

علم الأخلاق

إلى

نيقوماخوس

تأليف

أرسطوطاليس

ترجمته من اليونانية إلى الفرنسية ومباشره بقلمه
وتأخره بقلمه تلميذات مشهورة

بارتلي ماتيليو

أستاذ الفلسفة اليونانية في كورنيل، مؤلف شرحه التاريخي

ورقته إلى العربية

أحمد لطفي السيد

مدير دار الكتب المصرية

BOBST LIBRARY



3 1142 01036 2849

Property of



NEW YORK UNIVERSITY
Libraries

Provided by the Library of Congress
 Public Law 480 Program

DATE DUE			
<div style="border: 1px solid blue; padding: 5px;"> <div style="display: flex; justify-content: space-between; border-bottom: 1px solid blue;"> B O B S T </div> <div style="text-align: center; padding: 5px;"> SEP 7 1984 </div> <div style="display: flex; justify-content: space-between; border-top: 1px solid blue;"> GEAC NYU GEAC </div> </div>			
<div style="border: 1px solid blue; padding: 5px;"> <div style="display: flex; justify-content: space-between; border-bottom: 1px solid blue;"> B O B T </div> <div style="text-align: center; padding: 5px;"> FEB 8 1985 </div> <div style="display: flex; justify-content: space-between; border-top: 1px solid blue;"> GEAC NYU GEAC </div> </div>			
DEMCO 38-297			

74-960397

(Vol-2)

Amstelred.

/ Handwritten text /

علم الأخلاق

تقويم

أرسطو

ترجمته عن اللغة اليونانية إلى العربية
مطبعة دار الكتب العلمية

باريس

الطبعة الأولى ١٩٨٥

١٩٨٥

أحمد بن محمد

مطبعة دار الكتب العلمية

الطبعة الأولى

١٩٨٥

١٩٨٥

طبعة دار الكتب العلمية

١٩٨٥ - ١٩٨٥

24-450837

Quincy

Mass.

1850

1851

1852

1853

1854

1855

1856

1857

1858

1859

1860

1861

1862

1863

1864

1865

1866

1867

1868

1869

1870

Aristoteles

"/ 'Ilm al-akhlaq... /

علم الأخلاق

إلى

نيقوماخوس

تأليف

أرسطوطاليس

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 الثاني

انتشارات آفتاب

تهران

مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة

١٩٢٤ - ١٣٤٣ م

v. 2

تذکره خاندان

نسخه خطی

مخطوطه

تذکره خاندان

نسخه خطی

مخطوطه

تذکره خاندان

B

430

.A8

.A7

v. 2

c. 1

فهرس

الجزء الثاني من علم الأخلاق

الكتاب الرابع

تحليل الفضائل المختلفة

صفحة

- الباب الأول : في السخاء - حدّ السخاء - السرف - البخل - الميزات العامة للسخاء -
الفضائل التبعية التي يستتبعها - السخاء يجب أن يقدر بمقياس ثروة الذي يعطى - السخى
لا يشعر أكثر من اللازم بخسارة المال - إنه سهل في المعاملة - السرف أقل من البخل
كثيرا في استحقاق الدم ولو أن نتأججهما في الغالب واحدة - البخل لا يُشغى - الفروق
المختلفة للبخل ١
- الباب الثاني : الأريحية - حدّها والفرق بينها وبين السخاء - التفريط والإفراط بالنسبة
للأريحية - خواص الأريحي - مقاصده وطريقته في فعل الأشياء - النفقات التي تخص
بالأريحية - النفقات العمومية ، النفقات الخصوصية - الإفراط في الأريحية - فظاظة
التبرج ونبوه عن الذوق - التفريط في الأريحية - الحقايرة ١٤
- الباب الثالث : في المروءة - حدّها - الرذيلتان المتقابلتان - صغر النفس والفخر الباطل -
المروءة لا غرض له إلا الشرف - إنه أفضل الناس - اعتدال المروءة في كل حال من حالات
اليسار والإعسار - مزايا المركز الكبير تمي المروءة - رفعة المروءة وعزته - شجاعته -
نزاهته - استقلاله - أناته وتناقله - صراحتة - وقاره - تحايل المروءة - الرجل
بلا عظم في النفس - الأحق الفخور ٢١
- الباب الرابع : الوسط القويم بين طمع في المجد غالٍ وبين قعود تام عنه ليس له اسم خاص -
إنه بالنسبة للمروءة كالسخاء بالنسبة للأريحية - المعنى المهم للفظ «طامع» الذي يطلق أحيانا
على جهة الحسن وأحيانا على جهة القبح - الوسط القويم لا اسم له في كثير من الفضائل
٣٢

فهرس الجزء الثاني

صفحة

- الباب الخامس : في الحلم - إنه وسط بين سرعة الغضب والبلادة - وصف الحلم والطرفين المتضادين - في الخلق الشرس - الناس الأشراس يفضون بسرعة ويهدون كذلك - الناس الحقاد هم على ضد ذلك - صعوبة الضبط في تعيين الحدود التي فيها يجب أن يكظم الغيظ ٣٤
- الباب السادس : في روح الاجتماع - الانسان الرضى والانسان الذي يبحث أكثر مما يلزم ليرضى - الوضع الوسط في هذا الخلق يقرب من الصداقة - الانسان الذي يحاول أن يرضى يجب أيضا أن يكون على شيء من الثبات في بعض الأحوال ، و يجب أن يعرف كيف يؤلم عند ما يلزم - إنه يعرف أيضا كيف يعامل الناس تبعا لأقدارهم - العيوب المقابلة لهذا الخلق - الوضع الوسط في هذا النوع لم يسم باسم خاص ٣٩
- الباب السابع : في الصدق وفي الصراحة - إنها وسط بين الفخفة الفارغة التي تقتضى للفخور خلا لا ليست له وبين الترفع الذي يصغر حتى ما له من الخلال - خلق الصدوق - إنه يكره الكذب ويجنبه في الأشياء الصغيرة كما في الأشياء الكبيرة - الصلف والخداع - أسبابهما المتنوعة - الخلق المترفع أو السائر - سقراط - التهم متى كان معتدلا مستحب ومقبول ٤٢
- الباب الثامن : في ملكة المزاح - الرجل الأنيس يعرف أن يلزم الوسط القويم بين الرجل المسخرة الذي يعنى دائما بإضحاك غيره وبين الرجل العيوس الذي لا يدش البتة - حدود المزاح المستطاب - مثال الفكاهية القديمة والفكاهية الحديثة - القاعدة التي يعرف أن يلتزمها الرجل الحسن التربية - الخلاصة ٤٨
- الباب التاسع : الحياء والنجل - إنما هو أولى به أن يكون تغيرا جسمانيا منه فضيلة ، وأنه لا محل له إلا في الشباب . ولماذا ؟ لأنه بعد ذلك النجل الذي ينحصر في أن يجر وجه المرء مما فعل لا يمكن البتة أن يلحق الرجل العدل الذي لا يأتي البتة شرا . على أن النجل يدل على إحساس بالشرف ٥٢

الكتاب الخامس

نظرية العدل

- الباب الأول : في العدل - حده - المقابلة العامة للاضداد ، وعلى الخصوص الضدين : العادل والظالم - المعاني المختلفة التي نعنيها بكلمة العدل - رابطة العدل بالقانونية وبالمساواة - العدل يتعلق على الخصوص بالأغيار ، فليس شخصا محضا ، وهذا هو الذي يقرر الفرق بينه وبين الفضيلة التي يشبهها ٥٥

من علم الأخلاق

صفحة

- الباب الثاني : التمييز بين العدل أو الظلم وبين الفضيلة أو الرذيلة - العدل هو نوع فضيلة متميز عن الفضيلة على العموم كما أن الجزء متميز عن الكل - يلزم التمييز أيضا بين العدل أو الظلم بمعناه العام وبين العدل أو الظلم في حالة خصوصية - عدل الأفعال هو في العادة مطابق للقانونية - يجب تمييز نوعين من العدل : عدل توزيعي سياسي واجتماعي ، وعدل قانوني وتعويضي - إن علاقات الأهالي بينهم هي نوعان إرادية ولا إرادية ٦٢
- الباب الثالث : النوع الأول للعدل - العدل التوزيعي أو السياسي يشبه بالمساواة - العادل هو وسط كالمساوي - العدل يقتضى بالضرورة أربعة حدود : شخصين يوازن بينهما وشيئين يسندان الى الشخصين ، ولكنه يجب أن يمتد بالاستحقاق الخاص للشخصين وتلك هي النقطة الصعبة - العدل الموزع يمكن إذن أن يمثل بنسبة هندسية فيها أربعة حدود تكون على النسب التي قدرها الرياضيون ٦٨
- الباب الرابع : النوع الثاني للعدل - العدل القانوني والمعوض - لا ينبغي أن يجعل القانون أى اعتبار للأشخاص ، بل يجب أن ينصرف فقط الى تقرير المساواة بين الخسارة التي يسببها الواحد وبين الربح الذي يربحه الآخر في العلاقات التي ليست إرادية ، وهذا النوع من العدل هو نوع من التناسب الحسابي - بيان بالرسم - محصل هذه النظرية العامة للعدل ٧٢
- الباب الخامس : المثل بالمثل أو القصاص لا يمكن أن يكون قاعدة العدل - خطأ الفيناغورسيين - قاعدة المثل بالمثل التناسبية في إساءة المعروف هي رابطة الجمعية - قاعدة المعاوضة : مركز العملة في جميع العقود الاجتماعية ، وإن مركز العملة هذا باعتبارها مقياس كل شيء . إنما هو اصطلاحى صرف - الحد العام للعدل وللظلم ٧٨
- الباب السادس : في أركان الظلم والجريمة وشروطهما - يجوز أن يرتكب الانسان جناية دون أن يكون جانبا مطلقا - في العدل الاجتماعي والسياسي - في القاضى المدنى وولاياته السامية وثوابه الشريف - حق الأب والسيد لا يمكن أن يختلطا بالحق السياسى - بين الزوج وزوجه نوع من العدل السياسى ٨٦
- الباب السابع : في العدل الاجتماعي وفي القانون المدنى والسياسى يلزم التمييز بين ما هو طبيعى وما هو قانونى محض - الأشياء الطبيعية وإن لم تكن غير متغيرة إلا أنها مع ذلك أقل محلا للتغيير من القوانين الانسانية - يوجد تحت كل نص خاص من القانون مبادئ عامة لا تتغير البتة - التمييز بين الجريمة الخاصة وبين الظلم على العموم ٩٠

فهرس الجزء الثانى

صفحة

- الباب الثامن : العمل ركن ضرورى للجريمة أو للظلم - الأفعال اللاإرادية أو التى أزمنا إياها
قوة قاهرة ليست آثاما - فى سبق الإصرار - الغضب عذر لبعض الأفعال التى يجزى بها -
فى الخطايا التى يمكن العقوبتها والخطايا التى ليست محلا للعفو ٩٣
- الباب التاسع : إبطال بعض تعريفات للظلم - خطأ «أورفيد» - الظلم الذى يرتكبه الانسان
دائما إرادى ، والذى يقع عليه ليس كذلك فى الواقع - رد بعض اعتراضات - تعريف
أوفى للظلم - لا يمكن الانسان أن يرتكب ظلما فى حق نفسه - «غلوغوس» و«ديوميد» -
فى قسمة ظالمة الآثم هو الذى يفعلها لا الذى يقبلها - واجبات القاضى - صعوبة العدل
وعظمه - الطبقة الخاصة التى تستطيع إتيانه - أنه فى أصله فضيلة إنسانية ٩٨
- الباب العاشر : فى العدالة - علاقاتها بالعدل والفروق بينهما - العدالة فى بعض الأحوال
فوق العدل نفسه على ما يحدده به القانون - يجب أن يستعمل القانون بالضرورة صيفا عامة
يمكن أن لا تنطبق على جميع الأحوال الجزئية - العدالة تصحح القانون وتكمله - تعريف
الرجل العدل ١٠٦
- الباب الحادى عشر : لا يمكن أن يكون الانسان ظالما فى حق نفسه حقا - فى الانتحار -
لجمعية حق فى كراهته - أنه جنائية على الجمعية - احتمال الظلم خير من ارتكابه - إيضاح هذا
الرأى القائل بأن الانسان يمكن أن يكون ظالما لنفسه - جزء النفس يمكن أن يكون ظالما
لجزء من الأجزاء الأخرى - تمام نظرية العدل ١٠٩

الكتاب السادس

نظرية الفضائل العقلية .

- الباب الأول : فى الفضائل العقلية - ضرورة إتياء النظريات السابقة ضبطا أوفى - عدم كفاية
القواعد العامة - لإيضاح الفضائل العقلية حق الإيضاح يلزم درس النفس - فى العقل جزآن
متميزان أحدهما ليس مخصصا إلا بالعلم والمبادئ الأزلية وغير المتحولة ، والثانى الذى يعادل
فى الأشياء الممكنة ويحسبها - الوظائف المختلفة فى نفس الانسان للاحاساس وللذكاء
وللغريزة - أن الاختيار الحر للنفس المستنيرة بالعقل إنما هو مبدأ الحركة - الاختيار والمعادلة
لا ينطبقان البتة إلا على المستقبل ١١٣

من علم الأخلاق

صفحة

- الباب الثاني : للنفس خمس وسائل للوصول الى الحق : الفقه ، والعلم ، والتدبير ، والحكمة ،
والعقل - في العلم - تعريف العلم - ما يعلم لا يمكن أن يكون على خلاف ما يعلم -
موضوع العلم ضروري غير متحول وأبدى - العلم يؤسس على قواعد غير قابلة للبيان يحصلها
الاستقراء وعلمها ينبي القياس لتستخرج منه نتيجة حقيقية - ولكنها أقل وضوحاً منها -
الاستشهاد بالقياس ١١٩
- الباب الثالث : في الفن - تعريف الفن - أنه نتيجة ملكة الإنتاج لا نتيجة الفعل بالمعنى
الخاص - أنه لا ينطبق إلا على الأشياء الحادثة والتي يمكن أن تكون أو لا تكون وفائدة العقل
الحق - عدم المهارة ليس إلا خطأ العقل ١٢٢
- الباب الرابع : في التدبير - تعريف التدبير - أنه لا ينطبق إلا على الأشياء الحادثة - الفروق
بينه وبين العلم والفن - مثال بيركليس - التأثير السيئ لانفعالات اللذة والألم على التدبير وعلى
سلوك الانسان - التدبير متى كسبه الانسان لن يفقده بعد ١٢٤
- الباب الخامس : في العلم وفي الفطنة - الفطنة أو الفهم هو الملكة التي تعرف مباشرة المبادئ
غير القابلة للايضاح - الحكمة أو الحذق الكامل يجب أن تعتبر أرق درجات العلم ، فهي تسمى
على الخيرات الانسانية والمنافع الشخصية - "فيدياس" و"فولقيليط" و"انقزاغور" و"طاليس"
التدبير الذي هو عملي محض يجب على الخصوص أن يكون على معرفة بالتفاصيل والواقعات الخصوصية
الباب السادس : علاقة التدبير بعلم السياسة - أنه لا يختص إلا بالقرود ويرتب منافع الشخصية
على ما ينبغي - المنفعة الفردية لا يمكن أن تنفصل عن منفعة العائلة ولا عن منفعة المملكة -
لا يمكن الشبيهة أن تكون مدبرة لأن التدبير إنما يتم للره بالتجربة الطويلة - التدبير لا يمكن
أن يشتهه بالعلم وإنه لأقرب الى الإحساس ١٣٣
- الباب السابع : في المعادلة - مميزات المعادلة الحكيمة - أنها تحالف العلم - أنها تقتضى دائماً
بحثاً وتقديراً - أنها ليست أيضاً مصادفة ولا رأياً مجرداً - تعريف المعادلة الحكيمة -
أنها حكم قويم منطبق على ما هو نافع حقيقة - أنها يمكن أن تكون مطلقة أو مقيدة ١٣٧
- الباب الثامن : في الفطنة أو الفهم ، وفي البلادة - الفطنة لا تشتهه بالعلم ولا بالرأى - أنها
تطبق على الأشياء أعيانها التي ينطبق عليها التدبير ، وأنها تظهر على الخصوص في سرعة الحفظ
وفهم الأشياء - في الذوق السليم ١٤٠

فهرس الجزء الثانى

صفحة

الباب التاسع : جميع الفضائل العقلية ترمى الى غرض واحد - أنها جميعا تنطبق على الأحداث
أى على الحدود الدنيا والأخيرة ، وأنها على العموم هيأت من الطبع ، وأنها لا يمكن أن
تكتسب ، وأنها تكون وتموم مع السن - الأهمية التي يجب تعليقها برأى الأشخاص المجربين
والشيوخ ١٤٢

الباب العاشر : في المنفعة العملية للفضائل العقلية - المقارنة بين الحكمة والتدبير - الحكمة
ليس غرضها الأصلى السعادة - التدبير يبصر المرء بوسائل الوصول الى السعادة لكن في الحقيقة
لا يصير أشد كيسا في الحصول عليها - ومع ذلك فان الحكمة والتدبير هما كالفضيلة يساعدان
المرء في الحصول على السعادة بأن يتخذ لمجهوده غرضا ممدوحا - في الحذف في سلوك الحياة -
علاقته بالتدبير - أنه لا تدبير بلا فضيلة ١٤٥

الباب الحادى عشر : في الفضائل الطبيعية - الفضائل التي نتلقاها عن الطبع ليست على المعنى
الخاص فضائل ما لم يترها العقل ونقوها بعادة اختيارية - نظرية سقراط على طبع الفضيلة
حقة في جزئها باطلة في الجزء الآخر - الفضيلة لا يمكن أن تشبه بالعقل ولكن لا فضيلة بدون
عقل - التدبير هو مع ذلك أسفل من الحكمة وهو لا يعمل إلا لها ١٥٠

الكتاب السابع

نظرية عدم الاعتدال واللذة

الباب الأول : موضوع جديد للدرس - الرذيلة - عدم الاعتدال والبهيمية - الفضيلة
المضادة للبهيمية هي بطولة توشك أن تكون قدسية - كلمة الاسبارتيين - النمط الذى يتبع
في هذه البحوث الجديدة بدتيا عرض الوقائع والآراء المقبولة على الوجه الأعم ثم مناقشة المسائل
الخلافية - في الاعتدال والثبات على المكروه - رأى مقبول في هذا الموضوع ١٥٥

الباب الثانى : إيضاح عدم الاعتدال - يكون الانسان عديم الاعتدال وهو عالم أنه كذلك -
تفنيد سقراط إذ يقرر أن الرذيلة ليست البتة إلا نتيجة الجهل - ردود على هذه النظرية -
فروق متنوعة بين الاعتدال وعدم الاعتدال على حسب الأحوال - "بنوفوتيم سوفوكل" -
أخطار السفاهة - في عدم الاعتدال المطلق والعام - خاتمة المسائل الأولية في عدم
الاعتدال ١٥٩

الباب الثالث : هل يعلم عديم الاعتدال الخطيئة التي يرتكبها؟ هل ينطبق عدم الاعتدال على كل شيء؟ أم هل يتناوب فقط على أمور من صنف معين؟ بالبديهة الخطيئة أعظم خطورة متى كان مرتكبها عالميا - إيضاح الخطأ الذي يقع فيه عديم الاعتدال - يجوز أن يعرف القاعدة العامة دون أن يعرفها في الحالة الجزئية التي فيها يفعل ويطبقها عليها - قياس الفعل - عديم الاعتدال لا يعرف الحد الأخير ولا يعرف الحد الكلي - التزكية النهائية لنظريات سقراط الذي يعتقد أن الانسان لا يفعل الشر إلا بسبب الجهل ١٦٤

الباب الرابع : ماذا ينبغي أن يعني بعدم الاعتدال مأخوذا على إطلاقه؟ - الأنواع المختلفة للذات والآلام - الذات الضرورية الناتجة عن حاجات البدن - الذات الارادية - عدم الاعتدال والاعتدال يتعلقان على الخصوص بالذات الجثمانية - التفرقة بين الرغبات المشروعة والمحمودة وبين التي ليست كذلك - في رغبات هذا النوع الأول الافراط وحده هو المذموم "نيوبي" و"ساطيروس" - عدم الاعتدال والاعتدال المقابلان للفجور والقناعة ١٧١

الباب الخامس : في الأشياء التي هي مقبولة بطبعها والتي تصير كذلك بالعادة - الأذواق البهيمية والسبعية - أمثلة مختلفة - الأذواق الشاذة والمريضة - لا يمكن أن يقال إن هذه الأذواق أدلة على عدم الاعتدال - عدم الاعتدال على المعنى المطلق هو المقابل للقناعة ... ١٧٧

الباب السادس : عدم الاعتدال في أمر الغضب أقل إثما من عدم اعتدال الرغبات - الرغبة لا عاقل لها أيضا كالغضب - أمثلة مختلفة - ثلاثة صنوف من اللذات المختلفة - إن مقام البهائم أقل انحطاطا من مقام الانسان الساقط بالذيلة ١٨١

الباب السابع : الاستعدادات المختلفة للأشخاص بالنسبة للاعتدال وللشره - الخلق الخاص بالشره - حدّه - شدة الرغبات تصير الخطايا أكثر قابلية للإعذار - حد الرخاوة - عدم الاعتدال يمكن أن يكون له سببان : الهياج أو الرخاوة - الفرق بين هذين السببين ١٨٦

الباب الثامن : مقارنة عدم الاعتدال بروح الفجور - عدم الاعتدال أقل إثما فانه ليس متدبرا فيه وإنه متقطع . أما الفجور فعلى ضد ذلك هو فساد عميق لا يخرج البتة في إتيان الشر - صورة عديم الاعتدال ١٩١

الباب التاسع : الانسان المعتدل لا يطبع إلا العقل القويم - للعناد بعض علاقات بضبط النفس - الأسباب العادية للعناد - في تغيير الرأي - يمكن أيضا أن يكون تغيير الرأي مسببا

فهرس الجزء الثانى

صفحة

- على أسباب مدوحة - مثال "نيوفوليم" - الاعتدال يوجد بين الخمود (عدم الحساسية) الذى يصدّ اللذات الأكثر ما يكون إباحة وبين الفجور الذى فقد كل سلطان على النفس - علاقات الاعتدال بالقناعة - الفروق بينهما ١٩٤
- الباب العاشر : التدبير وعدم الاعتدال لا يجتمعان - صورة جديدة لعديم الاعتدال - عدم الاعتدال الطبيعى هو أصعب شفاء من عدم الاعتدال الناشئ عن العادة - ملخص النظريات على عدم الاعتدال ١٩٨
- الباب الحادى عشر : بهم الفيلسوف الذى يدرس علم السياسة أن يجيد معرفة طبيعة اللذة والألم - هل اللذة خير؟ وهل هى الخير الأعلى؟ - أدلة مختلفة الجهات على هذه المسئلة - فى أنواع اللذة وأسبابها - جواب على الاعتراضات المختلفة الواردة على اللذة - الحكيم يتق اللذات التى ليست لذات على الاطلاق والتى هى مصحوبة بتخليط من الألم ٢٠١
- الباب الثانى عشر : آراء عامة على الألم واللذة اللذين يختلطان عند بعضهم بالشر والخير - خطأ "اسپيزيف" - العلاقات بين اللذة والسعادة - أخطار الرغد المفرط - السعادة هى النمو التام لجميع ملكاتنا والفاعلية هى ذاتها لذة حقيقية ٢٠٩
- الباب الثالث عشر : فى لذات البدن - النظريات الباطلة على هذا الموضوع - لا يلزم إهدار لذات البدن على الاطلاق ، ولكن يلزم حصرها فى الحدود التى هى فيها ضرورية - علة الخطأ فى اعتبار لذات البدن هى اللذات الوحيدة - فى أنها تسليتنا فى الغالب عن أحزانتنا - الشباب - الأمزجة السوداوية - طبع الانسان الذى به حاجة للتغيير - الله وحده فى كماله لا يتغير أبدا - الشرير يجب التغيير بلا انقطاع - خامّة نظرية اللذة ٢١٣

الكتاب الثامن

نظرية الصداقة

- ألباب الأول : فى الصداقة - مميزات العامة - انها ضرورية لحياة الانسان - أهميتها للفرد وأهميتها السياسية - الصداقة شريفة كما هى ضرورية - نظريات مختلفة على الصداقة والحب - إيضاحات طبيعية - أوريفيد وهرقليط وأتفيدقل - لا ينبغى أن تدرس الصداقة والحب إلا فى الانسان ٢١٩

صفحة

الباب الثاني : في موضوع الصداقة - الخير واللذة والمنفعة هي العلة الثلاثة الوحيدة التي يمكن أن تحمل على الصداقة - في الذوق الذي يشعر به الانسان بالنسبة للأشياء غير الحية - عطف متبادل لكنه مجهول - ليكون اثنان صديقين يلزم أن يتعارفا ويعلم كل منهما ما يريد للاخر من الخير ٢٢٤

الباب الثالث : الصداقة تلبس ثوب الأسباب التي أوجدتها . فهي مثلها على ثلاثة أنواع : صداقة منفعة ، وصداقة لذة ، وصداقة فضيلة - وهن النوعين الأولين من الصداقة - الشيوخ لا يكادون يحبون إلا للنفعة والفتيان إلا للذة - الصداقات الوقتية للشباب - الصداقة بالفضيلة هي الأكل والأمن ولكنها الأندر أنها لا تتكون إلا بالزمان ويجب أن تكون متساوية بين الطرفين ٢٢٧

الباب الرابع : المقارنة بين أنواع الصداقة الثلاثة - الصداقات بالمنفعة لا تبقى إلا ببقاء المنفعة ذاتها - الصداقات باللذة تنقضى على العموم مع السن - الصداقة بالفضيلة هي الوحيدة التي تستأهل في الحق اسم الصداقة - أنها وحدها تقاوم النسيمة - أما الأخرى ان فليستا صداقتين إلا لأنهما تشبهان تلك من بعض الوجوه ٢٣٢

الباب الخامس : يلزم للصداقة كما للفضيلة التمييز بين الاستعداد الأخلاقي والفعل نفسه - يمكن أن يكون الناس أصدقاء بغاية الاخلاص من غير أن يأتوا بفعل الصداقة - نتائج الغيبة - الشيوخ والناس الذين هم على خلق جاف وشديدهم قليلو الميل الى الصداقة - الخلطة في العيشة هي على الخصوص غرض الصداقة وعلامتها - ابتعاد الشيوخ والسوداوين عن خلطة العيشة . وذلك لا يمنع من أن تكون محبتهم حقيقية ٢٣٦

الباب السادس : الصداقة الحقة لا تتجه إلا الى شخص واحد - الروابط المتعددة ليست عميقة - الصداقة باللذة هي أقرب إلى الصداقة الحقة من الصداقة بالمنفعة - صداقات الناس الأغنياء : أصدقاؤهم مختلفون جدا - الصداقة الحقة نادرة عندهم - خلاصة النوعين المنحطين من الصداقة ٢٤٠

الباب السابع : في الصداقات أو المحبات التي تتعلق بأولى الرفعة : الأب والابن ، الزوج والزوجة ، القاضي والأهالي - لأجل أن تولد الصداقة وتبقى يلزم أن لا تكون المسافة بين الأشخاص كبيرة الى الافراط - علاقة الناس بالآلهة - مسألة دقيقة يثيرها هذا الاعتبار ٢٤٤

فهرس الجزء الثانى

صفحة

- الباب الثامن : على العموم يؤثر المرء أن يكون محبوبا على أن يكون محبا - دأب الملقى -
 فى العلة التى تجعل الناس يبغون الحظوة لدى من هم أولو مركز رفيع - مثل الحب الأسمى -
 مبادلة المحبة هى على الخصوص متينة متى كانت مبنية على الأهلية الخاصة لكلا الصديقين -
 العلاقة بين الناس غير المتساوين - سخرية العشاق - علاقات الأصدقاء - أنهم لا يميل
 أحدهم نحو الآخر، بل هم يميلون الى الوسط القيم ٢٤٧
- الباب التاسع : روابط العدل بالصدقة فى كل صورها - القوانين العامة للجماعات أيا كانت -
 كل المجتمعات الخاصة ليست إلا أجزاء للمجتمع الكبير السياسى - كل فرد فى المملكة يشارك
 فى المنفعة العامة التى هى غرض المجتمع العام - المواسم - القرابين - الموائد - منشأ
 الأعياد المقدسة ٢٥١
- الباب العاشر : اعتبارات عامة على الأشكال المختلفة للحكومات : الملكية ، الارسطقراطية ،
 التيمقراطية أو الجمهورية - فساد هذه الأشكال الثلاثة : حكومة الطاغية . الأليغارشية
 والديمقراطية - تعاقب الأشكال السياسية المختلفة - مقارنة الحكومات المختلفة بالمجتمعات
 المختلفة التى تقدمها العائلة - علاقات الوالد بأولاده - السلطة الأبوية عند الفرس - علاقات
 الزوج بزوجه - علاقات الأخوة بعضهم ببعض ٢٥٤
- الباب الحادى عشر : تحت الحكومات المختلفة الأشكال إحساسات الصداقة والعدل هى
 دائما متناسبة بعضها مع بعض - السلوك رعاة الأمم - نعم الاجتماع الأبوى - محبة الزوج
 زوجه هى ارسطقراطية - محبة الإخوة بعضهم بعضا هى تيمقراطية - حكومة الطاغية هو
 الشكل السياسى الذى فيه المحبة والعدل أقل ما يكون - الديمقراطية هى الشكل الذى فيه هذه
 الاحساسات أكثر ما يكون ٢٥٨
- الباب الثانى عشر : فى المحبة العائلية - فى حنان الوالدين على أولادهم وحنان الأولاد
 على والديهم - الأول هو على العموم أشد من الآخر - محبة الإخوة بعضهم لبعض والأسباب
 التى عليها تبنى - المحبة الزوجية - الأولاد رباط آخر بين الزوجين - الروابط العامة للعدل
 بين الناس ٢٦١
- الباب الثالث عشر : الشكاوى والدعاوى لانتوقع فى صدقات الفضيلة ، وإنها لكثيرة
 فى الصدقات باللذة وهى تحصل على الخصوص فى العلاقات بالمنفعة - هناك نوعان من علاقات
 المنفعة : أحدهما أخلاقى محض والآخر قانونى - فى القواعد التى تتبع فى الاعتراف بالجميل

من علم الأخلاق

صفحة

- وفي أداء الديون أو الالتزامات التي عقدها الانسان - هل يجب أن يقاس مقدار المعروف بالمنفعة التي حصلها المستفيد منه أم هل يقاس بكرم الذي أداه - الاحساسات المتخالفة للدين ولفاعل الخير - تفوق الصداقات بالفضيلة ٢٦٦
- الباب الرابع عشر : الاختلافات في العلاقات التي يكون فيها أحد الاثنين أعلى من الآخر، كل يكسب من الصداقة ما يكسب : أحدهما يكسب الشرف والثاني الفائدة - الكرامات العمومية - العلاقات التي يستحيل فيها على المرء أن يؤدي ما عليه تمام الأداء - التعظيم لله وللوالدين - علاقة الأب والابن ٢٧٢

الكتاب التاسع

تابع نظرية الصداقة

- الباب الأول : أسباب الخلافات في العلاقات التي ليس الأصدقاء فيها متساوين - في الأغلاط المتبادلة - هل ذلك الذي أسدى المعروف أولاً هو الذي يحدد قيمة العوض - طريقة فروطاغور والسفسطائيين - الاجلال الواجب للأئمة الذين علموكم الفلسفة - قوانين بعض الممالك التي فيها المعاملات الاختيارية لا يمكن أن يترتب عليها أى دعوى قضائية ٢٧٥
- الباب الثاني : تميز الواجبات وحدودها وصنوف الرعاية باعتبار الأشخاص - دقة هذه المسائل - قواعد عمومية - استثناءات - حالات خصوصية - الواجبات نحو الوالدين والاخوة والأصدقاء والمواطنين - الواجبات نحو السن - الفروق التي يجب مراعاتها في السلوك كله ٢٨٠
- الباب الثالث : قطع الصداقات - الأسباب المختلفة التي يمكن أن تجزأ اليه - لا يمكن الانسان أن يشكو إلا اذا كان قد اتخذ بحجة مصطنعة - الفرض الذي فيه يصبح أحد الصديقين رذيلاً، لا ينبغي قطع الصداقة إلا اذا نُس الصديق من إصلاحه - الفرض الذي فيه يصير أحد الصديقين فاضلاً، لا ينبغي له القطع على إطلاق بل هو مدين دائماً بشيء لذكرى الماضى ٢٨٤
- الباب الرابع : صداقة المرء للأغيار تأتي من محبته لنفسه - لا يمكن المرء أن يحب نفسه إلا بمقدار ما هو خير - صورة الرجل الخير - إنه مع نفسه في سلام لأنه يعمل الخير للخير لا غير - الحياة عنده كلها حلوة - علاقات الصداقة بالأثرة - صورة الشرير - ما به من عدم النظام الداخلى - شقاؤه ونفسه - كرهه للحياة - بغضه لنفسه - الانتحار - مزايى الفضيلة ٢٨٨

فهرس الجزء الثانى

صفحة

- الباب الخامس : فى العطف - أنه يختلف عن الصداقة وعن الميل - أنه يمكن أن يوجه الى النكرات وأنه سطحى جدًا - التأثير الفعال للرؤية فى الصداقة وفى الحب - كيف أن العطف يمكن أن يستحيل الى الصداقة - السبب العادى للعطف ٢٩٣
- الباب السادس : فى الوفاق - أنه يقرب من الصداقة - لا ينبغي أن يلتبس الوفاق بمطابقة الآراء - نتائج الوفاق الباهرة فى المسالك - أنه هو الصداقة المدنية - عواقب الشقاق الوحيمة - « ايتيوقل » و « بوليتيس » - الوفاق يقتضى دائماً أناساً اختياراً - الأشرار هم أبداً فى شقاق بسبب أثرهم التى لا قيد لها ٢٩٥
- الباب السابع : فى النعم - المنعم يجب على العموم أكثر من المنعم عليه - الايضاحات الباطلة لهذا الفعل الغريب - المقارنة السيئة للديون - « إيبشارم » - ايضاح أرسطوطاليس الخاص - حب الفنانين لصنعتهم حب الشعراء لأشعارهم - المنعم عليه هو بوجه ما صنعة المنعم - اللذة القاعلة أعلى من اللذة المنفعلة - ينعم المرء بما يصنع من الخير - المرء يزيد حبه لما كلفه من التعب - حتى الأم البليغ على أولادها ٢٩٨
- الباب الثامن : فى الأثرة أو حب الذات - الشرير لا يفكر إلا فى نفسه - الخير لا يفكر البتة إلا فى أن يحسن الفعل بصرف النظر عن منفعته الخاصة - السفسطة لتبرير الأثرة - يلزم التفصيل فيما يعنى بهذه الكلمة - الأثرة المذمومة والعامية - الأثرة التى تنحصر فى أن يكون المرء أفضل وأتزه من جميع الناس هى مدوحة جدًا - إخلاص المرء لأصدقائه ولوطنه - احتقار الثروة - الشهوة العالية فى الخير وفى المجد ٣٠٢
- الباب التاسع : هل بالمرء حاجة الى الأصدقاء وهو فى السعادة؟ - أدلة على وجوه مختلفة - هل المرء فى الشقاء أشد حاجة الى الأصدقاء منه فى السعادة؟ الرجل السعيد لا يستطيع العزلة، وإن به حاجة الى أن يعمل الخير لأصدقائه وأن يرى أعمالهم الفاضلة - الاستشهاد « بتيوغنيس » - إن من الفضيلة التأمل فى الأعمال الفاضلة - أن يحس المرء أنه يعمل ويعيش فى أصحابه، تلك هى لذة قوية، وإن المرء لا يدركها إلا فى الخلطة التامة - الرجل السعيد يجب أن يكون له أصدقاء فضلاء مثله ٣٠٩
- الباب العاشر : فى عدد الأصدقاء - يجب أن يكون العدد قليلاً بالنسبة لأصدقاء المنفعة، لأنه لا يمكن إسداء العرف اليهم جميعاً، وبالنسبة للذة عدد قليل كاف، وبالنسبة للأصدقاء بالفضيلة لا ينبغي إلا بمقدار ما يمكن أن يفهم المرء محبة خالصة فدعدهم يجب

من علم الأخلاق

صفحة

- أن يكون محصورا جدا - العشق الذي هو إفراط في المحبة لا يكون إلا لشخص واحد -
الصدقات المشهورة ليست أبدا إلا بين اثنين ، ولكن المرء يمكن أن يحب عددا كبيرا
من مواطنيه ٣١٥
- الباب الحادى عشر : هل الأصدقاء ضروريون أكثر في السراء أم في الضراء ؟ أدلة في كل
من الجهتين : مجرد حضور الأصدقاء وعطفهم يخفف ألما ويرتجى سعادتنا - عدم دعوة
المرء أصدقاؤه إلا بحفظ اذا كان في حال الحزن - الطلوع عليهم عند شداثم - تباطؤه
عند ما يطلب اليهم خدمة لنفسه لكن لا يصبر على رفض ذلك - الخلاصة ٣١٩
- الباب الثانى عشر : حلاوات العشرة - الصداقة كالعشق - يلزم الصديقين أن يرى كلاهما
الآخر - المشاغل المشتركة التى تبنى الصداقة - الأشرار يفسد بعضهم بعضا - الأختياريزيد
صلاحهم بالألفة المتبادلة - خاتمة نظرية الصداقة ٣٢٣

الكتاب العاشر

في اللذة وفي السعادة الحققة

- الباب الأول : في اللذة - أنها هى أكثر الاحساسات ملاءمة للنوع الانسانى - الأهمية الكبرى
للذة في التربية وفي الحياة - النظريات المتضادة على اللذة ، فانها تارة تجعل خيرا وأخرى تجعل
شرا - الفائدة من مطابقة المرء بين مبادئه وبين سلوكه ٣٢٥
- الباب الثانى : فخص النظريات السابقة على طبيعة اللذة - «أويدوكس» يجعلها الخير الأعلى
لأن جميع الكائنات تطلبها وترغب فيها - يدعم «أويدوكس» نظرياته بحكمة سلوكه الكاملة -
الدليل المستخرج من طبيعة الأئم - كل الكائنات نتقيه - رأى أفلاطون - حل أرسطو
انخاص - ما يطلبه كل الكائنات يجب أن يكون خيرا - الدليل المستخرج من النقيض ليس
صالحا لأن الشر ربما يكون نقيضا لشر آخر - إبطال بعض الأدلة الأخرى - اللذة ليست
مجرد كيف ، وليست كذلك حركة ، وليست سد حاجة - اللذات المنجولة ليست لذات حققة -
بيان بعض الحلول - الخلاصة : اللذة ليست هى الخير الأعلى - من اللذات ما يرغب فيه ... ٣٢٨
- الباب الثالث : النظرية الجديدة للذة - إبطال بعض نظريات أخرى سابقة - اللذة ليست
حركة ولا تولد متعاقبا - الأنواع المختلفة للحركة - كل الحركات على العموم ناقصة وليست
كاملة في أية لحظة من مدتها - اللذة هى كل غير قابل للقسمه في أية لحظة تلاحظ فيها من مدتها ٣٣٧

فهرس الجزء الثانى

صفحة

الباب الرابع : بقية نظرية اللذة - الفعل الأتم هو ذلك الذى يقع فى أحسن الظروف ملاءمة له - اللذة تتم الفعل وتمنيه متى كانت الكائن الذى يحس والشئ المحس هما فى الظروف المطلوبة - اللذة لا يمكن أن تكون مستمرة وكذلك الألم - الضعف الانسانى - لذة الجده - الانسان يجب اللذة لأنه يجب الحياة - الارتباط الأكيد بين اللذة وبين الحياة ٣٤٠

الباب الخامس : اختلاف اللذات - أنه ينجم عن اختلاف الأفعال - المرء ينجم بمقدار ما تشتت لذته فى فعل الأشياء - اللذات الخاصة بالأشياء - اللذات الغريبة - بعضها يكرر البعض الآخر لأن الانسان لا يستطيع أن يحسن فعل شئيين فى آن واحد - مثل شهود المسرح وهوهم - لذات التفكير ولذات الحواس - اللذة تختلف باختلاف الكائنات بل باختلاف الأشخاص من نوع واحد - الفضيلة هى التى يجب أن تكون مقياس اللذات ٣٤٣

الباب السادس : إعادة نظرية السعادة إماما - ليست السعادة كيفية مجردة ، بل هى عمل حر ومستقل ، لا لغرض آخر غير ذاته مطابق للفضيلة - لا يمكن أن تشبه السعادة بضروب اللهو وباللذات - اللهو لا يمكن أن يكون غرض الحياة - الأطفال والطغاة - كلمة جامعة من كلم « أنا خارسيس » - اللهو ليس إلا راحة وتمهئة للعمل - السعادة هى غاية فى الجده ٣٤٩

الباب السابع : تبع إعادة النظريات على السعادة - إن فعل الفهم يكون الفعل الأكثر مطابقة للفضيلة و بالتبع الفعل الأسعد ما يكون ، وربما كان الأشد استمرارا - اللذات العجيبة للفلسفة - الاستقلال المطلق للفهم وللعلم - لا غرض للفهم إلا ذاته - السكينة والسلام المقيم للفهم - اضطرابات السياسة والحرب - الفهم مبدأ قدسى فى الانسان - سؤ هذا المبدأ الى ما لا نهاية - عظة الانسان - السعادة هى فى رياضة العقل ٣٥٣

الباب الثامن : الدرجة الثانية للسعادة هى تعاطى الفضيلة غير الحكمة - الفضيلة الأخلاقية قد تعلق أحيانا بالكيوف الطبيعية للبدن وترتبط جده الارتباط بالتدبير - علو السعادة العقلية - أنها لا تكاد تعلق بشئ من الأشياء الخارجية - الفضيلة تنحصر فى النية وفى الأفعال معا - السعادة الكاملة هى فعل التأمل المحض - مثال الآلهة - من التدنيس أن يفترض لهم فاعلية غير فاعلية التفكير - مثال مضاد من الحيوانات - أنها لا سعادة لها لأنها لا تفكر البتة - السعادة متناسبة مع التفكير والتأمل ٣٥٨

من علم الأخلاق

صفحة

الباب التاسع : السعادة تقتضى بعض الدعة الخارجية ولكن هذه الدعة محدودة - المركز المتواضع لا يمنع من الفضيلة ومن السعادة - رأى « سولون » - رأى « أنقزاغور » - لاينبغى اعتقاد النظريات لإلأمتى طابقت الحوادث الواقعية - عظيمة الحكيم - أنه حبيب الآلهة - أنه هو السعيد الوحيد ٣٦٣

الباب العاشر : عجز النظريات - أهمية العمل - رأى « تيوغنيس » - العقل لا يخاطب إلا العدد القليل - الجاهير لا يمكن أن تسير ولا أن تصلح إلا بخوف العقوبات - تأثير الطبع - ضرورة التربية الحسنة - أنها لا يمكن تنظيمها إلا بالقانون - نصائح حكيمة يعطيها أفلاطون للمشاعرين - الاستعمال المتبادل للعمل وللقتوة - التربية العمومية والتربية الخصوصية - فوائد القواعد العامة والعلم - التجربة - وظيفة الشارع العجيبة - المهنة القليلة النفع والقليلة الشرف للسفسطائيين الذين يعلمون السياسة - كون السياسة ضرورية - الدراسات النظرية للدساتير يمكن أن تكون مفيدة - مجموعة الدساتير - ارتباط علم الأخلاق بالسياسة - تنبيه إلى أن سياسة أرسطو تتلو علم الأخلاق ٣٦٦

في تاريخ الفقه الإسلامي، نجد أن الفقه الإسلامي قد تطور وتغير مع الزمن، وذلك نتيجة لتعدد المدارس الفقهية، والتي نشأت في مختلف أنحاء العالم الإسلامي. وقد ساهم هذا التنوع في إثراء الفقه الإسلامي، وجعله أكثر مرونة وقابلية للتكيف مع المتغيرات الاجتماعية والثقافية.

من بين المدارس الفقهية الأربعة الرئيسية، نجد أن كل مدرسة لها مبادئها وأصولها الخاصة، والتي تختلف عن المدارس الأخرى. وقد ساهم هذا التنوع في إثراء الفقه الإسلامي، وجعله أكثر مرونة وقابلية للتكيف مع المتغيرات الاجتماعية والثقافية.

في تاريخ الفقه الإسلامي، نجد أن الفقه الإسلامي قد تطور وتغير مع الزمن، وذلك نتيجة لتعدد المدارس الفقهية، والتي نشأت في مختلف أنحاء العالم الإسلامي. وقد ساهم هذا التنوع في إثراء الفقه الإسلامي، وجعله أكثر مرونة وقابلية للتكيف مع المتغيرات الاجتماعية والثقافية.

من بين المدارس الفقهية الأربعة الرئيسية، نجد أن كل مدرسة لها مبادئها وأصولها الخاصة، والتي تختلف عن المدارس الأخرى. وقد ساهم هذا التنوع في إثراء الفقه الإسلامي، وجعله أكثر مرونة وقابلية للتكيف مع المتغيرات الاجتماعية والثقافية.

في تاريخ الفقه الإسلامي، نجد أن الفقه الإسلامي قد تطور وتغير مع الزمن، وذلك نتيجة لتعدد المدارس الفقهية، والتي نشأت في مختلف أنحاء العالم الإسلامي. وقد ساهم هذا التنوع في إثراء الفقه الإسلامي، وجعله أكثر مرونة وقابلية للتكيف مع المتغيرات الاجتماعية والثقافية.

من بين المدارس الفقهية الأربعة الرئيسية، نجد أن كل مدرسة لها مبادئها وأصولها الخاصة، والتي تختلف عن المدارس الأخرى. وقد ساهم هذا التنوع في إثراء الفقه الإسلامي، وجعله أكثر مرونة وقابلية للتكيف مع المتغيرات الاجتماعية والثقافية.

في تاريخ الفقه الإسلامي، نجد أن الفقه الإسلامي قد تطور وتغير مع الزمن، وذلك نتيجة لتعدد المدارس الفقهية، والتي نشأت في مختلف أنحاء العالم الإسلامي. وقد ساهم هذا التنوع في إثراء الفقه الإسلامي، وجعله أكثر مرونة وقابلية للتكيف مع المتغيرات الاجتماعية والثقافية.

من بين المدارس الفقهية الأربعة الرئيسية، نجد أن كل مدرسة لها مبادئها وأصولها الخاصة، والتي تختلف عن المدارس الأخرى. وقد ساهم هذا التنوع في إثراء الفقه الإسلامي، وجعله أكثر مرونة وقابلية للتكيف مع المتغيرات الاجتماعية والثقافية.

الكتاب الرابع

تحليل الفضائل المختلفة

الباب الأول

في السخاء - حد السخاء - السرف - البخل - الميزات العامة للسخاء - الفضائل التبعية التي يستتبعها - السخاء يجب أن يقدر بمقياس ثروة الذي يعطى - السخى لا يشعر أكثر من اللازم بخسارات المال - إنه سهل في المعاملة - السرف أقل من البخل كثيرا في استحقاق الذم ولو أن نتأججهما في الغالب واحدة - البخل لا يشفى - الفروق المختلفة للبخل .

§ ١ - بعد عدم الاعتدال لتكلم على السخاء ، يمكن أن يقال إنه الوسط القيم في كل ما يتعلق بالثروة . حينما يمدح انسان بأنه سخى كريم فليس ذلك البتة من أجل فعالة السامية في الحرب ، ولا من أجل الأعمال التي يُعجب بها الانسان من جانب الحكيم ، ولا من أجل عدالته في الأحكام ، ولكن من أجل طريقته في إعطاء الأموال وكسبها ، وعلى الأخص في الكيفية التي يعطيها بها .

§ ٢ - نحن نغنى بالمال كل ما تقدر قيمته بالعملة والنقد . § ٣ - السرف

- الباب الأول - في الأدب الكبير ك ١ ب ٢٢ وفي الأدب الى أويديم ك ٣ ب ٤

§ ١ - بعد عدم الاعتدال - في الأدب الكبير وفي الأدب الى أويديم هكذا : بعد نظرية عدم الاعتدال تأتي نظرية الحلم ، وبعد هذه نظرية السخاء . أما في الأدب الى نيقوماخوس فان نظرية الحلم تجيء بعد نظرية الأريحية . ر . فيما يلي في هذا الكتاب الرابع الباب الخامس .

- ولا من أجل عدالته في الأحكام - يمكن أن يعنى بها أيضا "ولا من أجل صحة حكمه" .

§ ٢ - نغنى بالمال - هذا التعريف ، على ما فيه من الصحة ، ربما كان أبعد ما يكون عن الكمال .

والبخل أو عدم السخاء هما الإفراطان والعيان فيما يخص الأموال . يصدق دائماً معنى البخل على أولئك الذين يهتمون أكثر مما ينبغي بخيرات الثروة . ولكن أحيانا قد يمزج معنى السرف بمعنى عدم الاعتدال الذى يتقل اليه . لأننا نسمى أيضا مبذرين أولئك الذين لعدم قدرتهم على ضبط أنفسهم يسرفون فى الانفاق لاشباع شرهم .

§ ٤ — يظهر لنا أن هؤلاء الناس هم أرذل ما يكون ، لأنهم فى الواقع يجعون بين رذائل عديدة . ومع ذلك فإن اسم المسرفين الذى يسمون به ليس صالحا لهم على وجه الضبط . § ٥ — فإن المسرف الحقيقى ليس به إلا رذيلة واحدة خاصة وهى تبديد ثروته . إن المسرف كما يدل عليه اشتقاق الكلمة فى اللغة اليونانية هو ذلك الذى يتلف ثروته بيده . وإتلاف المال بلا تعقل إتلاف للذات مادام أن الانسان لا يستطيع أن يعيش إلا بما عنده . ذلك هو المعنى الحق الذى يلزم أن ينصرف اليه لفظ السرف .

§ ٣ — البخل أو عدم السخاء — أرسطو يقول فقط « عدم السخاء » وقد استعملت هذا اللفظ ولو ان المجمع اللغوى « الأكلهيمى » لا يميزه ، لكنه من جهة الاشتقاق مطابق تماما للفظ اليونانى .

— يهتمون أكثر مما ينبغي — وعلى هذا الحساب فعدد البخلاء يكون عظيمًا جدًا وكان لأرسطو أن يتخذ تعبيراً أقل عموماً من هذا .

§ ٤ — ليس صالحا لهم على وجه الضبط — ذلك بأن الرذيلة الأصلية فيهم هى عدم الاعتدال وليست هى السرف .

§ ٥ — كما يدل عليه اشتقاق الكلمة — ظننت واجبا أن أزيد كل هذه الجملة لأحصل تقريبا المعانى الذى ليس بارزا فى اللغة الفرنسية بروزه فى اللغة اليونانية . فان الكلمة اليونانية التى ترجمها " بالمسرف " تدل باشتقاقها على " ذلك الذى لا يستطيع حفظ نفسه ونجاة ماله " .

— لفظ الاسراف — ليس لهذا اللفظ فى اللغة الفرنسية ولا فى اللغة اللاتينية ماله من القوة فى اللغة اليونانية .

§ ٦ - غير أن جميع الأشياء التي يستعملها الانسان استعمالا ما يمكن أن تصادف استعمالا حسنا أو سيئا والمال هو أحد تلك الأشياء التي تستعمل . وإن الانسان لينتفع بشيء أحسن انتفاع ممكن متى كانت له الفضيلة الخاصة بهذا الشيء ، فالذى له فضيلة خاصة بالأموال ينتفع أحسن ما يمكن بالثروة . وهذا هو الرجل الجواد الكريم . § ٧ - استعمال الأموال لا يمكن أن يكون على ما يظهر إلا إنفاقا أو عطية . وإن تحصيل المال وحفظه إنما هو أولى أن يكون إحرازا لا استعمالا . حينئذ المعنى الخاص للسخاء أولى به أن يكون الاعطاء حينما ينبغى من أن يكون الأخذ حينما ينبغى وعدم الأخذ حينما لا ينبغى . وإن الفضيلة تنحصر في إتيان الخير أكثر منها في قبوله ، وفي إتيان الأشياء الجميلة أكثر منها في ترك المخازى . § ٨ - فمن ذا الذى لا يرى أنه في فعل الاعطاء يجتمع بالضرورة هذان الشرطان عمل خير وعمل أشياء جميلة ؟ من ذا الذى لا يرى في فعل القبول أن الانسان إنما يقف عند حد قبول نعمة أو أنه لا يفعل إلا شيئا ليس مخزيا ؟ من ذا الذى لا يرى أن الشكر إنما يوجه الى الذى أعطى وليس البتة الى الذى لا يأخذ وأن الثناء قاصر بالحرى

§ ٦ - الرجل الجواد الكريم - من جهة نظر أخرى ربما يمكن الظن بأن الفضيلة الخاصة بالمال هي حفظه . ولكن فكرة أرسطو أشرف من ذلك وهي كذلك أحق متى أُجيد فهمها . فان المال أجدر به أن يُحسن استعماله من أن يحفظ كما يقول أرسطو فيما يلي .

§ ٧ - استعمال ... إحراز - هذا التفصيل حق فان الثروة التي لا تستعمل تكاد تكون غير نافعة . راجع السياسة ك ١ ب ٣ ص ٣٣ من ترجمتي الطبعة الثانية .
- وان الفضيلة - أو بعبارة أعم الفضل أو الاستحقاق .

§ ٨ - وليس البتة الى الذى لا يأخذ - قد لا يصدق هذا المعنى في بعض الأحيان . ولا شك في أن أرسطو يعنى بذلك أن المرء لا يقبل حينما لا يكون له حق ما ، لأنه اذا رفض شيئا واجبا ادأوه اليه فان ذلك يكون نعمة تستوجب الشكر .
- الثناء - والاحترام الذى هو خير .

على الأول ؟ § ٩ - ومن جهة أخرى أسهل على الانسان أن لا يأخذ من أن يعطى ، لأنه أقل ميلا على العموم الى أن يحرم نفسه ما عنده من أن يرفض نعمة غيره عليه . § ١٠ - الرجال الذين يمكن أن يسموا بحق أجوادا هم حينئذ أولئك الذين يعطون . وما أولئك الذين لا يقبلون ما يقدم اليهم بمدوحين على سخائهم ولو أنه يمكن أيضا أن يمدحوا على عدلهم . § ١١ - إن الذين يقبلون العطايا التي يعطونها لا يستحقون البتة أى مدح . ان السخاء ربما كان هو المستحب من بين جميع الفضائل ، لأن الموصوفين به نافعون لأمثالهم من بنى الانسان ، ولأن الانسان يكون سخيا بالاعطاء على الأخص .

§ ١٢ - على أن جميع الأفعال التي مصدرها الفضيلة جميلة ، وكلها مقصود به وجه الخير والجميل . على هذا فالرجل السخى والجواد يعطى لأن العطاء جميل ، ويعطى كما ينبغي أى يعطى الذين يلزم إعطاؤهم ، وبقدر ما يلزم ، وحينما يلزم ، وبمراعاة جميع الأركان الأخرى التي تكوّن العظيمة الحسنى . § ١٣ - أزيد على ذلك أنه يبذل هذه العطايا بلذة أو على الأقل بدون ألم ما ، لأن كل فعل مطابق للفضيلة ملائم ، أو على الأقل خالص من الألم ، ولا يمكن أن يكون في الواقع مؤلما .

§ ١١ - هو المستحب - يلزم فوق ذلك أن يقترن السخاء بالرعاية ، ومع ذلك فهذا هو الجارى في العرف . ولكن حسن الاعطاء هو ميزة خاصة ، ومن الناس من يعطون كثيرا ولكنهم لا يعرفون أن يحبوا الى غيرهم .

§ ١٢ - الخير والجميل - عبارة المتن هي "الجميل" فقط ، ولكنى رأيت من الضروري استعمال هذين اللفظين لأحصل قوة العبارة اليونانية .

§ ١٣ - أو على الأقل خالص من الألم - هذا القيد لا يظهر لنا أنه حق ، فان الرجل السخى في الحقيقة يجد لذة عظيمة في الاعطاء ، وهذا ما يعترف به أرسطو فيما يلي .

§ ١٤ — حينما يعطى الانسان من لا ينبغى إعطاؤه ، أو حينما لا يعطى لأن العطاء جميل ويعطى لأى سبب آخر، فليس المعطى جوادا حقا، بل يجب أن يسمى اسما آخر أيا كان . كذلك الذى يعطى مع شعور ألم ليس جوادا أيضا ، لأنه لو استطاع لفضل ماله على الفعل الجميل الذى يفعله ، وما هذا بإحساس رجل سخى فى الحقيقة .

§ ١٥ — انه كذلك لا يقبل ممن لا ينبغى أن يقبل منه ، لأن قبول العطية فى هذه الأوضاع المريبة ليس فعل رجل لا يقدر المال كثيرا . § ١٦ — وإذا لم يقبل البتة فهو كذلك لا يسأل ، لأنه لا يكون من رجل ، يعرف أن يفعل الخير للناس ، أن يترك نفسه بالسهولة هكذا تدين لغيرها . § ١٧ — فهو لا يأخذ المال إلا حيث يلزم أخذه ، أعنى من أملاكه ، لا لأن ذلك فيه شىء من الجمال فى نظره ، بل فقط لأن هذا شىء ضرورى محض ليتمكنه من أن يعطى . كذلك هو لا يهمل تعهد ثروته الشخصية ما دامت هى التى يجد فيها الوسيلة لمساعدة غيره وقت الحاجة . كذلك لا يبذلها تبذيرا لأول طارق ، لكى يبقى عنده ما يعطيه لمن ينبغى إعطاؤه حينما يلزم وكلما يلزم ليرضى الشرف . § ١٨ — جدير بقلب كريم أن يجزل العطاء إلى حد الافراط بحيث لا يبقى لنفسه إلا أقل الأقدار . بل إنما هو من شأن النفس الكريمة

§ ١٤ — لأن العطاء جميل — هذا هو السبب الوحيد للسخاء .

§ ١٥ — انه كذلك لا يقبل — إن انطباق السخاء على هذه الحالة غير واضح تماما ، فان السخاء كما نبه إليه أرسطو ينحصر على الخصوص فى الاعطاء . لا فى القبول .

§ ١٦ — فهو كذلك لا يسأل — هذا حق ، ولكن هذه الخصوصية ربما كان أولى بها أن تكون خصوصية المرء . من أن تكون خصوصية السخى .

§ ١٧ — كذلك هو لا يهمل — لا يقول أرسطو : إن السخى يعنى ثروته بل قال لا يهملها .

§ ١٨ — الى حد الافراط — ربما كان فى هذه الحالة الشرف ولو أنه يتفق على غيره لاعلى نفسه .

أن لا تعنى بأمر ذاتها . § ١٩ - على أن السخاء يجب أن يقدر دائما بحسب الثروة . إن السخاء الحق ينحصر لا في قيمة ما يعطى ، بل في وضع الذى يعطى ، فانه يبذل عطاياه بنسبة ثروته ، ولا شئ يمنع من أن الذى يعطى أقل يكون هو الأكرم إذا كان يوجد بعطاياه من ثروة أقل .

§ ٢٠ - يظهر الانسان على العموم أكثر سخاء حينما لا يكون قد حصل ثروته بنفسه ، بل تلقاها من غيره بالارث ، لأنه حينئذ لا يكون البتة قد عرف الحاجة . وكل امرئ أحرص عادة على ما حصله بنفسه كما يرى ذلك بمثال الآباء والشعراء . على أن الرجل السخى يجد مشقة كبرى في أن يثرى ، لأنه غير ميال إلى قبول المال ولا إلى الاحتفاظ به ، وأكثر من ذلك أنه ميال إلى أن يشرك غيره في ماله ، وأنه لكونه لا يقدر للأموال قيمة في ذاتها فهو يقومها بمقدار ما تسمح له بأن يعطى § ٢١ - ذلك هو ما يفسر ما ينعى به عادة على البخت من أنه أقل إغناء للذين هم أحق بأن يكونوا أكثر ثروة ، ولكن يرى لهذا سبب مقنع . ذلك بأن ما يجرى على المال هو الذى يجرى على كل ما عداه . فانه غير ممكن إحرازه متى لم يكلف المرء نفسه أدنى عناء في تحصيله . § ٢٢ - على أن الرجل السخى لا يعطى البتة من لا ينبغي أن يعطى ، ولا في المواطن التى فيها لا يليق العطاء . فهو لا يفوته واحد من أوضاع اللياقة التى بينها ، لأنه حينئذ لا يكون قد أتى فعلا

§ ١٩ - يجب أن يقدر دائما بحسب الثروة - شرط أساسى للحكم على أخلاقية المرء .

§ ٢٠ - يظهر الانسان على العموم أكثر سخاء - كل هذه الفكرة مستعارة من أفلاطون ر . الجمهورية ك ١ ص ٨ ترجمة فكتور كوزان .

- الآباء والشعراء - هذا هو التشبيه الذى أجراه أفلاطون بعينه .

§ ٢١ - ذلك هو ما يفسر - ملاحظة في محلها وكثيرا ما تصادف في الواقع .

من أفعال السخاء . كذلك إذا أساء انفاق ماله فلن يكون لديه بعد ما ينفقه في المواطن التي ينبغى فيها الانفاق . § ٢٣ - أكرر أن المرء لا يكون في الحق سخيا إلا بشرط أن ينفق بحسب ماله، وكما ينبغى . ومن جاوز حد قدرته فهو المسرف، وهذا يوضح كيف أنه لا يمكن أن يقال على الطغاة إنهم مبدرون . ذلك بأن ثرواتهم هي على العموم من السعة بحيث يصعب عليهم فيما يظهر أن يبثدوها على الرغم مما قد يأتون من ضروب السرف والانفاق الخارجة عن حدود المعقول .

§ ٢٤ - لما كان السخاء حينئذ وسطا مضبوطا في جميع ما يمس الأموال في حالى اعطائها وقبولها ، كان السخى لا يعطى ولا يقبل إلا عند ما ينبغى ، وبقدر ما ينبغى في الأشياء الصغيرة وفي الأشياء الكبيرة على السواء . أزيد على هذا أن ذلك يكون دائما مصحوبا بارتياح . ومن جهة أخرى يقبل عند ما ينبغى أن يقبل وبقدر ما ينبغى أن يقبل . ذلك بأنه لما كانت الفضيلة التي امتاز بها هي وسطا بالنسبة لعملى الاعطاء والقبول على اختلافهما لزم أن يظهر الوسط في أحدهما وفي الآخر بمظهر ما يجب أن يكون . متى عرف المرء أن يحسن العطاء كانت النتيجة الطبيعية لذلك أنه يحسن القبول . فإن لم يكن الأمر كذلك كان القبول هنا هو ضد الاعطاء

§ ٢٣ - على الطغاة إنهم مبدرون - ربما كانت هذه الملاحظة غير محكمة حينما كان ما صدقها هو طغاة المدائن الاغريقية . ولكنها ليست على شيء من الضبط أصلا اذا طبقت على بعض الأمبراطرة الرومانيين الذين هم بلاشك أغنى من أولئك الطغاة الصغار والذين يجب اعتبارهم مبدرين ، فهما تكن ثروة الانسان واسعة فانه يستطيع أن يسرف فيها كما يستطيع أن يحسن التصرف فيها بحكمة .

- فيما يظهر - ان الامثلة من شأنها أن تثبت لأرسطو أن هذا القيد وضع في محله وأنه ضرورى .

§ ٢٤ - يكون دائما مصحوبا بارتياح - في هذا تكرير بعض الشيء . لما ذكر فيما سبق ف ١٣

لا نتيجة له . لكن الكيوف التي تتعاقب يمكن أن توجد معا في الشخص الواحد ، بخلاف الأضداد فانها بالبدئية لا يمكن البتة أن تكون على هذه الحال .

§ ٢٥ - متى وقع للرجل السخى أن ينفق نفقة في غير موضعها أو قليلة اللياقة ، استشعر منها الحزن ، ولكن باعتدال وكما ينبغي ما دام أن خصوصية الفضيلة أن لا يحزن المرء ولا يفرح إلا لما يستأهل ذلك وعلى قدر معلوم . § ٢٦ - كذلك السخى هو شديد السهولة في الأعمال . بل يترك نفسه تُغبن بسهولة ، لأنه لا يقيم وزنا عظيما للمال . وقد يألم أنه لم ينفق ما كان يجب انفاقه أكثر من أن يألم أنه أنفق نفقة غير نافعة . فهو في هذه الحالة ليس من رأى "سيمونيد" . أما المسرف فهو في جميع هذه النقط ليس هو أيضا بريئا من الخطأ . فانه لا يعرف أن يفرح ولا أن يحزن لما ينبغي وكما ينبغي . على أن ما يلي سيبين لنا كل هذا بأحسن من ذلك .

§ ٢٧ - قررنا فيما سبق أن الافراط والتفريط في أمر السخاء هما السرف والبخل ، وأنهما يقعان على نحوين : الاعطاء والقبول . ومع ذلك فاننا نخلط بين الانفاق وبين

- الأضداد فانها بالبدئية - راجع « قاطيغورياس » أو المقولات العشر ب ١٠ و ١١ نظرية الأضداد ص ١٠٩ وما يليها من ترجمتي .

§ ٢٦ - من رأى "سيمونيد" - لما سألت "امرأة هيرون" "سيمونيد" أجابها أنه يؤثر المال على الحكمة . راجع البيان ك ٢ ب ١٦ ص ١٣٩١ ف ١٠ من طبعة برلين . فلا شك في أن أرسطو يشيرنا الى هذه الكلمة ، وقد كان "سيمونيد" يقول أيضا أنه يؤثر أن يُغنى أعداءه بعده على أن يكون محبا للأصدقاء مدة حياته . على أن المعلوم أن "سيمونيد" كان مشهورا بالبخل . ويقال انه هو أزل من باع المدح واتجر بالشعر لدى الطغاة والأغنياء .

- أن يفرح ولا أن يحزن - فيما يتعلق بالمال وانفاقه .

الاعطاء . فالسرف هو حينئذ إفراط في الاعطاء ولا قبول فيه البتة . فهو في التفريط من جهة القبول . أما البخل فعلى ضد ذلك هو في التفريط بالنسبة للاعطاء ، وفي الافراط بالنسبة للأخذ ، وذلك هو دائما في الأشياء الصغيرة جدا . § ٢٨ — حينئذ فشرطا السرف لا يمكن أن يقتربنا زمتا طويلا ، لأنه ليس من السهل إعطاء كل الناس متى كان الانسان لا يقبل من أحد ، وبذلك نتبدد ثروة الافراد عاجلا متى أزدادوا أن يعطوا بذلك الاسراف الذي هو على التحقيق علامة المبذرين . § ٢٩ — على أن هذه الرذيلة يظهر أنها أقل مقنا من رذيلة البخل . فان السن والاملاق نفسه يمكن أن يصلحوا حال المسرف وردة الى حد الوسط لأن له خاصة السخى الذى يعطى ولا يأخذ ، دون أن يعرف كيف يستعملهما كليهما حينما ينبغي ولا على ما ينبغي . بل يكفى في أمره أن يعتاد عادات القصد أو يصلح نفسه بأية وسيلة أخرى حتى يصير رجلا سخيا . وحينئذ يعطى متى ينبغي الاعطاء ، ولا يقبل حين لا ينبغي القبول . حينئذ في الواقع ليس طبع المسرف طبع سوء ، فانه لا شىء من الرذيلة ولا من الصغار في هذا الميل المفرط لكثرة الاعطاء وعدم الأخذ . إن هذا إلا جنون . § ٣٠ — إن العلة في ظهور المسرف أعلى علوا كثيرا من البخل — بصرف النظر عن

§ ٢٧ — وذلك هو دائما في الأشياء الصغيرة جدا — فان الحرص متى وقع في الأشياء الكبيرة سمي اسما آخر غير البخل .

§ ٢٨ — الأفراد — مقابلة بالطغاة الذين لا يمكن أن تستنزف ثرواتهم الواسعة والذين أشار أرسطو اليهم آنفا .

§ ٢٩ — أنها أقل مقنا من رذيلة البخل — هذه مشكلة صعب حلها ، ولكن الأدلة التي يدعم بها أرسطو رأيه أدلة متينة .

— لا شىء من الرذيلة ولا من الصغار إن هذا إلا جنون — هالك عذر السرف . ولكن من النادر أن يصلح المسرف نفسه ليصير سخيا . بل هو يمضى الى الطرف المضاد ويصير بخيلا .

الأسباب التي قدمتها — هي أن الأول يحسن الى طائفة من الناس ، وأما الثاني فانه لا يحسن الى أحد ولا الى نفسه . § ٣١ — حقا أن أكثر المسرفين كما قدمت يقبلون أيضا حينما لا ينبغي أن يقبلوا ، وبهذا يظهرون بمظهر الضعف في السخاء فيصيرون شرهين يقبلون من كل يد ، لأنهم يريدون دائما أن ينفقوا ، فسرعان ما يقعون في استحالة الانفاق على ما يرغبون . إن ينابيع ثروتهم الخاصة لا تلبث أن تنضب ، ويضطرون الى أن يستعينوا بثروة الأغيار . ولما أنهم لا يكادون يفكرون في كرامتهم ولا في شرفهم تراهم يأخذون بلا تدبر وبأية طريقة . إن كل ما يريدون هو الاعطاء . وكيف يستطيعونه ؟ ومن أين يستطيعون ؟ هذا هو أقل ما يلحقون اليه اهتمامهم . § ٣٢ — من أجل ذلك ترى عطاياهم ليست على الحقيقة من باب السخاء وليست شريفة ، لأنها ليست صادرة عن الاحساس بالخير ، ولا معطاة كما ينبغي أن تعطى . فانهم أحيانا يفتنون أناسا ينبغي أن يتركوا في الفقر ولا يعملون شيئا لأناس سلوكهم حقيق بالاحترام . يعطون بملء اليدين المتملقين والذين يجلبون اليهم لذات ليست أعلى مقاما من لذات الملق . من أجل ذلك أيضا كان أكثر المسرفين عديمي الاعتدال . ولأنهم يبذرون أموالهم بهذه السهولة ينفقونها أيضا بسهولة على الافراطات ويستسلمون لفوضى اللذات ، لأنهم لا يعيشون للفضيلة ولا للواجب .

§ ٣٠ — يحسن الى طائفة من الناس — ان المسرف يفكر على العموم في ارضاء لذاته أكثر من أن يفكر

في إسداء الخير للأغيار . وسيقول أرسطو ذلك فيما يلي .

§ ٣١ — إن كل ما يريدون هو الاعطاء — أي ارضاء شهواتهم الشخصية .

§ ٣٢ — كما ينبغي أن تعطى — أي بالمطابقة للعقل ، وعلى قدر استحقاق الذين يسألونهم البر .

— المتملقين — هذا هو ما يقع عادة .

§ ٣٣ - على اننا نكرر أن المسرف مع ذلك يلقي بنفسه في هذه الافراطات ، لأنه خُلِّيَ ونفسه بلا هدى ولا معلم ، فلو أنه اهتم بأمره لأمكن رده الى الوسط القويم وإلى الخير .

§ ٣٤ - أما البخل فهو عن ذلك بعيد . يظهر أن الشيخوخة والضعف بجميع صورته هي التي توجد البخل . على أن البخل هو أدخل في طبع الانسان من السرف ، لأن أكثرنا يستحب حفظ ماله على إعطائه . § ٣٥ - هذه الرذيلة يمكن أن تأخذ غايتها من الشدة وتكتسى ظواهر أكثر ما يكون من التخالف . وإن العلة في وجود درجات شتى من البخل بهذا المقدار إنما هي أن البخل لما أنه ينحصر في عنصرين أصليين : عدم الاعطاء ، والافراط في القبول ، فليس هو في جميع الأشخاص تاماً على السواء ، وأحياناً يتفرع فيظهر في البعض زيادة الافراط في الأخذ ، وفي البعض زيادة في عدم الاعطاء . § ٣٦ - فينشد كل الناس الذين يصمونهم بهذه الألقاب : الأشحاء واللؤماء والأضناء ، عيهم جميعاً هو عدم الاعطاء ، لكنهم مع ذلك لا يرغبون البتة في أخذ مال الغير ولا يريدونه . فبعضهم يحجم بهم الشرف والتبصر أمام اقتحام

§ ٣٣ - المسرف مع ذلك - بعد هذه القسوة على المسرف أخذ أرسطو يلين له و يعتبره على الأخص ضحية سوء التربية .

§ ٣٤ - أن الشيخوخة - تنبيه حق .

- أدخل في طبع الانسان - وعلى ذلك فالبخل أغلب عليه من السرف .

§ ٣٥ - غايتها من الشدة - الأمثلة الشنيعة التي يمكن ايرادها معلومة عند الناس .

- أحياناً تتفرع - إيضاح دقيق للفروق الدقيقة التي يقع عليها البخل .

§ ٣٦ - الأشحاء . واللؤماء . والأضناء . - اضطررت الى ايراد هذه الصفات العامة لأحصل فكرة أرسطو

على أكل وجه .

العار ، لأن من الناس من يظهرون أو على الأقل يزعمون أنهم لا يببالغون في التقدير إلا لكيلا يقعوا البتة فيما يلجئهم الى الخسة ، ومن هذه الطائفة الشحيح وسائر أمثاله الذين هم أهل لأن يقطعوا الشعرة أربعة أجزاء . كل أولئك أهل لهذا اللقب ، لأنهم يفرطون في العناية بأن لا يعطوا البتة أحدا شيئاً ما . وآخرون لا يمتنعون من قبول أى شيء من الغير إلا لخوف في نفوسهم ، لأنه ليس من السهل في الواقع أن يقبل المرء من الأغيار دون أن يعطيهم شيئاً مما عنده . فهم يؤثرون أن لا يعطوا شيئاً وأن لا يأخذوا شيئاً .

§ ٣٧ - وبخلاء آخرون على ضد ذلك يُعرفون بافراط في القبول من كل يد وأخذ كل ما يستطيعون ، مثال ذلك جميع الذين يتهافون على المضاربات الممقوتة وأرباب محلات السوء وسائر الذين من هذا الصنف والمرابين وجميع الذين يقرضون أصغر المبالغ بأكبر الفوائد . كل أولئك يأخذون من حيث لا ينبغي الأخذ، وأكثر مما ينبغي أن يؤخذ . § ٣٨ - ويظهر أن الشره في المكاسب المخجلة بأشد ما يكون إنما هو الرذيلة العامة لجميع هذه القلوب الساقطة ، فهم لا يبألون البتة بأنواع العار ما دام أنهم ينالون منه رجحاً . ويزيد الطين بلة أن هذا الرجح هو دائماً ضئيل جداً ،

- الشعرة أربعة أجزاء - في عبارة النص استعارة ماثلة استعصت عنها بهذه العبارة التي هي أوفق لتعبيرات لغتنا (الفرنسية) .

§ ٣٧ - وبخلاء آخرون على ضد ذلك - على هذا يقسم أرسطو البخلاء الى طائفتين أصليتين : أولئك الذين لا يريدون البتة أن يعطوا شيئاً ، وهؤلاء الذين يريدون دائماً أن يقبلوا .
- يتهافون على المضاربات الممقوتة - هذا ليس ما يعنى به البخل .
§ ٣٨ - ضئيل جداً - هذا هو أحد الشروط الأساسية للبخل وبثبته المثل الذي أورده أرسطو .
وان الشره الذي لا حد له والذي يدفع الى كجائر الجرائم ليس من البخل على المعنى الخاص لهذه الكلمة .

لأن من الخطأ أن يُدعى بخلاء أولئك الذين يرغبون أرباحا طائلة من حيث لا ينبغي لهم أن ينالوها، ويمتلكون ما لا ينبغي لهم أن يأخذوه، فمثلا الطغاة الذين يهبون المدائن ويجردون المعابد التي يتهمكون حرمتها يجب أن يسموا قطاع الطريق بخارا وأشقياء . § ٣٩ - يجب أن يعد في صف البخلاء المقامر واللص وقاطع الطريق، فانهم لا يسعون إلا للكاسب المخجلة، وإيهم لحبهم الجم للكسب يرتكبون ما يرتكبون . هؤلاء وهؤلاء يقتحمون سبل العار . هؤلاء يتجشمون أشد المخاطر هولا ليحوزوا السلب الذي ينتغون . وأولئك يثرون بطريقة خسيصة على حساب أصدقائهم الذين هم أولى بأن يهدوا لهم الهدايا . هذان الصنفان من الناس يكسبون خلسة من حيث لا ينبغي لهم أن يكسبوا . فيما تلك إلا قلوب غلف ، وكل هذه الطرائق التي يسلكونها لكسب المال ليست إلا صورا من صور البخل .

§ ٤٠ - من أجل ذلك حق أن يقابل عدم السخاء أو البخل بالسخاء مقابلة تضاد . لأننا نكرر أن البخل رذيلة أكثر استحقاقا للوم من السرف وأنها مدعاة لرذائل أكثر من السرف كما وصفنا .

§ ٤١ - إليك ما عندنا ان نقول على السخاء وعلى الرذائل التي تقابله .

§ ٣٩ - المقامر واللص وقاطع الطريق -- قد يقتضى الترتيب ذكر المقامر ولكنه لا يقتضى الآخرين، لأنه ينبغي أن يسميا اسما آخر كما نبه له أرسطو فيما يتعلق بالطغاة . وعلى ذلك فان بين هذه الفقرة والتي سبقتها شيئا من التناقض فيما يظهر . ومع ذلك يجب أن يلاحظ أن أرسطو قد قال عدم السخاء عوضا عن البخل . ولكنني اكتفيت بهذه الكلمة الأخيرة في الاستعمال .

§ ٤٠ - رذيلة أكثر استحقاقا للوم - ذلك ما حاول أرسطو اثباته انفاء ٢٩

الباب الثاني

الأريحية - حدها والفرق بينها وبين السخاء - التفريط والافراط بالنسبة للأريحية - خواص الأريحي - مقاصده وطر يقته في فعل الأشياء - النفقات التي تختص بالأريحية - النفقات العمومية ، النفقات الخصوصية - الافراط في الأريحية - فظاظة التبرج ونبوّه عن الذوق - التفريط في الأريحية - الحفارة .

§ ١ - الكلام على الأريحية إنما هو نتيجة طبيعية لما سبق . هذه الفضيلة هي بالهديمية أيضا إحدى الفضائل المتعلقة بالتصرف في الأموال ، غير أنها لا نتناول كالسخاء جميع الأفعال التي تتعلق بالأموال ، بل هي لا تنطبق إلا على الأعمال التي يجلب فيها الانفاق . فهي في هذه الأحوال الاستثنائية تفوق السخاء في العظم لأنها كما يدل عليه اسمها إنفاق المال إنفاقا مناسبا في ظرف عظيم . § ٢ - على أن معنى العظم هو دائما معنى إضافي ، فليس سواء إنفاق الذي ينشئ السفن ويوسقها ، والذي ينفق لنصرة نظرية بسيطة . أما مناسبة الانفاق فانها تتعلق بالمنفق وموضوع الانفاق ووسائله . § ٣ - فالذي ينفق كما ينبغي لكرامته في الأشياء الصغيرة والعادية لا يستحق بذلك لقب الأريحي ولا ذلك الذي يمكنه أن يقول كما قال الشاعر :

- الباب الثاني - الأدب الكبير ك ١ ب ٢٤ والأدب الى أوديم ك ٣ ب ٦

§ ١ - نتيجة طبيعية لما سبق - الواقع أنه من الملائم الكلام على الأريحية بعد السخاء . ولكن في الأدب الى أوديم لم يتكلم على الأريحية الا بعد المروءة وكذلك في الأدب الكبير .
- كما يدل عليه اسمها - الاشتقاق اللاتيني في هذا المعنى كاشتقاق اليوناني .
§ ٢ - الذي ينشئ السفن ويوسقها - يكاد لا يوجد في الأزمان القديمة بين المصروفات العمومية ما هو أهم من ذلك .

§ ٣ - في الأشياء الصغيرة - هذا القيد يُخرج معنى الأريحية كما يدل عليه اللفظ .

- الشاعر - هو "هوميروس" ر . الأوديسي النشيد ١٧ البيت ٤٢٠

طلما واسيت بالإحسان أبناء السبيل

فان الأريحي هو ذلك الذي يعرف أن ينفق كما ينبغي في عظام الأشياء فهو بذلك سخى أيضا، ولكن ليس السخى أريحيا بالضرورة .

§ ٤ - من أجل هذه الحال يسمى عدم الأريحية صغارا وحقارة ويسمى الافراط بهرجة غليظة وأبهة لا ذوق فيها . ولقد توجه انتقادات من هذا النوع إلى جميع هذه النفقات ، لا لأنها مبالغ فيها في الأشياء التي تلزم في حقها المبالغة في الانفاق، ولكن لأنها تنفق رياء وظهورا في بعض الظروف وبطريقة كان يلزم اجتنابها . على أننا سنعيد القول في هذه التفاصيل بعد .

§ ٥ - يمكن القول بأن الأريحي هو رجل تدبر وحرمة ما دام أنه كفء لأن يرى ما يناسب كل مقام ولأن ينفق النفقات العظيمة على القدر اللازم .

§ ٦ - فكما قلنا في البداية الخلة إنما تعينها الأعمال التي تصدر عنها والأشياء التي تنطبق عليها . فان نفقات الأريحي عظيمة وملائمة معا، والتأخر التي يقصدها يجب أن تكون كذلك عظيمة وملائمة، لأنه على هذا النحو لا تكون النفقة عظيمة فقط، بل يجب أن تتفق مع الغرض المقصود . فالعمل يجب أن يكون جديرا بالنفقة، والنفقة يجب أن تكون جديرة بالعمل بل ربما تفوقه .

§ ٤ - بعد - فيما يلي من هذا الباب ف ١٨

§ ٥ - رجل تدبر وحرمة - هذا كان يحسن انطباقه أيضا على السخى . ومن المحقق أن الأريحي أكثر تعرضا للخسارة، لانه اذا انحدر في الحساب فر بما يخسر ثروته كلها . فالخطر عليه عظيم متناسب مع ما ينفق .

§ ٦ - في البداية - ر . ما سبق ك ١ ب ٨ ف ٨ وك ٢ ب ١ ف ٧

- بل ربما تفوقه - ومن أجل ذلك تستدعى الأريحية الإعجاب الذي تطلبه . وقد كان هذا الإعجاب في الازمان القديمة هو المكافأة الوحيدة .

§ ٧ - إنما هو في سبيل الخير والجميل أن ينفق الأريحي هذه النفقات الكبيرة ، لأن قصد الخير هو الخلق العام لجميع الفضائل . أزيد على ذلك أن الأريحي ينفقها بلذة وسهولة شريفة ، لأن المبالغة في النظر إلى الأشياء عن قرب هو على العموم علامة الصغار ، والأريحي إنما يقصد أن يؤتي هذه النفقات على الحسنى وعلى أنسب ما يكون بقدر الامكان أكثر من أن يهتم بما تساويه من اثنى وبما يمكن الحصول عليه من تنزيل القيمة . § ٨ - أكرر أنه يلزم ضرورة أيضا أن يكون الأريحي سخيا . لأن الرجل السخي حقا يعرف أن ينفق ما يلزم وحينما ينبغي ، ولكن العظم في هذه الظروف هو خاصة الأريحي . يمكن أن يقال إن عظم السخاء يقع بهذه القيود نفسها ، غير أن الأريحي يستطيع أن يأتي شيئا أشرف وأعظم بنفقة مساوية ، فان قيمة المادة التي تستعمل وقيمة العمل التي يحصل منها ليستا متماثلتين البتة . فقد يمكن أن تكون المادة من أنفس المواد وأغلاها كأن تكون من الذهب مثلا ، ولكن قيمة العمل إنما هي عظمه ، إنما هي جماله لأن رؤيتنا للنواص التي تميزه تولد في نفوسنا الإعجاب به . ولهذا الأسباب كانت الأريحية أهلا لأن يعجب بها ، وإن نبل العمل ينحصر في أريحية تامة .

§ ٧ - بلذة - كما يفعل السخي الذي هو أيضا يعطى عطايه بلذة .

§ ٨ - العظم هو خاصة الأريحي - هذا المعنى يكثر تكريره وانه لمن الواضح بمكان يكون معه

من غير المفيد اللاحق في بيانه .

- بنفقة مساوية - ربما كان في هذا تناقض لما قيل آنفا .

- إنما هي جماله - الأريحي قد يكسب الأشياء عظما . ولكن ليكسبها جمالا يجب أن يكون رجل

ذوق . ومن المحتمل أن أرسطو في هذا المقام يتذكر "بيريكليس" .

§ ٩ - من النفقات الكبيرة ما نعتبرها على الأخص مشرفات . تلك هي مثلا القرابين العلنية التي تقرب للآلهة ، وعمارات العبادة والضحايا ، ومثلها في اعتبارنا جميع النفقات التي تنفق في سبيل عبادة الله ، والتي ينفقها الأفراد مدفوعين بعامل الطمع الشريف في خدمة الجمهور معتقدين أنه يجب عليهم الوقت بعد الوقت أن يستخدموا ثروتهم لترتين مساح الألعاب أو لتجهيز العمارات البحرية للأمة أو في نفقات الأعياد القومية . § ١٠ - ولكنه يجب دائما كما أسلفت أننا أن يحفظ في هذه المواطن من هو ذلك الذي ينفق هذه النفقات الكبيرة وما هي ثروته حتى يسمح لنفسه بهذه النفقات . يلزم أن توجد المناسبة التامة بين جميع هذه الوجوه . وإن هذه المناسبة يجب أن لا نتناول فقط الموازنة بين النفقة وبين العمل بل أيضا نتناول حال المنفق . § ١١ - على هذا لا يمكن الفقير البتة أن يكون أريحا ، لأنه ليس عنده الوسائل التي تسمح له بهذه النفقات الواسعة على ما ينبغي . ولو حاولها لكان معنوها ، إذ الأمر بالنسبة له ضد اللياقة الحقيقية وضد الواجب ، في حين أنه يجب احترام هذا وذلك لفعله على حسب ما تقتضيه الفضيلة . § ١٢ - هذه النفقات الخليلية لا تليق إذن إلا بأولئك الذين يتمتعون منذ زمان بثروة عظيمة كسبوها بأنفسهم أو ورثوها عن آبائهم أو كانت ملك روكية هم بعض أفرادها . إنها تليق بأولى الحساب

§ ١٠ - كما أسلفت أننا - في أول هذا الباب .

- حتى يسمح لنفسه بهذه النفقات - هذه الملاحظة مفهومة جدا فانه قد يخشى على شرف الدولة إذا كانت هذه النفقات العمومية يسلم أمرها الى أيدي غير ماهرة وأشخاص غير أغنياء . وهذا الاهتمام يصادف محله أكثر اذا كان الأمر بصدد بناء السفن وتجهيزها فان الأمر اذن متعلق بسلام الجمهورية .

§ ١١ - وضد الواجب - بالنسبة له وبالنسبة للملكة فانه يخرب ثروته ولا يستطيع أن يؤدي للجمهور ما وعد من المنافع .

الرفيع وبالرجال الذين كساهم المجد أثوابه . وبالجمله كل أولئك الذين لهم تلك المراكز التي تجمع بين العظمة والكرامة .

§ ١٣ - تلك هي حينئذ الآيه الأصلية للأريحي . وأكرر أن الأريحية إنما تنحصر على وجه العموم في النفقات من هذا القبيل ، فهي أعظم النفقات وأولها بانالة الشرف . بهذه النفقات يمكن أن تلحق النفقات الخصوصية التي تكاد لا تقع إلا مرة واحدة في الحياة . مثال ذلك الأعراس والظروف المماثلة لها ، أو تلك النفقات التي تهتم بها مدينة بأسرها أو الأعيان الذين يحكمونها . مثال ذلك استقبال الأقيال الأجانب أو توديعهم والهدايا التي تهدي أو تقبل في مثل هذه الظروف الكبرى ، لأن الأريحي لا ينفق هذه النفقات الهائلة في شأن شخصه ، بل هو لا ينفقها البتة إلا في شؤون الجمهور ، وإن الهدايا من هذا الصنف لها شبهه بالقرابين المقدسة التي يقربونها للآلهة .

§ ١٤ - الأريحي يعرف أيضا أن يبني له مسكنا يليق بثروته ، لأن هذا أيضا هو زخرف في موضعه ، فاذا لاق الأثكار في الانفاق فانما يليق على الخصوص في الأشياء التي يجب أن يكون لها حظ من البقاء ما دام أنها أجمل الأشياء .

§ ١٢ - الذين كساهم المجد أثوابه - هذا ينطبق في الحق على "بيريكليس" .

§ ١٣ - النفقات الخصوصية - من الصعب أن يظهر المرء شيئا من الأريحية في شؤون حياته الخصوصية .

- استقبال الأقيال الأجانب أو توديعهم - فان الأريحي يمكن أن يضيفهم على حسابه الخاص لا على حساب الحكومة ما دام أرسطو لا يتكلم هنا الا على النفقات الخصوصية .

- إلا في شؤون الجمهور - فان الوطني في هذه الحالة يستطيع أن يؤدي خدمة للأمة دون أن تكون له أية صبغة رسمية .

§ ١٤ - مسكنا يليق بثروته - هذا شبه فرض أوجبه السعة في كل زمان .

التي يجب أن يكون لها حظ من البقاء مادام أنها أجمل الأشياء . § ١٥ - ينبغي أن يلحظ مع ذلك في كل نفقة منها اللياقة ، لأن الأشياء أعيانها لا تليق بالآلهة وبالناس على سواء في معبد أو على قبر . فكل نفقة مما ينفقون يمكن أن تكون عظيمة في نوعها ، وأسمائها هي التي تكون عظيمة في العظیم ومثالها هنا إنما هو العظیم في صف النفقات التي نحن نتكلم عليها .

§ ١٦ - لكن العظیم في موضوعه يختلف عن العظیم في النفقة ذاتها . حينئذ في شأن هدية الطفل أجمل طيارة وأجمل دف يمكن أن يكون فيها كل الأريحية الممكنة وربما يكون ثمنها لا شيء ولا يستدعي أي سخاء . § ١٧ - من أجل ذلك ترى أن خاصة الأريحي إنما هي دائما أن يعمل الأشياء بعظم في النوع الذي يعملها فيه . وتلك مزية لا يمكن أن تطل بحيث تكون دائما متناسبة مع قيمة النفقة نفسها .

§ ١٨ - هذا هو إذن الأريحي . ولكن الرجل عديم الذوق الذي يعاب هنا بالافراط هو المتبرج الذي ينفق بلا حدود وضد كل لياقة كما قلت آنفا ، يبذر النقود تبذيرا في النفقات الحقيرة ويسعى في أن يظهر ظهورا لامعا بلا أقل ذوق ، فاذا استقبل أناسا جاءوا ليدفعوا ما عليهم من الأقساط ، عاملهم كما يعامل من جاءوا لحضور عرس ، أو أنه في تمثيل رواية هنزية يقيمه يأمر فتنشر بسط الأرجوان تحت

لها حظ من البقاء - السبب جدى ومعقول للغاية ومن هنا يجيء جمال مساكن الأرسطراطيين .

§ ١٥ - يلحظ ... اللياقة - وصية حقة ورقيقة الحاشية كان لها تطبيقات كثيرة في الزمن القديم .

- النفقات التي نحن نتكلم عليها - هي النفقات العمومية والرسمية لحاجات المملكة والديانة .

§ ١٦ - كل الأريحية الممكنة - قد يكون التعبير أشد مما ينبغي في صدد هدية صبي .

§ ١٧ - الأشياء بعظم - فإن المرء يمكنه أن يعمل بعظم من غير أن تكون النفقة عظيمة .

§ ١٨ - كما قلت آنفا - ر . ما سبق ف ٤

أقدام الممثلين حين دخولهم الى المسرح كما يفعل المجار يون، على أنه مع ذلك لا يركب متن هذا الجنون حبا في الجميل بقدر ما يأتيه لعرض ثروته على العيون وليعجب الناس به على ما يحال . وبالجمله انه ينفق القليل جدّا حيثما يلزم أن ينفق الكثير وينفق الكثير حيثما لا يلزم أن ينفق إلا القليل .

§ ١٩ - أما الرجل الحقيير فانه خاطئ بالتفريط من جميع الوجوه، وبعد أن ينفق النفقات الهائلة تراه بشيء من الصغار يعطل الأشياء من كل عظمتها ومن كل جمالها. ففي كل ما يفعل يؤخر النفقة بلا انقطاع ويبحث عن أن ينفق أقل قدر يمكنه، ويشكو من كل ما ينفق ويظن دائما أنه فعل أكثر مما يلزم . § ٢٠ - وفي الحق أن ميولا أخلاقية كهذه إنما هي رذائل . ومع ذلك فانها غير كافية لأن تجرد إنسانا من الشرف، لأنها لا تضر بالغير البتة، ولانها ليست معرّة مطلقا .

- كما يفعل المجار يون - فان زينة المجارين كان يضرب بها المثل في الزمن القديم .

§ ١٩ - الرجل الحقيير - هذا العيب يجب أن يكون كثير الوقوع في الأزمنة القديمة لأن الأريحية كانت ضرا من الواجب العام لا يستطيع الغنى أن يفلت منه .

§ ٢٠ - ميولا أخلاقية كهذه - التي تدعو الى البهجة أو الى الحفارة .

- غير كافية لأن تجرد انسانا من الشرف - ولكنها تكفي لتصويره مسخرة .

الباب الثالث

في المروءة - حدها - الرذيلتان المتقابلتان - صغر النفس والفخر الباطل - المرى . لاغرض له إلا الشرف - إنه أفضل الناس - اعتدال المرى . في كل حال من حالات اليسار والإعسار - مزاييا المركز الكبير تسمى المروءة - رفعة المرى . وعزته - شجاعته - نزاهته - استقلاله - أناته وتناقله - صراحته - وقاره - مخائل المرى . - الرجل بلا عظم في النفس - الأحمق الفخور .

§ ١ - المروءة أو عظم النفس كما يكفى اسمها في تعريفها لا تنطبق إلا على الأشياء العظيمة . لكن لنعلم بدياً على أى الأشياء تنطبق . على أنه يمكننا على سواء أن ندرس إما الفضيلة ذاتها وإما الشخص القائمة هى به .

§ ٢ - المرى يظهر أنه الانسان الذى يحس أنه أهل لعظام الأشياء والذى هو في الواقع كذلك . لأن الذى يقدر نفسه ذلك التقدير الرفيع من غير استحقاق هو محبول . وليس البتة قلب فاضل محبولا أو عديم التمييز . فالمرى هو حينئذ من أسلفنا . لكن ذلك الذى ليس له إلا قليل من القيمة الشخصية وهو يعرف ذلك لنفسه بكونه لا يطلب إلا الأشياء التى على قدره يمكن تماما أن يكون رجلا عاقلا ومتواضعا وليس البتة قلبا مريئا . المروءة تقتضى العظم دائما ، فهى كالجمال فى أنه لا يوجد إلا فى جسم عظيم ، لأن الناس صغار الأجسام يمكن أن يكونوا على ملاحظة وحسن دون أن يكونوا من الجمال فى شىء .

- الباب الثالث - الادب الكبير ك ١ ب ٢٣ ، الأدب الى أو يديم ك ٣ ب ٥

§ ١ - أو عظم النفس - زدت هذه العبارة ليكون البيان أتم . ولقد ترجم « كونزرت » هذه الوحة فى رسالاته .

§ ٢ - محبول - وربما كان أحسن من ذلك أن يقال « أحمق » .

- فى جسم عظيم - وقد سارع أرسطو أن يزيل بالمثل ما يحصل للعقل من الدهش . انه لا يعنى مع ذلك أن الجمال لا يقوم إلا بالامتدادات . فعلى هذا الحساب تكون أهرام مصر أجمل جميع الآثار .

§ ٣ - إن هذا الذى له فى حق ذاته الرأى الأعلى وهو لا يستحقه هو رجل نخور، ولو أن الفخر لا يلزم دائما تقدير الانسان لذاته بأكثر مما تساوى .

§ ٤ - ان الذى يخس قدر ذاته هو نفس صغيرة سواء أكان قدره فى الواقع عظيما أم متوسطا، بل ولو لم يكن له إلا قدر ضئيل فهو يضعه دائما فى المركز الأدنى من قيمته الحقيقية، غير أن ما يدل بوجه خاص على صغر النفس هو شأن ذلك الذى يغمط نفسه حقها حينما تكون فى الحقيقة مليئة بالكفاءة والاستحقاق وهل يفعل الانسان غير هذا اذا كانت فى الواقع غير كفاء لعظائم الأمور؟ § ٥ - المرء هو فى الطرف الأعلى بعظمته ذاتها، ولكنه فى الوسط القويم لأنه حيث ينبغى أن يكون . إنه يقدر نفسه حق قدرها فى حين أن أغياره على ضد ذلك خاطئون إما بالافراط وإما بالتفريط .

§ ٦ - حينئذ اذا أحس الانسان لنفسه قدرا عظيما وكان كذلك فى الحقيقة، وعلى الأخص اذا أحس لنفسه أعظم قدر لا يجوز له إلا أن تكون قبلته شيئا واحدا وهو هذا : أنه لما كان الجزاء العادل للاستحقاق واجبا أن يكون من الخيرات الخارجية، كان أعظم هذه الخيرات يجب أن يكون فى نظرنا هو الذى نسنده الى الآلهة أنفسهم أى الخير الذى يطامع فيه الناس أولو الكرامات العليا أكثر من كل ما عده

§ ٣ - ولو أن الفخر لا يلزم - فمد لا يكون ذلك الا نتيجة الجهل .

§ ٤ - يغمط نفسه حقها - قد يكون ذلك أيضا جهلا للذات أو تواضعا أكثر من أن يكون صغارا .

§ ٥ - فى الطرف الأعلى ... الوسط القويم - ليس بين هاتين العبارتين شئ من التناقض . وان

نظرية أرسطو فى المروءة تطبق فى الواقع بغاية الإحكام .

والذى هو جزء الأعمال الباهرة . هذا الخير انما هو الشرف . فالشرف بلا جدال هو أعظم جميع الخيرات الخارجية للانسان . على ذلك فالمرء انما يهتم فى سلوكه بما يمكن أن يوصل الى الشرف أو يسبب العار دون أن يخرج هذا الاهتمام مع ذلك البتة عن الحدود القيمة . § ٧ - وفى الحق ليس لغير سبب أن القلوب المريئة يظهر أنها تعتمد على الخصوص بالشرف ما دام العطاء يطمعون على الأخص فى الشرف الذى يرونه لأنفسهم الجزء الأوفى .

§ ٨ - صغر النفس عيبه التفريط وهو يتجلى صاحبه أدنى مما هو ومن ذلك الاحساس الشريف الذى يشعربه المرء . § ٩ - أما الرجل الفخور فعليه الإفراط بأن يغلورا به فى أهليته . ولكنه من هذه الجهة لا يطول المرء البتة .

§ ١٠ - ما دام المرء أهلا لعظام التشاريف لزم أيضا أن يكون أكمل الرجال . متى اجتمع للمرء أعظم فضل كان له الحق فى أبجل نصيب . فان لأحسن

§ ٦ - هذا الخير انما هو الشرف - من الخيرات الخارجية أعلى مكافأة هى هذه . على ان المرء مع ذلك لديه كل المكافآت التى يجزيه بها الضمير والتى هى أكد من الأخرى .

- دون أن يخرج هذا الاهتمام مع ذلك عن الحدود القيمة - هذا القيد ضرورى ، وإلا خسرت المرء خلقه اذا هو انقلب اهتمامه الى هم مزير بمروءته .

§ ٧ - العطاء يطمعون على الأخص فى الشرف - هذا حق ولكن العطاء ليسوا دائما أهل مروءة وان كان مركزهم يسهل لهم ذلك .

§ ٩ - بأن يغلورا به - الذى هو غير أهل له .

§ ١٠ - أكمل الرجال - ليس البتة فى الواقع ملكة أخلاقية أرفع قدرا من المروءة . فانها تستوجب الإعجاب والمحبة حينما وجدت . إنه لا مروءة حقيقية بلا فضيلة . وإلا كانت رياء محضا .

الناس أحسن نصيب . على هذا يلزم ضرورة أن يكون الرجل المرء حقا مليئا بالفضيلة ، وكل ما كان عظيما من الفضائل من أى نوع يشبه أن يكون من حظه .

§ ١١ - لا يلائم المرء البتة أن يضطرب ولا أن يفتر كما أنه لا يتدنى البتة إلى فعل الشر . وكيف يرتكب أفعالا مخجلة ذلك الذى لا شىء عظيم في عينيه ؟ ولو أنعم النظر في المروءة لما كان فيها إلا سخرية بينة اذا لم تكن مقترنة بالفضيلة . كذلك لا يكون المرء أهلا للشرف اذا كان رذيلا . لأن الشرف هو جزاء الفضيلة ولا حق فيه إلا للقلوب الفاضلة .

§ ١٢ - على هذا فالمرءة تشبه أن تكون زينة جميع الفضائل الأخرى . فهى تميمين ولا يمكن أن توجد بدونهن . وإن الذى يجعل صعبا على الانسان أن يكون مريثا بكل معنى الاخلاص هو أنه لا يمكنه أن يكونه بدون فضيلة تامة .

§ ١٣ - غير أنى أكرر أنه مهما يكن من المرء لا يهتم على الخصوص إلا بما يمكن أن يجلب الشرف أو العار فانه لا يتمتع إلا مع غاية الاعتدال بنعم الشرف الكبرى وبالتى يخولها الاخيار . إنه ينظر اليها كأنها ملك له أو يراها أحيانا دونه ، لأنه ليس البتة من صنوف الكرامات ما يكفى أن يكون جزاء للفضيلة الكاملة . ومع ذلك فهو يقبلها مادام أن الأخيار على كل حال لا يستطيعون أن يمنحوه شيئا أعظم منها . غير أن المرء يحتقر الى الغاية ذلك التكريم الذى يأتية من العامى والذى يتعلق بصغار الأشياء . لأن ذلك ليس به جديرا . وانه كذلك ليزدرى الشتائم مادام أنها لا يمكن البتة أن تصدق عليه .

§ ١٢ - زينة جميع الفضائل الأخرى - صورة مليئة برقة الحاشية وبالحق .

§ ١٣ - لا يتمتع إلا مع غاية الاعتدال - لأنه دائما أعلى من جميع الكرامات التى تقدم له . ومهما

عظمت فان فضيلته أعظم منها .

§ ١٤ - ولكن رجل المروءة كما قلت اذا كان يلحظ على الأخص الشرف ، فهو مع ذلك معتدل في كل ما يتعلق بالثروة وبالجاه ، وعلى جملة من القول في كل ما يتعلق بالسراء والضراء على أية صورة وقعت . إنه لا يفرط في الفرح بالفلاح ولا يلحظه الافراط في الهبوط عند الفشل . بل ليس له هذه الاحساسات الجارحة الى الشرف الذى هو مع ذلك فى عينه أهم الأشياء ما دام الجاه بجميع وسائله التى لا نهاية لها والثروة لا يشبه أن يكونا مرغوبا فيهما إلا بالنسبة الى الشرف الذى يجلبانه ، وما دام الذين أوتوا هذه المزايا إنما يريدون بها على الخصوص بلوغ الشرف . غير أن النفس العظيمة التى بالنسبة لها صنوف الشرف شىء قليل هى بالضرورة أقل اهتماما بما دون الشرف . لذلك تجد كيف أن أهل المروءة يبين عليهم غالبا الأنفة والتعطرس .

§ ١٥ - ومع ذلك يمكن أن يقال إن مزايا مركز عظيم وخفض من العيش تساعد أيضا على إتمام المروءة . فحسب شريف وقدرة وثناء تلك هنّ مزايا محفوفات بالشرف والاحترام ، لأنهنّ نادرات وساميات فى الحياة . وكل شىء مركزه فى الخير سام فهو على الخصوص حقيق بالشرف . من أجل ذلك كانت المزايا من هذا النوع تصير الرجال أحيانا أكثر مروءة لأنهم قد سبق بهم أن شرفهم الذين

§ ١٤ - كما قلت - فى هذا الباب ف ٦

§ ١٥ - تصير الرجال أحيانا أكثر مروءة - هذه الملاحظة محصورة فى حدودها غاية فى الإحكام . وهذا هو السبب الذى يحمل الارسطراطيات الحقيقية على توجيه التربية وجميع عادات الحياة الى عظام الاخلاق .

- لأنه قد سبق بهم أن شرفهم - فاذا كانت قلوبهم فى خير منزلة تمسكوا بأن يبرروا الاعتبار الذى حُبوا إياه حتى من قبل أن يستحقوه .

يخطون بهم . § ١٦ - في الحق الرجل الخير هو وحده الحقيق بالشرف والاحترام . ولا شك في أنه متى جمع المرء بين الثروة والفضيلة فاحترامه أكد . ولكن أولئك الذين يملكون هذه النعم الخارجية دون أن تكون لهم الفضيلة لا يمكنهم هم أنفسهم أن يقدروا لهم قيمة سامية جدًا ويخطئ من يظنهم أهل مروءة . لأنه لا يوجد البتة شرف ولا مروءة بدون فضيلة كاملة . § ١٧ - أما الأشرار فانهم متى حصلوا على النعم من هذا القبيل أصبحوا متكبرين وحقاء . لأنه ليس من السهل بدون الفضيلة ضبط النعمة بقيد الاعتدال اللائق . فان الشرير لكونه غير كفء لتحملها برزانه ولكونه يظن أنه أعلى قدرا من الناس فهو يحتقرهم ويسمح لنفسه بجمع الأهواء التي تلهمه المصادفة إياها . قد يتخذ الناس لأنفسهم صورة ممسوخة من المروءة دون أن يكون لهم أدنى شبه بالمرء . إنهم يقلدونه فيما يستطيعون ، ولأنهم لا يسلكون سبل الفضيلة لا يبالغون من المروءة إلا ازدراء سلوك الغير بلا تعقل ولا حق . § ١٨ - ولكن الاستهانة التي تظهر على المرء لها دائما مبرر ، لأنه يحكم بحقيقة الأشياء في حين أن العامي لا يحكم البتة إلا بالمصادفة .

§ ١٩ - المرء لا يجب أن يتجشم الأخطار الصغيرة . وهو كذلك لا يسعى

§ ١٦ - الرجل الخير هو وحده الحقيق بالشرف والاحترام - فانظر كيف أن المرء يجب أن يكون قبل كل شيء رجل فضيلة .

§ ١٧ - الأشرار - ان امتحان الجسد هو في الواقع من أكد ما يقع للنفس الانسانية احتماله . وقليل من القلوب هو الذي يحسن احتماله . غير أن من يحملون هذا يستطيعون بلا خوف أن يحتملوا غيره من بوائق الدهر .

§ ١٨ - لأنه يحكم بحقيقة الأشياء - ومنها قليل جدًا هو الذي يستحق تقدير نفس كبيرة وعنايتها .

§ ١٩ - الأخطار الصغيرة - التي تصغر عن أن تلائم شجاعته .

الى الأخطار العادية، لأن نفسه لا تقدر ذلك إلا بأنه شيء قليل، ولكنه يقتحم الأخطار الحقة العظيمة ويضحى بحياته من غير تأخر لأن الحياة لا تظهر له بأنها تستحق أن يحرص عليها بكل ثمن . § ٢٠ - ومع أنه جدير بان يفعل الخير للأغيار فانه يجمّر بجلا مما يسدون اليه من الخير، لأن في الحالة الأولى علوا وفي الأخرى انحطاطا . ويتلو هذا أنه يرد أكثر مما قبل، وبهذه المتابعة يصير الذي كان قدم اليه خدمة مدينا له ببعض شيء . § ٢١ - على هذا فأهل المروءة يذكرون الناس الذين قدموا اليهم العرف دون الذين قبلوه منهم، لأن المدين بالمعروف دائما أنزل درجة من فاعل المعروف والمرى يسعى في كل شيء للعلو . ترضيه ذكرى هؤلاء ويألم لا تذكر الآخرين . من أجل ذلك ربأت "طيطيس" بنفسها عن أن تذكر "المشترى" تفصيلا بالخدم التي أدتها إليه . كذلك "القدمونيون" لما استجدوا الآتينيين لم يذكروا لهم إلا الخدم التي كانوا يتقبلونها منهم عدة مرات .

§ ٢٠ - يجمّر بجلا مما يسدون اليه من الخير - قد يكون هذا التعبير شديدا . والحق هو أن المرى لا يجب أن يسدى اليه المعروف بل يؤثر أن يسديه هو .

§ ٢١ - لأن المدين بالمعروف دائما أنزل درجة - هذا تكرير لما سبق .

- "طيطيس" - ر . الايلاذة . النشيد ١ البيت ٥٠٣ وما يليه . وقد زدت كلمة "تفصيلا" لأن المسطور في "هوميروس" أن "طيطيس" قد ذكرت المشترى بما أدت اليه من الخدم السابقة ولكنها لم تذكر واحدة منها على وجه التخصيص . وذلك هو الذي فعله "القدمونيون" في الطرف الذي يشير اليه أرسطو، فانهم قالوا إنهم ما كانوا يتذكرون الخدمات التي أدوها الى الآتينيين فيما مضى ولكنهم كانوا يتذكرون الذكرى كلها ما أصابوا من معرفتهم . تلك هي عبارة "اسطراط" وهو يستند الى شهادة "كايستين" في مؤلفه التاريخ الاغريقي . وليست كذلك عبارة "اكسينوفون" في مؤلفه التاريخ الاغريقي ك ٦ ب ٥ ف ٣٣ ص ٤٦١ من طبعة فرمين ديدو .

§ ٢٢ - وفي خلق المرء أيضا أنه لا يلجأ الى أحد، أو على الأقل لا يلجأ اليه إلا بشق النفس ، وأنه على ضد ذلك يتفضل بكل قلبه ، وأنه يظهر العظمة والعزة تلقاء أولئك الذين هم في مراكز الشرف أو في مجبوحة السعة ، وهو مملوء بالرعاية والتلطف نحو أواسط الناس ، ذلك بأنه من العسر ومن الشرف معا أن يطول الأولين في حين أنه من أهون ما يكون تقدمه على الآخرين . والتعالى بل التكبر على العظام قد يلبس الرجل الشريف المولد ، أما على صغار الناس فانه ضرب من سوء الذوق ويشبه أن يكون منه سوء استعمال للقوة في حق الضعفاء . § ٢٣ - المرء لا يغشى المحال التي يتشرف العامى بالذهاب اليها ولا المجالس التي لغيره فيها الصف الأول . إنه يجب الدعة والتناقل إلا أن يكون هناك شرف كبير يكتسب أو مشروع نادر يعالج . إنه لا يعمل إلا قليلا من الأشياء لكنها دائما عظام تستحق الصيت . § ٢٤ - كذلك أيضا لازم من لوازم خلق المرء أنه مبين العداوات والصدقات . فانه ليس إلا الذى يخاف هو الذى يخفى . أما هو فانه لاهتمامه بالحق أكثر من اهتمامه برأى الغير يقول ويفعل بصراحة في وجه كل الدنيا ، كأنما ذلك هو خاصة النفس العزيزة التي لا تبالى بأحد . لذلك هو مخلص كمال الاخلاص ، وصراحته تظهر

§ ٢٢ - أنه لا يلجأ الى أحد - تكرير لما قيل آنفا .

- ضرب من سوء الذوق - يمكن أن يضاف إليه « ومن الندالة » وهذا هو ما تقتضيه المقابلة التي أجراها أرسطو .

§ ٢٣ - التي يتشرف العامى بالذهاب اليها - والمرء الحق في ذلك ، ولكن هجر المجالس التي يكون لغيره فيها الصف الأزل هو بالكبرياء أولى منه بالاروءة . وهذا في الواقع ضعف من جانب المرء اذا كان أرسطو مع ذلك لم يتخدد في هذا الوصف .

بما يبيده غالبا من الاستهانات . ولأنه شغف بالحق فهو يقوله دائما إلا أن يكون في مقام التهم وهو سبيل يسلكه غالبا مع العامى .

§ ٢٥ - إنه لا يستطيع أن يعاشر إلا صديقا . وما معاشره غير الصديق إلا ضرب من الرق . من أجل ذلك ترى جميع الممتلكين سافلى الأخلاق وصغار الناس هم على العموم متعلقين . § ٢٦ - المرء هو أيضا قليل الميل الى أن يعجب بالأشياء، لأنه لا شىء عظيم فى عينيه . وإنه فوق ذلك لا يحبل الحقد على ما قدم له من سيئة ، لأن ادكار الماضى ليس من شيم نفس عظيمة خصوصا ادكار السيئة ، وخلق به أن ينساها . § ٢٧ - كذلك هو لا يحب الحديث مع الناس لأنه ليس لديه ما يقوله عن نفسه ولا عن غيره . وقلمما يهتم بأن يمدح غيره أو أن يعيب عليه . ولما أنه لا يسرف فى المدح كذلك لا يطيب له أن ينتقص حتى أعداءه إلا أن يكون ذلك فى معرض شتمهم أحيانا . § ٢٨ - وليس هو الذى يسمعه الناس يشتكى أو يتنزل إلى أن

§ ٢٤ - بما يبيده غالبا - قد يكون فى ذلك بعض الغلو ، لأن غلبة اللوم حتى مع الحق ضرب من الصغار لا يتنزل المرء الى تعاطيه .

- فى مقام التهم - وهو ما لا يخفى الحق البتة ولا يصيره إلا أشد أثرا .

§ ٢٥ - ضرب من الرق - ملاحظة عميقة ، فان الأجنبي الذى تعيش واياها إما أرفع منك وإما أوضع وفى الحالين ألم للحرية . وان أرسطو يظهر أنه لا يشتر هنا إلا إلى علاقة المرء مع من هو أرفع منه درجة .

§ ٢٦ - قليل الميل الى أن يعجب بالأشياء - لأن الأشياء التى تستحق الإعجاب بها قليلة . وانه بعظم نفسه من الغلو بحيث يكاد يكون كل شىء دونه .

§ ٢٧ - شتمهم أحيانا - إن أعداء المرء لا يمكن أن يكونوا إلا أناسا جديرين بالاحتقار . وليبقى المرء عادلا يقول كل ما يعتقد فيه متى سنحت الفرصة .

§ ٢٨ - وليس هو الذى يسمعه الناس يشتكى - فان الشكوى أيا كانت هى دائما دليل على الضعف . ومن ذلك ترى الروافيين يمنعونها الحكيم الذى هو من جهات عدّة ليس إلا مرء أرسطو طاليس .

يرجو في أشياء له بها حاجة أو في أشياء صغيرة . فان الاشتغال بهذه الصغائر من شمية الرجل الذي يعلق عليها منفعة كبرى . بل هو عن ذلك بعيد . إنه رجل إلى الأشياء الجميلة لا ثمره منها أكثر سعيًا منه إلى الأشياء النافعة المفيدة ، لأن هذه السجية شد ما تلائم القلب المستقل الذي يكتفى بذاته . § ٢٩ - في مخائل المرء أناة بعض الشيء ، فصوته وقور ، وقوله رصين ، فان المرء لا يعجل البتة . إذا كان لا يعلق أهمية إلا بعدد قليل من الأشياء . وإن النفس التي لا تجد في هذه الدنيا شيئًا من العظم لا تظهر عليها حدة لشيء أيا كان . لأن حدة اللسان والعجلة في الأفعال تدل بوجه العموم على إحساسات من طبقة معينة قلب المرء لا يشعر بها .

ذلك هو المرء .

§ ٣٠ - أما الذي عيبه من جهة التفريط فتلك نفس مجرّدة عن العظم ، نفس صغيرة . والذي عيبه من جهة الإفراط هو الفخور . ولا يمكن أن يقال عنهما بالضبط إنهما رذيلان لأنهما لا يأتیان شرا بل كلاهما يخدع نفسه . على هذا فالرجل ذو النفس عديمة العظم في حين أنه يستحق بعض الاحترام يحرم نفسه من أشياء يكون

§ ٢٩ - مخائل المرء . - لقد أحسن أرسطو إذ دفع التحليل الى هذا الحد ، فان سيم الرجل الخارجية تشف كثيرا عن ملكات نفسه . حتى استطع إحسان ملاحظتها .

- ذلك هو المرء . - هذه اللوحه من المرء . يمكن اعتبارها من أجل القطع التي كتبها أرسطو . والواقع انه لا شيء أحسن ولا أشرف منها .

§ ٣٠ - بل كلاهما يخدع نفسه - هذا رجوع الى نظرية أفلاطون التي فيها يقرر أن الشر غير إرادى .

- ذو النفس عديمة العظم - والذي لا يعرف أن يحكم لنفسه حكما عادلا بما تستحق .

أهلا لها . فعليه يشبه أن ينحصر في أنه لا يعتقد نفسه أهلا للمزايا التي يستحقها وينكر نفسه وإلا كان قد رغب في الأشياء الواجب أن تسند إليه ما دام أنه بها جدير وما دامت تلك الأشياء نعمة حقيقية . وعلى جملة من القول فإن الناس أولى هذا الخلق ليسوا بهذه المثابة مجردين من الاحساسات . بل هم على الأخص أناس أخطاء . وإن رأيهم الكاذب في أنفسهم يشبه أن يصيرهم أيضا أقل غناء مما هم . فإن الانسان يرغب دائما فيما يظنه جديرا به لكن هؤلاء يجمعون عن المجهودات الكريمة والأعمال الجميلة لأنهم لا يظنون أنفسهم أهلا لمعالجتها وهذا يستتبع أنهم يعتقدون أنفسهم غير أهل للخيرات الخارجية التي هي جزاؤها . § ٣١ - وأما الفخورون فإنهم يظهرون مقدار حقهم وجهلهم بأنفسهم ، فإنهم يدعون أرفع الأشياء كما لو كانوا لها أكفاء . ولا يلبث عدم كفاءتهم أن ينكشف عنه القناع . انهم يجهدون أنفسهم في اختيار ملابسهم وأزيائهم وفي سائر هذه المزايا الطائشة . يريدون أن يعرضوا ما هم فيه من رغد على أعين الناس لعلهم يشهدون . ويتحدثون به كما لو كانوا سينالون من ورائه شرفا كبيرا .

§ ٣٢ - وعلى جملة من القول فإن صغر النفس أكثر تقابلا بالتضاد للمروءة منه للمحمق الفخور . انه أكثر شيوعا وأكثر عيبا معا . والمملخص أن المروءة لا تبحث إلا عن الشرف في عظم كما قلناه فيما سبق .

§ ٣١ - ملابسهم وأزيائهم - كل الأشياء التي يحتقرها المرء ، من غير أن يذهب به هذا مع ذلك إلى رثاة البرة المعيبة .

§ ٣٢ - وأكثر عيبا معا - ان صغر النفس كما وصفه أرسطو أننا يظهر أنه لا يستحق كل هذا النقد القاسى ، إنه يظهر عليه أنه يختلط بالتواضع .

- كما قلناه فيما سبق - في كل هذا الباب وفي ف ٦

الباب الرابع

الوسط القويم بين طمع في المجد غالٍ وبين قعود تام عنه ليس له اسم خاص - إنه بالنسبة للمروءة كالسخاء بالنسبة للأريحية - المعنى المهم للفظ "طماع" الذى يطلق أحيانا على جهة الحسن وأحيانا على جهة القبح - الوسط القويم لا اسم له فى كثير من الفضائل .

§ ١ - يظهر أنه يجب كما قيل فيما سبق أن يوجد من الفضيلة ما يقرب كثيرا فى الشرف من المروءة ويكون بالنسبة لها ما يكون السخاء بالنسبة للأريحية . فانهما كلتيهما أعنى السخاء وهذه الفضيلة التى لا اسم لها بعيدتان عما هو عظيم . ولكنهما تؤكدان الاستعداد الاخلاقى الذى يليق أن يكون بالنسبة للأشياء المتوسطة والصغيرة . § ٢ - على ذلك كما أنه فى اعطاء الأموال وقبولها يوجد وسط قويم بين رذيلتين إحداهما بالافراط والأخرى بالتفريط ، كذلك يمكن أن يميز فى الرغبة فى الشرف والمجد جهتان إحداهما بالأكثر والأخرى بالاقل ووسط لا يسعى فيه إلى الشرف إلا فى الظروف وبالطريقة اللازمة للسعى إليه . § ٣ - فاذا ذم الطماع فذلك لأنه يسعى إلى ضروب الشرف بحدّة لا تليق ويطلبه فى الأشياء التى لا يلزم أن يطلب فيها . كذلك يذم ذلك الذى قل اهتمامه باحترام الجمهور إياه فلا يسعى للحصول عليه حتى من جميل الفعال . § ٤ - وقد يقع أحيانا عكس

الباب الرابع - § ١ - كما قيل فيما سبق - راجع ما سبق ك ٢ ب ٦ ف ٨

- وهذه الفضيلة التى لا اسم لها - سبق بأرسطو أن نبه الى أنه يوجد من الفروق الأخلاقية ما ليس لها فى اللغة أسماء .

§ ٢ - وسط قويم - السخاء بين التبذير والبخل .

§ ٣ - الطماع - ان كلمة الطماع تستعمل عادة فى موطن السوء للأسباب التى يبيدها أرسطو . وهذا لا يمنع من أن يكون الطمع فى بعض الأحوال ممدوحا بل ضربا من الواجب .

ذلك فيصفق الناس للطماع لما يرون فيه من قلب ذكي شريف، كما يصفقون أيضا للرجل الذي ليس به طمع ويسمونه قلبا حكيمًا معتدلا كما قلنا فيما سلف . لكن من البين أنه لما كان اللفظ الذي يدل على الميل لشيء أو لآخر يمكن أن يفهم منه معان متعددة لا نطلق دائما هنا اسم الطماع إطلاقا واحدا بعينه . حينئذ نحن نمدح حينما يكون للطماع طمع أكثر من طمع عامة الناس، ومع ذلك نذم حينما يكون الرجل الطماع أطمع مما ينبغي . ولما أنه ليس للوسط اسم خاص وأنه باق خلوا بنوع ما فالطرفان يشبهه أنهما يتجاذبان، على أنه مع ذلك حينما وجد إفراط وتفريط وجد وسط أيضا بالضرورة . § ٥ - فيمكن إذن أن يطمع في الشرف أكثر مما ينبغي أو أقل، ويمكن أيضا أن يطمع فيه كما ينبغي، وهذه الحال التي ليس لها اسم خاص والتي هي الوسط القويم في الطمع هي وحدها الجديرة بالمدح . فاذا قورن هذا الوسط بالطمع على معناه الخاص ظهر أنه عدم اهتمام . مطلق بالمجد . وإذا قورن بعدم الاهتمام هذا ظهر أنه على ضد ذلك طمع حق . وبرد هذا الوسط إلى كل واحد من الطرفين كان بنوع ما أحدهما والآخر على طريقة التناوب .

§ ٦ - على أن هذا التردد يظهر أنه موجود بالنسبة لجميع الفضائل الأخرى ، وإذا كان الطرفان يظهران هنا أنهما أتم في المقابلة فذلك لأن الوسط الذي يفصلهما لم يكن له اسم خاص .

§ ٤ - فيما سلف - ك ٢ ب ٦ ف ٨

- اسم الطماع - هذا الابهام موجود أيضا في اللغة الفرنسية .

- ولما أنه ليس للوسط اسم خاص - هذه هي الفضيلة مجهولة الاسم التي كان يتكلم عنها أرسطو في بداية هذا الباب ف ١

§ ٥ - وهي وحدها الجديرة بالمدح - لأنها وحدها هي الفضيلة بين افراطين والوسط بين طرفين .

الباب الخامس

في الحلم . إنه وسط بين سرعة الغضب والبلادة - وصف الحلم والطرفين المتضادين - في الخلق الشرس -
الناس الاشراس يفضون بسرعة ويهدون كذلك - الناس الحقاد هم على ضد ذلك - صعوبة الضبط
في تعيين الحدود التي فيها يجب أن يكظم الغيظ .

§ ١ - الحلم وسط في كل ما يختص بالاحساسات الغضبية ، ولكن الحق أن هذا
الوسط لما لم يكن له اسم معين بالضبط كان الطرفان كذلك . فلتحسب الحلم وسطا
مع أنه يميل الى جهة التفريط الذي ليس له هو أيضا اسم خاص . § ٢ - الافراط
في هذا النوع قد يمكن أن يسمى سرعة الغضب . والشهوة التي يُشعر بها في هذه
الحالة هي الغضب والأسباب التي تسببها عديدة بقدر ما هي مختلفة . § ٣ - حينئذ
هذا الذي يتمشى مع الغضب في الفرص المناسبة أو ضدّ الناس الذين يستحقونه
وهو على ذلك يتمشى على الوجه اللائق وفي الحين اللائق وطول الوقت اللائق ، ذلك
يجب أن يقابل باقرارنا إياه . فليعلم حقا أن هذا هو الحلم الحق اذا كان الحلم أهلا
للثناء . الرجل الحليم حقا يعرف أن لا يضطرب البتة وأن لا يسلم نفسه الى الشهوة ،

- الباب الخامس - في الأدب الكبيرك ١ ب ٢١ ، الأدب الى أويديمك ٣ ب ٣

§ ١ - لما لم يكن له اسم معين بالضبط - والأمر كذلك أيضا في اللغة الفرنسية فان اسم " الحلم " الذي استخدمته ليس له معنى خاص جدّ الخصوص .

- يميل الى جهة التفريط - فانه أقرب الى عدم الاهتمام منه الى سرعة الانفعال .

§ ٢ - قد يمكن أن يسمى سرعة الغضب - يظهر من هذا القيد أن الكلمة اليونانية التي استعملها
أرسطو ليست تامة الصلاحية للتعبير عن المعنى المراد بها . وهذه الحيرة نفسها موجودة في الكلمة الفرنسية .

§ ٣ - هو الحلم الحق - ليس هذا بالضبط هو المعنى العادي للحلم ولا بد من الالتجاء الى التعبير
بالفاظ عدة لجعل هذه الكلمة تعطي هذا المعنى .

ولكنه يغضب في المقامات التي فيها يريد العقل أن يغضب وطول الوقت الذي يأمر به . § ٤ — فاذا ظهر أن الحلم أميل الى التفريط منه الى الافراط فذلك لأن خلقا حليما لا يسعى للانتقام لنفسه ولأنه أميل الى العفو .

§ ٥ — غير أن التفريط في هذا النوع سواء أسمى عجزا عن الغضب أم سمي بأى اسم آخر فإنه دائما خليق بالذم . إنه لا يمكن أن يعتبر إلا بداء أولئك الذين يقولون بلا غضب للأمر التي يلزم الشعور فيها بغضب حقيقى ، وأولئك الذين يشعرون بللغضب على وجه لا ينبغى أوفى وقت غير لائق أو لأمر لا ينبغى أن يغضبوا لها . § ٦ — إذن هذا الذى لا يغضب لا يظهر أن له إحساسا ولا يعرف أن يثور عند ما ينبغى ، بل يمكن أن يظن به أنه لا يعرف أن يدفع عن نفسه عند الحاجة ما دام لا يشعر بشجاعة ، غير أن هذه الحال إنما هى جبن حقيقى بعد احتمال الاهانة تقع عليه ويترك أقرباءه موضوعا للاعتداء بلا جزاء .

§ ٧ — الافراط في هذا النوع يحتمل كل هذه الصور الآتية ، فقد يغضب المفرط على أناس لا يستحقون الغضب ، أو لأسباب لا تستدعيه ، أو على وجه أكثر مما ينبغى ، أو بأسرع مما ينبغى ، أو زمنا أطول مما يليق . ومع ذلك فمن البين أن جميع هذه الظروف لا تجتمع لشخص واحد بعينه ، لأن هذا شئ قد لا يمكن ، فإن الشريحو ذاته وإنه متى بلغ حدّه الممكن انقلب غير مقبول .

— ولكنه يغضب — لا يظهر أن هذا من خصائص الحلم .

§ ٥ — عجزا عن الغضب — أرسطو يعبر عن هذا بكلمة واحدة ربما كان هو واضعها .

— بداء — ربما يقال أيضا "عديمو الاحساس" وهذه الترجمة أقل ضبطا ولكنها أكثر ملاءمة لما سيجى .

§ ٧ — الافراط في هذا النوع — سرعة الغضب أو الاستعداد للتهييج دائما ولكل شئ .

— الشريحو ذاته — فكرة خفية ، فهل يريد أرسطو أن يقول إن الانسان سريع الغضب يصلح نفسه

متى صار سبب غضبه تأفها وهزوا .

§ ٨ - إن الذين هم على خلق شرس يغضبون بسرعة . يغضبون ممن لا يستحقون الغضب ، وفي فرص لا ينبغي فيها الغضب ، وإنهم ليجاوزون في غضبهم الحد اللائق . نعم إنهم يهدءون كذلك بغاية السرعة وهذا هو أحسن ما يصنعون . فاذا وقعوا في هذا الخطأ فذلك لأنهم لا يعرفون أن يكظموا غيظهم . إنهم يستشيطنون غضبا في الحال باظهار شهوتهم بسبب ما بهم من شدة في حدة الاحساس الذي يهيجهم ، ولكنهم عقب ذلك يهدءون بسرعة ليست أقل من سرعة غضبهم . على ذلك فالغضوبون هم أولو حدة مفرطة ، فهم يهيجون لكل مناسبة وضد كل انسان . ومن هذه الحال اشتق وصفهم . § ٩ - ولكن الحقاد هم أصعب رجوعا إلى الصفاء وغضبهم يبقى زمنا أطول ، لأنهم يعرفون أن يضبطوا إحساسات قلوبهم ، ولا يهدءون إلا بعد أن يأتوا من الشر مثل ما أتوا . فالانتقام هو الذي يسكن غضبهم ، لأنه يحل اللذة محل الألم الذي كان ينهش قلوبهم . وما لم يشتف غلهم فلا يزال على قلوبهم ثقل يضايق أنفسهم . ولكونهم يحرصون على عدم إظهار شيء فلا أحد يستطيع علاجهم بالاعتناع . وإنه لا بد من زمن لأجل أن تقرض أحدهم غضبه في نفسه ، أولئك هم شر الناس على أنفسهم وعلى أشفق أصدقائهم بهم .

§ ٨ - يهدءون كذلك بغاية السرعة - لتقدير صحة هذه الملاحظة ينبغي التمييز، كما فعل أرسطو، بين سرعى الغضب وبين الحقاد، فان هؤلاء لا يهدءون بسهولة .

§ ٩ - الحقاد - لوحة محكمة المعاني جلية البيان .

§ ٩ - الحقاد - الفرق بين هذين الخلقين يمكن أن لا يكون واضحا في اللغة الفرنسية كما هو في اللغة الاغريقية وربما كان الأولى هو التعبير "أولى الاضغان والحفاظ" بدلا من "الحقاد" ولكن في هذه الحالة يكون الخلق كله موصوفا بكلمة واحدة .

§ ١٠ - قد يسمى على العموم أناسا عسرى العيشة أولئك الذين يغضبون في المواطن التي فيها لا ينبغى الغضب ، والذين يغضبون بمجدة أكثر من اللازم وزمنا أطول مما ينبغى ، والذين لا يرجعون أبدا إلا بعد أن يبلغوا من الانتقام غايتهم ويعاقبوا من اعتدى عليهم .

§ ١١ - إنما الافراط من هذا القبيل هو ما نراه على الأخص مقابل الحلم ، لأن هذا الافراط هو أكثر وقوعا في العادة . وإن الانتقام المجاوز الحدود هو أكثر مطابقة للطبيعة البشرية . وإن الناس العسرى العيشة هكذا يظهرون بذلك أشد ذليلة .

§ ١٢ - ومع ذلك فهذا هو الذى قيل فيما سبق ، وهذا هو الذى يؤيد جليا التفاصيل التي خضنا فيها . وليس من السهل أن نعين بالضبط كيف ينبغى أن يغضب الانسان ، وعلى من ، ولأى الأسباب ، وكم من الزمن ، وما هي النقطة التي يحسن أن يبلغها الغضبان ، وما هي النقطة التي عندها يتبدى الخطأ . وما دام المرء لم يجاوز الحد إلا قليلا سواء بالزيادة أم بالنقص فلا محل للوم عليه ما دام أننا أحيانا نقتر حال الذين يقفون قبل الحد ونمدحهم على حلمهم . وكذلك نمدح أولئك الذين

§ ١٠ - أناسا عسرى العيشة - قد يكون التعبير الاغريقي هنا أقوى من التعبير الفرنسى .

§ ١١ - الانتقام المجاوز الحدود - في لغتنا (الفرنسية) أيضا مثل يقول : الانتقام لذة الآلهة .

- أكثر مطابقة للطبيعة البشرية - لا أدرى اذا كان هذا التعبير يحسن تحصيل فكرة أرسطو . ولا شك في أن هذا الافراط أكثر شوعا ولكنه في الواقع أشد كراهية لدى العقل . وهذا أحد المبادئ المقررة عند سقراط وأفلاطون أنه لا يباح البتة مقابلة الشر بالشر ، وأظن أن أرسطو هو على رأى أستاذه وأنه لا يتكلم هنا إلا عن مجرى الأشياء العادى دون أن يبرره .

§ ١٢ فيما سبق - في هذا الباب ر . ف ٨

يغضبون إلى ما وراء الحدّ ومدحهم على شهامتهم، لأننا بذلك نراهم أهلا للحكم وللسلطان .
غير أنه ليس من السهل البتة أن نعين بحدود مضبوطة النقطة التي فيها يحق اللوم من
حيث درجة الغضب أو شكله . فهنا لا يمكن أن يتكوّن الحكم إلا بازاء الأفعال
ذاتها وتحت الشعور الذي يثيرها . § ١٣ - أما ما هو على الأقل واضح تمام
الوضوح فهو أنه يجب تقدير هذا الكيف، كيف الوسط القويم الذي يجعلنا نغضب
من ينبغي أن يغضب منه ومن أجل ما ينبغي منه الغضب وعلى الشكل الذي ينبغي،
وعلى جملة من القول بجميع القيود المطلوبة . وأما الإفراط أو التفريط فانهما دائما
محل اللوم . لوم معتدل متى كان بعدهما عن الحدّ الوسط قليلا ، وأكثر حدة متى
بعدها عنه أكثر من ذلك، وعنيف متى تعدّياه كثيرا . إذن بالبدئية إنما هو بالوضع
الأوسط ينبغي التمسك .

§ ١٤ - تلك هي الاعتبارات التي نريد بسطها في شأن عادات النفس الخاصة

بالغضب .

- على شهامتهم - لقد أشار "شيشيرون" إلى هذه الفقرة في « التسكولان » ك ٤ ب ٤ ص ٢٤
طبعة م ج ف بيكلرك . وعلى رأيه أن "المشائين" قدمدحوا الغضب على العموم واعتبروه شهوة طبيعية بل
شهوة ناعمة ولا يظهر لي أن أرسطو قد جاوزها في مدح الغضب الى أكثر مما ينبغي .

§ ١٣ - كيف الوسط القويم - والحق كله بيد أرسطو في هذه الحدود فإذا كان مذهبه من بعده
قد جاوزها كما يظن "شيشيرون" فلا يكون قد اقتنى آثار الاستاذ .
- بالوضع الأوسط - الذي يقوّه العقل والذي هو ركن للفضيلة .

الباب السادس

في روح الاجتماع - الانسان الرضى والانسان الذى يبحث أكثر مما يلزم ليرضى - الوضع الوسط في هذا الخلق يقرب من الصداقة - الانسان الذى يحاول أن يرضى يجب أيضا أن يكون على شيء من الثبات في بعض الأحوال ، ويجب أن يعرف كيف يؤلم عند ما يلزم - انه يعرف أيضا كيف يعامل الناس تبعا لأقدارهم - العيوب المقابلة لهذا الخلق - الوضع الوسط في هذا النوع لم يسم باسم خاص .

١ § - في العلاقات المتنوعة التى بين الناس في حياتهم المشتركة سواء في المحادثة البسيطة أم في الأعمال يوجد أناس يسعون الى أن يكونوا مقبولين لدى الجميع . تأخذهم رغبة الإرضاء بأن يقرروا دائما كل شيء . لا يعارضون في شيء معتقدين أن الواجب عليهم إنما هو أن لا يسيئوا الى أى كان من الاشخاص الذين يقابلونهم .

٢ § - وأناس آخرون على خلق مضاد لأولئك ، يأخذون بالمعارضة في كل الأشياء . لا يهمهم البتة ما يسببون للغير من الألم فهؤلاء ما يسمون أناسا عسرين ومشاغبين .

٣ § - يرى من غير حاجة الى بيان أن هذين الوضعين المتقابلين كلاهما باللوم جدير . وأنه لا شيء ممدوح إلا الوضع الوسط الذى يحمل المرء على أن يقبل أو يرفض ، كما ينبغى ، من الناس أو الأشياء ما ينبغى قبوله أو رفضه .

٤ § - وعلى جملة من القول فان هذا الوضع الحكيم لم يسم باسم خاص . ولكنه يشبه الصداقة كثيرا . لأن الرجل الذى نجده في هذا الوضع الوسط هو في أعيننا

- الباب السادس - الأدب الكبير ك ١ ب ٢٨ ، الأدب الى أويديم ك ٣ ب ٧

١ § - معتقدين أن الواجب عليهم - هذا أقرب الى أن يكون عطفًا أو ضعفاً ، منه الى الواجب .

٢ § - عسرين ومشاغبين - قد يكون التعبير الاغريقي أشد .

٣ § - من غير حاجة الى بيان - لأن هذه النتيجة تنتج بوضوح من جميع نظريات أرسطو .

٤ § - لم يسم باسم خاص - كأوضاع كثيرة أخرى كما نبه اليه أرسطو أكثر من مرة .

بجيث نكون مستعدين أن نسميه صديقا حقا إذا جمع الى معروفه شعورا بالميل لنا .
 § ٥ - ولكنه يخالف الصداقة في أن قلب ذلك الانسان لا يشعر بعاطفة البتة
 وأنه ليس البتة مرتبطا جد الارتباط بأولئك الذين يلتقي بهم . لأنه ليس لحب ولا
 لبعض يصطنع الأشياء كما ينبغي ، بل لأنه هكذا خلق . ذلك حق إلا أنه يلزم
 دائما هذا الخلق عينه مع من لا يعرفهم ومع من يعرفهم ، مع الذين يراهم عادة ومع
 الذين لا يراهم إلا نادرا . وذلك لا يمنع من أنه يرعى المقام في معاملته مع كل إنسان ،
 لأنه لا يليق أن يخاطب أصدقاءه والأجانب بالهجة واحدة حينما يراد إظهار العطف
 عليهم أو الغضب منهم . § ٦ - قلت بصورة عامة إن الرجل الذي على هذا
 الخلق يكون في الجمعية كما ينبغي . ولكنني أضيف الى ذلك بارجاعه عمله كله إلى
 ما هو النافع والجميل ينجح بلا شبهة في أنه لا يغيظ أحدا ، بل هو يسر كل الناس .
 § ٧ - في الواقع يبين عليه أنه لا يفكر إلا في اللذائذ والآلام التي نتولد من
 معاملة الناس بعضهم بعضا ، ولكنه يأبى هذه اللذات كلما كان لا يطيب له الأخذ
 بنصيب منها أو كان ذلك يضره . وعند الحاجة يؤثر الامتناع الى حد إيلام الغير
 خصوصا إذا كانت هذه اللذة من شأنها أن تسبب عارا كبيرا أو صغيرا أو خسارة لمن

- الى معروفه شعورا بالميل لنا - المعروف هو استعداد نحو جميع الناس وأما الميل فهو استعداد
 خاص نحو أشخاص معينين .

§ ٥ - جد الارتباط - لا يتخذ أرسطو هذا موضعا للوم .

- أصدقاءه والأجانب - قد لا يكون بنا من حاجة الى التنبيه على صدق هذه الملاحظات التي هي من

الطف ومن الصحة بموضع .

§ ٦ - في الجمعية كما ينبغي - هذا ثناء كبير ، ولا يكاد أرسطو يتكلم إلا على اللطف وحسن العشرة

في شكله . ويفترض أن بهذا الموصوف صفات أشد متانة كما تثبت ذلك بقية المناقشة .

يتعاطاها، وفي حين أن المعارضة التي يلقاها لا تسبب له إلا حزنا خفيفا فهو يصمم على رفض ما عرض عليه بل على تسفيها دون أن يخشى ما في ذلك من إيلام الناس .

§ ٨ - إنه مع ذلك يكون مختلفا في علاقاته مع الأشخاص أولى الأقدار ومع الناس العاميين ومع الأشخاص المعروفين لديه قليلا أو كثيرا . إنه يرمى بهذه العناية نفسها جميع الفروق الأخرى مؤتيا كل ذي حق حقه ساعيا من أجل ذلك في إدخال السرور على الغير متقيا الإيذاء، ولكنه يقصد دائما الجانب الذي يمكن أن تنتج منه نتائج خطيرة، وأعنى بذلك أنه لا يبحث البتة إلا على الجميل والنافع وهو عارف عند الحاجة أن يحدث صغار الآلام تمهيدا فيما بعد للذة كبرى .

§ ٩ - هذا هو إذن الرجل ذو الخلق الوسط الذي عينته آتفا . ولكن هذا الخلق لم يسم باسم خاص . أما ذلك الذي يسعى دائما إلى الإرضاء إذا لم يقصد إلا أن يكون مقبولا وبدون أن يكون له سبب آخر فإنه يسمى المسائر . لكنه إذا سلك كذلك لتعود عليه منفعة شخصية ما كما إذا قصد بذلك الإثراء أو الحصول على الأشياء التي تسببها الثروة فذلك هو المتملق . وأما ذلك الذي هو بعيد من أن يسعى في الإرضاء ولكنه يجد كل ما يصنع رديئا فهو كما قلت فيما سبق الرجل الصعب الشكس . وإذا كان الخلقان المتضادان يظهران هنا بأنهما متقابلان أحدهما للآخر فحسب، فذلك لأن الوسط لم يسم باسم خاص .

§ ٧ - دون أن يخشى ما في ذلك من إيلام الناس - هذا حزم ممدوح لا يقوى على حيازته إلا قليل من الناس في الأشياء قليلة الأهمية .

§ ٨ - ومع الأشخاص المعروفين لديه قليلا أو كثيرا - هذا تكرير بالجزء لكل ما قد تقدم كما هو الشأن في بقية هذه الفقرة .

§ ٩ - لم يسم باسم خاص - تكرير آخر .

- كما قلت في سبق - آتفا في هذا الباب ف ٢

الباب السابع

في الصدق وفي الصراحة . إنها وسط بين الفخفخة. الفارغة التي تقتضى للفخور خلالا ليست له وبين الترفع الذى يصغر حتى ماله من الخلال - خلق الصدوق - إنه يكره الكذب ويحتمنه في الأشياء الصغيرة كما في الأشياء الكبيرة - الصلف والخداع - أسبابهما المتنوعة - الخلق المترفع أو الساخر - سقراط - التهم متى كان معتدلا مستحب ومقبول .

§ ١ - الوسط القيم فيما يخص الفخفخة الحمقاء أو الصلف يكاد ينطبق على الأشياء أعيانها التي عددها . هذا الوسط هو أيضا ليس له اسم . ومهما يكن من الأمر فانه لا بأس من دراسة هذه الفضائل التي ليس لها أسماء . وانا لنفهم شؤون علم الأخلاق فهما أحسن بتحليل كل فضيلة على حدة ونقتنع أكثر بأن الفضائل هي أوساط متى رأينا أن هذا القيد يقع بالنسبة لها جميعا على العموم .

تكلما أننا فيما يتعلق بعلاقات الجمعية على أولئك الذين لا يشتغلون إلا بما يسببون للأغيار من السرور ومن الغم ، فلتتكم الآن على أولئك الذين هم في تلك العلاقات صدق أو كذبة سواء بأحاديثهم أم بأعمالهم أم بالمرتبة التي يضعون فيها أنفسهم .

- الباب السابع - في الأدب الكبير ك ١ ب ٣٠ ، وفي الأدب الى أويديم ك ٣ ب ٧

§ ١ - الفخفخة الحمقاء أو الصلف - كان يجب على أرسطو أن يذكر الاستعداد المضاد ما دام أنه يتكلم هنا على الوسط القيم الذى هو بين الطرفين ، فالانحصار على ذكر واحد فقط عيب في التحرير .

- الفضائل هي أوساط - هذه هي النظرية العامة التي بسطت فيما سبق ك ٢ ب ١ ف ١٧

- أو بأعمالهم - فان الأعمال يمكن أن تكون أكذب من الأقوال .

§ ٢ — الفخور الأحمق والصلف هو ذلك الذى فيما يتعلق بالأشياء التى من شأنها أن تجعل الرجل نابه الذكر يريد أن يدخل على الناس أن له خلا لا ليست له فى الواقع، أو الذى يريد أن يجعل ماله من الخلال أكبر مما هى فى الحقيقة . § ٣ — الرجل المترفع هو على ضد ذلك يأبى على نفسه ماله من الخلال الحسنة أو يصغر من قدرها . § ٤ — والذى يستمسك بالوسط من هذين الطرفين يظهر نفسه كما هو، فهو صدوق فى عيشته كما هو صدوق فى قوله . وإذ يتكلم عن نفسه يسند الى نفسه ماله من صفات الخير فلا يجعلها أكبر ولا أصغر مما هى . § ٥ — وعلى جملة من القول فقد يكون الفاعل فى هذه الأحوال ومع هذا التغير إما ذا قصد وإما لا قصد له البتة . فان كل انسان يقول ويفعل ويسلك فى الحياة تبعا لخلقه الخاص إلا أن يكون غير قاصد منفعة شخصية ما . § ٦ — ولكن لما كان الكذب قبيحا لذاته ومدعاة للوم وكان الصدق على ضد ذلك جميلا ومدعاة للمدح، ينتج منه أن الرجل الصادق الذى يقف فى حد الوسط القيم بمدوح، وأن أولئك الذين يكذبون على أية صورة ما هم ملومون، على أنى أعترف بأن الأحمق الفخور والصلف أكثر استحقاقا للوم .

فلنتكلم على هذين الخلقين ولنبدأ بالصادق . § ٧ — غنى عن البيان أننا لا نتكلم

§ ٢ — الفخور الأحمق والصلف — لا يوجد فى المتن الا لفظ واحد .

§ ٣ — الرجل المترفع — لم أجد فى لغتنا الفرنسية لفظا أنسب من هذا وهى ربما لاتؤدى كل فكرة أرسطو .

§ ٤ — يستمسك بالوسط — والذى يسميه أرسطو فيما يلى "الرجل الصادق" .

§ ٥ — إما ذا قصد وإما لا قصد له البتة — وهذا هو ما يرتب فرقا عظيما جدا و يغير الخلق كل التغيير .

§ ٦ — الأحمق الفخور — فان ما يأتيه هو كذب حقيق ولو أنه أولى بأن يكون صادرا عن الخفة

منه عن سوء القصد . فى حين أن الرجل الرزين الحى لا يكذب . انه يخطئ فى حق نفسه بعدم تقديرها بما تساويه من القيمة الحقيقية ، وانه ليخدع الآخرين لأنه هو أيضا مخدوع فى قيمته الذاتية .

عن الرجل الذى يقول الحق فى العقود المنتظمة أو فى كل تلك الأحوال التى تدخل فيها مسائل العدل أو الظلم ، لأن هذا مناط فضيلة من نوع آخر . بل أنا أعنى بالكلام خاصة على ذلك الذى هو فى عيشته وفى أحاديثه يقول الحق دون أن يكون الأمر متعلقا بمنافع جديدة كما هو الأمر فى الحالة السابق ذكرها بل لأن ذلك فطرة فطر عليها . § ٨ - إن رجلا هذه فطرته هو فى الواقع رجل نبل . فإنه يجب الحق ، ولما أنه يقوله حتى فى الأحوال التى لا أهمية له فيها فن باب أولى يقوله حيث يكون قوله ذا أهمية . لأنه إذن يجتنب الكذب اتقاء للعار الذى هو محبوب على الفرار منه . وهذا الخلق هو على الحقيقة أهل للاحترام . § ٩ - فإذا عرض له أحيانا الزرع عن الحق فذلك إنما يكون من باب إضعاف الأشياء ، لأن هذا التخفيف للصدق فيه بعض الشيء من رقة الخاشية وما كان الغلو إلا ليصدم الذوق . § ١٠ - لكن ذلك الذى بلا مسوغ يباليغ فى الأشياء لفائدته يمكن أن يعتبر رذيلا ،

§ ٧ - فى العقود المنتظمة - بل يكاد يقال فى العقود الرسمية .

فضيلة من نوع آخر - ليس هذا فضيلة بمعنى الكلمة بل هو واجب قانونى ما دام أنه فى هذه الحالة لا يكون الكذب عيبا بحسب بل هو جريمة خطيرة قليلا أو كثيرا ومعاقب عليها دائما بنصوص القوانين .
- فى عيشته - هذا هو صدق الأعمال .

§ ٨ - اتقاء للعار - هذه الحالة كثيرا ما تقع فى الحياة اليومية . وهى من طائفة أفعال النذالة التى يسامح الضعفاء أنفسهم فيها ، ولكن رجل الشرف لا يسمح لنفسه بها أبدا . وهذا هو الذى يصير معاشرته أمينة وحلوة .

§ ٩ - إضعاف الأشياء - ولكنه يلزم أن يزداد على ذلك : "دائما قصدا للخير" .

-- من رقة الخاشية - فى الظروف التى يباح فيها . وقد تكون هذه الظروف كثيرة العدد .

§ ١٠ - يمكن أن يعتبر رذيلا - خصوصا أن هناك مصلحة فى إخفاء الحقيقة وأن كذبه هو نتيجة

حساب وتقدير .

لأنه لو لم يكنه البتة لما أرتضى الكذب . ومع ذلك فشأنه أنه أدخل في باب الخفة منه في الشر . § ١١ - غير أنه متى كذب الانسان لسبب فاذا كان حبا في الكرامات أو رغبة في الشهرة كالفخور فانه ليس جدّ أئيم ، فاذا كان على الضدّ إنما يكذب لنيل المال أو مدفوعا بطمع من هذا النوع ، فقد شرفه على وجه أكثر خطورة من الحال الأولى . § ١٢ - لا يكون الانسان نفورا وصلفا مجزّد أنه جدير بأن يكذب ، بل لأنه في الواقع قد استحبّ الكذب على الصدق . يكون الانسان صلفا بالعادة الأخلاقية أو بالطبع كما يكون كذلك كذابا سواء بسواء . فكذاب يرتاح لكذب لذاته وآخر يكذب لأنه يرجو من وراء ذلك الشهرة أو المنفعة . § ١٣ - حينئذ هؤلاء الذين ليحصلوا على شهرة ليس غير ، يظهرون بمظهر الفخورين الصلفاء ، وينسبون بالكذب الى أنفسهم ميزات تستدعي ثناء الناس أو إعجابهم المسبب على الغيرة . أما أولئك الذين لا يرقبون بفخرهم إلا المنفعة المالية فإنهم ينسبون الى أنفسهم كفاءات يمكن أن تكون نافعة لأندادهم وكذبها تمكن التعمية فيه

- أدخل في باب الخفة منه في الشر - متى كذب بدون فائدة .

§ ١١ - فقد شرفه على وجه أكثر خطورة - التعبير ليس عظيم الشدة .

§ ١٢ - جدير بأن يكذب - دون أن يكذب في الواقع ، فان الانسان يمكن أن يكون عنده استعداد

الكذب وهو لا يطاوع هذا الاستعداد .

- يرتاح لكذب لذاته - تلك طبيعة أجدر بها أن تكون رذيلة ، ولكنها أقل اثما لأنها غير متدبرة .

الكذب المحسوب هو أشدّ اثما .

§ ١٣ - ثناء الناس - دون أن يستفيد الفخور من سرعة تصديقهم ولا أن يطلب شيئا من أموالهم .

- وكذبها تمكن التعمية فيه بسهولة - هذا الشرط الثاني هو أيضا ضروري والا أخطأ الفخور قصده .

ولكن في هذه الحالة يستأهل الفخور اسما آخر . فهو نصاب وخداع .

بسهولة، مثال ذلك علم طيبب أو عراف ماهرين. ومن ذلك كل الكفاءات التي يدعيها في الغالب النصابون، لأنهم مدفوعون الى ذلك بالأسباب التي سبق بيانها والتي هم يحملونها في أنفسهم.

§ ١٤ - أما أولئك الذين بهم ذلك الترفع أو الميل التهكمي الى البخس دائماً من قيم الأشياء فانهم يظهرون على العموم بأنهم من خلق أحب وأطف. فليس في الحقيقة الحرص هو الذي يجعلهم يتكلمون كما يتكلمون، بل لأنهم يريدون أن يفروا من كل مبالغة. وإن أهل هذا الخلق يأنفون على الأخص من كل ما يمكن أن يفضى الى الشهرة. ومعلوم ماذا كان يصنع سقراط. § ١٥ - وأما أولئك الذين يدعون لأنفسهم صفات لا أهمية لها ويريدون أن يبهروا بها أعين الناس جميعاً فأولئك يمكن أن يسموا فظاظاً غلاظ الطبع، وسرعان ما يجتزئون على أنفسهم الاحتقار الذي هم به جديرون. ولقد يشبه الترفع المجاوز حدّه الصلف أحياناً. فما كان الاعلان عن النفس بأقل مما يصنع الناس الذين يلبسون لبسة أهل "إسبرته"، لأن الغلو بالزيادة أو بالنقص يشتم منه على السواء رائحة الصلف والمختال.

§ ١٤ - الترفع أو الميل التهكمي - ليس في المتن الاكلمة واحدة بدل الكلمتين اللتين رأيت واجبا على أن أضعهما.

- ومعلوم ماذا كان يصنع سقراط - ربما كان أرسطو سيّ الرأي في سقراط و بكاد يبين عليه أنه يتهمه بأنه يكذب ولو أنه ينسب التهكم الى الرغبة في السلامة من كل مبالغة وأنه يقول فيما سبلى إن المبالغة ربما كانت من الظرف.

§ ١٥ - الترفع المجاوز حدّه - هذه الأحوال نادرة ولكن ذلك لا يمنع من أن ملاحظة أرسطو حقة. فان الانسان اذا جاوز بالترفع حدّاً بعيداً استرعى لنفسه الناس كما يفعل الأحقق بهرائه.

- لبسة أهل إسبرته - معلوم أن ملابس الإسبرتيين كانت في غاية البساطة.

§ ١٦ - لكن متى عرف الانسان أن يستعمل الترفع والتهكم مع الاعتدال ويطبقه على الأشياء التي ليست غاية في الابتدال ولا غاية في الوضوح فهذه الدعابة يمكن أن تكون ظريفة. § ١٧ - والحاصل أن الفخفة الفارغة هي التي يظهر أنها تقابل الصراحة، لأنه يظهر أنها في الواقع عيب أشد خطورة من التهكم أو الترفع الكاذب.

§ ١٦ - فهذه الدعابة يمكن أن تكون ظريفة - وهذه هي في الواقع دعابة سقراط في محاورات أفلاطون يجعلها محلا للاعجاب بها أنها على ذلك لم تفقد شيئا من صحة الأفكار ولا من قوتها.

§ ١٧ - أو الترفع الكاذب - قد زدت هذه الكلمات لأحصل كل معنى المتن فان لفظ "التهكم" وحده لا يؤدى هذا المعنى.

الباب الثامن

في ملكة المزاح - الرجل الأنيس يعرف أن يلتزم الوسط القويم بين الرجل المسخرة الذي يُعنى دائماً باضحالك غيره وبين الرجل العبوس الذي لا ييش البتة - حدود المزاح المستطاب - مثال الفكاهية القديمة والفكاهية الحديثة - القاعدة التي يعرف أن يلتزمها الرجل الحسن التربية - الخلاصة .

§ ١ - لما أن في الحياة أوقات راحة ، ولما أنه يلزمنا حتى في وقت الراحة من صنوف اللهو ما يسليتنا يظهر أن من الممكن أن يوجد في تلك الأوقات أسلوب من أساليب العشرة رقيق الحاشية حسن الذوق . وهو ينحصر في قول ما ينبغي كما ينبغي وفي استماع قول الغير بهذه القيود . وربما اهتم المرء جد الاهتمام بالأحداث إلا أناسا من هذا القبيل وأن لا يستمع الى قول سواهم البتة . § ٢ - وبديهي أن يقع في هذا كما يقع في كل شيء آخر إما إفراط وإما تفريط باعتبار أن كليهما مجاوز حد الوسط القيم . § ٣ - فمن الناس من يدفعهم الى الإفراط يدن الاضحك فيعتبرون بذلك مجانا تقال الأرواح بلداء الطبع . ذلك بأنهم يبحثون عن الهذر في كل مقام ويقصدون أن يضحكوا أكثر من أن يقصدوا أن لا يقولوا إلا الأقوال

- الباب الثامن - في الأدب الكبير ك ١ ب ٢٨ والأدب الى أويديم ك ٣ ب ٧

§ ١ - العشرة رقيق الحساسة حسن الذوق - تعطينا محاورات أفلاطون من ذلك مثلا لذيذا يكاد لا يقبل التقليد . وان ملاحظات أرسطو هذه كلها تثبت لنا أن "الأتيسيزم" أى رقة الذوق ورقة اللسان لم يكن مبالغا فيها . وانى لا أعرف ما اذا وجدت جمعية أكثر أدبا وأكل رقة من هذه الجمعية (اليونانية) .

- جد الاهتمام - يجب الاحتراس من التمشي بهذا البحث الى أبعد مما ينبغي اتقاء من الوقوع في التصنع

سبي الذوق وان هذا حجر عثار قد نه اليه أرسطو .

§ ٢ - الوسط القيم - حيث الخير والفضيلة .

§ ٣ - مجانا تقال الأرواح بلداء الطبع - يذكر المفسرون "ترسيت هوميروس" مثلا لهذا الخلق .

الزينة المناسبة وأن لا يجرحوا البتة من يمازحونه . ومن الناس من هم على الضد من ذلك لا يجحدون البتة قولاً يسراً ويحقدون على من هم أكثر منهم استعداداً للتنكيت . أولئك هم قوم أفضاظ غلاظ . ولكن الذين دق ذوقهم في المزاح هم أناس أرضياء المحضر ، بل يمكن أن يقال إنهم من طبع مرّن لين ، لأن هذه الصفات هي على وجه ما حركات أخلاقية . وكما أنه يُحكّم على الأجسام بما تصدر من الحركات كذلك يمكن الحكم على الأخلاق بأمثال هذه الآثار .

§ ٤ - ومع ذلك فلما أنه لا شيء أكثر شيوعاً من المزاح وأن المرء يرضيه عادة أن يتلهى بل أن يجاوز بالمزاح ما وراء الحدود القويمة قد يقع كثيراً أن يعتبر أولئك الجبان الأراذل أناساً أرضياء أولى ذوق حسن وهم عن ذلك بعيدون ، بل هم أبعد ما يكون عن هذه الصفات كما يرى مما قد أسلفنا من القول . § ٥ - فالمهارة أو سلامة الذوق هي أيضاً مزية من مزايا الكيف الوسط الذي نمدحه في هذا النوع . فالرجل ذو الطعم يعرف أن لا يقول وأن لا يستمع إلا ما يناسب الرجل كل الرجل أي الرجل الحرّ أن يسمعه ويقول . والواقع أن من الأشياء ما يمكن الرجل الشريف أن يقولها وأن يسمعها في المزاح . ولكن مزاح الرجل الحسرت لا يشبه مزاح العبد ، كما أن مزاح الرجل المهذب لا يشبه مزاح غير المهذب .

- من طبع مرّن لين - في هذا الموضع من المتن أراد المؤلف استعارة حاولت تحصيلها بهذين اللفظين .

§ ٤ - أرضياء - في الجمعيات قليلة الذوق المصنّى .

§ ٥ - الرجل الحرّ - يفهم بلا عناء أن هذا اللطف في العقل وفي الثمائل قد كان محرماً على العبيد

بطبيعة الأشياء وتربيتهم الاجتماعية .

- الرجل المهذب ... غير المهذب - تلك هي الفروق التي لا تزال موجودة والتي لا تكاد تعلق بالطبع

أقل من تعلقها بالتربية والتهديب .

§ ٦ - ومثل هذا الفرق مايشاهد بين الكوميديات القديمة وبين الكوميديات الجديدة . فلم تكن الهزليات فى الأولى إلا بألفاظ هجر، أما فى الثانية فإنه يوقف غالبا بالهزليات عند حد التاميمات . وذلك ليس قليل الأهمية فيما يتعلق بالاحتشام .

§ ٧ - فهل ممكن حينئذ أن ترسم حدود المزاح الطيب بأن يقال إنه لاينبغى أن يكون منه إلا ما يلائم الرجل الحر، وأن لاينبغى البتة أن يؤذى من يسمعه، وأن يلد على ذلك لسامعه؟ أم هل تكون الأشياء التى من هذا القبيل تعزب عن كل تعريف، وذلك لأن الجاذبيات والأذواق تختلف فى الناس الى اللانهاية؟ كل امرئ يطبق ويستمتع لما يلائم خلقه أن يسمعه، لأن المرء يشبه أن يكون بوجه ما هو الذى يأتى ما يبيح لغيره قوله فى حضرته . § ٨ - على أنه ليس من المسلم أن يفعل المرء البتة كل ما يسمعه . لأن المزاح يمكن أن يكون شتما . ومن الشتم ما حظه الشارعون

§ ٦ - بين الكوميديات القديمة وبين الكوميديات الجديدة - معلوم حق العلم أهمية هذا الاصلاح الذى دخل على الكوميديا . ومثل النوعين يبينه لنا "أرسطوفان" . وهذه المناهبة ترى فى "بلوتوس" أن الإلماع ولحن القول يختلف جد الاختلاف عن "نوى" أى السحب التى فيها أسلم شخص سقراط الى ضحك الجمهور . - فيما يتعلق بالاحتشام - وهذا هو الذى حمل القضاة على أن يسطنوا القسوة فى حق الشعراء و يلففوا من حدة طريقتهم فى السخر . راجع فى سياحة "أنا شرسيس" الأبواب ٦٩ و ٧٠ و ٧١

§ ٧ - فهل ممكن حينئذ ان ترسم - ان الحدود التى رسمها أرسطو نفسه هنا هى حدود مقبولة جد القبول وهى تدل على أحسن ذوق .

- تعزب عن كل تعريف - لاشك فى أن وضع التعريف أمر دقيق جدا ولكنه ليس مستحيلا كما يشبه ما تقدم . على أنه لايعزب عن الفكر أن كل ما يمكن تبيانه هنا إنما هى قواعد عامة .

- والأذواق تختلف - بجميع المسائل الأخلاقية، ولكن هناك حدودا لايجاوزها البتة الناس العقلاء والمهذبون .

• هو الذى يأتى ما يبيح لغيره قوله - ملاحظة غاية فى التعمق والإحكام لا يؤبه لها كثيرا فى العمل .

الذين يكونون قد أحسنوا صنعا لوأنهم حظروا بعض أنواع المزاح . فالرجل الشريف ذو الطعم ، الرجل الحتر حقيقة هو كقانون دائم لنفسه في معاملاته .

§ ٩ - هذا هو الرجل الذى فى النوع الذى نتكلم عليه يقف فى ذلك الوسط الدقيق ، والذى يسمى رجل ذوق ، أو رجلا حسن المحضر أو ماشئت فسمه .

§ ١٠ - أما الماجن السيء فإنه لا يعرف أن يقاوم لذة السخر . لا يبقى على نفسه كما لا يبقى على غيره ، ولكى يحترض على الضحك يستبيح لنفسه أشياء لا يفوه بها البتة رجل شريف بل لا يطبق سماع بعضها . § ١١ - وأما الرجل الفظ ذو السيميا العبوس فإنه غريب عن علاقات الجمعية لا يأبه لها ولا ينتفع بها فلا يشترك فى أمرها ويؤذيه كل ما فيها . § ١٢ - ومع ذلك يشبه أن يكون شيئا ضروريا كل الضرورة فى الحياة تخصيص بعض أوقات منها للراحة واللهو . وحينئذ يمكن تقسيم علاقات الاجتماع الى الأوساط الثلاثة التى تكلمنا عليها آنفا . وكلها ينحصر فى تبادل الناس بينهم بعض عبارات أو بعض أفعال . والفارق بينها هو أن أحدها ينطبق على الحقيقة بوجه أخص ، وأن الآخر ينطبقان على اللذة . ومن الاثني المتعلقين باللذة واحد لا يتعلق إلا باللهو على معناه الخاص ، وأما الآخر فإنه متعلق بالروابط الأخرى للحياة الاجتماعية .

§ ٨ - حظروا بعض أنواع المزاح - اذا كان الشارع لم يفعله البتة فذلك لأنه لم يكن يقدر عليه والسبب الذى يذكره أرسطو نفسه . فتلك أشياء فيها الرجل ذو الطعم هو قانون نفسه . وعلى ذلك لا يستطيع الشارع أن يتدخل فيها .

§ ١٠ - فهو لا يبقى على نفسه - لأنه قد فقد كل كرامة .

§ ١١ - ولا ينتفع بها - بل لا يهتم بها ويتصنع غالبا أنه يحترها .

§ ١٢ - شيئا ضروريا كل الضرورة - هذه الفكرة عينها موجودة فى السياسة ك ٤ ب ١٣ وك ٥

ب ٢ من ترجمتى الطبعة الثانية .

- الأوساط الثلاثة - الصدق والعطف والمزاح الرقيق التى عاجلها على التوالى .

الباب التاسع

الحياء والنجل - انما هو أولى به أن يكون تغيرا جسمانيا منه فضيلة ، وأنه لا محل له إلا في الشباب .
ولماذا ؟ لأنه بعد ذلك النجل الذي ينحصر في أن يمجّ وجه المرء مما فعل لا يمكن البتة أن يلحق الرجل
العدل الذي لا يأتي البتة شرا . على أن النجل يدل على احساس بالشرف .

§ ١ - يكاد لا يمكن الكلام على الحياء أو النجل باعتباره فضيلة . فانه أشبه
أن يكون تغيرا وقتيا من أن يكون ملكة حقيقية . ويمكن حدّه بأنه ضرب من خوف
العار . § ٢ - وإن نتأجه لتقرب كثيرا من نتائج الخوف الذي يلحق المرء عند
الخطر . وإن الذين يعرفون النجل يمجّون فجأة كما أن الذين بهم خوف الموت تنتفع
أولانهم مؤقتا . وحينئذ فالأمران هما في الحق ظاهران جسميتان تماما وهما أولى
بأن يكونا علامتي انفعال وقتي أكثر منهما عادة أو ملكة .

§ ٣ - انفعال النجل أو الحياء هذا لا يتفق مع جميع الأسنان . فلا يكاد يتفق
إلا مع الشباب وفي رأينا أنه إذا حسن بالتسلوب الشابة أن تكون محلا لهذا التغير
فذلك لأنهم ، لكونهم يكادون يعيشون بالشهوة وحدها ، معرّضون إلى ارتكاب

- الباب التاسع - في الأدب الكبير ك ١ ب ٢٧ والأدب الى أويديم ك ٣ ب ٧

§ ١ - باعتباره فضيلة - لأنه في الواقع لا يمكن أن يصير عادة . ولكن أرسطو مع ذلك ليس قليل
الاعتداد به . فانه دائما آية القلب الفاضل .

- ضرب من خوف العار - ربما كان هذا ليس محكما . فان الانسان يمجّ لشيء ضد الحياء دون أن
يخشى مع ذلك أنه يوقعه في العار إذا لم يشهده أحد .

§ ٢ - علامتي انفعال وقتي - أضفت هذه الكلمة الأخيرة لزيادة الايضاح .

§ ٣ - أو الحياء - الحياء هو في كل سن ، ولكن الانفعالات الحادة التي يسببها لبعض أجهزة
الجسم ليست ممكنة في الواقع إلا في الشبيبة . ولا حياء في الطفولة .

غلطات قد يحفظهم الحياء من عدد غير قليل منها . وإنما لمدح من بين الشبان من بهم الحياء والنجل . ولكن الحياء لا يمكن أن يمدح في الرجل الشيخ لأننا لا نظن شيخا يستطيع أن يعمل شيئا يخر منه نجلا . § ٤ - ليس النجل عمل قلب شريف كل الشرف ما دام أنه لا يحصل إلا عقب أعمال سيئة وأنه لا ينبغي لرجل عدل أن يرسل نفسه إلى حد ارتكابها . ومع ذلك سواء أكانت الأفعال منجلة على الحقيقة أم على رأى فاعلها فقط فلا ينبغي إتيانها ، وبذلك يكون المرء أبدا في مأمن من النجل . فانه ليس إلا القلب الرذيل هو الجدير بإتيان شيء منجل . ومن السخافة الكبرى أن يكون المرء بحيث يستطيع أن يرتكب فعلة من هذا القبيل ويظن أن نجمله مما ارتكب يصيره شريفا . النجل لا يمكن أن ينطبق إلا على الأفعال العمدية ، والرجل العدل لا يأتي البتة عمدا فعلة منجلة . § ٦ - على أنى أوافق من جهة ما على أن النجل يمكن أن لا يكون بدون شيء من العدالة . فإذا اقترف المرء خطيئة أيا كانت فمن الحسن أن ينجل منها ، غير أن ذلك لا علاقة له بالفضائل الحقيقية . حق أن عدم الحياء الذى يجعل المرء لا يعتريه نجل إنما هو

- يحفظهم الحياء من عدد غير قليل منها - ملاحظة محكمة ودقيقة كالتى ستأتى خاصة بالشيخوخة .

§ ٤ - عمل قلب شريف كل الشرف - هو على القلبيل قلب يحس الخطأ الذى ارتكبه أو الذى يرتكب أمامه .

- النجل لا يمكن أن ينطبق - النجل لا الحياء ، لان الحياء يخشى في الغالب الأفعال التى ليس فيها من الارادى شيء على الاطلاق .

- الرجل العدل لا يأتي البتة - تكرر لما قد قيل آنفا في هذه الفقرة .

§ ٦ - يمكن أن لا يكون بدون شيء من العدالة - فان النجل ضرب من الندم وتوبيخ الضمير . وهذه

المناسبة يدل دائما على بقية من العدالة .

رذيلة، وأن الذي لا يجتر البتة مما أتاه من السوء هو ساقط، غير أن المرء لا يشرف
بجود كونه ينجل بعد أن أتى من الآثام ما أتى . § ٧ - ويمكن الاستطراد
في القول إلى أن الاعتدال الذي يمكن المرء من ضبط النفس ليس هو أيضا فضيلة
محضة بل هو فضيلة مشوبة . ولكننا سندرسه فيما بعد .

والآن نتكلم عن العدل .

§ ٧ - فضيلة محضة - لأنها تحارب ميلا رذيلا ولكن الفضيلة لا تفعل فعلها إلا بشرط المجاهدة .
وإن الرجل عديم الحساسية لا يمكن أن يسمى فاضلا .
- سندرسه فيما بعد - في الكتاب السابع المخصص كله لهذا التحليل والذي هو جزء من الأدب
الى نيقوماخوس .

الكتاب الخامس

نظرية العدل

الباب الأول

في العدل - حده - المقابلة العامة للاضداد، وعلى الخصوص الضدين: العادل والظالم - المعاني المختلفة التي نعنيها بكلمة العدل - رابطة العدل بالقانونية وبالمساواة - العدل يتعلق على الخصوص بالأغيار، فليس شخصيا محضا، وهذا هو الذي يقرر الفرق بينه وبين الفضيلة التي يشته بها .

- § ١ - لأجل درس العدل والظلم حق الدرس يلزم النظر في ثلاثة أشياء: على أي الأفعال ينطبقان، وما نوع الوسط الذي هو العدل، وما الطرفان اللذان بينهما العدل وسط ممدوح . § ٢ - ولنتبع هنا النمط عينه الذي اتبعناه في كل ما سبق .
- § ٣ - نجد جميع الناس على وفاق في أن يسموا عدلا ذلك الكيف الأخلاق الذي يحمل الناس على إتيان أشياء عادلة والذي هو العلة في فعلها وفي إرادة فعلها .

- الباب الأول - في الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وفي الأدب إلى أويديم ك ٤ الذي هو ليس شيئا آخر إلا تكريرا حرفيا لهذا الباب الخامس من الأدب إلى نيقوماخوس . ويمكن أن يرى أيضا في البيان (الخطابة) ك ١ ب ١٢ و ١٣ و ١٤ ص ١٣٩٢ وما بعده من طبعة برلين .

§ ١ - لأجل درس العدل والظلم حق درسه - لهذه المسئلة أيضا وضع افلاطون كتاب الجمهورية .

§ ٢ - النمط عينه - كيفية عرض الأفكار التالية تدل واضح الدلالة على نمط أرسطو، فانه يقصد بدبا قصد الآراء العامة، وكما نقول نحن يقصد قصد مبادئ الذوق العام . ومنه يصعد إلى اعتبارات أكثر فأكثر سموا .

§ ٣ - في أن يسموا عدلا ... أشياء عادلة - في هذا ادخال معنى المعترف نفسه في نص التعريف ولكن لا يمكن أن يطلب الضبط هنا بأكثر من ذلك .

وكذلك الأمر في الظلم أنه هو الكيف المضاد الذي هو علة في إتيان الظلم وفي إرادة إتيانه . هذا هو حينئذ كأنه صورة للعدل فأخذها من هذه الاعتبارات العامة .

§ ٤ - ليس الحال في العلوم ولا في الملكات التي للإنسان كالحال في الكيوف الأخلاقية . إن الملكة كالعلم سواء بسواء تبقى هي عينها بالنسبة للأضداد ولكن الكيف المضاد ليس هو البتة كيف الأضداد على السواء . ولنوضح بمثال : الصحة لا تنتج الأفعال التي تكون مضادة للصحة . بل لا تنتج إلا أشياء مطابقة للصحة . من أجل ذلك نقول على انسان إن مشيته تدل على الصحة متى كان في الواقع يمشى كما يمشى الرجل السليم . § ٥ - في الغالب أن كيفا مضادا يبين بالكيف المضاد له ، كما يقع غالبا أيضا أن تظهر الكيوف بالفاعلين الذين تصدر عنهم . وفي الواقع اذا كان اعتدال مزاج الجسم معلوما تماما فان سوء المزاج لا يخفى ، واذا كان اعتدال المزاج يستنتج من الظروف التي تظهره كذلك هذه الظروف تنتج من هذا الاعتدال نفسه . مثال ذلك إذا كان اعتدال مزاج الجسم ينحصر في كثافة اللحم ، ينتج من ذلك ضرورة أن سوء المزاج ينحصر في نحافته ، وكل ما يسبب اعتدال المزاج يكون هو أيضا

- كأنه صورة - لا يخفى أرسطو عدم كفايتها .

§ ٤ - تبقى هي عينها بالنسبة للأضداد - أعنى أنه متى علم المرء شيئا أو متى قدر عليه فانه يعلم الشيء المضاد ويقدر عليه أيضا .

- ولنوضح بمثال - ايضاح أرسطو هذا يجعلني من ايضاح قد يكون ضروريا لنا . وهو نفسه قد أحسن الحاجة اليه .

- التي تكون مضادة للصحة - والتي تكون أفعالا خاصة بالمرض .

§ ٥ - كيفا مضادا يبين - ان المثل الوارد فيما سيلي يوضح هذه النظرية . فتي علم الانسان ما يرتب اعتدال مزاج الجسم علم أيضا ما يرتب سوء المزاج . يجب أن يراجع في هذه النظرية العامة كتاب القاطيغورياس (المقولات العشر) ب ١٠ و ١١ ص ١٠٩ وما يليها من ترجمتي .

ما يسببه نمو اللحم . § ٦ - ومن العادى أنه متى كان أحد الحدين المتقابلين بالتضاد له معان عدة ، ينتج ضرورة أن الحد الآخر يمكن أن يحمل أيضا على جهات عدة . وتلك هى الحالة فى العادل والظالم . § ٧ - وإنه ليظهر فى الواقع أن العدل والظلم يمكن أن يحملا على معان عدة ، وإذا كانت التسمية فى هذه الحالة تنقصنا عادة فذلك لأن الفروق متقاربة جد التقارب . وقد تكون أكثر جلاء وأتم وضوحا إذا كانت تطبق على أشياء أكثر تباعدا بعضهما عن بعض ، لأنه حينئذ يكون الفرق فى المعنى عظيما . وعلى هذا فى اللغة الاغريقية يطلق بلا خطأ كلمة واحدة على عظم عتق الحيوانات وعلى الآلة التى بها تقفل الأبواب .

§ ٨ - فلننظر إذن كم جهة فيها يمكن أن يقال عن رجل إنه ظالم .

يرمى بهذا الاسم فى آن واحد هذا الذى يتعدى حدود القوانين ، وهذا الذى هو شره بين الشره ، وذلك الذى يخص الأغيار بنصيب ناقص . وبنتيجة واضحة ينبغى أن يسمى عادلا ذلك الذى يطيع القوانين والذى يلاحظ مع الغير قواعد المساواة . وحينئذ يكون العمل العادل هو الذى يطابق القانون والمساواة . والعمل الظالم هو اللاقانونى وغير المطابق للمساواة . § ٩ - ولكن لما أن الرجل الشره

§ ٧ - على معان عدة - بقية هذه المناقشة توضحه ايضا كما تاما .

- بلا خطأ - أضفت هذين اللفظين لبيان الفكرة .

- العظم والآلة - لا خطر من ذلك لبعدهما بين المعنيين . فانما يقع التخليط من المعانى المتقاربة جد التقارب .

§ ٨ - هذا الذى يتعدى حدود القوانين - لفظ الظالم لا يؤدى فى لغتنا (الفرنسية) هذا المعنى وان كان يدل عليه بالواسطة .

- قواعد المساواة - ويمكن أن يزداد قواعد العدالة ، فان اللفظ اليونانى يحتمل المعنيين .

الذى يطلب أكثر مما له هو أيضا ظالم، وإنه ليكونه في كل ما يختص بخيرات هذه الحياة، على أنه ليس كذلك في كلها بل في التي تنتج عنها الثروة والفاقة، فان هذه هي دائما خيرات على العموم وإن لم تكنها دائما بالنسبة لشخص معين بخصوصه . ومن عادة الناس أن يرغبوا فيها ويسعوا لها وإن كان هذا باطلا لأن كل ما يجب عليهم هو أن يرجوا أن تكون هذه الخيرات التي هي حسنة في ذاتها تبقى أيضا خيرات بالنسبة لهم وأن يميزوا بحكمة ما يمكن أن يكون خيرا حقيقيا بالنسبة لهم على الخصوص .

§ ١٠ - إن الرجل الظالم ليس يطلب أكثر مما ينبغي أن يناله بطريق الانصاف، فقد ينحصر الظلم أحيانا في أخذ نصيب أقل مما ينبغي، ومثال ذلك في حالة ما إذا كانت الأشياء التي ينبغي أن تناله رديئة على الاطلاق . ولما أن أقل الشر يشبه أن يكون خيرا بوجه ما وأن الشره لا يكون إلا في الخير فهذا الذي يبحث لنفسه عن أقل مغرم يمكن بهذا وحده أن يعد شرها بغير عدل . § ١١ - وإنه كذلك ينتهك حرمة المساواة فهو باغ لأن البغي عام يتناول أيضا هذا المعنى من معاني الظلم . وهو فوق ذلك يتعدى حدود القوانين لأنه في هذا ينحصر الفسوق عن القانون ، أعنى أن مجاوزة المساواة أى البغي تتناول كل ظلم وأنها عامة لجميع الأفعال الظالمة

§ ٩ - هي دائما خيرات . استطراد لا يظهر أنه ملتئم مع ما تقدم .

§ ١٠ - فقد ينحصر الظلم أحيانا في أخذ نصيب أقل - هذا ضرب من الظلم السلبي .

- فهذا الذي يبحث لنفسه عن أقل مغرم - حينما يجب عليه أن يحتتمل غرما مساويا أو أكثر .

§ ١١ - لفظ البغي - اللغة الفرنسية في هذا المعنى متفقة مع الاغريقية فان البغي يشمل كل

أنواع الظلم .

- فوق ذلك يتعدى حدود القوانين - نحن لا نقول عليه في هذه الحالة إنه باغ بل نقول إنه مجرم .

- مجاوزة المساواة أى البغي - ليس في المتن إلا كلمة واحدة .

أيا كانت . § ١٢ - لكنه إذا كان هذا الذي يتعدى حدود القوانين ظالما وإذا كان هذا الذي يتبعها عادلا فيبين أن جميع الأمور القانونية هي أيضا أمور عادلة بوجه ما . كل الأفعال التي نص عليها التشريع قانونية وإنما لنسمى كل واحد منها فعلا عادلا . § ١٣ - غرض القوانين في نصوصها هو إما حماية المصلحة العامة لجميع الأهالي ، وإما حماية مصلحة كبرائهم بل قد يكون أيضا حماية المصلحة الخاصة لهؤلاء الذين هم سادة المملكة سواء بفضلهم أم بأى عنوان آخر . ينتج من ذلك أنه يمكننا أن نقول على القوانين بوجه ما إنها عادلة متى كانت توجد سعادة الاجتماع السياسى أو تحميها أو توجد فقط بعض عناصر هذه السعادة أو تحميها . § ١٤ - بل قد يذهب القانون إلى أبعد من ذلك فيأمر بأفعال الشجاعة كأن لا يترك امرؤ صفه وأن لا يفتر وأن لا يلقى سلاحه . ويأمر أيضا بأفعال الحكمة والاعتدال كالنهى عن الزنا وعن الاضرار بالغير . ويأمر بأفعال الرفق كالنهى عن الضرب وعن الشتم . وإن القانون ليسط سلطاناه أيضا على جميع الفضائل الأخرى وعلى جميع الرذائل الأخرى إذ يأمر بأفعال بعينها وينهى عن أفعال أخرى ، إن حقا متى كان في وضعه حكمة وتدبر ، وإن باطلا متى وضع على عجل وبأقل مما ينبغى من التدبر .

§ ١٢ - عادلة بوجه ما - يشعر أرسطو بضرورة أن يحدد هو نفسه هذا المبدأ . وفيما سوف يلي بين أن العدالة في كل امتدادها تتناول العدل وتفوقه .

§ ١٣ - المصلحة العامة لجميع الأهالي - راجع السياسة ك ٣ ب ٤ ص ١٤٥ من ترجمتى .

§ ١٤ - بل قد يذهب القانون الى أبعد من ذلك - قد حلل هنا كل مشخصات القانون ، ومن عهد أرسطو لم يتكلم أحد على هذا الموضوع الكبير بأحسن مما تكلم .

- على جميع الفضائل الأخرى - التعبير أعم مما ينبغى ، فان كثيرا من الفضائل الشخصية ما لا يمكن القانون أن يمسه .

١٥ § — إذن فالعدل على هذا هو الفضيلة التامة ولكنه ليس فضيلة مطلقة وشخصية محضة بل هو متعدد إلى الغير وهذا هو الذى يجعله فى الغالب يشبه أن يكون أهم الفضائل ”فما شروق الشمس ولا غروبها أحق منه بالاعجاب“ .
ومن هنا يجيء مثلنا :

”كل فضيلة توجد فى طيّ العدل“

أزيد على هذا أنه من جهة العلو الفضيلة التامة، لأنه هو ذاته موضع تحقق فضيلة تامة غاية التمام . تامة لأن صاحبها يمكنه أن يحقق فضيلته فى حق الأغيار لالنفسه فقط . وكثير من الناس من يستطيعون أن يكونوا فضلاء فيما يتعلق بهم شخصيا، ولكنهم غير أهل لفضيلة فيما يتعلق بالأغيار . § ١٦ — لهذا أرى كلمة ”بياس“ مليئة معنى إذ كان يقول « السلطان محكّ الانسان » . ذلك بأن الواقع هو أن القاضى صاحب السلطان ليس شيئا إلا بالاضافة إلى الأغيار فانه وإياهم فى شركة . § ١٧ — كذلك للسبب عينه أن العدل وحده من بين جميع الفضائل يشبه أن يكون تخير أجنبي، تخير للأغيار لالنفسه لأنه لا يتحقق إلا بالنسبة للغير، لأنه لا يصدر عنه

١٥ § — الفضيلة التامة — من حيث كونها تتعلق بالفضائل الأخرى كما عني أرسطو بالتنبيه اليه .
— أهم الفضائل — انه على الأقل من أهمها، وان ما يوضح ويرر إيثار أرسطو هو منفعة العدل الاجتماعية والسياسية . بدون العدل تفقد الجمعية غرضها ولا تستطيع أن توجد .
— ”فما شروق الشمس ولا غروبها ...“ — قد وضعت هذه الجملة بين الأقواس لأنها يظهر عليها أنها مأخوذة من شاعر . على أن المفسرين لم يقولوا لمن هى بالضبط .
— مثلنا — هذا البيت هو من قول ”تيوغنيس“ (ر . البيت ١٤٧) الذى لم يزد على أن صاغ به الاحساس العامى . وفى تعبير أرسطو ما قد يظهر منه ذلك .
— فى حق الأغيار — هذه الأفكار التى لا تكاد تسند على العموم للا قدمين تسند على الالتفات جدّ الالتفات .
١٦ § — كلمة ”بياس“ — هى تعزى أيضا الى ”سولون“ .

إلا ما هو مفيد للأغيار الذين هم إما القضاة وإما الجمهور بتمامه . § ١٨ - إن شر الناس هو ذلك الذى بفسوقه يضر نفسه والناس . غير أن الرجل الأكل ليس هو هذا الذى يستخدم فضيلته لنفسه ، بل هو ذلك الذى يستخدمها لغيره لأن هذا أمر شاق دائما . § ١٩ - حينئذ لا يمكن أن يعتبر العدل مجرد جزء من الفضيلة . بل هو الفضيلة كل الفضيلة . وإن الظلم الذى هو ضده ليس جزءا من الرذيلة بل هو الرذيلة بتمامها . § ٢٠ - وعلى جملة من القول فإنه يرى مما تقدم من الايضاح الفرق بين الفضيلة والعدل . وحقيقة الأمر أن الفضيلة تبقى هى هى بذاتها غير أن شكل كونها ليس متماثلا . فمن حيث إنها متعلقة بالغير فهى العدل ومن حيث إنها عادة بعينها خلقية شخصية فتلك هى الفضيلة على إطلاقها .

§ ١٨ - الرجل الأكل ... لغيره - مبادئ سامية تشف عن حب الانسانية ، يدهش المرء أن يجدها فى زمان أرسطو . ولكن القدماء الذين كانوا يفهمونها ويصوغونها لم يعرفوا لسوء الحظ أن يطبقوها فى العمل .

§ ١٩ - بل هو الفضيلة كل الفضيلة - هذا غلط واضح ، ولكنه مفهوم من جانب أرسطو الذى لا يريد الا أن يجعل الأدب جزءا من السياسة .

§ ٢٠ - وحقيقة الأمر أن الفضيلة تبقى هى هى بذاتها - معنى قليل الضبط فان الاعتدال (العفة) وهو جزء أصلى للفضيلة يخالف العدل جدا . راجع الباب التالى الذى فيه تبيين هذه الفروق خير بيان .

الباب الثاني

التمييز بين العدل أو الظلم وبين الفضيلة أو الرذيلة - العدل هو نوع فضيلة متميز عن الفضيلة على العموم كما أن الجزء متميز عن الكل - يلزم التمييز أيضا بين العدل أو الظلم بمعناه العام وبين العدل أو الظلم في حالة خصوصية - عدل الأفعال هو في العادة مطابق للقانونية - يجب تمييز نوعين من العدل : عدل توزيعي سياسي واجتماعي ، وعدل قانوني وتعوضي - ان علاقات الأهالي بينهم هي نوعان ارادية ولا ارادية .

§ ١ - مهما يكن من الأمر فاننا ندرس العدل من حيث كونه جزءا من الفضيلة . وقد يمكن اعتباره فضيلة خاصة كما أسلفنا القول . كذلك نريد أن ندرس الظلم باعتبار أنه جزء من الرذيلة . § ٢ - وإليك دليل أنه رذيلة خاصة ، أن هذا الذي يأتي الأفعال الأثيمة بجميع صنوفها يفعل شرا وإنه لظالم إن شئت . لكن لا يمكن أن يقال عنه لهذا إنه شره يخص نفسه بنصيب أكثر مما يحق له . حينئذ الرجل الذي وقت اللقاء يلقي درعه جبنا ، وهذا الذي يسعى بالثيمة في حق آخر مع سوء القصد ، وذلك الذي يمتنع بخلا عن مساعدة صديقه . كل أولئك ليس إثمهم أنهم أخذوا أكثر مما يستحقون . وكذلك إذا ربح رجل ربحا جائرا دفعه إليه الشره فقد يمكن أنه لم يأت عملا من الأعمال الرذيلة التي ذكرناها ، ومع ذلك فان لم يكن قد ارتكب تلك النقائص فمن المحقق أنه ارتكب احداها أيا كانت

الباب الثاني - في الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وفي الأدب الى أويديم ك ٤ ب ٢

§ ١ - من حيث كونه جزءا من الفضيلة - يرجع هنا أرسطو الى الحق ولكنه يناقض نظرياته السابقة .

- كما أسلفنا القول - عند درس العدل بمزلة عن الفضائل الأخرى في الباب السابق .

§ ٢ - يخص نفسه بنصيب أكثر - هذه هي آية الظلم ، وعلى رأى أرسطو الظلم هو مخالفة العدالة .

ما دام أنه استحق اللوم وأنه قد كشف عن فسوقه وظلمه . § ٣ - حينئذ يوجد ضرب آخر من الظلم هو بوجه ما جزء من الظلم الكلي وظالم خاص جزء من الظالم المطلق الذى هو مخالفة القانون . § ٤ - زد عليه أن رجلين اقترفا الزنا فإذا لم يكن أحدهما ليقتصد من عمله إلا ما ينال من الكسب وقد ناله فعلا، وإذا لم يكن الآخر مدفوعا إلى فعله منفقا مالا إلا بدافع الشهوة خلافا للأول، فإن هذا الأخير أولى به أن يعتبر فاسقا من أن يعتبر مكتسبا من وجه خسيس، فى حين أن الآخر وإن اعتبر رجلا ظالما مجرما فإنه على التحقيق ليس فسقة لأنه من البين أن الربح وحده هو الذى كان رائده فى فعلته . § ٥ - اليك ملاحظة أخرى هى أنه يمكن دائما إلحاق جميع الأفعال الظالمة الأخرى وجميع الجرائم إلى رذيلة خاصة بعينها . مثال ذلك إذا زنى رجل ألحقت جريمته بالفجور، وإذا تخلى عن رفيقه فى الحرب ألحقت جريمته بالخبث، وإذا ضرب أحدا ألحقت بالغضب، فى حين أنه إذا ارتكب خطيئة لربح جرت إليه فإنه لا يمكن إلحاقها برذيلة أخرى غير رذيلة الظلم ذاتها .

§ ٣ - حينئذ يوجد ضرب آخر من الظالم - هذا هو الظلم بمعناه الخاص متميزا عن الرذائل الأخرى كما يتميز العدل عن الفضائل الأخرى . وإن سبب الإبهام هنا هو أن معنى كون المرء ظالما ومعنى كونه مجرما فى نظر القانون، هذان المعنيان فى اللغة اليونانية يدل عليهما لفظ واحد مشترك . وكان حقا على الفيلسوف أن تبدد هذا الخفاء ولكن أرسطو قد زاده خفاء . وهذا نقد حق يصح أن يوجه إليه .

- الظالم المطلق الذى هو مخالفة القانون - يمكن المرء أن يكون ظالما دون أن يخالف أى قانون وضعى .

§ ٤ - زد عليه - لا يرى أى نتيجة يريد أرسطو أن يستنتجها من المقارنة بين هذين السببين الحاملين على ارتكاب الزنا . فإن القانون قد عصى على كلا الوجهين والاجرام فى كليهما فى عين القضاة سواء . وقد يكون ممكنا فى نظر الأدب أن يكون أحد المجرمين أخط من الآخر .

- على التحقيق ليس فسقة - على أن أرسطو لا يريد بهذه المثابة أن يعذره .

§ ٥ - رذيلة أخرى غير رذيلة الظلم ذاتة - قد يمكن أن تلحق هذه الخطيئة بالحرص الذى يصير هو نفسه فى الواقع ظلما متى وقع على حساب الغير .

§ ٦ - ينتج من هذا جليا أنه يوجد خلاف الظلم التام العام ظلم آخر بحزء للأول مرادف له في الاسم لأن حد الاثنين جميعا يوجد في جنس واحد . وكلاهما في الواقع ينحصر فيما يتعلق بمال الغير . غير أن أحدهما المرتبط بكل ما يتعلق بالشرف والثروة والسلام الشخصي وكل الأسباب التي من هذا القبيل إذا أمكن أن تندرج تحت اسم واحد فليس الحامل عليه إلا اللذة الناتجة من ربح ظالم . أما الآخر فعلى الضد ينطبق بصورة عامة على جميع الأشياء عنها التي يهتم بها على جهة عكسية الرجل الفاضل .

§ ٧ - يرى حينئذ أنه يوجد عدّة أنواع من العدل وأنه فضيلة خاصة من اللائق تميزها عن الفضيلة على المعنى الواسع لهذه الكلمة فلننحصر عن كتب ما هو العدل وما هي مشخصاته .

§ ٨ - قد حدّ الظالم بأنه هو غير القانوني والمضاد لقواعد العدالة أي

§ ٦ - غير الظلم التام العام - يريد أرسطو أن يقول "الجرمة العامة ضدّ القوانين . " هذا هو بعينه الإبهام الذي نهب عليه .
- مرادف له - أما في اللغة بخائر وأما في الواقع فلا ، فانه ليس في لغتنا (الفرنسية) هذا الاشتراك .
لأن فيها الجرمة متميزة عن الظلم والخطيئة على وجه العموم .
- على جهة عكسية - اضطرت أن أزيد هذه الكلمات التي يظهر لي أنها ضرورية للبيان والتي تستخرج من عبارة أرسطو .

- الرجل الفاضل - ليس هذا هو الظلم بالمعنى الخاص بل هو الرذيلة في كل عمومها .

§ ٧ - يوجد عدّة أنواع من العدل - وهي أضداد لواحد واحد من كل أنواع الظلم حسب نظرية أرسطو .

§ ٨ - هو غير القانوني - للعدل أسس أخرى غير القانون ما دام القانون نفسه مضطرا للصعود الى مبادئ أعلى .

الجائر. وعلى هذا يكون العادل هو القانوني والمنصف. وحينئذ يكون النوع الأول من الظلم الذي سبق الكلام عليه آنفا هو الذي يتعلق بعدم القانونية. § ٩ — ولكن معنى عدم المساواة والكم الأكثر ليسا شيئا واحدا، بل هما شديدا الاختلاف، وإن أحدهما من الآخر كالجزء بالنسبة للكل، لأن كل ما هو أكثر هو غير مساو ولكن كل ما هو غير مساو ليس لذلك أكثر. وبالنتيجة الظلم والظالم ليسا مائتين لعدم المساواة وغير المساوي. وإن الحدين الأولين مختلفان كثيرا عن الحدين الثانيين، الأخيران جزآن والآخران كلان. حينئذ هذا الظلم الخاص الذي ينتج من عدم القانونية هو جزء للظلم التام، وكذلك أى فعل بعينه من أفعال العدل هو جزء من العدل الكلى.

§ ١٠ — إذن إيفاء للبيان يلزمنا أن نتكلم على هذا العدل وهذا الظلم الجزئيين، وعلى الظالم والعادل من هذه الجهة. ولندع إلى جانب العدل والظلم باعتبار أنهما يلتبسان بالفضيلة التامة، وأنهما بالنسبة للغير أحدهما هو تعاطى الفضيلة المطلقة والثاني تعاطى الرذيلة. وقد يرى بوضوح أيضا كيف يلزم حدّ العادل والظالم من

— العادل هو القانوني — نتيجة لما تقدم ولكنه مع ذلك خطأ أيضا.

— النوع الأول من الظلم — يرى من هذا جليا ان الخلط الذي أتاه أرسطو إنما سببه اللغة الأخرى.

— الذي سبق الكلام عليه آنفا — في أول هذا الباب وفي الباب الذي قبله.

§ ٩ — كل ما هو أكثر هو غير مساو — والواقع أن غير المساوي يمكن أن يكون الأقل. ولكن

لا يرى فيماذا تنفع هنا هذه التفاصيل التي يقف عليها أرسطو.

— حينئذ هذا الظلم الخاص — هذا المبدأ الذي بينّ عدّة مرات لا يستخرج ضرورة مما تقدم وليس

نتيجة له مهما كان حقا.

§ ١٠ — باعتبار أنهما يلتبسان بالفضيلة التامة — تكرر لما سبق قوله في أول هذا الباب.

حيث هذان الوجهان من النظر . وبالجملة فإن أكثر الأفعال المطابقة للقانون ليست أقل مطابقة لمبادئ الفضيلة الكاملة . فإن القانون ينص على العيش تبعا للقواعد الخاصة بكل فضيلة ، كما أنه يحظر الأفعال التي يمكن أن توحى بها كل رذيلة على حدتها . § ١١ - وفي مقابل ذلك فكل ما يهيئ الفضيلة التامة الكاملة وينتجها هو من شأن القانون كما ثبتته جميع النصوص المثبتة في قوانين التربية العامة التي تعالج بها الشبيبة . أما من حيث معرفة ما اذا كانت قواعد هذه التربية التي يجب أن تجعل كل فرد فاضلا على الاطلاق من اختصاص علم السياسة أو أى علم آخر فلسوف تناقش هذه المسئلة ، لأنه ربما لا يكون شيئا واحدا بعينه أن يكون الرجل فاضلا وأن يكون حيثما حلّ مدنيا طيبا .

- أكثر الأفعال المطابقة للقانون - هذا حق ولكن مادام أرسطو يتحدث هذه الملاحظة بأكثر الأفعال ، فاذن يوجد أفعال خارجة عن القانون دون أن تخرج بذلك عن مبادئ الأدب .
- تبعا للقواعد الخاصة بكل فضيلة - ان سلطان القانون لا يمتد الى هذا الحد ، أو على القليل لا يستطيع في هذا الصدد إلا أن ينص نصوصا عامة .
- § ١١ - وفي مقابل ذلك فكل ما يهيئ* - خطأ عظيم ينتج من أن أرسطو بادئ بدء قد وضع السياسة فوق الأدب .
- جميع النصوص المثبتة في قوانين - مهما يفعل القانون فان جزءا عظيما من الفرد بل أحسنه هو خارج عن حكمه بالضرورة . فليست القوانين بدون الأخلاق شيئا مذكورا .
- فلسوف تناقش هذه المسئلة - راجع السياسة ك ٤ ب ١٤ وك ٥ وأيضا في آخر الأدب الى نيقوماخوس ك ١٠ ب ١٠
- شيئا واحدا بعينه - قد ناقش أرسطو هذه المسئلة في السياسة ك ٣ ب ٢ ص ١٣١ من ترجمتى الطبعة الثانية .

١٢§ - ولكنى أعود الى العدل الجزئى والى العادل الذى يرتبط به من هذه الجهة . وأميز منه بديا نوعا أول هو العدل التوزيعى للكرامات وللثروة وللسائر المزايا التى يمكن أن تقسم بين أعضاء المدينة ، لأنه يمكن فى توزيع جميع هذه الأشياء أن يقع عدم المساواة كما يمكن أن تكون فيها المساواة بين مدنى وآخر . § ١٣ - والى هذا النوع الأول من العدل أضيف نوعا ثانيا وهو هذا الذى يرتب القيود القانونية للعلاقات المدنية وللعقود . وهنا أيضا يلزم التمييز بين نوعين فان من بين العلاقات المدنية ما هو إرادى ومنها ما ليس كذلك . وأعنى بالعلاقات الارادية مثلا البيع والشراء والعارية والكفالة والاجارة والوديعة والاستصناع ، وإنها إذا سميت عقودا إرادية فذلك لأن الواقع هو أن أساس جميع العلاقات من هذا النوع لا يتعلق إلا بإرادتنا . ومن جهة أخرى يمكن فى العلاقات الالإرادية التفصيل . فمنها ما يقع على غير علم منا كالسرقة والزنى والتسميم ورسوة الخدم واختلاس العبيد والقتل بالمفاجأة وشهادة الزور . ومنها ما يقع بالقوة الظاهرة كسوء المعاملات الشخصية وحبس الناس بغير وجه حق والسلاسل التى يقيد بها والموت والخطف والجروح التى تخلف العاهة والأقوال التى تجرح والسب المحرض .

١٢§ - الى العدل الجزئى - أو بعبارة أخرى الى العدل بالمعنى الخاص . ولكن أرسطولا يدرسه إلا من جهة المملكة على حسب ما ينظم علاقاتها مع الأهالى أو علاقات الأهالى بينهم .
- العدل التوزيعى للكرامات - انما الدستور هو الذى ينظم كل هذه الفروق .

١٣§ - يلزم التمييز بين نوعين - كل هذه التمايز حقة ولكن أرسطولا يكاد يستخدمها فيما سبيل من نظريته التى تبق من العموض بموضع .

الباب الثالث

النوع الأول للعدل - العدل التوزيعي أو السياسي يشتهى بالمساواة - العادل هو وسط كالمساوي .
العدل يقتضى بالضرورة أربعة حدود : شخصين يوازن بينهما وشيئين يسندان الى الشخصين ، ولكنه يجب
أن يعتد بالاستحقاق الخاص للشخصين وتلك هى النقطة الصعبة - العدل الموزع يمكن اذن أن يمثل بنسبة
هندسية فيها أربعة حدود تكون على النسب التى قدرها الرياضيون .

§ ١ - ما دام أن طبع الظلم هو عدم المساواة وما دام الظالم هو غير المساوي
فينتج منه جليا أنه يجب أن يكون هناك وسط لغير المساوي وهذا الوسط إنما هو
المساواة، لأنه فى كل فعل مهما كان حيث يمكن أن يكون فيه الأكثر أو الأقل
فالمساواة محل أيضا . § ٢ - وحينئذ إذا كان الظالم هو غير المساوي فالعادل
هو المساوي ، وهذا ما يراه كل واحد حتى من غير نظر واستدلال . وإذا كان المساوي
وسطا فالعادل يجب أن يكون وسطا نظيره . § ٣ - ولكن المساواة تقتضى على
الأقل حدّين . وبتنتيجة ضرورية أيضا يكون العادل وسطا ومساواة بالنسبة إلى
شئ بعينه وأشخاص بأعيانهم . ومن حيث هو وسط فهو وسط لحدّين بعينهما هما
الأكثر والأقل . ومن حيث هو مساواة فانه مساواة شيئين . وآخر من حيث هو
وسط فانه يتعلق بأشخاص من قبيل بعينه . § ٤ - العادل يقتضى إذن بالضرورة

- الباب الثالث - فى الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وفى الأدب الى أويديم ك ٤ ب ٢

§ ١ - الظلم هو عدم المساواة - ليس الحدان متكافئين التكافؤ التام . وإن نظريات هذا الباب
مذكورة فى السياسة ك ٣ ب ٧ ف ١ ص ١٦٤ من ترجمتى الطبعة الثانية .
§ ٢ - وسطا نظيره - وهذا هو ما يجمله فضيلة فى نظرية أرسطو .
§ ٣ - العادل وسطا ومساواة - هذا هو التعريف التام للعادل تكوّن من جميع العناصر التى كشفها
على التوالى التحليل السابق .

كلها أربعة عناصر على الأقل . فان الأشخاص الذين عليهم ينطبق العادل هم في عدد الاثنين ، والأشياء التي فيها يوجد العادل هي اثنان أيضا . § ٥ - المساواة هي هنا كذلك بالنسبة للأشخاص والنسبة للأشياء التي تكون فيها ، أعني أن النسبة التي بين الأشياء هي أيضا النسبة بين الأشخاص . فاذا لم يكن الأشخاص متساوين فلا ينبغي أن تكون أنصباؤهم متساوية . ومن هذا تنشأ المنازعات والمطالبات متى لم يحصل مدعو المساواة على أنصبا متساوية ، أو حينما لم يكونوا متساوين ومع ذلك يأخذون أنصبا متساوية . § ٦ - وهذا نهاية في الوضوح لو نظر إلى استحقاق الأشخاص بدلا من النظر إلى الأشياء . فان كلا في القسمة ليوافق على أن العادل يجب أن يقاس بالاستحقاق النسبي للخصوم . غير أن كل الناس لا يتواضعون على ما صدقات الاستحقاق فان أنصار الديمقراطية يضعونه في الحرية لا غير ، وأنصار الأوليغارشية يضعون الاستحقاق تارة في الثروة وتارة أخرى في المولد ، وأنصار الأرسطراطية يضعونه في الفضيلة .

§ ٧ - على هذا حينئذ يكون العادل شيئا من المتناسب ، والتناسب ليس محدودا على التخصيص بالعدد في وحدته وفي تجزئه ، بل هو ينطبق على العدد على وجه

§ ٤ - أربعة عناصر - سيضعها أرسطو فيما يلي على نسبة هندسية أو على نسبة حسابية .

§ ٥ - المنازعات والمطالبات - هذه الفرصة موضحة في السياسة حيث يكون لها أعظم أهمية ك ٣ ب ٧ ف ١ ص ١٦٣ من ترجمتي الطبعة الثانية . ويمكن أيضا مراجعة عدّة فقرات وعلى الخصوص ك ٧ ب ١ ف ١١ وك ٨ ب ١ ف ٧ ص ٣٦٧ و ٣٩٧ ، فالفكرة واحدة هنا وهناك والتعبير يكاد يكون كذلك أيضا .

§ ٧ - وفي تجزئه - يعني كما يعتبره الرياضيون . فان العدد المحدد (في الخارج) أعني المخالط للأشخاص والأشياء يمكن كذلك أن يكون تناسبيا .

العموم، لأن التناسب مساواة النسب وهو يتركب من أربعة حدود على الأقل .
 § ٨ - بديا من البين أن التناسب المتقطع مكوّن من أربعة حدود وما الأمر
 في التناسب المتصل بأقل وضوحا . فان هذا الأخير يتخذ أحد الحدود كما لو كان هو
 وحده مكوّنا حدّين ويكرره مرتين . فيقول مثلا نسبة a الى b كنسبة b الى c .
 حينئذ b هو مكرر مرتين بحيث إنه بتكرار b هذا تكون حدود النسبة في عدد
 الأربعة أيضا .

§ ٩ - كذلك العادل يتركب من أربعة حدود على الأقل والنسبة هي واحدة
 بعينها لأن التقسيم واحد بالضبط بالنسبة للأشخاص وبالنسبة للأشياء، وعلى هذا
 حينئذ كما يكون الحد a هو الى b فالحد c يكون الى s وبالتبادل كما يكون a هو c
 يكون b هو s وبالتبع أيضا مجموع اثنين من الحدود هو مناسب لمجموع الحدّين
 الآخرين وهو يحصّل من جهة ومن أخرى بجمع الحدّين اللذين فضلا عما يليهما . فاذا
 رتبت الحدود بينها تبعا لهذه القاعدة فحاصل الجمع يبقى عادلا تماما، وعلى هذا حينئذ الجمع
 بين a و c وبين b و s هو نموذج العدل التوزيحي . وعادل هذا النوع هو وسط
 بين أطراف لا تكون بدونه في تناسب بعد . لأن التناسب هو وسط والعدل هو دائما

§ ٨ - التناسب المتقطع - أو المركب من أربعة حدود مختلفة . في التناسب المتصل لا يوجد
 الا ثلاثة لأن حدّ الوسط مكرر مرتين أو لا كنتيجة ثم كقائمة . يمكن أن يرى أن أرسطو يميز يد كثيرا
 في هذه التفاصيل التي ليست إلا استطرادا .

§ ٩ - والنسبة هي واحدة بعينها - من طرف ومن آخرين الحدّين الأولين وبين الحدّين الآخرين .
 - وبالتبادل - هذا هو احدى تبديلات المحال الجائزة في كل تناسب .
 - وبالتبع أيضا - خاصة أخرى للتناسب بالزيادة في الكم : مجموع الطرفين هو مساو لمجموع الوسطين .
 - هو نموذج العدل التوزيحي - الدورة طويّلة للوصول الى هذه النتيجة .

تناسبي . § ١٠ - يسمى الرياضيون هذا التناسب تناسبا هندسيا والواقع ان المجموع الأول في التناسب الهندسي هو للمجموع الثاني كما هو كل واحد من الحدين الى الآخر . § ١١ - ولكن هذا التناسب الذي يمثل العادل ليس متصلا لأنه ليس يوجد من جهة العدد حد واحد بعينه للشخص وللشيء . اذا كان إذن العادل هو التناسب الهندسي فالظالم هذا الذي هو ضد التناسب . وهو يجوز أن يكون مع ذلك تارة بالأكثر وتارة بالأقل . وهذا هو الذي يجري في حقيقة الواقع ، فان الذي يرتكب الظلم يأخذ لنفسه أكثر مما ينبغي أن يأخذ ، والذي يقع عليه الظلم يأخذ أقل مما يحق له . § ١٢ - ولكن الأمر على عكس ذلك فيما يتعلق بالضرر لأن الضرر الأصغر بموازنته بالضرر الأكبر يمكن أن يعتبر نفعا . والضرر الأصغر مفضل على الضرر الأكبر وما هو محل للتفضيل إنما هو دائما النفع وكلما كان الشيء مفضلا كان النفع أكبر .

§ ١٣ - هذا هو أحد النوعين اللذين يمكن التمييز بينهما في العادل .

§ ١٠ - المجموع الأول - يكون أضبط أن يقال ما دام الأمر بصدد التناسب الهندسي :
« الحاصل الأول » .

- كما هو كل واحد من الحدين الى الآخر - خاصة أخرى للنسب . يظهر أن أرسطو تعجبه هذه التفاصيل التي ربما كانت حديثة العهد في زمانه .

§ ١١ - ليس متصلا - وهذا هو ما ينتج من الفرض عينه ما دام أنه قد فرض ضرورة وجود أربعة حدود : شخصين وشيئين النسبة بينهما واحدة .

§ ١٣ - أحد النوعين - هذا هو العدل التوزيعي . وسيعالج العدل القانوني في الباب التالي . ولقد أبان أفلاطون أيضا أنه لا يوجد عدل اجتماعي بدون تناسب . ولكنه لم يلج على هذا المعنى كما ألح عليه أرسطو . راجع هذه المناقشة في القوانين ك ٦ ص ٣١٧ من ترجمة فكتور كوزان .

الباب الرابع

النوع الثاني للعدل - العدل القانوني والمعوض - لا ينبغي أن يجعل القانون أى اعتباراً لاشخاص ، بل يجب أن ينصرف فقط إلى تقرير المساواة بين الخسارة التي يسببها الواحد وبين الربح الذي يربحه الآخر في العلاقات التي ليست إرادية ، وهذا النوع من العدل هو نوع من التناسب الحسابي - بيان بالرسم -
محصل هذه النظرة العامة للعدل .

§ ١ - أما النوع الآخر من العدل فهو العدل المعوض والوازع ، وهو الذي يضبط علاقات الأفراد بينهم سواء في العلاقات الإرادية أم في العلاقات اللا إرادية .
§ ٢ - والعدل ههنا يتمثل بشكل مغاير تماماً لشكله الأول . فان العادل الذي لا يتعلق إلا بتوزيع الموارد العامة للجمعية يجب دائماً أن يتبع التناسب الذي جئنا على تفصيله . فاذا كان الأمر بصدد تقسيم الثروات الاجتماعية لزم أن يقع التناسب بالضبط على نسبة ما بين الأنصباء التي يدخل بها كل واحد . وعلى ذلك يكون الظالم أى مقابل العادل هو ما قد يكون مضاداً لهذا التناسب . § ٣ - والعادل في المعاوضات المدنية هو أيضاً نوع من المساواة . والظالم نوع من عدم المساواة . ولكن كل ذلك ليس تابعا لذلك التناسب الذي سبق بيانه بل تابعا لتناسب حسابي

- الباب الرابع - في الأدب الكبير ١ ب ٣١ وفي الأدب الى أويديمك ٤ ب ٤

§ ١ - العدل المعوض والوازع - زدت هذه الكلمات لزيادة البيان .

- الارادية واللا ارادية - ر . ما سبق ب ٢ ف ١٣

§ ٢ - الذي جئنا على تفصيله - يعنى النسبة الهندسية التي فيها تكون الأشياء متناسبة بالنسبة الى

الأشخاص الذين توزع عليهم .

- الأنصباء التي يجلبها كل واحد منهم - نصيب الثروة ونصيب الشغل ونصيب الأهلية الخ .

§ ٣ - لتناسب حسابي فقط - يعنى بباقي الطرح لا بخارج القسمة ، فان الأمر لم يعد بصدد

استحقاق الأشخاص .

فقط . فليس يهيم مطلقا أن يكون رجل نابه قد جرد رجلا خامل الذكر من أمواله أو أن يكون خامل الذكر هو الذي جرد الرجل النابه . كذلك لا يهيم أن يكون الذي ارتكب الزنى هو رجلا نابه الذكر أو رجلا خاملا . فان القانون لا ينظر إلا إلى الفرق بين الجرائم ويعامل الأشخاص كأنهم على أتم ما يكون من المساواة، وهو إنما يبحث فيما إذا كان الواحد جانبا وما إذا كان الآخر مجنبا عليه وفيما إذا كان الواحد قد ارتكب اضرارا وما إذا كان الآخر قد لحقه الضرر . § ٤ - وبالتبعية يجتهد القاضى أن يسوى هذا الظلم الذى ليس هو إلا عدم مساواة، لأنه متى كان الواحد قد ضرب وكان الآخر قد أحدث الضربات، متى كان الواحد يقتل والآخر يموت، فان الضرر الواقع من جهة والفعل المحدث من جهة هما مقسمان بلا مساواة، فيحاول القاضى بالعقوبة التى يحكم بها أن يسوى بين الأشياء بأن يجزئ أحد الخصمين من الربح الذى ربحه . § ٥ - وإنى لأستخدم مع ذلك الألفاظ العامة التى اصطلح عليها العرف فى الأحوال التى من هذا القبيل وإن كانت هذه التعابير ليست منطبقة بالضبط فى بعض الأحوال . وأقول الربح فى صدد الذى قد ضرب والخسارة فى صدد الذى قد وقع عليه الإيذاء . § ٦ - غير أنه متى أمكن القاضى أن يقدر الخسارة الواقعة فربح الواحد يتقلب خسارة وخسارة الآخر تصير ربحا . وعلى هذا فالمساواة هى الوسط بين الأكثر وبين الأقل . فالربح والخسارة

- ويعامل الأشخاص كأنهم على أتم ما يكون من المساواة - هذا حق بنصه وفصه . ولكن التطبيق يمكن أن يختلف كثيرا واعتبارات الأشخاص تسترد مع الأسف سلطانها .
 § ٤ - هذا الظلم - يفسر هذا أرسطو فى عرض توضيح فكرته .
 § ٥ - اصطلح عليها العرف - فى لغتنا (الفرنسية) هذه الألفاظ هى أقل تخصصا منها فى اللغة الاغريقية . ومع ذلك اضطررت الى استعمالها .

أو الألم يجب أن يصرفا إلى معنى مضاد أو لهما بالأكثر والثاني بالأقل ، فالأكثر في النفع والأقل في الضرر، هذا هو الربح وضد ذلك هو الخسارة أو الألم . والمساوى الذى يلزم الوسط بين أحدهما وبين الآخر هو ما نسميه العادل ، وعلى جملة من القول فان العادل الذى موضوعه تقويم الخطايا هو الوسط بين خسارة الواحد أو ألمه وبين ربح الآخر .

§ ٧ - من أجل ذلك كلما وقعت المنازعات التجئ إلى القاضى . وما الذهاب إلى القاضى إلا ذهاب إلى العدل ، لأن القاضى يشبه أن يكون العدل الحى المشخص . يجاء إلى القاضى الذى يمسك بين طرفى المتصميمين ، بل قد يعطى القضاة أحيانا لقب المصلحين بين الخصوم كما لو كان محققا الحصول على العدل يجتهد الحصول على الوسط القويم . § ٨ - فالعادل إذن هو وسط ما دام القاضى نفسه وسطا . والقاضى يسوى بين الأشياء . قد يمكن القول بأن القاضى - بصدد نصيب مقسوم إلى جزئين غير متساويين أكبرهما يربو على النصف - يقطع ما زاد ويصله بالجزء الأصغر . ثم متى كان الكل مقسوما إلى قسمين متساويين تماما فكل واحد من المترافعين يعترف بأن عنده النصيب الذى يجب أن يؤول إليه ، أعنى أن المترافعين لهما كليهما نصيب مساو . § ٩ - غير أن المساوى هو الوسط بين النصيب الأكبر

§ ٧ - التجئ إلى القاضى ... العدل الحى المشخص - تعبيرات جميلة حقيقة بجلال الموضوع .
- لقب المصلحين - ولقد أحسن أرسطو بأن وضع لفظ "أحيانا" لأنه لا يمكن أن يوجد مصالحوون حقيقيون أو محكمون فى الواقع الا اذا رضيه الخصوم ، والمجرم لا يقبل العدل بل هو على العنوم يتجنبه حتى يفر من العقاب الذى يخشاه . ولا يكون التحكيم الا فى القضايا المدنية .
§ ٨ - والقاضى يسوى بين الأشياء - تكرر لما قيل آنفا .
فكل واحد من المترافعين يعترف - ان المترافع المحكوم عليه يكاد لا يعترف البتة بأن القاضى كان عنده الحق .

والنصيب الأصغر على نسبة حسابية . لهذا كان لفظ العادل في اللغة الإغريقية يكاد يكون مماثلا للفظ الذي يدل على القسمة المتساوية إلى قسمين وأنه يكفي تغيير حرف واحد من طرف ومن آخر حتى تكون الكلمات التي تدل على العادل والقسمة إلى اثنين والقاضي والذي يقسم شيئا إلى اثنين كلمات متشابهات تمام التشابه . § ١٠ - في شيئين تساويا إذا نزع من الثاني كمية معينة تضاف إلى الآخر، فاق الأول الثاني بضعف الكمية المضافة، لأنه إذا اقتصر على حذف هذه الكمية من أحدهما دون أن تضاف إلى الآخر، فالشيء الأول لا يفوق الثاني إلا بهذا الفرق مرة واحدة . وعلى هذا حينئذ يفوق النصيب المزيد عليه بواحد نصف الشيء . وهذا النصف في دوره يفوق بواحد النصيب الذي منه نزع بعض الشيء . § ١١ - ومن هذا يمكننا أن نعلم ما يلزم نزعه من هذا الذي عنده الأكثر وما يلزم رده على ذلك الذي عنده الأقل . يلزم أن يضاف إلى الحد الذي عنده الأقل كل الكمية التي بها يفوقه النصف، وأن ينقص من الحد الأكبر كل الكمية الزائدة على النصف . § ١٢ - لتكن ثلاثة خطوط a و b و c مساوية بعضها

§ ٩ - في اللغة الإغريقية - لقد توسعت قليلا في هذه القطعة لأجعل التقريب الذي يفعله أرسطو أكثر ظهورا . وان هذه المعادلات الاشتقاقية غير آمنة وقليلة الذوق ولقد كان أولى بأرسطو أن يتركها إلى "قرايل" الذي ربما كان هو الذي أوحى إليه بهذه المقارنة .

§ ١١ - ومن هنا يمكننا أن نعلم - هذه التقاسيم هي نظريا أبسط ما يكون . وأما في العمل فالتقدير هو دائما صعب جدا . ومهما قال المرء في نفسه انه يلزم الأخذ من هذا واعطاء ذلك فالمقياس دائما دقيق وغير مأمون .

§ ١٢ - لتكن ثلاثة خطوط - اوضح هندسي محض لا يزيد شيئا على بيان الموضوع بل ربما

يضره .

لبعض فمن أ ي حذف الجزء أى وإلى ت ت نضيف الجزء ت و فينتج أن الخط
بتمامه ت ت و يزيد على أى بالجزء ت و وبالجزء ت و . وهو يزيد إذن أيضا
على ب ب بمقدار ت و .

أ ————— ي ————— أ
ب ————— ب
س ————— ت ————— ت

(قد يمكن أن يقال إن الأمر هو كذلك في جميع الفنون كما هو هنا في العدل ،
فإن الفنون لا تقوم لها قائمة إذا كان الفاعل في كل منها لا يفعل بمقدار معين
وعلى صورة معينة ، وإذا كان الشيء الذى يجب أن يقبل الفعل لا يقبله كذلك
بمقدار معين وعلى صورة معينة) . § ١٣ - أضيف الى ذلك أيضا أن اسم
الربح واسم الخسارة اللذين نستخدمهما في التعبير إذ ندرس العدل قد أتيا من
المعاوضة والعقود الاختيارية ، فحينما يكون للمرء أكثر مما كان له من قبل فعبارة
هذا أنه أفاد ربحا ، وعلى الضد حينما يلقى المرء أن له أقل مما كان فعبارة هذا أنه أصاب
خسارة . وهذا هو ما يقع مثلا في معاملات البيع والشراء وفي جميع العقود التى ترك

- (قد يمكن أن يقال ...) - كل هذه الجملة التى وضعها بين قوسين خارجة عن الموضوع وليس هذا
محلها وان كانت كل النسخ المخطوطة نسبتها والمفسرون اليونانيون عند تفسيرها يشبتون صحتها . راجع فما
بلى الجملة بعينها مكررة في الباب التالى ف ٧

§ ١٣ - أضيف الى ذلك أيضا - هذا يتعلق بما سبق بيانه ولكنه لا يتعلق بما سبق آنفا مباشرة .
ولاشك في أن بالمتن تشويشا في هذه النقطة ، ومع ذلك فإن أرسطو يحاول أن يبرر من جديد التعابير التى
أتى بها في الفقرة الخامسة .

القانون فيها للمتعاقدين الحرية التامة . غير أنه حينما لا يكون للراء أكثر ولا أقل مما كان له وتبقى الأشياء على ما كانت عليه من قبل فيقال إن كل واحد له ماله وإنه لا أحد خسر خسارة ولا أفاد ربحاً .

§ ١٤ - وعلى جملة من القول فالعادل هو الوسط القيم بين ربح ما وبين خسارة ما في العلاقات التي ليست إرادية وأنه ينحصر في أن يكون لكل واحد نصيبه المساوي من بعد كما هو من قبل .

§ ١٤ - فالعادل هو الوسط القيم - في العدل المعوض والوازع .

الباب الخامس

المثل بالمثل أو القصاص لا يمكن أن يكون قاعدة العدل - خطأ الفيثاغورسيين - قاعدة المثل بالمثل التناسبية في إسداء المعروف هي رابطة الجمعية - قاعدة المعاوضة : مركز العملة في جميع العقود الاجتماعية ، وان مركز العملة هذا باعتبارها مقياس كل شيء ، إنما هو اصطلاحى صرف - الحد العام للعدل وللظلم .

§ ١ - المثل بالمثل أو القصاص يظهر لبعض الناس أنه الوسط المطلق . وذلك هو مذهب الفيثاغورسيين الذين حدوا العادل بأن قالوا بصورة مطلقة "أن يرد المرء للغير ردا تاما ما وصله منه" ولكن القصاص لا يتفق مع العدل التوزيعى ولا مع العدل المعوض والوازع . § ٢ - ومع ذلك يزعمون ويلحون أن القصاص إنما هو عدل "رادابنت" :

"أن يحتمل المرء ما قد فعل ، ذلك هو العدل الحق"

§ ٣ - غير أنه يوجد من الحالات ما لا يتناوله هذا المذهب ، مثال ذلك إذا كان هذا الذى أحدث الضربات هو القاضى فإنه لا ينبغى أن يُضرب هو أيضا ، وإذا كان على ضد ذلك رجل ضرب القاضى فإنه لا يكفى أن يُضرب . بل يلزم أيضا أن يعاقب ويجب زيادة على هذا أن يفترق تفريقا عظيما بين ما إذا كانت

- الباب الخامس - فى الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وفى الأدب الى أويديم ك ٤ ب ٤

§ ١ - المثل بالمثل أو القصاص - اضطررت الى أن أضع هاتين الكلمتين لتحصيل قوة الكلمة الوحيدة التى استعملها المتن

- وهذا هو مذهب الفيثاغورسيين - الذين قد ألحوا مع ذلك أيضا فى مسألة العدل النسبى .
- أن يحتمل المرء ما قد فعل - لا يُعرف من قائل هذا البيت الذى ينسبه بعض المفسرين الى "هيزيود" وهو مع ذلك لا يوجد فى مؤلفاته .

§ ٣ - من الحالات ما لا يتناوله هذا المذهب - وليس أهمها الحالات التى يذكرها أرسطو .

الجريمة قد وقعت عمدا أو خطأ . § ٤ - على أنى أعترف بأنه فى جميع المعاملات العادية التى يتداولها أهل المدينة بينهم هذا النوع من العدل ، أعنى المبادلة التناسبية التى ليست متساوية بالضبط ، هو عين رابطة الاجتماع . إن الدولة لا تقوم إلا بتبادل المنافع هذا . وهو الحامل لكل واحد على أن يؤدى مع التناسب ما قد قبل . وفى الواقع من الأمر أحد الشئيين لازم : إما أن يبحث عن دفع الشر بالشر وإلا فالجمعية ضرب من الاستعباد إذا لم يتمكن المرء فيها من دفع الشر الذى أصابه ، وإما أن يبحث عن مقابلة الخير بالخير وإلا لما وجد تبادل المنافع بين سكان المدينة مع أن هذه المعاوضة فى المنافع هى قوام الجمعية . § ٥ - وهذا يوضح لنا أيضا لماذا وضع هيكل الألفاظ فى أهل أحياء المدينة بالناس لأجل أن يحل الناس على أن يؤدوا إلى كل منهم ما أداه إليهم من المنافع فان ذلك هو خاصة اللطف . يلزمك أن تصنع المعروف فى دورك مع ذلك الذى صنع بك المعروف ثم يجب عليك أن تأخذ نفسك بأن تبدى معروفاً جديداً تسديه إليه .

§ ٤ - هو عين رابطة الاجتماع - تلك هى نظريات حقة كل الحق وانسانية كل الانسانية استعارها أرسطو من أفلاطون وحدها بحدود أضبط ووضحها أكثر من مرة فى السياسة . وان هذه النقطة مذكورة فيها . ك ٢ ب ١ ف ٤ ص ٥٢ من طبعى الثانية .

- الشر بالشر - يعنى أرسطو بالطرق القانونية من غير شك .

- ضرب من الاستعباد - بدون العدل الاجتماعى يصبح الطيبون عبيداً للخبثين أو تُبدل الجمعية حرباً مستديمة .

§ ٥ - هيكل الألفاظ - فى المعنى ما فى اللفظ من مسحة الادعاء .

- خاصة اللطف - يجب لاطهار المعنى أن يضاف إليه "وعرفان الجميل" .

§ ٦ - يمكن تمثيل هذه المبادلة التناسبية للمنافع بشكل مربع توجه حدوده المتقابلة الى اتجاه القطر وليكن مثلا المعيار أ وصانع الأحذية ب والبيت ح والحذاء د .
 على هذا المعيار يقبل من صانع الأحذية العمل الخاص به وفي مقابلة هذا يدفع اليه العمل الذي يعمل به هو . فاذا كان حينئذ بين الخدم المتبادلة مساواة تناسبية ثم وجدت فيها مقابلة المثل بالمثل في المنفعة ، كان الأمر على ما قد ذكرت ، وإلا فلا مساواة ولا ثبات لهذه الروابط ، لأنه ما دام أنه يمكن أن صنيع أحدهما يساوي أكثر من صنيع الثاني فيلزم بالضرورة إرجاعهما الى المساواة . § ٧ - وهذه القاعدة تمشي في جميع الفنون فان هذه الفنون تكون مستحيلة إذا كان الفاعل الذي يجب أن ينتج لا يفعل بمقدار ما وعلى صورة ما من جهة ، ومن جهة أخرى إذا كان الذي يجب أن يقبل الفعل ويستهلكه لا يقبل هذا الفعل بمقدار معين وعلى صورة معينة .
 والواقع أنه لا معاملة ممكنة بين عاملين متشابهين ، بين طبييين مثلا ، ولكن المعاملات المشتركة ممكنة بين طبيب وبين مزارع مثلا وعلى العموم بين أناس مختلفين ليسوا متساوين وأنه يلزم التسوية بينهم قبل أن يتعاقدوا .

§ ٨ - على هذا حينئذ يلزم دائما أن تكون الأشياء التي تحصل عليها المعاوضة

§ ٦ - بشكل مربع - سرف آخر في استعمال الهندسة ومع ذلك فان أرسطو لم يذهب هنا بهذه المقارنة بعيدا لتكون مفيدة ، ولا يدري لماذا رجع اليها .

- على ما قد ذكرت - يعني أن تكون الجمعية حسنة التأليف والنظام وأنها تستطيع البقاء .

§ ٧ - وهذه القاعدة تمشي ... - راجع ما سلف في الباب السابق ف ١٢ تجد هذه الجملة . ولكن يظهر أنها هنا في موضعها .

- بين طبييين - من حيث كونهما طبييين .

§ ٨ - على هذا حينئذ - التفاصيل الآتية مهمة جد الأهمية والأفكار محكمة غاية الاحكام . ولكن يظهر أن نظرية العملة هذه هي استطراد في هذا الموطن ويمكن مراجعتها بالتطويل في السياسة ك ١ ب ٣ ف ١١ ص ٣٠ وما بعدها من ترجتي الطبعة الثانية .

قابلة للمقارنة على نقطة ما فيما بينها وهما محل العملة . فانه يمكن أن يقال إن العملة ضرب من الوسط أو من الوسيط ، فانها المقياس المشترك بين جميع الأشياء ، وبالنتيجة تقوم الثمن العالى للواحد كما تقوم الثمن الواطى للآخر . فهى تبين كم حذاء يلزم لتساوى قيمة بيت مثلا أو قيمة مواد غذائية تستهلك . فيلزم إذن بين المعمار وصانع الأحذية عدد من الأحذية معلوم لتساوى ثمن البيت أو عدد معلوم من الأحذية لثمن الأغذية . وبدون هذا الشرط فلا معاوضة ولا اجتماع ممكن ، ولا تحقق لأحدهما ولا للآخر إذا لم يمكن البتة الوصول الى تقرير نوع من المساواة بين الأشياء .

§ ٩ - أكرر أنه يلزم على ذلك إيجاد مقياس وحيد يمكن أن ينطبق على كل شيء بلا استثناء، غير أن الحاجة التي بنا بعضنا لبعض هي في الحقيقة الرابطة المشتركة التي هي ملاك الجمعية . فاذا لم يكن بالناس من حاجات البتة أو لم يكن لهم حاجات متشابهة فلا معاوضة بينهم أو على الأقل لا تكون كما هي . ولكن العملة بمواضع اختيارية قد صارت بوجه ما آلة الحاجة وعلامتها . وتذكارا لهذه المواضع أعطى للعملة في اللغة الإغريقية اسم مشتق من اللفظ الدال على القانون، لأن العملة لا توجد في الطبيعة ولا توجد إلا تبعا للقانون وفي قدرتنا أن نغيرها وأن نصيرها عديمة النفع إن شئنا .

§ ١٠ - حينئذ لا توجد مبادلة حقة إلا حينما تسوى الأشياء سلفا وتكون علاقة الزارع مثلا بالحذاء هي أيضا علاقة عمل أحدهما بعمل الآخر . ولكنه

§ ٩ - الحاجة التي بنا ... - لقد أيد أرسطو دائما بحق أن الانسان كائن اجتماعى بالطبع .

- اسم مشتق - اضطرت الى أن أتوسع هنا في نص المتن لأن لغتنا (الفرنسية) لا تسمح بالتقريب الاشتقاقى الذى يصنعه أرسطو بين الكلمتين اللتين يستعملهما . ولشدة ما يحتمل أن هذا التقريب مضبوط .
- وأن نصيرها عديمة النفع - راجع السياسة في الموطن الذى آتيت على ذكره آنفا .

لا يلزم اشتراط علاقة التناسب متى كانا قد أتما معاوضة بينهما وإلا كان لأحد الطرفين دائماً أكثر من الآخر الوجدتان اللتان كما نتكلم عليهما آنفا . لكن متى كان لا يزال عند كليهما ماله فهما إذن متساويان وهما في شركة حقة ، لأن هذه المساواة يمكن أن نتقرر بمحض اختيارهما . فليكن الزارع ا والغذاء الذى ينتجه ث والحذاء ب وعمله الذى وصل الى حد المساواة ، فاذا كانت مبادلة المنافع لا توجد بالقيود التى ذكرناها فليس هناك اشتراك بين الناس . § ١١ - وإن ما يثبت أنها هى الحاجة وحدها التى تقرب بين طرفي المتعاقدين وتجعل منهما كوحدة هو انه متى كان رجلان لاجابة بأحدهما الى الآخر كلاهما أو أحدهما فقط فانهما لا يأتیان المعاوضة ، كما أنهما مدفوعان لآتيانها متى كان أحدهما فى حاجة الى ما عند الآخر . فاذا كان فى حاجة الى النبيذ مثلاً فانه يعطى عوضاً منه القمح الذى عنده والذى يمكن أخذه ، فيلزم إذن أن يسوى بين الشئيين من الجهتين . § ١٢ - غير أنه إذا لم يكن المرء فى حاجة الى شئ فى الحال فان ما يحفظه تحت يديه من النقود شبه كفالة تكفل إمكان المعاوضة فى الاستقبال متى مسّت الحاجة ، لأنه يلزم أن يكون هذا الذى يعطى النقود حينئذ على ثقة من أن يجد المقابل مما سيطلبه . ومع ذلك فالعملة نفسها خاضعة للتغيرات عينها ، فهى لا تحفظ دائماً قيمة واحدة ولو أن قيمتها أثبتت من قيم الأشياء

§ ١٠ - كما نتكلم عليهما آنفا - ر . الباب السابق ف ١١

- فى شركة حقة - لأن لكل منهما حاجة بالآخر فى المعاوضة الخصوصية التى يشرعان فيها .

- فليكن الزارع ا - ان استخدام هذه الصيغ الحرفية تضايق الفكرة عوضاً عن أن تساعدها .

§ ١٢ - اذا لم يكن ... فى الحال - يطول الاستطراد شيئاً فشيئاً . وهذا هو من الاقتصاد السياسى

وليس من علم الأخلاق . وان أرسطو ليسرف فى السهو عن أن موضوعه فى هذا الباب إنما كان تنفيذ نظرية

الفيثاغورثيين على القصاص الذى هو فى مذهبهم الشكل المطلق للعدل .

التي هي تمثل قيمتها وأقل منها تغيرا . حينئذ يلزم أن يوجد تقويم عام للأشياء لأنه بهذا وحده تكون المعاوضة ممكنة على الدوام . فاذا وقعت المعاوضة فهذا عينه يكون الاجتماع والتجارة . وبصيرورة العملة مقياسا عاما تقاس به جميع الأشياء بعضها بالنسبة للبعض الآخر تكون العملة هي المسوية بين كل الأشياء . على ذلك بدون المعاوضة لا تجارة ولا جمعية، وبدون مساواة لا معاوضة، وبدون مقياس مشترك لا مساواة ممكنة . وفي الواقع لا يمكن أن أشياء مخالفة بعضها لبعض الى هذا الحد يكون بينها مقياس مشترك . غير أن من المحقق أنه يمكن عند الحاجة الوصول بلا كبير عناء الى قياسها كلها على قدر الكفاية . § ١٣ - وإذن يلزم أن توجد وحدة للقياس ولكن هذه الوحدة تحكيمية واصطلاحية . إنها تسمى العملة . كلمة لها في الإغريقية المعنى الاشتقاقى الذى ذكر وهو تجعل كل شيء ممكن القياس نسبيا لأن كل شيء بلا استثناء يقاس بوساطة العملة . فلتكن دار ١ وعشرة مناجم ب وسريرث وليكن ١ نصف ب أعنى أن الدار تقوم بخمسة مناجم أو تساوى خمسة مناجم ونفرض أيضا أن السريرث لا يقوم إلا بعشرب . على هذه المعلومات يرى بسهولة كم يلزم من السرر لتساوى الدار أى أنه يلزم خمسة ، فليفهم أن المعاوضة كانت قبل أن توجد العملة على هذه الطريقة أى مبادلة عرض بعرض لأنه لا يهم أن خمسة أسرة تبادل بدار أو بأى شيء آخر تكون له قيمة خمسة الأسرة .

§ ١٤ - حينئذ يرى بناء على جميع هذه الاعتبارات ما هو العادل وما هو الظالم .

§ ١٣ - إنها تسمى العملة - تكرر لما مر .

- فلتكن دار ١ - تطرف آخر فى الصيغ الحرفية .

§ ١٤ - حينئذ يرى - نتيجة كان يمكن الحصول عليها مباشرة وبأسرع من ذلك كثيرا .

ومتى تعينت هذه النقط يرى أيضا أن العدالة الشخصية أى المزاولة الشخصية للعدل هى وسط بين ظلم مرتكب وبين ظلم محتمل . فمن جهة أن واحدا عنده الأكثر والآخر عنده الأقل . غير أنه إذا كان العدل وسطا فليس شأنه كالفضائل المتقدمة ، ذلك لأن مركزه الوسط فى حين أن الظلم مركزه فى الطرفين .

§ ١٥ — فالعدل هو الفضيلة التى تحمل على أن يسمى عادلا الانسان الذى يتعاطى العادل فى سلوكه باختيار عقلى حرّ والذى يعرف كذلك أن يجريه على نفسه بالنسبة للغير وأن يجريه بين أشخاص آخرين ، والذى يعرف أن يعمل لا على طريقة أن يعطى نفسه أكثر وجاره أقل إذا كان الشئ نافعا وعلى العكس إذا كان ضارا ، بل الذى يعرف أن ينصف غيره من نفسه إنصاف مساواة تناسبية كما لو كان يقضى فى خصومات الأغيار .

§ ١٦ — أما الظلم فهو بالضبط ضدّ لكل ذلك بالنسبة للظالم . الظالم هو الإفراط بالأكثر والتفريط بالأقلّ معا فى كل ما يمكن أن يكون نافعا أو ضارا ولا يقيم وزنا للتناسب أبدا . وعليه فالظالم هو إفراط وتفريط معا لأنه بلا انقطاع فى الإفراط أو فى التفريط بالنسبة الى الشخص نفسه ، لأنه اذا كان الشئ طيبا فالرجل الظالم يأخذ لنفسه قسطا عظيما ويأثم بالإفراط ، ومتى كان ضارا يأثم بالتفريط إذ يأخذ لنفسه منه أقل ما يستطيع وبالنسبة للآخرين . ذلك بان هذه الميول هى على العموم بعينها فى الحالين . إن الرجل الظالم دون أن يهتم البتة بالقواعد العادلة للتناسب يقضى

— الظالم هو فى الطرفين — فى حين أن الطرفين فى الفضائل الأخرى كانا متضادين . فأرسطو حيثئذ

يظهر عيب نظريته العامة على الفضيلة .

بالمصادفة وحسبما يجيء كما لو كان الشأن في الظلم أن الضرر الاقل ليس في احتماله
والاكبر في اتيانه .

§ ١٧ - تلك هي الاعتبارات التي كنت أريد ذكرها على العدل والظلم وعلى
طبيعة كليهما وعلى الظالم والعاقل أيضا على وجه العموم .

§ ١٦ - الضرر الأقل ... ليس في احتماله - مبدأ أفلاطوني . راجع "الفرغياس" ص ٢٨٤ من
ترجمة فكتور كوزان .

الباب السادس

- في أركان الظلم والجريمة وشروطهما - يجوز أن يرتكب الانسان جناية دون أن يكون جانيا مطلقا - في العدل الاجتماعى والسياسى - فى القاضى المدنى وولاياته السامية وثوابه الشريف - حق الأب والسيد لا يمكن أن يختلطا بالحق السياسى - بين الزوج وزوجه نوع من العدل السياسى .

§ ١ - لما أنه من الممكن أن الذى يرتكب ظلما أو جناية لا يكون بعد ظالما أو جانيا تماما يمكن أن يتساءل عن النقطة التى فيها يكون الانسان على الحقيقة ظالما ومدنبا فى كل نوع من الظلم، مثال ذلك سارق زان قاطع طريق؟ أفلا ينبغى هنا أى تفريق بحال من الأحوال؟ إذن رجل يزنى بامرأة وهو يعلم حق العلم ما هى عليه ولكن بدون أى سبق إصرار وتكون الشهوة هى التى جرته الى هذا . § ٢ - لاشك أنه اقترف جناية ولكنه ليس جانيا حقا . وعلى هذا القياس يجوز أن لا يكون لصا مع أنه قد سرق، ولا زانيا ولو أنه قد ارتكب الزنى . وكذلك الحال فى سائر أنواع الجرائم .

- الباب السادس - فى الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وفى الأدب الى أويديم ك ٤ ب ٦
 § ١ - لما أنه من الممكن - يعنى أرسطو أنه يمكن ارتكاب فعلة آثمة دون أن يكون الفاعل آثما تماما . وان العادة وحدها وضمير الاجرام هما ركنا سوء الخلق . وهذا ينتج من نظرية الفضيلة التى فيها أعار العادة بحق أهمية عظمى . راجع ما سبق ك ٢ ب ١ ف ٤
 - ومدنبا - زدت هذا اللفظ لأن « ظالما » ما كانت تكفى وحدها .
 - اذن - هذا يعود على السؤال الأول لا على الثانى مادام أن أرسطو يؤيد أنه لا بد من تقدير الظروف والنيات . على أن فى مذهب الرواقين الذى هو أشد لايراد قبول أمثال هذه الفروق بل كل الخطيئات مؤثمة على السواء ويجب العقاب عليها . هذا غلظ .
 § ٢ - يجوز أن لا يكون لصا - لانه ليس له عادة السرقة ولا هو يريد هذه العادة . ولكن على حسب طبع الجريمة خطيئة واحدة تكفى لتوقيع العقوبة وتبريرها .

§ ٣ - ذكر فيما سبق ما هي العلاقة بين القصاص أو المعاملة بالمثل وبين العدل . غير أننا لا ننسى أن ما يبحث فيه هنا إنما هو العادل المطلق والعادل الاجتماعي معا . أعني العادل مطبقاً على أناس يشتركون في حياتهم ليحققوا استقلالهم والذين هم أحرار متساوون إما تناسيباً وإما شخصياً وإما عددياً . وبالنتيجة كلما كانت أموالهم ليست مكفولة لهم فلا عدل اجتماعي بالمعنى الأخص عندهم بين بعضهم والبعض . بل هناك فقط عدل كيفما اتفق يشبهه قليلاً أو كثيراً . لأنه لا عدل إلا حيث يوجد قانون يفصل بين الناس . ولا قانون إلا حيث يكون الظلم ممكناً ما دام الحكم هو الفصل بين العادل والظالم . وحيث يكون الظلم ممكناً قد يمكن أن تقع أفعال ظالمة ، لكن حيث ترتكب الأفعال الظالمة فليس هناك دائماً ظلم حقيق أي فعل إسناد المرء إلى نفسه منافع حقيقية أكثر مما ينبغي له وأضراراً حقيقية أقل مما يجب عليه احتمالها .

§ ٤ - ذلك هو الذي يجعلنا لا نسند السلطان إلى الشخص بل إلى العقل ، لأن الشخص صاحب السلطان سرعان ما لا يعمل إلا لنفسه وحده ولا يتأخر عن أن يصير

§ ٣ - ذكر فيما سبق - في الباب السابق ف ١

- العادل المطلق والعادل الاجتماعي - هذه المناقشة لرابطة بينها وبين السابقة التي تركها قبل تمامها .
- بل بالأولى تعود على المناقشة التي كان قد بدأها من غير أن يستقصيها في الباب السابق .
- والذين هم أحرار متساوون - هذه المبادئ الشريفة هي التي وضحها أرسطو في كل سياسته . ولكن لسوء الحظ ما كان القدماء يطبقونها إلا على المدنيين ويستثنون منها العبيد .
- عدل كيفما اتفق - لا توجد جمعية أيا كانت مبلغها من الرداءة تستطيع أن تستغنى عن العدل أو بالقليل مظاهر العدل .
- الحكم هو الفصل - هذه الجملة توجد بعينها تقريباً في السياسة ك ١ ب ١ آخر الصحيفة ٩ من ترجمتي الطبعة الثانية .
- فليس هناك دائماً ظلم حقيق - هذه هي المسئلة التي وضعت في أول الباب .

طاغية. لكن القاضى الذى أودع السلطان هو حارس العدل وإذا كان حارس العدل فهو أيضا حارس المساواة. فلا يخطر بباله البتة فيما يخصه أن يسند إلى نفسه أكثر مما له مادام أنه عادل ولا يختص نفسه البتة بنصيب أكبر فى المنافع التى هى للتقسيم إلا إذا قضى التناسب بأن يستحق فى الواقع أكثر من سواه. وعلى هذا يمكن القول بأنه على هذا المعنى يعمل للغير. وهذا هو الذى حملنى على القول بأن العدل نعمة وفضيلة تخص الأغيار أكثر من اختصاصها بالشخص نفسه كما وضخنا ذلك فيما مضى.

§ ٥ - حينئذ يستحق القاضى مكافأة يجب أن يعطاها وهذه المكافأة هى الشرف والاعتبار. وأجدر بأولئك الذين لا يكتفون بهذا الأجر الشريف أن يكونوا طغاة.

§ ٦ - حق السيد وحق الأب لا يندجان فى الحقوق التى تكلمنا عليها ولكنهما يشبهانها. يفهم فى الواقع أنه لا يوجد ظلم بمعنى الكلمة ممكن فى حق من نملك. وإن ملك يمين الرجل وولده ما دام ليس له من العمر إلا سن معلومة وليس بمعزل عن أبيه هما بجزء منه. وما كان امرؤ يريد مع الروية الاضرار بنفسه. لذلك لا ظلم من المرء فى حق ذاته. حينئذ فلا شئ هنا من العدل ولا من الظلم الاجتماعى

§ ٤ - وهذا هو الذى حملنى على القول - راجع ما سبق فى هذا الكتاب ب ١ ف ١٥

§ ٥ - هى الشرف والاعتبار - قال أرسطو فيما سبق ك ٤ ب ٣ ف ٦ عند الكلام على المرء. إن التكرم هو أسمى مكافأة فى طاقة الناس للاعتراف بفضل أمثالهم وأهليتهم وهى التى يطعمون فيها لأنفسهم.

§ ٦ - من نملك - هذه هى نتيجة نظريات أرسطو على الرق، ولكن من الباطل فى الواقع أن يمكن على هذا المعنى أن يكون شخص مملوكا لشخص آخر، فان السيد مهما قال أرسطو يمكن أن يكون ظالما فى حق عبده والوالد فى حق ولده.

- بجزء منه - هنا ترك الفيلسوف نفسه تتخذه بعبارة مجازية. راجع السياسة ك ١ ب ٢ ف ٢٠

ص ٢٢ من ترجمتى الطبعة الثانية.

والسياسى . فالعدل السياسى لا يوجد إلا بنصوص القانون ولا ينطبق إلا على
الناس الذين يجب بالطبع أن يحكمهم القانون . وهؤلاء الناس هم أولئك الذين
فى مساواتهم يمكن أن يتناوبوا الحاكمة والطاعة . من أجل ذلك كان هذا النوع
من العدل أكثر انطباقاً على الزوج بالنسبة لزوجته منه على الوالد بالنسبة لأولاده أو على
السيد بالنسبة لما ملكت يمينه . وإن العدل الذى يسير الأرقاء والأولاد إنما هو
العدل المنزلى الذى يختلف هو أيضاً عن العدل السياسى والمدنى .

- العدل المنزلى - راجع السياسة ك ١ ب ١ و ٢ و ٥

الباب السابع

في العدل الاجتماعي وفي القانون المدني والسياسي يلزم التمييز بين ما هو طبيعي وما هو قانوني محض -
الأشياء الطبيعية وإن لم تكن غير متغيرة إلا أنها مع ذلك أقل محلا للتغير من القوانين الانسانية - يوجد تحت
كل نص خاص من القانون مبادئ عامة لا تتغير البتة - التمييز بين الجريمة الخاصة وبين الظلم على العموم .

§ ١ - في العدل المدني وفي القانون السياسي يمكن التمييز بين ما هو طبيعي وبين
ما هو قانوني محض . فما هو طبيعي إنما هو هذا الذي له قوته ذاتها حيثما كان وليس
تابعا للبتة للقوانين التي يصدرها الناس لمعنى أو لمعنى آخر . وما هو قانوني محض هو
ذلك الذي يمكن مبدئيا أن يقع على صورة أو أخرى مضادة لها بلا فرق وعلى سواء .
غير أنه تزول عنه هذه السوائية متى نصه القانون . مثال ذلك أن القانون يأمر
بجمل فدية الأسرى أو أن تذبح معزى قربانا للشترى لانهجة . وعلى هذا النحو جميع
النصوص الخاصة بالأفراد، فالقانون أن يأمر بتقريب القربان الى "برازيداس" .
وذلك هو الشأن في كل ما توجهه الأوامر العالية الخاصة . § ٢ - من الناس
من يرى أن العدل في كل صورة بلا استثناء له خاصية قابلية التغير . وعلى رأيهم
يكون ما هو طبيعي حقا غير قابل للتغير له قوته عينها وخواصه ذاتها حيثما كان . على

- الباب السابع - في الأدب الكبير ١ ب ٣١ وفي الأدب الى أويديمك ٤ ب ٧

§ ١ - في العدل المدني وفي القانون السياسي - لا يوجد في المتن الاكلمة واحدة .

- ما هو طبيعي... قانوني محض - تمييز عميق وبسيط يبطل جميع ضلالات السفسطائيين الذين يظنون العدل
لا يتعلق الا بالقانون .

- أن تذبح معزى - لقد اختار أرسطو عن عمد الامثلة النافهة .

- الى برازيداس - وهو قائد لقدموني هلك في حرب بيلو بونيز يا . وان القانون كان في استطاعته
أن يأمر بتقريب القربان الى أحد أفراد الناس .

§ ٢ - العدل في كل صورة بلا استثناء - تراجع هذه المناقشة في "غرغياس" لأفلاطون ومقدمة قلقليس

ذلك فالنار تحرق في بلادنا كما تحرق في بلاد فارس سواء بسواء في حين أن القوانين الانسانية والحقوق التي تقرها هي في تغير مستمر . § ٣ - هذا الرأي ليس صحيحا كامل الصحة بالضبط ولكنه مع ذلك صحيح بجزئه . بالنسبة للالهة ربما لا يكون شيء من هذا التغير والانتقال ، ولكن بالنسبة لنا توجد أشياء عرضة للتغير مع أنها طبيعية . ومع ذلك فالكل ليس متغيرا ويمكن التمييز بحق في العدل المدني والسياسي بين ما هو طبيعي وما هو ليس كذلك . § ٤ - ومع التسليم بأن كل شيء هو متغير في هذا فان من بين الأشياء التي يمكن أن تكون أيضا على خلاف ما هي عليه ما قد يمكن فيها التمييز بوضوح بين التي هي متغيرة بطبعها وبين تلك التي دون أن تكون متغيرة بطبعها لا تصير كذلك إلا بفعل القانون أو الاصطلاحات . وهذا التمييز يمكن أن يوافق كذلك تمام الموافقة أشياء أخر غير العدل ، وبهذه المثابة اليد اليمنى فهمي بالطبع أكثر استعدادا لخدمتنا مع أن كل الناس يستطيع أن يصير أعسر يسرا . § ٥ - وإن الشأن في نصوص العدل المبينة على المواضع والمنفعة كالشأن في المقاييس التي تقدر بها الأشياء . فان مكابيل التبيذ والحنطة ليست في كل مكان متساوية الأحجام . وإنها في كل مكان على السواء أكبر

§ ٣ - فالكل ليس متغيرا - كان يمكن أرسطو أن يتخذ تعبيراً أحده من هذا وأقطع . فان سقراط قد وضع للأدب مبادئ ثابتة على الاطلاق . وفي الواقع أن أرسطو هو في هذه النقطة على رأي أستاذه أفلاطون . § ٤ - التي هي متغيرة بطبعها - يظهر أرسطو في هذا المقام بالتسليم بالرأي المضاد ، لكنه في الحقيقة لم يسلم في شيء منه . بل هو يؤيد دائماً وبحق أن من الأشياء ما هو غير متغير بطبعه أو بعبارة أخرى مبادئ . - وبهذه المثابة اليد اليمنى - مثل لا جدال فيه ولكنه يكاد لا يتعلق بالموضوع . ولقد افترق بعض المفسرين أن أرسطو كان يريد هنا أن ينتقد أفلاطون الذي يقرر أن اليدين هما بالطبع في المهارة على سواء . القوانين ك ٧ ص ١٧ من ترجمة كوزان .

§ ٥ - وإنها في كل مكان على السواء ... - الفكرة هنا ليست واضحة كل الوضوح . فان المقاييس اذا كانت تتحدع فليست بعد مقاييس .

حيث يُشترى وأصغر حيث يُباع . كذلك الحال في الحقوق التي ليست طبيعية بل إنسانية محضة فانها ليست البتة متماثلة في كل مكان . كذلك الدساتير ليست متماثلة مع أنها لا يوجد فيها إلا دستور واحد يكون في كل مكان طبيعيا وذلك هو خيرها . § ٦ - ولكن كل واحد من الأوامر العالية وكل نص من نصوص العدل على الخصوص كالمعاني العامة بالنسبة للمعاني الخاصة . إن الأحداث الواقعة يمكن أن تكون كثيرة العدد جدًا ومع ذلك كل قانون من القوانين التي تنطبق عليها هو واحد لأن القاعدة عامة . § ٧ - يلزم تقرير فرق آخر أيضا بين الظالم القانوني والظالم مأخوذا على اطلاقه وبين العادل القانوني والعادل المطلق . فالظالم بمعنى الكلمة هو ما هو كذلك بالطبع وهو أيضا ما يصير كذلك بنص قانوني . فان ذلك الشيء بعينه بعد أن فُعل أو بعد أن ارتكب يصير فعلا ظالما قانونا، أما قبل أن يرتكب فانه ليس فعلا ظالما قانونا بل ليس الا ظالما في ذاته . ويمكن أن يقال هذا بالنسبة للفعل العادل سواء بسواء . غير أنه في اللغة العامية يطلق اسم الفعل العادل على ذلك الحدث الذي هو عادل ويطلق اسم فعل العدل على التقويم القانوني الذي يقوم أود الفعل الظالم الذي ارتكب .

وسندرس فيما بعد لكل جنس جنس من هذه الأجناس طبيعته وعدد أنواعه والأشياء التي تتعلق به .

- وذلك هو خيرها - راجع في السياسة ك ٤ و ٥ نظرية الدستور الكامل ص ١٩٥ وما يليها من ترجمتي الطبعة الثانية .

§ ٦ -- ولكن كل واحد من الأوامر العالية - الفكرة صحيحة ولكن لا ارتباط لها بالسابقات .

§ ٧ - بمعنى الكلمة - زدت هاتين الكلمتين لايضاح الفكرة .

- الفعل العادل - الفرق المذكور في المتن صعب الإدراك والتحصيل .

- فيما بعد - في الباب التالي .

الباب الثامن

العمد ركن ضرورى للجريمة أو للظلم - الأفعال الاإرادية أوالتي ألزمتنا إياها قوة قاهرة ليست آتانا ما -
فى سبق الاصرار - الغضب عذر لبعض الأفعال التي يجبر إليها - فى الخطايا التي يمكن العفو عنها والخطايا
التي ليست محلا للعفو .

§ ١ - لما كانت الأفعال المطابقة للعدل والأفعال الظالمة هى كما أتينا على بيانه ،
كان لا يمكن أن ترتكب جريمة أو يؤتى فعل ظالم إلا إذا كان الفاعل مريدا
فى الحالين . غير أنه متى فعل الانسان بلا إرادة لا يكون البتة عادلا ولا ظالما إلا
بالواسطة ، لأنه ليس إلا بنوع من العرض أن يكون عادلا أو ظالما فى هذه الحال .
§ ٢ - حينئذ يكون كل ما فى الفعل من عدل أو ظلم مترتبا على ما فيه من اختيار
أو عدم اختيار ، فاذا كان الفعل إراديا فهو ملوم ويكون بهذا وحده خطيئة وظلما ،
وبالتبع قد يكون فى الفعل ظلم بنوع ما من غير أن يكون فعل ظلم أى جريمة بمعنى
الكلمة إذا لم يكن العمد متوفرا فيه . § ٣ - كلما قلت إرادى أعنى بذلك كما
وضحته فيما سبق شيئا يجعل إنسانا عالما بما يفعل فى الظروف التي لا تتعلق إلا به
ودون أن يجهل الشخص الذى إليه يسند ذلك الشيء ولا الوسيلة التي آستعملها

- الباب الثامن - فى الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ . وفى الأدب الى أويديم ك ٤ ب ٨

§ ١ - الفاعل مريدا - مبدأ بديهى كان على بساطته متنكرا فى طائفة من النظريات . وهو على
ذلك أساس كل تأميم عادل . حتى أفلاطون نفسه فانه كاد يودى به إذ قرأن الرذيلة ليست إرادية البتة .

§ ٢ - أو ظلم - وكونه إراديا هو الذى جعله مرذولا أو معاقبا عليه .

- جريمة - زدت هذه الكلمة لايضاح الفكرة التي هى غير واضحة بعض الشيء .

§ ٣ - فيما سبق - راجع ماسبق ك ٣ ب ١ ف ٣ وما بعدها . وإن الايضاحات التالية يظهر أنها

طويلة بعد التي كانت فيما سبق .

ولا الغرض الذى يرمى إليه ، مثالا على ذلك أو رد الحالة التى فيها يعرف الانسان من يضرب وبأية آلة يضرب ولأى سبب والتى فيها كل واحد من هذه الشروط لم يكن نتيجة عارض ولا نتيجة قوة قاهرة ، كما لو أمسك أحد بيدك فجعلك تضرب شخصا آخر ، فالأمر حينئذ لا يكون انك قد ضربت بالارادة ، فان هذا لم يكن ليتعلق بك ، بل قد يجوز أن الذى ضرب فى هذه الصورة أبوك وأن الذى قد حرك ذراعك عالم حق العلم بأنه سيجعلك تضرب رجلا وشخصا من الأشخاص الحاضرين ، ولكنه يجهل أن هذا الشخص أبوك . ويمكن أن يطرد مثل هذا الفرض بالنسبة للسبب الحامل على الفعل وبالنسبة لجميع الظروف الأخرى للفعل . وما دام الانسان يجهل مايفعل أو أن الفعل غير مجهول ولكنه لا يتعلق بك بل اضطرت اليه بالقوة فهذا الفعل هو لا إرادى . ويجرى هذا المجرى كثير من الأشياء التى هى فى مجرى الطبيعة العادى والتى نفعها أو تقع علينا ونحن على علم تام بعلمها دون أن يكون من قبلنا شيء إرادى أو لا إرادى ، مثال ذلك الهرم والموت .

§ ٤ - كذلك يقع العارض فى الأفعال العادلة والظالمة . مثالا أن يسلم أمرؤ مألديه من ودیعة على رغبته وتحت سلطان الأكره فلا يمكن أن يقال إنه سلك فى ذلك مسلك العدل ولا إنه أتى فعلا عادلا إلا أن يكون هذا بالواسطة وبالعرض . وبالمقابل يجب أن يقال فى حق ذلك الذى يرى نفسه مضطرا بضرورة مطلقة وعلى الرغم منه أن لا يؤدى ودیعة إنه ليس ظالما ولا مقارفا لإثم إلا بالعرض .

§ ٤ - العارض - وبالنتيجة من غير الارادى . فان الأفعال فى ذاتها إما عادلة وإما ظالمة . ولكن بالنظر الى نية الفاعل فقد تكون غير ما هى . وفى الأدب ان لم يكن فى القانون النية هى مقياس الخطيئة .

§ ٥ - من بين الأفعال الارادية يمكن أن تميز أيضا الأفعال التي تقع لا عن بينة ولا عن اختيار من الأفعال التي تقع عن بينة واختيار . فان ما نفعها باختيار هي التي تدبرناها من قبل وأما التي نفعها بلا اختيار فهي التي لم تكن تندبر فيها قبل إتيانها .

§ ٦ - على ذلك يمكن في المعاملات الاجتماعية أن يضرّ الانسان مواطنيه على ثلاث صور مختلفة . فبديا من الأضرار ما يرتكب جهلا وما هي إلا خطأ في الأحوال التي يفعل الانسان فيها على غير علم بالذي وقع عليه الفعل ولا بالكيفية ولا بالآلة ولا لأى غرض يفعل ، كأن لم يُرد أن يضرب لا هذا الرجل ولا بهذا الشيء ولا لهذا السبب ، ولكن وقع الأمر على خلاف ما يفكر . مثال ذلك أن تُقذف القذيفة لا للجرح بل لإحداث ونز بسيط أو أن يكون ليس هو هذا الشخص الذى كان يراد إصابته ولا على هذا الوجه كان يراد مسه . § ٧ - حينئذ متى وقع الضرر على رغم كل احتياط معقول فذلك هو النجس ، ومتى لم يكن بالضبط على رغم كل احتياط ولكن كان بلا سوء قصد فتلك هي الخطيئة ، لأن فاعل الحادثة العرضية يكون قد ارتكب خطيئة اذا كان أصل الضرر حاصلًا فيه في حين أنه لا يكون إلا شقيا منحوس الطامع

§ ٥ - لا عن بينة ولا عن اختيار - أى بدون سبق اصرار .

- عن بينة واختيار - مع سبق اصرار .

§ ٦ - على ثلاث صور - إن أرسطو يفصلها فيما سيلي . وهذا ملخصها :

(١) خطيئة ارتكبت بلا إرادة أو على الأقل من غير نية الاضرار .

(٢) خطيئة ارتكبت بالارادة ولكن بدون سبق اصرار وتحت تأثير شهوات لم يستطع الفاعل ضبطها .

(٣) خطيئة إرادية ، وهذه التمايز في غاية من الضبط . فان أفلاطون الذى ربما كان أرسطو

قد استعارها منه لا يجدها صحيحة وينقدها تمثيا مع نظارته في أن الرذيلة غير إرادية .

راجع كل هذه المناقشة في القوانين ك ٩ ص ١٦٢ وما يليها من ترجمة كوزان .

§ ٧ - إذا كان أصل الضرر حاصلًا فيه - وإذا كان يمكنه أن يتجنبه بحذر أكثر .

إذا جاء أصل الضرر من الخارج . § ٨ - وثانيا متى فعل المرء عن بينة ولو من غير سبق إصرار فذلك عمل ظالم وجريمة يرتكبها وتحت هذا الصنف يندرج جميع ما يقع بين الناس من الأحداث الناتجة عن الغضب أو عن سائر الشهوات الضرورية والطبيعية التي فينا . وبسبب أمثال هذه الأضرار واقتراف أمثال هذه الخطايا يرتكب الانسان حقا أعمالا ظالمة وتلك هي من غير شك مظالم . غير أن المرء لا يكون بذلك عربقا في الظلم ولا في الشر لأن الضرر لم يجرى على التحقيق من سوء خلق أولئك الذين يسببونه . § ٩ - وآخرا متى كان المرء على ضد ما سبق إنما يفعل بسبق إصرار فهو مجرم كل الإجمام وسيئ الأخلاق . وإني حينئذ لأجد لمن لا يعتبر الأفعال التي ترتكب عند انفعالات القلب أفعالا مع سبق الإصرار حقا كبيرا . لأن السبب الحقيقي للفعل في الغالب ليس هو الفاعل الذي ثار غضبه بقدر ما هو ذلك الذي أثار الغضب . § ١٠ - في هذه الظروف لا يناقش البتة عادة في وقوع الفعل أو عدم وقوعه ، بل لا يناقش إلا في عدله لأن الغضب عادة لا يتحرك إلا تلقاء ظلم واقع على من يظنه كذلك . في هذه الأحوال لا يناقش في الوقائع كما هو الحال في تنفيذ العقود حيث يلزم دائما أن يكون المتعاقدان سيئى النية إلا أن يكون سلوكه مسببا على النسيان . ولكن هنا الواقعة محل وفاق ولا نزاع إلا على عادليتها فان الذي اجترأ على الهجوم لا ينكره ، وعلى ذلك فأحد الخصمين يؤيد أن الآخر أخطأ في حقه والآخر يؤيد نفي ذلك .

§ ٨ - وثانيا - قد زدت هذه الكلمة لأبين التمييز الذي أتاه أرسطو .

§ ٩ - وآخرا - النوع الثالث والأخير للخطيئة . هذه هي الجريمة الحقيقية ، هذه هي الجناية التي تدعو

الى عقاب القوانين الصارمة على حسب خطورة الحالات .

§ ١٠ - ولكن هنا محل وفاق - تكرير قليل النفع لمعنى جلى كل الجلاء .

§ ١١ - إذا ضرر إنسان إنسانا عمدا فقد ارتكب ظلما. ومن ارتكب أفعالا ظالمة من هذا النوع فهو في الحق ظالم سواء أكان عمله على خلاف التناسب أم على خلاف مجرد المساواة. كذلك يكون الحال تماما في حق الرجل العادل، فهو عادل حقا متى أتى عملا عادلا بعد تصميم سابق، ولا يكون العمل عادلا إلا إذا كان صادرا عن إرادة وحرية. § ١٢ - أما الأضرار غير الإرادية فان بعضها محل للعفو والأخرى لا محل لها منه. في الواقع يمكن العفو عن جميع الخطايا التي يرتكبها الإنسان جاهلا أنه يرتكبها بل حتى التي يأتيها بناء على جهل. لكن جميع الخطايا التي ارتكبت لا بالجهل تماما بل بعناية الشهوة التي ليست لا طبيعية ولا جديرة بإنسان فهي جرائم لا تغتفر.

§ ١١ - ضرر... عمدا - هذا وكل ما يليه الى آخر الباب هو ضرب من التلخيص.

§ ١٢ - لا بالجهل تماما - من المحتمل أن أرسطو يلحظ هنا أفلاطون ويريد أن ينتقد نظريته.

- بل بعناية - تسببها الشهوة ولكن لا نعذرها.

- ولا جديرة بإنسان - هذا هو بالبديهية ما هو مفترض حكما في جميع القوانين العامة. وفي مذهب

أفلاطون لا يمكن أن يفهم كيف أن الشارع يستطيع أن يعاقب على الأفعال التي يعتبرها غير إرادية.

الباب التاسع

إبطال بعض تعريفات للظلم - خطأ "أوريفيد" - الظلم الذي يرتكبه الانسان دائما إرادى، والذي يقع عليه ليس كذلك في الواقع - رد على بعض اعتراضات - تعريف أوفى للظلم - لا يمكن الانسان أن يرتكب ظلما في حق نفسه - "غلوقوس" و"ديويد" - في قصة ظالمة الآثم هو الذي يفعلها لا الذي يقبلها - واجبات القاضى - صعوبة العدل وعظمه - الطبقة الخاصة التي تستطيع إتيانه - أنه في أصله فضيلة إنسانية .

§ ١ - لكن هنا يمكن أن يتساءل عما إذا كنا وفيينا بالضبط تعريف ما هو الانظلام وما هو الظلم . وبدياً هل فهمه "أوريفيد" حق فهمه حين قال هذه الكلمات الغريبة :

"إنما أنا الذابج أمى وإنى لقائله"

"هى وأنا كنا نريده . نعم والأمر صدر منها"

أفيكون جائزاً في الواقع أن إنسانا يريد أبدا طائعا مختاراً أن يقع عليه ضرر وظلم ؟ وبعبارة أولى أليس أن تحمل الظلم أمر لا إرادى كما أن ارتكابه إرادى دائماً ؟

- الباب التاسع - في الأدب الكبيرك ١ ب ٣١ وفي الأدب إلى أويديمك ٤ ب ٩

§ ١ - لكن هنا يمكن أن يتساءل - ليست المسئلة التي يضعها أرسطو هنا ضرورية . والظاهر أن المناقشات السابقة لم تدع شيئاً خافياً في نظريته .

- وبدياً هل فهمه "أوريفيد" - في المأساة المفقودة "بلليروفون" . وإن هذه القطعة لم تكن قد حصلت في طبعة "فيرمين ديدو" أوريديس فراجاتان .

- انسانا يريد أبدا طائعا مختاراً - لا أحد يريد أن يقع عليه ضرر . ولكن في حالة الغضب الشديد والياس قد تطلب الى آخر أن يقتلك كما يدعى "بلليروفون" أن أمه سأله أن يقتلها .

- ارتكابه إرادى دائماً - ليكون ظلماً حقيقياً .

أو يمكن في الواقع أن يكون الظلم الذي يقع على الانسان دائراً بين الارادى واللاإرادى على السواء كما أن كل ظلم يرتكبه إرادى بالضرورة؟ وبعبارة أخرى أيجوز أن يكون الانظام إرادا تارة و غير إرادى تارة اخرى؟ § ٢ - وقد توجه أيضا أمثال هذه الأسئلة بالنسبة للعدل الذي يلقاه الانسان من الأعيار، لأنه ما دام كل عمل من أعمال العدل الذي يأتيه الانسان إرادياً دائماً فالظاهر أنه يجوز بحق مقابلة ذلك من حيث الارادى واللا إرادى بالظلم والعدل اللذين يلقاهما الانسان من قبل الغير، لكن يظهر أنه من الغريب أن يقرر أن العدل الذي يلقاه الانسان هو دائماً إرادى لأن كثيراً من الناس يجدون الغير يعدل في حقهم من غير أن يطلبوا ذلك ومن غير أن يريدوه .

§ ٣ - مسألة أخرى يمكن ايرادها وهي معرفة ما إذا كان في جميع الأحوال من يلحق شيئاً ظالماً هو معاملاً بظلم أم يكون الأمر في الظلم الذي يحتمله الانسان كالأمر في العمل العادل الذي يأتيه ، قد يمكن أن يكون لدى المرء عرضاً وبالمصادفة نصيب من العدل . ومن الواضح ان هذا التنبيه ليس أقل انطباقاً على الظلم وبهذه الفروق نفسها ، لأنه ليس شيئاً واحدا ارتكاب أعمال الظلم وكون المرء ظالماً . كذلك ليس شيئاً واحدا احتمال الأفعال الظالمة واحتمال ظلم حقيق . وأمثال هذه التفاريق تجرى بالنسبة الى العدل الذي يقيمه المرء في حق الأعيار أو يلقاه منهم . لأن من

§ ٢ - ان كثيراً من الناس يجدون ... - لا شك في أن أرسطو يقصد التهم في هذه النقطة ، ويريد أن يتكلم على الجناة الذين لا يريدون أن يقبلوا العدل أى العقاب الذي يحل بهم .

§ ٣ - مسألة أخرى - كل هذه المسائل يظهر أنها من الدقة بموضع وليست ضرورية .

- كالأمر في العمل العادل الذي يأتيه - يمكن أن يقع من المرء نعل عادل من غير أن يقصده . وفي هذه الحالة لا يكون المرء عادلاً في الحقيقة باتيان ذلك الفعل . كذلك قد يقع على المرء ضرر وهو ظلم من جانب من يقارفه ولكنه قد يمكن أن يكون في الواقع عادلاً بالنسبة اليك أنت الذي تستحقه .

المستحيل أن يحتفل الانسان ظلما دون أن يكون هناك من يرتكب ظلما، ولا أن تحصل على عدل واجب لك دون أن يكون هناك من يأتي عمل العدل .

§ ٤ - ولكنه يكفي كما قلنا لأجل أن يكون الانسان آثما بالظلم أن يفعل عمدا شرا بآخر . والفعل بالعمد انما هو العلم بمن عليه يقع الفعل وبأى شيء وكيف يقع . ينتج من هذا على ما يظهر أن عديم الاعتدال الذي يسعى الى نفسه باختياره التام يلقى الضرر بالارادة ، وأنه يمكن على ذلك أن يكون الانسان آثما نحو ذاته ومسيئا الى نفسه إساءة شخصية . لأن هذه هي مسألة أوردوها أيضا وهي معرفة ما إذا كان ممكنا أن يأثم المرء في حق نفسه . § ٥ - يمكن إيراد فرض آخر وهو أن يفرض أن إنسانا قد وصل سفها الى أن يكون باختياره مجنيا عليه ظلما من قبل آخر يرتكب هذا الظلم مختارا أيضا . في هذا الفرض أيضا يحل به الظلم بارادته ، ولكن خيرا أن نعرف بأن تعريفنا للظلم ليس مضبوطا وجامعا ويلزم أن يضاف الى القيود الثلاثة ، معرفة على من يقع الضرر وبأى واسطة وكيف يمكن الاضرار ، قيد آخر وهو أن الفاعل يفعل ضد ارادة الذي وقع عليه الظلم . § ٦ - وعلى هذا يمكن أن يحل بالمرء الضرر بحض إرادته بل أن يحتفل مختارا أشياء ظالمة . غير أنه لا أحد يقع بنفسه ظلما حقيقيا

§ ٤ - كما قلنا - في الباب السابق في الفقرة الأولى .

- عديم الاعتدال - هذه مسألة كان يمكن أرسطو أن يدعها الى النظرية العامة لعدم الاعتدال . راجع ما يأتي في الباب السابع .

§ ٥ - قيد آخر - الشرط المقدر في بادئ الأمر لأنه طبيعي في ظاهر الأمر . وقد أبرزه هنا إبرازا في غاية المناسبة .

§ ٦ - ظلما حقيقيا - قد أضفت الكلمة الثانية لرفع لبس ينتج تناقضا ظاهريا .

ولا إهانة بالاختيار ، لأنه لا أحد يريد ذلك في الواقع ولا عديم الاعتدال الذي ضلّ قياد نفسه . بعيد على عديم الاعتدال أن يعمل على نقيض إرادته الخاصة ما دام أنه لا أحد يريد البتة ما لا يظنه خيرا ، غير أن عديم الاعتدال إنما يفعل في الواقع ما يعتقد أنه لا ينبغي فعله .

٧ § — لا يجمل امرؤ ظمأ أو خطيئة بأن يعطى ماله من غير حساب كما قال "هوميروس" أن "غولوقوس" أعطى ماله الى "ديوميد" بأن قايبضه "بالذهب على النحاس وبمائة ثور على تسعة ."

في هذه الحالة الإعطاء لا يتعلق إلا بمن يعطى ولكن حمل الظلم لا يتعلق إلا بالذي يقع عليه ويكفى أن يوجد هناك من يرتكبه خلسة .

٨ § — فيرى حينئذ على جملة من القول أنه ليس البتة بالارادة أن يقبل الانسان الظلم .

يبقى علينا من الأسئلة التي كنا وضعناها مسألتان للبحث وهاكهما : أن نعرف أيهما المخطئ . الذي يعطى الى أحد أكثر مما يستحق أم الذي يقبل أكثر مما يحق له . والثانية أن نعرف ما إذا كان يمكن الانسان أن يسيء الى نفسه . § ٩ — إذا كان الخطأ الأول الذي ذكرناه جائزا وإذا كان الذي يعطى أكثر مما يلزم هو المسيء دون

— عديم الاعتدال الذي ضل قياد نفسه — والذي لكونه ليس مالمكا لنفسه لم يكن ليعمل عالما ماذا يعمل .

٧ § — "هوميروس" — الالباذة . النشيد السادس البيت السادس والثلاثين بعد المائتين .

— بأن قايبضه — أي بسلاحه على سلاح خصمه .

٨ § — فيرى حينئذ على جملة من القول — هذه النتيجة تنتج جليا مما سبق . ولقد أحسن أرسطو صنعا في أن أستنتجها ووضعها وضعا صريحا ولم يتركها الى استنتاج القارئ .

— والثانية — يظهر أن هذه المسئلة الثانية قد عولجت آنفا . وسيرجع اليها أرسطو في الباب الحادى عشر .

الذى يقبل أكثر مما يستحق، ينتج منه أنه متى أعطى المرء عن بينة وبحض إرادته الحرّة الى أحد أكثر مما يعطى نفسه هو فانه يرتكب ظلما في حق نفسه، وهذا هو ما يعرض غالبا للذين طابت أنفسهم عن المنافع، وان الرجل الشريف الرقيق الاحساس لأميل الى أن يتقص من نصيبه الشخصي . ولكن أبسيطة الى هذا الحدّ هذه المسألة التي نضعها هنا فاذا كان هذا الرجل يجنى من وراء هذا خيرا آخر، المجد مثلا أو الشرف الحقيقي، أفلا يكون قد اختص نفسه بأجمل نصيب؟

يمكن تذليل هذه الصعوبة أيضا بحل يستفاد من نفس تعريفنا للظلم . فان هذا الرجل لا يألم شيئا ضدّ إرادته المحضّة . وعليه فانه بذلك لم يصب بظلم حقيقي مادام أنه يريد، بل لم يصب في الحقيقة الا بخسارة بسيطة .

§ ١٠ - ومن الواضح كذلك أن الخاطئ هنا هو الذي يجري القسمة وليس دائما الذي يستفيد منها . ليس هذا الذي لديه الشيء المعطى ظلما هو الآثم الحقيقي، بل إنما هو ذلك الذي بحض إرادته قسم تلك القسمة الجائرة . أعنى الذي صدر عنه أصل الفعل وهذا الأصل هو في ذلك الذي يعدل الأنصبا دون الذي يقبلها .

§ ٩ - ظلما في حق نفسه - هذا يناقض ما قيل آنفا . فان العطيّة هي إرادية محضّة على حسب الفرض نفسه . وعلى ذلك فلا يظلم المرء نفسه مادام أن أرسطو قد قال آنفا إن المرء لا يحمّل الظلم بإرادته أبدا . راجع ما سيلي .

- للذين طابت أنفسهم عن المنافع - لا يصيبهم غبن اذا كان تنزههم مخلصا ومقصودا بالبرية والتدبر .
- بأجمل نصيب - نصيب الرجل التزيه على المعنى الذي يقصده أرسطو ليس فقط النصيب الأجمل بل هو وحده النصيب الجميل . فان الأنصبا الأخرى ليست جميلة بل مفيدة .

§ ١٠ - ان الخاطئ هنا هو - بالنسبة الى العدل بمعناه الأخص ولكن الكرم ليس ممنوعا ومن الصعب أن يكون آثما .

§ ١١ - نضيف الى هذا أنه لما كانت كلمة "فعل" ذات معان متعددة ويمكن أن يقال بوجه ما على الاشياء غير الحية إنها أماتت كاليد التي أكرهت بقوة قاهرة أو الخادم الذي لم يفعل إلا تنفيذ أمر سيده، لزم الاعتراف بأن الذي يفعل ليس في جميع الأحوال ظالماً، لكنه فقط يفعل أشياء ظالمة .

§ ١٢ - وتحويل النظر الى جهة أخرى إذا حكم القاضي حكماً جائراً وهو غير عالم بخطئه يمكن أن لا يكون البتة ظالماً حسب نصوص الحق القانوني وحكمه قد لا يكون ظالماً أيضاً على هذا الاعتبار. ومع ذلك من جهة ما فإن هذا القاضي آثم لأن العدل حسبما يقرره القانون هو غير العدل الأعلى والمطلق. وإنه إذا أصدر القاضي حكماً جائراً وهو عالم به فقد ارتكب افراطاً إما في محاباة أحد الخصمين وإما في عقوبة الآخر . § ١٣ - هذا إذن يشبه ما لو كان امرؤ قد أخذ شخصياً بنصيب الظلم، ومتى ترك المرء نفسه يحكم جوراً لأسباب كهذه فذلك لأنه يجد فيها منفعة آثمة لأنه يمكن التأكيد بأن ذلك الذي في هذا الوضع يحكم ظلماً بالحقل الذي هو موضوع النزاع مثلاً، إن لم يكن ليأخذ أرضاً فلا أقل من أن يكون قد أخذ نقداً .

§ ١٤ - يخال الناس أنه لما كان الظلم إنما يصدر عنهم وبمحض إرادتهم

§ ١١ - ظالماً - في الحقيقة لأن ما فعل بعيد عن أن يكون قصده الظلم بل قصده السخاء .

§ ١٢ - حسب نصوص الحق القانوني - بل ولا في نظر الأخلاق اذا كان خطؤه غير إرادى أبداً .

§ ١٣ - يشبه ما لو كان امرؤ قد أخذ ... - الحق بيد أرسطو وان كان هذا الظلم على وجه العموم قد يكون في نظر العاى أخف من الأنواع الأخرى . وفي الواقع فكل هذه الأنواع هي مظالم حقيقية ومجلبة للذم .

- فلا أقل من أن يكون قد أخذ نقداً - ويمكن أن يكون قد تأثر بميول أقل سفالة ولكنها قد تكون أصعب عليه مقاومة فلا يستطيع أن يدفعها عن نفسه .

كان كذلك من الشيء الهين عليهم أن يكونوا عادلين . لكن ليس من هذا شيء .
لا شك في أن استهواء الرجل امرأة جاره أو ضرب واحد يمتز به أو إعطاء القاضي
نقدا يدا بيد أمر هين ولا يتعلق إلا بنا، ولكن إتيان المرء أفعالا أخرى ولديه من
الميول الأخلاقية ما لديه ليس أمرا من السهولة على ما قد يظن ولا معلقا بنا وحدنا .
§ ١٥ - كذلك يعتقد الناس عادة أن تعترف العادل والظالم لا يستدعي حكمة كبرى
بجدة أنه ليس صعبا فهم النصوص التي يشتمل عليها القانون في هذا الصدد ، غير
أن النصوص القانونية ليست إلا بالواسطة أحكام العدل المقتضى تطبيقه . إنما هو
بمزاولة هذه الأحكام بطريقة معينة وتوزيعها على صورة معينة يصل الانسان الى اقامة
العدل حقا . وذلك أمر أصعب من معرفة ما يوافق صحة الجسم . حتى في أمر تدبير
الصحة وفي الطب ربما يكون هينا معرفة ما هو العسل والنبيد والخربق والكي والبترة،
ولكن أن يعرف بالضبط بأى المقادير ولأى شخص وفي أى الأحوال يلزم استعمالها
كوسيلة للعلاج ، ذلك أمر لا يلزم أكثر منه ليصير الانسان طبيبا .

§ ١٦ - وبناء على هذا الرأي عينه أيضا يظنون أنه ليس أقل سهولة كذلك
على الرجل العادل أن يكون ظالما إذا أراد . فان العادل على ما يظن هو أكثر وسائل
لارتكاب جميع هذه المظالم ، وبعيد أن يجد من الوسائل الى ذلك أقل مما يجد

§ ١٤ - لكن ليس من هذا شيء - والحق مع أرسطو . ولكن الرأي العام لا يستهين بأمر العدل
الى هذا الحد والدليل على ذلك أنهم يعجبون بالرجل العادل ويحترمونه وما ذلك إلا لأن في اكتساب
فضيلة العدل مشقة .

§ ١٥ - إنما هو بمزاولة هذه الأمور - هذا مصداق لما قاله أرسطو فيما سبق عن الفضيلة . فان
الفضيلة لأجل أن تكون حقيقية يجب أن تكون عادة . راجع ك ٢ ب ١ ف ٧
§ ١٦ - الرجل العادل أن يكون ظالما - مسألة دقيقة أهميتها ثانوية .

الأغيار . فقد يمكنه أن يزني ويمكنه أن يضرب آخر . كذلك رجل الشجاعة يمكنه في الحرب أن يلقى لأتمته ويعمل ساقيه فرارا الى أول مفتر يقاه . ولكن ليكون المرء جبانا ، ليكون مجرما لا يكفي أن يفعل هذه الأشياء فقط — إلا أن يكون ذلك بالواسطة — بل يلزم أيضا أن يفعلها بناء على استعداد أخلاقي ما . كما أن مزاولة الطب وتدبير الصحة لا ينحصر فقط في القمع أو في عدم القمع ولا في إعطاء الأدوية أو في عدم إعطائها ، فان مهنة الطبيب الحقيقية تنحصر في عمل هذه الأشياء في ظروف معينة .

§ ١٧ — العدل لا يطبق تطبيقات حقيقية إلا بين الموجودات التي لها حظ من الخيرات المطلقة والتي يمكنها أيضا بالافراط أو بالتفريط أن يكون لها منها أكثر مما ينبغي أو أقل مما ينبغي . من الموجودات من في حقهم لا إفراط ممكن في تلك الخيرات ، مثال ذلك يمكن أن يكون مركز الآلهة . ومن الموجودات آخر على ضد ذلك لا يكون بالنسبة لها أى نصيب من تلك الخيرات نافعا أصلا وهي الموجودات التي فيها فساد الخلق عضال . وبالنسبة لها كل شيء أيا كان يصير ضارا . ومن الموجودات آخر تشترك في هذه الخيرات على مقياس ما وهذا إنما هو الإنسانى بأصله .

— ليكون المرء جبانا — في الحقيقة وبكل معنى الكلمة .

§ ١٧ — لها حظ من الخيرات المخالفة — فان الرجل لا يمكن أن يكون عنده الخير المطلق في التقسيم . ولكنه يمكن أن يكون له منه حظ إذا استنطاق عقله أن يعرفه ويحصل عليه بالفضيلة . وإن الخيرات المطلقة هي الخيرات لذواتها . ولكن هذه الخيرات يمكن أن تصبح شرورا على حسب الاستعمال الذي تستعمل فيه . — إنما هو الانسانى بأصله — لقد نبه أرسطو أكثر من مرة على أنه لا يدرس علم الأخلاق إلا من جهة عملية محضة وإنسانية صرفة .

الباب العاشر

في العدالة - علاقتها بالعدل والفروق بينهما - العدالة في بعض الأحوال فوق العدل نفسه على ما يحدده به القانون - يجب أن يستعمل القانون بالضرورة صبغا عامة يمكن أن لا تنطبق على جميع الأحوال الجزئية - العدالة تصحح القانون وتكمله - تعريف الرجل العدل .

§ ١ - يتبع الاعتبارات السابقة طبعاً أن ندرس العدالة والرجل العدل وندرس النسب بين العدل وبين العدالة وبين الرجل العادل والرجل العدل . فإذا نظر فيها عن قرب رُئى أن هذه ليست أشياء مطلقة المماثلة وأنها ليست كذلك من جنس مختلف اختلافاً جوهرياً . فمن جهة نحن لا نقتصر على مدح العدالة والرجل الذى يتعاطاها ، بل نستطرد إلى أن ينسحب هذا المدح على جميع الأفعال المدوحة التى هى غير أفعال العدل . وعلى هذا فعوضاً عن أن نستخدم هذا اللفظ العام لفظ "الطيب" نستخدم لفظ العدل وإذ نتكلم على شيء لنقول إنه فى ظاهر الأمر أحسن نقول إنه أشدّ عدالة . ولكن من جهة أخرى وإذ لا يستشار إلا العقل لا يفهم أن العدل الذى تميز بهذه الصفة عن العادل يمكن أن يكون حقيقة أهلاً لهذا الإعظام والثناء ، لأن أحد الأمرين لازم إما أن يكون العادل ليس طيباً ، وإما أن يكون العدل غير عادل إذا كان شيئاً آخر غير العادل . فإذا كان الاثنان طيبين فهما حينئذ متماثلان بالضرورة . § ٢ - تكاد تكون تلك هى الوجوه المختلفة المحيرة

- الباب العاشر - الأدب الكبير ك ١ ب ١ والأدب إلى أويديم ك ٤ ب ١٠

§ ١ - يتبع... طبعاً - هذا هو فى الواقع متم لنظرية العدل .

- مطلقة المماثلة... مختلف اختلافاً جوهرياً - وهذه الفروق على ما بها من الدقة فى غاية الإحكام .

- جميع الأفعال المدوحة - قد زدت الكلمة الأخيرة .

التي بها تظهر مشكلة العدل (وصفا لا اسما) . ولكن هذه التعابير بوجه ما هي كل ما يجب أن يكون وأنها ليس بينها شيء من التناقض . فاذن العدل (وصفا) الذي هو خير من العادل في بعض الظروف هو عادل أيضا ، وليس لأنه من نوع آخر غير العادل أنه خير منه في هذه الحالة . العدل والعادل هما إذن شيء واحد ولما كان الاثنان كلاهما طيب فالفرق الوحيد أن العدل هو أيضا أحسن . § ٣ - وإن وجه الصعوبة هو أن العدل مع كونه عادلا ليس هو العادل القانوني أى العادل على حسب القانون . بل هو تصحيح موفق للعدل القانوني المتخرج . § ٤ - وسبب هذا الفرق هو أن القانون دائما عام بالضرورة وأن من الموضوعات ما لا يستطيع الحكم فيه بطريق النصوص العامة حكما ملاما . كذلك في جميع المسائل التي فيها لا مناص مطلقا من الحكم بطريقة عامة صرفة والتي فيها لا يمكن إجراء ذلك على وجه طيب لا ينص القانون إلا على الأحوال الأكثر عادية وهو يعترف مع ذلك بما فيه من نقص . وذلك لا يمنع من أن القانون حسن . فان التبعة في ذلك ليست عليه . وليست التبعة أيضا على الشارع الذي يشرعه . بل التبعة كلها على طبيعة الشيء نفسها . لأن ذلك هو شأن جميع الأمور العملية . § ٥ - حينئذ حينما ينص القانون بطريقة عامة ويكون في الجزئيات شيء مما هو استثنائي فحيثما لا يكون الشارع وحيثما يكون قد اتخدع بأن عبر بالفاظ مطلقة يحسن بالمرء تقويم نصه والقيام

§ ٢ - بوجه ما - هذه المعاني موجودة بجزئها وعلى طريقة الاجمال في الأدب الكبير . فان العدل (وصفا) ليس مخالفا في أصله للعدل (اسما) ولكنه يذهب الى ما وراءه ويتم غرضه في بعض الأحيان .
- العدل هو أيضا أحسن - لأنه ينتمى إلى مبادئ أشرف وأسمى .

§ ٣ - تصحيح موفق - تعبير حسن جميل .

§ ٤ - سبب هذا الخلاف - اعتبار عميق قد أصبح الآن عاميا ولدنه كان جديدا في زمن أرسطو .

§ ٥ - والقيام في ذلك مقامه - يكاد يكون هذا هو "استقلال" "كذت" . فان الضمير إذن يحمل قوانين حقيقية تنفذها الارادة .

في ذلك مقامه كما كان يعمل الشارع لو كان حاضرا، أعني بأن يشرع نصا مطابقا لما كان يشرعه لو كان قد استطاع أن يعرف الجزئية المعروضة للحكم فيها .

§ ٦ - حينئذ العدل هو عادل أيضا بل هو خير من العادل في بعض الظروف لكن لا خير من العادل المطلق بل خير في ظاهر الأمر من الخطأ الناتج عن الألفاظ العامة التي اضطر القانون الى استعمالها . فطبيعة العدل إنما هي تعديل عوج القانون حيثما يخطئ بسبب الصيغة العامة التي يجب أن يتخذها . § ٧ - إن السبب في أن كل شيء لا يمكن تنفيذه في المملكة بواسطة القانون وحده هو أن من المستحيل استحالة مطلقة سن قانون لبعض أشياء معينة، وأنه على ذلك لا بد من الرجوع الى مرسوم عال خاص . وبالنسبة للأشياء غير المعينة يجب أن يبقى القانون مثلها غير معين أشبه بمسطرة الرصاص التي تستخدم في فن المعمار في "لسبوس" . فان هذه المسطرة كما هو معلوم نثني ونتشكل بشكل الحجر الذي تقيسه ولا تبقى البتة جامدة . وعلى هذا النحو ينطبق المرسوم الخاص على الأقضية المختلفة التي تعرض .

§ ٨ - يرى حينئذ جليا ما هو العدل (وصفا) وما هو العادل وأي نوع من العادل يفضله العدل . وهذا يبين ما هو الرجل العدل : إنه هو ذلك الذي يؤثر بحض اختيار عقله أعمالا من نوع الأعمال التي ذكرتها ويزاولها في سلوكه والذي لا يدفعه التمسك بالحق الى غاية التخرج المنكر، بل هو على ضد ذلك يتخلى عنه ولو أن له من القانون نصيرا . ذلك هو الرجل العدل وهذا الاستعداد الأخلاقي الخاص بل الفضيلة إنما هي العدالة التي هي نوع من العدل والتي ليست فضيلة مخالفة للعدل نفسه .

§ ٦ - تعديل عوج القانون - من المستحيل أن يعبر في هذا الموضوع عن احساسات أدخل في باب الحق وأعمق غورا مما يصنع أرسطو هنا .

الباب الحادى عشر

لا يمكن أن يكون الانسان ظالما فى حق نفسه حقا - فى الانتحار - للجمعية حق فى كراهته -
أنه جنائية على الجمعية - احتمال الظلم خير من ارتكابه - ايضاح هذا الرأى القائل بأن الانسان يمكن
أن يكون ظالما لنفسه - جزء النفس يمكن أن يكون ظالما لجزء من الأجزاء الأخرى - تمام نظرية العدل .

§ ١ - يرى أيضا بناء على ما سبق بيانه ما اذا كان يمكن أن يكون الانسان
ظالما ومجرما فى حق نفسه . يلزم أن يُعدّ فى الواجبات التى يفرضها العدل كل الأفعال
التى يأمر بها القانون بالنسبة الى كل نوع من أنواع الفضيلة ، وعلى هذا فالقانون لا يبيح
الانتحار وما لا يبيحه القانون فهو يجرّمه . § ٢ - زد على ذلك انه متى أحدث
انسان ضررا لغيره تعديا لحدود القانون وبلا عذرله فى أن يقابل ضررا بضرر وقع
عليه ، فانه يكون بذلك قد صيّر نفسه آثما وظالما عمدا - ويراد بالعمد ها هنا أن
يعرف المرء من وقع عليه الضرر وبأى شىء وكيف وقع . ولكن الذى يقتل نفسه
فى سورة الغضب يرتكب بذلك عمدا وخلافا للقانون الحكيم عملا لا يبيحه له القانون .
فهو يرتكب اذن فعلا آثما . § ٣ - لكن على من يقع هذا الفعل ؟ أعلى الجمعية لا على
نفسه هو ؟ لأنه إن كان يألم فانما هو يتعمد ذلك ، وما من أحد يتعمد ظلم نفسه ،

- الباب الحادى عشر - الأدب إلى أويديم ك ٤ ب ١١

§ ١ - يرى أيضا - هذه المعانى لا تنسق مع الماضية . وإن آخرنا شرلا أدب إلى أويديم المسيو
"فرنسخ" يظن أن هذا الباب ليس من أرسطو ولكنه من وضع أويديم . راجع مقدمته ص ٣٤ و ص ١٢٠
من طبعته . وإن المسئلة المذكورة هنا قد عولجت أو بالأولى منه عليها فى الباب التاسع ف ٨ وما بعدها .
- وما لا يبيحه القانون فهو يجرّمه - يجب أن يزداد على ذلك : فى الأفعال الآثمة أو على الأقل
الأفعال المشكوك فى أمرها . وقد أنحى أفلاطون على الانتحار كما يصنع هنا أرسطو (القوانين ك ٩ ص ١٩١
من ترجمة كوزان) وأما الرواقية فانها أباحتها .

من أجل ذلك تعاقب الجمعية على الانتحار الذي هو معتبر جريمة واقعة عليها ومجلبة لنوع من العار . § ٤ - زد على هذا أنه لا يمكن الانسان أن يكون ظالماً لنفسه بالمعنى الذي فيه نقول على رجل إنه ظالم بسبب أنه يرتكب عملاً من أعمال الظلم دون أن يكون مع ذلك فاسد الخلق على الاطلاق . إن ظلم الانسان لنفسه مخالف تمام المخالفة لهذا النوع من الظلم . إن الرجل الذي يجرم عرضاً هو رذل كالجبان الذي كما نتكلم عنه آنفاً، بل هو وإياه سيان في مستوى الرذيلة . كذلك الرجل الذي هو ظالم نحو نفسه لا يرتكب الظلم بسبب فساد مطلق في الأخلاق، ولو أسند اليه هذا الفساد لا ستتبع ذلك أنه يمكن المرء أن يعطى ويمنع شيئاً واحداً إلى شخص واحد في آن واحد . وهذا محال فمن الضروري أن يكون الظالم والعاقل في أشخاص متعدّدة .

§ ٥ - وفوق ذلك فانه يلزم أن يكون الفعل الظالم بالعمد، وأن يكون نتيجة الاختيار الحر، وسابقاً على كل تحريض لأن الذي يدفع الشر بالشر بلا سبب غير ألمه الخاص لا يمكن اعتباره مرتكباً ظالماً . لكن ذلك الذي يرتكب الظلم على نفسه يألم ويفعل الأشياء أعيانها في آن واحد، ومن هذا ينتج أنه قد يمكن الانسان أن يحمل نفسه ظالماً بمحض إرادته . § ٦ - أضف الى كل هذا أن المرء لا يمكن أن يكون ظالماً ومجرماً من غير أن يرتكب واحدة من المظالم الخاصة أو الجرائم الخاصة . وحينئذ فما من أحد زانٍ بزوجته، ولا أحد يسرق متاع نفسه بنقبة حائطة، ولا أحد يجتلس متاعه

§ ٣ - تعاقب الجمعية على الانتحار - هذه المعاني مأخوذة من أفلاطون على أنه لم يقل بصراحة كما

يقول أرسطو إن الانتحار جناية اجتماعية . بل هو يعتبره نوعاً من عدم الايمان .

§ ٤ - أن يكون ظالماً لنفسه - رجوع الى مسألة يظهر أنها قد انتهت .

- الذي كما نتكلم عليه آنفاً - راجع ب ٩ ف ١٦

الخاص . وعلى جملة من القول فان مسألة العلم بما إذا كان يمكن الانسان أن يظلم نفسه تتحل بالتعريف الذى وضعناه للظلم الذى يحتمله الانسان بارادته .

§ ٧ - وليس أقل وضوحا أن احتمال الظلم وإتيانه أمران رديئان . ذلك بأنه فى الواقع من جهة إصابة للأقل ومن جهة أخرى حيازة لأكثر من القدر المتوسط والنصيب العادل . انما هذا هو فقدان الوسط المرغوب فيه الذى هو فى جهات أخرى من جهات النظر يقترن معنى الصحة فى الطب والموازنة الطبيعية فى الألعاب الرياضية (الجمباز) . ولكن على كل حال إتيان الظلم شر من احتماله ، لأن الظلم الذى يرتكب هو دائما مصحوب بسوء الخلق وأنه ملوم جد اللوم . وإنى حينما أقول سوء الخلق فأعنى على السواء إما سوء الخلق التام والمطلق وإما درجة تقرب منه كثيرا ، ولو أنه ليس كل فعل اختياري من الظلم يقتضى ضرورة قدرا حقيقيا من الجور . وعلى ضد ذلك أن يكون المرء موضوعا للظلم لا يستدعى من جانبنا ظمنا ولا سوء خلق . § ٨ - وحيث أن احتمال الظلم فى ذاته هو أقل رداءة بكثير من ارتكابه وهذا لا يمنع من أن يكون هذا أحيانا أكبر ضررا بالواسطة لا بالذات . لكن هذا لا يهمل العلم الذى لا يشتغل أصلا بهذه التفاصيل ، فالعلم يقول مثلا إن التدزّن الرئوى مرض أكبر خطرا من العثار ومع ذلك قد يصير العثار بالواسطة أكبر منه ضررا إذا كان مثلا السقوط الذى يسببه يوقعك فى أيدي الأعداء فيقتلونك .

§ ٦ - وعلى جملة من القول - على أن المناقشة لم تتم بعد ، وسيرجع إليها أرسطو فى آخر هذا الباب .

§ ٧ - الطب الجمباز - هذه التمثيلات قد لا تكون محكمة المورد .

- شر من احتماله - يراجع "غورغياس" أفلاطون للاطلاع على ما أفاض فى هذا المبدأ العظم .

§ ٨ - بالواسطة - يعنى باعتبار مادي لا باعتبار أدبي .

§ ٩ - إنما يكون على طريق المجاز المحض والتنسيب أن يقال بوجود عدل من الانسان نحو ذاته بل من بعض أجزائنا نحو البعض الآخر . هذا العدل ليس هو العدل المطلق بل هو فقط عدل السيد في عبده والأب في عائلته . في جميع نظرياتنا الجزء العاقل من النفس يتميز وينفصل عن الجزء غير العاقل واذ لا يلاحظ غير هذا التمييز يظن من الممكن أن يرتكب الإنسان ظلماً على نفسه . ولكنه اذا وقع في الظواهر النفسية هذه أن يرى الإنسان نفسه على الغالب معانداً في رغباته الخاصة ، فذلك لأنه يمكن أن يكون بين الأجزاء المختلفة لنفسنا بعض روابط العدل كما يوجد بين الموجود الذي يأمر والموجود الذي يطيع .

§ ١٠ - هالك كل ما كان لدينا أن نقوله في صدد العدل والفضائل الأخرى

الأخلاقية .

§ ٩ - عدل السيد في عبده - لأن أرسطو يعتبر العبد دائماً بجزء غير منفصل عن سيده . راجع ما سلف في هذا الكتاب ب ٦ ف ٦ وهذا المجاز المطبق على أجزاء النفس هو باطل إن صح أنه يمكن .

- في جميع نظرياتنا - راجع هذه النظريات فيما سبق ك ١ ب ١١ ف ٩

§ ١٠ - والفضائل الأخرى الأخلاقية - يجب أن يذكر أن أرسطو قد قسم جميع الفضائل الى طائفتين عظيمتين : فضائل أخلاقية وفضائل عقلية . راجع ك ٢ ب ١ ف ١ فبعد أن درس الفضائل الأخلاقية في الكتب الماضية ينتقل الى الفضائل العقلية فيما يلي .

الكتاب السادس

نظرية الفضائل العقلية

الباب الأول

في الفضائل العقلية - ضرورة إيتاء النظريات السابقة ضبطاً أوفى - عدم كفاية القواعد العامة - لإيضاح الفضائل العقلية حتى الإيضاح يلزم درس النفس - في العقل جزآن متميزان أحدهما ليس مختصاً إلا بالعلم والمبادئ الأزلية وغير المتحولة، والثاني الذي يعادل في الأشياء الممكنة ويحسبها - الوظائف المختلفة في نفس الإنسان للاحساس وللذكاء وللغريزة - أن الاختيار الحر للنفس المستندة بالعقل إنما هو مبدأ الحركة - الاختيار والمعادلة لا ينطبقان البتة إلا على المستقبل .

§ ١ - قررنا فيما سبق أنه يلزم في كلِّ الأخذ بالوسط القيم مع اتقاء الإفراط والتفريط على السواء . فلنوضح هنا تفصيلاً أن هذا الوسط هو الواجب الذي يأمر به العقل المستقيم . في جميع الفضائل التي تكلمنا عليها كما في الأخرى يمكن تعزف غرض عليه كل رجل عاقل حقيقة ودائم الانتباه ينمى قواه أو ينقصها على التعاقب . وهناك فوق ذلك حدٌّ للأوساط نضعه بين الإفراط والتفريط . وهذه الأوساط هي مطابقة للعقل المستقيم .

- الباب الأول - في الأدب الكبير ك ١ ب ٣٢ ، الأدب الى أويديم ك ٥ ب ١

§ ١ - فيما سبق - ر ٠ ك ٢ ب ٦ ف ٩

- تفصيلاً - أعنى باعتبار بعض فضائل خاصة كالاعتدال والتدبير والصدقة .

- دائم الانتباه - راجع ك ١ ب ١ ف ٧ تر المعاني متجانسة والتشبيه يكاد يكون متماثلاً .

- حدٌّ للأوساط - في الأشياء المادية يسهل إيجاد الوسط ، وأما في الأمور المعنوية فإن المقياس أدق من ذلك بكثير .

- للعقل المستقيم - مبدأ أفلاطوني الخله الرواقيون فيما بعد كما انخله أرسطو وهو يشمل جميع المبادئ

§ ٢ - لا شك في أن هذه النظرية كلها صحيحة . ولكن من البعيد أن تكون واضحة تمام الوضوح . بالنسبة الى جميع مشاغل العقل ومنها العلم أيضا حق أن يقال إنه لا يلزم الشغل أو الراحة أكثر من اللازم ولا أقل منه ، بل يلزم دائما التزام الوسط واتباع الطريق الذي يهدى اليه العقل المستقيم . لكن هذا الذي قد لا يكون لديه للهداية إلا هذه القاعدة العامة لا يكاد يعرف شيئا كثيرا مما يجب عليه أن يفعل . وذلك كما لو قيل لك في صدد ما يجب من العناية للجسم وللصحة إنه يلزم عمل كل ما يأمر به الطب والطبيب . § ٣ - كذلك لا يكفى أن تكون نظرياتنا في الخواص الأخلاقية للنفس حقة ، بل يلزم أيضا تحديد ما ذا يجب أن يعنى بالعقل المستقيم تحديدا تاما وتعريفه تعريفا وافيا .

§ ٤ - لقد سبق بنا أن قسمنا فضائل النفس وقلنا إن بعضها هي فضائل القلب، والأخرى فضائل العقل . ولقد درسنا فيما سبق الفضائل الأخلاقية فلتكلم هنا على الأخرى بعد أن قلنا في البداية بعض كلمات على النفس .

الأخرى ، وعيبه أنه عام جدا وأنه متغير تبعاً لتقديرات كل امرئ . لذلك رأى أرسطو الحاجة إلى تحقيقة وضبطه لجعله أكثر قابلية للعمل به .

§ ٢ - للجسم وللصحة - تشبيه مكرر في الأدب الكبير بألفاظ أخرى ك ١ ب ٣٢ ف ١

§ ٣ - تعريفنا وافيًا - يمكنه أن يصير المبدأ أكثر قابلية للتطبيق . ولقد ظن فرنسيس ص ١٢٦ من طبعة "الأدب الى أويديم" أن التعريف الموجود هنا لا يوجد مرة أخرى في الأدب الى نيقوماخوس وأنه على رأيه موجود مرة أخرى في الأدب الى أويديم ك ٧ ب ١٥ ف ١٢ ولكني لا أوافق على هذا الرأي وأرى أن نظرية العقل المستقيم وتعريفها الذي يذكره أرسطو في هذه الفقرة موجود في كل ما يلي (راجع في هذا الكتاب الباب ١١ ف ٤ و ٥ ولا حاجة للبحث عنه وراء ذلك) .

§ ٤ - سبق بنا ... - راجع ما سبق ك ٢ ب ١ ف ١

§ ٥ - ولقد سبق بنا أيضا إيضاح أن للنفس جزأين أحدهما موصوف بالعقل والآخر غير عاقل . فلنقسم الآن على هذا النحو الجزء الذي هو موصوف بالعقل ونفترض أن من الجزأين اللذين هما عاقلان أحدهما يعرفنا الأشياء التي لا يمكن البتة أن تكون لها أصول أخرى خلافا لما هي عليه . والآخر يعرفنا الأشياء التي وجودها ممكن ومتغير . ومن الطبيعي في الواقع أن الأشياء المتخالفة الجنس يناسبها في النفس أيضا جزء من النفس مختلف الجنس مادام أن معرفة هذه الأشياء تحصل في كل قسم من أقسام النفس بنوع من المشابهة والملاءمة . § ٦ - من جزئ النفس هذين نسمى أحدهما الجزء العلمي والآخر الجزء المفكر والحاسب . وفي الواقع أن عادل وحسب هما في حقيقة الأمر شيء واحد، وأنه لا يخطر بالبال أبدا أن يعادل الانسان بين الأشياء التي ما كان يمكن أن تكون خلافا لما هي كائنة . وعلى هذا فالجزء الحاسب والمفكر هو قسم من الجزء العاقل للنفس .

§ ٥ - ولقد سبق بنا أيضا - راجع ك ١ ب ١١ ف ٩

- أحدهما يعرفنا - هذا هو الفهم .

- والآخر - هذا هو الحكم والتصوير ومجرد الرأي . وفي الواقع أن تقسيم أرسطو ليس محكما، فانه لا يمكن أن يميز في النفس الجزآن اللذان يتكلم عليهما . فانما هي خاصة واحدة بعينها تنطبق على أشياء مختلفة . ولم يقل أرسطو في "كتاب النفس" بهذا الرأي، بل يقسم النفس بأجلى من ذلك الى حساسية وفطنة . راجع "كتاب النفس" ك ٣ ب ٣ و ٤ ص ٢٧٥ و ٢٩٠ من ترجمتي .

§ ٦ - الجزء العلمي ... الجزء المفكر - الفرق سهل الفهم بناء على الايضاحات السابقة . فان العقل في أمر العلم لا يزيد على أن يرى المبدأ ووافق عليه بحس مباشر . وأما في الفكر فانه يبحث عما يجب أن يعتقده وما ذا يجب أن يعمل به بعد ذلك .

- والحاسب - زدت هذه الكلمة لبيان الفكرة ولو قلنا المعادل لربما كان أضبط .

- خلافا لما هي كائنة - والتي هي بالنتيجة أصول العلم الخاصة به .

- قسم من الجزء العاقل - يعنى أنه لا يوجد في النفس في الحقيقة الا خاصة واحدة وهو العقل الذي يمكن أن يدرس على أوجه نظر مختلفة على حسب اختلاف الأشياء التي ينطبق عليها .

٧ § - فلتنظر حينئذ بالنسبة لهذين الحزئين المقسومين على هذا النحو ما هو أحسن استعداد يمكن أن يكون لكل واحد منهما، لأن في هذا فضيلة كل واحد منهما على التحقيق، ولأن الفضيلة تنطبق دائماً على العمل الذي هو خاص بالشخص على وجه الخصوص .

٨ § - يوجد في نفس الانسان ثلاثة أصول هي التي عنها يصدر في أمر الفعل وفي أمر الحق، وهي الاحساس والعقل والغريزة . § ٩ - والاحساس من بين هذه الأصول الثلاثة لا يمكن أن يكون أبداً بالنسبة لنا أصلاً لفعل متدبر فيه . ودليل ذلك أن للحوانات إحساساً وليس لها البتة مع ذلك حظ من الفاعلية المتدبر فيها التي هي للانسان وحده . ولكن المركز بعينه الذي يشغله النفي والاثبات بالنسبة لأفعال الفهم يشغله حب الأشياء وكرهاتها بالنسبة لأفعال الغريزة . فينتج من هذا أنه لما كانت الفضيلة الأخلاقية هي استعداداً ما من شأنه أن يفاضل ويختار وكان هذا الاختيار ليس إلا الغريزة التي تتدبر وتعادل ، لزم للأسباب عنها أن يكون عقل الانسان حقاً وغريزته طيبة ومستقيمة إذا كان الاختيار طيباً هو نفسه، وأن العقل يُقرّ من جهة الأشياء أعيانها التي تطلبها الغريزة من جهة أخرى .

تلك هي بالضبط في الحياة العملية الفطنة والحق .

٧ § - لأن في هذا فضيلة - راجع ما سبق ك ٢ ب ٦ ف ٢

٨ § - والغريزة - في "كتاب النفس" لا يقبل أرسطو هذا المبدأ الثالث أو على الأقل لا يقول عنه

شيئاً . وإن كان المقصود هنا في الواقع هو الغريزة الأخلاقية .

٩ § - حب الأشياء وكرهاتها - على تقدير (الأدبية) .

- هذا الاختيار ليس الا الغريزة - وعلى هذا المعنى تشبه الغريزة بالاختيار وتتخذ به .

- الفطنة - هي الفاعلة .

- والحق - الذي يجب أن يتبعه العقل المستقيم .

§ ١٠ — أما بالنسبة للعقل التأمل المحض والنظري الذى ليس عمليا ولا محدثاً فالخيرُ والشَّرُّ هما الحق والباطل لأن الصواب والخطأ هما الموضوع الوحيد لكل عمل من أعمال العقل، لكن متى كان الأمر فى صدد إضافة العمل إلى العقل فان الغرض الذى تطلبه النفس إنما هو الحق متفقاً مع الغريزة أو الرغبة التى تُتطابق هى نفسها مع القاعدة .

§ ١١ — حينئذ فبدأ الإحداث إنما هو اختيار النفس المدبّر الذى عنه تصدر الحركة الأولى . فليس هو الغرض الذى يطلب وليس هو العلة الغائية بل ولا مبدأ الاختيار . بل إنما هو الغريزة بدياً ثم التفكير الذى تفعله النفس متوجهة إلى شئ تطلبه . فلا يوجد اختيار ممكن بلا عقل أو بلا عمل العقل ولا بدون استعداد أخلاقى ما دام أنه لا يمكن أن يحسن عمل ولا أن يعمل ضد الخير فى ميدان الفعل بدون تدخل العقل والقلب .

§ ١٢ — العقل مأخوذاً فى ذاته لا يتحرك شيئاً . ولكن الذى يتحرك فى الواقع إنما هو ذلك العقل الذى يتصدى إلى غرض خاص وينقلب عمليا . فهو حينئذ الذى يأمر ذلك الجزء الآخر من العقل الذى ينفذ . لأنه متى فعل المرء شيئاً وفعله للوصول

§ ١٠ — أما بالنسبة للعقل النظري المحض — راجع فى كتاب "النفس" نظرية العقل ك ٣ ب ٤ ص ٢٩٠ من ترجمتنا .

— والنظري — زدت هذه الكلمة لأنها تحصل على الأسلوب الأغرريق ما تحصله الكلمة التى قبلها على الأسلوب اللاتينى .

— مع الغريزة أو الرغبة — زدت الكلمة الأخيرة تفسيراً للى قبلها .

§ ١١ — إنما هو اختيار النفس المدبّر — هذا هو فى الواقع الأصل الوحيد للاحداث الحقيقى بالكائن المفكر . وقد ميز "ريد" ثلاثة أنواع لأصول الأحداث : الأصول الميكانيكية ، والأصول الحيوانية ، والأصول العقلية . وإنى أظن تقسيم أرسطو أبسط وأحق . فان نوعى "ريد" الأولين لا ينبغى البتة أن يدرسا فى علم النفس (البيسيكولوجيا) .

§ ١٢ — ذلك الجزء الآخر من العقل — هو الإرادة .

إلى غرض ما فإن هذا الشيء نفسه الذى يفعله ليس هو بالضبط الغاية التى تُقصد . فهو ليس البتة إلا إضافيا ويتعلق دائما بشيء آخر أيضا لكن الأمر ليس كذلك بالنسبة للشيء الذى يراد فعله ، لأن إحسان الفعل والنجاح هما الغاية التى يقصدها الفاعل وإلى هذه الغاية تنشط الغريزة المدبّرة ، وعلى هذا حينئذ فاختيار النفس هو عمل عقل غريزى أو غريزة عاقلة والانسان هو على التحقيق أصل لهذا النوع .

§ ١٣ - الماضى الشيء المقضى لا يمكن البتة أن يكون موضوع اختيار أدبى ومثال ذلك أنه لا أحد يختار أن يكون قد خرب "هيون". ذلك بأنه من المحال معادلة فعل آنقضى . إذ لا يعادل إلا فى المستقبل وفى الممكن ، لأن ما قد كان أى الماضى لا يمكن أن لا يكون قد كان البتة . من أجل هذا حق لأغاثون الشاعر أن يقول

” الله ذاته فى هذه النقطة وحدها لا أختار له “

” فإنه من الضرورى دائما أن ما كان قد كان “

§ ١٤ - على هذا حينئذ فالحق هو كذلك موضوع كل واحد من جزئى النفس العاقين وإن الاستعدادات الأخلاقية التى تجعل أحدهما والآخر يجد الحق على آكد وسيلة هى بالضبط الفضائل العليا لكليهما .

- للشيء الذى يراد فعله - والذى هو الغاية النهائية التى يطلبها العقل .

- لأن إحسان الفعل - راجع بداية الأدب إلى نيقوماخوس ك ١ ب ١ حيث ترى الخير هو الموضوع الوحيد لأفعال الانسان .

§ ١٣ - لأغاثون الشاعر - المذكور فى "مائدة أفلاطون" والذى يبين على أرسطو أنه يعتد به كما يعتد باستاذة . وهو يستشهد به "فيا سيلي" ب ٣

- الله ذاته فى هذه النقطة - لقد نبه "زيل" فى صحيفة ٢٠٤ من تفسيره أن "فاندر" بورد هذه الفكرة عينها فى الأولمبية الثانية فى البيت ٢٩

§ ١٤ - على هذا حينئذ - نتيجة ربما لا تكون هى النتيجة الضرورية لما سبق . وربما لا تكون صحيحة .

الباب الثاني

لنفس خمس وسائل للوصول الى الحق : الفن ، والعلم ، والتدبير ، والحكمة ، والعقل - في العلم - تعريف العلم - ما يعلم لا يمكن أن يكون على خلاف ما يعلم - موضوع العلم ضروري غير متحول وأبدى - العلم يؤسس على قواعد غير قابلة للبيان يحصلها الاستقراء وعليها يبني القياس لتستخرج منه نتيجة حقيقية - ولكنها أقل وضوحاً منها - الاستشهاد بالقياس .

§ ١ - من أجل تحديد البحث في هذه المواد نأخذ الأمور ثمانية من اسمي

موضع .

لنسلم بدياً أن الوسائل التي بواسطتها تصل النفس إلى الحق إما إيجاباً وإما سلباً هي خمس : الفن ، العلم ، التدبير ، الحكمة ، العقل أو الفهم ؛ ولندع الرأي إلى جانب لأنه قد يكون مناط الخطأ .

§ ٢ - وسيعلم بوضوح ما هو العلم - إذا أريد الحصول على تعريف مضبوط دون

الوقوف عند حدّ التقرّيبات - بهذه الملاحظة وحدها : نحن نعتقد جميعاً أن ما نعلمه

- الباب الثاني - في الأدب الكبير ك ١ ب ٣٢ وفي الأدب إلى أويديم ك ٥ ب ٢

§ ١ - من أجل أن نحدد البحث - يمكن افتراض أن أرسطو يريد أن يشير إلى كتاب النفس وإلى

المنطق حيث ناقش فيها هذه المسائل . راجع كتاب النفس ك ٣ ب ٣ ص ٢٧٥ وما بعدها من ترجمتي . والأنولوجيا الثانية (البرهان) ك ١ ب ٣٣ وك ٢ ب ١٩ ص ١٧٩ و ٢٩١ من ترجمتي .

- هي خمس - ليس أرسطو دائماً حاسماً كما هو في هذه النقطة . إنه أحياناً يقلل عدد وسائل المعرفة . على أنه يستعير كل هذا من أفلاطون . وقد ذكر بالصراحة كل هذه النظريات في كتاب ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا) ك ١ ب ١ ص ٩٨١ من طبعة برلين . فينبغي مراجعة هذه المناقشة الكبرى التي تفتح باب ما وراء الطبيعة .

§ ٢ - بهذه الملاحظة وحدها - هذا هو الوصف الفعال الذي يسنده أرسطو على الدوام إلى العلم .

راجع على الخصوص الأنولوجيا الثانية ك ١ ب ٢ ف ١ وما بعده ص ٦ من ترجمتي .

لا يمكن أن يكون خلافا لما هو، أما الأشياء التي يمكن أن تكون على خلاف ماهي فاننا نجعل تماما ما إذا كانت هي في الواقع أم لا متى أفلتت من مرعى عقولنا . الشيء الذي علم والذي يمكن أن يكون موضوعا للعلم هو موجود حينئذ بالضرورة فهو على ذلك أزلى لأن جميع الأشياء الموجودة بطريقة مطلقة وضرورية هي أزلية كما أن الأشياء الأزلية هي غير محدثة وغير فانية . § ٣ - زد على هذا كل علم يظهر أنه قابل لأن يُعلم وكل شيء قد علم يمكن فيما يظهر أن يُعلم . حينئذ كل ما يعلم أو كل تعريف يستفاد أو ينقله معلم إنما يجيء من أصول معلومة فيما سبق كما نوضح ذلك في الأنولوجيا لأن كل معلوم مهما كان سواء أكان بالاستقراء أم بالاستنتاج هو كسبي . الاستقراء هو فوق ذلك أصل القضايا الكلية . والاستنتاج مستخرج من الكليات . على ذلك توجد مبادئ يأتي منها الاستنتاج وبالنسبة لها لا يمكن إجراء الاستنتاج فهي إذا نتيجة الاستقراء . § ٤ - وعلى جملة من القول فان العلم هو بالنسبة للعقل ملكة إيضاح الأشياء على طريقة منظمة وجميع الخصائص التي بينها

- ما إذا كانت هي في الواقع - لأنه يمكن على سواء أن لا تكون . أما الموضوع الخاص للعلم فهو أزلى وغير قابل للتغير .

- الأشياء الأزلية غير محدثة - لاشك في أن أرسطو يرى بذلك الى أبدية الدنيا .

§ ٣ - قابل لأن يعلم - هذا هو ما حمل أفلاطون على أن ينكر أن الفضيلة علم . فلما أنه كان لا يرى أن الفضيلة تعلم وكل علم يعلم استنتج أن الفضيلة ليست علما كما كان يدعى .

- في الأنولوجيا - الأنولوجيا الثاني ك ١ ب ١ ف ١ ص ١ من ترجمتنا .

- سواء أكان بالاستقراء أم بالقياس - للقارنة بين نظرية الاستقراء والقياس . راجع الأنولوجيا

الأول (تحليل القياس) ك ٢ ب ٢٣ ص ٢٧٥ من ترجمتنا .

- أصل القضايا الكلية - راجع الأنولوجيا الثاني ك ٢ ب ١٩ ص ٢٩٠ من ترجمتي .

في الأنولوطيقا، والواقع أنه متى اعتقد المرء عقيدة إلى أى درجة ما وكان يعلم الأصول التي أعتقد بواسطتها، فانه إذن حاصل على العلم فهو إذن يعلم فاذا كانت المبادئ ليست أظهر لديه من النتيجة فليس له علم إلا بطريق الوساطة .

هذا هو على رأينا ما يجب أن يعنى بالعلم .

§ ٤ - في الأنولوطيقا - يمكن أن يقال إن المقصود هو الأنولوطيقا الأول والأنولوطيقا الثاني جميعا .

ولكن على الخصوص في الأنولوطيقا الثاني عاج أرسطو الايضاح .

- إلا بطريق الوساطة - لأن المبادئ يجب أن تكون أكثر بديهية من النتيجة الصادقة التي

يستنتجها منها .

الباب الثالث

في الفن - تعريف الفن - أنه نتيجة ملكة الانتاج لا نتيجة الفعل بالمعنى الخاص - أنه لا ينطبق إلا على الأشياء الحادثة والتي يمكن أن تكون أو لا تكون وقائده العقل الحق - عدم المهارة ليس إلا خطأ العقل .

§ ١ - في الأشياء التي يمكن أن تكون على خلاف ما هي عليه يلزم التمييز بين أمرين فن جهة الانتاج أعني الأشياء التي ننتجها في الخارج ، ومن جهة أخرى الإحداث الذهني أي الأشياء التي لا نتق الا في الذهن . بهذا يرى أن الانتاج والإحداث متباينان أحدهما من الآخر، غير أننا نحيل هذا البحث فيما يختص بهما على ما سبق أن بيناه في مؤلفاتنا المنشورة للكافة . على ذلك فالاستعداد الأخلاقي الذي بمساعدة العقل يجعلنا نفعل هو مباين لذلك الاستعداد الآخر الذي هو بمساعدة العقل أيضا يجعلنا نتج الأشياء ، هذان الاستعدادان ليس بينهما عموم وخصوص وليس الإحداث على ذلك هو الإنتاج كما أن الإنتاج ليس هو الإحداث . § ٢ - لكن لما أن الفن موجود ولناخذ له مثلا فن العمارة وأن هذا الفن هو ثمرة ملكة الانتاج لنوع ما ، هذه الملكة التي يضيئها العقل ، ولما أنه فوق ذلك ما من فن إلا هو ملكة الانتاج يهديها العقل ،

- الباب الثالث - في الأدب الكبير ك ١ ب ٣٢ وفي الأدب الى أويديم ك ٥ ب ٣

§ ١ - الانتاج ... الاحداث - هذا تمييز عادي عند أرسطو . والواقع أن الاحداث هو بعينه في كانتا الحائزين لا فرق بينهما إلا أن للاحداث في الحالة الأولى نتيجة خارجية ومادية ، وفي الثانية ليس له هذه النتيجة . بل يبقى كله في العقل الذي أوجده . على أني لا أنكر أن القول بأن الاحداث لا يخص الا الأشياء التي تمر بالذهن قول غريب . وان اللغة اليونانية لها في هذا المعنى تعابير أدق مما في لغتنا (الفرنسية) .

- في مؤلفاتنا المنشورة للكافة - راجع فيما سبق التعبير المماثل لهذه وتعلقنا عليه ك ١ ب ١١ ف ٩

- يجعلنا نفعل - أي على صورة خارجية وبالمعنى الذي بينه أرسطو آتفا .

§ ٢ - يهديها العقل - أو بعبارة أخرى تهديها "القطنة" .

فليس في عقلنا ملكة منتجة ليست فنا فينتج من هذا أن الفن يشتهه فينا بالملكة التي تنتج الأشياء في الخارج بمساعدة العقل الحق . § ٣ - كل فن مهما كان يرمى الى الإنتاج فليس لمجهوداته ونظرياته إلا غرض واحد أبداً أعنى توليد واحد من الأشياء التي يمكن أن تكون وأن لا تكون على السواء والتي أصلها هو في الذي يفعل ليس غير دون أن تكون في الشيء المفعول . حينئذ الفن لا يتعلق بالشيء التي هي موجودة بالضرورة أو التي تنتج بالضرورة ، كما أنه لا يتعلق بالأشياء التي قيادها بيد الطبيعة وحدها ، لأن جميع الأشياء التي من هذا الصنف تشتمل في أعيانها على أصل وجودها . § ٤ - ومن جهة أخرى الإنتاج والإحداث لما أنهما متباينان فينتج من ذلك أن الفن هو في دائرة الإنتاج لا في دائرة الإحداث بالمعنى الخاص ، ويمكن أن يقال على وجه ما إن الثروة والفن ينطبقان على الأشياء عينها كما نبه بحق الشاعر "أغاثنون" .

”الثروة تحب الفن والفن يحب الثروة“

§ ٥ - أكرر أن الفن إذا هو ملكة إنتاج يديرها العقل الحق في حين أن الفن الفاسد أو عدم المهارة هو على الضد من ذلك ملكة إنتاج لا يقودها الا عقل فاسد مطبقة على الأشياء المادية التي يمكن أن تكون خلافاً لما هي عليه .

§ ٣ - كل فن ... يرمى الى الإنتاج - مخالفاً بذلك العلم الذي لا يبحث إلا عن معرفة الأشياء والتأمل

فيها .

- الأشياء التي هي موجودة بالضرورة - والتي هي موضوعات العلم .

- أصل وجودها - في حين أن الفن يوجد الأشياء التي ينتجها ويصير خالفاً لها الى حد ما .

§ ٤ - الاحداث بالمعنى الخاص - أضفت هذه الكلمات الأخيرة .

- بحق "أغاثنون" - راجع ما سبق ب ١ ف ١٣ حيث استشهد بأغاثنون وراجع تعليقتنا عليه .

- الثروة تحب الفن - قال المفسر الاغريقي لأنه في الثروة وفي الفن علة الأشياء هي دائماً خارجية .

الباب الرابع

في التدبير - تعريف التدبير - أنه لا ينطبق إلا على الأشياء الحادثة - الفروق بينه وبين العلم والفن -
 مثال بيريكليس - التأثير السيئ لانفعالات اللذة والألم على التدبير وعلى سلوك الانسان - التدبير متى كسبه
 الانسان لن يفقده بعد .

§ ١ - أما التدبير فإنه يمكن الامام به باعتبار من هم الرجال الذين يشرفون بتسميتهم
 مدبرين، الآية المميزة للرجل المدبر هي أن يكون كفوًا للمعادلة والحكم على الأشياء التي
 يمكن أن تكون طيبة ونافعة له على الوجه الانسب لا على بعض الاعتبارات الخاصة
 لصحة الجسم وعافيته بل التي يجب على وجه العموم أن تساعد على فضيلته وسعادته .
 § ٢ - والدليل على ذلك هو أننا نقول على بعض الناس إنهم مدبرون في مسألة خاصة
 بعينها متى أحسنوا التدبير لبلوغ غاية شريفة بالنسبة للأشياء التي لا ترتبط بالفن كما عرّفناه .
 على ذلك يمكن أن يقال بكلمة واحدة إن الرجل المدبر هو على العموم الرجل الذي
 يحسن المعادلة . § ٣ - ولا أحد يعادل في الأشياء التي لا يمكن أن تكون خلافًا لما
 هي عليه ولا في الأشياء التي لا يمكن الانسان إحداثها البتة، وبالنتيجة إذا كان العلم
 قابلاً للايضاح وكان الايضاح لا ينطبق البتة على الأشياء التي أصولها يمكن أن تكون
 خلافًا لما هي عليه . فان جميع الأشياء التي نحن بصددنا هنا يمكن أن تكون أيضا

- الباب الرابع - في الأدب الكبير ك ١ ب ٣٢ وفي الأدب الى أويديم ك ٥ ب ٤

§ ١ - الرجال الذين يشرفون بتسميتهم مدبرين - هذا نهج عادى لأرسطو أنه "ذ مبدأ لمناقشته
 أفكار الذوق العام على صورتها في لغة الحياة العادية .

- يعادل ويحكم - ليس في المتن إلا كلمة واحدة .

§ ٢ - كما عرّفناه - أضفت هذه العبارة من عندى .

§ ٣ - لا أحد يعادل - راجع ما سبق في هذا الكتاب ب ١ ف ١٣

خلافاً لما هي عليه . ولما كانت المعادلة غير ممكنة البتة في الأشياء الواجبة الوجود فينتج من ذلك أن التدبير ليس هو العلم ولا الفن . إنه ليس هو العلم لأن الشيء الذي هو موضوع الفعل يمكن أن يكون غير ما هو كائن . وإنه ليس من الفن لأن الجنس الذي إليه ينتمي إنتاج الأشياء هو مخالف للجنس الذي إليه ينتمي الإحداث بمعناه الخاص . § ٤ - يبقى إذن أن يكون التدبير ملكة بوقوفها على الحق تفعل بمساعدة العقل في جميع الأشياء الحسنة والقييحة بالنسبة للإنسان ، لأن الباعث على الانتاج هو دائماً مباين للشيء الناتج ، وعلى ضد ذلك غرض الاحداث ليس دائماً إلا الاحداث نفسه ما دام أن الغاية التي يرمى إليها قد تكون إحسان الفعل لا غير .

§ ٥ - هذا يفسر لنا أننا إذا نظرنا الى "بيركليسي" ومن على شاكلته باعتبار أنهم مدبرون فذلك لأنهم أكفاء لتقدير ما هو الحسن بالنسبة لهم وبالنسبة للناس الذين يحكمونهم وذلك هو على الضبط كيف الذي نجده في أولئك الذين نسميهم رؤساء العائلات ورجال السياسة . وإن اشتقاق لفظ الحكمة وحده الذي يشابه اشتقاق لفظ التدبير في اللسان الإغريقي يوضح لنا بقدر الكفاية ما ذا نعني بلفظ التدبير الذي هو منجاة للناس بوجه ما . § ٦ - نعم إنه هو في الواقع الذي يعصم أحكامنا ويدعمها في هذا الصدد . حينئذ اللذة والألم لا يهدمان ولا يقوضان جميع

- الجنس الذي ينتمي اليه الانتاج - راجع في الباب السابق نظرية الفن .

§ ٤ - لأن الباعث على الانتاج - هذا المعنى ليس نتيجة لازمة للعاني التي سبقته .

§ ٥ - وإن اشتقاق لفظ الحكمة وحده - قد اضطررت الى ترجمة هذه النقطة بالمعنى لا باللفظ لتصير

مفهومة في اللغة الفرنسية التي ليس فيها تقريب الاشتقاق ممكناً .

§ ٦ - اللذة والألم - ملاحظة بعيدة الغور يمكن المرء أن يحققها على نفسه وعلى غيره .

مدارك عقلنا . إنهما لا يمتنعنا مطلقا من أن نفهم مثلا أن مثلنا زواياه تساوى قائمتين أم لا . غير أنها تزعم أحكامنا فيما يتعلق بالفعل الأخلاقي . فان أصل الفعل الأخلاقي مهما كان هو دائما العلة الغائية التي من أجلها نصمم على الفعل . غير أن هذا المبدأ يبطل ظهوره فورا في الحكم الذي تؤثر فيه اللذة أو الألم ويهدمته . فان العقل لا يرى بعد حينئذ أن الواجب هو تطبيق هذا الأصل واتباعه في سلوكه كله وفي اختياراته لأن الرذيلة تهدم في نفوسنا الأصل الأخلاقي للفعل . فيلزم إذن بالضرورة الاعتراف بأن التدبير هو ذلك الكيف الذي بقيادة الحق والعقل يعين سلوكنا فيما يتعلق بالأشياء التي يمكن أن تكون صالحة للإنسان . § ٧ - في الفن يمكن أن توجد درجات للفضيلة أما في التدبير فلا . وفوق ذلك فان في الفن هذا الذي يخضع برضاه مفضل على ذلك الذي يخضع من حيث لا يريد . أما في التدبير فالأمر على الضد كما هو الحال في سائر الفضائل الأخرى . وبالنتيجة فالتدبير فضيلة

- فيما يتعلق بالفعل الأخلاقي - أضفت هذه الكلمة الأخيرة التي ظهر لي أنها ضرورية .

- أصل الفعل الأخلاقي - أضفت الكلمة الأخيرة لبيان المعنى الذي هو معلق .

§ ٧ - في الفن يمكن أن توجد درجات - ويظهر أنه يمكن أن توجد درجات كذلك في التدبير مادام

أنه يمكن أن يكون المرء قليل التدبير أو كثيره .

- للفضيلة - أو النبوغ .

- أما في التدبير فلا - يرى أرسطو أن يكون الأمر على إطلاقه فإما أن يكون المرء مدبرا وإما أن

لا يكون .

- فالأمر على الضد - وهو كذلك في الواقع من وجهة النظر الأخلاقية . خير لره أن يرتكب الخطيئة

غير عالم من أن يفعل الشر وهو عالم به كل العلم . والأمر على الضد من ذلك في الفن يمكن أن يكون المرء

فنانا عظيما إذا أساء العمل بنية أن يسيئه .

وليس فنا البتة . § ٨ - ولما كان في النفس جزآن موصوفان بالعقل فالتدبير هو فضيلة ذلك الجزء الذي لا نصيب له إلا الرأي . لأن الرأي كالتدبير ينطبق على كل ما يمكن أن يكون على غير ما هو كائن أى على كل ما هو ممكن وجوده كما هو ممكن عدمه . ومع ذلك لا يمكن أن يقال إن التدبير هو وضع يصاحبه العقل بدليل أن الوضع يمكن أن يزول بالنسيان في حين أن التدبير لا يزول ولا ينسى أبدا .

- وليس فنا البتة - المقابلة ليست واضحة تمام الوضوح لأن معنى الفن لم يحدد بجلاء .

§ ٨ - جزآن موصوفان بالعقل - راجع ماساف ك ١ ب ١١ ف ١٩

- لا نصيب له إلا الرأي - راجع الأنولوجيا الثانية ك ١ ب ٣٣ ص ١٧٩ من ترجمتنا .

- وضع يصاحبه العقل - بل هو كيف وعادة وليس خاصة طبيعية .

الباب الخامس

في العلم وفي الفطنة - الفطنة او الفهم هو الملكة التي تعرف مباشرة المبادئ غير القابلة للايضاح - الحكمة
 او الحدق الكامل يجب أن تعتبر أرق درجات العلم ، فهي تسمو على الخيرات الانسانية والمنافع الشخصية .
 "فيدياس" ، "فولقليط" ، "أنقزاغور" و "طاليس" - التدبير الذي هو عملي محض يجب على
 الخصوص أن يكون على معرفة بالتفاصيل والواقعات الخصوصية .

§ ١ - أما العلم فقد قلنا إنه ادراك الأشياء الكلية والأشياء واجبة الوجود. وإن
 هناك مبادئ لكل القضايا التي يمكن إيضا حها ولكل علم أيا كان ، لأن العلم مقترن دائماً
 بالفكر (المنطقي) أما المبدأ ذاته لما قد علم بمساعدة العلم فلا يمكن أن يكشفه لنا العلم ولا الفن
 ولا التدبير لأن من الجهة الواحدة موضوع العلم يمكن أن يوضع ومن الجهة الأخرى
 الفن والتدبير لا ينطبقان إلا على الأشياء التي يمكن أن تكون على خلاف ما هي كائنة .
 أما الحكمة فانها لا تنطبق البتة هي أيضا على المبادئ التي من هذا القبيل ، ذلك لأن
 الحكيم في بعض الأحوال يستطيع حتما أن يعطي إيضاحات عما يفكر . § ٢ - غير
 أنه إذا كان الحال ، بالنسبة للأشياء التي لا يمكن أن تكون خلافا لما هي كائنة بل
 بالنسبة للأشياء التي يمكن أن تكون خلافا لما هي كائنة أعنى الأشياء الواجبة
 الوجود والمكنته ، أن الملكات التي بها نصل الى الحق ولا نضله أبدا هي العلم والتدبير
 والحكمة والفطنة ، وإذا كان فوق ذلك ليس ولا واحد من الثلاث الملكات الأولى

- الباب الخامس - في الأدب الكبير ك ١ ب ٣٢ وفي الأدب الى أويديم ك ٥ ب ٦

§ ١ - فقد قلنا - آنفا في ب ٢ ف ٢

§ ٢ - الملكات التي بها نصل الى الحق - راجع الأنولوجيا الثاني ك ٢ ب ١٩ ص ٢٩٠ من ترجمتي .

وكتاب النفس ك ٣ ب ٣ وأوائل ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا) .

أى التدبير والحكمة والعلم يمكنه معرفة المبادئ، فيبقى أن الفهم هو وحده الذى يختص بالمبادئ ويفهمها .

§ ٣ - أما الحدق الحاذق الذى يبدو مظهره فى الفنون فانا لا نسنده إلا الى أولئك الذين يمارسون كل واحد من تلك الفنون على أكمل وجه . على هذا يسمى "فيدياس" نحاتا حاذقا و"فولقليط" مصورا حاذقا، وانا لا نريد أن نعنى هنا بلفظ الحدق الحاذق شيئا أكثر من النبوغ السامى فى الفن . § ٤ - فمن الناس، وهم نادرون ، من نعتبرهم حكاء حذقة بوصف عام لا حذقة فى أشياء بعينها على جهة خاصة بل حذقة محضا بلا قيد كما قال هوميروس فى "مرجيتيس" .

"ان الآلهة لم تجعله حراّنا حاذقا" .

"بل لم تجعله إلا رجلا حاذقا واسع الحول" .

على ذلك فمن الواضح أن الحدق الحاذق أو الحكمة معتبرة أنها أعلى درجة للكمال

- فيبقى أن الفهم هو وحده - هذه الجملة تكاد تكون بحروفها فى الأنولو طبقا لثانى ك ٢ ب ١٩

ف ٨ ص ٢٩١

§ ٣ - أما الحدق - لقد أنشأ هنا أكثر الناشرين بابا جديدا خاصا بنظرية الحكمة .

- الحدق الحاذق - عبارة المتن "أما الحكمة" ولم استعمل هذا اللفظ لأن له فى لغتنا (الفرنسية) معنى

آخر . أما اللغة الاغريقية فانها على ضد ذلك يطلق فيها الاسم بعينه على عبقرية أمثال "فيدياس" وعبقرية

أمثال "أفتراغور" . وفى هذا من التخليط ما فيه والظاهر أن أرسطو يعترف به .

- نحاتا ... مصورا - الفرق فى اليونانية واضح وإن اللفظ الذى يستعمله أرسطو لأجل "فيدياس"

يمكن أن يدل على المهندس المعارى والنحات معا .

§ ٤ - "هوميروس" فى "مرجيتيس" . معلوم أن هذه القصيدة مفقودة ولم يبق منها إلا ثلاث قطع

إحداها هذه وهى أطولها . راجع هوميروس طبعة "فيرمين ديدو" ص ٥٨٠

- الحدق الحاذق أو الحكمة - وضعت الكلمتين لأحصل قوة الكلمة اليونانية .

للكمال في جميع الأشياء التي يمكن الانسان أن يعلمها . § ٥ - فيلزم الرجل الحاذق والحكيم حقا أن لا يقتصر على معرفة الحقائق التي تنفرع عن المبادئ الأولى، بل يلزمه أن يعلم أيضا حق العلم المبادئ أعيانها . وينتج من هذا أن الحكمة هي مركب من الفطنة والعلم، ويمكن أن يقال انها العلم بالأشياء العليا وانها قابضة على ناصية جميع العلوم الأخرى . والواقع ان من السخاقة الاعتقاد بأن علم السياسة أو التدبير السياسي هو أسمى العلوم جميعا إن لم يقترن بهذا الاعتقاد اعتقاد أن الرجل الذي تشغله السياسة هو أفضل رجل في العالم . § ٦ - غير أن بعض النعوت كالسليم والطيب مثلا يمكن أن تتغير تبعا للوجودات المختلفة التي تنطبق عليها، وحينئذ يمكن أن تكون في الناس غيرها في الأسماء في حين أن الأبيض والمستقيم، في نظم معان آخر، هما دائما الأبيض ودائما المستقيم . على أنه قد اصطلح على أن الحكيم هو دائما حكيم وأن الذي ليس إلا مدبرا يمكن أن يتغير تبعا للأحوال . فانه كلما عرف رجل أن يميز منفعته في جميع الأشياء التي تمسه شخصيا سمي مدبرا ومال الناس إلى أن يعهدوا إليه الأشياء التي من هذا القبيل . بل قد يجاوزون هذا الحد إلى أن يطلقوا هذا الوصف على بعض الحيوانات التي يلوح عليها البصارة بالأشياء التي تتعلق بحفظ وجودها الخاص . § ٧ - وعلى جملة من القول فبديهي أن السياسة والحكمة لا يمكن أن تشبه إحداهما بالأخرى . فاذا عني بالحكمة تمييز المرء لمنفعته الخاصة ومصالحته الذاتية فيلزم إذن الاعتراف بعدة أنواع مختلفة للحكمة . وبالبدئية لا يمكن أن توجد حكمة

§ ٥ - مركب من الفطنة والعلم - ويمكن أن يزداد على ذلك أن الحكمة هي عملية أصلا .

- أسمى العلوم جميعا - ذلك مطابق للذهب المقرر في أول هذا المؤلف راجع ك ١ ب ١ ف ٩

§ ٦ - بعض النعوت كالسليم ... في نظم معان آخر - زدت هذه التفاصيل لإيضاح فكرة المتن .

§ ٧ - فاذا عني بالحكمة - على رأي أرسطو ليس هناك إلا التدبير .

واحدة بعينها تطبق على ما هو مفيد وحسن لجميع الموجودات . بل هي تختلف بالنسبة لكل منها إلا أن يراد التمشي إلى تقرير أن الطب أيضا هو واحد بالنسبة لجميع الموجودات بلا تمييز . على أنه لا يهم شيئا أن يدعى أن الانسان هو أكل الكائنات، لأنه يوجد كثير من الكائنات الأخرى التي طبعها أقدس من طبع الانسان . مثال ذلك الأجرام الرائعة التي يتكوّن منها العالم .

§ ٨ - ولكن لنعود إلى ما بدأناه نقول إن من الجلي أن الحكمة هي اقتران العلم بالفهم مصروفا إلى كل ما هو بطبعه أعجب وأسمى . من أجل ذلك يسمى "أنقزاغور" و"طاليس" وأشباههم حكماء لا مدبرين فقط لأنهم يُرون على وجه العموم جهلاء كل الجهل بمنفعتهم الخاصة، يُرون متقدمين جدًا في كثير من الأشياء غير ذات الفائدة مباشرة وإن كانت عجيبة عسرة الفهم بل قدسية غير أنها لا يمكن استخدامها في نفع ما .

- هي تختلف بالنسبة لكل منها - يظهر على ضد ذلك أن خاصة الحكمة هي أنها تشمل مجموع الأشياء .
- تقرير أن الطب - لا شك في أن هذا التشبيه على شذوذه مجلوب ليناسب ما قاله أرسطو آتفا عن نعت السلم والطيب .

- على أنه لا يهم شيئا - كل هذه المعاني مختلطة وغير متسقة بعضها مع بعض . ومن الغريب أن يحطّ أرسطو منزلة الانسان الى أنزل من منزلة الكواكب . إذ يظهر له أن طبيعتها أقدس من طبيعتنا . وهذا يناقض ما قاله آتفا عن تفوق الانسان .

§ ٨ - الحكمة هي اقتران - يعود أرسطو الى الفكرة التي بينها آتفا .

- حكما . - ذلك ليس فقط لعلمهم ولكن لأنهم أيضا سبروا غور الحياة كما أوغلوا في العلم .
- جهلاء كل الجهل بمنفعتهم الخاصة - في السياسة ك ١ ب ٤ ص ٤٠ من ترجمتي يروي أرسطو طرفا من حال "طاليس" يدل على حذقه العملي . أما "أنقزاغور" فلا يخفى اعتداد سقراط وأفلاطون به وكيف يتكلم عنه أرسطو نفسه في ما وراء الطبيعة ك ١ ب ٣ ص ٩٨٤ من طبعة برلين .

لأن هذه العقول الكبيرة لا تبحث عن المنافع الانسانية البحتة . § ٩ - أما التدبير فعلى ضد ذلك لا ينطبق إلا على الأشياء الانسانية المحضة والتي فيها تكون المعادلة ممكنة لدى العقل الانساني لأن الموضوع الأصلي للتدبير إنما هو كما يظهر إحسان المعادلة بين الأشياء . ولكنه أبدا لا يعادل في الأشياء التي لا يمكن أن تكون خلافا لما هي كائنة ، ولا في الأشياء التي ليس فيها غرض معين يرمى إليه ، أعنى خيرا يمكن أن يكون موضوعا لفاعليتنا . وعلى وجه عام مطلق فان الانسان الذي يمكن أن يقال عليه رجل رشد ونصح هو ذلك الذي يعرف أن يجد بالفكر المعصوم من الخطأ ما هو أحسن ما تفعله الانسانية بالأشياء التي تحت تصرفها .

§ ١٠ - إنما لا يتمتع التدبير على مجرد العلم بالصيغ العامة ، بل يلزم أيضا أن يعلم بجميع تصرف الأمور الجزئية لأن التدبير عملي ، إنه يعمل والعمل يرد بالضرورة على الأشياء التفصيلية . من أجل ذلك كان بعض الناس الذين لا يعلمون شيئا هم غالبا أفعل وأقبل للعمل من الذين يعلمون . ذلك هو السبب في رجحان الذين نصيهم التجربة ، مثال ذلك لنفرض أن واحدا يعلم أن اللحوم الخفيفة سهلة الهضم طيبة ولكنه يجهل ما هي بالضبط اللحوم الخفيفة فليس هذا هو الذي يعيد الصحة للريض . بل أولى منه بهذا ذلك الذي يعلم أن لحوم الطير على الخصوص خفيفة وصحية ، هذا هو الأولى بالنجاح . فالتدبير هو عملي محض وبالنتيجة يجب أن يجمع بين رتبي المعرفة هاتين وعند التمييز يجب أن يكون لديه المعرفة بالجزئيات والتفاصيل ، لأنه يمكن أن يقال إن هذه المعرفة الأخيرة هي في هذا الصدد كالعلم الأساسي .

§ ٩ - أما التدبير فعلى ضد ذلك - راجع نظرية التدبير آتفاب ٤ ف ١ وما بعدها .
 § ١٠ - لأن التدبير عملي - يظهر أن الحكمة هي كذلك أيضا وإلا اختلطت بالعلم -
 رتبي المعرفة هاتين - أعنى المعرفة العامة والمعرفة الخاصة .

الباب السادس

علاقة التدبير بعلم السياسة - انه لا يختص إلا بالفرد ويرتب منافعه الشخصية على ما ينبغي - المنفعة الفردية لا يمكن أن تفصل عن منفعة العائلة ولا عن منفعة المملكة - لا يمكن الشبهة أن تكون مدبرة لأن التدبير إنما يتم للره بالتجربة الطويلة - التدبير لا يمكن أن يشبه بالعلم وإنه لأقرب الى الاحساس .

§ ١ - في حقيقة الأمر علم السياسة والتدبير هما استعداد أخلاقي واحد بعينه ، ولكن صورة وجودهما ليست واحدة . فانه في العلم الذى يدبر المملكة يمكن التمييز بين هذا التدبير ، الذى لكونه أساسيا ومنظما لسائر الأشياء يقنن القوازين ، وبين ذلك التدبير الآخر الذى بانطباقه على الحوادث الجزئية قد أعطى الاسم العام الذى يطلق على الاثنين جميعا وسمى السياسة . إن علم السياسة هو عملي وفكرى معا لأن الأمر العالى ينص على العمل الذى يجب على المدنى أن يأتيه . وهذا إنما هو الحد الأدنى للعلم . فأولئك الذين يصدرن الأوامر العالية هم وحدهم فى نظر العامى رجال السياسة لأنهم وحدهم هم فى الواقع الذين يعملون كالفنيين الأصاغر الذين هم ملزمون بأن يباشروا العمل بأيديهم . § ٢ - وهناك فرق آخر هو أن التدبير ينطبق خصوصا على الفرد نفسه وعلى واحد فقط ويحتفظ مع ذلك بالاسم العام للتدبير . غير أنه على حسب جهات تطبيقه يكون إما الاقتصاد أعنى

- الباب السادس - فى الأدب الكبير ك ١ ب ٣٢ وفى الأدب الى أوديم ك ٥ ب ٦

§ ١ - ومنظما لسائر الأشياء - انه التشرىع الذى يمكن فى الواقع تمييزه عن العمل أى تصرف الأمور الذى يظهر أن أرسطو لا يهتم به كثيرا .

§ ٢ - فرق آخر - واقعى ولكنه كان من شأنه أن يحمل أرسطو على أن لا يخلط بين التدبير والسياسة وان كانت السياسة فى الواقع اذا خلت من التدبير لا تكون سياسة بعد .

-- الاقتصاد أعنى ... - ترجمت الكلمة اليونانية بجملة .

حكومة العائلة وإما التشريع وإما السياسة التي فيها يمكن أيضا التمييز بين جزئين مختلفين الجزء الذي يوازن في المسائل السياسية والجزء الذي عليه إقامة العدل . § ٣ - حينئذ معرفة المرء إدراك منفعته الشخصية هو نوع من المعرفة التي بينها وبين علم السياسة فرق كبير . فإن الذي يعلم بالضبط ما يخصه ويدأب في الاشتغال به يعتبر مدبرا ، في حين أن السياسيين رجال الحكومة عليهم العناية بالمنافع المتباينة فضل تباين . وهذا هو الذي حمل "أوريفيد" على أن يقول في إحدى قطعه :

« أتاني كنت إذن مدبرا أنا الذي استطعت أن أعيش عيشة رغد وأستمع »
 « - كما يستمتع الحكيم الخامل المزوى في أواخر الصفوف - بهذه النعم الكبرى »
 « التي أنعمت على بها السماء ، لكن هؤلاء الطماعون الذين يتعبون أنفسهم الى هذا »
 « الحد أولئك يتولى المشتري عقابهم ... »

وإن الذين يسمون مدبرين لا يسعون إلا إلى نفعهم الشخصي . يراهم الناس بفعلهم هذا يقومون بالواجب عليهم . وعلى هذا الرأي تتبنى شهرتهم بالتدبير . ومع ذلك يمكن أن يقرر أن المرء لا يستطيع أن يكفل منفعته الخاصة بدون العائلة ولا بدون المملكة . على أنى أضيف إلى هذا أن معرفة المرء إدارة أشغاله الخاصة شيء خامل ويستدعى التفاتا كبيرا . § ٤ - والدليل على ما أقول هنا هو أن الشبان

§ ٣ - فرق كبير - حينئذ لا ينبغي تقريب التدبير من السياسة إلى هذا الحد .

- "أوريفيد" في إحدى قطعه - الفيلوليت التي لم تصل إلينا . راجع "أوريفيدس فراجمانا"

طبعة فيرمين ديدوس ٨١٠

- بدون العائلة ولا بدون المملكة - وبالنتيجة فالتدبير الحقيقي لا يخصص فقط في اشغال المرء

بنفسه .

يستطيعون جدًا أن يكونوا مهندسين ورياضيين بل يستطيعون أن ينبغوا في هذا النوع من العلوم ولكنه لا يكاد يوجد، فيما يظهر، شاب يمكن أن يكون مدبراً. والسبب في هذا بسيط وهو أن التدبير لا ينطبق إلا على الحوادث الجزئية وأن التجربة وحدها هي التي تعرفنا إياها والشاب ليس مجزباً لأن الزمان وحده هو الذي يوجد التجربة. § ٥ - يمكن أن يتساءل أيضاً بهذه المناسبة كيف يصح أن صبياً يمكن أن يصير رياضياً وهو لا يمكن أن يكون حكماً ولا مضطلعاً بقوانين الطبيعة. أفلا يمكن أن يقال إن سبب هذا هو أن الرياضيات علوم عقلية أما علم الحكمة وعلم الطبع فانها تلتقي مبادئها من المشاهدة والتجربة؟ أو لا يمكن أن يزداد على هذا أن الشبان في هذه العلوم الأخيرة لا يمكن أن يكون لهم آراء شخصية وأنهم إنما يكرون ما يعمون إياه. أما في الرياضيات فلا شيء يخفى عليهم من الحقيقة؟ § ٦ - ويمكن أن يقال فوق ذلك إن الخطأ بالنسبة للأشياء التي يعادل المرء فيها قد يقع إما في المبدأ العام الذي يتبعه وإما في الحالة الجزئية التي هو بصدها. على هذا مثلاً يمكن أن يضل إما باعتقاده أن المياه الثقيلة مضرّة في الشرب وإما باعتقاده أن ماء بعينه يستعمله مضر بالصحة وثقيل.

§ ٧ - حينئذ يكون جلياً أن التدبير ليس هو العلم لأنني أكرر أن التدبير لا يتناول إلا الحد الأدنى والأخير لسلم المراتب وهذا الحد هو الأمر الجزئي الذي يجب على

§ ٥ - بهذه المناسبة - زدت هذه الكلمات لأبرر هذا الاستطراد الذي لا يظهر أنه متسق مع ما قبله.

§ ٧ - حينئذ يكون جلياً - المعنى صحيح ولكنه لا يصح أن يكون نتيجة للايضاحات السابقة.

- الحد الأدنى والأخير - في حين أن العلم على ضد ذلك يطلب دائماً أن يرقى إلى الحدود الأعم.

المرء أن يأتيه § ٨ - كذلك التدبير مقابل أيضا للفهم لأن الفهم ينطبق على النهايات أى الحدود التى لا محل فيها للفكر فى حين أن التدبير ينطبق على الحد الأدنى الذى بالنسبة اليه لا محل للعلم بل لمجرد الاحساس . متى أقل الاحساس فلا أعنى الاحساس بالأشياء الفردية المحضة ، بل أعنى هذا النوع من الاحساس الذى يجعلنا نشعر مثلا فى الرياضيات بأن آخر عنصر فى الأشكال المستوية هو المثلث الذى يضطر الى الوقوف عنده . فانه إلى هذا النوع من الاحساس ينصرف على الأكثر التدبير ولو أنه فى هذا يكون نوعا مخالفا أيضا .

§ ٨ - الفهم ينطبق على النهايات - أى على المبادئ البدئية بذاتها التى هى عناصر كل ايضاح وليس من الممكن الصعود الى ما وراءها . راجع الأنولوجيا الأخير ك ٢ ب ١٩ وكتاب النفس ك ٣ ب ٤ - هذا النوع من الاحساس - ليس تعبير أرسطو محكما على رغم ما أتاه من التخفيف . فان الإحساس لا دخل له فى الرياضيات .

الباب السابع

في المعادلة - مميزات المعادلة الحكيمة - أنها تخالف العلم - أنها تقتضى دائما بحثا وتقديرا - أنها ليست أيضا مصادفة ولا رأيا مجردا - تعريف المعادلة الحكيمة - أنها حكم قويم منطبق على ما هو نافع حقيقة - أنها يمكن أن تكون مطلقة أو مقيدة .

§ ١ - لا ينبغي أن يشتبه الفحص بالمعادلة ولو أن المعادلة فحص شيء ما . لكن ما هي مميزات معادلة طيبة حكيمة ؟ أعلم هي بنوع ما أم رأى أم مصادفة سعيدة أم شيء آخر غير ذلك ؟ ذلك ما يلزمنا درسه .

§ ٢ - بديا إنها في الحق ليست علما ما دام أنه لا حاجة بعدُ بمن يعلم الى البحث ، غير أن معادلة مهما كانت طيبة وحكيمة هي دائما معادلة ، وان الذي يعادل يبحث أيضا ويحسب . كذلك لا يمكن أن يقال إن المعادلة الحكيمة هي مصادفة سعيدة ولقيا موفقة ، لأن اللقيا الموفقة التي يلقاها العقل لا تقبل فكرا البتة . بل هي شيء وقتي ، أما المعادلة فان المعادل ينفق فيها على الغالب زمنا طويلا . وانه ليقال عادة إنه اذا لزم الانسان أن يعجل بتنفيذ ما صمم عليه بعد المعادلة ، لزمه أن يعادل بأناة وإحكام . § ٣ - إن ذكاء العقل هو أيضا شيء غير المعادلة الحكيمة فانه

- الباب السابع - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٣ وفي الأدب الى اويديم ك ٥ ب ٧

§ ١ - معادلة طيبة وحكيمة - اضطرت أن أضع هذين التعيين لأحصل الكلمة اليونانية بكل قوتها .

§ ٢ - لا حاجة بعدُ بمن يعلم الى البحث - لأنه قد وصل الى العلة واستوفى العقل من الرضا حفه .

§ ٣ - ذكاء العقل - أو حضور الذهن . راجع الأنولوجيا الأخير ك ١ ب ٣٤ ص ١٨٥

من ترجمتي .

يقرب كثيرا من القيا الموفقة . كذلك لا تشبه المعادلة بمجرد رأى . لكن لما أن الذى يسىء المعادلة يندع ويضل سواء السبيل فى حين أن الذى يحسنها يعادل بحسب العقل القيم يمكن أن يقال إن المعادلة الحكيمة هى نوع من التعديل والتقويم الذى ليس هو تقويم العلم ولا تقويم رأى . بدياً إن العلم لا حاجة به لأن يقوم خصوصا لأنه لا يضل بل الحق هو تصحيح رأى فان المرء يكون قد قرر فى عقله الشئ الذى هو موضوع رأى ومع ذلك نظرا الى أنه لا يمكن أن تكون معادلة حكيمة بدون الفكر فيبقى اذن أنها عمل فكرى للعقل لأنه ليس تقريراً تاماً بعد . ومن جهة أخرى فالرأى ليس كذلك فحفا من جانب العقل فانه أشبه بتقرير مضبوط قدر الكفاية فى حين أن هذا الذى يعادل حسناً أو سيئاً يفحص دائماً شيئاً ما ويوازن بالتفكير . § ٤ - وعلى جملة من القول فان المعادلة الحكيمة الطيبة هى على نوع ما تقويم للارادة والمعادلة البسيطة . ثم لأجل فهمها حق الفهم قد يلزمنا أن ندرس أولاً ماهى المعادلة فى ذاتها، وعلى ماذا تنطبق . الا أن لفظ التقويم هذا يمكن أن يطلق على معان شتى ومن البين أن جميع هذه الاطلاقات التى له ليست موافقة هنا . فان الفاجر والشيرير يمكنهما أن يجدا بالفكر الذى يعانىانه الحل الذى تصديا الى كشفه . وبالتيجة فمعادلتها قد تكون مليئة بالاستقامة على رغم الشر العظيم

- بمجرد رأى - كل المعانى الآتية دقيقة وفى الغالب خفية كما نبه الى ذلك جميع المفسرين . على أنها مع ذلك بعيدة عن الموضوع الذى يعالجه أرسطو هنا . وهذا الاستطراد يظهر أنه غير ضرورى بقدر ما هو طويل .

§ ٤ - للمعادلة البسيطة - اضطرت الى هذا التكرار لوجوده فى المتن .

- إلا أن لفظ التقويم هذا - استطراد جديد، على أن المثل الذى يضر به أرسطو موضع لفكرته تمام

التوضيح . فان الغرض الذى يقصده الفاجر ردىء ولكن فكره للوصول اليه حسن جداً .

الذى يجزأه عليهما . والظاهر أن نتيجة المعادلة الحكيمة يجب أن تكون دائماً شيئاً حسناً مادامت المعادلة الحكيمة هي استقامة المعادلة التي تكشف الخير وتبلغه .

§ ٥ - لكن من جهة أخرى يمكن الانسان أيضا بلوغ الخير حتى بالفكر الفاسد وأن يلقي بالضبط ماذا كان يلزم فعله بدون أن يسلك الطريق المشروع . حينئذ الحد الوسط فاسد وبالتبع لا يكون هذا هو المعادلة الحكيمة مادام أنه ولو أن الغرض قد أصيب إلا أنه مع ذلك لم يسلك الطريق الذي كان يلزم سلوكه . § ٦ - وفوق ذلك فإن هذا ينفق زمناً أكثر مما ينبغي في المعادلة وذلك على ضد ذلك يقتر قراره في لحظة مع أنهما ينبجان جميعاً . وما هذه بالمعادلة الحكيمة لا من أحد الطرفين ولا من الآخر . إنما هي فيما يتعلق بمنافعنا الاستقامة في تمييز الغرض الذى يجب أن نرمى إليه والوسيلة التي يوافق اتخاذها والزمن الذى فيه يجب أن نُعمل . § ٦ - وآخرها قد يمكن أن يقرر المرء قراراً إما بصفة مطلقة وعامة وإما بصفة خاصة لغرض جزئى . فالمعادلة الحكيمة على الاطلاق هي تلك التي ترتب سلوك الانسان وفق الغاية العليا والمطلقة للحياة الانسانية ، والأخرى هي تلك التي لا ترتب إلا على الغرض الجزئى الذى ترمى اليه . لكن اذا كانت المعادلة الحكيمة آية الناس أولى الفطنة والتدبير فإنه ينتج من هذا أن المعادلة الحكيمة هي تقويم الحكم تقويماً مطبقاً على غرض نافع في نظر التدبير .

§ ٥ - لكن من جهة أخرى - عوضاً عن أن يعترزم المرء الشر يمكنه أن يعترزم الخير . بل يمكنه أن يصل اليه ولكن الوسيلة التي يتخذها ليست هي التي كان ينبغي أن يتخذها .

§ ٦ - هذا ينفق زمناً أكثر مما ينبغي - ملاحظات حكيمة ولكنها تطيل بلا فائدة هذه المناقشة التي كثرت فيها التكرار .

§ ٦ - الغاية العليا والمطلقة للحياة - راجع فيما سلف ك ١ ب ١ ف ٦ نظرية الخير الأعلى .

الباب الثامن

في الفطنة أو الفهم ، وفي البلادة - الفطنة لا تشبه بالعلم ولا بالرأى - انها تطبق على الأشياء أعيانها التي ينطبق عليها التدبير ، وانها تظهر على الخصوص في معرفة الحفظ وفهم الأشياء - في الذوق السليم .

§ ١ - يمكن التمييز أيضا بين الفطنة في فهم الأشياء وبين البلادة ، فهما ملكتان تجلان على تسمية بعض الناس فطنين أذكاء وتسمية آخرين بلداء . الفطنة التي تفهم الأشياء لا يمكن بحال أن تشبهه لا بالعلم ولا بالرأى لأنه اذا لم يكن الأمر كذلك لكان جميع الناس بلا استثناء فطناء . بيد أنه لا يمكن أيضا أن تشبهه بواحد من العلوم الخاصة ، مثلا بالطب لأنها اذن تشتغل بالأشياء التي تتعلق بالصحة ، ولا أن تشبهه بالهندسة لأنها اذن تعنى بدراسة خواص المقادير . فالفطنة على المعنى الضيق الذي نعنيه هنا لا تنطبق أيضا على الأشياء الأزلية اللامتغيرة ولا على واحد من الأشياء التي شأنها أن تولد وتهلك . إنها لا تنطبق إلا على الأشياء التي يقع فيها الشك والمعادلة . § ٢ - وعلى ذلك هي تشتغل بالأشياء أعيانها التي يشتغل بها التدبير ، ومع ذلك فالفطنة التي تفهم الأشياء والتدبير ليسا ملكتين متماثلتين . فان التدبير هو بنوع ما أمر - ما دام غرضه أن يأمر - بما يلزم إتيانه وما لا يلزم . أما الفطنة

- الباب الثامن - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٣ وفي الأدب الى أويديم ك ه ب ٨

§ ١ - في فهم الأشياء - قد زدنا هذه الكلمات لتحصيل كلمة المتن حتى في تركيبها .

- جميع الناس - لأن كل انسان يعلم بعض الشيء ، أو على الأقل له من النور ما يستفيده من الرأى .

- المعنى الضيق الذي نعنيه هنا - رأيت من الواجب أن أزيد هذه الجملة .

§ ٢ - تشتغل بالأشياء أعيانها التي يشتغل بها التدبير - غير أن للتدبير فاعلية في حين أن الفطنة تقتصر على

الفهم دون أن تفعل شيئا .

فهى على ضد ذلك تقادة محضة وتقتصر على الحكم . من ذلك ترى كيف أن فهم الأشياء يشته مع اجادة فهمها ، وكيف أن الناس الذين يسمونهم فُطنا هم أولئك الذين لهم فهم تام للأشياء التى تمهم . § ٣ - على أن الفطنة لا تنحصر فى إحراز التدبير أو كسبه بل كما أنه حينما يتعلم الانسان شيئا يقال انه فهمه وإن له به فطنة ما دام أنه يمكنه تطبيق ما لديه من العلم ، كذلك الفطنة لا تنحصر إلا فى استخدام ذوقها السليم أى الرأى فى الحكم على الأشياء التى ينطبق عليها التدبير حينما يسمع المرء آخر يقوله لك والحكم عليها كما ينبغى لأن الحكم عليها كما ينبغى هو اجادة الحكم فيها . كذلك اسم الفهم أو الفطنة فى اللغة الاغريقية أى اسم هذه الملكة التى تبرر القول على أناس إنهم فُطن حقا يحىء من اسم ادراك الأشياء الذى يظهر عند الحفظ لأننا كثيرا ما يشته علينا الحفظ بالفهم .

§ ٤ - أما ما يسمى بالذوق ويحمل على أن يقال على الانسان إنه رجل ذوق سليم وإن له ذوقا فذلك هو الحكم القيم الذى يصدره رجل كامل العدالة . والدليل على ذلك أن فى اللغة الاغريقية يطلق لفظان متشابهان تقريبا على الرجل العدل والرجل الذى بوقوفه على ميول الأغياريين الى العفو عنهم ، لأنه من العدالة ومن الترام ما ينبغى فى بعض الأحوال الشعور بالرأفة التى تغفر الخطايا . والرفق الحق لا يكاد يكون إلا الذوق الدقيق القيم للرجل العدل . والذوق القيم للرجل العدل لا يدل إلا على معنى الحق .

§ ٤ - بلفظين متشابهين تقريبا - اللفظان متشابهان ولكن المعنيين مختلفان جدا الاختلاف . فقد يكون الرجل عدلا كل العدالة ولا يكون عنده من الرفق شىء . والأمثلة على ذلك ليست نادرة .

الباب التاسع

جميع الفضائل العقلية ترمى الى غرض واحد -، أنها جميعا تنطبق على الأحداث أى على الحدود الدنيا والأخيرة، وانها على العموم هبات من الطبع، وأنها لا يمكن أن تكتسب، وأنها نتكوّن وتتم مع السن - الأهمية التي يجب تعليقها برأى الأشخاص المجربين والشيوخ .

§ ١ - جميع الملكات التي جئنا على درسها أعنى الذوق السليم والفتنة أو أهلية إحسان إدراك الأشياء والتدبير والفهم ترمى الى غرض واحد . ولا ينبغي أن يكون هذا موضعاً للاستغراب متى شوهد أنه يقال على الأفراد أعيانهم بلا تفریق إن لهم ذوقاً سليماً وفهماً أو إنهم مدبرون وفتن . كل هذه الملكات تنطبق في الواقع بلا تمييز على الحدود النهائية والأفعال الجزئية . فتي أبدأ المرء حكماً في الأشياء التي هي في دائرة التدبير فذلك أنه فطن وأنه سليم الذوق وأنه عند الحاجة يتبهاً له أن يكون رءوفاً غفاراً . لأن مناحى العدالة والرعاية هي تلك التي ينحوها جميع الرجال الأخيار حقاً في علاقاتهم مع غيرهم من الناس .

- الباب التاسع - في الأدب الكبير ك ٥ ب ٩

§ ١ - أهلية إحسان فهم الأشياء - تفسير للكلمة السابقة .

- الفهم - هذه الفروق ليست بالضرورة ظاهرة في اللغة الفرنسية كما هي في اللغة الإغريقية . ومن الصعب مثلاً التفریق بين الفتنة وبين الفهم إلا أن يكون الفهم أوسع مدلولاً . ولكنه يتلخص من هذا ومن الايضاحات السابقة أن أرسطو لا يكاد يعترف إلا بأربعة أو خمسة من الفضائل العقلية .

- على الحدود النهائية - أن أرسطو يفسر هو نفسه هذه العبارة بأن قال إنه يعنى بالحدود النهائية الأفعال الخصوصية . على أن هذا ظاهر المناقضة لجميع النظريات الأخرى على الفهم الذي هو ينطبق دائماً وبوجه الاختصاص على الحدود الأرفع ما يكون أى على المبادئ . ويظهر أن أرسطو يشعر فيما سبيل هذا التناقض من غير أن يجتنبه . ما دام أنه سيضطر الى أن يقول إن الفهم يمكن أيضاً أن ينطبق أيضاً على الحوادث الخصوصية .

- يتبهاً له أن يكون رءوفاً غفاراً - هذا تكرير لآخر الباب السابق .

٢ § - كل الأفعال التي نأتيها لا تنطبق البتة إلا على الأحداث الجزئية أى على الحدود النهائية وهي على الخصوص ما يجب أن يعرف الرجل الموصوف بالتدبير . الفطنة التي تفهم الأشياء شأنها كشأن الذوق السليم تختص فقط بالأشياء التي فيها يجب أن نعمل وهذا هو ما أسميه الحدود الأخيرة والنهائية . § ٣ - أما الفهم فانه ينطبق على النهايات في كلا الاتجاهين لأن الفهم يمكن أن يسلك أيضا إلى الحدود العليا والأولى وأن ينزل الى الحدود الدنيا وذلك ما لا يستطيع الفكر إتيانه . حينئذ في الاستدلالات يعتبر الفهم الحدود غير القابلة للتغيير والأولى ، في حين أن الفكر باشتغاله بالأحوال التي هي محل للامضاء لا يعتبر إلا الحد الأخير أى الممكن والقضية الأخرى التي تتفرع عن قضية أعلى منها . ذلك بأن هذه القضايا الدنيا هي الأصول أنفسها والعلل للغرض الذي يتبعه المرء في فعله ما دام أن الكلي ليس أبدا إلا نتيجة الأحداث الجزئية . § ٤ - فيلزم إذن أن يكون لدى المرء الشعور بدياً بهذه الأحداث وهذا الشعور هو الذي يكون بعد ذلك الفهم . وذلك هو السبب في أن هذه الملكات التي تكلمنا عليها يظهر أنها محض هبات من الطبع . فليس البتة الطبع هو الذي يصير المرء عالماً

٢ § - أى على الحدود النهائية - زد هذا التفسير طبقاً لما قد قرر فيما مضى وما سيجي .

٣ § - في كلا الاتجاهين - هذا مناقض صريحة للاذهب المقرر في الأنولوجيا الأخير وفي كتاب النفس . فعلى حسب هذا المذهب يكون الفهم ينطبق فقط على المبادئ .

- القضية الأخرى - أى الصغرى التي تخرج من الكبرى والتي ليست إلا حالة جزئية من حالاتها .
- نتيجة للأحداث الجزئية - راجع نظرية تكوين الكلي في الأنولوجيا الأخير ك ٢ ب ١٩ ص ٢٩١ من ترجمتي .

٤ § - فان هذا الشعور - لم يستخرج أرسطو في " الأنولوجيا الأخير " الكلي من الاحساس بمثل هذا الوضوح . أو بعبارة أخرى أنه هناك لم يعط الاحساس من الأهمية ما أعطاه هنا .

- محض هبات من الطبع - وهذا فرق أساسي يفصلها عن الفضائل الأخلاقية فان هذه الأخيرة هي على الخصوص نتيجة العادة .

وحكيا لكنه هو الذى يعطينا سلامة الذوق ونفوذ العقل والفهم . § ٥ - والذى يثبت هذا هو أننا نذهب إلى حد الاعتقاد أن هذه الملكات تقابل الأسنان المختلفة للحياة . نعتقد أن هذه السنّ بعينها أو تلك نصيبها الفكر والحكم كما لو كان الطبع وحده في نظرنا هو القادر على أن يجبونا إياها . ومن أجل ذلك أيضا كان الفهم أصلا وغاية معا لأن هذين هما العنصران اللذان نتفرع عنهما الاستدلالات واللذان عليهما تطبق .

نتيجة أخرى من هذا هي أنه يلزم الاهتمام كذلك بإيضاحات أولى التجربة والسنّ والتدبير وبارائهم مهما كان الدليل لم يقم عليها كما يلزم الاهتمام بأوفى الاستدلالات قسطا من النظام ، لأنهم لهم باصرة التجربة بها يستكشفون المبادئ ويرونها .

§ ٦ - هالك ما كنا نريد أن نقوله لإيضاح طبع الحكمة والتدبير ولنبين الأشياء التي عليها ينطبق أحدهما والآخر ولنظهر أن كليهما هو الفضيلة الخاصة بجزء مختلف من النفس .

§ ٥ - ومن أجل ذلك أيضا - يظهر أن هذه الجملة ليست هنا في محلها . ويظهر أنها تقطع سلسلة المعاني التي ستصل ثمانية في الجملة التالية .

- نتيجة أخرى - هذه الجملة ردف للجملة التي قبل الأخيرة وليست ردفا للأخيرة . على أن المعنى في غاية الاحكام .

- باصرة التجربة - تعبير حسن جميل .

§ ٦ - طبع الحكمة والتدبير - هذا التلخيص لا يشمل إلا فضيلتين عقليتين في حين أن أرسطو يعدد من هذه الفضائل أكثر من ذلك .

الباب العاشر

في المنفعة العملية للفضائل العقابية - المقارنة بين الحكمة والتدبير - الحكمة ليس غرضها الأصلي السعادة -
التدبير يبصر المرء بوسائل الوصول الى السعادة لكن في الحقيقة لا يصيره أشد كيبسا في الحصول عليها -
ومع ذلك فان الحكمة والتدبير هما كالفضيلة يساعدان المرء في الحصول على السعادة بأن يتخذ لمجهوده غرضا
مدوحا - في الحدق في سلوك الحياة - علاقته بالتدبير - انه لا تدبير بلا فضيلة .

١ § - قد يمكن أن يتساءل أيضا فيم تنفع هذه الكيوف . فان الحكمة لاتعتبر
البتة الوسائل التي تصير المرء سعيدا لأنها لاتحاول أن تنتج شيئا . أما التدبير فان لديه
تلك الوسائل إن شئت . لكن لأي غرض يكون بالمرء حاجة اليه ؟ لاشك في أن
التدبير يطبق على ما يكون حقا وعلى ما يكون جميلا ، وفوق ذلك على ما يكون طيبا
للانسان . وذلك بالضبط هو كل ما يجب على الانسان الفاضل أن يفعله . لكننا
لانصير بمعرفة كل هذه القواعد أحذق في تطبيقها إذا صح كما قلنا أن الفضائل ليست

- الباب العاشر - في الأدب الى أويديم ك ٥ ب ١٠

١ § - فيم تنفع هذه الكيوف - يظهر أن هذه المسئلة مخلولة من ذاتها . فن البديهي الغير المحتاج
الى إيضاح أن الفضائل العقابية التي حدها أرسطو نافعة للانسان . إنما الذي يسأل عنه هو الوقوف على
المنفعة الخاصة المتميزة لفضيلة فضيلة من هذه الفضائل . وهذا من غير شك هو الذي أرادته أرسطو كما يدل
على ذلك إيضاح كل هذا الباب . ولكنه لم يجرر عبارته .

- الوسائل التي تصير المرء سعيدا - فان الحكمة لا تريد على أن تثقف عقله . راجع في السياسة ك ١
ب ٤ ص ٤٠ من ترجمتي الحكاية الخاصة "بطاليس" .

- أحذق في تطبيقها - يظهر على ضد ذلك من جميع النظريات التي تقدمت أن التدبير هو على الخصوص
فضيلة عملية .

- كما قلنا - ك ٢ ب ١ ف ٣

إلا استعدادات أخلاقية . والشأن في هذه كالأشأن في الرياضات والأدوية التي تكفل للبدن الصحة والعافية . فانها ليست شيئاً ما لم تزاوَل في الواقع وما لم يصرف الكلام عليها الى جهة أنها نتائج ممكنة لاستعداد أخلاقى ما . لأننا لا نكون في الواقع أحسن صحة ولا أوفر قوة بحجة أننا نعلم علم الطب أو علم الرياضة البدنية (الجمباز) . § ٢ - فاذا كان لا يكفى في تسمية الانسان مدبراً أن له معرفة بالأشياء التي تكون التدبير ، ولكن اذا كان لاستحقاق هذا اللقب يجب أن يكون مدبراً بالفعل فينتج من هذا أن التدبير لا يكون نافعاً شيئاً للناس الذين هم فضلاء كما هو لا ينفع الذين هم خلومنه . والواقع أنه لا يهم أن يكون الناس مدبرين بأشخاصهم أو أن يتركوا أنفسهم تنقاد الى آراء أولى التدبير . فان هذه الطاعة لآراء الغير قد يمكن أن تكفيها كما هو الحال بالنسبة للصحة فاننا مع ما نريده لأنفسنا من الصحة لا نعملها على تعلم الطب . § ٣ - زد على ذلك أنه يكون من الغريب أن التدبير مع كونه أنزل من الحكمة قد كان هو مديرها وسيدها . لأنه هو الملكة الفاعلة والمنتجة التي يجب أن تقود وأن تأمر في كل حالة جزئية .

§ ٢ - أن له معرفة - واذا كان يلزمه أيضاً أن يطبقها .

- لا يكون نافعاً شيئاً - للسبب الذى سيقوله أرسطو فيما يلى . فقد أتى المرء أفعال التدبير التي يلهمك إياها آخر ويلزمك بها دون أن تكون أنت مدبراً بالذات . ولكنه لا ينتج من هذا أن التدبير غير نافع .
- أنه لا يهم - يظهر على ضد ذلك أن هذا من الأهمية بأرفع موضع . والاقولت مسئولية الانسان اذا لم يكن ليفعل شيئاً أصلاً إلا اتباعاً لتصائح آخر . وان التشبيه بالطب الذى جاء به أرسطو ليس من الضبط في شئ . فان الطب علم وليس فضيلة .

§ ٣ - قد كان هو مديرها - نتيجة غير مضبوطة بنوع ما . فانه اذا كان التدبير ينطبق على أشياء غير الحكمة فانه يمكن أن يسير الحكمة فيما يتعلق بتلك الأشياء مع كونه أنزل درجة منها .

لكن لندرس عن قرب هاتين الفضيلتين ونتعمق في هذه المسائل التي الى الآن قد وضعناها وضعاً مجرداً .

§ ٤ — بديا نقول إنهما بالضرورة مرغوب فيهما لذاتيهما مادام أنهما كليهما فضيلتان لجزئى النفس كليهما واذا كانتا لا تستطيعان أن تنتجا شيئا فذلك لأنه ولا واحد من جزئى النفس هذين يمكنه أن ينتج أيضا .

§ ٥ — ثم اذا تقرر أنهما تنتجان فليس كما ينتج الطب الصحة ، بل مثل ما أن الصحة نفسها تنتج الصحة . على هذا النحو تحصل الحكمة السعادة لأنه يكونها جزءا من الفضيلة الكلية تصير الانسان سعيدا بمجرد حصولها له وبأنها حالاً فيه . § ٦ — وفوق ذلك فإن العمل الخاص للانسان لا يتم إلا بفضل التدبير والفضيلة الخلقية . وبالفضيلة يكون الغرض الذى يرمى اليه حسناً ، وبالتدبير تكون السبل التي ينبغى أن يسلكها حسنة أيضا على السواء . ومن البين مع ذلك أن الجزء الرابع للنفس أى الجزء المغذى

— وضعاً مجرداً — إن المناقشات الماضية يظهر أنها مع ذلك عميقة إن لم تكن جلية . ومن المحتمل أن المتن قد اعتراه التغيير في هذا الموطن .

§ ٤ — لجزئى النفس كليهما — أى الجزء الموصوف بالعقل والجزء الذى دون ان يكون موصوفاً بالمثل كفاء لأنه بطبع العقل اذا بُتِن له .

— يمكنه ان ينتج أيضا — أى انهما ليسا عمليين ولا فاعلين . فان الارادة وحدها هى الفاعلة .

§ ٥ — الصحة نفسها تنتج الصحة . معنى مغلق يكاد الايضاح الآتى لا يفسره تفسيراً كافياً .

§ ٦ — العمل الخاص للانسان — راجع ما سبق ك ١ ب ٤ ف ١٠

— ومن البين ... الجزء المغذى — هذا من الواضح بموضع معه لم يكن له بالايضاح حاجة . زد على

ذلك ان هذه الفكرة لا تتصل بما سبقها . راجع بالنسبة للجزء المغذى كتاب النفس ك ٢ ب ٤ ص ١٨٦

من ترجمتى .

لا يمكن أن يكون له مثل هذه الفضيلة . لأنه لا يتعلق البتة بهذا الجزء السافل
أن يفعل أو أن لا يفعل شيئا أيا كان .

§ ٧ - أما ما قلناه آنفا من أن التدبير لا يجعل المرء أكثر إتيانا للخير وللعدل
فيلزم إثبات هذا البيان بأن نأخذ بالأمور من جهة أعلى وبأن نضع المبدأ الآتى :
كما أننا نقول على بعض الناس الذين يأتون بالأمور العادلة إنهم مع ذلك ليسوا بعدُ
في الحقيقة عادلين . مثال ذلك متى اتبع أناس جميع أوامر القانون إما على رغمهم
وإما بجهلهم إياها وإما لأى سبب آخر لكن لا لوجه هذه النصوص نفسها ففعلوا
مع ذلك كل ما يلزم وكل ما يجب أن يفعل انسان فاضل كذلك الحال أيضا، فيما
يظهر لى، يلزم أن يفعل الانسان فى كل فرصة باستعداد خلقى معين ليكون فاضلا
على الحقيقة . أعنى أنه يجب على الانسان أن يفعل باختياره الحر وأن لا يكون
عزمه مسببا إلا عن طبع الأمور ذواتها التى يأتيا .

§ ٨ - وإن الفضيلة هى التى تصير هذا الاختيار ممدوحا وحسنا . غير أن كل
هذا الذى يحصل تبعا لهذا الاختيار السابق لا يتعلق بعدُ بالفضيلة . بل إنما هو من
اختصاص ملكة أخرى . وإن هذا الموضوع لحرى بالافاضة فيه حتى يزيد وضوحه .
§ ٩ - يوجد فى الانسان ملكة تسمى الحدق أو الكيس ومهمتها الخاصة أن تأتى

§ ٧ - ما قلناه آنفا - فى هذا الباب ف ١

- باستعداد خلقى معين - أى عالما تمام العلم بما يفعل وفى سبيل حب الخير وحده .

§ ٨ - وإن الفضيلة هى التى - لم يوف أرسطو تعريف الفضيلة فى موطن بأوضح مما وفاه هنا .

- ملكة أخرى - التدبير مثلا .

§ ٩ - الحدق أو الكيس - هذه هى ملكة جديدة لم يتكلم عليها أرسطو الى هنا وانه ليحلها محلا
رفيعا . وقد اضطررت الى التعبير بكلمتين لأحصل قوة الكلمة الاغريقية . لأنى لم أجد فى لغتنا (الفرنسية)
كلمة تضارعها .

ما يساعد على الغرض الذى قُصد وأن تُؤتى جميع الوسائل الضرورية لبلوغه . فاذا كان الغرض حسنا فهذه الملكة ممدوحة جدًا . واذا كان قبيحا فالخدق ينقلب خبثا . من أجل ذلك عنينا بأن نقول عند الكلام على الناس المدبرين إنهم أكياس ولم نقل إنهم خبثاء . § ١٠ - إن التدبير ليس هو تماما هذه الملكة عينها . وغاية الأمر أنه لا يمكن أن يوجد بدون هذه الملكة . لكن التدبير - وهو باصرة النفس - لا يمكن أن يكون ما يجب أن يكونه بدون الفضيلة كما قلته وكما يمكن أن يشاهد بالسهولة . إنما استدلالنا عقلنا هي التي تحتوى مبدأ الأمور التي نتمها فيما بعد « مادمننا نقول دائما إن الشيء الفلانى هو ما يجب أن تفكر فيه وإنه فوق هذا هو في نظرنا أحسن الممكن ... الخ الخ » . هذا الشيء مع ذلك في الحقيقة هو شيء كيفما اتفق كأن يكون هو أول ما قدمت لنا الصدفة إياه . ولكن الحكم الذى يجب أن يكون لا يظهر البتة جليا جدّ الجلاء إلا للإنسان الفاضل . الرذيلة تفسد العقل وتجترنا الى الخلل فى المبادئ التي يجب أن تقود أفعالنا . والنتيجة الواضحة لكل هذا هي أنه محال أن يكون الإنسان مدبرا فى الواقع ما لم يكن فاضلا .

§ ١٠ - ليس هو تماما هذه الملكة عينها - لأن التدبير ليس فاعلا .

- بدون هذه الملكة - فانه بدونها يبق بلا فاعلية ولا فائدة .

- التدبير وهو باصرة النفس - تعبير ربما كان متكلفا بعض الشيء قد استعمله أفلاطون وكرهه أرسطو

أكثر من مرة .

- كما قلته - آنفا فى هذا الباب عينه ف ٣ .

- مادمننا نقول ... - هذا ابتداء تدليل لم يتمه أرسطو . وهذا كقياس الفعل راجع كتاب الحركة

فى الحيوانات ب ٧ ص ٢٥٨ من ترجمتى .

- الرذيلة تفسد العقل ... - مبادئ مجيبة كلها أفلاطونية .

- والنتيجة الواضحة - نتيجة ليست لازمة لما تقدمها . وربما كان المتن مشوشا فى هذه النقطة أيضا .

الباب الحادى عشر

فى الفضائل الطبيعية - الفضائل التى تتلقاها عن الطبع ليست على المعنى الخاص فضائل ما لم يترها العقل ونقورها بعادة اختيارية - نظرية سقراط على طبع الفضيلة حقة فى جزئها باطلة فى الجزء الآخر - الفضيلة لا يمكن أن تشتهه بالعقل ولكن لا فضيلة بدون عقل - التدبير هو مع ذلك أسفل من الحكمة وهو لا يعمل إلا لها .

§ ١ - هذه الاعتبارات ترجعنا الى درس الفضيلة من وجهة نظر جديدة . يمكن تفصيلها الى فضيلة مكتسبة والى فضيلة طبيعية أو غريزية وسيرى أن نسب الأولى الى الثانية توشك أن تكون هى النسب عينها بين التدبير واليكاسة . وهذان النوعان من الفضيلة ليسا متماثلين ولكنهما متشابهان . وهذا هو أيضا نسبة الفضيلة التى يلهمنا الطبع إياها الى الفضيلة بمعناها الخاص . كل الناس يظن فى الواقع أن كل واحدة من كيوفا الأخلاقية توجد فىنا على قدر ما بتأثير الطبع وحده . وعلى ذلك فنحن مستعدون لأن نصير عدولا وعادلين وحكماء وشجعانا ولأن نمى فى نفوسنا فضائل أخرى منذ أول لحظة من مولدنا . لكننا مع ذلك لا نزال نطلب منها شيئا آخر أيضا أعنى الفضيلة بالمعنى الخاص . نريد أن جميع هذه الكيوف تكون لنا على نحو غير ما أودعه فىنا الطبع من حيث إن الاستعدادات الطبيعية يمكن أن توجد

- الباب الحادى عشر - فى الأدب الكبير ك ١ ب ٣٢ وفى الأدب الى أويديم ك ٥ ب ١١
 § ١ - فضيلة مكتسبة - ربما يمكن أن يقال إنها هى الفضيلة الأخلاقية . وان الفضيلة الطبيعية هى الفضيلة العقلية وليس التمييز هنا قاطعا ، وغاية الأمر أن أرسطو يريد أن يقول إن للفضيلة جزأين مختلفين : الاستعداد الذى يؤتينا الطبع إياه ، والكيف الذى تكسبنا إياه العادة . راجع ما سيجى . وما قد سلف ك ٢ ب ١ ف ٣ - ولكنهما متشابهان - هذا التقريب ، فيما يظهر ، لا يجعل الفكرة أجلى مما هى .
 - الفضيلة بمعناها الخاص - لأن الفضيلة فى أصلها إرادية ولا حيلة لنا فى الاستعدادات التى تحيئنا من الطبع وحده .

في الأطفال بل في الحيوانات . لكن لكونها محرومة من مساعدة الفهم فهى تكاد تشبه أنها ما كانت إلا للضرر . وأقل مشاهدة تكفى في رؤية هذا وفي الاعتراف بأن حالها كحال جسم ثقيل جدا إذا مشى دون أن يبصر يمكن أن يسقط أشد السقطات لأن النظر يعوزه . § ٢ - لكن متى كان الفاعل موصوفاً بالفهم فمن ثم يتغير حاله تغيراً شديداً في طريقة فعله ، وإن استعداده الأخلاقي مع بقاءه على ما كان يصير فضيلة بمعنى الكلمة الخاص . حينئذ يمكن أن يقال بناء على ذلك إنه كما هو الحال بالنسبة لهذا الجزء من النفس الذى ليس حظه إلا الرأى المجرد يوجد ملكتان متميزتان : الكيس والتدبير ، كذلك توجد اثنتان أيضاً بالنسبة للجزء الخلقى إحداهما التى هى الفضيلة الطبيعية والغريزية المحضة ، والأخرى التى هى الفضيلة بالمعنى الخاص وهذه الفضيلة العليا لا تحصل بدون التبصر والتدبير . § ٣ - من أجل ذلك زعموا أن جميع الفضائل العقلية ليست في حقيقة الأمر إلا أنواعاً مختلفة من التدبير . ولقد كان سقراط في تحاليله محقاً بالجزء مبطلاً بالجزء ، فقد اتخذ إذ ظن أن جميع الفضائل ليست إلا أنواعاً مختلفة للتدبير ولكن كان محقاً في قوله إنها لا توجد بدون التدبير والتبصر . § ٤ - والذى يثبت هذا هو أنه متى أريد اليوم تعريف

§ ٢ - متى كان الفاعل موصوفاً بالفهم - وحرّ الإرادة . راجع فيما سبق نظرية الإرادة ك ٣ ب ٦ ف ١
 § ٣ - ولقد كان سقراط في تحاليله محقاً بالجزء مبطلاً بالجزء - ربما كان من الصعب على أن أقول بالضبط إلى أية محاوره من محاورات أفلاطون يشير أرسطو . إن مسألة طبيعة الفضيلة هى ببساطة على الخصوص في "مينون" وفي "الجمهورية" ك ٤ ولكن لا أجد الرأى الخاص الذى ينقده هنا أرسطو . كذلك لا أجد في مذكرات "الكينوفون" على سقراط . وليس من المحتمل مع ذلك أن يكون أرسطو قد اتخذ . فيجب اعتبار هذه النظرية التى ينسبها أرسطو هنا إلى سقراط إحدى نظرياته .

§ ٤ - اليوم - يرى "فرتش" في طبعة "الأدب إلى أويديم" أن معنى هذه الكلمة هو "اليوم" وقد غلب مذهب المشائين على مذهب الأكاديمي .

الفضيلة بأن يقال إنها عادة خلقية لا يتأخر عن ان يزداد على ذلك ما هو متعلق هذه العادة أى العادة المطابقة للعقل المستقيم . وليس معنى المطابقة للعقل المستقيم إلا المطابقة للتدبير. وبهذه المثابة يظهر أن كل الناس قد تبنوا بنوع ما أن هذا الاستعداد الخلقى الذى هو مطابق للتدبير هو الفضيلة الحقة . § ٥ - ومع ذلك يلزم التوسع فى هذا التعريف بتعديله . فان الفضيلة ليست فقط الاستعداد الخلقى الذى هو مطابق للعقل القيم بل هى أيضا الاستعداد الخلقى الذى يطبق العقل القيم الذى له . وإنى أكرر أن العقل القيم من هذه الجهة هو التدبير . وعلى جملة من القول فان سقراط كان يرى أن الفضائل كانت كلها أنواعا مختلفة للعقل ، لأنها على رأيه جميعها أنواع من العلوم ، وأما نحن فانا نرى أنه لا فضيلة إلا مقترنة بالعقل .

§ ٦ - يبقى إذن واضحا بناء على كل ما قيل آنفا أنه لا يمكن الانسان أن يكون بالمعنى الخاص طيبا بلا تدبير ، وأنه لا يمكنه أن يكون مدبرا بلا فضيلة خلقية . هذه الاعتبارات تفيدنا أيضا فى الحكم على هذه النظرية التى تقرر « إن الفضائل

- المطابقة للعقل المستقيم - هذا هو التعريف الذى اختاره أرسطو وسطره فى ك ١ ب ٤ ف ١٤

§ ٥ - أنواع من العلوم - لم يكن لسقراط ، فيما يظهر ، هذه الفكرة التى ينسبها اليه أرسطو . فانه فى " مينون " مثلا يقرر أن الفضيلة ليست علما . دامت لا تعلم . وهذا المذهب بعينه ظاهر فى " فروطاغوراس " وفى محاورات عديدة .

- أما نحن - يرى فرتش فى طبعة " الأدب إلى أويديم أن معنى ذلك "نحن المشائين" .

- إلا مقترنة بالعقل - الفرق الذى يريد أرسطو أن يقرره بين مذهبه ومذهب أستاذه هو أن العقل على رأيه ملكة متميزة عن الفضيلة وهو الذى يسيرها .

§ ٦ - فى الحكم على هذه النظرية - من المحتمل أن تكون هى نظرية أفلاطون التى لم يصرح بها فى محاوراته التى وصلت اليها .

« يمكن أن تكون منفصلة بعضها عن بعض ما دام أن فردا واحدا بعينه مهما كانت »
 « مواهبه الطبيعية لا يجمع البتة بينها جميعا وبلا استثناء . وأنه يمكن أن تكون له »
 « إحداها دون أن يكون قد حصل على الأخرى بعد » . يلزم القول بأن هذا التنبيه
 صادق بالنسبة للفضائل الطبيعية المحضة ، ولكنه ليس كذلك بالنسبة لتلك الفضائل
 الأخرى التي تجعل أن الانسان الحائر لها يمكن أن يسمى طيبا مطلقا ، لأن هذا
 الانسان سيكون له جميع الفضائل حينما يكون له التدبير الذي هو وحده يشملها
 جميعا . § ٧ - من المحقق إذن أن هذه الفضيلة السامية ولو لم تكن عملية
 في شيء في الحياة فهي ضرورية لنا ما دام أنها هي الفضيلة الخاصة بجزء من أجزاء
 النفس وأنه ليس لارادتنا اختيار فكري بدون التدبير الذي لا يوجد بدون الفضيلة
 ما دامت هذه هي الغرض نفسه الذي يجب أن نرعى إليه وما دام التدبير هو الذي
 يجعلنا نفعل كل ما يلزم لبلوغ هذا الغرض . § ٨ - ولكن مهما كان التدبير نافعا
 فانه لا يمكن أن يقال عليه إنه يتسلط على الحكمة تسلط السيد وعلى هذا الجزء من
 نفسنا الذي هو أحسن منه ، بل شأنه شأن الطب فانه هو أيضا لا يتصرف

- الذي هو وحده يشملها جميعا - هذا يناقض ، فيما يظهر ، ما قيل آنفا جوابا على نظريات
 سقراط .

§ ٧ - بجزء من أجزاء النفس - لا بالجزء العاقل بل الجزء الذي يمكنه أن يطبع العقل .

§ ٨ - يتسلط على الحكمة - من الغريب أن أرسطو هنا يسند إلى الحكمة المركز الأعلى وعلى الأقل
 من وجهة النظر الأخلاقية . إنه يبحث على الخصوص الجهة العملية وقد صرح أن الحكمة لا تفيد شيئا
 في العمل في الحياة فكان من الظاهر أن يضعها في درجة أنزل . ولكن لما كانت الحكمة تتعلق بأعلى
 ملكات الفهم فهو يضعها فوق التدبير ولو أنها لا عمل لها في المجرى العادي للأشياء . إنه يرى "أنقراغور"
 أعلى مكانة من "بيركليس" .

في الصحة تصرف السيد، وبدون أن يستخدمها يقتصر على استكشاف الوسائل التي تكفلها لنا . فوظيفته هي أن يؤتي بعض العلاج للوصول إلى الصحة ولكنه لا يؤتي الصحة نفسها . وآخرها فان إسناد هذه الرفعة للتدبير هو كما لو زُعم أن السياسة تأمر حتى الآلهة بحجة أنها هي التي تأمر بكل ما يقع بلا استثناء في المملكة .

- لا يتصرف في الصحة تصرف السيد -- ربما كان الأوفق أن يقال : "في استعمال الصحة" كما يؤيده ماسيلي . فان الطب يكتبني باعادة الصحة . وعلى الانسان بعد ذلك أن يستعمل القوى التي آتاه الطبيب إياها على ما يهوى .

- لا يؤتي الصحة نفسها - إيضاح لما سبق وتأيد له .

الكتاب السابع

نظرية عدم الاعتدال واللذة

الباب الأول

موضوع جديد للدرس - الرذيلة - عدم الاعتدال والبهيمية - الفضيلة المضادة للبهيمية هي بطولية توشك أن تكون قدسية - كلمة الاسبارتيين - النمط الذي يتبع في هذه البحوث الجديدة بديا عرض الوقائع والآراء المقبولة على الوجه الأعم ثم مناقشة المسائل الخلافية - في الاعتدال والنبات على المكروه - رأى مقبول في هذا الموضوع .

§ ١ - على أنركل ما تقدم يلزمنا القول صادقين عن بداية أخرى لبحوث جديدة انه يوجد ثلاثة أنواع من الشعب ينبغي على الخصوص اجتنابها في الأمور الأخلاقية : وهي الرذيلة، وعدم الاعتدال الذي لا يضابط له ، والجفاء الذي يسقط بنا إلى مستوى البهائم . وإن ضدّي اثنين من هذه الثلاثة الحدود هما في غاية الوضوح : فمن جهة الفضيلة هي ضدّ الرذيلة ، ومن جهة أخرى الاعتدال الذي يكفل لنا ضبط أنفسنا هو ضدّ عدم الاعتدال الذي يزعجه منا . أما الملكة التي هي

- الباب الأول - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٦ و ٧ و ٨ وفي الأدب إلى أويديم ك ٦ ب ١

§ ١ - الجفاء الذي يسقط بنا - يظهر أن هذا الجفاء ربما كان داخلا في عموم المعنى العام لعدم الاعتدال لأنه آخر افراط فيه .

- إلى مستوى البهائم - اضطررت إلى التعبير عن اللفظ اليوناني بجملة .

- الذي يكفل لنا ضبط ... - اضطررت أيضا إلى التعبير عن اللفظ اليوناني بجملة .

ضدّ الجفاء البهيمى - فأليق اسم بها هو أن نسميها فضيلة فوق إنسانية باسلة وقديسة .
وتلك هي على التحقيق فكرة "هوميروس" في إحدى قصائده إذ يمثل "فريام"
يمدح فضيلة "هكتور" ويقول فيه :

"إنه كان أشبه ما يكون بابن بعض الآلهة من أن يكون ابنا لبعض الناس" .

فلئن صح كما يقال أن الناس يرقون الى صف الآلهة بفضيلةٍ معجزةٍ، يكون ذلك
بداهة باستعداد خُلقي من هذا القبيل يمكن أن يعتبر هو المقابل بالتضاد للجفاء البهيمى
الذى تكلمنا عليه . ذلك في الواقع بأن الرذيلة والفضيلة ليستا من متعلقات البهيمة كما
أنهما لايتعلقان بالله . ولئن كان هذا الاستعداد القدسي هو فوق الفضيلة العادية فإن
الجفاء البهيمى هو أيضا شيء مخالف جدا للترذيلة نفسها . § ٢ - لا شك في أنه
من النادر أن تجسد في الحياة إنسانا قدسيا على نحو التعبير الذى يؤثره الأسبرتيون إذ
يقولون عادة عند الكلام على أحد يعجبون به كثيرا "إن هذا رجل قدسى" . لكن
الرجل البهيمى الوحشى المحض ليس أقل ندرة بين الناس ، ولا يكاد يصادف الا
عند المتوحشين . وقد يكون هذا الجفاء البهيمى أحيانا نتيجة أمراض أو عاهات .
وقد يخصصون بهذا الاسم المهين الناس الذين رذائلهم تتعدى الحدود .

§ ٣ - وسوف نتكلم فيما بعد بعض كلمات على هذا الاستعداد المشثوم . ولقد

- فضيلة فوق انسانية - يظهر أن في هذا القول غلوا اذا لم ينظر إلا الى الرذيلة المقابلة لهذه الفضيلة .

راجع هوميروس الالباذة النشيد ٢٤ البيت ٢٥٩

- البهيمة ... بالله - راجع الفكرة المماثلة لهذه في السياسة ك ١ ب ١ ف ١٢ ص ٩ من ترجمتى

الطبعة الثانية .

- التعبير الذى يؤثره الأسبرتيون - يذكر أفلاطون هذا التعبير في "مينون" ص ٢٣٠ من ترجمة كوزان .

§ ٣ - سوف - في هذا الكتاب عهته ب ٥

سبق بنا الكلام على الرذيلة فلم يبق علينا هنا إذن إلا أن نبحث عدم الاعتدال والرخاوة والفجور مقابلين بها الاعتدال الذي يذل الشهوات والثبات الذي به يكون الصبر على كل شيء . وسنجمع بين هذين البحثين ، لأنه لا ينبغي الاعتقاد بأن كل واحد من هذه الاستعدادات حسنها أو قبيحها يشتهه تماما بالفضيلة والرذيلة ، ولا أنها من نوع مخالف لهما تمام المخالفة . § ٤ - وفي هذا يلزم أن يكون العمل كما في سائر البحوث الأخرى بأن يتبدأ بتقرير الأحداث كما تشاهد ، ثم بعد وضع المسائل التي تنيرها يجب التوجه الى ايضاح الآراء المسلمة على العموم في أمر هذه الشهوات على هذا النمط . فان لم يمكن تسجيل جميع الآراء فلا أقل من تعيين أكثرها والرئيسة منها . لأنه متى حُلَّتْ النقطة الصعبة حقيقة ولم يبق بعدُ إلا النقطة المسلم بها عند جميع الناس ، أمكن اعتبار الموضوع واضحاً على قدر الكفاية .

§ ٥ - على هذا فمن المسلم أن الاعتدال الذي يضبط النفس ، والثبات الذي يعرف كيف يحتمل كل شيء هما بلا جدال كيفان صالحان وحقيقتان بالاحترام . وعدم الاعتدال ، والرخاوة على ضد ذلك هما كيفان قبيحان ومذمومان . وعند جميع الناس أيضاً أن الانسان المعتدل الذي يضبط نفسه هو في آن واحد الانسان المستمسك دائماً بالعقل ، في حين أن عديم الاعتدال هو أيضاً الانسان الذي يخرج على العقل وينكره . فان عديم الاعتدال يترك نفسه تملكها شهوته وهو عالم بأن

- سبق بنا - في مجرى هذا المؤلف عند تحليل الفضائل وأضدادها .

§ ٤ - كما في سائر البحوث الأخرى - هذا هو النهج العام لأرسطو .

- الأحداث كما تشاهد - أو ربما كان بعبارة أخرى " كما يحكم عليها العوام " .

§ ٥ - الذي يضبط نفسه ... - يعرف كيف يثبت على احتمال - تعبير عن كلمات المتن بجملة .

ما يفعله هو إثم . أما الانسان المعتدل الذى يعلم أن الرغبات التى تحيط بقلبه رديئة فإنه يتق مطاوعتها بفضل العقل . وإن الناس يعتبرون أيضا الرجل الحكيم معتدلا وحازما . لكن هنا ينقطع الوفاق فى رأى ، فاذا كان البعض يعترفون بأن الانسان الحازم المعتدل هو حكيم تماما فان آخرين ليسوا من هذا الرأى . كذلك اذا كان البعض يسمون الفاجر عديم الاعتدال وعديم الاعتدال فاجرا بلا فرق ، فإنه يوجد آخرون يرون بين هذين الخلقين بعض المغايرة . § ٦ - أما التدبير فيقال عنه أحيانا إنه لا يجتمع مع عدم الاعتدال ، وأحيانا يسلم بأنه من الممكن أن أناسا مدبرين أياكسا حذقة يخلون بين أنفسهم وبين عدم الاعتدال . وآخرا فان وصف عديمي الاعتدال هذا يمكن أن يطلق أيضا على أولئك الذين لا يعرفون أن يضبطوا غضبهم ولا طمعهم ولا شرهم .

تلك هى أشهر الآراء فى هذا الموضوع .

- ينقطع الوفاق فى الرأى - هذا الخلاف وارد على فرق غاية فى الدقة .

- بعض المغايرة - ذلك بأن ليس لدى الفاجر نزاع أخلاقى قبل الخطيئة . أما عديم الاعتدال فانه على ضد ذلك يشعر بأنه يعمل الشر ويقاوم بقدر ما يستطيع .

§ ٦ - أما التدبير - مسألة أخرى دقيقة وربما كانت لا تستأهل البحث فيها بهذا التبسط .

الباب الثاني

إيضاح عدم الاعتدال - يكون الانسان عديم الاعتدال وهو عالم أنه كذلك - تفنيد سقراط اذ يقرر أن الرذيلة ليست البتة إلا نتيجة الجهل - ردود على هذه النظرية - فروق متنوعة بين الاعتدال وعدم الاعتدال على حسب الأحوال - "ينوفوتيم سوفوكل" . أخطار السفاسط - في عدم الاعتدال المطلق والعالم - خاتمة المسائل الاولية في عدم الاعتدال .

§ ١ - المسئلة الأولى التي يمكن وضعها هنا هي معرفة كيف يمكن أن انسانا يترك نفسه لعدم الاعتدال وهو صحيح الحكم على ما يفعله . حق أنه قد يقرّر أحيانا أنه لا يمكن أن يكون عديم الاعتدال عالما حقا ما يفعله ، لأنه " كما كان يعتقد سقراط " يكون فوق الطاقة أن يتسلط الانسان على العلم ويحتره الى درك هو أولى بأخس عبد . ولقد كان سقراط ينقض على الاطلاق ذلك الرأي القائل بأن عديم الاعتدال يعلم بالضبط ماذا يفعله ، حتى أنكر إمكان عدم الاعتدال نفسه بحجة أنه لا أحد يسلك عالما غير سبيل الخير الذي يعلمه ولا يحيد عنه إلا لسبب الجهل .

§ ٢ - هذا الرأي مضاد صريح التضاد لكل الأفعال التي تحدث بين ظهورايننا .

- الباب الثاني - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفي الأدب الى أويديم ك ٦ ب ٢

§ ١ - المسئلة الأولى - هذه في الواقع مسئلة من أهم المسائل وإنها متعلقة بالعناصر الأخفى ما يكون والألصق ما يكون بالطبع الانساني .

- سقراط - هدى احدى النظريات العادية - والخطيرة في أفلاطون . يعود اليها عشرين كرة . فان الرذيلة على رأيه لا اختيارية ولا مصدر لها الا الجهل . اذ لا أحد يفعل الشر باختياره . راجع على الخصوص "فروطاغوراس" ص ٨٩ و ١٠٤ و "مينون" ص ١٥٩ و ١٦٢ و "القوانين" ج ٢ ك ٩ ص ١٦٢ والسفسطائي ص ١٩٩ و "طياوس" ص ٢٣٢ من ترجمة كوزان .

§ ٢ - مضاد صريح التضاد - الحق لأرسطو ضد أفلاطون . فلا شك في أنه توجد حالات تكون فيها الرذيلة لا يمكن أن تسبب الا الى الجهل ولكن في أكثر الحالات الرجل الذي يترك نفسه الى الرذيلة

حتى مع التسليم بأن شهوة عدم الاعتدال هذه هي نتيجة جهل فقط فمن اللازم أن يحاول إيضاح هذا النمط الخاص للجهل الذي يقال عنه هنا ، لأن من البديهي أن عديم الاعتدال قبل أن تعميه الشهوة التي يجدها لا يظن أنها محل العذر . § ٣ - من الناس من يقبلون بعض نقط من نظرية سقراط وبعض آخرا يتفقون فيه معه . يقولون مع سقراط ” نعم إنه لا يوجد في الانسان شيء أقوى من العلم “ . ولكنهم لا يوافقون على أن الانسان لا يسلك أبدا سبيلا ضد ما يظهر له أنه الأحسن . واعتمادا على هذا المبدأ يقررون أن عديم الاعتدال حينما تستمويه اللذات التي نتسلط عليه لا يكون في الحق له من العلم شيء وليس له الا الرأي المجرد . § ٤ - لكن اذا صح كما يقال أنه الرأي لا العلم ، اذا لم يكن إلا إدراك ضعيف لا إدراك قوى من جانب العقل يصارع فينا الشهوة ، كما يتفق لنا في التردد وفي حيرت الشك يجب أن يغفر لعديم الاعتدال أنه لم يعرف أن يقاوم الرغبات الشديدة التي تتنازعه ، في حين أنه لا يسمح بالرأفة في سوء الخلق ولا في أى أمر من الأمور التي هي في الواقع حقيقة باللوم . § ٥ - وإنما التدبير هو الذى يقاوم حينئذ لأنه هو أقوى جميع

يعلم حق العلم أنه يفعل الشر ومع ذلك فهو لا يلجم شهوته . على أن نظرية أفلاطون تظهر الاحترام السامى الذى يشعر به نحو الطبع الانسانى . انه يظنه غير أهل للسقوط متى عرفنا الخير وما الفضيلة . وان أرسطو فيما سبى في آخر الباب الثالث سيعود الى أن يبرر بالجزء نظرية أفلاطون .

§ ٣ - ومن الناس - من الصعب أن نعين بالضبط أى الفلاسفة يعنى أرسطو بهذه الاشارة وربما كان يعنى ” اكسينوقراط “ أو ” اسپيريب “ .

- رأى المجرد - هذا في الواقع رجوع الى نظرية سقراط .

§ ٤ - يجب أن يغفر - يجد أرسطو أن التعديل الذى أدخل على مذهب سقراط يدعو الى تسامح مبالغ فيه فيما يتعلق بالذيلة . والواقع أن المرء يكون خفيف الاجرام متى كان العقل لا يستطيع أن يرى الخطيئة بغاية الوضوح .

الفضائل فينا . ولكن هذا لا يمكن تأييده لأنه ينتج عنه أن الانسان الواحد بعينه يكون حكيما وعديم الاعتدال معا ، وما من أحد يريد أن يدعى أن رجلا مدبرا وحكيما يمكن أن يأتي مختارا الأفعال الأشد إثما . أزيد على هذا أنه قد وضع فيما سبق أن الرجل المدبر يبين خلقه على الخصوص في العمل وأن له فوق ذلك جميع الفضائل الأخرى عند ما تحضره الحدود الأخيرة أى الحوادث الجزئية . § ٦ - وفوق ذلك إذا لم يكن الانسان معتدلا حقا إلا بشرط أن يفعل بالرغبات الشديدة السيئة التي تصارعه ، فينتج من هذا أن الانسان الخليق بلقب الحكيم لا يمكن أن يكون معتدلا كما أن المعتدل لا يكون حكيما . وبهذه المثابة لا يجوز في حق الحكيم أن يفعل بالشهوات الشديدة ولا بالشهوات القبيحة . ومع ذلك فإن هذا شرط ضرورى لأنه إذا كانت هذه الشهوات صالحة فالميل الطبيعى الذى يمنع من اتباعها سيئ ، وبالنتيجة يمكن أن يقال إن الاعتدال (العفة) ليس محمودا في جميع الأحوال بلا استثناء . ومن جهة أخرى إذا كانت الشهوات ضعيفة وليست قبيحة فلا شيء من الجميل في قمعها ، كما أنه إذا كانت قبيحة وضعيفة فلا شيء من القوى في تذليلها . § ٧ - إذا كان الاعتدال أو ضبط النفس يجعل الانسان يثبت غير مضطرب في كل رأى يمزمه في عقله ، فإن هذا الكيف ينقلب قبيحا إذا كان مثلا يجعلنا

§ ٥ - حكيما وعديم الاعتدال - "حكيما" يعنى الرجل الذى يعلم ماذا يفعل في اللحظة عينها التي هو فيها عديم الاعتدال .

- قد وضع فيما سبق - راجع ك ٦ ب ٢ و ٤

§ ٦ - الخليق بلقب الحكيم - اعتراض ربما كان دقيقا والغرض منه إثبات أن الحكيم لا حاجة به الى أن يكون معتدلا وليس كذلك .

§ ٧ - إذا كان الاعتدال - هذه مسائل دقيقة أخرى .

نتمسك حتى برأى باطل . وبالمقابلة إذا كان عدم الاعتدال يخرجنا دائماً عن عزيمتنا التي عزمنها فيتفق أحيانا أن يكون عدم الاعتدال محمودا . مثال ذلك مركز "نيوفتوليم" في "فيلوقليط سوفكل" وأنه يلزم حمده على عدم استمساكه بالعزم الذي أهمه "أوليس" إياه لأن الكذب يؤلمه ألماً شديداً . § ٨ - أكثر من هذا أن التدليل السفسطائي متى بلغ به الحال الى الخدعة بالكذب لا يزيد على أن يثير الشك في عقل السامع . ان السفسطائيين يتعلقون باثبات المشكلات ليثبتوا عظيم حذقهم متى نجحوا في إثباتها . غير أن التدليل الذي يأتونه لا يصير الا مدعاة للشك والحيرة لأن الذهن حينئذ يقف مقيدا بنوع ما لعدم استطاعته أن يسكن الى نتيجة لا تلائمه ، ولعدم استطاعته كذلك أن يخطو خطوة الى الأمام لأنه لا يعرف كيف ينقض الدليل الذي قدموه له . § ٩ - فانه يمكن إذن بالتدليل بهذه الطريقة الوصول الى هذا الاشكال : أن سوء التفكير ممزوجا بعدم الاعتدال هو فضيلة . ولكي أوضح ذلك أقول : إن عديم الاعتدال الذي قد أعمته الرذيلة التي تتسلط عليه يفعل ضد ما يفكر تماما . فاذا فكر أن بعض الأشياء الحسنة في الواقع قيحة وأنه بالنتيجة لا ينبغي له إتيانها فانه في الواقع يعمل الحسن لا القبيح . § ١٠ - ومن جهة نظر أخرى أن الانسان الذي يعمل تبعا لاعتقاده الثابت والذي يتعقب اللذة بحض اختيار إرادته

- مركز "نيوفتوليم" - راجع "فيلوقليط لسوفكل" . البيت ٩٦٥ ص ٣٠٩ من طبعة فيرمين ديدو .
 § ٨ - التدليل السفسطائي - هذه الفكرة لا تتصل مباشرة بما قبلها وتبقى غامضة . ولا شك في أن أرسطو يريد أن يقول ان الاستدلال الذي يجريه السفسطائي لا يصح الا لزيادة حيرته فهو لا يستنير به .
 § ٩ - سوء التفكير ... فضيلة - لأن عديم الاعتدال يعد معذورا بسوء التفك الذي هو وحده سبب ضلالتة .

- الحسنة في الواقع قيحة - هذا نوع من سوء التفكير يجر الى حسن الفعل باتقاء ما يظن سوا .
 § ١٠ - الانسان الذي يعمل تبعا لاعتقاده - هذا الاء اض الموجه الى مذهب أفلاطون خطير فان

يمكن أن يظهر أنه أعلى من الانسان الذي لا يبحث عن اللذة تبعا لتفكير بل يجتهد تأثير عدم اعتداله . لاشك في أن شفاء الأول أسهل لأنه يمكنه أن يغير وجهته ، لكن عديم الاعتدال الذي لا يضبط نفسه مصداق المثل السائر عندنا : ” إذا كنت تفهق بالماء ففيم تشرب أيضا ؟ ” فان كان قد فعل تبعا لاعتقاد فيمكنه الكف عن فعل هذا الذي يفعله بأن يغير اعتقاده ولكنه في فرضنا ذو اعتقاد ثابت صريح ومع ذلك هو يفعل ضد ما كان ينبغي . § ١١ — وأخرا إذا أمكن الاعتدال وعدم الاعتدال أن يكونا بالنسبة لكل نوع من الأشياء فإذا ينبغي أن يفهم من أن يقال على انسان بصيغة مطلقة إنه عديم الاعتدال ؟ لأنه لا أحد يمكن أن يجمع بين جميع أنواع عدم الاعتدال الممكنة بدون استثناء . ومع ذلك نقول بصيغة مطلقة على بعض الناس أنهم عديمو الاعتدال .

§ ١٢ — تلك هي المسائل المختلفة التي يمكن أن تعرض هنا فمنها ما ينبغي أن يحل ومنها ما يجب تركه في ناحية لأن حل شك يتنازع فيه لا ينبغي أن يكون إلا استكشاف الحق .

الانسان الذي يعمل السوء عالما به يكون خيرا من الذي يعمله بحض الجهل إذا كان العلم كما يقال هو الفضيلة كلها . لأن الشرير إذن عنده العلم في حين أن الآخر لا يعلم حتى ماذا يصنع . وهذا هو ما يصيره غير أهل للعقوبة في نظر سقراط .

— مصداق المثل السائر عندنا — ليس يرى جليا كيف ينطبق هنا هذا المثل .

§ ١١ — لكل نوع من الأشياء — الأمر أبعد من هذا . فان عدم الاعتدال والاعتدال لا ينطبقان إلا على نوع من الأشياء محدود جدا . راجع ك ٣ ب ١١ ف ٣

§ ١٢ — ما يجب تركه في ناحية — وعلى ذلك فأرسلو يقضى على بعض هذه المسائل ولا يراها جذيرة بأن تناقض . ولا شك في أن السبب في ذلك أنها أدق مما ينبغي .

— استكشاف الحق — وان هذه المسائل لا تؤدي الى هذا الاستكشاف الذي هو المهم وحده .

الباب الثالث

هل يعلم عديم الاعتدال الخطيئة التي يرتكبها؟ هل ينطبق عدم الاعتدال على كل شيء؟ أم هل ينطبق فقط على أمور من صنف معين؟ بالبدئية الخطيئة أعظم خطورة متى كان مرتكبها عالماً بها - إيضاح الخطأ الذي يقع فيه عديم الاعتدال - يجوز أن يعرف القاعدة العامة دون أن يعرفها في الحالة الجزئية التي فيها يفعل ويطبقها عليها - قياس الفعل - عديم الاعتدال لا يعرف إلا الحد الأخير ولا يعرف الحد الكلي - التزكية النهائية لنظريات سقراط الذي يعتقد أن الانسان لا يفعل الشر إلا بسبب الجهل .

§ ١ - النقطة الأولى التي يلزم إيضاها هي البحث فيما اذا كان عديم الاعتدال يعلم أو لا يعلم ما اذا يفعل . واذا كان يعلمه فكيف يعلمه . ثم نقرر بالنسبة لأي شيء يمكن أن يكون الانسان معتدلاً وعديم الاعتدال، أعني أن أقول هل هذا بالنسبة الى كل نوع من اللذة والى كل نوع من الألم؟ أم هل هو بالنسبة الى بعض لذات وبعض آلام معينة؟ هل الاعتدال الذي يذلل الشهوات والحزم الذي يألم كل شيء بثبات هما شيء واحد بعينه؟ أم هما شيان مختلفان؟ والى هذه المسائل يمكن أن يضاف غيرها من قبيلها تماماً تتعلق أيضا بالموضوع الذي ندرسه هنا .

§ ٢ - ولنبدأ بحثنا بأن نتساءل عما اذا كان الانسان المعتدل وعديم الاعتدال يختلفان أحدهما عن الآخر بأعمالهما فقط أم إذا كان هذا الاختلاف على الخصوص بالاستعداد الخلقى الذي لهما وقت الفعل . أريد أن أقول إذا كان عديم الاعتدال هو

الباب الثالث - فى الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفى الأدب الى اويديم ك ٦ ب ٣

§ ١ - النقطة الأولى التي يلزم إيضاها - هذا موضوع هذا الباب .

- ثم - فى الباب الرابع .

- الاعتدال ... والحزم - راجع ما سياتى فى الباب الخامس والتاسع .

- من قبيلها تماماً - مسألة اللذة مثلاً . راجع ب ١٢ و ١٣

عديم الاعتدال لهذا السبب الوحيد: أنه يباشر أفعالا معينة أو أنه لم يكن على الخصوص إلا بالاستعداد الخلقى الذى هو عليه عند مباشرة هذه الأفعال. ولنتساءل أيضا مع التسليم بأن هذا الحل الأول باطل عما إذا كان عديم الاعتدال ليس عديم الاعتدال لهذين السببين مجتمعين . وسنرى فيما يلى ما إذا كان عدم الاعتدال والاعتدال يمكن أن ينطبقا على كل شيء أم لا . فان الانسان الذى يسمى عديم الاعتدال بوصف عام ومطلق لا يكونه مع ذلك فى كل شيء بلا استثناء . بل يكونه فقط بالنسبة للأشياء التى تنبه شهوات الفاجر . بل لا يسمى عديم الاعتدال بسبب أنه بوجه عام تماما يرتكب نفس الأمور التى يرتكبها الفاجر، لأنه إذن يتخذ عدم الاعتدال بالفجور تماما، بل بسبب أنه يكون تلقاء هذه الأمور على حال خصوصية ما. فان الفاجر هو فى الواقع مسوق إلى خطيئته بمحض اختياره معتقدا أنه يلزم دائما طلب اللذة الحاضرة . أما الثانى فهو على الضد ليس له فكرة ثابتة ولكنه ليس أقل طلبا للذة التى تعرض له .

§ ٣ - على أنه لا يهتم فى المسئلة أن لا يكون فى الأمر إلا مجرد رأى، فان رأى الحق لا العلم بالمعنى الخاص هو الذى يسقط الناس فى عدم الاعتدال . وقد يقع أكثر من مرة أن الانسان مع كونه ليس له فى الاشياء إلا مجرد رأى لا يتطرق اليه أدنى شك ويعتقد جد الاعتقاد أنه يعلمها حق العلم . § ٤ - فاذا ادعى حينئذ أن الانسان يعتقد اعتقادا ضعيفا فيما ليس هو إلا رأيا وأنه من ثم يشعر أنه أكثر

§ ٢ - لهذين السببين مجتمعين - أى بالأفعال وبالنية .

- وسنرى فيما يلى - فى الباب الرابع وما يليه .

- الفاجر هو فى الواقع - هناك فرق بين الفاجر وبين عديم الاعتدال وهو أن هذا الأخير يكالغ نفسه

فى حين أن الآخر يتركها الى شهواتها بطمأنينة وترؤ .

§ ٣ - مجرد رأى - راجع فيما سبق ب ٢ ف ٤ هذه النظرية واضحة .

ميلا لأن يفعل ضد فكرته الخاصة فربما ينتج منه أنه لا فرق بعد بين العلم وبين الرأي مادام أن من الناس من اعتقادهم جازم بما ليس عندهم إلا رأيا وآخرون لا يعتقدون فيما يعلمونه علما أكيدا كما يثبتته قدر الكفاية مثل "هرقليط". § ٥ - ولكن العلم على رأينا يمكن أن يطلق على معنيين مختلفين . فانه يقال على هذا الذى عنده العلم ولا ينتفع به إنه يعلم ، كما يقال على من يعمل به سواء بسواء . فليس إذن سواء من يأتي الخطيئة عالما بها علما محجوبا حالا عن العمل بسبب ما قد يراه العقل فيها . ومن يأتي الخطيئة عالما بها نفس ذلك العلم وهو يرى في الحال الخطيئة التي يرتكبها . فان الخطيئة في هذه الحالة الأخيرة أخطر ما يمكن أن تكون في حين أنها ليس لها هذه الخطورة حين لا يرى الفاعل ماذا يفعل . § ٦ - ذلك بأن القضايا والمقدمات التي تعين أفعالنا هي على نوعين وقد يمكن أن الانسان مع علمه بكليهما يفعل أيضا ضد ماله من العلم . فقد يطبق المرء القضية العامة ولكنه ينسى القضية الخاصة ، وما الأفعال التي تأتيها في الحياة إلا أحوال خاصة دائما . ولقد يمكن حتى في العام نفسه أن تميز فروق : فتارة يختص بالشخص ، وتارة ينطبق على الشيء بدلا من الشخص . ولتخذ مثلا هذه القضية العامة . "الأغذية اليابسة توافق جميع الناس" . فالقضية الخاصة يمكن أن تكون على السواء "وهذا الشخص هو إنسان" أو "هذا الغذاء هو

§ ٤ - مثل "هرقليط" - يعنى مذهب هذا الفيلسوف كله . راجع في الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ حكا

كهذا على هرقليط الذى كان يجعل مجرد الرأى قيمة العلم سواء بسواء .

§ ٥ - ولكن العلم ... معنيين مختلفين - هذا هو الفرق ما بين القوة وبين الفعل .

§ ٦ - القضايا والمقدمات - راجع ما سبق ك ٦ ب ١٠ آخر ف ١٠

- بدلا من الشخص - زدت هذه الكلمات .

يابس . وإذن ...“ لكن يمكن أن لا يُعلم ما إذا كان الغذاء الفلاني هو غذاء جافاً، أو إذا علم يمكن في الحال الراهنة أن لا يكون للانسان علم به . وإن من الصعب استقصاء كل الفرق الذى يفصل هذين النوعين من القضايا، وبالنتيجة أنه قد يمكن أن لا يكون من الخُلف في حالة ما الاعتقاد بأن الأمر على وجه بعينه أو على وجه آخر وأن الشأن فيه في حالة أخرى أن يكون اعتقاده سخافة بليغة .

§ ٧ — يمكن أيضاً أن يكون للانسان العلم من وجه آخر غير جميع الوجوه التى جئنا على بيانها . فانه متى كان عنده العلم وهو لا ينتفع به فقد يمكن أيضاً أن يكون فيه اختلاف كبير على حسب الحالة التى فيها الانسان، بمعنى أنه يمكن أن يقال بوجه ما إن عنده العلم وإنه ليس عنده جميعاً : مثال ذلك في النوم أو في الجنون أو في السكر . أزيد على هذا أن الشهوات متى استولت علينا أنتجت نتائج مشابهة . فان ثورات الغضب ورغبات الحب والميول الأخرى من هذا القبيل تقلب بأوضح الدلالات حتى نظام البدن وقد تنتهى بنا أحياناً إلى الجنون . وبين أنه يلزم الاعتراف بأن عديى الاعتدال الذين لا يعرفون أن يضبطوا أنفسهم يكادون يكونون في هذه الحالة . § ٨ — وإن إجراء الأقيسة التى يهدى إليها العلم الصحيح ليس في هذه الحالة دليلاً على أن المرء مالك ميزان فكره . فمن الناس من يعطيك وهو

— واذن — لم يتم أرسطو القياس لأن النتيجة واضحة كل الوضوح . على أنه يمكن أن يتغير شكل القضية الجزئية فتكون خاصة بالشخص أو بالشيء الذى يتكلم عنه .

§ ٧ — على حسب الحالة التى فيها الانسان — ملاحظة محكمة وعميقة سوف تصلح لايضاح ظاهرة عدم الاعتدال وجواز الخطيئة .

في غمرة هذه الشهوات بيانا منطقيًا و يروى لك من شعر "أنفيدقل" حاله في ذلك حال هؤلاء التلاميذ الذين وهم في بدء دراستهم يجيدون صوغ الأقيسة التي يتعلمونها، لكنهم لما ينالوا العلم لأنه لكي ينال المرء العلم حقيقة يلزم أن يتمثله في نفسه ولا بد من الزمان لتحقيق هذه الغاية . على هذا يلزم الاعتقاد بأن عديمي الاعتدال يخوضون في علم الأخلاق في هذه الظروف كما يلقي الممثلون أدوارهم على مسارح اللعب .

§ ٩ - على أنه قد يمكن أيضا أن يجد الانسان علة طبيعية محضة لهذه الظواهر وهالك إيضاحها: في الفكر الذي يجعل على الفعل يوجد بديا فكرة عامة كل العموم ثم توجد قضية ثانية تنطبق على حوادث جزئية لا تتعلق إلا بالإحساس الذي يكشفها لنا، فتمت تكوّن في الذهن قضية فريدة من الجمع بين القضيتين لزم ضرورة أن النفس تقر النتيجة التي تنتج منها . وفي الأحوال التي فيها يوجد محل لتحصيل شيء لزمها أن تسارع إلى تحصيله . لنفرض مثلا هذه القضية الكلية "يلزم تذوق كل ما هو حلوا" ولنصف إليها هذه القضية الجزئية "وهذا الشيء الخاص والجزئي هو حلوا" فالضرورة

§ ٨ - شعر "أنفيدقل" - قد يكون من الصعب بيان العلة التي جعلت أرسطو يؤثرنا بإيراد اسم "أنفيدقل" دون سواه . وربما كانوا يحفظون الأطفال شعره أو ربما كان أرسطو، لأجل أن يبين أن عديمي الاعتدال لهم حضور ذهنهم كله، يريد أن يقول إنهم قد يروون الأشعار الغامضة العويصة كأشعار أنفيدقل . وفي كتاب "التنفس" ب ٧ ف ٥ ص ٢٥٨ من ترجمتي يروي أرسطو من شعر أنفيدقل خمسة وعشرين بيتا تبرر هذه الشهرة .

- حال هؤلاء التلاميذ ... المثلون - أي مع أنهم ليس في نفوسهم أي أثر مما يصنعون .

§ ٩ - على أنه قد يمكن أيضا إيجاد - يعود أرسطو هنا بالتفصيل إلى إيضاح لم يزد فيما سبق على أن أشار إليه . وربما كان هنا تشويش في عبارة المتن . لأن الإيضاحات الآتية كان من الضروري إيرادها قبل ليكون المعنى تاما وجليا .

- علة طبيعية - يظهر أنه كان الأول به أن يقول "منطقية" .

- قضية فريدة - هذه هي النتيجة التي تنتج من المقدمات .

أن الذى يمكن أن يفعل وليس له مانع البتة يحقق على الفور مقتضى النتيجة التى استنتجها ما دام أنه استنتجها .

§ ١٠ - وافترض على ضد ذلك أن لدينا فى الذهن فكرة كلية تمنعنا من تذوق اللذة، وأن يجانبها أيضا فكرة أخرى كلية تقول لنا أيضا إن "كل ما هو حلو هو مقبول فى الذوق" مع القضية الجزئية: أن هذا الشيء الذى هو تحت أعيننا حلو. فإذا كانت هذه الفكرة الأخيرة هى حالا فى ذهننا وأن الرغبة قد هاجت فى أنفسنا فيقع إذن أن فكرة تقول لنا بالابتعاد عن الشيء . غير أن الرغبة تدفعنا إليه ما دام أن كل واحد من أجزاء نفسنا ذو قدرة على أن يحركنا . وبالنتيجة يوشك أن يقال فى هذه الحالة إن الفكر والحكم هما اللذان يصيران الانسان عديم الاعتدال لأن الحكم هو فى ذاته ضدّ للفكر بل لأنه قد يصير كذلك لا مباشرة بل بالواسطة، لأنه ليس الحكم على التحقيق هو ضدّ الفكر المستقيم بل هى الرغبة وحدها التى هى ضدّه . § ١١ - وإن ما يصير البهائم غير عديمي الاعتدال بالمعنى الخاص إنما هو أنها ليس لها الإدراك العام وليس لها إلا ظاهر الأشياء الجزئية وذكراها .

§ ١٢ - كيف يتلاشى جهل عديم الاعتدال؟ وكيف أن عديم الاعتدال بعد أن فقد ضبط نفسه يعود الى العلم؟ إن الايضاح الذى يعطى ههنا هو بعينه الذى

- ما دام أنه استنتجها - وأن يذوق الشيء الذى ظهر له أنه حلو .

§ ١٠ - ولنفرض على ضدّ ذلك - لاشك فى أن هذه الفروض لبيان الفاعلية الانسانية هى بعيدة الغور ولكن الانسان فى غالب الأحوال يفعل من غير أن يفكر بمثل هذه الدقة .

§ ١١ - إنما هو أنها ليس لها الإدراك العام - كذلك لا يمكن أن يقال إنها تدرك القضية الجزئية . فانها تحس احساسا طبيعيا الأشياء التى ترغب فيها وتنجبه بها بغيرية عمياء .

§ - ١٢ كيف يتلاشى جهل ... - استطراد يقطع سلسلة المعانى .

- بعد ان فقد ضبط نفسه - قد زدت هذه الكلمات التى ليست الا تفسيرا للعبارة اليونانية وبها يحسن

تفهمها .

يقال في الانسان السكران وفي النائم. ونظرا الى أنه لا شيء خاص بشهوة عدم الاعتدال فان من تجب استشارتهم في هذا الموضوع هم علماء الفسيولوجيا .

§ ١٣ - لما كانت القضية الأخيرة هي الحكم الوارد على الشيء الحساس وكان هو المسيطر في الواقع على أعمالنا، كان من اللازم أن يكون هذا الذي وقع في افراط الشهوة إما أنه لا يعرف هذه القضية وإما أنه يعرفها على وجه أنه خلو من العلم الحقيقي بها مع أنه يعرفها. فهو يكرر إذن الكلام الجميل الذي يحفظه كما يكرر الرجل السكران المذكور آنفا أشعار "أنفيدقل". وخطؤه آت من أن الحد الأخير ليس كليا وظاهر أنه لا يؤدي الى العلم كما يؤدي اليه الحد الكلي . § ١٤ - وتحق اذن الظاهرة التي دل عليها سقراط في بحثه . فان الشهوة بنتائجها لا تكون البتة ما دام حاضرا في النفس العلم الذي يجب أن يكون بالنسبة لنا العلم الحق أى العلم بالمعنى الخاص . وهذا العلم لا تجذبه الشهوة ولا تقهره ، بل العلم الذي يأتي من طريق الحساسية هو وحده الذي تتغلب عليه الشهوة .

§ ١٥ - هذا ما كنا نريد أن نقوله في مسألة العلم بما اذا كان عديم الاعتدال وهو يرتكب خطيئته يعلم أنه يرتكبها أولا يعلم ، وكيف يستطيع ارتكابها وهو يعلم أنه يقارف خطيئة .

§ ١٣ - لما كانت القضية الأخيرة - عاد أرسطو لاتمام الايضاح المنطق لعدم الاعتدال الذي بدأه آنفا .

§ ١٤ - العلم الذي يأتي من طريق الحساسية - أى القضية الجزئية الخاصة بالشيء الجزئي الذي تعرفنا إياه الحساسية .

- الذي تتغلب عليه الشهوة - أو الذي تبعه اذا كانت هذه القضية مطابقة له واذا كان يمكنها بذلك أن تشبع كما تهوى .

الباب الرابع

ما ذا ينبغي أن يعنى بعدم الاعتدال مأخوذاً على إطلاقه؟ - الأنواع المختلفة للذات والآلام - اللذات الضرورية الناتجة عن حاجات البدن - اللذات الارادية - عدم الاعتدال والاعتدال يتعلقان على الخصوص باللذات الجثمانية - التفريق بين الرغبات المشروعة والمحمودة وبين التي ليست كذلك - في رغبات هذا النوع الأول الافراط وحده هو المذموم - "نيوبي" و"سايطروس" - عدم الاعتدال والاعتدال المقابلان للفجور والقناعة .

§ ١ - أمن الممكن أن يقال بصورة عامة على واحد إنه عديم الاعتدال؟ أم أن كل أولئك الذين هم كذلك لا يكونونهم دائماً بصورة نسبية وخصوصية؟ وإذا أمكن أن يكون الانسان عديم الاعتدال مطلقاً فما هي الأشياء التي عليها ينطبق عدم الاعتدال على هذا المعنى؟ تلك هي المسائل التي يلزمنا درسها عقب المسائل المتقدمة .

بدياً من الواضح أنه انما في اللذات وفي الآلام يكون المرء معتدلاً وحازماً أو عديم الاعتدال وضعيفاً . § ٢ - غير أن من بين الأشياء التي تلذنا بعضها ضرورية والأخرى مباحة جداً لرغباتنا ولكن يمكن أن يُتمشى بها الى الافراط . فاللذات الضرورية هي لذات الجسم ، واني أطلق هذا الاسم على جميع اللذات التي تتعلق بالتغذية ودواعي الحب وجميع حاجات الجسم المشابهة لتلك التي يجوز أن يلحقها - كما

- الباب الرابع - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفي الأدب الى أو يديم ك ٦ ب ٤

§ ١ - أن يقال بصورة مطلقة - هذه هي إحدى المسائل المهيئة آتفاً في آخر الباب الثاني ف ١١

- نسبية وجزئية - أى بالنسبة لبعض اللذات أو لبعض الميول الخاصة .

§ ٢ - بعضها ضرورية - وهي سد حاجتنا التي هي ضرورية ما دامت الحياة تتعلق بها ، وسيفسر

ذلك أرسطو نفسه فيما بعد .

- ودواعي الحب - لا يمكن أن يضع الانسان هذه الحاجة بأزاء حاجة التغذية فانها لا تتولد الا في سن

معينة وتبيد في سن معينة أخرى . حتى حينما يحسها المرء فانها ليست متسلطة أو ضرورية كالجوع والظمأ .

قلنا -- إما إفراط الفجور وإما قصد القناعة . ولذا نذ أخرى على ضد ذلك ليست من الضروري في شيء ولكنها في ذاتها أهل لأن نطلبها ، مثال ذلك الظفر في المنازعات ومراتب الشرف وأشياء أخرى من هذا القبيل مما هو فوائد ولذات معا . § ٣ - اذن نحن لا نصف بعدم الاعتدال كل أولئك الذين يتركون نفوسهم لهذه اللذات الى ما وراء ما يبيحه العقل القيم لكل واحدة منها . لكن يضاف إليه قيد خاص فيقال إنهم غير معتدلين في أمر المال أو في أمر الكسب أو في أمر الشرف أو في أمر الغضب . ولا يطلق عليهم أبدا لفظ عدم الاعتدال بالاطلاق لأن الانسان في الواقع يشعر أنهم مختلفون بعضهم عن بعض . وإن الاسم المشترك الذي يطلق عليهم لا يكون إلا بعلاقة المشابهة ، كما أنه لأجل تعيين "انسان" يضاف الى اسم النوع الذي كان يطلق عليه من قبل قيد مخصص فيقال الظافر في الألعاب الأولمبية . فان الاسم الذي كان يسمى به هذا المصارع لا يختلف إلا قليلا عن الاسم العام للنوع . لكن هذا الاسم مع ذلك كان شيئا مغايرا . والذي يثبت أن الأمر كذلك بالنسبة لعدم الاعتدال هو أنه مذموم دائما ليس باعتبار أنه خطيئة فقط بل باعتبار أنه رذيلة أيضا سواء أكان مع ذلك معتبرا بصورة مطلقة أم في عمل جزئي فقط . بيد أنه ولا واحد ممن جئت على ذكرهم يمكن أن يكون مذموما باعتبار أنه عديم الاعتدال على وجه مطلق .

§ ٣ - لأجل تعيين "انسان" - كان ذلك اسم مصارع ظفرمرات عديدة بالنج في الألعاب الأولمبية ولم يترك المفسرون أي شك في هذه النقطة . راجع الأدب الى اويديم طبعة فريتش ص ١٦١ و ١٦٢ - يمكن أن يكون مذموما - فان عديم الاعتدال في أمر النقود يسمى بخيلا وعديم الاعتدال في أمر الشرف يسمى طامعا ... الخ .

§ ٤ — ليس الحال كذلك بالنسبة لمتع البدن التي فيها يقال على انسان إنه يمكن أن يكون قنوعا أو فاسقا . فان هذا الذى فى هذه المتع يطلب لذات يجاوز بها الى حد الإفراط ويفتر بغير حساب من الإحساسات الشاقة للعطش والجوع وللحار والبارد، وعلى جملة من القول ذلك الذى يطلب احساسات اللس أو الذوق أو يتقيمها لا باختيار ارادته الحز بل ضد اختياره وضد قصده، ذلك يسمى عديم الاعتدال دون أن يضاف الى هذا الاسم شىء كما هو الشأن حينما يراد أن يقال على انسان إنه عديم الاعتدال فى أشياء خاصة بأعيانها: فى أمر الغضب مثلا، بل يكتفى بأن يقال فى حقه وبصورة مطلقة إنه غير معتدل . § ٥ — ولئن أمكن أن يشك فى هذا لكفى للاقتناع بصحته التنبيه الى أن فى التمتع البدنى يتحقق معنى الرخاوة الذى لا ينطبق على أى شىء آخر من أنواع التمتع التى جئنا على ذكرها . من أجل ذلك نضع عديم الاعتدال والفاسق ثم المعتدل والحكيم فى صفوف واحدة بعينها دون أن نضع فيها أبدا مع ذلك أولئك الذين يلقون بأنفسهم فى هذه اللذات الأخرى . ذلك بأنه يمكن أن يقال إن الفاسق وعديم الاعتدال، والحكيم والمعتدل هم أولو علاقة باللذات أعيانها والآلام أعيانها . لكنهم وان كان لهم ارتباط بالأشياء نفسها فان روابطهم بها ليست على سواء . فان بعضهم يسلك كما يسلك بالاختيار، غير أن الآخريين ليس لهم ملكة

§ ٤ — بالنسبة لمتع البدن — فيما سبق ك ٣ ب ١١ قد قرر أرسطو أن الاعتدال وعدم الاعتدال يجب أن يشملا لذات البدن وعلى الخصوص لذات اللس .

§ ٥ — معنى الرخاوة — مقابل معنى الحزم الذى يستطيع أن يقاوم ثبات وبلا شكوى .

— والحكيم — مأخوذا على معنى الرجل القنوع الحازم لا على معنى الرجل العالم .

— فى هذه اللذات الأخرى — لذات الطمع والثروة .

اختيار فكري . كذلك نحن محاولون على أن نعتقد أيضا أن الانسان الذي مع كونه خلوا من الرغبات أو غير مدفوع إلا برغبات ضعيفة وهو مع ذلك يسلم نفسه الى الافراطات ويفر من الآلام التي ليست مخوفة إلا قليلا هو أفسق من هذا الذي لا يفعل إلا منقادا لثورة أشد الرغبات . وفي الواقع كيف بهذا الانسان العديم الشهوات اذا عرضت له رغبة جموحة كرغبات الشباب وألم أليم كالذي تسببه لنا الضرورة القصوى لحاجتنا ؟ .

§ ٦ - على هذا ففي الرغبات التي تحركنا واللذات التي نتذوقها توجد فروق لا بد من اثباتها، فان بعضها هي يجنسها أشياء جميلة ومدوحة مادام أن بين الأشياء التي ترضينا ما هي بطبعها تستحق أن تطلب . وإن البعض الآخر على تمام الضد لهذه . وأخرى هي وسط بين الفريقين حسب التقسيم الذي قررناه فيما سبق مثل المال والفائدة والظفر والتشريف ومزايا أخرى من هذا القبيل . ففي كل الأشياء التي من جهة أن إتيانها وعدمه سواء وأنها متوسطة لا يلام الانسان على أن يميل اليها أو أن يحبها أو أن يرغب فيها، بل فقط على أنه يحبها على وجه معين أو أنه يتمشى بهذا الحب الى الافراط . فانه انما يلام أولئك الذين يجاوزون حدود العقل وهم مسخرون لرغباتهم العمياء يجردون بلا حساب في طلب واحد من تلك الأشياء مهما كانت بطبعها على غاية من الحسن والجمال . مثال ذلك أولئك الذين يشغلون أنفسهم على أكثر مما ينبغي حدة وميلا إما بالمجد وإما بأولادهم أو والديهم . تلك هي مع ذلك

§ ٦ - التقسيم الذي قررناه فيما سبق - في هذا الباب عينه ف ٢

- بأولادهم أو والديهم - ان أول هذه العيوب هو أكثر شيوعا من الآخر فان الحب خصوصا متى كان مفرطا ينزل أكثر من أن يصعد .

احساسات حسنى من شأن أربابها أن يكونوا محلا للاحترام، لكن مع ذلك يمكن أن يتطرق الافراط الى هذه الاحساسات كما لو كانوا مثل "نيوبى" وقد بلغ به الأمر الى حدّ محاربة الآلهة، أو كما لو أحب الانسان أباه "كسايطيروس" الملقب "فيلاباتور" الذى بلغت به هذه العاطفة أقصى مبلغ الهيام. فى الحق ليس فى هذه الشموات شىء من الضرر ولا من سوء الخلق لأنى أكرر أن كل واحد منها يستحق فى ذاته وبطبعه تمام الاستحقاق أن يشعر به الانسان، غير أن الافراطات التى يمكن أن يبلغها الانسان فيها قبيحة ينبغى اجتنابها.

§ ٧ - كذلك لا يمكن استعمال لفظ عدم الاعتدال مجردا فى هذه الأحوال المختلفة، فان عدم الاعتدال ليس شيئا يتق فقط، بل هو وراء ذلك من قبيل الأشياء التى هى خليقة بالذم والاحتقار. غير أنه حينما تستعمل كلمة عدم الاعتدال لأن للشهوة المفروضة وجه شبه بها يعنى بأن يزداد لكل حالة جزئية النوع الخاص لعدم الاعتدال الذى هو معنى بالكلام. ذلك كما يقال "طبيب ردىء وممثل ردىء" عند الكلام على رجل لا يراد أن ينعت بالرداءة المجردة المطلقة. وكما أنه

- "سايطيروس" - لا يعرف هذا الرجل بغير هذا فقد روى المفسرون روايات مختلفة لتبرير ما قاله فيه أرسطو. فعلى رأى بعضهم أنه قتل نفسه جزعا لموت أبيه. وقال آخرون أنه مجّد ذكرى أبيه بأن عبده كما يعبد الله. وهذان الفرضان يفسران على قدر الكفاية العبارة القوية التى تبين فى نص المتن شغف سايطيروس.

- أكرر - راجع ما سبق قبل بعض أسطر.

§ ٧ - مجردا - بل يلزم زيادة على ذلك تعيين الشىء الذى يخصر فيه عدم الاعتدال.

- فى هذه الأحوال المختلفة - حالة سايطيروس وحالة الطماع وحالة البخيل ... الخ.

في الحالتين اللتين جئنا على ذكرهما لا يمكن أن يؤتى بلفظ ذم عام لأنه ليس في ذنوبكم
 الشخصين رذيلة مطلقة بل هو نوع رذيلة يشابهها، كذلك حينما يُتكلّم في الاعتدال
 وعدم الاعتدال يلزم أن يُفهم أن المقصود فقط ما ينطبق منهما على الأشياء بعينها
 التي تنطبق عليها القناعة والفجور . كذلك إنما هو بطريق المشابهة والحاق أننا
 نقول عدم الاعتدال ونحن نعني الغضب، فينبغي إذن أن نزيد أنه عديم الاعتدال
 في الغضب كما يقال أيضا إنه عديم الاعتدال في أمر المجد وفي الكسب .

- في الحالتين اللتين جئنا على ذكرهما - حالة "نيوبي" و"سأطيروس" اللذين كان الكلام بصددهما
 في الفقرة السابقة .

الباب الخامس

في الأشياء التي هي مقبولة بطبعها والتي تصير كذلك بالعادة - الأذواق البهيمية والسبعية - أمثلة مختلفة - الأذواق الشاذة والمريضة - لا يمكن أن يقال إن هذه الأذواق أدلة على عدم الاعتدال - عدم الاعتدال على المعنى المطلق هو المقابل للقناعة .

§ ١ - توجد أشياء كما قلت فيما سبق تُرضى بالطبع . فمنها ما هي مقبولة مطلقا وبطريقة عامة ، والأخرى ليست كذلك إلا تبعا لأنواع المختلفة للحيوانات بل تبعا لأجناس الانسان . وعدا ذلك توجد أشياء ليست بالطبع مقبولة ولكنها تصير كذلك بتأثير الحرمانات أو بأثر العادة ، بل يمكن ذلك أيضا بفساد الأذواق الطبيعية . وقد يمكن التصديق بوجود استعدادات اخلاقية تقابل كل واحد من هذه التشوهات الطبيعية . § ٢ - أعني تلك الاستعدادات البهيمية السبعية ، ومثالها تلك المرأة الفظيعة التي ، كما يروى ، كانت تبقر بطون النساء الحوامل لتفترس الأجنة التي تنترعها من بطونها . وكذلك بعض أجناس المتوحشين على ضفاف " بونت " الذين يقال إنهم يأتون للذة الشعاء بأن يأكل بعضهم اللحم النيء وبعضهم اللحم البشري . وآخرون

- الباب الخامس - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفي الأدب المأيديم ك ٦ ب ٥

§ ١ - كما قلت فيما سبق - في الباب السابق ف ٢ وربما كان أيضا في المناقشات المتنوعة التي أجراها أرسطو في تحليل الاحساسات سواء أكان في كتاب النفس أم في الرسائل .
- هذه التشوهات الطبيعية - ليست عبارة النص على هذا الضبط .
§ ٢ - تلك المرأة الفظيعة - المفسرون يسمونها " هامي " وكانت فيما يظهر والدة جنت من ألم فقد أولادها .

- بعضهم اللحم النيء ، - هذا ذوق كراهه ولذنه ليس محلا للوم .

- وبعضهم اللحم البشري - يتكلم أرسطو أيضا عن أكلة لحم البشر هؤلاء في السياسة ك ٥ ب ٣ ف ٤ ص ٢٧١ من ترجمتنا الطبعة الثانية .

يقدمون أولادهم على موائد المآدب الخيفة التي كانوا يقيمونها بعضهم لبعض على التناوب . وكذلك الشناعات التي تروى أيضا عن "فالاريس" § ٣ - تلك أذواق سبعية لا تليق الا بالوحوش . وأحيانا لا تكون إلا نتيجة المرض أو الجنون مثل هذا الرجل الذي بعد أن قدم أمه قربانا للآلهة التهمها . أو كهذا الرقيق الذي أكل قلب رفيقه في الرق . وهناك أذواق من جنس آخر مَرَضِيَّة أيضا أو نتيجة عادة حمقاء : مثلا قطع المرء شعره أو قرض أظافره أو أكل الفحم وسفّ التراب أو تحطّي الذكران . هذه الأذواق المشوهة هي تارة غمريزية وتارة ليست إلا نتيجة عادات

- يقدمون أولادهم ... على التناوب - قد يكون هذا أشد شناعة من حكاية "تيسست" و"أترى"
- التي تروى أيضا عن فالاريس - يمكن مراجعة هذه الحكاية في "بوليب" التاريخ العام ك ٧ ب ٢٥
القطعة الأولى . ويظهر أن مجل النحاس الذي يحرق هذا الطاغية فيه فرائسه قد نقل من "أغريجنجت" الى "قرطاجة" . وكان الناس يرونه حتى زمن بوليب . ويظن هذا المؤرخ الخطير صحة هذه الحكاية العامة الى حد أنه يلوم "طياوس" على المجادلة فيها . ومن المفسرين من يزعم أن "فالاريس" هذا قد أكل ابنه ، ويظهر أن أرسطو يثبت هذا في آخر هذا الباب . ولكن من المحتمل هنا انه يريد أن يشير مجرد اشارة الى القسوة المتناهية المأثورة عن هذا الطاغية الفظيع .

§ ٣ - هذا الرجل - يقول بعض المفسرين ، ولا أدري بأى سند ، إن المقصود هو "الكرركيس"
- قطع المرء شعره - ليا كله . وهذا المثل قد كرر في الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ حيث أتمت روايته على النحو الذي أذكره هنا . وإن التفاصيل الآتية تثبت جليا أن هذا هو المقصود . لا ينبغي حمل العبارة ، كما ذكر بعض المفسرين ، على أن المقصود هو قطع الشعر من اليأس . فان هذا يمكن أن يكون إفراطا في الألم وطائفا من الجنون ولكن هذا ليس ذوقا يتسق مع الأذواق التي رواها أرسطو .

- أكل الفحم وسفّ التراب - قد لاحظ "فُتُوريو" في تفسيره بحق أن هذه ضروب من الولوج عادية عند البنات . وكان له أن يضيف الى ذلك أنهم يعانين هذه الحالة على الخصوص عند بلوغهن .
أو تحطّي الذكران - يظهر أنه كان على أرسطو أن يضع هذه الرذيلة الشنعاء ، في صف آخر ولا يخلطها بهذه الضروب من الولوج التي يمكن أن تكون شاذة ولكنها ليست آثمة .

اعتيدت منذ الطفولة . § ٤ - متى كانت هذه الضلالات لا سبب لها إلا الطبع فان من هي فيهم لا يمكن في الحقيقة أن يسموا عديمي الاعتدال في الواقع ، كما أنه لا يمكن أن يلام النساء على أنهن لا يتزوجن الرجال بل يتركن الرجال يتزوجونهن . ويمكن أن يقال مثل ذلك في هؤلاء الذين قد صاروا بهذه المثابة أراذل رذيلة مرضية على أثر عادة طويلة . § ٥ - ولكن هذه الأذواق الشنيعة هي بمعزل عن الرذائل بمعناها الخاص ، كما أن الافتراس السبعي بمعزل عنها أيضا . وسواء أنتصر الانسان أم ترك نفسه محكوما فانه ليس في هذا على الحقيقة لا اعتدال ولا عدم اعتدال على الاطلاق ، بل ليس الامناسبة ما قد بينها فيما مضى اذ قلنا إن هذا الذي يترك نفسه عند الغضب الى آخر افراط هذه الشهوة يجب أن يوصف على حسب هذه الشهوة نفسها ، ولا ينبغي أن يسمى من أجل ذلك عديم الاعتدال على وجه الاطلاق . ذلك في الواقع لأن كل إفراطات الرذائل والخطل والجن والفجور والقسوة هي تارة آثار طبع بهيمي وتارة نتائج مرض حقيقي . § ٦ - فان انسانا قد ركب الطبع بحيث يخاف من كل شيء حتى من حركة فأر هو جبان حقيقة جبننا ليس خليقا إلا بالبهيمة . وآخر على أثر مرض كان يخاف من القحط خوفا شديدا . ومن المصابين بالجنون أولئك الذين فقدوا العقل بفعل الطبيعة وحده ولا يعيشون الا بجواسمهم ، فهم

§ ٤ - عديمي الاعتدال في الواقع - فان لفظ عديمي الاعتدال أضعف من ذلك وعبارة اللوم يجب أن تكون أشد ما هي .

- كما أنه لا يمكن أن يلام النساء - يظهر أن في هذا كثيرا من الفرق فان النساء يتبعن الطبع وأما الآخرون فانهم يعقونه ويسقطونه . وسترى أن أرسطو بعد أسطر قليلة أحكم وأقوى .

§ ٥ - مناسبة ما - جعلت أرسطو نفسه ينجز الى الكلام عن هذه الرذائل المكرمة عند الكلام على عدم الاعتدال الذي ليس بينه وبينها إلا مناسبة بعيدة كل البعد .

- أن يسمى ... عديم الاعتدال - ربما لا تكون هذه العبارة من الشدة ولا من الأحكام على ما ينبغي

راجع ب ٤ ف ٥

في الحق بهائم كبعض الأجناس المتوحشة في البلاد البعيدة . والآخرون الذين لم يقعوا في هذه الحالة الا بأمراض كالصرع والجنون ، أولئك هم مرضى في الحقيقة .
 § ٧ - وأحيانا يمكن أن يكون بالانسان مجرد هذه الأذواق المخيفة من غير أن يكون مسيخرا لها ، فمثلا كان يمكن "فالاريس" أن يكبح في نفسه هذه الرغبات الفظيعة التي كانت تدفعه الى افتراس الأطفال أو يقضى حاجات الحب على ضد الطبع ، وأحيانا أيضا يكون بالانسان هذه الأذواق التي يؤسف لها فيستسلم لها .

§ ٨ - حينئذ كما أن فساد الخلق في الانسان يمكن أن يسمى تارة فسادا على الاطلاق وتارة مقيدا بقيد يدل مثلا على أنه إما بهيمي وإما مرضى من غير أن تؤخذ هذه الكلمة بالمعنى المطلق . كذلك ، على هذا النحو ، يكون من الواضح أن عدم الاعتدال هو تارة بهيمي وتارة مرضى . ومتى حملت هذه الكلمة على معناها المطلق فانها لا تدل بالبساطة الا على عدم الاعتدال الخاص بالفجور الفاشي عند الناس .

§ ٩ - وبالاختصار يرى أن عدم الاعتدال والاعتدال لا يدلان الا على الأشياء التي عليها يمكن أن ينطبق أيضا معنى الفجور ومعنى القناعة ، وأنه اذا كان يستعمل أيضا في الأشياء المغايرة لتلك لفظ عدم الاعتدال فذلك على وجه آخر مجرد الاستعارة لا على وجه الاطلاق .

§ ٦ - كبعض الأجناس المتوحشة - والى الآن يوجد بعض أجناس المتوحشين النازلين في مراتب الإنسانية وعلى الخصوص في أفريقية وفي الاقيايوسية .

§ ٧ - كان يمكن "فالاريس" - راجع فيما سبق في هذا الباب ما قيل عن "فالاريس" ف ٢

§ ٨ - عدم الاعتدال هو تارة بهيمي - يظهر أن هذه الفكرة ليست هي التي كانت تنفجر منطلقيا ؛ ولو قيل "إن عدم الاعتدال مقارنا بفساد الخلق يمكن أن يكون مثله إما مطلقا وإما اضافيا" لكان ذلك هو المنعم للعاني السابقة . على أن أرسطو نفسه سيقول ذلك فيما سيلي .

§ ٩ - في الأشياء المغايرة لتلك - الطمع والبخل والغضب الخ الخ .

الباب السادس

عدم الاعتدال في أمر الغضب أقل إثما من عدم اعتدال الرغبات - الرغبة لا عاقل لها أيضا كالغضب - أمثلة مختلفة - ثلاث صنوف من اللذات المختلفة - إن مقام البهائم أقل انحطاطا من مقام الانسان الساقط بالرديلة .

§ ١ - لنين أيضا أن استسلام الانسان لعدم اعتدال الغضب أقل خزيا من أن يترك نفسه يستولى عليها هياج رغباته . وفي رأي أن الغضب الذي يحرق القلب يستمع للعقل إلى حد ما . إنما هو فقط يسيء الاستماع له كهؤلاء الخدم الذين هم سراع في غيرتهم يجرون قبل أن يسمعوا ما يقال لهم وبذلك يخطئون الأمر الذي ينفذونه ، وكالكلاب التي قبل أن ترى ما إذا كان القادم صديقا تدبح لمجرد أنها سمعت حسا . § ٢ - هذا هو ما يفعل القلب الذي باستسلامه لحدته وثورانه الطبيعي ويجتد أن سمع بعض شيء من العقل دون أن يسمع كل الأمر الذي يأمره به هو يندفع للانتقام . لقد كشف له الدليل أو التصور أن هناك إهانة فسرعان ما يستنتج بنوع من القياس أنه يلزم مناهضة هذا العدو ويحتد ويهجم في الحال . أما الرغبة فيكفي أن العقل أو الحساسة تقول لها إن الشيء الفلاني لذيد حتى تثب في الحال إلى الاستمتاع . § ٣ - إذن فالغضب ما زال يطبع العقل إلى حد محدود . والرغبة

- الباب السادس - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفي الأدب إلى أو يديم ك ٦ ب ٦

§ ١ - كهؤلاء الخدم - هذا التمثيل واردة في الأدب الكبير بتوسع .

- وكالكلاب - تشبه ربما لا يكون رفيعا مادام أن أرسطو يريد أن يعذر الغضب .

§ ٢ - أما الرغبة - فانها لا تسمع العقل في كثير ولا قليل بل هي أشد عماية من القلب ومن

الغضب .

فلا تطيعه في شيء فهي إذن مخزية أكثر من الغضب . لأن عديم الاعتدال في أمر الغضب يستسلم لقياد العقل الى نقطة ما ، في حين أن الآخر الذي لا يعرف أن يجمع رغباته ليس محكوما إلا بها ولا يخضع للعقل في شيء . § ٤ - ومع ذلك فإن الانسان هو دائما معذور أكثر في اتباع حركاته الطبيعية مادام أنه معذور دائما أيضا أكثر من ذلك في مطاوعة هذه الشهوات التي يشترك في أمرها مع جميع الناس حينما يطاوعها مثلهم . غير أن الغضب حتى مع بوارده فيه من الطبيعي أكثر من جماع هذه الرغبات الذي لا يدفعا إلا إلى الإفراطات والتي لا تقابل البتة حاجات ضرورية . كشأن ذلك الرجل الذي يظن نفسه معذورا في أنه ضرب أباه قائلا : " إن أبي كان يضرب أباه وإن أباه كان يضرب أيضا جدنا ، وهذا الطفل مشيرا إلى ولده سيضربني في دوره حينما يكبر لأن هذا عندنا عادة عائلية " . ويمكن أيضا ذكر ذلك التعيس الذي كان يقول لابنه الذي يجزه على الأرض أن يقف على عتبة الباب لأنه هو أيضا لم يجز أباه إلا إلى هذا الحد .

§ ٣ - فهي إذن مخزية أكثر - إن الرغبة على المعنى الحق للكلمة لا تتعلق بنا . بل لا يتعلق بنا إلا مطاوعتها أو مقاومتها .
- عديم الاعتدال في أمر الغضب - اضطرت للحفاظة على هذه العبارة مع ما بها من الشذوذ لأحفظ ارتباط المعاني بقدر ما يمكن .

§ ٤ - حركاته الطبيعية - إن الرغبات هي أدخل في باب الطبيعة من الغضب . وهذه المناهبة تكون معذورة أكثر . على أنه يمكن برضاة النفس وقايتها من أن تولد فيها الرغبات الأثيمة . وربما كان أرسطو يلوم من هذه الجهة الرغبات التي لا يقرها العقل . وفوق ذلك فني الحق أن الغضب والفجور ليسا في الاثم سواء . ولكن لهذا السبب وحده أن الفاجر أو البغي قد طواع رغباته بدلا من أن يقهرها .

§ ٥ - يمكن أن يزداد أن أكبر الناس إثمًا هم على العموم أولئك الذين يخفون مقاصدهم وحبائلهم . فان الرجل الثائر القلب لا يخفى مقاصده ولا غضبه بل يظهرها مكشوفة . ولكن الرغبة هي على الضد كالزهرة اذا صدقت تقاطيعها المصورة بها .

” الغادرة سيفريس التي تعرف ان تقيم سدى الحيلة “ .

أو مثل هذه المنطقة التي يتكلم عنها هوميروس

” ... هذا الطلسم الإلهي ... “ .

” أحبولة يمكن أن يقع فيها حتى قلب الحكيم “ .

وعلى ذلك اذا كان هذا الصنف من عدم الاعتدال المستور هو أكبر إثمًا وأشدّ خزيًا من عدم الاعتدال في الغضب فيوشك أن يقال إنه هو عدم الاعتدال المطلق والرذيلة على المعنى الخاص . § ٦ - أربي على ذلك أن لا يألم الانسان أن يهين الغير، ولكن متى فعل الانسان مع الغضب فأنما يفعل بألم حاد . في حين أن الذي يرتكب إهانة الغير لا يجد إلا لذة . إذا كانت حينئذ الأفعال التي يفضب منها الانسان بحق هي أيضا آثم الأفعال فان عدم الاعتدال المتولد عن الرغبة يكون آثم من عدم الاعتدال المتولد عن الغضب لأنه لا إهانة في الغضب .

§ ٥ - الخائنة ” سيفريس “ - ينسب المفسرون هذا البيت الى ” هوميروس “ ولكن لا يوجد فيما بقي منه بين أيدينا . ومثل هذه العبارة إن لم تكن هي بينها موجودة في نشيد ” سوفو “ الى الزهرة .
- التي يتكلم عنها هوميروس - الالياذة . النشيد ١٤ البيت ٢١٤ وما يليه .
- عدم الاعتدال المطلق - هذه قسوة في حق الرغبة التي هي طبيعية دون أن تكون مع ذلك غير قابلة للقاومة .

§ ٦ - لا إهانة في الغضب - لأن أرسطو يفترض دائما أن المرء مع الغضب لا يتدبر .

٧ § - نستنتج إذن من جديد أن عدم الاعتدال الذي تدفعنا اليه الرغبات هو أكبر خزيا من عدم اعتدال الغضب . وأن الاعتدال كعدم الاعتدال ينطبقان على اللذات الجثمانية المحضة .

٨ § - هذه التقط واضحة جلية منذ الآن ولكن يلزم فوق ذلك التذكير هنا بما هي الأنواع المختلفة للذات . إنها كما قيل في بداية المناقشة : بعضها خاصة بالانسان وطبيعية في نوعها وفي شدتها ، وأخرى هي لذات بهيمية ، وأخيرا الثالثة ليست إلا أضرعات أو نتيجة المرض . وان معاني القناعة والفجور لا يمكن أن تنطبق إلا على الأولى . ومن أجل ذلك لا يمكن أن يقال على الحيوانات إلا على سبيل الاستعارة إنها قنوعة أو شرهة ، وفي حالة ما إذا أريد الإشارة الى نوع من الحيوانات مغاير تماما لآخر في عدم العفة والدعارة أو في الشره . ذلك بأن ليس للحيوانات لا اختيار حر ولا فكر وأنها خارجة عن الطبع المفكر ، حكمها تقريبا بحكم المجانين بين الناس .

٩ § - ومع ذلك فان البهيمية هي أقل شرا من الرذيلة ولو أن نتائجها أفضح فإن المبدأ الاعلى لم يكن ليخبت في البهيمية كما خبت في الانسان الرذيل لأن البهيمية لا تملك منه شيئا . مثل هذا كمثل ما اذا قورن كائن غير حيّ بكائن حيّ لمعرفة أى الاثنين

٧ § - نستنتج ... الجثمانية المحضة - يظهر أن المناقشة هنا قد آتته وأن هذا الباب يتم بهذه النقطة وأن ما سبتبع يتعلق بما قيل آنفا في الباب الخامس . وربما كان في النص تشويش في هذه النقطة كما أن فيه تكريرا .

٨ § - كما قيل في بداية - راجع ما سبق ب ٤ ف ٢

- لا اختيار حر ولا فكر - هذا ما تحققه المشاهدة المجردة على رغم السفسطات كلها التي أثارها هذه المسئلة .

-- تقريبا بحكم المجانين - مقارنة صحيحة ولو أن الانسان يمكن أن يكون له مع الانسان المجنون من العلاقات ما لا يمكن أن يكون بينه وبين الحيوانات .

أردل ، ذلك بأن الكائن هو أقل رداءة وأقل ضررا متى لم يكن له المبدأ الذي يفسده الآخر . وهذا المبدأ هنا هو العقل . يمكن أن يقال أيضا إن هذا بالتقريب كمثل ما إذا أريد مقارنة الظلم والانسان الظالم فانه قد يرى من بعض الوجوه أن أحد الحدين أردأ من الآخر على طريق التناوب . لكن إنسانا شريرا يمكن أن يفعل عشرة آلاف مرة من الشر أكثر من حيوان مفترس .

§ ٩ - الظلم والإنسان الظالم - لا شك في أن أرسطو يريد أن يقول إن الظالم هو دائما وبالضرورة جائر في حين أن الانسان الظالم يمكن أن تزول عنه صفة الجور . على أن الفكرة ليست جلية وليست مرتبطة بما قبلها ارتباطا كافيا .

- من الشر أكثر من حيوان مفترس - راجع السياسة ك ١ ب ١ ف ١٣ ص ٩ . من ترجحي الطبعة الثانية .

الباب السابع

الاستعدادات المختلفة للاشخاص بالنسبة للاعتدال وللشره - الخلق الخاص بالشره - حده -
شدة الرغبات تصير الخطايا أكثر قابلية للإعذار - حد الرخاوة - عدم الاعتدال يمكن أن يكون له سببان :
الهياج أو الرخاوة - الفرق بين هذين السببين .

١ § - أما اللذات والآلام والرغبات والكراهات التي تتعلق بحواس اللمس
والذوق والتي قصرنا عليها فيما سبق معاني الشره والقناعة فان شأنها يختلف باختلاف
الأشخاص ، إذ من الجائز أن يسقط المرء من الصدمات التي قد يتغلب عليها في العادة
الناس الآخرون ، وبالعكس قد يتغلب المرء على الصدمات التي يسقط بها أكثر الناس .
وحينئذ فالإنسان تلقاء اللذات عديم الاعتدال في حالة ومعتدل في الأخرى وكذلك
الحال في الآلام يكون الواحد ضعيفا ورخوا ويكون الآخرو قويا وصبوراً . إن
الاستعداد الأخلاقي لأكثر الناس يحل في الوسط بين هذين الطرفين . وان كانوا
يميلون على العموم أكثر الى الجهات الأقل حسناً .

٢ § - قلنا انه يمكن في اللذات أن يميز بين اللذات التي هي ضرورية والتي ليست
كذلك أو التي هي على الأقل ليست ضرورية إلا من جهة واحدة ، غير أن الإفراطات

- الباب السابع - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفي الأدب الى أوديم ك ٦ ب ٧

١ § - فيما سبق - راجع ب ٤ من هذا الكتاب ف ٤ وك ٣ ب ١١ ف ٣

- ان يسقط المرء من الصدمات - كان أولى بأرسطو أن يقف عند حد العموميات التي تنطبق على
أكثر الناس فان العلم يكاد لا يشتغل بالاستثناءات .

- وان كانوا يميلون على العموم أكثر الى الجهات الأقل حسناً - الملاحظة محكمة ما دامت محصورة
في هذه الحدود .

٣ § - قلنا - راجع ما سبق ب ٤ ف ٢

والحرمانات كليهما ليستا ضروريتين ويمكن أن يقال فيها ما قيل في الرغبات والالام التي يجدها الانسان . حينئذ فالذى يستسلم للافراطات في اللذات أو الذى يجرى وراء اللذات مع الافراط مصمما مختارا يعيشها لذاتها فقط لا ناظرا الى نتيجة أخرى ، ذلك هو على الحقيقة الفاجر والمتحلل الأخلاق . فقد لا يندم فلان البتة بسبب الأثر الضرورى لخلقه وبالنتيجة هو غير قابل للشفاء . وعلى ضد ذلك الانسان الذى يجبس نفسه ويحرمها من اللذة بتصميم شديد هو المقابل لذلك ، وبين الاثنين ذلك الذى يلزم وسطا قيا فهو الحكيم والقنوع . ويمكن إيراد هذا التنبيه بالنسبة لهذا الذى يفر من أوجاع البدن لا لأنه لا يستطيع الصبر عليها ولكن لأنه يريد اتقاءها بمحض رويته .

§ ٣ - من هؤلاء الذين يعملون في هذا الصدد بلا إرادة مدبرة يمكن أن يميز بين الانسان المجذوب باللذة وبين الذى ينقب عنها ليتخلص من الألم الذى تسببه له رغباته وأن يقرر بينهما فرق كبير . كل الناس قد ينحى باللوم على من يأتي عملا مخزيا بدون أية رغبة أو مدفوعا برغبات ضعيفة جدا أكثر من هو مجذوب برغبات صعبة لا تذلل . فكل الناس اذن يجد من يضرب من غير غضب أشد ذنبا ممن يضرب وهو في ثورة الغضب . وماذا عسى أن يفعل هذا الرجل ذو الدم البارد إذا ثارت

- الفاجر والمتحلل الأخلاق - وليس هو عديم الاعتدال لأن هذا الأخير مع مطاويعته لشهوته يحاربها أيضا ويمكنه أن يتقلب عليها آخر الأمر .

§ ٣ - بلا إرادة مدبرة - أولئك هم عديمو الاعتدال على حسب نظرية أرسطو وعلى ضد ذلك الفجار فانهم يعلمون حق العلم ماذا يفعلون وبيوتون ما يشتمون . وعلى ذلك فان أرسطو يقرر طائفتين من عديمي الاعتدال أنفسهم : أولئك الذين هم ضعفاء الرغبات ولكنهم مع ذلك يتركون أنفسهم الى اللذة وأولئك الذين هم أولو رغبات جموحة لا يستطيعون كبحها .

فيه نائرة الشهوة؟ من أجل هذا كان الفاجر أرذل من عديم الاعتدال الذي لا يضبط نفسه . وفي هاتين الرذيلتين المتطرفتين اللتين بينهما فيما سبق كانت الرخاوة هي التي نهبا عنها من جهة والفجور من جهة أخرى .

§ ٤ - اذا كان الانسان المعتدل هو المقابل لعديم الاعتدال فالإنسان الحازم والصبور هو المقابل للانسان الضعيف والحائر . إن الحزم ينحصر في المقاومة والاعتدال ينحصر في ضبط الشهوات ولكن لا بد من تقرير فرق بين ضبط النفس وبين المقاومة كما أنه يلزم وضع فرق آخريين عدم الهزيمة وبين الظفر . لذلك يلزم وضع الاعتدال فوق الحزم الذي يقاوم ويحتمل . § ٥ - فالذي ينهزم حيث يقاوم أو يستطيع المقاومة أكثر الناس ليس إلا ذا خلق خائر وفاتر لأن الفتور هو واحد من أنواع الخور، مثلاً فلان يترك رداءه مجرداً حتى لا يكلف نفسه رفعه يتخذ هيئات المريض وهو مع ذلك لا يعتقد أنه أهل لأن يرثى لحاله مهما اتخذ شهباً من أشباه أولئك الذين هم محل للعطف حقيقة . § ٦ - كذلك الحال بالنسبة للاعتدال وعدم

- الفاجر أرذل - لأن رغبته أقل حدة وأنه يستطيع اذا شاء أن يقاومها بأسهل من الآخر .

- التي نهبا عنها - في هذا الباب عينه وفي هذه الفقرة .

- والفجور من جهة أخرى - يرى بعض المفسرين أنه كان الأول أن يقال . "وعدم الاعتدال"

ولكن جميع النسخ المخطوطة مجمعة على النص الأول . إن الرذيلتين اللتين نبه عليهما أرسطو أنفا هما رذيلتان لاتدبرفيهما وبالنتيجة يظهر أن الأمر هنا ليس بصدد الفجور الذي هو مصحوب دائماً بالصميم على حسب نظرية أرسطو نفسه . ومن الجائز أن يكون ذلك قد وقع سهواً من المؤلف نفسه .

§ ٤ - الاعتدال فوق الحزم - ملاحظة دقيقة وربما لا يدرك ما هي عليه من الإحكام في اللغة الفرنسية

كما هو الحال في اللغة الاغريقية ، لأن الكلمات في الأولى ليس بينها من المقابلة ما بينها في الأخرى .

§ ٥ - لأن يرى لحاله - من حيث هو مريض . على أن المثل الذي اتخذ أرسطو ليس ، فيما يظهر ،

موضحاً للفكرة .

الاعتدال فلا يدهش الانسان لرؤية رجل هزمته إما الاستمتاع المفرطة وإما الآلام الحادة، بل على ضد ذلك قد يميل المرء إلى أن يغفر له ذلك إذا كان قد قاوم بادئ الأمر بكل قواه كما فعل "فيلقريط ثيودقت" وقد جرحه الثعبان أو كما فعل "سرسیون" في "ألوبي قرسينوس" أو كأولئك الذين إذ يحاولون كتم ضحكة عالية تنفجر قهقهتهم دفعة واحدة كما وقع "لاكسينوفنت" غير أن الانسان متى ترك نفسه ينهزم في الأحوال التي فيها يستطيع أكثر الناس أن يقاوموا ولم يكن كفتا لاستمرار الجهاد كان غير معذور إلا إذا كان هذا الضعف يرجع إلى تركيب خاص أو إلى مرض ما كما هو شأن الملوك السيتيين الذين كان بهم الخور ميراثا عائليا أو كالنساء اللواتي هنّ بالطبع أشدّ ضعفا من الرجال . § ٧ - إن الشهوة الجاحمة للهو واللعب يمكن أن تشبه نوعا من عدم الاعتدال غير أنها أقرب إلى أن تكون من الرخاوة . اللعب بطالة مادام

§ ٦ - "فيلقريط ثيودقت" - كان ثيودقت شاعر مأساة وأصله من فازيليس في فنيليا وكانت صديقا لأرسطو وكان أرسطو يعتد بكفائه ويستشهد به عدّة مرات في "الخطابة" وفي "السياسة" ك ١ ب ٢ ف ١٩ ص ٢١ من ترجمتي الطبعة الثانية . وقد قال المفسر الأغرريق إن فيلقريط في مأساة الشاعر كان قد عضه الثعبان في يده، فاحتمل بادئ الأمر من غير شكوى هذا الألم الشديد فلما لم يستطع ضبط نفسه صرخ: ألا فاقطعوا يدي .

- سرسيون في "الووبي قرسينوس" - يوجد شاعر مأساة باسم "قرسينوس" أحدهما آثيني والآخر من أغريجننت في صقلية . ولا يدري إلى أيهما تنسب المأساة التي يذكرها أرسطو . وعلى رأى المفسرين إن "سرسیون" في مأساة "قرسينوس" لما اطلم على حب ابنته الأثيم سأله عن عشيقها وعدها أن لا يغضب إذا هي أطلعت على جليبة الخير . ولكنه لما علم منها ماجرى آشتدّ به الحزن حتى قتل نفسه .
- أكسينوفنت - لا يعرف بوجه آخر من هذا . وقد ذكر "سينيك" أنه كان يوجد مغن ماهر يسمى أكسينوفنت كان معاصرا لأرسطو وكان في حاشية الاسكندر .

- شأن الملوك السيتيين - الناس على غير هذا الرأى فانهم يتمثلون عادة الملوك السيتيين يعيشون عيشة تعسف ووحشية . لذلك صحح أحد المفسرين الأغرريق هذا بأن قال "الفرس" عوضا عن السيتيين .

أنه راحة، وإن من يحب اللعب أكثر مما ينبغي يجب أن يُصَفَّ بين الذين يفرطون في أخذ الراحة والبطالة .

§ ٨ - على أنه يمكن أن يكون هناك سببان لعدم الاعتدال: الثائرة والضعف . فمن الناس من لا يعرفون بعد أن عقدوا عزيمتهم أن يلتزموه لأن شهوتهم تتسلط عليهم . وآخرون لا تجرهم شهوتهم إلا لأنهم لم يتدبروا ماذا يفعلون . وآخرون أيضا، لأنهم كالذين دغدغوا أنفسهم لم يعودوا قابلين للدغدغة بلامسة رفقائهم ، يشعرون سلفا وثبة الشهوة عليهم ويتوقعونها فيأخذون حذرهم ويوقظون عقلمهم ولا يتكون أنفسهم تهزمها الانفعالات التي تحاصرهم مقبولة كانت أم مؤلمة . وعلى العموم فإن الناس الحديدية السوداويين هم الذين يدعون أنفسهم إلى هذا النوع من عدم الاعتدال الذي يمكن أن يسمى عدم الاعتدال بالثائرة . فبعضهم بحدّة طبعهم والآخرون بشدة إحساساتهم غير أكفء لانتظار أوامر العقل لأنهم لا يكادون يتبعون إلا تصوّراتهم وأنفعالاتهم .

§ ٨ - لأنهم لم يتدبروا - يظهر لي أن هذا لا ينطبق على عدم الاعتدال الذي هو في نظريات أرسطو مصحوب دائما بتدبر ولجاج نفسى . وربما ينبغي أن تترجم العبارة هكذا : " لم يتدبروا حق التدبر . - السوداويين - في الأدب الكبير حيث توجد هذه التقاسيم لا يظهر على أرسطو أنه رحيم بالسوداويين . إنه لا يعذرهم بل يراهم أغلظ إثمًا من الآخرين .

الباب الثامن

مقارنة عدم الاعتدال بروح الفجور - عدم الاعتدال أقل إثما فانه ليس متدبرا فيه وانه منقطع . أما الفجور فعلى ضد ذلك هو فساد عميق لا يخرج البتة في إتيان الشر - صورة عديم الاعتدال .

§ ١ - الفاجر كما قلت آنفا ليس إنسانا يشعر بوخز الضمير بل يبقى ملازما لما اختاره بتدبر . وعلى ضد ذلك لا يوجد رجل عديم الاعتدال لا يندم على ضعفه . لذلك يكون عديم الاعتدال ليس هو بالضبط من يمكن أن يوهمه السؤال الذي وضعناه لأنفسنا فيما سبق . إن أحدهما لا يُشفى والآخر يمكن أن يُشفى من رذيلته . فان الدعارة التي تلذ لها أنواع الفجور تشبه الاستسقاء أو السل أغنى الأمراض التي لا تُشفى وأما عدم الاعتدال فأولى به أن يشبه بنوبة الصرع . أحدهما ثابت والآخر ليس رذيلة مستمرة . وبالاختصار عدم الاعتدال والرذيلة بالمعنى الخاص هما مختلفا الجنس تماما . إن الفجور أو الدعارة يخفى على نفسه ويجهل ذاته وعدم الاعتدال لا يمكن أن يجهل نفسه . § ٢ - من هؤلاء الناس أقلهم شرا ربما كانوا أيضا هم أولئك الذين يخرجون عن أنفسهم بشدة شهواتهم . إنهم خير من أولئك الذين مع صحة عقلهم لا يعرفون أن يستمسكوا به . هؤلاء الآخرون هم في الواقع يتركون أنفسهم تنهزم بشهوة هي مع ذلك أقل قوة ولا تأخذهم من غير أن يفكروا فيها كما هو حال

- الباب الثامن - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفي الأدب الى أويديم ك ٦ ب ٨

§ ١ - كما قلت آنفا - ب ٧ ف ٢

- أحدهما لا يشفى - وهو الفاجر .

- والآخر يمكن أن يشفى - وهو عديم الاعتدال .

§ ٢ - هؤلاء الآخرون هم في الواقع - أولئك هم عديمو الاعتدال يسمعون صوت العقل ولا يتبعونه .

الآخرين . إن عديم الاعتدال يشبه كثيرا أولئك الذين يسكرون في لحظة بقليل من النبيذ مع أنهم لم يأخذوا منه إلا أقل مما يشرب أكثر الناس .

§ ٣ - يرى حينئذ أن عدم الاعتدال ليس هو بالضبط الدعارة ولكنه بوجه ما يختلط بها . في الواقع إذا كان عدم الاعتدال هو ضد إرادة من يستسلم له وإذا كانت الدعارة هي على ضد ذلك نتيجة إرادة متدبرة فإن عدم الاعتدال والدعارة لهما نتائج متشابهة تمام التشابه في العمل . تلك هي كلمة "ديمودوقوس" في حق الميليزيين إذ كان يقول "الميليزيون ليسوا مجانين ولكنهم يفعلون فعل المجانين" كذلك عديم الاعتدال ليسوا بالضبط أشرارا وظلمة ومع ذلك هم يرتكبون أفعال الأشرار .

§ ٤ - خلق أحدهما هكذا يتبع اللذات الحسية المفرطة والمضادة للعقل القيم دون أن يكون معتقد أنه يحسن صنعا، في حين أن الآخر هو على هذا الاعتقاد لأنه مركب لكيلا يبحث إلا على اللذات . حينئذ يمكن أحدهما أن يرجع بسهولة وأما الآخر فلن يرجع البتة . لأن بين الفضيلة وبين الرذيلة هذا الفرق : أن هذه تفسد المبدأ الأخلاقي وتلك تنمي وتحفظه . وأما من حيث العمل فالمبدأ الذي يحمل على الفعل هو الغرض النهائي الذي يتبغى كما أن في الرياضيات المبادئ هي الفروض التي سلم بها بادئ بدء . فليس الدليل في هذه الحالة الأخيرة هو الذي يعلمنا

- يسكرون في لحظة - تشبيه محكم .

§ ٣ - الدعارة - وهي ما سماه أرسطو الفجور فيما سبق .

- ديمودوقوس - هو شخص معروف قليلا قد بقي من آثاره بعض قطع في ديوان الشعراء .

§ ٤ - أحدهما - عديم الاعتدال .

- والآخر - الفاجر .

المبادئ. وليس هو أيضا الذى يعلمنا إياها فى سلوك الحياة بل إنما هى الفضيلة، سواء أكان الطبع منحنا إياها أم أننا كسبناها بالعادة، هى التى تعلمنا سلامة الحكم على مبدأ جميع أفعالنا. فالذى يعرف أن يميزه جيدا فهو الرجل الحكيم والقنوع، وأما الفاجر فهو الذى يأتى الضد تماما. § ٥ - من الناس من يستطيع تحت تأثير شهوة أن يجاوز كل الحدود على خلاف أوامر العقل القيم. تحكمه الشهوة الى حد أنه لا يتبع بعد فى الغالب قواعد العقل الكامل، غير أنها لا تتسلط عليه تسلطا يعميه الى حد أن يقتنع بأن من الحسن إرخاء العنان للسعى وراء اللذات التى تجتذبه. هذا هو على التحقيق عديم الاعتدال الذى هو أقل سقوطا من الفاجر فانه ليس فاسدا على الاطلاق لأن أنفوس ما فى الانسان وهو المبدأ لا يزال موجودا باقيا فيه. أما الآخر فليس الأمر فيه مجرد عماية جلبتها الشهوة بل إنما هو نهج من الفسوق مسلوكة. يمكن إذن بناء على ما تقدم أن يستنتج بوضوح أن الاستعداد الأخلاقى لعديم الاعتدال لا يزال طيبا وأن استعداد الفاجر هو خبيث تماما.

§ ٥ - من الناس من يستطيع - ربما كان المتن يلح كثيرا فى مسألة من السهولة بمكان ومع ذلك فقد استوفت بحثا بعد كل ما تقدم.

الباب التاسع

الانسان المعتدل لا يطبع إلا العقل القويم - للعناد بعض علاقات بضبط النفس - الأسباب العادية للعناد - في تغيير الرأى - يمكن أيضا أن يكون تغيير الرأى مسببا على أسباب ممدوحة - مثال "نيوفتوليم" - الاعتدال يوجد بين الخمود (عدم الحساسية) الذى يصد اللذات الأكثر ما يكون إباحة وبين الفجور الذى فقد كل سلطان على النفس - علاقات الاعتدال بالقناعة - الفروق بينهما .

§ ١ - هالك مسائل أخرى يمكن وضعها أيضا . الانسان المعتدل الحاكم لنفسه هل هو هذا الذى يطبع أى داع كيفما اتفق ويثبت على العزيمة التى اعترمها مهما كانت هذه العزيمة؟ أم هل هو فقط ذلك الانسان الذى يطبع العقل القويم؟ ومن جهة أخرى هل عديم الاعتدال هو هذا الذى لا يثبت على العزيمة التى اعترمها أيا كانت أو الى الاستدلال الذى اتخذه أيا كان؟ أم هل هو فقط ذلك الذى يستمسك بحجة باطلة وعزيمة ليست هى الحسنى كما قدمت فيما سبق؟ أم هل لا يلزم أن يقال بالأولى إن الانسان المعتدل هو ذلك الذى عرضيا يمكن أن يتمسك بعقل كيفما كان ولكنه جوهريا لا يتمسك إلا بالعقل الصحيح وبالإرادة المستقيمة التى هى وحدها تسيره؟ أليس عديم الاعتدال هو ذلك الذى لا يعرف أن يعتصم بالعقل الحقيقى والعزيمة الصحيحة؟ § ٢ - لإيضاح ذلك نقول: متى آثر الانسان أو متى ابتغى شيئا

- الباب التاسع - فى الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفى الأدب الى أويديم ك ٦ ف ٩
§ ١ - هالك مسائل أخرى - قد أضفت هذه العبارة . راجع فما سبق ب ٢ ف ١ بقية المسائل التى عمد أرسطو الى بحثها فى هذا الكتاب .

- المعتدل الحاكم لنفسه - كل هذا تفسير للكلمة الوحيدة الموجودة فى المتن .
- كما قدمت فيما سبق - فى آخر الباب السابق . المسئلة التى يضعها أرسطو لنفسه هنا يظهر أنها دقيقة ولا يرى لها فائدة بعد الايضاحات السابقة .

نظرا الى شىء آخر فأنما يتبغى أو يؤثر هذا الشىء الأخير جوهريا لذاته في حين أنه لا يبحث عن الأول إلا عرضيا وبالواسطة . "جوهريا في ذاته" يدل هنا على معنى المطلق بحيث يكون من الممكن أن يكون بالنسبة لسبب ما أن أحدهما يثبت وأن الآخر لا يثبت . ولكن بوجه الاطلاق إنما هو في النهاية ليس إلا العقل الحق يتبعه أحدهما ويحيد عنه الآخر .

§ ٣ - قد يلقي المرء أناسا يصممون بثبات على رأيهم ويسمون عنيدين ، كعقول لا تقتنع إلا بصعوبة ولا يمكن إلا بمشقة عظمى تغيير اعتقاداتهم . هذا الخلق له بعض وجوه شبه بخلق الرجل المعتدل الذى هو دائما سيد نفسه كما أن للبذر نسبة بالسخى والمتهور بالشجاع . ولكنهما مع ذلك يختلفان من وجوه شتى . فأحدهما وهو المعتدل لا يدع نفسه تذهب الى تغيير رأيها تحت سلطان الشهوة أو الرغبة وحده ولكن إذا كان هناك محل للتغيير فالرجل المعتدل الذى يعرف أن يضبط نفسه أحب شىء لديه تغيير رأيه في الفرصة المناسبة . أما الآخر وهو العنيد فعلى الضد لا يرجع الى الصواب لأن العنيد غالبا لا تمهمهم إلا رغباتهم ولا يinquادون إلا الى الآراء التى تعجبهم . § ٤ - وعلى العموم العنيدون هم الناس المهتمون برأى شخصى والجهلاء وجفافة الناس . يتشبث أحدهم برأيه الخاص بسبب علاقات اللذة والألم فيفرح بظفره متى كانت أدلة الغير لا تبلغ أن تغير شعورك . ويتألم كثيرا إذا كان رأيك مرفوضا كالأوامر العالية التى لا يصادق عليها الشعب . لذلك كان للناس العنيدون علاقة بعديم الاعتدال الذى لا يعرف أن يضبط نفسه

§ ٣ - ويسمون عنيدين - لم أجد كلمة أضبط من هذه لتحصيل الكلمة التى استعملها أرسطو . ولكنه لا توجد مشابهة كافية بين العناد وبين الاعتدال حتى يكون هناك محل للقارنة . على أن الصورة التى رسمها أرسطو هنا من العنيد هي غاية في الضبط .

أشد من علاقتهم بالمعتدل الذى هو دائماً سيد لنفسه . توجد حالات فيها يمكن الانسان نبذ الفكرة التى كانت له بادئ الأمر من غير أن يكون ذلك نتيجة ضعف أو عدم اعتدال يُفقد المرء ضبط نفسه . تلك حال "نيوفتوليم" فى فيلوكتيت لسوفوكل إنها هى أيضا اللذة ، ان شئت ، هى التى تدفعه الى عدم التمسك بعزيمته الأولى ولكنها لذة شريفة مادام أنه محمود على أن قال الحق رغم نصائح "أوليس" الذى أقنعه بأن يقول الكذب . حينئذ لا يمكن أن يقال على انسان إنه فاجر رذيل وعديم الاعتدال لمجرد أنه أتى فعلا تحت تأثير اللذة . لأنه لا يكون كذلك إلا إذا كان باللذة التى تجذبك شىء مخز .

§ ٥ — ما دام إذن أنه يمكن أيضا أن تُطلب لذات البدن أقل مما ينبغى وأنه فى هذا التحفظ المفرط يمكن أيضا الحيد عن قواعد العقل فالانسان المعتدل حقا الذى يضبط نفسه دائما يمثل الخلق الوسط بين ذلك الذى ذكرته آنفا وبين عديم الاعتدال . إذا كان عديم الاعتدال لا يطيع العقل فذلك لأن به شيئا أكثر مما يلزم والآحر على الضد به شىء أقل فى حين أن الانسان المعتدل حقا يبتقى دائما مخلصا للعقل ولا يتغير البتة تحت أى تأثير آحر . غير أنه ما دام الاعتدال هو كيفما محمودا فيلزم ، على ما يظهر ، أن يكون الكيفان المضادان مذمومين ، وكذلك فى الواقع يقدر

§ ٤ — فيلوكتيت لسوفوكل — ج ٥ ص ٩٦٥ وما بعدها . ولقد روى أرسطو هذا المثل فيما سبق

ب ٢ ف ٧

— تحت تأثير اللذة — كما يصنع "نيوفتوليم" .

§ ٥ — مادام إذن أنه يمكن ... — هذه المعانى لا تنسق تماما وقد كان الانتقال ضروريا .

— ذلك الذى ذكرته آنفا — الذى يدفع الحرمان الى أكثر مما ينبغى .

الناس عادة هذه الكيوف . § ٦ - لكن نظرا الى أن أحدها لا يظهر إلا عند القليل جدا من الناس ولا يظهر إلا نادرا فينتج من ذلك أنه كما أن القناعة يظهر أنها هي وحدها المقابل للفجور كذلك أيضا الاعتدال وحده يظهر أنه المقابل لعدم الاعتدال . § ٧ - ومن جهة أخرى نظرا الى أن الأشياء لا تسمى في الغالب إلا بحسب ما بينها من المشابهات فقد قيل إلخاقا بالاعتدال العادى اعتدال الحكيم ولكن ذلك ليس إلا مشابهة ظاهرية . حق أن الانسان المعتدل غير أهل البتة لأن يفعل أيا كان ضدّ العقل بجاذبية اللذات البدنية وهذه هي أيضا فضيلة الانسان الحكيم حقا . ولكن بينهما هذا الفرق وهو أن لأحدهما رغبات رذيلة وليس للآخر منها شيء . خلق أحدهما بحيث لا يعرف أن يشعر بلذات ضدّ العقل في حين أن الآخر يمكن أن يشعر بلذة من هذا القبيل دون أن يترك نفسه مع ذلك تتجذب لها . § ٨ - وعلى هذا الوجه أيضا يتشابه عديم الاعتدال والفاجر . وإن كانا مختلفين في كثير من الوجوه . لأن الاثنين جميعا يطلبان لذات البدن ولكن أحدهما يعكف عليها وهو يعتقد أنه يلزم أن يعكف عليها والآخر وهو يعتقد أنه لا يلزم ذلك .

§ ٦ - نظرا الى أن أحدها ... القليل جدا من الناس - هذا هو الحرمان المفرط .

§ ٧ - لأحدهما رغبات رذيلة - هو عديم الاعتدال الذى يطاوع أحيانا رغباته السيئة وأحيانا يقاوم .

§ ٨ - وعلى هذا الوجه أيضا - تكرر جديد لما قيل عدة مرات في كل ما سلف .

الباب العاشر

التدبير وعدم الاعتدال لا يتمعان - صورة جديدة لعدم الاعتدال - عدم الاعتدال الطبيعي هو أصعب شفاء من عدم الاعتدال الناشئ عن العادة - ملخص النظريات على عدم الاعتدال .

§ ١ - لا يمكن أن يكون انسان واحدا مدبرا وعديم الاعتدال معا، لأن الانسان المدبر كما بينا آنفا هو في آن واحد على أخلاق لا تعاب . § ٢ - ليكون المرء مدبرا حقا لا يلزم فقط أن يعلم ما ذا ينبغي فعله، بل يلزم فوق ذلك أن يعمل ويطبق ما يعلم . ولكن عديم الاعتدال أبعد من أن يعمل بتدبير وان كان لا شيء يمنع من أن يكون المرء حاذقا وعديم الاعتدال معا . وان ما يُظهر بعض الناس بمظهر المدبرين وهم عديمو الاعتدال هو أن الحذق لا يختلف عن التدبير إلا من الوجهة التي أوضحناها في دراساتنا السالفة حيث أننا إذا اقتربا من جهة الذكاء والتفكير فانهما أخلاقيا مختلفان بالأسباب الداعية لأحدهما وللآخر . § ٣ - كذلك عديم الاعتدال لا يمكن أن يعتبر كرجل يعلم بالضبط ويرى بجلاء ما ذا يفعل . بل أولى به أن يكون كمن هو نائم أو أخذ منه التبيذ مأخذه . إنه يفعل على التحقيق بالارادة لأنه يعلم بقدر ما ماذا يفعل ولماذا يفعله ومع ذلك فليس كأننا فاسدا لأن إرادته

- الباب العاشر - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفي الأدب الى أويديم ك ٦ ب ١٠

§ ١ - مدبرا وعديم الاعتدال - مسألة نبه عنها في ب ١ ف ٧

- كما بينا آنفا - ك ٦ ب ٤ ف ٧

§ ٢ - في دراساتنا السالفة - ك ٦ ب ١٠ ف ٩

§ ٣ - كذلك عديم الاعتدال لا يمكن - هذه الصورة الجديدة من عديم الاعتدال لا تكاد تحصل شيئا

جديدا غير ما قيل فيما سبق . على أن من بعض التقاطيع مالم يرسمه أرسطو بعد .

محدودة . وبالنتيجة يلزم أن يقال عليه إنه رذيل بالنصف وإنه ليس على الإطلاق مجرماً وظالماً مادام أنه لا يسعى في خدعة أحد . وفي الواقع أن من بين عديمي الاعتدال في المراتب الدقيقة المختلفة من لا قوة له بالتصميم على المقاصد التي أزمعها ومنهم من هو سوداوى بحيث يكون على خلق متردد معه لا يعترم أى قصد . وفي الحقيقة عديم الاعتدال يكاد يشبه مملكة فيها يسرّ ما يلزم سنه من الأوامر ولها شرائع شريفة غير أنها لا تطبق منها شيئاً على حدّ الكلمة الظريفة التي قالها أنكساندريد .

”كذلك تريد المملكة التي قلما تفكر في القوانين“

أما الانسان الرذيل حقا فانه على ضدّ ذلك يشبه المملكة التي تطبق قوانينها ولكنها قوانين بغيضة .

§ ٤ — عدم الاعتدال والاعتدال يطلقان دائما على الأفعال المجاوزة للحدود التي يبقى فيها عادة أكثر الناس . فالمعتدل يقف على مدى أبعد من القوة التي لأكثر الناس في ضبط شهواتهم ، وغير المعتدل هو مقصر عن بلوغ هذه القوة . إن عدم اعتدال أخلاق السوداويين هو أسهل شفاء من عدم اعتدال تلك الأخلاق التي تريد طاعة العقل ولكنها لا تعرف أن تثبت على هذه الطاعة . ومن عديمي الاعتدال

— سوداوى بحيث يكون — راجع ما سلف آخرب ٧ ف ٨ فان أرسطو كان يظهر عليه أنه يضع السوداوى في زمرة الطبايع الحادة .

— لا تطبق منها شيئاً — ملاحظة جميلة محكمة .

— أنكساندريد — شاعر في زمن أرسطو يستشهد به عدة مرات في الكتاب الثالث من الخطابة.

ب ١٠ و ١١ و ١٢

— الانسان الرذيل حقا — هذا هو الفاجر .

أولئك الذين لم يَكُونُوا إلا بالعادة، يبرأون بأسهل من أولئك الذين يَكُونُوا بواسطة المزاج لأن العادة أسهل تغييرا من الطبع . وهذا هو أيضا السبب في أن العادة صعبة الفقدان . إنها تشبه الطبع كما كان يقول " ايفينوس " .

« الذوق يا صديقي العزيز متى لبث زمانا طويلا جاز أن ينتهي بأن يكون طبعاً »

§ ٥ - والخلاصة أننا قد وضخنا ماهو الاعتدال وعدم الاعتدال والحزم والرخاوة

وأبنا ماهي نسب هذه الاستعدادات بعضها إلى الأخرى .

§ ٤ - " ايفينوس " - هذا البيت وارد أيضا في الادب الى أويديم ك ٢ ب ٧ ف ٢ ، وفي فيدر

ص ١٠٠ من ترجمة كوزان يعد أفلاطون " ايفينوس " في جملة السفسطانيين . وهو مذکور أيضا

في تقریظ سقراط ص ٦٩ وفي " فيدون " ص ١٩١

§ ٥ - والخلاصة - هذه الخلاصة تشتمل على كل ما قبل في الكتاب السابع . وكان يظهر أن هذا

الكتاب ينبغي أن ينتهي هنا .

الباب الحادى عشر

يهم الفيلسوف الذى يدرس علم السياسة أن يجيد معرفة طبيعة اللذة والألم - هل اللذة خير؟ وهل هى الخير الأعلى؟ - أدلة مختلفة الجهات على هذه المسئلة - فى أنواع اللذة وأسبابها - جواب على الاعتراضات المختلفة الواردة على اللذة - الحكيم يتق اللذات التى ليست لذات على الاطلاق والتى هى مصحوبة بخليط من الألم .

§ ١ - متى أريد درس علم السياسة بطريقة فلسفية يجب درس طبيعة اللذة والألم درسا عميقا لأن الفيلسوف السياسى هو الذى يحدّ الخير الأعلى وهناك يمكننا بالانتباه الدائم أن نقول على كل شىء بوجه الاطلاق إنه حسن أو إنه قبيح .

- الباب الحادى عشر - فى الأدب الكبير ك ٢ ب ٩ وفى الأدب الى أويديم ك ٦ ب ١١
 § ١ - متى أريد - هذا موضوع جديد يتدى هنا ويستمر الى آخر الكتاب . انه لا يتعلق بما سبقه ولا يتصل بما يتبعه . على ان أرسطو يدرس أيضا بالتطويل موضوع اللذة و يقيم نظريتها فى أول الكتاب العاشر . وعلى هذا فقد رأى بعض العلماء من المحتمل أن تكون هذه المناقشة التى تملأ ثلاثة أبواب هى نوعا من التقدمة وليست داخلة فيما رسمه أرسطو لنفسه فى الأدب الى نيقوماخوس . وظن آخرون أن هذه الثلاثة الأبواب هى المؤلفات الخاصة باللذة التى تكلم عنها "ديوجين لايريس" فى فهرسته ك ٥ ب ٢٢ و ٢٤ ص ١١٦ من طبعة فيرمين ديدو . ينبغى أن يضاف الى ذلك أن نظام المناقشات فى الادب الكبير هو بعينه هنا وان نظرية اللذة تحجى بعد نظرية عدم الاعتدال . وانى لا أقول شيئا عن الادب الى أويديم الذى يحصل هذا الكتاب السابع بنصه حرفا بحرف . وان تكرير نظرية اللذة فى الكتابين السابع والعاشر هى من الأدلة القوية التى استند اليها فرث الناشر الأخير للأدب الى أويديم لنسبة هذا الكتاب السابع والذى سبقه الى أويديم لا الى أرسطو . ويكون هذان الكتابان قد نقلتا من "الادب الى أويديم" الى "الأدب الى نيقوماخوس" . ولقد افترض هذا الفرض أيضا "كاسوبون" و"شليماتر" فيما يتعلق بالمناقشة الخاصة باللذة .

- علم السياسة - الذى يضعه أرسطو فوق علم الأخلاق راجع ما سبق ك ١ ب ١ ف ٩
 - الفيلسوف السياسى - إن المهمة التى ينوطها أرسطو بالسياسى أولى بها أن تكون منوطة بالأخلاق .

راجع فيما سبق ك ١ ب ٢ ف ٢

§ ٢ - ومن جهة أخرى ليس أقل من ذلك ضرورة أن ندرس هذه الموضوعات الكبرى مادما قد اعترفنا أن أسس الفضيلة والرذيلة هي اللذات والآلام . وهذا بالغ في الحق الى حد أنه في اللغة العادية تكاد لا تفصل السعادة عن اللذة البتة . ومن أجل هذا في اللغة اليونانية الكلمة التي تدل على السعادة تشتق من الكلمة التي تدل على الفرح .

§ ٣ - من بين الآراء المختلفة في هذه المادة رأى يقرر أن اللذة لا يمكن البتة أن تكون خيرا لا في ذاتها ولا حتى بالواسطة وان الخير واللذة ليستا شيئا واحدا أبدا . وآخرون يرون على ضد ذلك أنه يوجد بعض لذات يمكن أن تكون خيرات ولكن أكثر اللذات هي قبيحة . وأخيرا نظرية ثالثة تقرر أنه ولو أن جميع اللذات خيرات فان اللذة مع ذلك لا يمكن أن تكون البتة هي الخير الأعلى .

§ ٤ - وعلى العموم يمكن أن يقال على اللذة إنها ليست خيرا لأن كل لذة هي

§ ٢ - قد اعترفنا - راجع ما سبق ك ٢ ب ١١ ف ١

- ومن أجل هذا في اللغة اليونانية - اضطررت الى تفسير عبارة النص حتى يبين في لغتنا (الفرنسية) ما يريد أرسطو أن يقرره من التقريب . على أن الاشتقاق الذي يذكره تحكى وفساد كالأشتقاق التي جاء بها أفلاطون في "كرايتيل" . ولقد أصاب "شاير.اخر" في أن حكم على هذا الاشتقاق بأنه ليس جديرا بأرسطو . راجع مذكرته على مؤلفات أرسطو الاخلاقية ص ٣٣١ من مجموعة آثاره القسم الثالث الجزء الثالث .

§ ٣ - رأى يقرر - هذا هو رأى المذهب الكلاسي الذي اعتنقه بعد ذلك الرواقيون .

- بعض لذات يمكن أن تكون خيرات - يمكن تعزف نظرية أفلاطون في هذه النظرية كما في النظرية الآتية ، ولا شك في أن أرسطو استصغر أن يضع بجانب هذه الثلاثة المذاهب المذهب السيرانيق الذي أسسه "أرستيب" وفصله بعد ذلك "ابيقور" .

§ ٤ - وعلى العموم يمكن أن يقال - هذا الاعتراض على اللذة هو ميتافيزيق محض . اللذة مجرد ظاهرة وقتية وإضافية . وعلى ذلك فلا يمكن أن تكون خيرا .

ظاهرة محسوسة نتمو لتصل الى حالة طبيعية ما وأنه لا تولد ولا ظاهرة تحصل إلا وهي ملائمة للغرض الذى الى جهته تميل . مثال ذلك أنه لا يمكن البتة أن تختلط عملية بناء البيت بالبيت نفسه . ومن جهة أخرى الانسان المعتدل والتنوع يتق اللذات والانسان المدبر لا يطلب إلا فقدان الألم لا اللذة بالضبط . أضف الى ذلك أن اللذات تمنع التفكير والتدبر ويكون منعها أعظم كلما كانت أشد حدة كذات العشق ، ومن ذا الذى يمكنه فى الواقع أن يفكر فى شىء فى مثل هذه اللحظات . وفوق ذلك فانه ليس للذة فن ممكن فى حين أن كل خير هو نتيجة فن منتظم . وآخر فان الأطفال والحيوانات تطلب أيضا اللذة . § ٥ - قد يقال أيضا إن ما يثبت جليا أن جميع اللذات ليست حسنة هو أن منها ما هو مخز : منها ما كل الناس يؤثمه بل منها ما هى ضارة بمن يتذوقها . وأكثر من لذة يمكن أن يسبب لنا أمراضا .

§ ٦ - على ذلك إذن فاللذة ليست هى الخير الأعلى وليست غاية . إن هى إلا ظاهرة ومجرد تولد . تلك هى على التقريب جميع النظريات التى وضعت فى هذا الموضوع .

- ظاهرة محسوسة - أى تعانها الكائنات الموصوفة بالحساسة .

- ومن جهة أخرى - اعتراض ثان .

- أضف الى ذلك أن اللذات - اعتراض ثالث .

- وفوق ذلك - اعتراض رابع .

وآخر - اعتراض خامس . وسيجيب أرسطو بوجه خاص على الاعتراض الأول .

§ ٥ - قد يقال أيضا - زدت هذه الكلمات لأبين أن أرسطو يستمر فى عرض الاعتراضات

وأنه إلى هنا لا يقول شيئا من عنده .

§ ٦ - جميع النظريات - وجميع الاعتراضات على اللذة .

٧ § - غير أنه لا ينتج من ذلك أبداً أن اللذة لا يمكن أن تكون لهذه الاسباب
 لا خيراً ولا الخير الأعلى . وإليك البراهين على ذلك : بدياً نظراً الى أن الخير يمكن
 أن يحمل على معنيين مختلفين جداً وأنه يمكن أن يكون إما مطلقاً وإما نسبياً أى على
 نسبة ما فينتج من ذلك أن طبيعة اللذة والكيوف التي تنتجها وكذلك الحركة التي
 تحصلها والاسباب التي تسببها يجب أن تبدى فوفا ليست أقل منها عدداً . فمن
 اللذات التي يظهر أنها قيحة بعضها قيحة مطلقاً والأخرى ليست كذلك إلا بالنسبة
 لشخص فلان أو فلان في حين أنها مقبولة بالنسبة لفلان آخر . ومنها ما هي ليست
 مقبولة تماماً بالنسبة لفلان لكنها ليست كذلك إلا في الحين الفلاني ولمدة بعض
 لحظات قصيرة ولو أنها في ذاتها لا ينبغي أن تطلب . ومنها أيضاً لذات أخرى
 ليست في الحقيقة لذات وليست كذلك إلا في الظاهر . تلك هي جميع اللذات
 المصحوبة بألم والتي لا غاية لها إلا شفاء بعض الأوجاع كذات المرضى مثلاً .
 ٨ § - يلزم زيادة على ذلك أن يميز في الخير - من جهة - العمل نفسه ، فعلاً

٧ § - غير أنه لا ينتج من ذلك أبداً - يظهر أن أرسطو ينجح الى اللذة ويدفع عنها الهجمات التي
 هوجمت بها .

- أقل منها عدداً - يعنى أن اللذة يمكن أن تكون مطلقاً أو اضافية ولكن فوق ذلك يمكن أن تكون
 لها الصفات التي ستعدد فيما يلي .

- لذات المرضى - الذين يتعاطون ويحتملون مع السرور الادوية الاليمية التي تشفى أوجاعهم .

٨ § - يلزم زيادة على ذلك أن يميز - هذا التمييز مضبوط على ما به من دقة . فانه يمكن في الواقع
 فصل اللذة في ذاتها عن الاستعداد الذي يجعل الانسان يحسها . فاذا كان ما يجعلنا نذوقها هو سدّ حاجة
 كانت اللذة ليست خالصة ما دام أن الحاجة تستتبع معنى الألم . حق أن طبعنا قد أعيد الى حالته العادية
 ولكن إذا كان قد أعيد إليها فلا بد من أنه كان قد خرج عنها . توجد لذات أخرى على ضد ذلك خالصة ؛
 وهي لذات التفكير حيث لا تتخالطها أية حاجة .

الخير نفسه ومن الجهة الأخرى الاستعداد الذى يجعل الانسان يشعربه . إن اللذات التى تعيدنا الى حالتنا الطبيعية ليست لذات إلا بالواسطة ولو أنه قد قُتر أن فعل اللذة الخاص ينحصر فى الرغبات التى ينتجها استعداد وطبع نصف متألمين . ومع ذلك فإن من اللذات ما فيه الألم والرغبة لا دخل لهما . تلك هى مثلا أفعال التفكير التأملى التى فيها طبعنا على الحقيقة لا يألم أى حاجة . والدليل على ذلك ان الإنسان لا يشعر باللذة عينها متى اكتفى الطبع بارواء غلته ومتى كان فى حال قراره . على هذا فمتى قُتر للطبع قراره المنتظم كانت اللذات التى نشعر بها لذات على الإطلاق . فمتى سد حاجته يمكننا أن نتخذ كلذات الأشياء الأكثر تضادا مع اللذة ، وحينئذ مثلا يذاق بلذة الأشياء الأحض والأمر ما يكون ولو أنها مع ذلك ليست طيبة لا بطبعها ولا على الإطلاق فليست إذن أيضا لذات حقيقية ما تجلبه لنا تلك الأشياء . لأن الروابط التى تربط الأشياء المقبولة بعضها ببعض هى أيضا روابط اللذات التى تنتجها فى أنفسنا .

§ ٩ -- وفوق ذلك فليس من الضرورى البتة أن يوجد شئ أعلى من اللذة بهذا المعنى الذى به يتزرون أحيانا أن العلة الغائية للأشياء أعلى من معلولاتها لأن

- ولو أنه قد قرر - هذا ليس موجودا فى المتن . ولكن قد ظهر لى أنه ضرورى وإلا كانت هذه الفقرة غير معقولة ومتناقضة . يمكن الظن بأن أرسطو يقصد هنا قصد نظرية "فليب" ص ٣٥٢ و ٣٩٠ من ترجمة كوزان كما نبه إليه "زيل" . ولقد حيرت هذه الفقرة المفسرين . وهذه الأضافة الصغيرة التى أدخلتها لتصحيح المتن تصير الأمر جليا وإن كان ليس عندى سند يخول هذه الاضافة .

- لا يألم أية حاجة - ربما كان هذا غير صحيح . إن تطلع العقل الذى يحمله على الدرس والتأمل يمكن هو أيضا أن يعتبر حاجة . وهذه هى فكرة أرسطو نفسه ، فى يظهر ، فى أول ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا) على الإطلاق - يظهر أن هذا يقرر التصحيح الذى أدخلته على المتن أنفا .

§ ٩ - بهذا المعنى الذى به يقررون - انتقاد جديد لنظرية فيليب ص ٤٢٦ و ٤٢٩ وما بعدها .

كل اللذات ليست تولدات . بل كلها ليست مقترنة بتولد غير أنها بالأولى فعل
وغاية معا . فانها لم تقع بسبب ما يقع حولنا من الأشياء بل بسبب كيفية استعمالنا
لتلك الاشياء . على أن الغاية ليست بالنسبة لكل اللذات شيئا مغايرا للذات نفسها .
إن الغاية مغايرة فقط في اللذات التي لا تصلح إلا لتكميل الطبع . § ١٠ - على هذا
إذن قد أخطأ من يزعم أن اللذة هي تولد محسوس ونتيجة لبعض الظواهر التي
يمكن لحواسنا أن نشعر بها بل يلزم أن يقال بالأولى إن اللذة هي فعل كيف مطابق
للطبع وعضوا من تسميتها حساسة يحسن أن تسمى تولدا لا يعوقه عائق . وإذا
كانت اللذة يظهر لنا أنها ضرب من التولد فذلك لأنها طيبة بالمعنى الخاص وقد
نحسب أن ما يصدر عن شيء من الفعل هو تولد ولكنه شيء آخر .

§ ١١ - ولكن التقرير بأن اللذات قيحة لأن منها في الحقيقة ما يمكن أن
يسبب الصحة فذلك على الاطلاق كما لو ادعى أن بعض الأشياء الحسنة بالنسبة
للصحة هي قيحة بالنسبة لكسب المال . لا شك في أن اللذات والأدوية هي بهذا

- كل اللذات ليست تولدات - تكون فكرة أرسطو أشد وضوحا اذا كان يذكر على الخصوص لذات
معينة .

§ ١٠ - قد أخطأ من يزعم - إنها أيضا نظرية فيليب التي ينحى عليها أرسطو . راجع الفقرات التي
ذكرتها من فيليب .

- ونتيجة لبعض الظواهر - هذا تفسير للكلمة السابقة . على اني لا أظن أن عبارة "تولد محسوس" التي
يستخدمها أرسطو موجودة بالنص في أفلاطون .

- ولكنه شيء آخر - كان على أرسطو أن يبين ما هو هذا الشيء الآخر .

المعنى قبيحة أولاها وأخراها، ولكن ليس معنى ذلك أنها تكونه على الحقيقة وفي الواقع مادام أن التفكير نفسه والتأمل يمكن أن يضر بالصحة أحيانا .

§ ١٢ - اللذة لا تضايق كذلك مجال العقل كما قد زُعم . وعلى العموم اللذة التي تأتي طبعا من كل واحدة من خواصنا لا يمكن أن تكون عائقا لواحدة أخرى منها . إنها ليست إلا اللذات الغريبة هي التي تضايقها وأما اللذات التي نتولد فيها من إجهاد العقل والدرس، وهيات أن تضرنا، فإنها لا تزيد على أن تجعلنا أكثر أهلية للتفكير والدرس وأحسن حالا فيهما .

§ ١٣ - على أن العقل يسلم كل التسليم بأنه لا يمكن أن يكون هناك فن للذة . كذلك لا يوجد أيضا فن لأى فعل آخر وإنما الفن ينطبق فقط على القوة، على الملكة التي تؤهلنا إلى فعل شيء ما . وهذا لا يمنع من أن بعض الفنون، فن العطار وفن الطبخ مثلا لا يظهر أنها موضوعة خصيصا لجلب اللذة .

§ ١١ - أنها تكونه على الحقيقة - هذا الاعتراض صحيح . إذ لا يستنتج من أن بعض اللذات قبيحة متى ساء تعاطيه أن جميع اللذات قبيحة . على أن اعتبار الصحة شيء قليل في هذه المسائل . وإن اللذة على وجه العموم تفيد الصحة أكثر من أن تضرها . وليكن مفهوما أن الأمر على الخصوص بصدد صحة البدن .

§ ١٢ - كما قد زعم - راجع " فيليب " في النقط التي أشرت إليها آنفا . وراجع أيضا فيما سبق ف ٤ هذا الاعتراض الذي ذكره أرسطو كواحد من الاعتراضات التي ينوى تفنيدها والتي هو يفندوها في هذه الفقرة .

- اللذات الغريبة - أو المفرطة إن لم تكن غريبة .

- وهيات أن تضرنا - قال أرسطو آنفا في هذا الموطن إن هذه اللذات نفسها يمكن أحيانا أن تضر الصحة وهذا لا يمنع من أن هذه اللذات متى استعملت بالقدر اللازم تقوى العقل ولا تضعفه .

§ ١٣ - الملكة التي تؤهلنا - هذا تفسير للكلمة السابقة .

§ ١٤ - أما عن الاعتراضات الأخرى الواردة على اللذة وهي أن الانسان القنوع يتقيها وأن الانسان المدبر لا يطلب إلا حياة خالية من الألم وأخيرا أن الأطفال والحيوانات تطلب أيضا اللذة، كل هذه الاعتراضات لها ههنا حل واحد بعينه .
 يكفى أن يذكر ما قد قيل آنفا كيف أن اللذات هي حسنة على العموم وعلى الاطلاق وكيف أنه ليس كل اللذات كذلك . إذن تكون هذه الأخيرة على التحقيق هي التي يطلبها الأطفال والحيوانات . وإن فقدان الآلام المسببة عن هذه اللذات عينها هو ما يطلبه الانسان المدبر والحكيم أعني أنه يفر دائما من تلك اللذات التي يصحبها ضرورة الرغبة والألم أو بعبارة أخرى لذات البدن وأنه يجافى جميع إفراطات هذه اللذات التي فيها يستسلم الفاجر إلى بخره . الرجل الحكيم والقنوع يتوقى تلك اللذات الخطرة لأن له أيضا لذاته التي تستطيع الحكمة وحدها تذوقها .

§ ١٤ - أما عن الاعتراضات الأخرى - المذكورة فيما سبق في أول هذا الباب ف ٣

يمكن أن يرى أن هذا التفتيد للنظريات التي قامت ضد اللذة هو غامض وقلق كله . فان فليب كان يستأهل مناقشة أبعد غورا من هذه وأجلى بيانا . ولكن على العموم أرسطو يجيد عرض أفكاره الخاصة أكثر مما يجيد في تفتيد آراء الاغبار . والخلاصة أنه يبين أنه متحيز للذة أكثر مما ينبغي لتلهيد أفلاطون ولو أنه لم يذهب الى حد اعتبارها الخير الأعلى .

الباب الثاني عشر

آراء عامة على الألم واللذة اللذين يختلطان عند بعضهم بالشر والخير - خطأ "إسپيزيف" - العلاقات بين اللذة والسعادة - أخطار الرغد المفرط - السعادة هي النمو التام لجميع ملكاتنا والفاعلية هي ذاتها لذة حقيقية .

§ ١ - ومع ذلك فاني أسلم مع جميع الناس بأن الألم هو شر يلزم اجتنابه ، فتارة يكون شرا مطلقا وتارة لا يكون إلا شرا نسبيا باعتبار أنه عقبة لنا في بعض الأشياء . وإن ضد ما يجب اجتنابه من حيث إنه محل للاجتناب وإنه شرا إنما هو الخير . فيلزم إذن بالضرورة أن تكون اللذة خيرا من نوع ما . ولكن حل هذه النظرية ليس هو الحل الذي كان يعطيه "إسپيزيف" إذ كان يزعم أنه ما دام الحد الأكبر هو في آن واحد ضد الأصغر وضد المساوي فيكون الأمر كذلك في اللذة التي لها ضدان الألم ثم ما ليس ألما ولا لذة لأنه لا شك في أن إسپيزيف لا يذهب إلى حد القول بأن اللذة ضرب من الألم . § ٢ - ولكن من الممكن جدا أن توجد لذة ما تكون هي الخير الأعلى ولو أنه يوجد أكثر من لذة واحدة يكون قبيحا كما أنه يمكن أن يوجد كذلك

- الباب الثاني عشر - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٩ وفي الأدب إلى أويديم ك ٦ ب ١٢

§ ١ - من نوع ما - قيد مفيد جد الفائدة مانع من اتحاد مذهب أرسطو بالمذاهب السيئة التي تبعته .

- إسپيزيف - هو ابن أخت أفلاطون وخليفته .

- ضرب من الألم - يظهر أن إسپيزيف قد ذهب إلى هذا الحد . وعلى ذلك يضع بينهما عدم التأثر أي ما ليس خيرا ولا شرا . ثم يضع في الطرفين كضدين الألم من جهة واللذة من الجهة الأخرى .

§ ٢ - لذة ما تكون هي الخير الأعلى - وعلى هذا المعنى إذن تدلون اللذة هي الخير الأعلى . وذلك ما لم يسلم به أرسطو بادئ الأمر على ما يظهر . وهذه الفقرة إحدى الفقر التي يستند إليها في نسبة هذا الكتاب السابع إلى أويديم وقطع نسبه عن أرسطو . راجع الأدب إلى أويديم طبعة فرنس ص ١٨٩

علم يكون علما أعلى ولو كان بعض العلوم قبيحا . بل ربما أنه نظرا إلى أن كل واحدة من ملكاتنا تنمو من غير موانع يجب أن تكون السعادة بالضرورة هي فعل جميع الملكات مجتمعة أو على الأقل فعل واحدة منها وأن تكون هذه الفاعلية أرغب الخيرات لدى الانسان ما دام أنه لا شيء يضايق هذه الفاعلية أو يقفها . وهذه هي بالضبط اللذة والتبع فان لذة ما يمكن أن تكون الخير الأعلى إذا كانت هي اللذة المطلقة ولو أن كثيرا من اللذائد مع ذلك هو قبيح . § ٣ - وهذا هو ما يجعل كل الناس يعتقدون أن الحياة السعيدة هي حياة اللذة ويخطون دائما اللذة بالسعادة . أترف بأن هذا ليس بلا حق . فانه لا يوجد البتة أي فعل يكون تاما ما دام أنه يصادف عاتقا . ولكن السعادة هي شيء تام لذلك ترى كيف أن الانسان، ليكون حقيقة سعيدا، في حاجة إلى خيرات البدن والخيرات الخارجية بل وخيرات البخت حتى في كل ذلك لا يأتي أي عائق يقفه . § ٤ - ولكن الذهاب إلى حدّ الزعم بأن رجلا مطروحا على العجلة أو رجلا دهمته أدهى المصائب هو مع ذلك سعيد بشرط أن يكون فاضلا فذلك في الحق، سواء أعلم أم جهل، تأييد لرأى ليس له أدنى معنى . § ٥ - ومن جهة أخرى لا ينتج البتة من أنه ضروري للسعادة اضافة خيرات أخرى الى خيرات الثروة

§ ٣ - كل الناس - أي العوام دون العقول المستنيرة حقا والتي لها اصطلاح بهذه المسائل الكبرى الدقيقة .

- والخيرات الخارجية - يمكن أن تراجع هذه النظرية في ك ١ ب ٨ ف ١٠ من هذا المؤلف .
- § ٤ - ولكن الذهاب إلى حدّ الزعم - لا يعين ارسطو بالضبط الى من يوجه هذا . ولكني أظنه يشير الى غريغاس أفلاطون ص ٢٥٩ و ٢٨٦ من ترجمة كوزان .
- رأى ليس له أدنى معنى - هذا تفنيد للرواية سابق على وجودها .

أنه يلزم كما يفعل بعض الناس التخليط بين السعادة وبين الرغد لأنه لا شيء من ذلك . فان رغدا مفرطا يصير هو نفسه عائقا حقيقيا . بل ربما إذن لا يمكن أن يسمى بحق رغدا ويجب أن يكون حد الرغد متعينا بواسطة علاقته مع السعادة .

§ ٦ - إذا كان كل الكائنات والحيوانات والناس يطلب اللذة فذلك يمكن أن يثبت أن اللذة هي بوجه ما الخير الأعلى .

” كلا . إن كلمة ترددها الشعوب كثيرا “ .

” لا تكون البتة مخالفة تماما للحق “ .

§ ٧ - غير أنه لما كانت الحالة الطبيعية والحالة الحسنى للكائنات المختلفة ليستا هما بعينهما بالنسبة للجميع لا في الواقع ولا حتى في الظاهر ، نتج من هذا أن الجميع لا يطلبون إذن اللذة الواحدة بعينها ولو أن الجميع بلا استثناء مع ذلك يطلبون اللذة . بل ربما أيضا لا يطلبون بالضبط اللذة التي يظنونهم يطلبونها أو التي يعينونها عند الحاجة إذا طلب منهم أن يسموها بل ربما وهم مقودون طبعاً بهذه الغريزة الإلهية التي هي فيهم أجمعين لا يزيدون على أن يطلبوا لذة مماثلة . غير أن لذات البدن قد ورثت في اللغة العادية هذا الاسم العام لأنها هي في الغالب

§ ٥ - بين السعادة وبين الرغد - تفريق غاية في الضبط ، وقليل من الناس من يعرفه في الحياة العملية لأنه في الواقع من الصعوبة بمكان .

§ ٦ - والحيوانات - يجب الاعتراف بأن الاعتراض غير قاطع .

- بوجه ما - على رغم هذا القيد لا تزال الفكرة غير محكمة . فان الخطأ يمكن أن يكون عاما .

- الخير الأعلى - كان ينبغي إذن أن يقال من باب أولى : ” الخير الكلي “ .

- كلا ان كلمة - هذان البيتان هما ” هيزبود “ الأعمال والأيام البيت ٧٦٣ طبعة فيرمين ، ديدو .

§ ٧ - إذا طلب منهم أن يسموها - زدت هذه الكلمات التي تكمل الفكرة وتوضحها .

- بهذه الغريزة الإلهية التي هي فيهم أجمعين - مبدأ خطير لم يعبر عنه أرسطو بهذا الاحكام إلا نادرا .

التي يتذوقها الناس والتي يمكن لهم جميعا أن يأخذوا منها نصيبهم . ونظرا إلى أن تلك هي اللذات الوحيدة التي تعرف على وجه العموم فيخيل أنها هي وحدها الموجودة . § ٨ - وقد يرى بوضوح أيضا أنه إذا كانت اللذة والفعل الذي يجلبها ليسا من الخيرات فلا يكون ممكنا أن الانسان السعيد يعيش بلذة . وفي الواقع كيف يمكن أن يحتاج إلى اللذة إذا كانت اللذة ليست خيرا ؟ لكن هل يمكن أن الانسان السعيد يعيش في الألم في آن واحد؟ وإذا كان الألم ليس شرا ولا خيرا مادام أن اللذة كذلك ليست أحدهما ولا الآخر فلماذا يتجنبه إذن ؟ ينتج من هذا أن حياة الرجل الفاضل لا تعطى لذة أكثر من حياة رجل آخر إذا سلم بأن الأفعال التي يباشرها لا تعطى هي أيضا شيئا من اللذة .

§ ٨ - ليسا من الخيرات - في النظريات التي ينتقدها أرسطو لم ينكر على وجه الاطلاق ان اللذة يمكن أن تكون خيرا . وقد قبل على ضد ذلك إن من اللذات ما هي خيرات وهذه اللذات هي التي يمكن أن يتذوقها الانسان السعيد .

- في الألم - ما دام قد افترض أنه لا يمكن أن يقبل اللذة وان اللذة ليست خيرا .
- اللذة كذلك ليست أحدهما ولا الآخر - هذا ما كان يلزم أن يقرر بادی الأمر .
- اذا سلم - فرض غير مقبول مع ذلك .

الباب الثالث عشر

في لذات البدن - النظر بات الباطلة على هذا الموضوع - لا يلزم إهدار لذات البدن على الإطلاق، ولكن يلزم حصرها في الحدود التي هي فيها ضرورية - علة الخطأ في اعتبار لذات البدن هي اللذات الوحيدة - في أنها تسلينا في الغالب عن أحراننا - الشباب - الأمزجة السوداء - طبع الانسان الذي به حاجة للتغيير - الله وحده في كماله لا يتغير أبدا - الشرير يجب التغيير بلا انقطاع - خاتمة نظرية اللذة

§ ١ - فيما يتعلق بلذات البدن يلزم لخص ما هي ليُجاب على الناس الذين يزعمون أن بعض اللذات شد ما يُرغب فيه، مثلا اللذات الشريفة، غير أن هذه ليست البتة لذات البدن ولا على العموم اللذات التي يطلبها الفاجر . § ٢ - ومن ثم كيف يمكن تقرير أن الآلام التي هي أضداد هذه اللذات شرور؟ ألم يكن الخير بعدُ هو ضد الشر؟ أم يلزم الاقتصار على القول بأن اللذات الضرورية حسنة بهذا المعنى فقط: أن ما ليس خبيثا طيب؟ أم يلزم أيضا القول إنها ليست طيبة إلا لغاية نقطة معينة؟ الواقع أنه في جميع الاستعدادات الأخلاقية وفي جميع الحركات، حيث لا يمكن أن يوجد إفراط في الخير، يكون إفراط اللذة ممكنا . والافراط ممكن

- الباب الثالث عشر - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٩ وفي الأدب الى أويديم ك ٦ ب ١٣

§ ١ - ليُجاب على الناس - يمكن الظن بأن الأمر لا يزال بصدد "فيليب أفلاطون" .

§ ٢ - الآلام ... شرور - حق انه اذا أنكر أن اللذة البدنية خير لزم أيضا تقرير أن الألم البدني ليس شرا . هذه هي النتيجة المشكلة التي يريد أرسطو أن يستخرجها والتي ربما لا يكون وصل في بيانها الى حد الوضوح .

- اللذات الضرورية - هي اللذات التي تصحب قضاء الحاجات الطبيعية

- إلا لغاية نقطة معينة - هذا هو الحق

في الخيرات البدنية فالذيلة على هذا الوجه تتحصر بالضبط في طلب الافراط لاني قصر
الطلب على اللذات الضرورية على الاطلاق . إن جميع الناس بلا استثناء يجدون
لذة ما في أكل الأغذية وفي شرب الأنبذة وفي مباشرة أفعال الحب ولكنهم جميعا
لا يأخذون من هذه اللذات بالقدر الذي ينبغي . وبالنسبة للألم فالضد تماما . فانه
لا يُتجنب منه الافراط فقط بل يُتجنب على الاطلاق لأن الألم ليس ضد الافراط
في اللذة إلا أن يكون من الناس من يطلب إفراطات الألم كما يطلب آخرون
إفراطات اللذة .

§ ٣ - ولكنه لا يكفي الوقوف على الحق بل يلزم فوق ذلك إيضاح علة الخطأ .
فان هذه طريقة أيضا لتثبيت الاعتقاد في نفس المعتقد . ومتى رأى الانسان جليا
لماذا أن شيئا أمكن أن يظهر لنا حقا من غير أن يكونه مع ذلك أشد تسكبه بالحق
الذي استكشفه . ذلك هو ما يجعلنا على البحث في كيف يكون أن لذات البدن تظهر
أرغب للنفوس من كل اللذات الأخرى .

§ ٤ - السبب الأول هو أن خاصة اللذة هي نفي الألم وأنه غالبا في الألم المفرط
يبحث الانسان كوسيلة للشفاء عن لذة ليست أقل إفراطا وهي على العموم ليست

- كما يطلب آخرون ... - تفسير لنص المتن الذي هو موجز وغامض .

§ ٣ - يلزم فوق ذلك إيضاح علة الخطأ - مبدأ نافع كل النفع يمكن غالبا تطبيقه تطبيقا مفيدا . وإن
المسئلة التي يضعها أرسطو في غاية الأهمية ولكن قد يمكن أن يرى أنه لم يحسن حلها .

§ ٤ - السبب الأول - هذا السبب الأول مبين بغاية الوضوح : فان الانسان يبحث عن لذات البدن
ليغير الألم المعنوي أو الحزن .

إلا لذة البدن . ولكن تلك أدوية شديدة والذي يحمل على تعاطيها بحدة كبرى هو أنه يظهر من شأنها أنها تمحو الانفعالات المضادة . ليس من أجل هذا أن اللذة البدنية تظهر لنا ظهورا أزيد بأنها خير . ولتأثيرها سببان كما قيل آنفا : الأول هو أن أفعال اللذة مفهومة على هذا الوجه لا تكون إلا لطبع ساقط سواء أنتجت من فعل التركيب أم من المولد ك لذات البهيمة أم من العادة ك لذات أهل الدعارة . والسبب الثانى هو أن الأدوية تنبئ دائما عن حاجة يؤلم لها وأنه أحسن بالانسان أن يكون من أن يصير . وهذه اللذات لا يكاد يكون لها محل إلا متى طلب الذين يدوقونها أن يستردوا حالتهم الطبيعية . وعلى هذا فليست طيبة إلا بالواسطة . § ٥ - وفوق ذلك فان هذه اللذات بسبب حدتها نفسها لا يطلبها إلا أولئك الذين لا يعرفون أن يقدروا اللذات الأخرى ويمكن أن يقال إن الانسان بهذا يهيئ لنفسه سلفا أظاء لا تُروى .

- أدوية شديدة - إذا كان الألم حادا لزم للخلاص منه لذات ليست أقل حدة . وان الاضطراب الذى تسببه هو دائما وخيم .

- كما قيل آنفا - راجع ماسلف ب ٢ ف ١ حيث هذه الفكرة مشار إليها لا موضحة بالنص .

- الأول ... الثانى - استطراد تضعيف فيه الفكرة الأولى .

- أن يستردوا حالتهم الطبيعية - أى لكشف السوء الذى يضطربون فيه وليعودوا الى السكينة التى فقدوها .

- فليست طيبة إلا بالواسطة - لأن الغرض منها إنما هو شفاء الألم .

§ ٥ - وفوق ذلك - يعود أرسطو الى موضوعه ولكن هذا الدليل الثانى غامض . وليس فى الواقع على ما يظهر إلا تكريرا . فاذا ظن أن لذات البدن هى أرغب اللذات لدى الانسان فذلك لأن المرء أعجز من أن يقدر إلا هى من بين اللذات الأخرى .

- اظاء لا تروى - زدت الكلمة الأخيرة التى تكمل الفكرة . فان أرسطو يريد أن يقول إن لذات البدن لا يمكن أن يقنع بها أولئك الذين يدوقونها .

فتى لم يكن لهذه اللذات نتائج وخيمة فلا عيب على امرئ في مباشرتها ، ولكن إذا صارت مضرّة فمن الخطأ أن يذهب بها إلى هذا البعد . ويوضح ذلك أن أولئك الذين يسترسلون فيها ليس لهم ما يتمتعون به أنفسهم من اللذات غيرها . أما عن حالة الحيات هذه التي ليست لالذّة ولا ألم فإنها تصير بالطبع عما قريب بالنسبة لأكثر الناس حالة ألم حقيقية . لأن الكائن الحي يتعب بلا انقطاع كما تثبتته دراسة الطبع التي يتضح منها أنه حتى الحس البسيط للنظر والسمع هو تعب وأن العادة وحدها كما قد قيل هي التي تجعله عندنا محتملا . § ٦ - إن نشوء البدن ونمائه طوال الشباب يضعنا في حالة قريبة من حالة الناس السكرارى ومع ذلك فالشباب مملوء بالسعادة وباللذة . غير أن الناس الذين هم من طبع سوداوى بهم دائما بسبب تركيبهم نفسه حاجة للأدوية التي تشفيهم . إن بدنهم هو على الدوام تقرضه حدة تركيبهم لأنهم دائما في هياج شديد وبالنسبة لهم اللذة تطرد الألم سواء أكانت مضادة له مباشرة أم كانت أية لذّة كيفما تكون بشرط أن تكون فقط لذّة قوية وذلك هو ما يجعل الناس الذين هم من هذا المزاج يصيرون في الغالب بخارا وأردالا .

§ ٧ - وعلى ضدّ ذلك اللذات التي ليست مصحوبة ببعض الألم لا تكون البتة مفرطة

- كما قد قيل - يكون من الصعب تعيين من توجه اليه هذه الاشارة المبهمة .

§ ٦ - طوال الشباب - سبب آثر لكون المرء يتعاطى لذات البدن بهذه الحدة . ولكن هذا الدليل الجديد ليس كذلك موضحا كما ينبغي .

- غير أن الناس - اقتضاب يقطع إتمام الفكرة .

- تطرد الألم - هذا ، فيما يظهر ، تكرير لما قد قيل آنفا في بدء هذه المناقشة . على أن هذه الملاحظة حقّة عميقة .

§ ٧ - وعلى ضدّ ذلك اللذات - يترك أرسطو الموضوع الذي أراد إيضاحه وينتقل الى آخر .

- لا تكون البتة مفرطة - لذات البدن مهما كانت مشوبة يمكن أيضا أن تكون معتدلة .

وتلك هي لذات في الحقيقة ملائمة بنفس طبيعتها لا بالعرض . وأعنى باللذات العرضية تلك التي تتخذ كأدوية لبعض الآلام والسبب الوحيد في أنها تظهر لنا ملائمة هو أنها تسفيننا بما تعطيه من النشاط للجزء الذي بقي صحيحا في تركيبنا . غير أن الأشياء الملائمة في الحقيقة بطبيعتها الخاص هي تلك التي تحدث فينا نشاط طبع بقى سليما تماما .

§ ٨ - إذا كان مع ذلك لا يوجد شيء في الدنيا يمكن أن يلد لنا دائما على السواء فذلك أن طبعنا ليس بسيطا وأن فيه فوق ذلك عنصرا آخر يصيرنا بلا انقطاع قابلين للفناء، ومن أجل ذلك متى أتى أحد الجزئين فعلا ما، قيل بالنسبة للطبع الآخر الذي فينا إن هذا الفعل هو ضد الطبع . ومتى وجدت المساواة بين الاثنين فالفعل الذي تم لا يظهر لنا أنه مؤلم ولا ملائم . § ٩ - فإذا كان يوجد كائن طبعه بسيط تماما فالفعل عنه يكون دائما بالنسبة له الينوع الأكل للذة . من أجل ذلك يتمتع الله أبديا بلذة واحدة ومطلقة لأن الفعل ليس في الحركة فقط بل هو أيضا في عدم النقلة وفي عدم الحركة، واللذة هي أشد أيضا في السكون منها في الحركة . إذا كان التغيير - كما يقول الشاعر - له عند الانسان محاسن مقطوعة النظير فليس

- بطبيعتها الخاص ... طبع - هذا التكرار هو في نص المتن .

§ ٨ - إذا كان مع ذلك - فكرة عميقة وهي نتيجة المذاهب الأفلاطونية على طبع الانسان وثباته .

§ ٩ - فإذا كان يوجد - راجع الكتاب الثاني عشر من ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا) ب ٧ ص ٢٠٠

من ترجمة كوزان الطبعة الثانية .

- كما يقول الشاعر - هو أوريفيد . في اورست البيت ٢٣٤ طبعة فرمين ديديو . وحكم أوريفيد

هذا مكرر في الأدب اليوناني ك ٧ ب ١ ف ٩

ذلك إلا نتيجة نقص فينا . كما أن الانسان الشرير يحب التغيير بلا انقطاع وطبعنا به حاجة إلى التغيير لأنه ليس بسيطا ولا صافيا .

§ ١٠ - انتهى هنا مما كنا أردنا أن نقوله على الاعتدال وعدم الاعتدال وعلى اللذة والألم . وبعد أن وضحنا طبع كل واحد من هذه الانفعالات وأبنا كيف أن بعضها خيارات وبعضها شروور لم يبق علينا بعد إلا أن نتكلم أيضا على الصداقة .

- الشرير يحب التغيير بلا انقطاع - ملاحظة محكمة . ذلك بأن الشرير ليس البتة في الخير بل هو يضطرب بلا انقطاع في الشر .

§ ١٠ - أتم هنا ... اللذة - ومع ذلك فإن أرسطو سيقم أيضا مناقشات طويلة لنظرية اللذة . فان الكتاب العاشر مملوء بها تقريبا . راجع أول ذلك الكتاب .

الكتاب الثامن

نظرية الصداقة

الباب الأول

في الصداقة - ميزاتها العامة - انها ضرورية لحياة الانسان - اهميتها للفرد واهميتها السياسية -
الصداقة شريفة كما هي ضرورية -- نظريات مختلفة على الصداقة والحب - إيضاحات طبيعية - أورفيد
وهرفليط وأنفيدقل - لا ينبغي أن تدرس الصداقة والحب إلا في الانسان .

§ ١ - بقية كل ما أسلفنا إنما هي نظرية الصداقة لأن الصداقة هي ضرب
من الفضيلة أو على الأقل لأنها دائماً محفوفة بالفضيلة . وهي فوق ذلك إحدى
الحاجات الأشد ضرورة للحياة لأنه لا أحد يقبل أن يعيش بلا أصدقاء ولو كان له
مع ذلك كل الخيرات . وكلما كان الانسان أكثر غنى وعز سلطانه وعظم جاهه
شعر، على ما يظهر، بالحاجة الى أن يكون له أصدقاء حوله . فم ينفع المرء الرغد

- الباب الاوّل - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٣ وفي الأدب الى أويديم ك ٧ ب ١

§ ١ - الصداقة هي ضرب من الفضيلة - ليس في الامكان أن يتخذ المرء من الصداقة معنى أرق
ولا أحكم من هذا وبهذه المنابة الشريفة أنشأ أرسطو نظرية للصداقة في مؤلف علم الأخلاق .
- محفوفة بالفضيلة - سيرى فيما سوف يجيء، أن الصداقة الحققة على رأى أرسطو هي المؤسسة
على الفضيلة دون سواها .

- إحدى الحاجات الأشد ضرورة للحياة - ذلك بأن لفظ الصداقة في اللغة الاغريقية له معنى أوسع
بكثير من معناه في لغتنا (الفرنساوية) . فانها تشمل، كما سيرى بعد، كل دائرة المحبات الانسانية، من
ابتداء العلاقات الاجتماعية البعده الى العشق . ينبغي ان يقرأ في "هيدر" الصحيفة الجميلة على المحبة عند
اليونانيين في كتابه : أفكار على فلسفة التاريخ ج ٢ ص ٤٦٦ من الترجمة الفرنسية للسيو "كينيت" .

في الواقع إذا لم يمكن أن يضاف اليه الافضل الذي يكون على الخصوص وعلى صورة ممدوحة على الذين يحبهم ؟ ثم كيف تقتنى الخيرات العظيمة وكيف تحفظ بدون أصدقاء يساعدونك على ذلك . وكلما كانت الثروة أعظم كانت أكثر تعرضا .

٢٤ - كل الناس على وفاق في أن الأصدقاء هم الملاذ الوحيد الذي يمكننا الاعتصام به في البؤس وفي الشدائد المختلفة الأنواع . فحينما نكون شبانا نطلب الى الصداقة أن تعصمنا من الزلات بنصائحها ، وحينما نصير شيوخا نطلب اليها عناياتها ومساعدتها التي تقوم مقام نشاطنا حيث ضعف السن يجلب علينا كثيرا من أنواع الخور ، وأخيرا حينما نكون في كل قوتنا نعتمد عليها لنتم بها بهاء أعمالنا .

”رفيقان مقدامان متى سارا معا“

يكونان أحصف فكرة وأرنب عملا .

٣٤ - أضف الى هذا أن قانون الطبع يقضى بأن الحب يظهر أنه إحساس فطري في قلب الكائن الذي يلد نحو الكائن الذي ولده . وهذا الاحساس يوجد لا بين الناس فقط بل يوجد أيضا في الطيور وفي أكثر الحيوانات التي يحب بعضها بعضا حبا متبادلا متى كانت من نوع واحد ولكنه يظهر على الخصوص بين الناس . وإنا لنسدى ثناءنا لأولئك الذين يسمون (فيلاتروب) أو أصدقاء الناس . من ساح سياحات كبرى أمكن أن يرى كم يكون الانسان في كل مكان للانسان شخصا

٢٤ - رفيقان مقدامان - هذا قول ”ديوميد“ متكلما عن نفسه وعن ”أوليس“ . الايلاذة
النشيد ١٠ البيت ٢٢٤

٣٤ - (فيلاتروب) أو أصدقاء الناس - فسرت الكلمة اليونانية ولو أنها شائعة لأبين المشابهة
الاشتقاقية .

- من ساح سياحات كبرى - ينبغي أنه يذكر أن في زمن أرسطو كانت السياحات الطويلة نادرة
كما كانت شاقة .

جذابا وصديقا . § ٤ - بل قد يمكن الذهاب الى حد القول بأن الصداقة هي رابطة الممالك وان الشارعين يشتغلون بها أكثر من اشتغالهم بالعدل نفسه . إن وفاق الأهالي ليس عديم الشبه بالصداقة وإن هذا الوفاق هو ما تريد جميع القوانين استقراره قبل كل شيء كما تريد قبل كل شيء نفي الشقاق الذي هو أضر عدو للمدينة . متى أحب الناس بعضهم بعضا لم تعد حاجة الى العدل . غير أنهم مهما عدلوا فانهم لاغنى لهم عن الصداقة ، وإن أعدل ما وجد في الدنيا بلا جدال هو العدل الذي يستمد من العطف والمحبة . § ٥ - الصداقة ليست فقط ضرورة ولكنها فوق ذلك جميلة وشريفة . إننا نمدح أولئك الذين يحبون أصدقاءهم لأن المحبة التي يوليها المرء أصدقاءه يظهر لنا أنها إحساس من أجمل الإحساسات التي يشعر بها قلبنا . بل كثير من الناس يشتهه عليهم لقب الرجل الفاضل بلقب الرجل المحب .

§ ٦ - لقد أثرت مسائل شتى على الصداقة . فمنهم من زعموا أنها تنحصر في مشابهة ما وأن الكائنات التي تتشابه هي أصدقاء ومن ثم جاءت هذه الأمثال :

§ ٤ - رابطة الممالك - هذا يألف تماما مع المبدأ العظيم الذي يرده أرسطو في السياسة وهو أن الانسان كائن اجتماعي بطبعه . ولكن كلما تكلم أرسطو هنا على الصداقة وجب أن ينصرف قوله الى المحبة والرابطة التي بين سكان المدينة بعضهم مع بعض .

- وفاق الأهالي - هو ضرب من الصداقة الاجتماعية .

- متى أحب الناس بعضهم بعضا - تلك مذاهب عجيبة ظاهر أنها تقدمت المسيحية وقد نقلها أرسطو من تعاليم أسأذه . راجع السياسة ك ٢ ب ١ ف ١٦ ص ٥٨ من ترجمتي الطبعة الثانية . وكذلك ب ٢ ف ٨ ص ٦٣ . وراجع أيضا مائدة أفلاطون ص ٢٨٨ من ترجمة كوزان والجمهورية ك ٣ ص ١٨٧ .

§ ٥ - بل كثير من الناس - لا أدري من يعنى أرسطو بهذه الاشارة . على أن الفكرة لا يظهر أنها محكمة .

§ ٦ - فمنهم من زعموا - من المحتمل أن يكون المقصود هو أفلاطون فإنه استشهد مرات عديدة

بهذا المثل . في المائدة ص ٢٨٣ ترجمة كوزان وفي القوانين ك ٤ ص ٢٣٤ وفي "ليزيس" ص ٥٨

« الشبيه يبغي الشبيه وزرق يبغي الزراريق » وكثير غيره في معناه . وفي رأى مضاد يقررون ضد ذلك أن الناس الأشباه يتنافرون بينهم كالخزافين حقا الذين يتبادلون البغضاء على الدوام . بل توجد نظريات ترمى إلى إيتاء الصداقة أصلا أرفع وأقرب من الظواهر الطبيعية . وعلى هذا يقول لنا أوريفيد إن ” الأرض اليابسة تحب المطر والسماء المضيئة تحب متى امتلأت بالمطر أن تقع على الأرض “ . وهرقليط من ناحيته يزعم أن ” الشاذ أو المضاد هو وحده النافع وأن أجمل النعم لا تخرج إلا من تضاد وفروق وأن كل ما في العالم متولد من التنافر “ . وآخرون يمكن أن يذكر من بينهم أنفيدقل وهم من جهة نظر مضادة تماما يقررون ، كما نقول الساعة ، إن الشبيه يطلب الشبيه .

§ ٧ - فلنترك إلى ناحية ، من بين هذه المسائل المختلفة ، المسائل التي هي طبيعية محضة لأنها غريبة عن الموضوع الذي ندرسه هنا ولكننا نفحص جميع المسائل التي تتعلق مباشرة بالانسان والتي تؤدي إلى إدراك حاله الخلقية وشهواته . فهناك مثلا

- كالخزافين حقا - إشارة إلى بيت هيزيود الذي استشهد به كثيرا . راجع الأعمال والأيام البيت ٢٥ من طبعة ” فيرمين ديدو “ .

- وعلى هذا يقول لنا أوريفيد - ولا ندرى في أى مؤلفاته توجد هذه القطع . راجع طبعة فيرمين ديدو ص ٨٢٦ من القطعة ٨٣٩

- هرقليط - ان شهادة أرسطو هي أقدم شهادة لمذهب هرقليط هذا .

- أنفيدقل - هرقليط وأوريفيد مستشهد بهما في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٣ وفي الأدب الى أويديم ك ٧ ب ١ كما هو مستشهد بهما هنا .

§ ٧ - لأنها غريبة - وأنها تتعلق بعلم الطبيعة أو بعلم ما وراء الطبيعة .

- مباشرة بالانسان - ينبغي أن يذكر أن أرسطو منذ ابتداء هذا المؤلف أراد أن يتجه نهجا عمليا محضا . راجع فيا سلف ك ١ ب ١ ف ٧

مسائل يمكننا مناقشتها: هل يمكن أن توجد الصداقة عند جميع الناس بلا استثناء؟ أم هل متى كان الناس أذالا لا يكونون غير أهل لتعاطي الصداقة؟ ألا يوجد إلا نوع واحد من الصداقة؟ أم يمكن أن يميز فيها عدة أنواع؟ وعلى رأينا أنه إذا قرر أن لا يوجد منها إلا نوع واحد يتغير من الأكثر إلى الأقل فإنه لا يستند إلى دليل متين ما دامت الأشياء نفسها التي من جنس مختلف هي أيضا قابلة للأكثر ولالأقل ولكن هذا موضوع قد عولج فيما سبق .

- عولج فيما سبق - راجع ك ٢ ب ٦ ف ٥ يظن المفسر الأغر يق "أسطراط" أو "أسباسيوس" أن أرسطو يريد أن يتكلم هنا عن المناقشات السابقة التي لا توجد بعد في الأدب إلى نيقوماخوس . ولكنه لا يعين بالضبط هذه المناقشات . وجائز أن يكون استشهاد أرسطو هذا راجعا إلى مؤلفات أخرى غير علم الأخلاق .

الباب الثاني

في موضوع الصداقة - الخير واللذة والمنفعة هي العلة الثلاثة الوحيدة التي يمكن أن تحمل على الصداقة - في الذوق الذي يشعر به الانسان بالنسبة للأشياء غير الحية - عطف متبادل لكنه مجهول - ليكون اثنان صديقين يلزم أن يتعارفا و يعلم كل منهما ما يريد للآخر من الخير .

§ ١ - كل المسائل التي أتينا على وضعها ستستتير لنا عاجلا متى نحن عرفنا ما هو موضوع الصداقة الخالص أى الموضوع الحقيقي بأن يجب . بديهى أن كل شيء لا يمكن أن يكون محبوبا فان الانسان لا يجب إلا الشيء القابل لأن يجب أى الخير أو الملائم أو النافع، ولكن لما كان النافع يكاد لا يكون إلا ما يحصل إما الخير وإما اللذة نتج من ذلك أن الطيب والملائم من جهة كونهما غرضين أخيرين يقصدهما المرء إذ يجب يمكن أن يعتبرا الشئيين الوحيديين اللذين إليهما يتجه الحب .

§ ٢ - ولكن هنا يحضر سؤال هو: هل الخير المطلق، الخير الحقيقي هو الذى يجب به الناس ؟ أم هل هم يحبون فقط ما هو خير لهم ؟ فان هذين الأمرين في الواقع يمكن أن لا يكونا دائما متفقين . والسؤال بعينه أيضا بالنسبة للملائم أى بالنسبة للذة . وفوق ذلك كل واحد منا يظهر أنه يجب ما هو خير له ويمكن أن يقال بصيغة مطلقة ،

- الباب الثانى - فى الأدب الكبير ك ٢ ب ١٣ وفى الأدب الى أو يديم ك ٧ ب ٢

§ ١ - الخير أو الملائم أو النافع - راجع ما سبق ك ٢ ب ٣ ف ٧ حيث هذا التفصيل .
- الطيب أو الملائم - أو بعبارة أخرى الخير أو اللذة . وان حذف النافع أو المنفعة ربما لم يكن حقا . وان أرسطو فى كل نظريته على الصداقة يتكلم عن الثلاثة الحدود بدلا من أن ينقصها الى اثنين .

§ ٢ - فان هذين الأمرين فى الواقع - ذلك بأنهم يخلطون بين ما هو خير وبين المنفعة . الخير لا يتغير بل هو طيب على الاطلاق وطيب بالنسبة للشخص .

على ما يظهر مادام أن الخير هو الشيء القابل للحب ، الشيء الذي هو محبوب ، فكل واحد لا يجب إلا ما هو طيب لكل واحد ، وأزيد على هذا أن الانسان لا يجب حتى ما هو في الحقيقة طيب بالنسبة له بل يجب ما يظهر له أنه طيب . على أن هذا لا يرتب أى فرق جدى . وربما نقول مع الرضا إن الشيء القابل لأن يجب هو ذلك الذى يظهر لنا أنه طيب بالنسبة لنا .

§ ٣ - حينئذ توجد ثلاثة أسباب تجعل الانسان يجب ، غير أنه لن يطلق البتة اسم الصداقة على الحب أو على الذوق الذى يحده الإنسان أحيانا نحو الأشياء غير الحية فمن الجلى الواضح أنه لا يمكن أن يوجد فيها مقابل المحبة وكذلك لا يمكن أن يراد لها الخير . ألا يكون هزواً أن يريد المرء الخير للنبيد الذى يشربه مثلاً ! كل ما يمكن أن يقال هو أن الإنسان يرجو أن يبقى النبيد جيداً حتى يستطيع شربه متى أراد . والأمر على الضدّ بالنسبة للصديق ، يقال إنه يلزم أن يراد له الخير لنفسه هو ليس غير . وتسمى عَطُوفَةً تلك القلوب التى تريد خير الغير على هذا النحو ولو لم تقابل بالمثل من ناحية ذلك الذى تحبه . إن العطف متى كان متبادلاً يجب أن يعتبر كالصداقة . § ٤ - ولكن ألا يلزم أن يضاف الى هذا أن هذا العطف لأجل

- أن الخير هو الشيء القابل للحب - يظهر ان هذا ينتج من المبدأ المقرر فى أوّل هذا المؤلف وهو أن الانسان لا يعمل البتة إلا فاصداً قصد الخير . راجع ما سبق ك ١ ب ١
- أى فرق جدى - الحق يسد أرسطو . فانه يمكن دائماً ، حتى عند الكلام على الخير المطلق ، أن يقال إن الانسان لا يطالب إلا ما يظهر له أنه طيب .

§ ٣ - حينئذ توجد ثلاثة أسباب - مع أن أرسطو قد ردّها الساعة الى اثنين .
- على الحب أو على الذوق - أضفت الثلاث الكلمات الأخيرة توضيحاً للثن وتفسيراً .
- العطف متى كان متبادلاً - هذا ركن ضرورى لوجود الصداقة الحقيقية .

أن يكون حقيقة من الصداقة لا يصح أن يبقى مجهولا عند أولئك الذين هم موضوعه؟ كذلك يقع غالبا أن يكون الإنسان عطوفا على أناس لم يكن قد رآهم أبدا ولكنه يفرض أنهم طيبون أو أنه يمكن أن يكونوا لنا نافعين . وحينئذ فالإحساس في هذه الحالة يكاد يكون كالأحساس الذي تجده في حال ما اذا كان أحد هؤلاء التكرات قد قابل ميلك إليه بمثله . فهناك إذن أناسا هم في الحقيقة عطف بعضهم على بعض . ولكن كيف يمكن إعطاء مرتبة أصدقاء لأناس لا يعرفون ميولهم المتبادلة ؟ يلزم إذن لأجل أن يكونوا أصدقاء حقا أن يكون لديهم بعضهم لبعض إحساسات العطف وأن يريدوا الخير بعضهم لبعض وأن لا يجهلوا الخير الذي يتعاونون إرادته لسبب من الأسباب التي تكلمنا عليها آنفا .

§ ٤ - لا يصح أن يبقى مجهولا - ركن ثان ضروري أيضا .

الباب الثالث

الصدقة تلبس ثوب الأسباب التي أوجدتها . فهي مثلها على ثلاثة أنواع : صدقة منفعة ، وصدقة لذة ، وصدقة فضيلة - وهن النوعين الأولين من الصدقة - الشيوخ لا يكادون يحبون إلا للنفعة والفتيان إلا للذة - الصداقات الوقتية للشباب - الصدقة بالفضيلة هي الأكل والأمن ولكنها الأندر - انها لا تتكون إلا بالزمان ويجب أن تكون متساوية بين الطرفين .

أكرر أن أسباب المحبة على ثلاثة أنواع وبالنتيجة ضروب الحب والصدقات التي تسببها يجب أن تختلف كذلك ، وعلى هذا يوجد ثلاثة أنواع من الصدقة تقابل في العدد الأسباب الثلاثة للمحبة . وبالنسبة لكل واحدة منها يجب أن يوجد تبادل حب لا يبقى مستورا عن واحد ولا عن الآخر من أولئك الذين يجدونه . الناس المتحابون يريدون الخير بعضهم لبعض في نفس معنى السبب الذي به هم متحابون ، مثال ذلك الناس الذين يحب بعضهم بعضا للنفعة ، للفائدة التي بها يكون كل منهم للآخر ، فهم يتحابون لا لذواتهم بالضبط ولكن من جهة أنهم يصيبون خيرا ما وكسبا ما من علاقاتهم المتبادلة . والأمر كذلك أيضا في حال أولئك الذين لا يتحابون إلا للذة . فاذا أحبوا الناس أولى الأخلاق السهلة أيضا فما ذلك بسبب خلق هؤلاء الناس نفسه بل لأجل اللذات التي يجلبها لهم هؤلاء الأشخاص ليس غير .

§ ٢ - وبالنتيجة متى أحب الانسان بالفائدة وللنفعة فانه لا يطلب في الحقيقة إلا خيره الشخصي ومتى أحب الانسان بسبب اللذة فهو لا ينبغي في الواقع إلا هذه

- الباب الثالث - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٣ وفي الأدب الى أويديم ك ٧ ب ٣

§ ١ - أ در - زدت هذه الكلمة لأبين أن هذا تكرير لا يظهر على أرسطو أن يهتم به .

- تبادل حب - كما قد قيل في الباب السابق .

اللذة نفسها . وعلى الوجهين فإنه لا يحب من يحبه من أجل ما هو في الواقع . بل هو يحبه لمجرد كونه ناعما وملائماً . وهذه الصداقات ليست حينئذ إلا صداقات عرضية وبالواسطة لأن الصديق يحب صديقه لأن المحبوب موصوف بالصفات الفلانية التي يحبها أيا كانت مع ذلك هذه الصفات ، بل هو لا يحبه إلا لأجل الفائدة التي يصيبها منه ، هنا نخير يطمع فيه وهناك للذة ينبغي تدوقها .

§ ٣ — إن الصداقات من هذا النوع تنقطع بغاية السهولة لأن هؤلاء الذين يزعمون أنفسهم أصدقاء لا يلبثون طويلا مشاهين لأنفسهم . ومتى صار هؤلاء الأصدقاء لا ناعين ولا ملائمين انقطع حبهم حالا . إن النافع أو المفيد لا ثبات له بل هو يتغير من لحظة الى أخرى على أتم وجه . وإذا انعدم السبب الذي صيرهم أصدقاء انعدمت الصداقة أيضا بسرعة مع العلة الوحيدة التي كانت كوتتها .

§ ٤ — الصداقة مفهومة على هذا النحو يظهر أنها توجد على الخصوص في الناس المسنين فإن الشيخوخة لا تطالب بعد ما هو ملائم بل تطالب ما هو نافع ليس غير .

§ ٢ — عرضية وبالواسطة — ليس في المتن الا صفة واحدة لا اثنتان .

§ ٣ — ان الصداقات من هذا النوع تنقطع بناية السهولة — وهي الصداقات الشائعة عادة . ولكنها في الواقع ليست صداقات حقة بل هي بالأولى روابط .

— المفيد لا ثبات له — ملاحظة محكمة اتخذت منذ أرسطو لدحض أدب المنفعة أو علم الأخلاق المؤسس على المنفعة . وظاهر أن أرسطو يطلقه بتاتا .

§ ٤ — الشيخوخة لا تطالب بعد — يلزم تقريب ما يقوله أرسطو هنا على الشيخوخة وعلى الشباب ، من

حيث روابط الصداقة ، باللوحه التي رسمها من السنين في كتاب "الخطابة" ك ٢ ب ١٢ و ١٣ ولقد ترجم "ولان" هذه القطع ترجمة عجيبة في كتاب "ذكريات عصرية للتاريخ ولاآداب" ص ٣٩٣ راجع مجله

العالمين عدد ١٥ يناير سنة ١٨٥٣

وهذا هو أيضا عيب هؤلاء الرجال الذين هم في كل قوة العمر وهؤلاء الفتیان الذين هم قبل الأوان لا يقصدون إلا إلى منفعتهم الشخصية . إن الصديقين من هذا القبيل ليس من شأنهما عادة أن يعيشا معا . ذلك عليهما بعيد ، بل هما على ذلك لا يكونان ملائمين أحدهما للآخر ، لا يجدان أية حاجة للعاشرة عدا المحظرات التي فيها يرضى كلاهما منفعتهم . فهما لا يرضى كلاهما عن الآخر إلا بقدر ما يكون لهما من الأمل في أن يجتز أحدهما إلى نفسه من الآخر فائدة ما . وفي هذا الصنف من العلاقات يمكن أيضا وضع الضيافة . § ٥ — اللذة وحدها يظهر أنها هي التي توحى صداقات الفتیان فانهم لا يعيشون إلا في الشهوة وإنهم يسعون على الخصوص إلى اللذة بل حتى لذة الساعة التي هم فيها . ومع تقدم السنين تتغير اللذات وتصير غير ما كانت بالمرّة . لهذا يعقد الشبان علاقاتهم بغاية السرعة وينقضونها بسرعة لا تقل عن الأولى . إن الصداقة تتحل مع اللذة التي كانت ولدتها . وإن تغير هذه اللذة سرعان ما يكون . إن الفتیان ميالون للعشق ، والعشق في الأغلب لا يتولد إلا تحت سلطان الشهوة واللذة . من أجل ذلك تراهم يحبون بغاية السرعة ويقطعون ما وصلوا من حبههم بغاية السرعة أيضا . إنهم يتغيرون في أذواقهم عشرين مرة في يوم واحد ولكن هذا لا يمنع من أنهم يريدون أن يقضوا كل الأيام مع من يحبونه ويعيشوا إلى الأبد لأنه هكذا تحصل الصداقة وهكذا تفهم في الشباب .

— وفي هذا الصنف من العلاقات — أخشى أن يكون أحد المفسرين غير الأذكياء قد حشر هذه العبارة

في المتن . فإن الضيافة لا محل لها هنا .

§ ٥ — فانهم لا يعيشون إلا في الشهوة — راجع " الخطابة " ك ٢ ب ١٢ ص ١٣٨٩ طبعة

برلين

§ ٦ — الصداقة الكاملة هي صداقة الناس الذين هم فضلاء والذين يتشابهون بفضيلتهم لأن أولئك يريدون الخير بعضهم لبعض من جهة أنهم أختيار، وأزيد أنهم أختيار بأنفسهم . أولئك الذين لا يريدون الخير لأصدقائهم إلا لهذه الأسباب الشريفة هم الأصدقاء حقا . أولئك بأنفسهم ، بطبعهم الخاص لا بالعرض ، يكونون على هذا الاستعداد السعيد . ومن ثم يجب أن صداقة هذه القلوب الكريمة تبقى ما بقوا هم أنفسهم أختيارا وفضلاء . وإذن فالفضيلة شيء متين باق . إن كلا الصديقين خير على الاطلاق في ذاته وإنه لخير كذلك في حق صديقه لأن الأختيار هم في آن واحد وعلى الاطلاق أختيار وفوق ذلك نافعون بعضهم لبعض . ويمكن أن يزداد أيضا أنهم ملامئون بعضهم لبعض وهذا يفهم بلا عناء . إذا كان الأختيار أرضياء على الاطلاق وإذا كانوا أيضا ملامئين بعضهم لبعض فذلك بأن الأفعال التي هي خاصة بنا والأفعال التي تشبه أفعالنا تسبب لنا دائما لذة وأن أفعال الناس الفضلاء إما فاضلة أيضا وإما على الأقل مشابهة بعضها لبعض . § ٧ — إن صداقة من هذا القبيل باقية ، كما يمكن أن يفهم بسهولة ، ما دام أنها مستوفية كل الشروط التي يجب أن توجد بين الأصدقاء الحقيقيين . على هذا فكل صداقة إنما تكون بقصد مصلحة ما أو بقصد اللذة ، سواء على الاطلاق أم بالأقل بالنسبة للذي يجب . وفوق ذلك فانها لا تكون إلا بشرط مشابهة ما . وإن هذه الظروف لتتوافر أيضا في الحالة التي نعينها هنا :

§ ٦ — الصداقة الكاملة — يعني أن هذه الصداقة الوحيدة الجديرة بهذا الاسم .

— أختيار بأنفسهم — لا فقط بالفائدة أو باللذة التي يؤتونها .

— لا بالعرض — التنبيه السابق بعينه .

— ملامئون بعضهم لبعض — من أجل ذلك كانت الصداقة الطويلة بين رجلين هي دائما علامة على أن

كليهما جدير حقا .

في تلك الصداقة توجد المشابهة وتوجد سائر الشروط في آن واحد بمعنى أن كلا الصديقين خير على الاطلاق وفوق ذلك ملائم على الاطلاق . وحينئذ فلا شيء في الدنيا أحب من هذا . إنما توجد الصداقة غالبا بين الأشخاص الذين هم على هذه الأهلية وهي فيهم أكل ما تكون . § ٨ - على أن من المفهوم بالبدهة أن تكون الصداقات بمثل هذا النبل نادرة جدا لأن الناس الذين هم على هذا الخلق قليل جدا . لعقد هذه العلاقات يلزم زيادة على ذلك الزمان والعادة . ولقد صدق المثل ، فان الناس لا يكادون يعرف بعضهم بعضا "قبل أن يأكلوا معا أمداد الملح" الذي يتكلم عنه . كذلك لا يمكن الصديقين أن يقبل كلاهما الاخرى لا يمكن أن يكونا صديقين قبل أن يظهر كلاهما بأنه حقيق بالمحبة وقبل أن يتقرر في نفسيهما الثقة المتبادلة . § ٩ - لا شك أن الناس يريدون بأمثال هذه الصداقات السريعة أن يكونوا أصدقاء ولكنهم لا يكونونهم ولن يكونوهم حقا إلا بشرط أن يكونوا أهلا للصداقة وأن يعلموا ذلك حق العلم من طرف ومن آخر . إن إرادتهم أن يكونوا أصدقاء يجوز أن تكون سريعة ولكن الصداقة لا تكون سريعة البتة . أما هي فانها لا تكون تامة إلا بمساعدة الزمان وجميع الظروف الأخرى التي بينها ، والفضل للجميع هذه الروابط في أن تصير الصداقة متساوية ومتشابهة من الجانبين . شرط يجب أيضا أن يتحقق بين الأصدقاء الحقيقيين .

§ ٧ - توجد الصداقة غالبا - مفهومة على معناها الحق .

§ ٨ - نادرة جدا - كالتفضيلة ذاتها .

- الزمان والعادة - ملاحظة عملية تماما يقلب على الناس نسيانها في الحياة حيث الروابط هي على العموم

سريعة وخفيفة .

الباب الرابع

المقارنة بين أنواع الصداقة الثلاثة - الصداقات بالمنفعة لا تبقى الا ببقاء المنفعة ذاتها - الصداقات باللذة تنقضى على العموم مع السن - الصداقة بالفضيلة هي الوحيدة التي تستأهل في الحق اسم الصداقة - انها وحدها تقاوم النسيمة - أما الأخرى ان فليستا صداقتين إلا لأنهما تشابهان تلك من بعض الوجوه .

§ ١ - الصداقة التي تتكوّن باللذة لها شبهة بعض الشيء بالصداقة الكاملة لأن الأختيار يسكن بعضهم الى بعض، بل يمكن أن يقال إن الصداقة التي تتكوّن نظرا لفائدة أو منفعة ليست غير ذات نسبة الى الصداقة بالفضيلة ما دام الأختيار بعضهم لبعض نافعا . إن ما يمكن على الخصوص أن يبقى الصداقات المؤسسة على اللذة والمنفعة هو ترتب المساواة التامة بين الواحد والأخر من الصديقين بالنسبة للذة مثلا . ولكن الارتباط لا يتأكد بهذا السبب فقط بل يتأكد بأن الشخصين يستمدان هذه المساواة التي تقر بهما من مصدر واحد، كما يقع ذلك بين من كانا كلاهما من بيئة واحدة، لا كما بين العاشق ومعشوقه لأن اللذين يتحبان بهذا العنوان الأخير ليس لهما هما الاثني اللذات عينها ما دام يلذ لأحدهما أن يحب وللآخر أن يقبل صنوف الالتفات والتعهد من عاشقه . ومتى انقضت سن الجمال تنقضى الصداقة

- الباب الرابع - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٣ وفي الأدب الى أريديم ك ٧ ب ٢

§ ١ - يسكن بعضهم الى بعض - بفضيلتهم ذاتها وبالاحترام المتبادل الذي يشعر به كل منهم نحو الآخر . أما في علاقات اللذة التي يتكلم عنها أرسطو فيا سبيل فان الأصدقاء لا يرضى بعضهم بعضا الا برذائلهم . - من بيئة واحدة - يمكن أن يزداد على ذلك "أهل أخلاق واحدة" كما يشته ما سبيل . - بين العاشق ومعشوقه - هذه العلاقات الكريهة ما كان لها أن توجد في نظرية الصداقة . ولكن أرسطو يجرى في مجرى آراء زمانه . ولا يتأخر عن أن ينحى باللائمة على هذه الشناعات . - ومتى انقضت سنّ الجمال ... - ينبغي أن يراجع في "فيدرأفلاطون" ص ٧١ من ترجمة كوزان تفاصيل مشابهة لهذه تماما . وأظن أن أرسطو كان يتذكرها عند ما كتب هذه الفقرة .

أحيانا فهذا لم يتبق له لذة في رؤية صديقه القديم وذلك لم يتبق له لذة في قبول التفاته .
وكثير مع ذلك يتقون مرتبطين أيضا متى توافقت العادة إذا اكتسبوا في هذه العشرة
الطويلة ميلا متبادلا بالنسبة لأخلاقهما . § ٢ - أما أولئك الذين لا يتغون تبادل
اللذات في علاقاتهم الغرامية بل لا يريدون فيها إلا الفائدة فانهم معا أقل صداقة
ولا يتقون كذلك إلا وقتا أقل . ان الذين ليسوا أصدقاء إلا بمحض المنفعة نقطع
صداقتهم بانقطاع المنفعة ذاتها التي كانت قد قربت بينهم . إنهما لم يكونا حقا صديقين
أحدهما للآخر . إنهما لم يكونا إلا صديق الربح الذي كانا يصيبانه .

§ ٣ - على هذا إذن فاللذة والمنفعة يمكن أن تسببا الصداقة بين الأشرار كما
يمكن أيضا أن تربط الأخيار برابطة الصداقة مع الأراذل وتصير أولئك الذين ليسوا
من هؤلاء ولا هؤلاء أصدقاء للأوليين أو للآخرين بلا تمييز . إن ما ليس أقل
وضوحا هو أن الأخيار هم وحدهم الذين يصيرون أصدقاء لأجل أصدقائهم أنفسهم .
لأن الأشرار لا يتحابون بينهم إلا أن يجدوا في ذلك ربحا ما .

§ ٤ - أكثر من هذا أن صداقة الأخيار وحدها هي المعصومة من تطرق النيمة
لأنه لا يمكن فيها أن يسهل تصديق مزاعم أى شخص ضد انسان قد اختبر زمنا

§ ٣ - تجعل الأشرار - مع القيود التي ذكرها أرسطو آنفا . والواقع أن هؤلاء ليسوا أصدقاء بل هم
بالبساطة مقربون برابطة كثيرة البقاء أو قليلة . راجع ما سبق .

- ليسوا هؤلاء ولا هؤلاء - يعنى أولئك الذين هم ليسوا على التحقيق أحيارا ولا على التحقيق أراذل
بل هم في تلك الحال الاخلاقية المهمة التي هي عادة شائعة .

§ ٤ - المعصومة من تطرق النيمة - هذه إحدى الصفات الأساسية للصداقة الحقة . أما الصداقات
الأخرى فانها عرضة للتقارير الزائفة والتهم الكاذبة .

طويلا . إن تلك القلوب يؤمن بعضها لبعض . إنها لم يترنخاظرها البتة أن يسىء بعضها إلى بعض وإن لها كل الخلال العميقة المدوحة التي توجد في الصداقة الحقة في حين أنه لا شىء يمنع من أن تصاب الصداقات من نوع آخر بهذه الاصابات الوخيمة .

§ ٥ — نظرا الى أنه في اللغة العامية يسمى أصدقاء حتى أولئك الذين لم يكونوا كذلك إلا بالمنفعة كشأن الممالك التي لم تكن محالفاتها الحربية لتعقد البتة إلا نظرا لمنفعة المتعاقدين . وما دام أنه يسمى أيضا أصدقاء أولئك الذين لا يجب بعضهم بعضا إلا من أجل اللذة كما يتعاب الأطفال ، فربما كان يلزمنا نحن أيضا أن نطلق اسم أصدقاء على أولئك الذين لا يجب بعضهم بعضا إلا بهذه الأسباب . ولكن علينا حينئذ أن نعنى بالتمييز بين عدة أنواع للصداقة . فالصداقة الأولى والحقة هي على رأينا صداقة الناس الفضلاء والأخيار الذين يحب بعضهم بعضا من حيث كونهم أخيارا وفضلاء . والصداقات الأخرى ليست صداقات إلا بالمشابهة لتلك . إن الذين هم أصدقاء بهذه الأسباب المنحطة هم دائما يصيرون كذلك تحت تأثير شىء من الحسن أيضا وشىء من الشبه بينهم يقربهم بعضهم لبعض . لأن اللذة هي خير في أعين أولئك الذين يحبون أن يسعوا إليها . § ٦ — ولكن إذا كانت هذه الصداقات بالمنفعة

§ ٥ — نظرا الى أنه في اللغة العامية — يرى أن أرسطو مع قبوله اللهجة العامية يدينها ولا يفتربها . فليس لديه كما لدى العقل إلا نوع واحد من الصداقة وهي الصداقة المؤسسة على الاحترام وعلى الفضيلة . — أن نعنى بالتمييز — هذا هو ما صنع أرسطو فيما مر وهو الآن يتكلم كما لو كان هذا التمييز لم يقرر بعد . وحينئذ يوجد ضرب من التشويش والتخليط في المتن . ويظهر أن هذه النقطة كان يجب أن تكون في نحو ابتداء هذا الباب .

وباللذة لا تربط القلوب بالعروة الوثقى فمن النادر كذلك أن توجد معا في الأشخاص أعيانهم لأن في الواقع أمور المصادفة والعرض لا تجتمع البتة بعضها مع بعض إلا على درجة عظيمة من النقص .

٧ § - أما وقد قسمت الصداقة إلى الأنواع التي أتينا على بيانها فيبقى أن الأشرار يصيرون أصدقاء بالمنفعة أو باللذة لأنه ليس بينهم إلا وجوه الشبه هذه . والأخيار على الضد يصيرون أصدقاء لأجل أنفسهم أعني من جهة كونهم أخيارا . فهؤلاء فقط هم حينئذ الأصدقاء باطلاق اللفظ والآخرون لا يكونونهم إلا بالواسطة ولأنهم يشبهون من بعض الوجوه الأصدقاء الحقيقيين .

٦ § - إلا على درجة عظيمة من النقص - لأن اللذة والمنفعة كلتاهما من التغير والانتقال على ما هي عليه الأخرى . راجع هذه الفكرة فيما مر ب ٣ ف ٢

٧ § - أصدقاء بالمنفعة أو باللذة - هذا هو السبب في قولهم : إن الأشرار لا يمكن أن يكونوا أصدقاء وإنه لا دافة حقيقية الا بين الصالحين .

الباب الخامس

يلزم للصدقة كما للفضيلة التمييز بين الاستعداد الأخلاق والفعل نفسه - يمكن أن يكون الناس أصدقاء بغاية الاخلاص من غير أن يأتوا فعل الصداقة - نتائج الغيبة - الشيوخ والناس الذين هم على خلق جاف وشديد هم قليلو الميل الى الصداقة - الخلطة في العيشة هي على الخصوص غرض الصداقة وعلامتها - ابتعاد الشيوخ والسوداوين عن خلطة العيشة . وذلك لا يمنع من أن تكون محبتهم حقيقية .

١ § - كما أنه بالنسبة للفضيلة يلزم تقرير تمايز وكما أن من الناس من يسمون فضلاء لمجرد استعدادهم الأخلاقي . ومنهم من يسمون كذلك لأنهم فضلاء في الفعل وفي الواقع ، كذلك الأمر بالنسبة للصداقة . فمن الناس من يتمتعون حالا بلذة العيشة مع أصدقائهم بإسداء الخير لهم . ومنهم المنفصلون عنهم إما بعرض كمن يفصلهم النعاس وإما بتباعد الأمكنة لا يسلكون موقتا كأصدقاء ولكنهم مع ذلك في استعداد لأن يأتوا أعمال الصداقة بغاية الاخلاص . ذلك لأن في الواقع بعد الأماكن لا يذهب على الاطلاق بالصداقة . بل يذهب فقط بالمظهر أى بالفعل الحالى . ومع ذلك فمن المحقق أنه إذا كانت الغيبة طويلة المسدة جدًا فيظهر أن من شأنها أن تنسى الصداقة ومن ذلك المثل :

” كثيرا ما أودى بالصداقة سكوت طويل“

- الباب الخامس - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٣ وفي الادب إلى أويديم ك ٧ ب ٢

١ § - بالنسبة للفضيلة - ك ٢ ب ١

- فضلاء في الفعل وفي الواقع - بما يأتون من أعمال الفضيلة .

- سكوت طويل - هذا البيت ربما كان منقولاً من بعض شعراء المأساة ولكن لا يعرف

من هو .

٢ § - على العموم الشيوخ والسوداويون يظهر أن ميلهم إلى الصداقة قليل لأن إحساس اللذة قل أن يكون له عليهم من سبيل . ولا أحد يسعى ليقضى أيامه مع واحد ثقيل عليه أو لا يسره فان الطبع الانساني على الخصوص ينفر مما يشق عليه ويبحث عما يرتاح إليه . ٣ § - أما الذين يشون بعضهم في وجوه بعض عند اللقاء ولكنهم لا يعيشون معا في العادة فأولى بهم أن يعدوا في زمرة الناس المرتبطين بعطف متبادل من أن يعدوا في الأصدقاء بالمعنى الخاص . وإن أهم ميم للأصدقاء هي العيشة المشتركة . فمتى كان المرء في العسر رغب في هذه العيشة المشتركة لما يصيبه فيها من المنفعة ومتى كان في اليسر رغب فيها من أجل السعادة لقضاء أيامه مع الذين يحبهم ، ولا شيء أقل موافقة للأصدقاء من العزلة . غير أن الناس لا يستطيعون العيشة إلا على شريطة أن يعجب بعضهم بعضا وأن يكونوا على التقريب متحدين في الأذواق اتحادا يتم عادة بين الرفقاء الحقيقيين .

٤ § - حينئذ الصداقة الفضلى هي صداقة الناس الفضلاء . لا نخشى من أن نكرر غالبا أن ذلك هو الخير المطلق وأن ذلك هو اللذة المطلقة اللذان هما في الحق خليقان بأن نجبهما وأن نسعى في تحصيلهما . لكن لما كان بالنسبة لكل امرئ ما يملكه هو الحقيق بحبه ، فيما يظهر له ، كان الخير هو بالنسبة للخير ملائما

٢ § - والسوداويون - ربما كان معناه أيضا "الناس أولى الخلق الجاف" .

٣ § - هو العيشة المشتركة - هذا شرط للصداقة الكاملة إن لم يكن للصداقة الحققة .

- بين الرفقاء الحقيقيين - يجب أن ينصرف هذا على الخصوص لرفقاء الطفولة واللذات واللعب والواجبات .

٤ § - لا نخشى من أن نكرر غالبا - لقد كرر هذا أرسطو أكثر من مرة . ولكن هذا المبدأ من الأهمية بحيث لا بأس من تكريره .

بقدر ما هو طيب في حقه . § ٥ - إن الميل أو الذوق يشبهه أن يكون بالأولى إحساسا وقتيا وأما الصداقة فهي وضع ثابت . الميل أو الذوق يمكن أن يقع أيضا على الأشياء غير الحية ، ولكن تبادل الصداقة ليس البتة إلا نتيجة تفضيل اختياري والتفضيل يقتضى دائما وضعاً أخلاقياً ما . إذا أراد المرء خيراً بمن يحبهم فذلك لأجلهم أعنى لا بسبب إحساس وقتي بل بوضع أخلاقي يحتفظ به نحوهم ، وإنه بحبه صديقه فانما يحب خيره هو نفسه لأن الرجل الخير والفاضل متى صار صديقاً لأحد فانه يصير خيراً لذلك الذى يحبه . اذن كلا الطرفين يحب خيره الشخصى ومع ذلك فالصديقان يتبادلان عوضاً متساوياً تماماً سواء في نيتهما أم في نوع الخدمات المتبادلة لأن المساواة تسمى أيضاً صداقة . وكل هذه الشروط تتوافر على الخصوص في صداقة الأختيار . § ٦ - إذا كانت الصداقة يقل حصولها غالباً عند الناس أولى الكآبة وعند الشيوخ فذلك لأنهم من طبع أعسر وأنهم يجدون لذة أقل في علاقات العشرة المتبادلة اللاتي هي مع ذلك في آن واحد النتيجة والعلة الأصلية للصداقة . وهذا هو ما يجعل الشبان يصيرون أصدقاء بغاية السرعة في حين أن الشيوخ لا يصيرونهم . لا يمكن المرء أن

§ ٥ - الميل أو الذوق - ليس في المتن إلا كلمة واحدة وقد اضطرت أن أضع الكلمة الأخرى بسبب ما سيأتى على الأشياء غير الحية .

- تبادل الصداقة - قد تقرر فيا مر ب ٢ ف ٤ أن الصداقة الحققة تستدعى دائماً ميلاً متبادلاً معروفاً عند كلا الطرفين اللذين يشعران بها .

- يجب خيره هو نفسه - من غير أن يدخل في علاقة الصديقين أثر ما .

§ ٦ - إذا كانت الصداقة ... أولى الكآبة وعند الشيوخ - مسألة أشير إليها في أول الباب .

- يجدون لذة أقل - تكرر لما قد قيل آنفاً .

يصير صديقا لأناس لا يرتاح معهم . وكذلك الحال بالنسبة للسوداويين ولكن هذا لا يمنع جواز أن يكون بين هؤلاء الناس عطف متبادل . إنهم يريدون الخير بعضهم لبعض ويرجعون بعضهم الى بعض عند الحاجة ولكنهم ليسوا على التحقيق أصدقاء لأنهم لا يعيشون معا ولا يسكن بعضهم لبعض وتلك شروط يظهر أنها على الخصوص ضرورية للصدقة .

- وهذا لا يمنع جواز أن يكون بين هؤلاء الناس - فانه يمكن أن يوجد بينهم أيضا ميل صادق حاد . ولكنهم لا يظهرونه إلا قليلا بسبب جفاف قلوبهم الذي هو أمر شائع في العادة عند هؤلاء .

الباب السادس

الصداقة الحققة لا تتجه إلا إلى شخص واحد - الروابط المتعددة ليست عميقة - الصداقة باللذة هي أقرب إلى الصداقة الحققة من الصداقة بالمنفعة . صداقات الناس الأغنياء : أصدقاؤهم مختلفون جدا - الصداقة الحققة نادرة عندهم - خلاصة النوعين المنحطين من الصداقة .

١ § - ليس ممكنا أن يكون المرء محبوبا من أناس كثيرين بصداقة كاملة .
كذلك ليس ممكنا حب أناس كثيرين في آن واحد . الصداقة الحققة هي ضرب من الإفراط في نوعها . إنما هي ميل يتغلب على سائر الميول ولا يتجه بطبعه نفسه إلا إلى شخص واحد وليس من الهين أن أشخاصا عديدين يعجبون دفعة واحدة شخصا واحدا بعينه كما أن هذا ربما لا يكون حسنا . ٢ § - إنه ينبغي أيضا أن يجرب بعضهم بعضا وأن يكونوا على وفاق في الخلق وهذا هو دائما في غاية الصعوبة . ولكن يمكن أن يعجب المرء لقيفا من الأشخاص متى لم يكن الأمر إلا بصدد المنفعة أو اللذة . لأنه يوجد دائما كثير من الناس مستعدون لهذه العلاقات ، وما يتبادلون

- الباب السادس - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٣ . وفي الأدب الى أويديم ك ٧ ب ٢ .
وإن مسألة عدد الأصدقاء لم تعالج إلا هنا أما في المؤلفين الآخرين فإنها مشار إليها فقط وبغاية الإيهام .
١ § - ليس ممكنا - إن تحديد عدد الأصدقاء ينتج بالضرورة من طبائع الأشياء ذاتها .
- كما أن هذا ربما لا يكون حسنا - فإن ميلا مقسما على هذا النحو يوشك أن يكون معرضا الى خطر أن يكون سطحيا .
٢ § - إنه ينبغي أيضا - إن الأدلة التي يقيمها أرسطو هي في غاية المنانة وإنها لتنتج مشاهدة طويلة .
- المنفعة أو اللذة - يمكن أن يعجب المرء عدّة أشخاص بفضيلته وكفاءته دون أن يكون مع ذلك صديقا لكل هؤلاء .

من المعروف على هذا النحو يمكن أن لا يلبث إلا لحظة . § ٣ - من هذين النوعين للصدقة الصدقة باللذة هي أزيد شبة بالصدقة الصحيحة متى كانت الظروف التي تولدها هي واحدة من جانب ومن آخر وأن يُسرَّ كلا الصديقين بالآخر أو أن يعجبهما لهو واحد . هذا هو الذي يوجد صداقات الشباب لأنه على الخصوص في هذه الصداقات يكون السخاء وكرم القلب . وعلى ضد ذلك الصدقة بالمنفعة لا تكاد تكون خليقة إلا بنفس التجار .

§ ٤ - لا حاجة بأولى الحظ إلى علاقات المنافع بل حاجتهم إلى علاقات الملاءمة وهذا هو ما يجعلهم يريدون عادة أن يعيشوا مع بعض الأشخاص . نظرا إلى أن الناس لا يطيقون السامة إلا أقل ما يمكنهم وأنه لا أحد في الواقع يتحمل على الدوام حتى الخير إذا كان الخير شاقا عليه ترى أهل الثراء ينتفون أصدقاء ملامين . ربما كان خيرا لهم أن يطلبوا في أصدقاتهم الفضيلة إلى جانب الملاءمة لأنهم بذلك يكونون قد جمعوا كل ما يلزم للاصدقاء الحقيقيين . § ٥ - على أنه متى كان المرء في مركز رفيع كان له عادة أصدقاء أكثر تنوعا فمنهم أصدقاء نافعون وآخرون أصدقاء ملامون . ولما كان من النادر جدا أن يجمع الأشخاص أعيانهم بين هاتين الميزتين كان الناس المثلون لا يكادون ينتفون الأصدقاء الملامين الذين يكونون في آن واحد موصوفين

§ ٣ - من هذين النوعين للصدقة - هذا استطراد قليل الفائدة وليس إلا تكريرا لما قد مر .

- بنفس التجار - لان هذه الصدقة ليست في الواقع إلا ضربا من التجارة ، يبحث فيها كل واحد على أن يرجح بقدر ما يستطيع .

§ ٤ - اذا كان الخير شاقا عليه - إذن لا يكون الخير خيرا .

§ ٥ - أصدقاء أكثر تنوعا - ملاحظة محكمة يسهل التحقق منها في مجرى الحياة العادي .

بالفضيلة ولا الأصدقاء النافعين الذين يقومون فقط بالأمر الجميلة العظيمة .
وإذ يفكرون في لذتهم لا يبغون إلا أناسا محبوبين هينين أو أناسا حذاقا مستعدين دائما
لتنفيذ ما يؤمرون به .

٦ § - ولكن هذه الكييف كيوف التفكه والفضيلة قليلا ما تجتمع في شخص
واحد . صدق ما قيل من أن الانسان الفاضل هو ملائم ونافع معا ولكن صديقا
كاملا كهذا لا يرتبط البتة بانسان يفوقه بمركه إلا أن يكون هو أيضا يفوق المثرى
بفضيلته . وإلا فهو لا يستر انحطاطه بمساواة نسبية . ولكن لا يوجد على الغالب
أناس يصيرون أصدقاء في هذه الأوضاع .

٧ § - حينئذ فالصدقات التي تكلمنا عليها آنفا هي مؤسسة على المساواة . فإن
كلا الصديقين يؤدي إلى الآخر الخدمات ذاتها وإن كليهما يضمحل للآخر المقاصد بعينها
أو على الأقل إنهما يتعاوضان مزية بأخرى . يتعاوضان مثلا اللذة بالمنفعة . ولكما
اضطررنا الى أن نبين أيضا أن هاتين الصداقتين هما ناقصتان بالحقيقة وقليلتا البقاء .

٦ § - هذه الكييف - تكرر لما قيل آنفا .

- إلا أن يكون هو أيضا يفوق - يظهر أن هذا التفاوت يمكن أن يُبعد الرجل الغنى عوضا عن أن
يقربه . ولكن إذا كان القلب لم يفسد بالثروة فن الجائز أن فضيلة الواحد تعاوض ثروة الآخر . وإن الصداقة
المعقودة على رغم هذه العوائق لا تستحق إلا احتراماً متبادلاً من الطرفين وما أندر هذه الصداقة كما قرر بحق
أرسطو .

٧ § - فالصدقات التي تكلمنا عليها آنفا - أي النوعين السفليين من الصداقة : صداقة اللذة وصداقة
المنفعة . يعود أرسطو هنا من غير صلة بالموضوع الذي كان يظهر أنه قد تركه . ومن المحتمل أن في المتن بعض
التشويش . فآخ هذا الباب كذا يظهر أنه ليس في محله خصوصاً لأن أرسطو يرجع في الباب التالي الى سلسلة
العائى التي قطعها طفرة .

ولما أن بهما مشابهة ومخالفة بينهما وبين شيء واحد بعينه اعنى الصداقة بالفضيلة
فإنهما تظهرا على التناوب كلتاها بكونهما صداقة وبعدم كونهما صداقة، فبمشابهنهما
بصداقة الفضيلة يظهر أنهما صداقتان حقيقتان . احدهما من حيث الملاءمة
والأخرى من حيث المنفعة، وتلك مزية مزدوجة توجد أيضا في صداقة الفضيلة .
ولكن من جهة أخرى لما أن هذه الأخيرة لا تزعمها النعمة وأنها باقية، في حين
أن تينكم الصداقتين المنحطتين سريعتا الزوال وأنهما مخالفتان في نقط أخرى كثيرة
فيمكن أن يرى أنهما ليستا بعد صداقتين لما بينهما وبين الصداقة الحققة من
فروق شتى .

الباب السابع

في الصداقات أو المحبات التي تتعلق بأولى الرفعة : الأب والابن ، الزوج والزوجة ، القاضى والأهالى -
لأجل أن تولد الصداقة وتبقى يلزم أن لا تكون المسافة بين الأشخاص كبيرة الى الافراط - علاقة الناس
بالآلهة - مسألة دقيقة يثيرها هذا الاعتبار .

§ ١ - هناك نوع آخر من الصداقة يتعلق بالرفعة ذاتها التي لواحد من الشخصين
الذين تربطهما ، مثال ذلك صداقة الوالد لولده وعلى العموم الأكبر سنا بالأصغر .
وصداقة الزوج لزوجته وصداقة الرئيس أيا كان لمرءوسه . كل هذه المحبات بينها
فروق وليست هي عينها ، مثلا محبة الوالدين لأولادهم ومحبة الرؤساء لرعاياهم بل ليست
محبة متماثلة محبة الأب لابنه ومحبة الابن لأبيه ولا محبة الزوج لزوجته ومحبة المرأة
لبعلها . كل من هؤلاء له فضيلته الخاصة وله وظيفته ، ونظرا الى أن الأسباب التي
تهيج حبهم هي مختلفة فحباتهم وصداقاتهم ليست أقل اختلافا . § ٢ - إنها ليست
إذن إحساسات متماثلة تحصل من طرف ومن آخر بل قد لا يلزم البتة السعى في تحصيلها
إذ يؤدى الأولاد الى والديهم ما يجب لمن أعطونا الحياة ، وإذ يؤدى الوالدون الى
أولادهم ما يجب نحو الأولاد ، فالمحبة والصداقة هي بينهم على أتم ما يكون من المتانة .
وهي كل ما يجب أن يكون . في كل أنواع المحبة التي يكون فيها لأحد الطرفين على

- الباب السابع - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٤ وفي الأدب الى أويديم ك ٧ ب ٣ و ٤

§ ١ - صداقة الوالد لولده - قد احتفظت بلفظ الصداقة لأدل على آثار الأفكار الاغريقية على
"المحبة" . ولكن الأولى أن يقال العشق أو المحبة . ومع ذلك فقد استعملت أكثر من مرة لفظ "المحبة" .

§ ٢ - لمن أعطونا الحياة - يمكن أن يرى بهذه الفقرة وبكثير غيرها في أفلاطون أن الإحساسات
العائلية لم تكن مجهولة في الأزمان القديمة كما يريد أن يقرره بعضهم .

آخر فضل ما يلزم أيضا أن يكون إحساس الحب متناسبا مع مركز من يجده . على هذا مثلا فالرئيس يجب أن يكون محبوبا أشد مما هو محب . وكذلك بالنسبة للانسان الأكثر نفعا وبالنسبة لكل أولئك الذين لهم سلطة ما لأنه اذا كانت المحبة متناسبة مع أهلية كل واحد من الأشخاص فانها تصير ضربا من المساواة التي هي شرط أساسى للصدقة .

§ ٣ — ذلك بأن المساواة ليست البتة شيئا واحدا في أمر العدل وفي الصدقة . فان المساواة التي تحل المحل الأول فيما يتعلق بالعدل هي المساواة المتناسبة مع استحقاق الأشخاص . والثانية هي المساواة التي هي متناسبة مع الكم . والأمر على ضد ذلك في الصدقة فان الكمية هي التي تحل المحل الأول والاستحقاق لا يأتي إلا في المحل الثانى . § ٤ — وهذا هو ما يشاهد بلا عناء في الأحوال التي تكون فيها المسافة بين الأشخاص بعيدة جدا من جهة الفضيلة أو من جهة الرذيلة أو من جهة الثروة أو من جهة شيء آخر . فانهم بهذه المثابة تنقض صدقاتهم ولا يظنونهم بعد ذلك أهلا لأن يعقدوها . وهذا ظاهر على الأخص جدا فيما يختص بالآلهة لأن لهم علوا غير متناه في كل نوع من أنواع الخير . ويمكن أن يشاهد أيضا شيء مشابه لهذا بالنسبة للملوك فان الانسان هو أنزل منهم في أمر الثروة الى حد أنه لا يستطيع حتى أن يريد أن يكون صديقهم ، كما أن الناس الذين ليس لهم مكانة لا يفكرون في امكان صيورتهم أصدقاء للرجال الأعلين والأحكيين .

§ ٣ — أمر العدل — راجع ما مر في ك ٥ ب ٣ ف ١

— فان الكمية — لاشك في أنه يقصد المحبة . وإلا فر بما كان لفظ "الكمية" يجب أن يؤخذ على أوسع معانيه أيا كان الشيء الذي تطبق عليه سواء أ كان هو القوة أم الثروة أم النبوغ الخ .
§ ٤ — بالنسبة للملوك — يلزم أن يدكر أن أرسطو قد عاش زمانا طويلا خليطا لفيليبوس وطلا سكندر .

§ ٥ - ربما لا يمكن وضع حد مضبوط في كل هذه الأحوال ولا ان تقال بالضبط النقطة التي فيها يمكن أيضا أن يكون الرجلان صديقين . حق أنه من الممكن حذف كثير من الشروط التي ترتب الصداقة وأنها مع ذلك تبقى ، ولكن متى عظم البعد جدًا كالبعد بين الآلهة والانسان فالصداقة لا يمكن أن تبقى . § ٦ - من أجل ذلك أمكن وضع هذه المسئلة مسئلة معرفة ما إذا كان الأصدقاء يتمنون حقيقة لأصدقائهم أعظم الخيرات مثلا أن يصيروا آلهة . لأنه حينئذ تقطع صداقتهم وإياهم حتى ولا ما إذا كانوا يستطيعون أن يتمنوا لهم أبدا خيرات ولو أن الأصدقاء يرغبون في خير من يحبونهم . ولكن إذا حق القول بأن الصديق يريد خير صديقه لأجل الصديق نفسه لزم أن يزداد أن هذا الصديق يجب أن يبقى في الحالة التي هو فيها فانما يُمننى له أعظم الخيرات باعتبار أنه إنسان . بل ربما سوف لا تُمننى له كلها بلا استثناء مادام أن كل واحد منا على العموم إنما يريد الخير لنفسه قبل كل شيء .

§ ٥ - كالبعد بين الآلهة والانسان - تكرر لما قيل آنفا .

§ ٦ - وضع هذه المسئلة - هذه النقطة كما يرى من الدقة بموضع وتكاد لا تتعلق بنظرية الصداقة . على أن أرسطو ليس هو واضع هذه المسئلة بل لم يزد على أنه ذكرها .

الباب الثامن

على العموم يؤثر المرء أن يكون محبوبا على أن يكون محبا - دأب المَلِيق - في العلة التي تجعل الناس يبتغون الخطوة لدى من هم أولو مركز رفيع - مثل الحب الأعمى - مبادلة المحبة هي على الخصوص متينة متى كانت مبنية على الأهلية الخاصة لكلا الصديقين - العلاقة بين الناس غير المتساوين - سخريّة العشاق - علاقات الأضداد - أنهم لا يميل أحدهم نحو الآخر، بل هم يميلون الى الوسط القيم .

§ ١ - إن أكثر الناس، ويحركهم ضرب من الطمع، يظهر أنهم يؤثرون أن الغير يحبهم على أن يُحبواهم أنفسهم. ومن أجل ذلك ترى الناس على العموم يحبون المَلِيقين . فان الملقى هو صديق لمن هو أرفع قدرا منه أو على الأقل يتصنع أن يكون نحوك في حالة انحطاط ويتكلف أنه يجب أكثر من أنه محبوب . § ٢ - غير انه متى كان الانسان محبوبا يظهر أنه أقرب الى أن يكون محترما والاحترام هو ما يرغب فيه أكثر الناس . على أنه إذا كان الانسان يبغي الاحترام الى هذا القدر فذلك لا للاحترام نفسه ولكن على الخصوص لتأججه غير المباشرة . العامى لا يفرح هكذا بأن يكون مرعى الجانب عند الناس الذين لهم قدر رفيع إلا من أجل الآمال التي تعطيه إياها هذه الرعاية . يظن المرء أن سيحصل على ما يريد من أولئك الكبراء متى مسته

- الباب الثامن - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٣ وفي الأدب الى أويديم ك ٧ ب ٣ و ٤

§ ١ - ويحركهم ضرب من الطمع - قد تكون الكلمة أقوى من مدلولها وإن كانت الفكرة محكمة . فان هذا الطمع ليس في الحقيقة إلا الحب الذاتي .

§ ٢ - والاحترام هو ما يرغب فيه أكثر الناس - إن رغبة الاحترام هي في ذاتها مشروعة وممدوحة جدا . ولكنها على المعنى الذي يقصده هنا أرسطو حساب مدبر . ومن ثم يكون هذا الاحساس أقل شرفا .

- من أجل الآمال - هذا هو ما يفسر الاحترام الذي يحفّ عادة الأغنياء من غير أن تعلم الأسباب الفاعلة في هذه الحالة

الحاجة . ويمرح من دلالات الاعتبار التي يظهرونها باعتبار أنها علامة على عطفهم المستقبل . § ٣ - غير أنه متى رغب الانسان في احترام الناس الأخيار أولى البصرة فانه يريد أن يثبت في أنفسهم رأيهم فيه . يفتننا حينئذ أن يعترف بفضلنا لأن لنا ثقة بقول أولئك الذين يصدر عن حكمهم في أمرنا . ويفتننا أيضا أن نكون محبوبين لديهم حبا لذاته بل ربما يقال إننا نذهب الى غاية أن تؤثر الحب على الاحترام وإن الصداقة تصبح حينئذ مرغوبا فيها لاشيء بل لذاتها وحدها .

§ ٤ - على أن الصداقة يظهر أنها تنحصر على الخصوص في ان الصديق يجب أكثر من أن يكون محبوبا . ودليله هو اللذة التي تشعر بها الأمهات عند الاسراف في جهن وقد شوهد كثير منهن وقد اضطررن الى ترك أولادهن يرضين أن يحببنهم أيضا لمجرد أنهن يعلمن أنهم منهن حتى دون أن يبغين الحصول على مقابل هذه المحبة لأن معاوضة الاحساسات المتبادلة لم تكن ممكنة بعد ولا يبغين لأنفسهن شيئا إلا أن يرين أولادهن قادمين . وهن مع ذلك ما زلن يحببنهم بشغف مع أن هؤلاء الأولاد في جهلهم لم يستطيعوا أن يؤدوا شيئا مما يجب لأُم .

§ ٥ - لما كانت الصداقة منحصرة أكثر في أن يجب المرء من أن يكون محبوبا

§ ٣ - احترام الناس الأخيار - هذه الفكرة غامضة قليلا وقلقة في صيغتها . إن أرسطو يريد أن يقول إن الإنسان اذا عرف أن يستحق احترام الأخيار فقد يؤثر محبتهم على احترامهم ذاته . وهذا التفصيل ربما كان دقيقا لأنه بين الأخيار تكاد المحبة لا تفارق الاحترام . واذا وصل المرء الى أن يحتقر أو شك أن لا يكون محبوبا مهما كان العطف المفروض في العلاقة الاولى .

§ ٤ - على أن الصداقة - يلزم ادكار ما قد قيل آتفا على المعنى الواسع الذي يجب أن تعني به كلمة الصداقة . وربما كان أحسن أن تترجم في هذه الفقرة بكلمة « الحب » .

- وقد اضطررن الى ترك أولادهن - يمكن أن يرى كل يوم مصداق ما يقوله هنا أرسطو .

وكان الناس الذين يحبون أصدقاءهم هم في أعيننا حقيقون بالمدح يظهر أن الحب يجب أن يكون هو الفضيلة الكبرى للاصدقاء . وينتج أنه كلما كانت المحبة تبنى على الاستحقاق الشخصي لكل واحد من الصديقين كان الاصدقاء أوفياء وكانت علاقتهم متينة وباقية . § ٦ - وعلى هذا يكون الناس الذين هم مع ذلك بينهم عدم المساواة أظهر ما يكون يمكن أن يكونوا أصدقاء . فان احترامهم المتبادل يصيرهم متساوين . والمساواة والمساوية هما الصداقة . خصوصا متى كانت هذه المشابهة هي مشابهة في الفضيلة لأنه حينئذ متى كان الصديقان ثابتين فكما أنهما كذلك بذاتيهما يكونان أيضا ثابتين كلاهما بالنسبة للآخر . إنهما لا حاجة بهما التبتة الى الخدمات المخزية وهم لا يؤدون منها شيئا . بل ربما يمكن أن يقال إنهم يمنعونها لأن خاصة الرجال الفضلاء أن يقوا أنفسهم بأنفسهم من الخطايا وأن يعرفوا وقت الحاجة أن يوقفوا خطايا أصدقائهم . أما الأشرار فلا شيء عندهم من هذا الثبات ولأنهم لا يلبثون لحظة واحدة أشباها لأنفسهم لا يصيرون أصدقاء إلا لحظة ولا يرتاحون إلا الى دعارتهم المتبادلة . § ٧ - إن الأصدقاء الذين هم مرتبطين برابط المنفعة أو الالذة يكتنون أطول من ذلك بقليل أعنى يكتنون ما أمكنهم أن يكسب أحدهم من الآخر لذة أو منفعة . إن الصداقة بالمنفعة يشبه أن تتولد على الخصوص من المفارقة مثلا بين

§ ٥ - يظهر ان الحب - دون أن يكون المحب محبوبا .

- وينتج - الفكرة صادقة ولكن يمكن أن يجد المرء أن النتيجة ليست ضرورية . منطقيا .

§ ٦ - احترامهم المتبادل يصيرهم متساوين - فكرة دقيقة جدا وحنة ولكن على شرط أن تكون المحبة حادة من كل من الطرفين ، وإلا سرعان ما ظهر عدم المساواة .

- فكما أنهما كذلك بذاتيهما - في فضيلتهما وبفضيلتهما .

§ ٧ - الأصدقاء الذين هم مرتبطين - تكرر لما قيل آنفا عدة مرات .

- تتولد على الخصوص من المفارقة - ملاحظة محكمة تؤكد الأمثلة التي يذكرها أرسطو .

الفقير والغنى ، بين الجاهل والعالم كما لو نقص المرء شيء يرغب فيه فهو مستعد لتحصيله بأن يعطى شيئاً آخر عوضاً له . ربما يمكن أيضاً أن يساق في هذه الزمرة العاشق وموضوع العشق ، والجميل والقيح إذ يرتبطون بعضهم ببعض . وهذا هو ما يجعل العشاق هكذا مسحرة باعتقادهم انهم يجب أن يُحبوا كما يحبون هم أنفسهم . لاشك في أنهم إذا كانت لهم قابلية أن يحبوا على سواء فلهم الحق في تقاضى المقابل ولكن إذا لم يكن لديهم شيء يستأهل في الحقيقة أن يجب فان تقاضيمهم المقابل لا يمكن أن يكون إلا سخرية . § ٨ - ومع ذلك قد يجوز أن الضد لا يرغب بالضبط في الضد بالذات وأنه لا يرغب فيه إلا بالواسطة . وفي الواقع أن الرغبة تميل فقط للحد الأوسط أي للوسط . لأن هذا هو في الحقيقة الخير، ومثلاً في موضوع آخر اليابس لا يميل إلى أن يصير رطباً بل يميل الى حالة متوسطة وكذلك بالنسبة للخار وبالنسبة للبقية . ولكن لا نسترسل في هذا الموضوع الذي هو أبعد ما يكون عن الموضوع الذي نريد معالجته هنا .

- العاشق وموضوع العشق - من الغريب أن يتكلم على هذه العلاقات الكريهة مع السهولة التي يتكلم بها على العلاقات المؤسسة على الفضيلة والجدارة .

§ ٨ - هذا الموضوع الذي هو أغرب ما يكون - الواقع أن هذه المناقشة تتعلق بالأولى بعلم الطبيعة . فان نظرية الأضداد قد عاجلها أرسطو في المنطق وفي ما وراء الطبيعة . وأهميتها في علم الأخلاق قليلة .

الباب التاسع

روابط العدل بالصدقة في كل صورها - القوانين العامة للجماعات أيا كانت - كل المجتمعات الخاصة ليست الا أجزاء للمجتمع الكبير السياسي - كل فرد في المملكة يشاطر في المنفعة العامة التي هي غرض المجتمع العام - المواسم - القرابين - الموائد - منشأ الأعياد المقدسة .

§ ١ - يظهر كما قيل في البداية أن الصداقة والعدل ينحصان الموضوعات الواحدة بعينها وينطبقان على الكائنات الواحدة بعينها . ففي كل مجتمع كيفما كان يوجد العدل والصدقة معا على درجة ما . وعلى هذا يعامل كأصدقاء أولئك الذين هم معك في الملاحاة وأولئك الذين يقاثلون بجانبك في الحرب ، وبالجملة كل أولئك الذين هم معك في مجتمعات من أى نوع كان . بقدر ما يمتد المجتمع يمتد أيضا مقدار الصداقة لأن هذه هي أيضا حدود العدل نفسه . لقد صدق المثل "كل شيء مشاع بين الاصدقاء" ما دامت الصداقة تنحصر على الخصوص في الاجتماع والعيشة المشتركة (الروكية)

§ ٢ - كل شيء مشاع كذلك بين الاخوة بل بين الرفقاء . في العلاقات الأخرى ملكية كل واحد هي منفصلة ومع ذلك فانها تضيق أكثر قليلا بالنسبة لهؤلاء وأقل قليلا بالنسبة لأولئك لأن الصداقات هي أيضا تقبل الأ أكثر والأقل في حدتها .

- الباب التاسع - في الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وك ٢ ب ١٣ وفي الأدب الى أويديم ك ٧ ب ٩

§ ١ - كما قيل في البداية - من هذا الكتاب . راجع ما مر ب ١ ف ٤

- ففي كل مجتمع - يبدأ أرسطو سياسته بوضع هذا المبدأ : أن كل مملكة ليست الاجتماع .

- كيفما كان - يذكر أرسطو عدة أمثلة قبل الكلام على المجتمع السياسي الذي هو أهم اجتماع وأوسع .

- كل شيء مشاع بين الأصدقاء - مثل ينسب ضربه الى الفيثاغورثيين .

§ ٢ - تضيق أكثر - هذه ملاحظة في وسع كل منا أن يجد مصداقها في علاقاته الشخصية .

§ ٣ - وإن روابط العدل والحقوق لا تختلف عن ذلك في شيء فإن هذه الروابط ليست هي نفسها بين الوالدين والأولاد وبين الاخوة بعضهم نحو بعض ولا بين الرفقاء ورفقائهم ولا بين الأهالي ومواطنيهم ويمكن أيضا تطبيق هذه التصورات على جميع أنواع الصداقات الأخرى . ٤ - كذلك المظالم تختلف بالنسبة لكل واحد منهم وتكون أعظم أهمية كلما كانت موجهة الى أصدقاء أشد خلطة . مثلا تجريد رفيق من ثروته أكثر خطورة من تجريد مواطن . وترك أخ أشد خطورة من ترك مواطن ليس غير . وضرب المرء أباه أعظم إثما من ضرب أى شخص آخر . وإن واجب العدل يزداد طبعا مع الصداقة لأن كليهما ينطبقان على الأشخاص أعيانهم ويميلان إلى أن يكونا متساويين .

§ ٥ - على أن جميع المجتمعات الخصوصية لا يظهر إلا أنها أجزاء للمجتمع السياسى . فإن الناس يجتمعون دائما لتحصيل منفعة عامة وكل واحد ينتفع من المرافق بالنصيب النافع لوجوده الخاص . إن المجتمع السياسى ليس له بالبداية غرض إلا المنفعة المشتركة سواء أكانت لمبدئه عند التكون أم لحفظه بعد ذلك . وهذا هو ما يتبعه الشارعون ليس غير . والعادل في عرفهم هو ما كان مطابقا للمنفعة العامة .

§ ٣ - والحقوق - زدت هذه الكلمة لاتمام الفكرة وايضاها .

§ ٤ - المظالم - ان الرابطة الدقيقة والحقة بين العدل وبين الصداقة هي أظهر من ذلك أيضا في الأضداد . فإن المظالم التي ترتكب في حق من شأنهم أن يكونوا محبوبين هي مقوثة بمقدار ما تكون الخدمات التي تؤدي اليهم مدوحة .

§ ٥ - أجزاء للمجتمع السياسى - هذا مبدأ يصلح لتحديد الجمعيات الجزئية وتنظيمها عند الحاجة فانها لا ينبغي لها أن تشرع في شيء ضد المجتمع الكبير التي هي أجزاءه .

- المنفعة المشتركة - هاك الآن قاعدة الاجتماع العام فانه لا يجوز أن يدور إلا على منفعة الأفراد جميعهم لا على منفعة بعض الأفراد . على أن هذه مبادئ قد فصلها أرسطو في السياسة تفصيلا . بل هي أساس السياسة المتين . ويمكن أن تصادف أيضا في أفلاطون .

§ ٦ - والمجتمعات الأخرى لا ترمى إلا إلى تحقيق أجزاء من هذه المنفعة الكلية . وعلى هذا فالملاحون يخدمونها فيما يتعلق بالملاحة سواء أكانت لتحصيل الثروات أم لأى غرض آخر . والجند يخدمونها فيما يتعلق بالحرب مدفوعين إما بالرغبة فى المال وإما بالرغبة فى الظفر وإما بإخلاصهم للملكة . يمكن أن يقال هذا القول عن الناس الذين هم مجتمعون فى قبيلة واحدة أو فى ولاية واحدة . § ٧ - إن بعض هذه المجتمعات يظهر أن لا غرض لها إلا اللذة، مثال ذلك مجتمعات الموائد الحافلة ومجتمعات المآدب التى يقوم فيها كل واحد بنصيبه . إنها تتألف لتقريب قربان بالاشتراك أو للذة الوجود بعضهم مع بعض . ولكن كل هذه المجتمعات هى مندرجة على ما يظهر تحت المجتمع السياسى مادام أن هذا المجتمع الأخير لا يسعى فقط الى المنفعة الحالية بل إلى منفعة حياة الأهالى بأسرها . إنهم بتقريبهم القرابين يؤدون تعظيما للآلهة فى هذه الحفلات الحافلة وفى الوقت عينه يؤتون أنفسهم راحة يتذوقونها بلذة . فى الأزمان القديمة كانت تضحى الضحايا وتقام الاحتفالات المقدسة بعد جنى الأثمار فكانت بكاكورات يقدمونها للسماء لأنها كانت فى فصول السنة التى فيها يكونون أكثر بطالة . § ٨ - على هذا إذن أكرر أن جميع المجتمعات الخاصة لا يظهر إلا أنها أجزاء للمجتمع السياسى وبالتبع تكون جميع الروابط والصدقات كاسية ميز هذه المجتمعات المختلفة .

§ ٦ - إلا إلى تحقيق أجزاء من هذه المنفعة الكلية - من المحال إيضاح العناصر المختلفة للجمعية بأجل من هذا .

- بالرغبة فى المال - فقد كان استئجار العسكر معروفا من قبل أرسطو بزمان طويل . غير أنه ربما يريد أن يتكلم فقط على حرص العسكرى على السلب .

§ ٧ - يظهر أن لا غرض لها - والواقع أن لها أغراضا أرفع من اللذة . فانها تنفع فى حفظ الاحساسات السياسىة والدينية فى نفوس أهل المدينة وإيقاظ نفوسهم بتبادل الأفكار المؤدية الى الاتحاد والوئام .
- تحت المجتمع السياسى - الذى بدونه لا يكون لها محل من الوجود .

الباب العاشر

اعتبارات عامة على الأشكال المختلفة للحكومات : الملكية ، الارسطقراطية ، التيمقراطية أو الجمهورية - فساد هذه الاشكال الثلاثة : حكومة الطاغية . الايغارشية والديماغوجية - تعاقب الأشكال السياسية المختلفة - مقارنة الحكومات المختلفة بالمجتمعات المختلفة التي تقدمها العائلة - علاقات الوالد بأولاده - السلطة الأبوية عند الفرس - علاقات الزوج بزوجه . علاقات الاخوة بعضهم ببعض .

§ ١ - توجد ثلاثة أنواع من الدساتير ومن أنواع الزيغ بعددها أشبه بفساد لكل منها . الأولان هما الملكية والارسطقراطية والثالث هو الدستور الذي لا بتناؤه على نصاب مالى قليل أو كثير يمكن بسبب هذا الظرف نفسه أن يسمى تيمقراطية وهو ما يسمى في العادة الجمهورية . § ٢ - إن خير هذه الحكومات هي الملكية وشرها التيمقراطية . زيغ الملكية هو حكومة الطاغية فان كلتا الاثنتين حكومة فرد ولكنهما مع ذلك مختلفتان جد الاختلاف . فالطاغية لا يرمى إلا الى منفعته الشخصية وأما الملك فلا يفكر الا في منفعة رعاياه . فان الملك لا يكون ملكا في الحق اذا لم يكن البتة مستقلا استقلالاً كاملاً وأرقى من سائر الأهالى في كل نوع من الخيرات والمزايا . وان رجلا وضع في هذا المركز السامى لا حاجة به إلى شيء

- الباب العاشر - في الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وفي الأدب إلى أويديم ك ٧ ب ٩ و ١٠

§ ١ - توجد ثلاثة أنواع من الدساتير - توجد هذه المبادئ في السياسة ك ٣ ب ٤ و ٥ ص ١٤١ وما بعدها من ترجمتي الطبعة الثانية .

§ ٢ - وشرها - بعد ذلك بقليل سيضع أرسطو حكومة الطاغية تحت التيمقراطية .

- فالطاغية لا يرمى - راجع وصف الطاغية والنسب التي بينه وبين الملك . السياسة ك ٨ ب ٩ ص ١٤٤ من ترجمتي الطبعة الثانية .

أيا كان، فلا يمكن حينئذ أن يفكر في منفعته الخاصة بل لا يفكر الا في منفعة الرعايا الذين يحكمهم . وان ملكا ليس له هذه الفضيلة لا يكون الا ملك ضرورة انتخابه الأهالي . وان حكومة الطاغية هي على الخصوص ضد هذه الملكية الحققة . فالطاغية لا يسعى الا الى مصلحته الشخصية، وما هذا كاف ليوضح خير توضيح ممكن أن هذه الحكومة هي أقبح جميع الحكومات ذلك بأن مقابل الأحسن في كل جنس هو الأقبح .

§ ٣ - الملكية متى فسدت تنقلب الى حكومة الطاغية لأن حكومة الطاغية ليست الا فساد الملكية والملك انحيث يصير طاغية . ويغلب أيضا أن تنقلب الحكومة من الأرستقراطية الى الأوليغارشية بفساد الرؤساء الذين يقتسمون بينهم الثروة العامة ضد كل عدل ويخصون أنفسهم اما بجميع أموال الأمة العمومية واما على الأقل بالجزء الأعظم منها ويقون السلطان دائما في أيدي من هو في أيديهم باعيانهم ويضعون الثروة فوق كل ماعداها . وعوضا عن أن يكون الحاكمون من أكفأ الأهالي وأشرفهم يتولى الحكم أناس قليلو العدد كثيرو الشرور . وآخرنا يزيغ نظام التيمقراطية الى الديمقراطية وهما شكلان سياسيان متماسان ومتجاوران . فان التيمقراطية مقبولة عند الجمهور وجميع الذين يشملهم النصاب المعين يصيرون بذلك وحده سواسية . على أن الديمقراطية هي مع ذلك أقل هذه الزيوغ الدستورية قبحا لأنها لا تبعد عن شكل الجمهورية الا قليلا .

- انتخاب الأهالي - الذين لا يعرفون أن يميزوا الأهلية الحققة ولا منفعتهم الحققة .

§ ٣ - الملكية متى فسدت - يمكن أن يرى أن أرسطو يطيل في هذه التفاصيل التي لا علاقة لها بالمسئلة التي يناقشها الآن . إذ الأمر هنا بصدد الصور المختلفة التي تشكل بها الصداقة تحت أنواع الحكم المختلفة .

تلك هي قوانين التغيير الذى يلحق الممالك غالبا . وإنما بما تعانى من التعديلات المتتابعة يقل زيغها بقدر الممكن عن مبدئها .

§ ٤ - ربما يوجد فى العائلة نفسها مشابهاة لهذه الحكومات المختلفة وضروب من نماذجها . فان اجتماع الأب وأولاده فيه شكل الملكية لأن الأب يعنى بأولاده ومن أجل ذلك أمكن هوميروس أن يسمى المشتري "أبا الناس والآلهة" . حينئذ فالملكية ترمى إلى أن تكون سلطة أبوية . الأمر على ضد ذلك عند الفرس فان سلطة الأب على عائلته هي سلطة طغيان . فعندهم أن أولادهم عبيد وسلطة السيد على عبيده سلطة طغيان حتما . وفى هذه الجمعية منفعة السيد وحدها هي المطلوبة . على أن هذه السلطة يظهرلى أنها شرعية وصالحة ولكن السلطة الأبوية كما يطبقها الفرس فاسدة تماما لأن السلطة يجب أن تختلف باختلاف الأشخاص

§ ٥ - جماعة الزوج وزوجه تؤدي صورة حكومة أرسطقراطية . فان الرجل فيها له

- تلك هي قوانين التغيير - يلزم أن يراجع كل هذا بالتفصيل فى نظرية الثورات فى الكتاب الثامن والأخير من السياسة .

§ ٤ - فى العائلة نفسها - هذا المعنى هو من عند أرسطو . فان أفلاطون على ضد ذلك يجد نماذج الأشكال المختلفة للحكومة فى الأخلاق المختلفة للأفراد .

- هوميروس - هذا اللقب يلقب به غالبا المشتري فى الإلياذة وفى الأوديسية . وأن أرسطو لىبه هذا التنبيه ويستشهد كذلك بهوميروس فى السياسة ك ١ ب ٥ ف ٢ ص ٤٣ من ترجمتى الطبعة الثانية .

- على ضد ذلك عند الفرس - هذه ليست هي الفكرة التى يعطيها إياها أكسينوفون فى "سيروبيدى" .

- وسلطة السيد على عبيده - راجع السياسة ك ١ ب ٢ ف ٢٦ ص ٢٢ من ترجمتى الطبعة الثانية .

§ ٥ - جماعة الزوج والزوجة - راجع السياسة ك ١ ب ٥

- صورة حكومة أرسطقراطية - يلحق أرسطو فى السياسة جماعة الزوجية بالحكومة الجمهورية .

القوامة طبقا لحقه وفي الأشياء التي يلزم أن يكون الأمر فيها للرجل فقط ، وهو يترك للمرأة كل ما لا يلائم إلا جنسها . لكن متى ادعى الرجل أن له الكلمة العليا في كل شيء بلا استثناء فانها تنقلب إلى الأوليغارشية . وإذن يكون عمله مضادا للحق . إنه بذلك ينكر مركزه ولا تكون له القوامة بعد باسم تفوقه الطبيعي . أحيانا يقع أن النساء هن اللواتي يكن صواحب الأمر متى جئن بميراث عظيم . ولكن هذا التسلط الغريب لا يحمي من الأهلية بل هو ليس إلا نتيجة الثروة والقوة التي تؤتيها كما يقع في الأوليغارشية . § ٦ - إن جماعة الاخوة تمثل الحكومة التيمقراطية لأنهم متساوون إلا إذا كان هناك مع ذلك فرق عظيم في السن لا يسمح بأن توجد بينهم صداقة أخوية حقيقية . أما الديمقراطية فانها توجد على الخصوص في العائلات والبيوت التي ليست محكومة بسيد لأن الجميع حينئذ يكونون متساوين ، وأيضا في العائلات التي فيها الرئيس شديد الضعف بحيث يترك لكل واحد القدرة على أن يفعل كل ما يريد .

- وفي الأشياء - لا يمكن أن يفهم الانسان جماعة الزوجية بأحسن من هذا الفهم . فان كلا الزوجين له حدوده ، ولا يكون جور أحدهما على الآخر إلا مضرًا بالحياة الزوجية .

- ينكر مركزه - انتقاد محكم عميق . فتي كان الزوجان كلاهما مستقيمي العقل فانهما يطبقان من تلقاء نفسيهما القواعد التي ترسمها لها الفلسفة هنا والتي تنتج من طبائع الأشياء ذاتها ، وأنى أوصى بهذه الأسطر الجميلة إلى تفكير العقول الناضجة .

§ ٦ - التيموقراطية - التي خلطها أرسطو آنفا بحكومة الجمهورية .

- أما الديمقراطية - ربما كان أحسن من ذلك أن يقال : "الديماغوجية" . راجع تعليقاتي

على ترجمتي للسياسة في الصحيفة ١٤٨ من الطبعة الثانية ك ٥ ب ٣ ف ٤

- القدرة على أن يفعل كل ما يريد - هذا ضرب من الأباحية الديماغوجية . وإن أرسطو سيعود الى هذه المعاني في الباب الآتي .

الباب الحادى عشر

تحت الحكومات المختلفة الأشكال إحساسات الصداقة والعدل هي دائما متناسبة بعضها مع بعض - الملك
رعاة الأمم . نعم الاجتماع الأبوى - محبة الزوج وزوجه هي ارسطراطية - محبة الإخوة بعضهم بعضا
هي تيمقراطية - حكومة الطاغية هو الشكل السياسى الذى فيه المحبة والعدل أقل ما يكون - الديمقراطية
هي الشكل الذى فيه هذه الاحساسات أكثر ما يكون .

§ ١ - الصداقة في كل شكل من أشكال هذه الممالك أو الحكومات تتسلط
بمقدار ما يتسلط العدل . فان الملك يحب رعاياه بسبب علوه الذى يسمح له بأن
يتفضل عليهم لأنه يسعد الناس الذين يحكمهم مادام أنه بماله من الفضائل الممتاز بها
يعنى بتصويرهم سعادة عناية الراعى بقطيعه . وعلى هذا المعنى يسمى "هوميروس"
"أغا ممنون" "راعى الأمم" . § ٢ - تلك هي أيضا السلطة الأبوية، والفرق
الوحيد هو أن نعم الأب هي على ذلك أعظم قدرا . إنما الوالد هو واهب الحياة
أنه واهب ما هو معتبر أكبر النعم . إنما الوالد هو الذى يعطى أولاده الغذاء
والتربية . عناية يمكن أن تستند أيضا الى أصول أسن من الوالد لأن الطبع يريد
أن يحكم الأب أبناءه والأصول الفروع والملك رعاياه . إن إحساسات المحبة
والصداقة هذه تنتج من تفوق أحد الطرفين وهذا هو الذى يحملنا على تعظيم والدينا .

- الباب الحادى عشر- فى الادب الكبيرك اب ٣١ وفى الادب الى أويديمك ب ٧ و ٩ و ١٠
§ ١ - الصداقة في كل شكل من أشكال هذه الممالك - هذا هو ما يفسر الاستطراد الطويل الذى
سبق و يبرره بالجزء .

- يسمى هوميروس أغا ممنون . هذا لقب طالما لقب به ملوك آخرون غير أغا ممنون .
§ ٢ - نعم الأب هي على ذلك أعظم قدرا - هذا مدح جميل للأبوة .
- وهذا هو الذى يحملنا على تعظيم والدينا - إن التعظيم الذى يسدى الى الوالدين يمكن أن يكون
مستقلا عن المحبة التى يُشعر بها لها . بل هو متعلق ، للسبب الذى يبينه هنا أرسطو ، بعلو مكانتهما الحاضر
أو الماضى

إن العدل كالمحبة ليس متساويا في جميع هذه الروابط . ولكنه يتناسب مع استحقاق كل واحد كما هو الحال على الاطلاق في أمر المحبة . § ٣ - فحب الزوج وزوجه هو إحساس مشابه تماما للإحساس الذي يتسلط في الارسطقراطية . فان الميزات الأصلية في هذه الجمعية تسند الى الاستحقاق وتكون لأكثر استحقاقا وكل امرئ فيها يحصل على ما يلائمه . كذلك تكون اقامة العدل على هذه النسب . § ٤ - صداقة الاخوة تشبه صداقة الرفقاء ، فانهم متساوون ومن سنّ واحدة تقريبا . ومن ثمّ فانهم عادة على تربية واحدة وأخلاق واحدة . في الحكومة الديمقراطية محبة الأهالي بينهم قد تشبه المحبة التي توجد بين الاخوة . فان الأهالي فيها يميلون الى أن يكونوا جميعا سواسية أختارا . والحكم فيها بالتبادل وبالتساوى التام ، وكذلك محبة الأهالي بعضهم لبعض . § ٥ - ولكن في الاشكال الفاسدة لهذه الحكومات كما أن العدل يتضاءل تدريجيا تتضاءل المحبة والصداقة أيضا ، وحيث يوجد منها القدر الأقل فذلك في أقبح هذه الاشكال السياسية . على ذلك ففي حكومة الطاغية لا يوجد من الصداقة بعد أو يوجد منها شيء قليل لأنه حيث لا يكون من قدر مشترك بين الرئيس والمرءوسين فلا محبة ممكنة ولا عدل . انه لم يبق بينهم إلا رابطة الصانع بالآلة

§ ٣ - فحب الزوج وزوجه - راجع الباب السابق ف ٥

§ ٤ - صداقة الاخوة - كالتعليق على الفقرة السابقة .

- بالتبادل وبالتساوى التام - هذا هو ما يجعله أرسطو دائما الوصف المميز لحكومة الجمهورية التي يسميها هنا الديمقراطية .

§ ٥ - العدل يتضاءل تدريجيا - يقع ما صدق هذه الفكرة العميقة خصوصا على حكومات أيامنا هذه كما وقع ما صدقها على الحكومات الاغريقية .

رابطة الروح بالبدن، رابطة السيد بالعبد . ان كل هذه الأشياء نافعة من غير شك لمن يستخدمها ولكنه ليس البتة صداقة ممكنة نحو الأشياء غير الحية كما أنه لا يوجد بينها عدل كما لا يوجد بين الرجل والحصان أو الثور بل بين السيد والعبد من جهة كونه عبدا . ذلك لأنه ليس بين هذه الكائنات قدر مشترك . فالعبد ليس إلا آلة حية كما أن الآلة هي عبد غير حي . § ٦ - فمن جهة كونه عبدا لا يمكن أن يوجد شيء من الصداقة نحوه . انه لا يوجد منها الا من جهة أنه انسان . ذلك في الواقع بأن روابط العدل تترتب من جانب كل رجل الى ذلك الذي يمكن أن يشاطره في قانون وفي اتفاق مشتركين . ولكن روابط الصداقة لا تترتب الا من جهة أنه انسان . § ٧ - إنما تكون احساسات الصداقة والعدل في حكومات الطاغية أقل ما يكون انتشارا . والأمر على ضد ذلك في الديمقراطية فانها أكثر ما يكون انتشارا لأن فيها كثيرا من الأشياء شائع بين أهل مدنيين .

- رابطة السيد بالعبد - يسمى أرسطو العبد آلة حية في السياسة ك ١ ب ٢ ف ٥ ص ١٣ من ترجمتي الطبعة الثانية . وكذلك يسميه أرسطو فيا يلي ملكا حيا .

- من جهة كونه عبدا - يظهر على أرسطو أنه يريد أن يضع قيودا وتحفظا ويرى أن الصداقة ممكنة بين السيد وبين العبد من جهة كونه إنسانا كما سبقوله فيا بعد . وإذا حكمنا وصية أرسطو التي نقلها الينا ديوجين لايرث لوجدناه قد كان في غاية الكرم والرفق بعبده .

§ ٧ - إنما تكون... في حكومات الطاغية - تكرر لما قيل آنفا ف ٥

- الديمقراطية - راجع ما سبق ف ٥

الباب الثاني عشر

في المحبة العائلية - في حنان الوالدين على أولادهم وحنان الأولاد على والديهم - الأزل هو على العموم أشد من الآخر - محبة الاخوة بعضهم لبعض والأسباب التي عليها تبنى - المحبة الزوجية - الاولاد رباط آخر بين الزوجين - الروابط العامة للعدل بين الناس .

١ § - كل محبة تتركز اذن على اجتماع كما قلت فيما سبق ولكن ربما يمكن أن يميز عن جميع أنواع المحبة الأخرى المحبة التي نتولد من القرابة والمحبة التي تأتي من اقتراب اختياري بين الرفقاء . أما الرابطة التي تجمع بين الأهالي أو التي تنشأ بين أعضاء قبيلة واحدة أو بين المسافرين في سياحة بحرية أو جميع الروابط المشابهة ، فتلك روابط اجتماع مجرد أكثر من أن تكون شيئاً آخر . إنها لا تشبه إلا أن تكون أثر عقد ما . ويمكن أيضاً أن يلحق بهذا الصنف العلاقات التي تنتج من الضيافة .

٢ § - الصداقة أو المحبة التي نتولد من القرابة يظهر كذلك أنها متعددة الأنواع . ولكن كل المحبات التي من هذا القبيل يظهر أنها مشتقة من المحبة الأبوية . فالوالدان يحبان أولادهما باعتبار أنهم جزء منهما ، والأولاد يحبون والديهم باعتبار أنهم أخذوا عنهم كل ما هم ، غير أن الوالدين يعلمان أن الأولاد قد جاءوا منهم علماً أكد من علم الأولاد بأنهم جاءوا من والديهم . ان الكائن الذي منه جاءت

- الباب الثاني عشر - في الأدب إلى أويديم ك ٧ ب ٧ و ٩ و ١٠ .

١ § - كما قلت فيما سبق - إنه قد أشار إلى ذلك مجزداً إشارة ولم يقله قولاً صريحاً .

- أثر عقد ما - ربما كانت هذه هي المرة الأولى للقول بأن هناك عقداً لا يوضح شكل الجمعيات .

٢ § - متعددة الأنواع - لقد ذكر ذلك في الباب السابق .

- مشتقة من المحبة الأبوية - بمعنى أن الاب هو رب العائلة .

- فالوالدان يحبان أولادهما - لا أعرف أن المحبة العائلية قد أوضحت بأحسن من هذا الايضاح .

الحياة هو أشد ارتباطا بمن قد ولده من ارتباط ذلك الذى تلقى الحياة بمن آتاه اياها . ان الكائن المتولد من كائن آخر يتعلق بالذى قد ولد منه كما يتعلق بنا جزء من جسمنا سن أو شعرة وبصفة عامة كشيء كيفما اتفق يتعلق بمن يملكه . لكن الكائن الذى أعطى الوجود لا يتعلق أبدا بأى كان من الكائنات التى أتت منه أو بالأولى يتعلق بهم على صورة أقل التصاقا . ومع ذلك فليس إلا بعد زمان طويل أنه يمكن أن يتعلق بهم . هيات فان الوالدين يحبون على الفور أولادهم ومن أول لحظة من ولادتهم ، فى حين أن الأولاد لا يحبون والديهم إلا بعد كثير من النمو ومن الزمن وحينما يحصلون زكاء وحساسية . وهذا يفسر لماذا تحب الأمهات بحنان أشد .

§ ٣ - على هذا فالوالدون يحبون أولادهم كحبهم أنفسهم . ان النسل الذى يخرج منهم هم بنوع ما أنفس ثانية لهم وجودها منفصل عن وجودهم . ولكن الأولاد لا يحبون والديهم إلا باعتبار أنهم جاءوا منهم .

الاخوة يحب بعضهم بعضا لأن الطبع قد جعلهم يولدون من أبوين بعينهما . وإن مشا كلتهم بالنسبة للوالدين اللذين منهما تلقوا الحياة هى علة مشا كلة المحبة التى تظهر بينهم ، لذلك يقال انهم دم واحد وأرومة واحدة وما شاكل ذلك ، والواقع أنهم بنوع ما جوهر واحد بعينه ولو فى كائنات منفصلة . § ٤ - على أن

§ ٣ - ولكن الأولاد لا يحبون والديهم - قد قيل ألف مرة وبحق ان المحبة تنزل أكثر من أن تصعد . هذه سنة الطبيعة أو بالأولى سنة العناية الآلهية .

- مشا كلة المحبة - نص المتن أقل من ذلك ضبطا .

- جوهر واحد بعينه - من السهل جعل هذه المعانى تنتقل من العائلة لتنسحب على الإنسانية . وكان حقيقا بأرسطو أن يقرر هذا المبدأ العظيم : أن كل الناس هم "جوهر واحد بعينه" وانهم جميعا اخوة . ان هذا الاعتقاد الجميل كان خاصا بالرواقية وبتدين المسيح .

الاشترار في التربية والتكافؤ في السن يساعدان كثيرا على تنمية الصداقة التي تؤلف بينهم .

الوفاق بين الناس هين ان كانوا من سن واحدة . ومتى اتحدوا في الميول فلا مشقة في أن يصيروا رفقاء، من أجل هذا تشبه الصداقة الأخوية كثيرا الصداقة التي يعقدها الرفقاء بعضهم مع بعض . أبناء العمومة والاقارب الى درجات أخرى ليس بينهم من الروابط المتبادلة الا بفضل تلك الأرومة المشتركة التي يخرجون منها أعنى التي تدلى بهم الى الاصل المشترك . ويصير بعضهم لبعض قرباء أشد رابطة أو غرباء تبعا لكون رئيس العائلة هو أقرب أو أبعد لكل منهم .

§ ٥ - إن حب الأبناء لأبائهم والناس للآلهة يشبه أن يكون قياما بواجب نحو موجود منعم ورفيع . ان الوالدين والآلهة قد أعطونا أكبر جميع النعم فهم مصادر وجودنا وهم ينشئونا ومنذ الولادة يكفلون لنا التربية . § ٦ مع ذلك اذا كانت هذه المحبة بين أعضاء العائلة تسبب لهم على العموم من السرور والنفع أكثر من المحبات الأجنبية فذلك بأن العيشة بينهم أكثر روكية . فان الانسان يجد في المحبة الاخوية كل ما يمكن أن يوجد في المحبة التي تربط الرفقاء، وأزيد على ذلك أنها شديدة بنسبة

§ ٤ - الاشتراك في التربية - هذه الرابطة هي أقوى كثيرا من رابطة الدم على المعنى الخاص .

- الوفاق بين الناس هين - راجع الحكم نفسه بألفاظه تقريبا في الادب الى أويديم ك ٧ ب ٢ ف ٥٣

§ ٥ - والناس للآلهة - قد يجد المرء ان هذا المعنى اللاهوتي الذي يقرب كثيرا من اللاهوت الأفلاطوني هو أرفع من نظريات الكتاب الثاني عشر من الميتافيزيقا . ومن الصعب أن يتكلم على رحمة الله بأجل من هذه العبارة التي يعبر بها أرسطو هنا . راجع أيضا ما يلي ب ١٤ وهذه المعاني الجميلة محصلة في الأدب الى أويديم .

§ ٦ - هذه المحبة بين أعضاء العائلة - لا يمكن إيضاح احساس العائلة بالطف ولا أمتن من هذا .

ما تكون القلوب طاهرة وعلى العموم أكثر تشابها . ويزيد حبهم بعضهم لبعض أنهم قد اعتادوا الخلطة التامة في العيشة منذ نعومة الطفولة ، وأنهم متحدون في الشئائل لأنهم ولدوا من أبوين بعينهما ، وأنهم اغتدوا وتعلموا بطريقة واحدة ، وأن خبرة كل منهم بالآخر جاءت تصير الروابط بينهم عديدة بقدر ما هي متينة .

§ ٧ - ان احساسات المحبة هي متناسبة في الدرجات الأخرى للقرابة . المحبة بين الزوج وزوجه هي بالبدئية نتيجة الطبع مباشرة . فان الانسان هو بطبعه أميل إلى الاجتماع مثنى مثنى منه إلى الاجتماع بأمثاله بواسطة الاجتماع السياسى . فالعائلة سابقة على المملكة وهي أيضا أشد لزوما منها لان التناسل عند الحيوانات عمل أعم من الاجتماع . في جميع الحيوانات الأخرى الاقتراب الجنسي ليس له إلا هذا الغرض وهذا الامتداد . على ضد ذلك النوع الانسانى يعاشر لا لإيلاء الأولاد فقط ولكن ليرعى أيضا جميع الروابط الأخرى للحياة . وسرعان ما تنقسم الوظائف فوظيفة الرجل والمرأة مختلفتان جد الاختلاف . غير أن الزوجين يتكاملان على التناوب بأن يضعوا ملكاتهما الخاصة شائعة بينهما . وهذا هو على التحقيق السبب في أن الانسان يجد في هذه المحبة الملائم والنافع معا . بل هذه الصداقة يمكن أيضا أن تكون صداقة الفضيلة اذا كان الزوجان كلاهما صالح لان كليهما له

§ ٧ - وهي أيضا أشد لزوما منها - مبادئ محبة أنكرها أفلاطون أحيانا وما زالت في أيامنا هذه تعثرها الظلمة أو الانكار بجرأة عظيمة .

- الاجتماع - يجب أن يدكر أن طبيعيا كبيرا هو الذى يتكلم .

- جميع الروابط الأخرى للحياة - يظهر على أرسفاو أنه يحسن فهم علاقات الرجل بالمرأة أكثر مما يفهم

الناس عادة حتى في أيامنا هذه وسط المدينة المسيحية .

- يمكن أيضا أن تكون صداقة الفضيلة - هذا هو المثل الأعلى للزواج .

فضيلته الخاصة وبهذا يمكن أن يتبادلا المودة والرحمة . ثم يصير الأولاد على العموم
رابطة أخرى بين الزوجين وهذا يفسر السبب في سهولة الانفصال عند عدم الأولاد
لأن الأولاد خير رابطة مشتركة بين الزوجين . وكل ما هو مشترك يكون رهنا
للاجتماع .

§ ٨ - غير أن البحث في كيف ينبغي أن يعيش الزوج مع زوجته وعلى العموم
الصديق مع صديقه إنما هو أشبه ما يكون بالبحث عن كيف ترعى بينهم حدود
العدل . ومع ذلك فبالبدئية ليست قواعد السلوك الواجب رعايتها واحدة بالنسبة
للصديق أو بالنسبة للاجنبي أو بالنسبة لرفيق أو مجرد صاحب قربته منك المصادفة
لوقت ما .

- يصير الأولاد على العموم - احساسات من الحق ومن اللطف بموضع . وانها لعامة الآن ، أما
في الزمان القديم فكانت نادرة .

§ ٨ - ترعى بينهم حدود العدل - كلمة عميقة تنظم على حسب العقل القيم جميع الروابط بين الزوجين .
ولم يقل شيء خير منها في هذا الموضوع العظيم .

الباب الثالث عشر

الشكاوى والدعاوى لا تتوقع في صداقات الفضيلة ، وانها لكثيرة في الصداقات باللذة وهي تحصل على الخصوص في العلاقات بالمنفعة - هناك نوعان من علاقات المنفعة : أحدهما أخلاقي محض والآخر قانوني - في القواعد التي تتبع في الاعتراف بالجميل وفي أداء الديون أو الالتزامات التي عقدها الانسان - هل يجب أن يقاس مقدار المعروف بالمنفعة التي حصلها المستفيد منه أم هل يقاس بكرم الذي أداه - الاحساسات المتخالفة للدين ولفاعل الخير - تفوق الصداقات بالفضيلة .

§ ١ - الصداقات هي حينئذ على ثلاثة أنواع كما قلنا في البداية ، وفي كل واحدة منها يمكن أن يكون الأصدقاء في حال مساواة تامة أو في حال علو من أحدهما على الآخر . وحينئذ فالمتساوون في الطيبة يمكن أن يكونوا أصدقاء ، ولكن الأطيب يمكن أن يصير صديقا لرجل أقل طيبة منه . والأمر كذلك أيضا بالنسبة لأولئك الذين يرتبطون باللذة وبالنسبة للذين يرتبطون بالمنفعة والذين معروفهم يمكن أن يكون متساويا أو مختلفا في الأهمية . فتي كان الصديقان متساويين لزم بمقتضى هذه المساواة نفسها أن يكونا متساويين في المحبة التي يجملانها وفي سائر الباقي . ولكن متى كانا غير متساويين فلا يبقيان صديقين الا بمحبة يجب أن تكون متناسبة مع تفوق أحد الاثنين .

§ ٢ - الشكاوى والمعاتبات لا تحصل إلا في الصداقة بالمنفعة وحدها أو بعبارة أخرى إنما تحصل أكثر ما يكون في هذه الصداقة . وهذا مفهوم بلا مشقة فان

- الباب ١٣ - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٩ وفي الأدب الى أويدم ك ٧ ب ٣

§ ١ - كما قلنا في البداية . راجع ما سبق ب ٢ ف ١

- فتي كان الصديقان متساويين - هذه هي حالة الصداقة الحقبة التي هي وحدها الباقية .

§ ٢ - الشكاوى والمعاتبات - موضوع جديد لم تسبقه أية مناسبة اتصال ولا يتصل اتصالا تاما

بما سبق ولو أنه مع ذلك جزء مهم من نظرية الصداقة .

أولئك الذين هم أصدقاء بالفضيلة لا يطلبون إلا أن يتبادلوا فعل الخير لأن هذا هو خاصة الفضيلة وخاصة الصداقة . فإذا لم يشاطر كلا الصديقين الآخر إلا هذا الجهاد الشريف فلا شكوى ولا مراغمة بينهم . فانه لا أحد يغضب من أن يُحِبَّ ومن أن يُفعل به الخير . وإن كان عنده شيء من حسن الذوق دافع عن نفسه بأداء صنوف المعروف التي قبلها . حتى هذا الذي له التفوق فانه بحصوله في الحقيقة على ما يرغب لا يمكن أن يوجه اللوم إلى صديقه مادام كلاهما لا يرغب إلا في الخير . § ٣ - كذلك لا محل للنزاعات في الصداقات باللذة لأن كليهما له ما يرغب فيه على السواء إذا لم يريدوا إلا لذة العيشة معا . ومن السخرية كل السخرية أن يلوم أحدهما صديقه على كونه لا يذ بهذه العشرة لأنه يمكن بغاية السهولة أن ينقطع عن العيشة معه .

§ ٤ - غير أن الصداقة بالمنفعة أكرر أنها معرضة جدّ التعرض الى الشكاوى والملمات . فانه نظرا الى أنهما كليهما لا يرتبطان إلا نظرا لمنفعة فانه بكليهما دائما حاجة الى أكثر مما له ويتصور أنه يأخذ أقل مما ينبغي . فيشتكى حينئذ من أنه لم يجد البتة كل ما يرغب وكل ما كان يظن أنه يستحقه حقا وعدلا . في حين أن أولئك الذين من جهتهم يعطون هم عاجزون أبدا عن أن يسوا عطايهم بالحاجات غير المحدودة لأولئك الذين يقبلونها . § ٥ - إذا أمكن أن يميز في العادل

§ ٣ - ومن السخرية - لاشك في ذلك ، لكن قبل أن يعزم المرء على الانفصال عن صديقه يمكن أن يشكو بحق من بروده .

§ ٤ - أكرر أنها - زدت هذه الكلمات حتى يكون التكرار أكثر قبولا .

§ ٥ - إذا أمكن أن يميز في العادل - راجع ما سبق ك ٥ ب ٧ ف ١

وصف مزدوج : العادل الذى ليس مكتوبا والعادل القانونى ، أمكن كذلك أن يميز فى الصداقة أو العلاقة بالمنفعة الرابطة الأخلاقية المحضة والرابطة القانونية . فالمعاتبات والملمات تقع على الخصوص متى عقدت العلاقة وقطعت تحت تأثير صداقة لم يكن ليفهمها الطرفان بطريقة واحدة . § ٦ - الرابطة القانونية أى التى تبنى على اشتراطات صريحة هى تارة تجارية بحتة وكما يقال صفقة تمت يدا بيد . وتارة هى أكثر تسامحا وتكون الى وقت . ولكن هناك دائما من قبل الطرفين اتفاقا على أن يعطى كلاهما الآخر فيما بعد شيئا بعينه عوضا عن شيء آخر بعينه . فالدين فى هذه الحالة واضح تماما ولا يمكن أن يكون محملا لأقل نزاع . غير أن الأجل الذى يعطى يظهر المحبة والثقة التى لأحدهما نحو الذى يتعاقد معه . من أجل ذلك لا يوجد عند بعض الشعوب دعوى قضائية بسبب هذه الأنواع من المعاملات مادام أنه يفرض دائما أن الذين يتعاقدون هكذا بالأمانة يجب أن يكون بينهم محبة متبادلة .

§ ٧ - أما الرابطة الأخلاقية فى هذا الصنف فانها لا تبنى على اتفاقات وضعية بل يشبه الأمر أن يكون عطية كما لو كان الحال من صديق الى صديقه أو على الأقل يكون لدى المعطى إحساس مشابه لهذا ، ولكن فى الواقع ينتظر أن يؤدى اليه قيمة ما أعطى بل ربما انتظر أكثر منه لأنه لم يكن ليعطى عطية بل عقد قرضا .

- أو العلاقة بالمنفعة - التفاصيل الآتية تثبت أن المراد هنا هو الصداقة لا مجرد المعاملات .

§ ٦ - الرابطة القانونية - فى هذه الرابطة لا صداقة البتة . وليس فيها الا قواعد عامة للعدل خالية من كل محبة .

§ ٧ - أما الرابطة الأخلاقية فى هذا الصنف - عبارة المتن أقل ضبطا من هذا . فان هذه الرابطة الأخلاقية ليست شيئا آخر إلا معروفا أسدى من طرف وقبل من طرف آخر بحسن نية ورعاية .

§ ٨ - فحينما لا ينحل الاتفاق على نفس الصورة التي ظن بادئ الأمر عقده عليها رفعت الشكاوى، وإذا كانت الدعاوى هي كذلك كثيرة في الحياة فذلك يجيء من أن الناس في العادة أو على الأقل أكثرهم عندهم نية فعل الشيء الجميل ولكن في العمل يختارون الشيء النافع . وإذن إذا كان جميلا أن يفعل الخير من غير فكرة في أخذ المقابل فان من النافع أن يتقبل معروف عوضا عن المقابل .

§ ٩ - متى استطاع المرء لزمه دائما أن يؤدي على حسب الأحوال كل ما قد قبل ويلزم أداؤه بالمعروف، إنه لا ينبغي أن يتخذ المرء صديقا رغم أنه فاذا أدى المرء على كره منه كان كهيئة الذي انخدع في بادئ الأمر وأنه قبل معروفا من شخص ما كان ينبغي أن يقبله منه ولا يظهر من ثم أنه كان قد قبله من صديق أو من شخص كان يؤدي لك معروفا لمجرد ما يجده من الارتياح في أن يسدى إليك معروفا . حينئذ يلزم الانسان أن يبرئ ذمته من الديون التي استدانها كما لو كان هناك عقود صريحة . يلزم أن يقال إن المرء لم يكن ليتأخر البتة عن أداء المعروف بعينه إذا كان قادرا عليه وإنه مقتنع بأنه اذا كان في الحال ليس قادرا على الأداء فان الذي أقرض لا يتأخر عن أن لا يقتضى أبدا دينه . ولكن أكرر أنه متى أمكنه الأداء وجب

§ ٨ - الاتفاق - الضمني ما دام أنه ليست هناك مشاركة صريحة . على أن التعبير من الدقة والحق بموضع . تلك هي إحدى هفوات القلب الانساني الكثيرة الوقوع والتي هي أبعد ما تكون عن العمد .

§ ٩ - فاذا أدى المرء على كره منه - اضطرت أن أزيد هذه الكلمات حتى تكون الفكرة جلية غاية الجلاء . وبدون ذلك تكون غامضة . يريد أرسطو أن يقول ان المعروف الذي يقترن بأداء الدين له هذه المنفعة الكبرى . وهي أنه يحل من أقرضك على الاعتقاد في اللحظة التي أعطاك فيها أنك كنت تعتبره صديقا حقيقيا . وعلى ضد ذلك سوء الأداء يجعله يظن أنك ما كنت تعتبره وقت القرض صديقا حقيقيا وانك قد أكرهته بنوع ما على أن يقرضك . وقد تكون الفكرة دقيقة ولكنها لطيفة وحققة .

- في الحال ... أكرر - زدت هذه الكلمات .

عليه أن يرى ذمته . وإنما يكون ملائماً مبدئياً أن يبحث الانسان ممن يقبل المعروف وعلى أى الشروط يقبله حتى يعرف حق المعرفة ما إذا كان يريد أو لا يريد أن يقبل هذه الشروط ويطبقها .

§ ١٠ - غير أن هنا مثار شك : هل ينبغي أن يقاس المعروف المسدى بالمنفعة وحدها التي يحصلها منه ذلك الذي يقبله ويؤديه في دوره على هذه النسبة بالضبط؟ أم هل لا ينبغي أن يحسب المعروف إلا بقياس إفضال من أسداه . إن المدنيين هم على العموم ميالون الى الزعم بأن ما يقبلونه من المفضلين عليهم هو بالنسبة لهؤلاء لا أهمية له وأن كثيراً غيرهم من الناس كانوا يستطيعون أن يسدوه إياهم . إنهم ليبخسون المعروف الذي أسدى إليهم ويحقرونه . وأما المحسنون فهم على ضد ذلك يزعمون أن ما أعطوه كان له عندهم الأهمية القصوى وأن غيرهم لم يكونوا البتة مستطيعين أن يسدوه خصوصاً في الظروف الخطرة وفي الأزمات الشديدة التي يجتازونها . § ١١ - بين هذه المتناقضات هل يلزم الاعتراف حينئذ بأنه متى كانت العلاقة ليست مبنية إلا على المنفعة تكون فائدة الذي يقبل المعروف هي المقياس الحقيقي لما يجب أدائه؟ إنه هو الذي طلب العرف وحينما أسداه إليه

- أن يحسب المعروف إلا بقياس إفضال - بالنسبة للقلوب التي بها إحساس الاعتراف بالجميل لا يمكن الشك في ذلك . وإن الحل الثاني هو وحده الحق . وإن الملاحظات التي ستلى هي على ذلك غاية في الأحكام ولو أنها مع ذلك محزنة .

§ ١١ - ليست مبنية إلا على المنفعة - لكنه ربما يكون هنا أيضاً محل لضروب الخطأ التي تكلم عنها أرسطو آنفاً . وأنه لا يمكن الاعتقاد بأن هناك محبة متى كان الواقع أنه لا يوجد إلا حساب للمنفعة وتقديرها .

- المقياس الحقيقي - مع القيد الذي وضعه أرسطو يكون هذا المقياس هو الحق في الواقع .

غيره كان هذا الغير معتقدا أنه سيحصل بعد ذلك منه على المقابل بالضبط ، وعلى هذا فالمساعدة التي أعطيت له هي بالضبط مساوية في العظم للفائدة التي حصلها منها ، وإنه يجب عليه أن يؤدي مقدار ما كسب بل أكثر منه ويكون ذلك أيضا أجمل .

١٢ § - ولكن في الصداقات التي لم تتكون إلا بواسطة الفضيلة فلا خشية من المعاتبات والشكاوى . فان نية الذي يسدى هي هنا المقياس الوحيد لأنه في أمر الفضيلة والاشياء القلبية إنما النية دائما هي التي عليها المعول .

١٢ § - التي لم تتكون إلا بواسطة الفضيلة - يصدق هذا إذا كان من طرف ومن آخر يبقى الصديقان فاضلين على السواء . لكن الشكاوى يمكن أيضا أن يثار نائرها في هذه الصداقات متى فسد أحد الاثنين وارتكب خطايا . وسييس أرسطو هذا المعنى فيما يلي .

الباب الرابع عشر

الاختلافات في العلاقات التي يكون فيها أحد الاثنين أعلى من الآخر، كل يكسب من الصداقة ما يكسب : أحدهما يكسب الشرف والثاني الفائدة - الكرامات العمرية - العلاقات التي يستحيل فيها على المرء أن يؤدى ما عليه تمام الأداء - التعظيم لله وللوالدين - علاقة الأب والابن .

§ ١ - ربما تقع إذن أيضا اختلافات في العلاقات التي يكون فيها أحد الاثنين أرفع من الآخر . فان كلا من جانبه يمكن أن يظن أنه يستحق أكثر مما يعطاه . ومتى وقع هذا الشقاق لا تلبث الصداقة أن تنقطع . فالذى هو في الحقيقة أرقى من الآخر يرى أن يكون له زيادة عن الآخر ما دام أن النصيب الأوفر يجب أن يؤول الى الاستحقاق وإلى الفضيلة . والذي هو أنفع الاثنين يتصور من جانبه هذا التصور بعينه . لأن من المقرر بحق أن الانسان الذي لا يؤدى أية خدمة نافعة لا يمكن أن يحصل نصيبا مساويا . ويؤول الحال إذن الى أن تصبح هذه العلاقة تكليفا واسترقاقا لا صداقة حقيقية متى لم تكن المزايا التي تجيء من هذه الصداقة متناسبة مع قيمة الخدم المؤداة . وكما أنه في شركة رؤوس الأموال من يدفعون نصيبا أكبر يجب أن يكون لهم في الارباح حظوظ أوفر . كذلك على ما يفترضون يجب أن يكون الحال في الصداقة ، غير أن من هو في الحاجة والضيق وهو أدنى درجة يفكر على ضد ذلك . ففي نظره أن أداء خدمة لمن هو في حاجة واجب على صديق طيب وحقيق . يقولون ما فائدة المرء من أن يكون صديقا لرجل فاضل وقوى اذا

- الباب الرابع عشر - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٩ وفي الادب الى أويديم ك ٧ ب ٣ و ٤ و ١٠

§ ١ - أرفع من الآخر - بالمركز الاجتماعي أكثر منه بالفضيلة .

- يقولون ما فائدة المرء - تلك في الواقع هي الأفكار الأكثر انتشارا في الناس والأشد أثرا في قلوب العامة .

لم يستفد من ذلك شيئا . § ٢ - يظهر أن لأحدهما وللآخر حقا كل من وجهته . فإنه يلزم في الواقع أن يستفيد كلاهما من علاقته حقا أوفر . غير أن هذا ليس البتة نصيبا من الشيء بعينه ، فالأعلى يكون له حظ أوفر من الشرف والذي هو في الحاجة يكون له حظ أوفر من المنفعة . لأن الشرف هو ثمن الفضيلة والعطف ، والمنفعة هي المساعدة يساعدها العوز .

§ ٣ - هذا هو أيضا ما يمكن أن يشاهد في إدارة الممالك حيث لا شرف البتة لمن لا يؤدي أية خدمة للجمهور . إن مال الجمهور لا يعطى إلا إلى الرجل الذي قد خدم الجمهور ، وهنا مال الجمهور إنما هو الشرف والاعتبار . لا يمكن الإنسان أن يكسب المنفعة والشرف معا من الشيء العمومي . إنه لا أحد يطيق زمنا طويلا أن يكون له أقل مما يستحق من جميع الوجوه . ولكن يعطى الشرف والاعتبار لهذا الذي لا يقبل المال والذي هو من هذه الجهة معاملة بأقل من الآخرين . ويعطى المال ، على ضد ذلك ، لمن يمكن أن يقبل هدايا من هذا النوع لأنه بمعاملة كل امرئ دائما بنسبة استحقاقه يمكن تسوية الصداقة وحفظها كما قلت فيما سبق . § ٤ - تلك هي أيضا الروابط التي يجب أن توجد بين الناس غير المتساوين . فان الإنسان يؤدي احتراما واعظاما مقابل الخدم المالية وخدم

§ ٢ - حظ أوفر من الشرف - فانه يكون مكرما في نظر مدينه الذي ليس مكرما عنده . فان الاقل قدرا يؤدي احتراما وتعظيما بدل ما أصابه من المنفعة . ولكن هذا ليس من الصداقة في شيء .

§ ٣ - في إدارة الممالك - في السياسة ليست مسألة الصداقة على هذا القدر من الأهمية . وهذا ثبت من جديد أن كلمة "فيليا" في اللغة اليونانية لها معنى أوسع كثيرا من كلمة الصداقة في لغتنا (الفرنسية) - مال الجمهور إنما هو الشرف والاعتبار - هذا جميل في معناه وفي عبارته .

- كما قلت فيما سبق - في نظرية العدل ك ه ب ه ف ٤

الفضيلة التي قبلها، وتبرأ ذمته متى أمكنه ذلك لأن الصداقة تطلب ما يمكن أكثر من أن تطلب ما تستحق . § ٥ - وفي الواقع توجد أحوال كثيرة يستحيل فيها على المرء أن يؤدي على وجه التمام ما يجب عليه . مثلاً في الاعظام الذي يجب علينا نحو الآلهة ونحو الوالدين . وما من أحد بمستطيع أن يؤتيهم كل ما يجب لهم . ولكن من يعبدهم ويعظمهم بقدر ما يمكنه فقد قام بكل الواجب عليه . كذلك يظهر أنه لا يباح لولد أن ينكر أباه في حين أن الوالد يمكنه أن ينكر ابنه . متى وجب على المرء شئ لزمه أداءه، لكن لما أن الولد لم يستطع البتة أن يؤدي مساوي ما قد قبل فيبقى دائماً مدينا لوالده . وعلى ضد ذلك أولئك الذين لهم الواجب هم دائماً أحرار في إبراء مدنيهم . وهذا هو الحق الذي يستعمله الوالد في حق ولده . ومع ذلك فلا يوجد أب أراد من جانبه أن ينفصل عن ابنه إلا إذا كان هذا الابن على فساد خلق لا شفاء منه لأنه زيادة على المحبة الطبيعية التي يشعر بها الوالد نحو ولده فانه ليس من شأن القلب الانساني أن يرفض السند الذي يمكن أن يحتاج إليه . أما الولد فانه يلزم أن يكون فاسد الخلق حتى يحلل نفسه من البر بأبيه أو بره بأقل من الكفاية . ذلك بأن أكثر الناس يحرصون على أن ينالوا خيراً . ولكنهم يفترقون من عمل الخير للأغيار باعتبار أنه لا فائدة منه .

على أني لا أريد أن أذهب إلى أبعد من هذا فيما كنت أريد أن أقوله في هذه

التقطعة .

- تطلب ما يمكن أكثر - فكرة لطيفة .

§ ٥ - نحو الآلهة ونحو الوالدين - راجع ماسبق آنفاً ب ١٢ ف ٥ وان الاعتبارات التي يذكرها

أرسطو هنا من العظم . وضع .

الكتاب التاسع

تابع نظرية الصداقة

الباب الأول

أسباب الخلافات في العلاقات التي ليس الأصدقاء فيها متساوين - في الأغلاط المتبادلة - هل ذلك الذي أسدى المعروف أولا هو الذي يحدد قيمة العوض - طريقة فروطاغور والسفسطائيين - الإجلال الواجب للأستاذة الذين علومهم الفلسفة - قوانين بعض الممالك التي فيها المعاملات الاختيارية لا يمكن أن يترتب عليها أى دعوى قضائية .

§ ١ - في جميع الصداقات التي لا يكون الصديقان فيها متشابهين يكون التناسب هو الذى يسوى الصداقة ويحفظها كما قلت فيما سبق . الحال هنا على الإطلاق كالحال في الاجتماع المدني . مثال ذلك معاوضة على حسب القيمة وقعت بين الحذاء على الاحذية التي يصنعها وبين النساج على قماشه . وكذلك المعاوضات بعينها بين جميع أعضاء الاجتماع . § ٢ - ولكن هناك يوجد على الأقل مقياس مشترك وهو العملة المضروبة بالقانون واليها يرجع في سائر الأشياء وبها يمكن تقويم كل شيء . ولما كان لا يوجد ما يماثلها في روابط المحبة كان المحب يشكو أحيانا أن فرط حنوه لا يقابل بالمثل ولو لم يكن فيه شيء يجب أبدا كما قد يحصل في العمل ، وكثيرا ما يشتكى المحبوب أيضا من أن صديقه بعد أن وعده بكل شيء لم يف بعد بشيء من تلك الوعود الكثيرة الضخمة . § ٣ - فاذا وقعت هذه الشكاوى

- الباب الأول - في الأدب الكبير ب ٢ ف ١٣ وما بعده . وفي الأدب الى أو بديم ك ٧ ب ٣ و ١٠

١ § - كما قلت فيما سبق - ك ٨ ب ٧ ف ٣

٢ § - العملة - راجع ما سبق في نظرية العملة ك ٥ ب ٥ ف ٨

المتبادلة فذلك لأن أحدهما، لما أنه لم يحب من أحبه إلا نظرا إلى اللذة وكان الثاني لم يك يحب الآخر إلا للنفعة، وقع الاثنان في خيبة مما كانا ينتظرانه . ولما كانت صداقتهما لم تعقد إلا بهذه الأسباب فقطعها يقع لسبب أن كليهما لم يحصل البتة على الغاية التي لها تولدت علاقتهما . إنهما لم يكونا متحابين لذاتيهما ولم يكونا ليحبا فيهما إلا مزاييا ليست باقية . فليست الصداقات التي تولدها هذه المزاييا بأطول عمرا منها . أكرر أن الصداقة الوحيدة الباقية هي تلك التي ، لعدم استفادتها شيئا إلا من ذاتها، تبقى بواسطة توافق الاخلاق والفضيلة .

§ ٤ — سبب آخر للخلاف ، وهو متى لقي المرء شيئا مخالفا كل المخالفة عوضا عما كان يرغب فيه . لأن عدم الحصول على ما يرغب الانسان فيه يوشك أن يكون عدم الحصول على شيء أصلا . تلك حكاية ذلك الرجل الذي كان قد قطع وعودا جميلة لمغنى وكان يقول له كلما أحسنت الغناء زدت في عطائك ، فلما أصبح المغنى جاء يطالب بتنفيذ الوعود فأجابه الآخر أنه أدى إليه لذة بلذة . فاذا كان كلاهما لم يكن ليريد إلا هذا لكان حسنا، ولكن اذا كان أحدهما يريد اللهو والآخر الكسب وأن أحدهما حصل على ما كان يريد والآخر لم يحصل عليه فموضوع الشركة لم يكن قد نفذ . لأنه ما دام بالانسان حاجة الى شيء فانه يتعلق به بشهوة وقد يهون عليه أن

§ ٤ — أدى إليه لذة بلذة — فانه قد جلب للمغنى لذة بما أعطاه من الآمال الجميلة بتلك الوعود . وهذه النقطة مذكورة في أويديم بأجل من ذلك . وقد ظن أن أرسطو كان يعنى الاسكندر ولكن هذه الخدعة الدينية لا يمكن أن تأتلف مع كرم ذلك البطل المشهور . وينسب "بلوطارقه" في كتابه "حياة الاسكندر" هذا الخداع الى "دونيس" .

— فموضوع الشركة — ان التعبير بالشركة ربما كان قويا في صدد علاقة وقتية كهذه ومع ذلك فهي حق . فانه متى كان هناك اتفاق صريح أو ضمني يمكن أن يقال هناك ما هو كالشركة .

يعطى كل ما عداه لتحصيله . § ٥ - ولكن بأى الطرفين هنا يتعلق أمر تعيين ثمن المعروف؟ أم إن كان البادئ في إسدائه أم إن كان البادئ في قبوله؟ فإن الذى أسداه أولاً يظهر أنه اعتمد على الثقة بكم الآخر . كذلك كان يفعل فروطاغور ، كما يقال ، حينما كان بادئ الأمر يعلم شيئاً ، إذ كان يقول لتلميذه أن يقدر هو نفسه ثمن ما قد تعلمه وكان فروطاغور يقبل الثمن الذى يحدده تلميذه . § ٦ - فى الأحوال التى من هذا القبيل يرجع غالباً الى هذا المثل :

”عينوا لأصدقائكم ربحاً عادلاً“

ان الذين يحملون غيرهم على اعطائهم نقوداً ثم هم بعد ذلك بسبب مبالغتهم فيما يعدون به لا يوفون بشيء مما قالوا يعرضون أنفسهم الى اللوم بحق لأنهم لم يؤدوا التزاماتهم . § ٧ - تلك حيلة ربما يرى السفسطائيون أنهم مضطرون لاتخاذها لأنهم قد لا يجدون أحداً يعطى نقوداً مقابل العلم الذى يدعون أنهم يعلمونه . ولما كانوا بعد أن تسلموا النقود لم يفعلوا شيئاً يحللها ، كان الناس محققين فى الشكوى منهم . § ٨ - غير أنه فى جميع الأحوال التى ليس فيها اتفاق سابق على الخدمة التى تؤدى فهؤلاء الذين يسدون عفاً ومن تلقاء أنفسهم لا يمكن البتة أن يكونوا عرضة للوم

§ ٥ - فروطاغور - هذا السفسطائي يعتبر أنه أول من اقتضى أجراً من تلاميذه .

§ ٦ - المثل - هذا المثل مستمد من ”هيز بود“ فى مؤلفه ”الأعمال والأيام“ البيت ٣٧٠ وهو

مطابق للواقع .

§ ٧ - السفسطائيون - يظهر أن أرسطو يعنى سفسطائي زمانه ولكن السفسطائيين كانوا قد أوشكوا

على الانقراض تماماً . وربما أراد بهذا السفسطائيين الذين كانوا يعيشون فى زمن سقراط وأفلاطون .

§ ٨ - عرضة للوم - من جانب المدينين لهم بالمعروف . لأن من الجائز فى بعض الظروف أن يخطئ

المرء إذ يسدى معروفاً من تلقاء نفسه يضر من أسدى اليه بدل أن ينفعه .

كما قد قيل فيما سبق . لا محل لهذه المعاتبات في الصداقة المبنية على الفضيلة . اذن يجب الرجوع هنا الى النية وحدها في أداء المقابل لأن النية هي مقوم الصداقة والفضيلة على المعنى الخاص . وهذا هو أيضا الاحساس المتبادل الذي ينبغي أن يهدى أولئك الذين درسوا معا تعاليم الفلسفة . فانه لا طاقة للسال على تقدير قيمة هذا المعروف . حتى الاجلال الذي يسديه المرء الى أستاذه لا يتناول البتة الى أن يكون جزاء وفاقا . بل يلزم المرء أن يقتصر على ما يقدر أن يفعله في حقه كما هو الشأن في حق الآلهة والوالدين . § ٩ — لكن متى لم يكن المعروف على هذا القدر من التنزه وكان قد أسدى نظرا الى فائدة ما فانه يلزم أن يكون المعروف الذي يؤدي كمقابل جديرا ومناسبا في نظر الطرفين على السواء . وفي حال ما لم يكن مَرَضيا لا يكون من الضروري فقط بل من العدل أن الذي بدأ بإسداء المعروف هو نفسه الذي يحدد قيمة العوض ، لأنه اذا كان ما يقبله يساوى المنفعة التي كسبها الآخر أو اللذة التي ذاقها الآخر فان التعويض الذي دفعه هذا الأخير يكون هو كل ما يجب أن يكون . وعلى هذا النحو تجرى الأمور في الصفقات من كل نوع . § ١٠ — من الممالك ما تحظر قوانينها رفع المنازعة في العقود الاختيارية الى القضاء اعتمادا بلا ريب على هذا المبدأ : أن المشتكى يجب

— الذين درسوا معا — ما يلي يثبت أن المقصود هو علاقات المعلم بتلميذه ولكن في عبارة المتن لإيهام حافظت عليه في الترجمة كما هو الشأن في حق الآلهة والوالدين . راجع ما سبق ك ٨ ب ١٤ ف ٥ هذا الاجلال العميق من جانب التلميذ لأستاذه معنى أولى به أن يكون هنديا من أن يكون اغريقيا . ففي الهند "الغورو" أى "مربيّ براهمان" هو ملحق تماما بالوالدين . ويعاقب على الخطايا التي تقع في حقه بنفس العقوبات التي يعاقب بها على ما يرتكب في حق الوالدين .

§ ١٠ — من الممالك — راجع ما سبق من التعليق ك ٨ ب ١٣ ف ٦ ولا يدري كيف جرى به هذا التكرار هنا . فن الين أنه في المناقشات التي يتكلم عليها أرسطو لا يمكن أن يكون محل للتداعي أمام المحاكم .

عليه أن يتفق مع ذلك الذي قد وضع فيه ثقته بنفس الطريقة التي بها تعاقد معه بادئ الأمر. والواقع أن هذا الذي قد حصل على هذه العلامة البادرة من الثقة يظهر أنه أكفأ لحسم النزاع بالعدل من هذا الذي اعتمد عليه. ذلك بأنه كثيرا ما يكون أولئك الذين يملكون الأشياء والذين يريدون ملكها لا يقدرونها بسعر واحد. بل أن ما يملكه الانسان وما يعطيه للأغيار يظهر دائما أنه أكثر ثمنا ومع ذلك فالمعاوضة تقع على الشروط وعلى القيمة التي يحددها الذي يقبل. ربما يكون المقياس الحقيقي للأشياء هو أن تقوم بالقيمة العالية التي يقدرها من يملكها ولكن بالقيمة التي كان يقومها بها هو نفسه قبل أن يملكها.

الباب الثاني

تمايز الواجبات وحدودها وصنوف الرعاية باعتبار الأشخاص - دقة هذه المسائل - قواعد عمومية - استثناءات - حالات خصوصية - الواجبات نحو الوالدين والاخوة والأصدقاء والمواطنين - الواجبات نحو السن - الفروق التي يجب مراعاتها في السلوك كله .

§ ١ - هالك مسائل أخرى يمكن وضعها أيضا : هل يلزم أن يجيب المرء أباه الى كل شيء؟ هل تجب طاعته في كل شيء؟ أم هل اذا كان الانسان مريضا مثلا يكون أولى به أن يطيع الطبيب ؟ وهل لا يكون الأولى أن يُنتخب لقيادة الجيش رجل حرب ؟ ومن المسائل ما يشبه تلك أيضا : هل يلزم المرء أن يؤثر أن يسدى العرف الى صديقه على أن يسديه للرجل الفاضل؟ هل ينبغي للانسان أن يؤدي حق من أحسن اليه أولى من أن يهدى هدية له عندما لا يستطيع أن يجمع بين الأمرين؟

§ ٢ - - أو ليست هذه المسائل كلها مما يعسر حله بطريقة مضبوطة لما بين هذه الحالات المتباينة من الفروق في العظم والصغر وفي الجدارة الأخلاقية وفي الضرورة؟

§ ٣ - إن ما يرى بلا أقل عناء هو أنه ليس من الممكن منح الشخص بعينه كل شيء . ومن جهة أخرى أن اعتراف المرء بالخدم التي أدت اليه أحسن من مواساة الرفقاء، فيجب عليه أن يبرئ ذمته نحو من أسدى اليه المعروف كما لو كان

- الباب الثاني - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٤ وفي الأدب الى أويديم ك ٧ ب ١٠

§ ١ - هالك مسائل أخرى - من المحتمل أن يكون هنا نقص في النص لأن علاقات الاتصال معدومة تماما . وكل هذه المسائل بالغة من الدقة ما لا تبلغه من الأهمية .

§ ٢ - مما يعسر حله - يظهر على الضد من ذلك أن الحل ليس من الصعب في شيء . وأن مجرد الذوق السليم كاف لحلها على أحكم وجه .

§ ٣ - بلا أقل عناء - هذا يظهر أنه يناقض بعض الشيء ما قيل عن صعوبة هذه المسائل .

هذا المعروف دينا عليه واجب الأداء ، ذلك خير من تقديم هدية الى من يجبه .
 § ٤ - ولكن ربما لا تكون هذه القاعدة ممكنة التطبيق دائما . مثلا رجل افتدى
 من أيدي اللصوص هل يجب عليه في دوره أن يفتدى من افتداه أولا مهما كان .
 فاذا لم يكن ذلك المفتدى هو نفسه أسيرا ولكنه طلب رد قيمة الفدية التي دفعها
 هل ردها اليه أحق على المرء من تخليص والده ؟ لأنه قد يظهر أن الواجب هو أن
 يؤثر المرء والده لا على الاجنبي فقط بل على نفسه . § ٥ - أكتفى حينئذ بأن
 أكرر ما قلته وهو أنه يلزم المرء على العموم وفاء دينه . لكن اذا كان العطاء للغير
 أجمل أو أزم فمن هذه الجهة فقط ينبغي الترجيح بلا تردد . لأنه قد يمكن أحيانا أنه
 لا توجد المساواة الحقيقية في القيام بوفاء حق المعروف الذي أسداه اليك غيرك .
 مثال ذلك أن هذا الغير كان يعلم أنه يسدى الخير إلى رجل طيب مع أن الوفاء برد
 المثل سيكون الى رجل معروف بأنه رجل شرير . بل توجد أحوال فيها لا ينبغي
 في الواقع أن تقرض على طريق التبادل من كان أقرضنا في بادئ الأمر ، فان واحدا
 في الواقع أقرض الآخر لأنه يعرفه رجلا خيرا وأنه كان واثقا من الوفاء . ولكن

§ ٤ - ولكن ربما - الحالة التي يستشهد بها أرسطو هي في الواقع محيرة . وهذا الفرض الذي ليس فيه
 شيء من المحال يستحق أن يناقش . فان للظروف الخصوصية دائما وزنا حاسما . وان الحلول التي يؤتى بها
 لحل هذه المسائل المخترعة اختراعا ربما لا تكون هي ما يتخذ المرء عمليا في سلوكه . وسيقول أرسطو نفسه
 ذلك عما قلل .

§ ٥ - يلزم المرء على العموم - الواقع أن أكد ما يكون في هذه المواد الدقيقة هو أن يستمسك المرء
 بالعموميات . ومن المستحيل تعيين شيء منها سلفا .

- أجل وأزم - لا يمكن المرء أن يقضى في هذا إلا في مواجهة الأشياء . وإذن يكون على حصافة العقل
 أن نبين ماذا يأخذ وماذا يدع .

- معروف بأنه شرير - وربما كان الأحسن أن لا يقبل منه شيء .

الآنحرا لا يمكنه أن يعتمد على أن يوفيه دينه رجل خداع . حينئذ اذا كان الأمر كذلك في الحقيقة فان الاعتبار لا يمكن أن يكون متساويا من الجانبين . فان لم يكن الأمر في الواقع كذلك فمجرد اعتقاد المرء يشفع له اذا هو تصرف على هذا النحو . § ٦ - وعلى جملة من القول كما كررت فيما سبق أن جميع هذه النظريات الخاصة باحساسات الناس وأفعالهم تتغير كما تتغير الأحوال التي تنطبق عليها سواء بسواء . حينئذ فلا يلزم المرء أن يكون كريما نحو جميع الناس ولا أن يحب والده بكل شيء كما أنه لا يقرب كل الضحايا الى المشتري ، ذلك أمر بالغ من الوضوح غايته . § ٧ - وكما أن على الانسان واجبات متباينة جد التباين نحو والديه وإخوته وأصدقائه ومن أحسنوا إليه . كذلك ينبغي التمييز في إيفاء كل ما يتعلق به وما هو واجب له . حقا أن هذا هو ما يفعله الانسان على وجه العموم فيما يظهر . حينئذ يدعو المرء والديه الى عرسه ، ذلك لأن العائلة هي في الواقع مشتركة بينهم وأن جميع الحوادث التي تمهمها يجب أن تكون مشتركة بينهم على السواء . ذلك هو عين السبب الذي يجعل حضور الجنائز في نظر الانسان أوجب واجب على الوالدين . § ٨ - كذلك يظهر أن الأولاد يجب عليهم قبل كل شيء أن يقوموا بنفقة والديهم . ذلك دين

- يوفيه دينه رجل خداع - ربما كان هذا الاعتبار من أصح ما يكون . ولكن في هذه الحالة ما كان ينبغي الاقتراض من هذا الخداع . لأنه بذلك يؤتبه تفوقا عليه . لأنه يسدى اليك العرف ولا تسدى اليه شيئا . § ٦ - كما كررت فيما سبق - والواقع أن أرسطو قد كرر غالبا أنه في الأخلاق لا يلزم الاقتصار على النظريات بل لا بد من الارتباط بالعمليات . راجع على الخصوص ك ١ ب ٣ ف ١٤ - كل الضحايا الى المشتري - هذا التشبيه موجود أيضا في الأدب الى أوفيد .

٧ - التمييز - هذه مسألة لطف وحسن ذوق .

- عرسه ... حضور الجنائز - تلك احساسات انسانية محضة كانت نامية في الأزمان القديمة ، على يظهر ، كما هي في الأمم الحاضرة .

٨ - بنفقة والديهم - الملاحظة السابقة بعينها .

يقومون بوفائه . ولقد يرى أن سدّ حاجات أولئك الذين يدين لهم الانسان بوجوده أحق من تكفل عياله . أما الاحترام فهو واجب على الانسان لوالديه كما هو واجب عليه للآلهة سواء بسواء . ولكنه ليس عليه كل أنواع الاحترام . فليس عليه مثلا الاحترام بعينه لأبيه ولأمه ، كما لا يحترم أباه على نحو ما يحترم علما أو قائدا . ولكن عليه لأبيه الاجلال الواجب لأب وللاّم الاجلال الواجب لأم .

§ ٩ - في كل فرصة ينبغي أن تبدى للناس الأكبر منك سنا الاحترام الواجب للسّن . فيجب أن يقوم الانسان في حضرتهم وأن ينزل عن مكانه لهم وأن يكون لهم منه صنوف العطف من هذا القبيل . والأمر بالعكس مع الرفقاء والاخوة ، لا ينبغي إلا الصراحة والاخلاص الذي يظهرهم على كل ما عندنا . وعلى جملة من القول يجب على المرء نحو والديه وأنداده في العشيرة ومواطنيه وفي جميع العلاقات الأخرى أن يكلف نفسه دائما أن يعطى كلا القدر الحق من صنوف الرعاية الواجبة له وأن يميز فيما يجب إعطاؤه اليهم بحسب درجة القرابة والاستحقاق أو الألفة . § ١٠ - هذه التمايز يكون اتيانها أسهل متى كان الأمر بصدد أشخاص من طبقتنا وتكون دقيقة بين الأشخاص الذين هم من طبقات مختلفة . ولكن هذا ليس سببا في الامتناع عنها بل يجب على المرء الاهتمام بملاحظة كل هذه الفروق على قدر الامكان .

- لأبيه وأمه - لا شك في أن أرسطو يريد أن يقول إن المرء لأمه حنانا أكثر .

§ ٩ - الاحترام الواجب للسّن - نصح جليّة تثير في النفس ذكرى لقدمونيا . وكل النصائح التالية هي كذلك لطيفة ومحكمة .

§ ١٠ - من طبقتنا ... من طبقات مختلفة - هذه الفروق موجودة في جمعيتنا كما كانت موجودة في الجمعية الآتينية .

الباب الثالث

قطع الصداقات - الأسباب المختلفة التي يمكن أن تجزأه - لا يمكن الانسان أن يشكو إلا اذا كان قد انخدع بحجة مصطنعة - الفرض الذي فيه يصبح أحد الصديقين رذيلًا ، لا ينبغي قطع الصداقة إلا اذا ينس الصديق من إصلاحه - الفرض الذي فيه يصير أحد الصديقين فاضلاً ، لا ينبغي له القطع على اطلاقه بل هو مدين دائماً بشيء ، لذكرى الماضي .

§ ١ - مسألة أخرى شائكة هي معرفة ما إذا كانت علاقات الصداقة يجب أن تقطع أو أن يحتفظ بها حينما يصبح الناس أغيار ما كانوا بعضهم نحو البعض الآخر . أم أنه لا شيء من الضرر في القطع حين يصير الناس الذين لم يكونوا ليتحابوا إلا بواسطة المنفعة أو اللذة لم يبق عندهم ما يؤتونه بعضهم بعضاً؟ لما كان هذا هو موضوع صداقتهم الوحيد كان واضحاً كل الوضوح أن يتقطع تحابهم . وكل ما يمكن أن يُستكى منه هو أن واحداً لا يجب إلا بالمنفعة أو باللذة يوهم مع ذلك أنه يجب حبا قلبيا . وفي الواقع كما أسلفنا ذلك في البداية أن العلة الأكثر شيوعاً للفراق بين الأصدقاء هي أنهم لا يرتبطون بنيات واحدة بعينها وأنهم لم يكونوا أصدقاء بعضهم لبعض بعنوان واحد بعينه . § ٢ - وحينئذ متى انخدع أحد الاثنين وافترض أنه محبوب بالقلب ، في حين أن الآخر لم يفعل شيئاً يعطيه هذا الفهم

- الباب الثالث - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٩ وفي الادب الى أوديم ك ٧ ب ١٠

§ ١ - أن تقطع أو أن يحتفظ بها - يمكن أن يرى في العمل العادي في الحياة ان هذه المسئلة هي في الواقع صعبة وكثيرة الوقوع .

- كما أسلفنا ذلك في البداية - راجع ما سبق ب ١ ف ٣ من هذا الكتاب .

لا ينبغي له أن يلوم إلا نفسه . لكن إذا انخدع بمواربة صديقه المزعوم فله كل الحق في أن يشكو من خادعه . وقد يكون لومه أعدل من اللوم الذي يوجه الى أولئك الذين يضربون العملة الزائفة ، لأن الجريمة هنا موجهة الى شيء أنفس بكثير .

§ ٣ - لكن لنفرض الحالة التي فيها عقدت العلاقة مع رجل بسبب أنه كان قد ظن طيبا وأنه بعد ذلك قد صار رذيلاً أو أنه بحسب الظاهر فقط قد صار ، فهل يستمر المرء في أن يحبه ؟ أم هل لا يكون جائزاً أن يحبه أيضاً ما دام أن الانسان لا يجب بلا تمييز بل هو يجب فقط من هو طيب ؟ لأن الذي كان يراد حبه ليس شريراً ولا هو ينبغي أن يحب . فانه لا ينبغي حب الاشرار كما لا ينبغي مشابهمهم . على أنه معلوم أن الخليط يشبه الخليط . وحينئذ هاك هي المسئلة : هل يلزم القطع على الفور أم هل يجب التفصيل ، وأن يقطع لا مع الجميع ولكن مع أولئك الذين قد صار فساد أخلاقهم منذ الآن عضالاً ؟ ما دام هناك أمل في إصلاحهم فينبغي مساعدتهم على نجاة فضيلتهم بعناية تفوق العناية التي تبذل لإصلاح ثروتهم بالنسبة لأن تلك

§ ٢ - أن يلوم إلا نفسه - اذا كان الانسان منتصفاً من نفسه لم يفعل إلا ذلك في أكثر الأحيان . فان الانسان في الغالب يخدع نفسه أكثر مما يخدعه غيره . ولكن من الهين أن يقسو المرء على غيره أكثر منه على نفسه .

- صديقه المزعوم - أضفت هذه الكلمة الأخيرة .

- العملة الزائفة - تشبيه بديع محكم .

§ ٣ - لنفرض الحالة - ليس في هذا شيء من التخيل . بل تلك مسئلة طالما وضعها كل منا لنفسه في عيشته .

- ما دام هناك أمل في إصلاحهم - قيد غاية في اللطف وعملي للغاية . ولكن الصعوبة هي في صواب الحكم على ما اذا كان الصلاح الأخلاق قد أصبح محالاً تماماً أم لا .

الخدمة هي أشرف وأحق بالصدقة الحقة . في هذه الحالة لا خطأ على المرء في أن يقطع ، لأنه لم يكن هذا هو الرجل الذي أريد اتخذه صديقا ، ومد قد تغير هكذا تغيرا تاما وأنه لم يبق بعد في الامكان نجاته برده الى ما كان فما على الانسان إلا أن يتعد عنه .

§ ٤ - افرض أيضا حالة أخرى : أن يبق أحد الصديقين ما كان ، والآخر بصيرورته أشد ميزة من الجهة الأخلاقية وصل الى أن يفوقه بكثير في الفضيلة . فهل يجب على هذا أن تستمر صداقته؟ أم هل هذا شيء غير ممكن؟ وتصير الصعوبة واضحة كل الوضوح متى كانت المسافة بين الصديقين كبيرة جدًا كما يقع في الصداقات المعقودة منذ الطفولة . فاذا بق أحدهما طفلا بعقله وقد صار الآخر رجلا مليئا بالقوة والكفاءة فكيف يمكن أن يبقيا صديقين مادام أنهما لا تروقهما بعد الأشياء بعينها ولم يكن لأحدهما بعد ما للآخر من الأفراح والأتراح بعينها؟ لن يكون بينهما بعد تبادل الاحساسات التي بدونها لا صداقة ممكنة ما دام لم يبق بعد حينئذ وسيلة للعيشة معا بلا تكلف كما وضخناه آنفا أكثر من مرة .

§ ٥ - ولكن أليس من المعاملة القاسية أن تكون معه كما لو لم يكن صديقك أبدا؟ أم ينبغي بالأولى الاحتفاظ بذكري الصداقة التي أحسها المرء في الماضي؟ كما أن

§ ٤ - افرض أيضا حالة أخرى - هذه الحالة الثانية هي أيضا واقعية .

- الصداقات المعقودة منذ الطفولة - ذلك بأن مرور الزمان في الواقع يأتي شيئا فشيئا أعظم

التغيرات .

- كما وضخناه آنفا أكثر من مرة - راجع ما سبق لك ٨ ب ٥ ف ٦

§ ٥ - الاحتفاظ بذكري - هذا هو المقياس الحق . فلا ينبغي للانسان احتراماً لنفسه أن يعامل

صديقه كما يعامل مجزء أجنبي حتى ولو لم يعد يحترمه كما كان يفعل قبلا .

الانسان يعتقد واجبا عليه أن يكون أشد عطفًا على أصدقائه منه على الأجانب كذلك يجب أن يجازي بعض الشيء ذلك الماضي الذي شهد ارتباطكم إلا أن يكون القطع مع ذلك قد جاء من افراط في فساد لا يقتفر .

- فساد لا يقتفر - هذه القواعد الحكيمة تجدد ذكرى نصائح الفيثاغورثيين . ففى ظهر صديق بأنه غير أهل للحبة والاحترام فانهم كانوا يتفوننه من الجمعية . وقد كانوا يقيمون مشهدا كانوا يكتبون عليه اسمه الذى كان من المحرم أن يتلفظ به . وكان الواجب على أرسطو أن يضيف إلى ما قال أن هذه العقوبات الواقعة على القلب هي دائما موجعة وأنها تسمى أكثر من موت الصديق .

الباب الرابع

صداقة المرء للأغيار تأتي من محبته لنفسه - لا يمكن المرء أن يحب نفسه إلا بمقدار ما هو خير - صورة الرجل الخير - إنه مع نفسه في سلام لأنه يعمل الخير للخير لا غير - الحياة عنده كلها حلوة - علاقات الصداقة بالأثرة - صورة الشرير - ما به من عدم النظام الداخلى - شقاؤه ونفسه - كرهه للحياة - بغضه لنفسه - الانتحار - مزاييا الفضيلة .

١ § - إن ما بالمرء نحو أصدقائه من إحساسات المحبة التي تكوّن الصداقات الحققة يظهر أنها تستمد أصلها من إحساسات المرء نحو ذاته . فقد يعتبر المرء صديقا ذلك الذى يريد لك الخير إن ظاهرا وإن حقا ويفعله معك وهو يقصد به قصدك ليس غير . وكذلك هذا الذى لا يرغب فى حياة صديقه وسعادته إلا من أجل هذا الصديق ذاته . هذه هى على التحقيق المحبة التزيمية التي تشعر بها الأمهات نحو أولادهن والتي يجدها الأصدقاء عند الصلح بعد الخصام . وقد يقال أيضا أحيانا إن الصديق هو ذلك الذى يعيش معك . والذى يتحد وإياك فى الأذواق والذى تسره مسراتك وتحزنه أحزائك ، هذه هى العاطفة التي تشاهد على الخصوص فى الأمهات ، تلك بعض الخصائص التي بها تتحد الصداقة الحققة . § ٢ - هذه هى بالضبط جميع الاحساسات التي يحسها الرجل الخير نحو ذاته والتي يحسها أيضا الرجال الأغيار من حيث كونهم

- الباب الرابع - فى الأدب الكبير ك ٢ ب ١٥ وفى الأدب الى أويديم ك ٧ ب ٦

١ § - يظهر أنها تستمد أصلها - وليس معنى هذا أن الأثرة هى أساس الصداقة . هيات . فان الصداقة فى نظر أرسطو ليست حقيقية إلا متى كانت منزهة عن الغرض . بل هو يريد أن يقول فقط ان المرء نحو صديقه من الاحساسات ما له نحو نفسه . على أن هذا التشبيه ، فيما يظهر لى ، متكلف وأن العلاقات التي يجدها المرء نحو آخر لا يمكن البتة أن تكون هى ما يجده نحو نفسه . وهذا هو الذى جعل أرسطو يتخذ صيغة مربية ليعبر بها عن فكرته .

٢ § - التي يحسها الرجل الخير - من المحال تقرير ثنائية الانسان بصورة أظهر من هذه ولو أنه بالواسطة .

يعتقدون أنهم أختيار . لأنه يظهر ، كما أسلفت ، أن الفضيلة والانسان الفاضل يمكن اتخاذها مقياسا لغيرهما . فرجل كهذا هو دائما مع نفسه على وفاق ولا يرغب بكل أجزاء نفسه إلا في الأشياء بأعيانها . إنه لا يرى إلا الخير ولا يصطنع لنفسه إلا الخير أو ما يظهر له أنه الخير . وإن آية الرجل الخير هي أن يعمل الخير ليس غير . وإنه يعمل لنفسه ، لأنه يعمل للعقل الذي هو فيه والذي هو خلاصة الانسان في كل واحد منا . لاشك في أنه يرغب في الحياة وفي حفظ ذاته لكنه قبل كل شيء يريد أن يُحيي الأصل الذي به يفكر وينجيه لأن الحياة عند الانسان الخير هي خير حق .

§ ٣ - إذن كل منا يريد الخير لنفسه . لكن إذا صار الانسان غير ما كان وتبدل طبعه فهو لا يرغب بعدئذ لهذا الشخص الجديد في كل الخيرات التي كان يتمناها للآخر . لأنه إذا كان الله ذاته يملك الخير في الحال فذلك لأنه باق هو ما هو بأصله . وإن المبدأ العاقل في الانسان هو اصل الشخص أو هو يظهر على الأقل أنه أصله أكثر من كل ما فينا من مبدأ آخر . § ٤ - حينئذ متى اتصف انسان حقا بالفضيلة فانه يريد الاستقرار في أن يعيش مع نفسه لأنه يجد في ذلك لذة حقيقية . إن ذكريات أعماله الماضية ملائمة حلاوة وآماله في أعماله المستقبلية نبيلة كذلك . وما تلك

- كما أسلفت - راجع ما سبق ك ٣ ب ٥ ف ٥

- والذي هو خلاصة الانسان - مبدأ أفلاطوني محض .

- هي خير حق - ملاحظة بعيدة الغور يمكن بها في العمل الحكم على فضيلة الناس واستحقاقهم فان

النفوس السليمة المستتيرة لا تسب الحياة مهما كانت مؤلمة تلك البلايا التي يلقونها فيها .

§ ٣ - إذا صار الانسان غير ما كان - وهذا ما يمكن وقوعه متى أفسدت الرذيلة القلب وسقطت

النفوس عوضا عن أن تصلح وتسمو .

§ ٤ - حينئذ متى اتصف انسان - وصف عجيب لاغتباط الضمير فانه تحليل متفن ومحكم .

إلا إحساسات مقبولة . إن هذه الافكار الكثيرة تملأ عقله استمتاعا شريفا وإنه ليرضيه أن يحنّ على الخصوص لنفسه ولمسراته الخاصة ولآلامه الخاصة لأن عنده اللذة والألم يتعلقان دائما بالموضوعات أعيانها ولا يتغيران بلا انقطاع من موضوع الى آخر . ليس لقلبه البتة أن يتندّم إذا كان يصح التعبير هكذا . ولما كان رجل الخير هو دائما على هذه الاستعدادات نحو ذاته ، وكان المرء نحو صديقه كما يكون نحو ذاته شخصا باعتبار أن صديقنا هو نحن ونحن بصورة أخرى نتج من ذلك أن الصداقة توشك كثيرا أن تكون هي ما قلنا آنفا وأنه يجب أن يسمى أصدقاء أولئك الذين بينهم هذه الروابط المتبادلة .

§ ٥ - أما مسألة معرفة ما إذا كان يوجد أولا يوجد في الواقع حب للذات نحو الذات فاننا نتركها الآن في ناحية ونقتصر على القول أن الصداقة توجد على التحقيق كلما اجتمع شرطان أو أكثر من الشروط التي بينها وأنه متى تطرقت الصداقة أشبهت كثيرا المحبة التي يجدها المرء نحو نفسه .

§ ٦ - على أن هذه الشروط يمكن أن تظهر عند العامى من الناس بل بين الأشرار . لكن أليس أن هؤلاء لا يجمعون بين هذه الشروط إلا بقدر ما تعجبهم أنفسهم

§ ٥ - حب للذات نحو الذات - هذه الظاهرة البيكولوجية هي في الحق محل لان يدesh لها كل الدهش . ولكن هذا لا يمنع من أنها حقيقية . فقد رزق الانسان أن يحب نفسه هو الى قدرأ أكثر شدة أو أقل كما رزق أن يبغضها كما سينبه إليه أرسطو فيما يلي . وقد كان من شأن هذا الاعتبار الاخير أن ينهى المناقشة بالنسبة له .

- نتركها الآن في ناحية - لا أظن أن أرسطو قد عاد الى هذه المسئلة وعمل الاقل في المؤلفات التي وصلت اليها منه .

§ ٦ - هذه الشروط - التعليق السابق بنفسه .

وبقدر ما يظنون أنفسهم أخياراً؟ لان هذه المحبات لا تتكون أبداً عند الناس فاسدى الأخلاق والمجرمين . § ٧ - بل يمكن أن يقال انها لا تكاد تجتمع عند الذين ليسوا أخياراً . انهم ونفوسهم دائماً فى شقاق . انهم يرغبون فى شىء ويريدون منه شيئاً آخر، فمثالهم كمثل الفساق الذين لا يضبطون أنفسهم سواء بسواء . فبدلاً من الأشياء التى يظهر لهم أنفسهم انها طيبة جداً يؤثرون أشياء مقبولة لديهم لكنها مشؤمة عليهم . § ٨ - وآخرون على عكس ذلك يمتنعون عن عمل ما يظهر لهم أنه خير ما يؤكد منفعتهم إما جنباً وإما كسلاً . وآخرون أيضاً بعد أن كسبوا كثيراً من السيئات يرجعون على أنفسهم بالبغضاء لما كان من فساد أخلاقهم ، ترجعهم الحياة فيتهربون منها وينتهى أمرهم بالانتحار . § ٩ - ان الأشرار فى مكنة من أن يبحثوا عن أناس يقضون معهم أيامهم ولكنهم قبل كل شىء يهربون من ذواتهم . فاذا خلوا الى أنفسهم لا تقدم لهم ذاكرتهم الا ذكريات مؤلمة . وأما عن المستقبل فهم يحلمون بمقاصد ليست أقل استحقاقاً للوم . فى حين أنهم على ضد ذلك فى رفاقة الغير ينسون هذه المعانى البغيضة . ولما لم يكن فيهم ما يحب لا يحسبون نحو أنفسهم عاطفة من الحب أيا كانت . ان أمثال هؤلاء لا يبحثون الى لذاتهم ولا الى آلامهم . أنفسهم فى شقاق ، ففى حين أن جزء النفس الفلانى يحزن للمخمرانات

§ ٧ - عند الذين ليسوا أخياراً - يفرق أرسطو بين الناس الذين ليسوا أخياراً وبين أولئك الذين هم أشرار بكل معنى الكلمة . فالصداقة ليست ممكنة حتى عند الأولين كما هى غير ممكنة عند الآخرين .
 § ٨ - وينتهى أمرهم بالانتحار - لا يكاد يوجد فى التاريخ القديم ضروب الانتحار من هذا النوع . ولكنه يجب تصديق شهادة أرسطو . فان ونز الضمير قد دفع أكثر من مجرم الى الانتحار .
 § ٩ - ان الأشرار ... - هذا التصوير للضمير مجرم مضاد كل التضاد للتصوير الذى سبقه وهو كئله محل للاعجاب .

التي يراه مضطرا الى معاناتها فان الجزء الآخر يتلذذ باحتمالها. وذلك من فساد الخلق .
 فأحد هذين الاحساسين يجذب الانسان من ناحية والآخر يجذبه من الناحية الأخرى ،
 فيمكن القول أنه على هذه الحالة مقطّع إربا . § ١٠ - لكن لما كان غير ممكن
 أن يجتمع للبر اللذة والألم معا ، كاد لا يستأخر عن أن يحزن لما أصاب من اللذة وودّ
 لو أنه لا يكون قد ذاق هذه اللذات ، لأن الأشرار يملؤهم الندم دائما على كل
 ما يعملون . على هذا حينئذ أكرر أن الشرير لا يظهر أبدا مستعدا لحب ذاته
 لأنه في الواقع ليس فيه شيء يُحِب . لكن اذا كانت هذه الحال النفسية هي على
 التحقيق محزنة ومبئسة لزمه اجتناب الرذيلة بكل قواه والتشبث في حدة بأن يصير
 فضلا لأنه بهذا وحده يستطيع الانسان أن يميل الى حب نفسه وأن يصير صديقا
 للأغيار .

- مقطّع إربا - مجاز محكم .

§ ١٠ - مستعدا لحب ذاته - هذا الباب كله هو على التحقيق من أجمل الفصول التي كتبها أرسطو
 وأبدها غورا . ولقد أحسن "جيفانيوس" الذي استشهد به "زيل" إذ سماه "رأسا ذهبيا" يكاد
 يكون الميا وهذا مدح كبير عادل .

الباب الخامس

في العطف - أنه يختلف عن الصداقة وعن الميل - أنه يمكن أن يوجه إلى النكرات وأنه سطحي جدًا -
التأثير الفعال للرؤية في الصداقة وفي الحب - كيف أن العطف يمكن أن يستحيل إلى الصداقة - السبب
العادي للعطف .

§ ١ - العطف يشبه الصداقة، ولكن ليس إياها بالضبط . إنه قد يتجه حتى
نحو النكرات من حيث لا يعرفون الاحساس الذي يوجه نحوهم . ليس الأمر كذلك
في أمر الصداقة كما بينت فيما سبق . كذلك ليس العطف هو الميل إلى الحب لأنه
خلو من القوة والرغبة وهما العلامتان اللتان يصحبان الميل عادة . § ٢ - حينئذ
الميل يتكون بالعادة لكن العطف يمكن أن يكون طفرة، ومثاله التعلق بأناس يصارعون،
فان من يشهدونهم يكافون يحسون نحوهم العطف ويساعدونهم على ما يتغنون دون
أن يناصروهم شخصيا في المصارعة عن كذب . أكرر حينئذ أن هذا العطف هو
بفائى والاحساس الذي يولده ليس إلا سطحيًا . § ٣ - ذلك بأنه يظهر لى
أن الصداقة كالحب تبدئ بلذة النظر لأنه إذا لم يعجب المرء رواء الشخص
لا يمكنه أن يحبه . ليس معنى هذا أن المرء يقع في الحب لمجرد أن الصورة قد

- الباب الخامس - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٤ وفي الأدب إلى أويديم ك ٧ ب ٧ .

§ ١ - العطف - الفريق الذي يبينه أرسطو هنا دقيق جدًا ولكنه حق جدًا .

- فيما سبق - ر . ك ٨ ب ٢ ف ٣ .

- الميل إلى الحب - فرق دقيق أيضا ولكنه حق كما سيظهر فيما يلي .

§ ٢ - يناصروهم شخصيا - وبالنتيجة يؤتونهم دليلا على المحبة .

§ ٣ - بلذة النظر - هذه الملاحظة التي يمكن أن يجادل فيها النظر الشخصى هي بعيدة النور جدًا .

فلا أظن أمرًا يمكنه أن يصير صديقًا لإنسان يفض شخصه المادى .

سبته . لا يكون من الحب إلا متى أسف المرء على غيبة شخص وزغب في حضرته .
 § ٤ - حقا أن الصديقين لا يكونان صديقين إلا بعد أن يحس كلاهما بادي الأمر
 بعطف نحو الآخر . لكنه لا يكفي أن يكون بالمرء عطف ليكون محبا . بل يقصر
 الأمر على أن يتمي المرء الخير لأولئك الذين يحس نحوهم العطف من غير أن يكون مع
 ذلك مستعدا لأن يعمل لهم أى شيء ولا أن يكلف نفسه لأجلهم شيئا أيا كان .
 واذن لا يكون إلا من باب المجاز أن يقال على العطف انه من الصداقة . لكن يمكن
 أن يقال إن العطف متى استطال مع الزمان ووصل الى أن يكون عادة صار صداقة حقة
 لاصداقة منفعة ولا صداقة لذة لأن العطف لا يستمد أصله من أحد هذين السببين
 ولا من الآخر . والواقع أن من قبل خدمة رد عطفًا مقابل المعروف الذى أسدى إليه
 ويكون بذلك قد أدى واجبا . لكن متى رجا المرء نجاح آخر بسبب أنه يرجو من ذلك
 فائدة فالظاهر أنه لا يكون به عطف على ذلك الشخص بل عطف على نفسه كما أنه
 لا يكون صديقا ذلك الذى تثقف آخر على أمل أن يجز لنفسه من وراء ذلك ربحا .
 § ٥ - وعلى العموم فالعطف تثيره الفضيلة واستحقاق كيفما اتفق كلما ظهر
 شخص لآخر بمظهر الشرف أو الشجاعة أو أى كيف من هذا القبيل كشأن المصارعين
 الذين ذكرتهم آنفا .

§ ٤ - لأن يعمل لهم أى شيء . - هذا ، فيما يظهر ، يناقض ما قبل آنفا مادام أن أرسطو كان يفترض
 أن المرء بالعطف يكون مستعدا الى أن يخوض غمار الجلال .

§ ٥ - تثيره الفضيلة - هذا أصل حق وشريف فان المرء لا يشعر بالعطف على من يحتقرهم .
 - الذين ذكرتهم آنفا - فى أول هذا الباب .

الباب السادس

في الوفاق - أنه يقرب من الصداقة - لا ينبغي أن يلتبس الوفاق بمطابقة الآراء - نتأجج الوفاق الباهرة في الممالك - أنه هو الصداقة المدنية - عواقب الشقاق الوحيمة - "ايتيوقل" و"بولينيس" - الوفاق يقتضى دائما أناسا أختيارا - الاشرار هم أبدا في شقاق بسبب أثرهم التي لا قيد لها .

§ ١ - يظهر أن الوفاق أيضا فيه شيء من الصداقة ولذلك يلزم أن لا يلتبس بمطابقة الآراء لأن هذه المطابقة يمكن أن تكون حتى بين أناس لا يعرف بعضهم بعضا . لا يمكن أن يقال على من اتحدت أفكارهم في شيء بعينه إن بينهم وفاقا . ففي علم الفلك مثلا اذا تطابقت الآراء على مسائله فذلك لا يقتضى أقل محبة . وعلى ضد ذلك يقال على الممالك إنها تتمتع بالوفاق متى كان الوفاق على المنافع العامة سائدا فيها . فيها يتحد الناس في الرأي ويتعاون الجميع في تنفيذ ذلك القرار المشترك .

§ ٢ - فالوفاق اذن ينطبق دائما على افعال وعلى الخصوص الأفعال ذات الأهمية والتي يمكن أن تكون نافعة للجزئين على السواء أو نافعة لجميع المدنيين اذا كان الامر بصدد مملكة كأن يجمع الناس فيها مثلا على أن جميع السلطات يجب أن تكون بالانتخاب أو أنه يلزم مخالفة اللقدمونيين أو أن "فيطاقوس" يجب أن تحصر

- الباب السادس - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٤ وفي الأدب الى أويديم ك ٧ ب ٧

§ ١ - لا يقتضى أقل محبة - التمييز في لغتنا (الفرنسية) وفي اللاتينية أسهل منه في اللغة الاغريقية لأن كلمة الوفاق تدل بذاتها على أن للقلب نصيبا في هذه العاطفة . أما في اللغة الاغريقية فالأمر على ضد ذلك لأن التفسير الاشتقاقى يرجع الى معنى العقل أو الى الفطنة أكثر من رجوعه الى معنى الملب . ولذلك كان الالتباس فيها ممكنا .

§ ٢ - دائما على افعال - هذه المبادئ عنها قد فصلت في الأدب الكبير وفي الأدب الى أويديم .

- فيطاقوس - طاغية ميتلين . راجع السياسة ك ٣ ب ٩ ف ٥ ص ١٧٧ من ترجمتى الطبعة الثانية .

السلطة في يده وأنه هو نفسه مع ذلك يقبلها . فمتى كان الأمر على ضد ذلك ورغب كل واحد من حزبي المملكة في أن يستقل بالسلطة فهناك الشقاق كما هو بين خُطاب الفينيقيات . لأنه لا يكفي في تحقيق الوفاق أن يتحد الحزبان نظرا في موضوع بعينه أيا كان ، بل لا بد فوق ذلك أن يحسّا إحساسا واحدا بعينه في الظروف بعينها ومثال ذلك أن يتوافق الشعب والطبقات العليا على إعطاء السلطة للأكفاء من أهل المدينة لأنه بذلك يحصل كل واحد على ما يتغنى . الوفاق مفهوما على هذا النحو يصير بوجه ما صداقة مدنية كما قد قلت . لأنه حينئذ ينصبّ على المنافع العامة وعلى جميع حاجات الحياة الاجتماعية .

§ ٣ - لكن هذا الوفاق يقتضى دائما قلوبا طيبة فالواقع أن هذه القلوب هي على وفاق مع ذواتها أولا ثم هي على وفاق بينها بالتبادل . لانها كما يقال لا يشغلها إلا الاشياء عينها . ان إرادات هذه العقول الحصيفة تبقى غير مزعزعة وليس بها مد وجزر كما في أوريف . انها لا تريد إلا الاشياء العادلة والنافعة وترغب فيها باخلاص للنفعة العامة . § ٤ - وهيئات أن يكون ذلك بين الاشرار فالوفاق بينهم غير ممكن

- خُطاب الفينيقيات - وهما " إيتوقل " و " بولينيس " ومعلوم أن موضوع القصة المعنونة بهذا الاسم هو البغض والقتال بين ابني " أوديب " وعنوان الرواية يجي . من أن نساء فينيقيات هن اللواتي كنّ في بعثة في " دلفوس " يؤلفن جوقة المرنمات . وهذه القصة من أشد قصص أوريفيد تأثيرا .

§ ٣ - كما في أوريف - معروف أن ظاهرة المد والجزر واضحة جدا في " أوريف " بين " أوبي " و " بيوثيا " ويكاد يكون هذا الموضوع هو الوحيد في البحر الأبيض المتوسط حيث هذه الظاهرة محسوسة جدا .

إلا أن يكون في لحظات قصيرة جدا كما أنهم لا يستطيعون أن يكونوا أصدقاء زمانا طويلا . لانهم يرغبون في نصيب مبالغ فيه في المنافع ويأخذون أقل ما يستطيعون في المتاعب والنفقات العامة . ولما كان كل واحد منهم لا يريد إلا المنافع لذاته تلصص على جاره ووقف في وجهه وباعتبار أن المنفعة العامة لاتهم أحدا فلا تلبث أن يضحى بها . وحينئذ يقعون في الشقاق اذ يحاولون أن يكره بعضهم بعضا على رعاية العدل دون أن يريد أحدهم أن يلتزم تطبيقه على نفسه .

§ ٤ - إلا أن يكون في لحظات قصيرة جدا - ملاحظة محكمة على رغم ظواهرها . وان أرسطو

لبدعها بحجج تؤيدها تجربة الحياة .

الباب السابع

في النعم - المنعم يُحِبُّ على العموم أكثر من المنعم عليه - الايضاحات الباطلة لهذا الفعل الغريب - المقارنة السيئة للديون - "إيبشارم" - ايضاح أرسطوطاليس الخاص - حب الفنانين لصنعتهم حب الشعراء لأشعارهم - المنعم عليه هو بوجه ما صنعة المنعم - اللذة الفاعلة أعلى من اللذة المنفعلة - ينعم المرء بما يصنع من الخير - المرء يزيد حبه لما كلفه من التعب - حنو الأم البليغ على أولادها .

§ ١ - يظهر على المنعمين على وجه العموم أنهم يحبون من أحسنوا إليهم أكثر مما يجب أولئك الذين قبلوا العرف من أسدوه إليهم . هذا الفارق تظهر عليه المخالفة لسكل معقول ، لذلك بحث في أسبابه . فالرأى الاكثر شيوعا هو أن الاخيرين بوجه ما مدينون والاولين هم دائئون . حينئذ كما أنه في شأن الديون قد يتنى المدينون مع الارتياح أن من أقرضوهم لن يكونوا بعد . وأن المقرضين على ضد ذلك يذهبون إلى حد أن يشغلوا أنفسهم مع العناية بأمر مدينتهم ، كذلك أيضا أولئك الذين أسدوا معروفًا يودّون لو يعيش مدينتهم بهذا المعروف حتى يعرفوا لهم الجميل يوما على المعروف الذي قبلوه ، في حين أن الآخرين قليلا ما يفكرون فيما يجب عليهم لهم من المقابل . وقد لا يفوت "إيبشارم" أن يقول إن أولئك الذين يعبرون هذا

- الباب السابع - في الأدب الكبير ٢ ب ١٣ وفي الأدب الى أو يديمك ٧ ب ٨
§ ١ - يظهر على المنعمين على وجه العموم - بهذا العموم يظهر أن ملاحظة أرسطو حقيقية . وان الاعتراف بالجميل شيء نادر .

- يعرفوا لهم الجميل يوما - هذا السبب ليس هو الحسن وان أرسطو سيبدى أسبابا أحسن منه فيما يلي ، فان من غير العادى أن يسدى المرء معروفا الى الناس وهو يحسب لذلك حسبا لمنفعته الشخصية . بل الغالب أن يسدى هذا المعروف بدافع العطف وطيبة القلب .

- "إيبشارم" - لا يعرف في خلا هذا الموضوع حكم إيبشارم هذا . وربما كان مجرد أسلوب جملة ينتقده أرسطو على هذا الشاعر .

التعبير "ياخذون الامر من جهته السيئة" . ولكنه مطابق للضعف الانساني لان الناس في العادة قلما يدركون النعم ويؤثرون أن يقبلوا المعروف على أن يصنعوه .

§ ٢ - أما أنا فيظهر لي أن العلة هنا أدخل في باب الطبيعي وأنها ليس بينها وبين ما يجري في شأن الديون أقل رابطة . بديا ليس بالدائنين أدنى محبة لمدينهم ، فاذا رغبوا في أن يروهم قادرين على عمالهم فذلك في رقبة السداد الذي ينتظرونه . ولكن على ضد ذلك أولئك الذين أسدوا المعروف يحبون ويعزون مدينهم به ولو كان هؤلاء لا ينفعونهم شيئا في الحال وليسوا على أن ينفعوا قادرين . § ٣ - هذا هو بالضبط ذلك الإحساس عينه الذي يحسه الفنانون نحو صناعاتهم . فليس ولا واحد منهم لا يجب صنيع يده الخاص أكثر من أن يحبه صنيعه إن اتفق أنه انتعش وحي . هذه المشاهدة بارزة على الخصوص في الشعراء ، فإنهم يقتنون بمؤلفاتهم الخاصة ويعزونها كما لو كانت أولادهم . § ٤ - هذا هو بالضبط حال المنعمين . فان الشخص الذي أنعموا عليه هو صنيعتهم فهم يحبونه أكثر من أن يحب الصنعة من اصطنعه . والعلة في ذلك بسيطة . ذلك بأن الحياة أي الكون بالنسبة لكل من يتمتع به شيء أفضل من سائر الأشياء ، شيء عزيز جدا . ونحن لا كون لنا إلا

§ ٢ - أدخل في باب الطبيعي - لأرسطو الحق كله في ذلك . فان المرء يفعل عادة في هذه الأحوال بدافع الطبع وبلا ترو .

§ ٣ - الفنانون نحو صناعاتهم - إيضاح ليس بديعا فقط بل هو غاية في المتانة .

- بارزة على الخصوص في الشعراء - لأن مؤلفاتهم صوغ الكلام والأشعار .

§ ٤ - حال المنعمين - ربما كان الإيضاح دقيقا بعض الشيء . ولكنه حق . فان رؤية المدين بالمعروف أو ذكره تذكر العمل الصالح الذي أتمته فترضى عن نفسك بمناسبه وتحب إذ تحب نفسك .

بالعمل أى من حيث إننا نعيش ونعمل . فمن يُخلق خلقا فهو على وجه ما كائن بعمله ذاته . فهو يجب إذن صنيعه لأنه يجب أيضا أن يكون ، وهذا إحساس طبيعى جدا . لان ما ليس هو إلا بالقوة يظهره الصنيع ويجعله بالفعل . § ٥ - زد على هذا فيما يتعلق بالفعل أن فيه شيئا من النبيل والجميل بالنسبة للنعم بحيث إنه يتمتع به فى موضوع هذا الفعل . لكنه فى الوقت عينه لا شىء من الجميل ، بالنسبة للنعم عليه ، فيمن يسدى إليه المعروف . وليس فيه على الاكثر إلا النافع أى ما هو أقل قبولا عند النفس بكثير وأقل استحقاقا لأن يُحب . § ٦ -- إنما الفعل الحالى هو الذى يجعل لنا لذة ، وفى المستقبل إنما هو الرجاء ، وفى الماضى إنما هو الذكرى . لكن اللذة الأكثر حدة بلا معارضة هى العمل هى الحالى الذى هو بلا شك حقيق كذلك بأن يحبه المرء . وعلى هذا إذن فالصنيع يبقى بالنسبة لمن اصطنعه لأن الجميل باق ، فى حين أن النافع عما قريب زائل بالنسبة لمن قبل النعمة . وذكري الأشياء الجميلة التى يصنعها المرء مستطابة جدا . ولكن ذكرى الأشياء النافعة التى استفاد المرء منها قد لا تكون البتة وقد تكون ولكن على قدر قليل بلا شك . ذلك بأن المرء إنما يرغب فى الاشياء بانتظارها والرجاء فيها ولكن الحب يكاد يكون فعلا وانتاجا ، فكون المرء محبوبا ليس الا احتمالا وقبولا . وبالنتيجة فالحب والتأبج التى يستتبعها تكون من جهة من هم أفعل أثرا . § ٧ - يلزم أن يلاحظ فوق ذلك أن الانسان يتعلق دائما أكثر بما كلفه عناء . وعلى هذا مثلا أولئك الذين قد كسبوا ثروتهم بأيديهم يقدرونها

§ ٥ - زد على هذا - هذا السبب الجديد هو أقطع فى التدليل .

§ ٦ - إنما الفعل الحالى - زدت الكلمة الثانية وصفا مفسرا للاولى .

§ ٧ - يلزم أن يلاحظ فوق ذلك - هذا السبب الأخير ولو أنه أدق من سوابقه إلا أنه ليس أقل منها فى صحته ومطابقتها للواقع .

قدرها أكثر من أولئك الذين تلقوها بالإرث. وقبول نعمة شيء بالبدية لا يستدعي البتة مجهودا شاقا في حين أن إسداءها يكلف في الغالب مجهودا كبيرا. من أجل ذلك كان حب الوالدات لأولادهن أزيد : فان اشترا كهن في النسل قد كان من المشقة بمكان وإنهنّ ليعلمن حق العلم أن أولادهنّ ملك لهنّ . وهذا بلا شك هو أيضا احساس المنعمين نحو المنعم عليهم .

— حب الوالدات لأولادهنّ أزيد — ملاحظة حقة جدا يمكن تحقيقها بما يصيب العائلات من المصائب القاسية التي تقع عليها غالب الأحيان .

— يعلمن حق العلم — ليست هذه الاحالة استثنائية . فان الجاري في العادة على الأكثر هو أن الأبوة ليست محلا للشك . والحق هو أن الأمهات قد أصابهن من الألم أكثر بكثير سواء أكان ذلك في الحمل والوضع أم بعد الولادة . وإن صنوف العناية التي يقمن بها في سنينا الأولى تأخذهن بالعلق بنا أكثر من الولادة نفسها .

الباب الثامن

في الأثرة أو حب الذات - الشرير لا يفكر إلا في نفسه - الخير لا يفكر البتة الا في أن يحسن الفعل
 بصرف النظر عن منفعته الخاصة - السفسطة لتبرير الأثرة - يلزم التفصيل فيما يعنى بهذه الكلمة - الأثرة
 المدمومة والعامية - الأثرة التي تنحصر في أن يكون المرء أفضل وأتزه من جميع الناس هي ممدوحة جدًا -
 إخلاص المرء لأصدقائه ولوطنه - إحتقار الثروة - الشهوة الغالية في الخير وفي المجد .

§ ١ - لقد وضعوا مشكلة العلم بما اذا كان يصح أن يحب الانسان نفسه إيثارا
 لها على بقية الأغيار . أم اذا كان الأحسن هو حب الغير . لأنه يلام عادة أولئك
 الذين يغفلون في حب أنفسهم ويسمون أنانيين كأنما يراد إنجأهم من هذا الإفراط .
 والواقع أن الشرير لا يظهر أنه يعمل البتة إلا موجهها عمله نحو ذاته وحده . وكلما
 فسد اشتدت هذه الرذيلة في نفسه . كذلك يعاب عليه أنه لا يعمل عملا أيا كان
 خارجا عما يسمه شخصيا وعلى ضد ذلك الرجل الصالح لا يعمل إلا للخير ، وكلما زاد
 صلاحه قصر عمله على الفعل للخير فهو نساء لمنفعته الخاصة في جانب منفعة صديقه .
 § ٢ - لكنه يجاب على ذلك : أن الواقعيات تناقض كل هذه النظريات

- الباب الثامن - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٥ وفي الأدب الى أويديم ك ٧ ب ٦

§ ١ - لقد وضعوا مشكلة العلم - ليس هنا البتة تخلص وسهولة انتقال بين هذا الموضوع الجديد
 والموضوعات التي تقدمته .

- أم اذا كان الأحسن هو حب الغير - يرى من ذلك أن الفلسفة منذ زمان طويل قد كانت أحست
 حب القريب .

- الشرير - إذن فحب الذات والرذيلة شيء واحد .

- في جانب منفعة صديقه - في هذا تضيق لدائرة الحب وفعل الخير إلى حد لا ينبغي . وإن المبدأ
 الذي يضعه أرسطو نفسه يذهب الى أبعد من ذلك بكثير .

§ ٢ - لكنه يجاب على ذلك - ان ما يلي هو اعتراض سيبطله أرسطو فيما بعد . وقد رأيت واجبا
 على أن أضبط العبارة ضبطا شافيا لم يكن في نص المتن .

الخاصة بالأثرة وهذا ليس صعب الفهم . على هذا فمحل اتفاق أنه يجب عليك أن تحب ذلك الذي هو أحسن صديق ، وأن أحسن صديق هو ذلك الذي يريد باخلاص خير صديقه لأجل هذا الصديق نفسه حتى ولو لم يعلم ذلك أحد في الدنيا . وتلك على الخصوص هي الشروط التي يجب على المرء أن يقوم بها نحو ذاته كما يجب عليه أن يقوم في هذا الصدد بجميع الشروط الأخرى التي يحدون بها عادة الصديق الحق . لاننا قد قررنا أن جميع إحساسات الصداقة تبدأ أولاً من الفرد لأجل أن تنتشر منه في الآخرين . والأمثال نفسها متفقة معنا هنا ويمكنني أن أورد منها : ”روح واحد — بين الاصدقاء كل شيء مشاع — الصداقة هي المساواة — الركبة أقرب من الساق .“ كل هذه التعابير توضح على الخصوص علاقات الشخص مع نفسه . على هذا حينئذ يكون الشخص هو صديق نفسه وأشد صداقة لها منه لأي كان . ونفسه على الخصوص هي التي يجب عليه أن يحبها .

من بين هذين الحليين المختلفين يُتساءل بحق عما هو الحل الذي يجب اتباعه متى كانت الثقة بهما متساوية .

— قد قررنا — راجع ب ٤ ف ١

— تبدأ أولاً من الفرد — بمعنى أنه يلزم أن الفرد يمكنه بدياً أن يحب نفسه ويحترمها لكي يستطيع أن يحب الأغير .

— والأمثال — إن أرسطو يعلق على العموم كثيراً من الأهمية بالامثال . ويلد له أن يتخذها حجة . فانها عنده ”حكمة الامم“ .

— من بين هذين الحليين المختلفين — وسأخذ أرسطو بأولها وهو الذي يدعو الى التنزه عن الغرض

— الثقة بهما متساوية — في هذا غلو ، فان العقل يدفعنا الى حب الغير أكثر من حب الذات . يلزم المرء أن يحب نفسه الى حد ما . ولكن أن يقنع المرء نفسه بأنه يلزمه أن يحب نفسه ليس غيراً وحتى أكثر من كل من عداه فذلك لا يأتي إلا بواسطة السفسطة .

§ ٣ - ربما يكفى تقسيم هذه التحقيقات وتبيين النصيب الذى يحويه كل منها من الحق ونوع الحق . فاذا نحن وضحنا ما ذا يعنى بالأناية على المعينين للذين تحمل عليهما هذه الكلمة، وضع لنا وجه الصواب فى هذه المسئلة .

§ ٤ - فمن جهة حينما يراد جعل هذا اللفظ لفظ توبيخ وشم يسمى أنانيين أولئك الذين يختصون أنفسهم بأحسن نصيب فى الأموال وفى الكرامات وفى اللذات البدنية . لأن العامى له فى كل ذلك أشد الرغبات . ولما أن الناس سرعان ما يقبلون على هذه الخيرات التى يعتقدونها أنفس الخيرات كانت هذه الخيرات محل أشد المنازعات . والناس الذين يتنازعونها بهذه الحدة لا يفكرون إلا فى ارضاء رغباتهم وشهواتهم وعلى العموم الجزء غير العاقل من أرواحهم . كذلك يسلك عامى الناس وتكون تسمية " الأنانيين " آتية من أخلاق العامى التى هى مدعاة للأسف . فيكون إذن حقا أن تلام الأثرة محمولة على هذا المعنى .

§ ٥ - لا يمكن أن ينكر أن اسم الأنانيين يطلق غالب الاحيان على الناس الذين يشمون من جميع هذه الاستمتاعاات الدينية ولا يفكرون إلا فى أنفسهم . لكن اذا كان انسان لا يبحث البتة إلا على اتباع طريق العدل أكثر من أى شىء كان ويتعاطى الحكمة أو أية فضيلة أخرى على درجة قصوى ، وبالاختصار لا يختص نفسه إلا بالعمل

§ ٣ - النصيب ... من الحق ونوع الحق - نهج حكيم جدا طالما انتهجه أرسطو .

§ ٤ - العامى ... أشد الرغبات - يرى أن الفيلسوف لم يأبه بكل هذه الخيرات الدنيا

§ ٥ - اذا كان انسان - تمييز عميق وبسيط معا . فان الأناية تميز على الخصوص بالفرص الذى يرى اليه الشخص . فاذا كان الغرض ساميا ، اذا كان الغرض شريفا وعظيما انعدمت الأناية . فيأخذ حب الذات من ثم اسما آخر

لوجه الخير فيكون من المستحيل أن يسمى أنانيا وأن يلام على ذلك . § ٦٤ - ومع ذلك فإن ذلك الانسان هو، فيما يظهر، أشد أثره من الآخرين ما دام يسند إليها أحسن الأشياء وأجملها ولا يتمتع إلا بالجزء الأعلى لنفسه بأن يطيع كل أوامره مع الخضوع . وكما أن الجزء الأهم في المدينة يشبه أن يكون في السياسة هو المملكة نفسها أو هو، في نظم آخر من الأشياء، يعتبر أنه المؤلف للمجموع بتمامه . كذلك أيضا بالنسبة للانسان . فإنه يجب على الخصوص أن يعتبر محبا لذاته ذلك الذي يجب في نفسه ذلك المبدأ الحاكم ولا يبحث إلا على إرضائه . ولئن سمي معتدلا الانسان الذي يضبط نفسه وغير معتدل هذا الذي لا يضبطها ؛ على حسب ما يكون العقل حاكما أو غير حاكم فذلك بأن العقل ، على ما يظهر، هو على الدوام متحد مع الشخص نفسه . ومن أجل ذلك أيضا تكون الأفعال التي يظهر أنها أكثر شخصية وأدخل في الإرادية هي تلك التي يأتيها المرء تحت تأثير عقله . ومن الواضح تماما أن هذا المبدأ الأعلى هو المقوم الأصلي للشخص ، وأن الانسان الخير يجب إيثارا له عما عداه . فيلزم إذن القول على هذا بأنه أشد الناس أنانية . ولكن على معنى يخالف المعنى الذي به يكون هذا الاسم شتما جَدَّ المخالفة . هذه الأثرة الشريفة تعلق الأثرة العامية بمقدار ما تعلق العيشة على مقتضى العقل العيشة على مقتضى الشهوة ، وكما تعلق الرغبة في الخير الرغبة فيما يظهر أنه نافع .

§ ٦٤ - فيما يظهر أشد أثره - ربما تكون تسمية هذه القلوب الشريفة أنانية من باب الجواب على

تعمق دقيق بتعمق دقيق مثله .

- المقوم الأصلي للشخص - راجع ما سبق ك ١ ب ٤ ف ٤

- العيشة على مقتضى العقل - مبدأ أفلاطوني يكرره أرسطو . وعليه بنت الرواقية بعد ذلك كل

مذهبها الأخلاقي .

٧ § - على هذا حينئذ فكل الناس يُرحب بأولئك الذين لا يبحثون على العلو فوق أمثالهم إلا بتعاطى الخير ويمدحهم . فلو كان الناس جميعا لا يتراحمون إلا على الفضيلة وحدها ويجهدون أنفسهم في عمل ما هو الأجمَل لَرأت الطائفة كلها جميع حاجاتها مقضية ولوجد كل امرئ بخصوصه أكبر الخيرات عنده ما دام أن الفضيلة هي أنفس الخيرات . حينئذ قد يمكن الوصول الى هذه النتيجة المزدوجة : فمن جهة ، أن رجل الخير يجب أن يكون أنانيا لأنه بعمل الخير يكسب أيضا ربحا شخصيا عظيما ويُفضل في الوقت عينه على الآخرين . ومن جهة أخرى أن الشرير ليس أنانيا لأنه لا يزيد على أن يضر نفسه وقريبه باتباعه شهواته الرديئة . § ٨ - وبالتبع يكون عند الشرير خلف عميق بين ما يجب عليه أن يعمل وبين ما يعمل ، في حين أن الرجل الفاضل لا يعمل إلا ما يلزم عمله لأن كل عقل يختار دائما ما هو الأحسن له . ورجل الخير لا يطيع إلا الذكاء والعقل .

٧ § - الطائفة كلها - أو الجمعية ، ولقد آثرت الاحتفاظ بالكلمة نفسها التي استعملها أرسطو . ومع ذلك فن البين أن النظرية الاجتماعية تكون محلولة اذا كانت كما بيته أرسطو . فان الصلاح الكامل للأفراد يصير الحلومة معصومة من الزلل تقريبا . وهذا هو ما بين أهمية التربية التي تشكل الأشخاص الذين هم أهل المدينة في المستقبل . غير أن الجمعيات الحاضرة لا تزال بعيدة جد البعد عن هذا المثل الأعلى اذا كانت قد أصبحت أقرب اليه من الجمعيات القديمة .

- هذه النتيجة المزدوجة - ولو أن هذه النتائج من المشكلات إلا أنها صادقة اذا سلم بالمبادئ التي يطلها أرسطو .

٨ § - خلف عميق - راجع ما سبق ب ٤ ف ٩

- لأن كل عقل - يظهر ان أرسطو ، من حيث لا يشعر ، يحق نظرية أفلاطون وسقراط وهي أن الرذيلة هي دائما مسببة على الجهل واذن تكون لا إرادية .

§ ٩ - وهذا لا يمنع من أن الرجل الفاضل يعمل كثيرا من الأشياء لأصدقائه ولوطنه ولو كلفه ذلك فقدان الحياة . انه يهمل أمر الأموال والكرامات وعلى جملة من القول كل هذه الخيرات التي يتنازع فيها العامة غير مستبق لنفسه إلا شرف عمل الخير . إنه يفضل كثيرا استمئعا حادا ولو لم يدم إلا بعض لحظات على استمتاع بارد يبقى زمانا أطول . يؤثر أن يعيش في المجد سنة واحدة على أن يعيش في الخمول سنين عديدة . يؤثر عملا واحدا جميلا وعظيما على طائفة من الأعمال العامة . ذلك هو بلا شك ما يدفع أولئك الرجال الكرام الى أن يضحوا بحياتهم عند ما يلزم . إنهم يستبقون لأنفسهم أشرف نصيب وأجمله وينزلون عن ثروتهم مع الارتياح اذا كان خرابهم يمكن أن يغنى أصدقاءهم . فللصديق الثروة وأما هو فله الشرف وبذلك هو يختص نفسه بخير أعظم مائة مرة . § ١٠ - ومن باب أولى يكون شأنه كذلك بالنسبة للكرامات وللسلطان . فان رجل الخير يترك كل ذلك الى صديقه لأن هذه النزاهة هي وحدها في عينه الجميلة والجديرة بالثناء . والواقع أن الناس لا يخطئون إذ يعتبرون فاضلا ذلك الذي يختار الشرف والخير على سائر ما عداهما . بل قد يذهب رجل الخير الى حد أن يترك لصديقه مجد الاقدام على الفعل . وإن من

§ ٩ - وهذا لا يمنع - تصوير شريف للرجل البطل .

- يعيش في المجد سنة واحدة - هذا هو "أشيل" هو ميروس . راجع في الإلياذة (الحن ٩ البيت

٤١ وما بعده) ما يقوله البطل عن نفسه وعن أمه .

§ ١٠ - الى صديقه - بل للاغيار أيضا مادام أن هذه ليست هي الخيرات التي يبغونها .

- يترك لصديقه مجد الاقدام على الفعل - هذا تنزه رقيق ونادر . ومن غير الممكن أن تذهب الصداقة

الى أكثر من هذا الحد متى كان الشيء المتروك مهما جدا .

الأحوال ما فيه قد يكون أجمل بالمرء أن يجعل صديقه يفعل شيئا من أن يباشره هو بالذات .

١١٤ - وعلى هذا حينئذ في جميع الأعمال المدوحة يظهر أن الرجل الفاضل يأخذ لنفسه النصيب الأوفى من الخير . وإني أكرر أنه هكذا يلزم المرء أن يعرف أن يكون أنانيا . وأنه لا ينبغي للمرء أن يكون أنانيا كما يكونه الناس على العموم .

§ - ١١ أن يعرف أن يكون أنانيا - قاعدة مجيبة ولكنها لا تشمل إلا أنفسا نادرة .

الباب التاسع

هل بالمرء حاجة الى الأصدقاء وهو في السعادة؟ - أدلة على وجوه مختلفة - هل المرء في الشقاء أشد حاجة الى الأصدقاء منه في السعادة؟ الرجل السعيد لا يستطيع العزلة، وإن به حاجة الى أن يعمل الخير لأصدقائه وأن يرى أعمالهم الفاضلة - "الاستشهاد بتيوغنيس" - إن من الفضيلة التأمل في الأعمال الفاضلة - أن يحس المرء أنه يعمل ويعيش في أصحابه، تلك هي لذة قوية، وإن المرء لا يدركها إلا في الخلطة التامة - الرجل السعيد يجب أن يكون له أصدقاء فضلاء مثله .

§ ١ - يرفعون أيضا مسألة أخرى ويتساءلون عما إذا كان المرء وهو سعيد بحاجة الى الأصدقاء أم أنه لا حاجة به اليهم . والواقع أنه يقال : ما حاجة الناس السعداء على الاطلاق والمستقلين الى الصداقة مادام أن لهم كل الخيرات وأنهم لا اكتفائهم بأنفسهم ليس لهم بعد من حاجة يسدونها . في حين أن الصديق الذي هو لنا كأنفسنا يجب أن يؤتينا ما لا نستطيع أن نحصله بأنفسنا . وتلك كانت فكرة الشاعر إذ قال

”إذا كان الله في عونك فما حاجتك بالأصدقاء“

ومن جهة أخرى متى حُجى المرء السعيد بجميع الخيرات فمن السخف الصريح أن لا يحجى الأصدقاء لأن هذا، فيما يظهر، أنفُس الخيرات الخارجية . أزيد على هذا أنه إذا كانت الصداقة تتحصر في اسداء صنوف المعروف أكثر منها في قبولها

- الباب التاسع - في الأدب الكبير ك ٤ ب ١٧ وفي الأدب الى أويديم ك ٧ ب ١٢

§ ١ - يرفعون أيضا مسألة أخرى - دون أن تكون هذه المسألة دقيقة كبعض المسائل السابقة فإنها، فيما يظهر، ليست بحيرة كثيرا . بل القلب يجب عليها فورا كما يجب عليها الفيلسوف بعد مناقشة طويلة .
- الشاعر - هو "أوريفيد" في مأساة "أوريسست" البيت ٦٦٧ من طبعة فيرمين ديدو .
- أن لا يُحجى الأصدقاء - ان معنى السعادة يشمل في الواقع بالضرورة معنى الميل والحب . والالما سدت الحاجة الأذخل في الطبع والأشد مشروعية .

وكان نشر المرء البرحواليه هو خاصة الفضيلة والرجل الفاضل وكان أولى بالمرء أن يبر بأصدقائه من أن يبر بالأجانب فينتج من هذا أن يكون رجل الخير في حاجة الى الناس الذين يمكن أن يتقبلوا معروفه . من أجل ذلك يتساءلون أيضا عما اذا كان المرء في أى الحالين أحوج الى الأصدقاء أفي السعادة أم في الشقاء . لأنه اذا كان الانسان في الشقاء محتاجا الى الناس الذين يساعدونه فان الانسان السعيد لا حاجة به الى الناس الذين يسدى اليهم المعروف . § ٢ - وعندى أن من السخف جعل الرجل السعيد منفردا بمعزل عن سائر الناس . من ذا الذي يريد أن يملك جميع خيرات الدنيا على شريطة أن لا يستعملها فيها الا لنفسه وحده ؟ الانسان موجود اجتماعي وقد جعلته الطبيعة ليعيش مع أمثاله وهذا القانون ينطبق أيضا على الانسان السعيد . لأن لديه كل الخيرات التي يمكن أن تؤتيها الطبيعة . ولما كان من البديهي أن الأولى بالمرء أن يعيش مع الأصدقاء والناس اثنمازين من أن يعيش مع الأجانب أو مع العامى كان الرجل السعيد في حاجة الى الأصدقاء بالضرورة .

§ ٣ - حينئذ ما معنى الرأى الأول الذى ذكرناه؟ وكيف يكون فيه شيء من الحق ؟ الآن العامة يرون أن الأصدقاء أناس نافعون ؟ وأنه من أجل ذلك لا حاجة بالانسان السعيد الى كل هذه المساعدات مادام المفروض أن لديه جميع

- من أجل ذلك يتساءلون أيضا - مسألة أهم من الأخرى .

§ ٢ - الانسان موجود اجتماعي - راجع السياسة ك ١ ب ١ ف ٩ إن أرسطو من بين جميع الفلاسفة القدماء هو الذى ألح في هذا المبدأ الأساسى الذى نازع فيه " هوبس " فيما بعد على رغم تعاليم العقل وتعاليم المسيحية .

§ ٣ - الذى ذكرناه - في أول هذا الباب .

الخيرات؟ بل لا يدري ماذا يصنع بالأصدقاء وبرفقاء اللذة أو بالأقل لا يكون له بهم إلا حاجة ضئيلة مادامت حياته، لأنها ملاءمة كمال الملاءمة، في غنى عن جميع اللذات التي يجلبها الأغيار. فان لم يكن به حاجة الى أصدقاء من هذا القبيل فذلك لأنه حقاً لا حاجة له بأصدقاء من أى قبيل كان. § ٤ - لكن هذا التبديل ربما لا يكون صحيحاً. فقد قيل في أول هذا المؤلف إن السعادة هي نوع من الفعل، ومن المفهوم بلا عناء أن الفعل يأتي ويقع على التوالى، غير أنه بوجه ما لا يوجد على حالة خاصة للإنسان. فاذا كانت السعادة تنحصر في أن يعيش المرء ويفعل ففعل رجل الخير طيب ومقبول في ذاته كما قد بينته فيما سلف. § ٥ - وفوق ذلك فان ما هو خاص بنا ومألوف لنا يؤتينا دائماً أحلى الاحساسات وإنما نستطيع أن نرى الأغيار ونلاحظ أفعالهم أكثر من أننا نستطيع أن نلاحظ أفعالنا ونرى أنفسنا، وبالنتيجة أفعال الناس الفضلاء متى كانوا أصدقاء يجب أن تكون مقبولة جداً القبول لدى القلوب الشريفة مادام الصديقان حينئذ يذوقان التمتع الذي هو أكثر ملاءمة لطبعهما. أولئك إذن هم الأصدقاء الذين يحتاج اليهم الرجل السعيد مادام أنه يريد أن يشهد الأعمال الجميلة والمألوفة لدى طبعه الخاص. وتلك هي أعمال الرجل الفاضل متى كان صديقاً.

§ ٦ - ومن جهة أخرى يقبلون أن الرجل السعيد يجب أن يعيش عيشة

§ ٤ - في أول هذا المؤلف - ك ١ ب ٦ ف ٨

- كما قد بينته فيما سلف - المرجع ذاته.

§ ٥ - وفوق ذلك فان ما هو خاص بنا - هذا الايضاح حق وإن كان دقيقاً. فان المرء يحس

بحدة الخير الذي يفعله هو الى حد أنه لا حاجة به للتأمل فيه ويتعرف وقعه عند الغير. والحق هو أن

الانسان يجب أن يرى أصدقاءه يفعلون الخير ويفرح لذلك ويزيده هذا العمل اعتداداً بهم واحتراماً لهم.

مقبولة ولكن الحياة ثقيلة على المعتزل . ليس من السهل على المرء أن يعمل على الدوام بنفسه وحده . بل أروح من هذا أن يعمل بالأغيار وللأغيار، فإذا العمل الذى هو الى هذا القدر مقبول بذاته يصير أكثر استمرارا وهذا هو ما يجب أن يطلبه الرجل السعيد . الرجل الفاضل من حيث هو فاضل يلتد بأعمال الفضيلة ويكره خطايا الرذيلة ، أشبه بالموسيقار الذى يرتاح للنتحات الجميلة وتفغيظه الرديئة . § ٧ - على أن من طرق المرون على الفضيلة أن يعيش المرء مع ناس أختيار كما نبه اليه " تيوغنيس " . ولو اعتبرنا الأمر على وجه أدخل فى الطبيعى لكان من الواضح أن الصديق الفاضل هو النخبة الطبيعية التى ينتخبها الانسان الفاضل حتما . أكرر أن ذلك هو لأن ما هو طيب بطبعه هو طيب ومقبول لدى الرجل الفاضل . والحياة تتعين فى الحيوانات بما لديها من ملكة الحس أو قوته . وفى الانسان تتعين بملكة الحس وبملكة التفكير معا . لكن القوة تنتهى دائما بالفعل . والمهم هو فى الفعل . حينئذ يظهر أن الحياة تتحصر أصلا فى الاحساس أو التفكير . والحياة هى فى ذاتها شىء طيب ومقبول . لأنها شىء محدود ومعين وكل ما هو معين هو من طبيعة الخير . وفوق ذلك ما هو طيب بطبعه هو أيضا طيب بالنسبة للانسان الفاضل . ومن أجل ذلك يمكن أن يقال إن هذا يجب أن يطيب على السواء لسائر الناس . § ٨ - غير أنه

§ ٦ - ثقيلة على المعتزل - دليل فى غاية القوة . فان العزلة ضد الطبع الاجتماعى للانسان .

§ ٧ - تيوغنيس - راجع أحكام تيوغنيس البيت ٣١ من طبعة " برنك " .

- أدخل فى الطبيعى ... الطبيعية - هذا التكرير هو فى المتن .

- أكرر - راجع ماسبق فى هذا الباب ف ٥ وفى ك ٣ ب ٥ ف ٥

- من ملكة الحس - راجع كتاب الروح ك ٢ ب ٥ وما بعده ص ١٩٨ من ترجمتى .

- لسائر الناس - لأن الفضيلة والانسان الفاضل يمكن أن يتخذ مقياسا لسائرهما . راجع

ما سبق ك ٣ ب ٥ ف ٥

لا ينبغي أن يُتخذ هنا مثلا حياة رديئة وفاسدة ولا حياة قضيت في الآلام . لأن حياة كهذه هي غير محدّدة كالعناصر التي ألقتها سواء بسواء . وهذا سيفهم بأجل من ذلك فيما ستقوله بعد على الألم . § ٩ - نقول مرة أخرى إن الحياة وحدها هي طيبة ومقبولة . وما يثبت ذلك هو أن كل الناس يجد فيها محاسن وعلى الأخص الناس الفضلاء والمحظوظون . لأن الحياة أكثر ما تكون مرغوبا فيها لديهم ، وعيشتهم هي أسعد عيشة بلا نزاع . لكن من يرى يحس أنه يرى ، ومن يسمع يحس أنه يسمع ، ومن يمشى يحس أنه يمشى ، وكذلك الحال في سائر الحالات . إن فينا شيئا يحس فعلنا الخاص بحيث إننا نستطيع أن نحس أننا نحس وأن نفكر أننا نفكر . لكن أن نحس أننا نحس أو أن نحس أننا نفكر هو الاحساس بأننا كائنون مادام أننا قد رأينا أن الكون إنما هو إحساس أو تفكير . ولأن يحس المرء أنه يحيا فذلك أحد الأشياء المقبولة في ذاتها ، لأن الحياة هي بالطبع طيبة . وأن يحس المرء في نفسه الخير الذي يملكه هو نفسه تلك لذة حقة . وعلى هذا تكون الحياة عزيزة على كل الناس لكن بالأخص على أهل الخير لأن الحياة بالنسبة لهم خير ولذة في آن واحد . وبهذا وحده أنهم يشعرون بالخير لذاته ويجدون من ذلك لذة عميقة . § ١٠ - لكن ما هو الانسان

§ ٨ - غير محدّدة - لأنه يمكن أن يوجد ألف وجه لكون المرء شقيا ولكنه لا يوجد إلا وجه واحد لكونه سعيدا .

- بعد على الألم - راجع ماسيجي ، ك ١٠

§ ٩ - الحياة وحدها - هذه المعاني بأعيانها قد ذكرت في السياسة ك ٣ ب ٤ ف ٣ ص ١٤٣ من ترجمتي الطبعة الثانية .

- قد رأينا - راجع ماسبق ف ٧ هذه هي الكيفية المثلى لتقدير الحياة ولا يمكن أن يقال الآن خير منها .

الفاضل تلقاء نفسه هو أيضا تلقاء صديقه ما دام أن صديقه ليس إلا نفسه مكررة. إذن بقدر ما يجب كل امرئ وجوده الخاص ويتمناه يتمنى وجود صديقه، لكننا قلنا إنه إذا أحب المرء الكون فذلك لأنه يحس أن الكون الذى هو فينا هو طيب . وهذا الاحساس هو فى ذاته مملوء بالحلاوة . يلزم حينئذ أيضا الشعور بوجود الصديق وبكونه . وهذا ليس ممكنا إلا اذا كان يعيش معه واذا كان يساجله فى هذا الاجتماع الأقوال والأفكار . هذا هو فى الحق ما يمكن أن يسمى بين الناس العيشة المشتركة . وهذا لا على مثال الحيوانات أنها مربوطة فى مرعى واحد لاغير. حينئذ اذا كان الكون هو فى ذاته شيئا مرغوبا فيه بالنسبة للرجل المحدود لأن الكون طيب بالطبع وفوق ذلك مقبول فينتج من ذلك أن كون الصديق خير تقريبا فى الحالة بعينها، أعنى أن الصديق هو بالبدئية خير يجب أن يرغب فيه . وما يرغب فيه المرء لنفسه يلزمه بلوغ حيازته حيازة حقيقية وإلا كانت السعادة فى هذه النقطة غير تامة. حينئذ فالخلاصة أن الانسان ليكون سعيدا على الاطلاق يجب أن يكون له أصدقاء فضلاء .

§ ١٠ - قلنا - فيما سبق ف ه

- أن الكون الذى هو فينا - هذا يشبه أن يكون تنبؤا بالاعتقادات المسيحية على أن أرسطو كان يجد كل هذه المبادئ فى نظريات أستاذه .
- حينئذ فالخلاصة - يمكن أن يظن أن السبيل الى هذه النتيجة كان طويلا بعض الشيء. ولكن النتيجة فضلى الى حد أن ثمن الوصول اليها ليس غالبا .

الباب العاشر

في عدد الأصدقاء - يجب أن يكون العدد قليلا بالنسبة لأصدقاء المنفعة ، لأنه لا يمكن اسداء العرف اليهم جميعا ، وبالنسبة لأصدقاء اللذة عدد قليل كاف ، وبالنسبة للأصدقاء بالفضيلة لا ينبغي إلا بمقدار ما يمكن أن يحبه المرء محبة خالصة فعددهم يجب أن يكون محصورا جدا - العشق الذي هو إفراط في المحبة لا يكون إلا لشخص واحد - الصداقات المشهورة ليست أبدا إلا بين اثنين ، ولكن المرء يمكن أن يحب عددا كبيرا من مواطنيه .

§ ١ - هل ينبغي أن يتخذ الانسان أكبر عدد يستطيعه من الأصدقاء؟ أم هل الأمر فيما يظهر على حد ما قيل بحسن ذوق في الضيافة :

” لا الضيوف العديدون ولا عدم الضيوف “

أن يكون الملائم كذلك في شأن الصداقة هو أن لا يكون المرء بلا أصدقاء ولا أن يكون ذا أصدقاء مبالغ في عددهم ؟ § ٢ - أن قوله الشاعر يظهر أنها تنطبق تماما على علاقات الصداقة التي لا تقوم إلا على المنفعة . فمن الصعب على المرء أن يدفع المقابل ويعترف بحمائل جميع صنوف المعروف متى كان ما يسدى اليه كثيرا . وقد لا تكفي الحياة بأسرها لهذا الغرض . إن أصدقاء أكثر عددا مما يلزم للحاجات العادية للحياة لا فائدة منهم . بل قد يصيرون عائقا للسعادة . وإذن لا حاجة الى قدر من أصدقاء من هذا القبيل . أما الأصدقاء الذين يتخذون لغرض اللذة فيكفي منهم

- الباب العاشر - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٥ و ١٨ وفي الادب الى أويديم ك ٧ و ١٢
 § ١ - قبل بحسن ذوق - ” هيز بود “ هو القائل هذا البيت . ” الأعمال والأيام “
 البيت ٣٣٣ .

§ ٢ - الحياة بأسرها - ربما يمكن أن تترجم أيضا هذه الجملة هكذا : ” الثروة بأسرها “ وعلى هذا المعنى الأخير فهم ” أوسطراط “ هذه النقطة .

القليل كما هو الحال بالنسبة للتوابل في الأطعمة . § ٣ - يبقى إذن الأصدقاء بالفضيلة هل ينبغي أكبر عدد منهم ؟ أم هل هناك أيضا حد لهذه الطائفة من الأصدقاء كما هو الأمر بالنسبة لعدد السكان في المملكة ؟ إنه لا يستطيع إنشاء مملكة بعشرة من السكان كما لا تنشأ مملكة بمائة ألف . لا شك في أني لا أريد أن أقول بإمكان تحديد عدد ثابت بالضبط لأهالي المملكة ولكنه مجموع ينحصر بين حدود معينة . مثل هذا التقريب يكون في عدد الأصدقاء فانه محدود على السواء وهو ، إن شئت ، أكبر عدد من الأشخاص يمكن أن يعيش المرء وإياهم عيشة مشتركة . لأن العيشة المشتركة هي العلامة الأكيدة للصدقة . § ٤ - لكنه يرى بلا عناء أن ليس ممكنا أن يعيش الانسان مع لفيق من الأشخاص وأن يقسم شخصه على هذا النحو . زد على هذا أن جميع هؤلاء الأشخاص يجب أن يكونوا أصدقاء

- كما هو الحال بالنسبة للتوابل في الأطعمة - قد تكون هذه الاستعارة غير وافية . يريد أرسطو أن يقول إنه يلزم من اصدقاء اللذة قليل كما يلزم من التوابل قليل في الأطعمة التي تؤكل . وهناك رواية أخرى في بعض النسخ المطبوعة والنسخ المخطوطة يمكن أن تترجم هكذا : " وهذا هو كالتوابل لزيتنا وملاذنا " وقد ظهر لي أن هذا المعنى مموه بعض الشيء بالنسبة لأرسطو . لذلك آثرت المعنى الأول الذي هو أبسط . § ٣ - مملكة بمائة ألف - هذه الفكرة مذكورة كثيرا في السياسة . فاذا يقول أرسطو إذن على ممالكنا الحالية التي تعد فيها الأهالي بالاربعين والخمسين من الملايين ؟ أجل ربما يقول إنه لا يرى فيها هذا العدد من المدنيين .

- أكبر عدد من الأشخاص - مازالت القاعدة واسعة الحدود ولكنها مع ذلك محدودة . فعلى حسب فاعلية الناس وأهليتهم للعبه يمكن أن يختلف عدد الاصدقاء دون أن يكون مع ذلك أبدا عظيما . § ٤ - وأن يقسم شخصه على هذا النحو - لا أحد في الحياة لم يصادف هذه الحيرة التي يشير إليها أرسطو .

- زد على هذا أن جميع هؤلاء الأشخاص - سبب آخرقوى أيضا ولكن أقل من الأول لانه نادر وليس من الضروري أن يكون جميع أصدقاء الشخص الواحد مرتبطين بعضهم ببعض .

بعضهم لبعض مادام أنه يلزم بعضهم أن يقضى أيامه مع البعض الآخر . وليست هذه بالحيرة الصغرى متى كثرت عدد الأصدقاء . § ٥ - كذلك يكون من العسر جدا مع أشخاص عديدين إلى هذا القدر أن يستطيع المرء ، لحسابه الخاص ، مشاطرتهم الأفراح والآحزان . بل قد يتوقع المصادفات السيئة فيجب على المرء أن يفرح مع واحد ويحزن مع آخر في آن واحد . حينئذ قد يكون من الحسن أن لا يطلب المرء أن يتخذ من الأصدقاء أكثر مما يمكن بل يطلب فقط عدد الأصدقاء الذين يمكن أن يعيش معهم عيشة إخلاص . لا يستطيع المرء أن يكون الصديق المخلص لعدد عظيم من الأشخاص . وهذا هو السبب في أن العشق لا يمكن أن يتعلق بعدة في آن واحد . العشق هو كدرجة عليا وافرط للحبة وهو لا يوجه إلا إلى شخص واحد أبدا . كذلك الاحساسات الشديدة الحدة تتركز في بعض أشياء قليلة العدد . § ٦ - الواقع يُظهر بجلاء أن الأمر هو كذلك . فان المرء لا يعقد صداقة حقة وحادة مع كثيرين . ان جميع الصداقات التي يشاد بذكرها ويعجب من أمرها لم توجد البتة إلا بين شخصين . وإن الناس الذين لهم أصدقاء كثيرون والذين هم مخلصون للجميع يُعتبرون أنهم ليسوا أصدقاء لأحد ما إلا أن يكون ذلك في علاقات الجمعية المدنية المحضبة ، وانه ليقال عند الكلام عليهم إنهم أناس يطلبون أن يُرضوا الأغيار مدنيا وسياسيا . قد

§ ٥ - مشاطرتهم الافراح -- سبب آخر ليس أقل قوة .

- يمكن أن نعيش معهم عيشة إخلاص - هذه هي الصيغة النهائية وهي أيضا الأحق وان كانت صعبة التطبيق في الجمعية . فان قليلا من المحبات المخلصة النابتة أفضل من عدد عظيم من الصداقات التي لا يسع المرء أن يراها على قدر الكفاية مهما صدق عزمه على ذلك .

- العشق ... إلى شخص واحد - هذا بالغ في الحق غاية متى كان بين اثنين مختلفي الجنس .

§ ٦ - بين شخصين - "نيزيه وپيريتوس" "آشيل وپترقل" "أورست وپيلاد"

يكون المرء صديقا لعدد كبير من الناس دون أن يبحث حتى على إرضائهم بأن يكون فقط رجلا خيرا بكل قوة الكلمة . لكن أن يكون صديق الناس لأنهم فضلاء وأن يحبهم لذواتهم فذلك إحساس لا يمكن أن يتجه الى كثير من الأشخاص . بل قد يكون من الأفضل أن لا يوجد من هذا القبيل إلا القليل .

- بل قد يكون من الأفضل - حتى يستطيع القلب أن يهب نفسه تماما وحتى تمي هذه المحبة المتبادلة فضيلة الصديقين وتسير بكلهما نحو الكمال .

الباب الحادى عشر

هل الأصدقاء ضروريون أكثر في السراء أم في الضراء؟ أدلة في كل من الجهتين : مجرد حضور الأصدقاء وعطفهم يخفف ألماً ويزكي سعادتنا - عدم دعوة المرء أصدقاءه إلا يحفظ إذا كان في حال الحزن - الطلوع عليهم عند شدائهم - تباطؤه عند ما يطلب اليهم خدمة لنفسه لكن لا يصبر على رفض ذلك - الخلاصة .

§ ١ - مسألة أخرى : هل المرء أحوج الى الأصدقاء في الرخاء منه في الشدة؟ إنه يطلب الأصدقاء في الحالين . فان التعساء في حاجة الى المساعدة . والناس السعداء في حاجة الى أن يقاسمهم الغير سعادتهم ويتقبل نعمهم . لأنهم يريدون أن يفعلوا الخير فيما حوالهم . الأصدقاء هم حقا ضروريون في المصيبة . فعندها يلزم الأصدقاء النافعون . لكن أشرف من ذلك أن يكون للمرء أصدقاء في السراء . وفي هذه الحالة لا يطلب إلا أهل الاستحقاق والفضيلة . والأحسن ، عند الخيار ، أن يصنع المرء الخير لأشخاص من هذا القبيل وأن يقضى حياته معهم . § ٢ - حضور الأصدقاء وحده هو لذة في الضراء . فان الآلام تهون عندما تقاسم حملها قلوب مخلصه . وعلى هذا يمكن أن يتساءل عما اذا كانت التسلية تجيء من أنهم يحملون عنا بوجه ما جزءا من الحمل ، أم اذا كانوا دون أن ينقصوا شيئا من الحمل الذى يرهقنا فان حضورهم

- الباب الحادى عشر - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٧ ، وفي الأدب الى أويديم ك ٧ ب ١٢
§ ١ - مسألة أخرى - رابطة الاتصال ليست كافية . ولكن أرسطو لا يعنى على العموم بها أكثر من هذا القدر .

- ويتقبل نعمهم - ربما تكون هذه العبارة ليست على شئ من اللطف . لأن الأصدقاء الحقيقيين لا يقبلون من النعم . انهم يقبلون من المحبة وعند الحاجة خدمات كما يؤدون مثلها هم أنفسهم .
- أم اذا كانوا - يظهر أن السبب الثانى واقعى أكثر من الأول .

الذى يسرنا وفكرة أنهم يشاطروننا آلامنا كل ذلك يخفف مصابنا. وسواء أكان تخفيف آلامنا مسببا على هذه الأسباب أم على غيرها، وهذا لا يهم، فالمحقق هو أن هذا الأثر السعيد الذى ذكرته يحصل لنا فعلا . § ٣ - لاشك فى أن لحضورهم نتيجة مختلطة. فرؤية المرء أصدقاءه، هذه وحدها لذه حقة خصوصا متى كان المرء فى الضراء. وفوق هذا فان ذلك يشبه أن يكون مساعدة يؤتونها ايانا على الحزن . الصديق عزاء برؤيته وبكلماته ولو لم يكن طبياً بالعزاء. لأنه يعرف قلب صديقه ويعلم بالضبط ماذا يفرح صديقه وماذا يحزنه . § ٤ - ولكنه يمكن أن يقال: عزيز على المرء أن يحس أن صديقه يحزن لأحزانه الخاصة . وكل امرئ يتقى فكرة انه سبب ألم لأصدقائه . لذلك كان الناس أهل الشجاعة الحقيقة بالرجال يُعنون شديد العناية بأن لا يشاطرهم آلامهم أحد ممن يحبونهم . ولا يحتمل المرء بسهولة فكرة أن يسبب لهم حزنا إلا اذا كان هو نفسه عديم الاحساس تماما . ان رجلا طيب القلب لا يحتمل أبدا أن يبكى أصدقاؤه معه لأنه هو نفسه غير مستعد للبكاء . فليس إلا النساء الضعيفات ومن كان على خلقهن من الرجال هم الذين يسرهم أن يروا دموع الأغيار تحالط دموعهم . يحبون الناس لأنهم معا أصدقاؤهم ولأنهم ينتحبون وإياهم . ومن الجلى أن أشرف مثل هو الذى يجب علينا الاقتداء به فى كل ظرف من الظروف .

§ ٣ - لحضورهم - يظهر أن كل هذه الجملة تكرر لما سبق ومع ذلك فليست غير مفيدة مادام أنها

فما يظهر تجعل التفسيرين السابقين تفسيرا واحدا .

§ ٤ - يمكن أن يقال - زدت هذه الكلمات لضبط الفكرة . فأنما هو اعتراض يريد أرسطو أن يدفعه . على أنه لا ينبغى إخبار الأصدقاء الا بالآلام التى لا يمكن اتقاؤها . والحكم فى هذه الأمور هو الخلق والذوق . وعلى العموم ينبغى فى المحبة اطلاع الصديق على بعض الأسرار لأن قلب الصديق ربما يخرج من الكتمان .

§ ٥ - لكن متى كنا في مجبوحة النعمة فحضور الأصدقاء يسرنا سرورا مزدوجا .
فبدياً معاشرتهم لذينة لنا وتؤتينا هذه الفكرة التي ليست أقل حلاوة منها وهي أنهم
يتمتعون وإيانا بالخيرات التي عندنا . يظهر اذا أنه على الخصوص في السعادة تُسرُّ
قلوبنا لدعوة أصدقائنا لأن من الجميل فعل الخير . وعلى الضد من ذلك يتردد المرء
ويتأخر عن دعوتهم في المصيبة ، لأنه يجب على المرء أن يجعلهم يشاطرونه أحزانه
على أقل قدر ممكن . ومن ثم كانت هذه الكلمة :

”حسبي أن أكون أنا التعس وحدي“

إنه لا ينبغي في الحق دعوتهم إلا متى كانوا يستطيعون أن يؤديوا لنا خدمة كبرى
بشيء قليل جداً من المشقة عليهم . § ٦ - لأسباب مضادة ينبغي أن يطالع المرء
أصدقاءه التعساء دون أن يدعى الى ذلك ودون أن يحركه لذلك إلا حركة قلبه .
لأن واجب الصديق هو أن يسدى المعروف الى أصدقائه وعلى الخصوص متى كانوا
في حاجة اليه ولا يطلبونه . هذا أجمل بالصديقين وأحلى لهما . متى استطاع المرء أن
يساعد بشيء في رغد أصدقائه وجب عليه أن يحاول ذلك بكل قلبه لأنهم يمكن
أيضا أن يكونوا في حاجة الى مساعدة أصدقائهم . لكنه لا ينبغي أن يستعجل المرء
بأخذ نصيب شخصي من الفوائد التي يحصلون عليها لأنه ليس من الجميل في شيء
أن يروح المرء بحدة يطالب بمنفعة لنفسه . ومن جهة أخرى ينبغي الحذر من
إغضاب أصدقائه بمقابلة ما يعرضونه بالرفض ومن أن يظهر لهم من التنازل أقل مما

§ ٥ - ومن ثم كانت هذه الكلمة - لا يعرف بالضبط من قائلها ، والظاهر أنها من قول بعض شعراء

الأساسة .

§ ٦ -- لأسباب مضادة - كل هذه النصائح في غاية اللطف وهي عملية جدا .

ينبغي، وذلك ما قد يقع أحيانا. والخلاصة حينئذ أن حضور الأصدقاء يظهر أنه شيء مرغوب فيه في جميع ظروف الحياة كيفما كانت .

- وذلك ما قد يقع أحيانا - قاعدة اللطف وهي مع ذلك حقيقية ككل ما تقدمها . ان من أصعب علاقات الصداقة أن يعرف المرء الى أى نقطة يجب عليه أن يقبل أو أن يرفض . ولقد ثبت تنبيه أرسطو قدر الكفاية أن قاعدة "كل شيء مشاع بين الأصدقاء" نادرة التطبيق جدا في العمل حتى في الصداقات الأتمّ ما يكون .

- والخلاصة حينئذ - النتيجة خليقة بكل الايضاحات التي تقدمت .

الباب الثاني عشر

حلاوات العشرة -- الصداقة كالعشق - يلزم الصديقين أن يرى كلاهما الآخر - المشاغل المشتركة التي تسمى الصفاء - الأشرار يفسد بعضهم بعضا - الأخيار يزيد صلاحهم بالألفة المتبادلة - خاتمة نظرية الصداقة .

§ ١ - هل يمكن أن يقال إن الشأن في الصداقة كالشأن في العشق؟ وهل كما أن العشاق يلذون كل اللذة برؤية المعشوق وأنهم يؤثرون هذا الاحساس على سائر الاحساسات الأخرى لأن فيه على الأخص ينحصر العشق، كذلك يكون الأصدقاء أيضا يطلبون أكثر من كل الأشياء أن يعيشوا معا؟ الصداقة شركة وما يكون المرء لنفسه يكونه لصديقه . وإن ما يجب المرء في نفسه شخصا هو أن يشعر بكونه . كذلك يجب المرء هذا المعنى لصديقه . لكن هذا الاحساس لا يفعل ولا يتحقق إلا في العيشة المشتركة . من أجل ذلك حق للأصدقاء أن يبغوها . إن الشغل الذي يجعل المرء قوام حياته الخاصة أو الذي يجد فيه أكبر لذة هو أيضا ذلك الذي يريد كل واحد أن يشاطره فيه أصدقاؤه وهو يعيش معهم . على ذلك فالبعث يأكلون ويشربون معا ، وآخرون يلعبون معا ، وآخرون يصطادون معا ، وآخرون ينكبون معا على الرياضات البدنية ، وآخرون يروضون أنفسهم معا على

- الباب الثاني عشر - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٧ وفي الأدب إلى أوديم ك ٧ ب ١٢

§ ١ - هل يمكن أن يقال - لا اتصال لهذا بما سبق .

- الشأن في الصداقة كالشأن في العشق - شبه مضبوط ، فان الأصدقاء الحقيقيين كالعشاق لا يكادون يستطيعون الفراق .

- أن يشعر بكونه - راجع ما سبق في هذا الكتاب ب ٩ ف ٩

- أن يشاطره فيه أصدقاؤه - والذي يحبه أصدقاؤه كما يحبه هو .

دروس الفلسفة . وعلى جملة من القول كلهم يقضون أيامهم في أن يباشروا معا ما هو ألد لهم في العيشة . ولما أنهم يريدون أن يعيشوا دائماً مع أصدقاء يطلبون وإياهم جميع الأشغال التي ، فيما يظهر لهم ، تزيد هذه العشرة والعيشة المشتركة . § ٢ - هذا هو ما يصير أيضاً صداقة الأشرار على غاية من الرذيلة . إنهم مع عدم ثباتهم في محباتهم لا يتبادلون إلا سيئ الاحساسات . فهم يفسد بعضهم بعضاً بقدر ما يقلد بعضهم بعضاً . على ضد ذلك صداقة الأخيار ، فلأنها شريفة كما هي لا تلبث أن تنمو بالعشرة . بل يظهر أن حالهم يزيد صلاحاً باستمرارها وبأن يصلح بعضهم بعضاً . فمن السهل أن يشاكل كل منهم الآخر بسهولة متى أحب بعضهم بعضاً . ومن هنا جاء المثل :

”إنما يُطلب الخير دائماً من الأخيار“ .

§ ٣ - فرغنا من نظرية الصداقة وننص الآن إلى نظرية اللذة .

§ ٢ - دائماً من الأخيار - بيت ”تيوغنيس“ الذي ذكر آقنا ب ٩ ف ٧

الكتاب العاشر

في اللذة وفي السعادة الحققة

الباب الأول

في اللذة - أنها هي أكثر الاحساسات ملاءمة للنوع الانساني - الأهمية الكبرى للذة في التربية وفي الحياة - النظريات المتضادة على اللذة ، فانها تارة تجعل خيرا وأخرى تجعل شرا - انفاذة من مطابقة المرء بين مبادئه وبين سلوكه .

§ ١ - التبع الطبيعي لما قد سلف هي أن تُدرس اللذة . إن اللذة ربما كانت من بين جميع الاحساسات التي نجدها هي التي يظهر أنها الأكثر ملاءمة لنوعنا . فباللذة والألم تقاد تربية الشبيبة كما تضبط الدفة سير السفينة . ومما لا بد منه لأخلاقية القلب حب من يلزم حبه وبغض من يجب بغضه . هذه التأثيرات تبقى طول الحياة وإن لها وزنا كبيرا وأهمية عظيمة في أمر الفضيلة والسعادة مادام أن الانسان يطلب الأشياء التي تلذ له ويحتنب الأشياء المؤلمة .

- الباب الأول - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٩ وليس في الأدب إلى أوديم نظرية مقابلة لهذه .

§ ١ - التبع الطبيعي - يكون لأرسطو الحق لو أنه لم يكن من قبل قد عالج بالتطويل اللذة في الكتاب السابع الباب الحادى عشر وما بعده . فهل هذا إعادة مجزدة لأن المناقشة السابقة لم تكن تامة؟ أم هل هو بالأولى تدويل؟

- أهمية عظمى - راجع ما سبق ك ٧ ب ١١ ف ٢ ومع ذلك فان هذه المعاني أفلاطونية صرفة .

راجع "الفيليب" كله وعلى الخصوص ص ٤٦٧ من ترجمة كوزان والقوانين ك ١ ص ٣٣ و ٥٣

§ ٢ - إن أمورا على هذا القدر من الخطورة لا يمكن أن يُضرب عنها صفح ولا ينبغي إهمالها خصوصا أن الآراء في هذا الصدد يمكن أن تختلف . يزعم البعض أن اللذة هي الخير . والآخرون على ضدّ هذا الرأي يصممون كذلك على أن يسموها شرا . ومن بين المقتنعين بهذا الرأي الأخير من قد يكونون مقتنعين في داخل ضمائرهم أن الأمر هو كذلك . ومن يرون الأحسن لنا في سلوك حياتنا أن نضع اللذة في صف الأشياء الرديئة ولو لم يكن ذلك الحق كل الحق . يقولون إن عامة الناس يسارعون إلى اللذة ويستترقون نفوسهم للتنعم ، فهذا سبب لدفعهم إلى الجهة المضادة وهذا هو الوسيلة الوحيدة لردّهم إلى الوسط . § ٣ - وإني لا أرى ذلك عادلا تماما لأن مقالات الناس فيما يتعلق بالشهوات وسلوك الانسان أقل جدارة بالثقة من أفعالهم ذاتها . فمتى شوهد أن هذه المقالات مخالفة لما يرى كل منا ذهب الثقة بها وهدم موجبها ركن الفضيلة . فحينما يرى الناس واحدا من هؤلاء الرجال الذين يهدرون اللذة مباشرة واحدة اعتقدوا أن مثاله يجب أن يدفعكم نحو اللذة على العموم وأن جميع اللذات بلا استثناء مباحة كاللذة التي باشرها . لأنه ليس على العاصي أن يميز الأشياء ويجيد حدّها § ٤ - وعلى ضدّ ذلك متى كانت النظريات حقة فلا يقصر نفعها

§ ٢ - يزعم البعض - هذا هو المذهب القيرواني . راجع الباب الثاني .

- والآخرون... أن يسموها شرا - هذا هو مذهب أنسطستين . ومع ذلك فقد بين أرسطو فيما سبق

هذه الخلافات المذهبية في الكتاب السابع ب ١١

§ ٣ - عادلا تماما - الحق بيد أرسطو ، فان هذه الحجج لا محل لها في علم الأخلاق كما لا محل

لها في غيره . فان الحكيم لا ينبغي له أن يقول للناس شيئا غير الحق ، وهذا لا يمنع من أنه يسعى في تصبير

الحق مقبولا لديهم . والشهود على ذلك سقراط وأفلاطون .

على الجهة العلمية بل يتناول أيضا سلوك الحياة . يؤمن بها الناس متى كانت الأفعال مطابقة للبادئ ، وتدعو بذلك من يجيدون فهمها الى أن يعيشوا على وفق القواعد التي وضعتها . غير أنى لا أريد أن أذهب بعيدا بالبحث في هذا الموضوع ونستعرض الآن نظريات اللذة .

§ ٤ - الأفعال - أحوال .

الباب الثاني

فخص النظريات السابقة على طبيعة اللذة - "أويدوكس" يجعلها الخير الأعلى لان جميع الكائنات تطلبها وترغب فيها - يدعم أويدوكس نظرياته بحكمة سلوكه الكاملة - الدليل المستخرج من طبيعة الأم - كل الكائنات تُتقيه - رأى أفلاطون - حل أرسطو الخاص - ما يطلبه كل الكائنات يجب أن يكون خيرا - الدليل المستخرج من التقيض ليس صالحا لأن الشر ربما يكون تقيضا لشر آخر - ابطال بعض الأدلة الأخرى - اللذة ليست مجرد كيف ، وليست كذلك حركة ، وليست سد حاجة - اللذات المنجولة ليست لذات حقة - بيان بعض الحلول - الخلاصة : اللذة ليست هي الخير الأعلى - من اللذات ما يُرغب فيه .

§ ١ - كان "أويدوكس" يترئى أن اللذة هي الخير الأعلى لأننا نرى جميع الكائنات بلا استثناء ترغب فيها وتطلبها سواء أكانت عاقلة أم غير عاقلة ، وكان يقول : « في جميع الأشياء التي يفاضل بينها فالمفضل هو حسن ، والذي »
 « يفضلها جميعا هو أحسنها . وهذا الواقعي الذي لا جدال فيه : أن الكائنات »
 « متقادة نحو الشيء عينه ، يثبت قدر الكفاية أن هذا الشيء هو أعلى خير للجميع لأن »
 « كل واحد منهم يجد ما هو حسن عنده كما يجد غذاءه ، وعلى ذلك حينئذ يكون »
 « ما هو خير للجميع وما هو بالنسبة للجميع موضوع رغبة هو بالضرورة الخير الأعلى . »
 وكان الناس يصدقون هذه النظريات بسبب خلق واضعها وفضيلته أكثر منه بسبب

- الباب الثاني - في الادب الكبير ك ٢ ب ٩ وليس في الأدب الى أويديم نظرية مقابلة لهذه .

§ ١ - "أويدوكس" - هذا الفيلسوف الذي يشرفه أرسطو بالرد عليه ليس معروفا بغير هذا . وقد تكلم عن نظريته على اللذة في ك ١ ب ١٠ ف ٥ ولا ينبغي أن يشبهه بالفلكي اليوناني المسمى بهذا الاسم والذي كان معاصرا له تقريبا .

- وكان يقول - زدت هذه الكلمات التي يبيح زيادتها نظم عبارة أرسطو إذ يذكر شاهدا من قول "أويدوكس" .

مابها من حق . فانه كان معتبرا من الحكمة بمكان رفيع وكان، على ما يظهر، يقرر آراءه لا كصديق للذة، ولكن لأنه كان موقنا باخلاص أنها مطابقة للحق تمام المطابقة .

§ ٢ - وقد كان صدق نظريته يظهر له جليا بطبيعة المبدأ المضاد للذة إذ كان يقول:

« حينئذ الألم هو في ذاته ما يمتنبه كل الكائنات . وبالنتيجة يجب أن يكون »

« نقيض الألم مطلوبا بقدر ما الألم مكروه . وان الشيء يُطلب أكثر مما عداه »

« متى كما لا نطلبه بواسطة آخرولا من أجل آخر . وكل الناس مجمع على أن الشيء »

« الوحيد الذى يجمع بين هذه الشروط هو اللذة . لا أحد يريد على خاطره أن »

« يسأل آخر لماذا هو يحد لذة فيما يلذ له لأن المعلوم هو أن اللذة هي بذاتها شيء »

« مطلوب . زد على هذا أن اللذة باجتماعها مع شيء آخر أيا كان لا تزيد على أن »

« تصير مرغوبا أكثر، مثال ذلك اذا أنضمت اللذة الى الصدق والى الحكمة . »

« والخير لا يمكن أن يزيد هكذا إلا بخير مثله . »

§ ٣ - وعندنا أن كل ما يثبتته هذا الدليل الأخير هو أن اللذة يمكن أن تعد من ضمن الخيرات . لكنه لا يثبت أن اللذة تكون على هذا الوجه فوق كل خير آخر . إن خيرا أيا كان هو مرغوب فيه أكثر، متى أنضم الى آخر، منه لو بقى وحيدا . وبهذا الدليل أبان أفلاطون أن اللذة ليست هى الخير الأعلى . قال أفلاطون

« عيشة اللذة مرغوب فيها مع الحكمة أكثر منها بدون الحكمة . ولكن اذا »

« كان هذا المزيج من الحكمة ومن اللذة هو أحسن من اللذة ينتج منه أن اللذة »

§ ٢ - اذ كان يقول - التعليق السابق بعينه .

§ ٣ - أبان أفلاطون - فى " الفيليب " ص ٤٤٨ من ترجمة كوزان .

- قال أفلاطون - هذا ليس منقولاً بنصه بل هو ملخص نظريته .

« وحدها ليست هي الخير الحق لأنه لا حاجة الى إضافة شيء الى الخير ليكون »
 « بذاته مرغوبا فيه أكثر من سائر ماعداه . وبالنتيجة يكون بديها أيضا أن »
 « الخير الأعلى لا يمكن أن يكون البتة شيئا يصير مرغوبا فيه أكثر متى أضيف »
 « الى واحد من بقية الخيرات بذواتها . »

§ ٤ - ما هو من بين الخيرات ذلك الذي يستوفي هذا الشرط والذي يمكننا نحن الناس أن نستمتع به؟ هذه بالضبط هي المسألة . لأن يُقرر، كما يفعلون، أن الشيء الذي يثير رغبة جميع الكائنات فيه ليس خيرا، هذا قول ليس من الجدل في شيء . لأن ما يجمع الناس على اعتقاده يجب أن يكون ، على رأينا ، حقا . ومن يرفض هذا الاعتقاد العام لا يستطيع أن يُحل محله ما هو أولى منه بالتصديق . اذا كانت الكائنات المحرومة من العقل هي وحدها التي ترغب في اللذة فلا يخطئ من يدعي أن اللذة ليست خيرا . ولكن والكائنات العاقلة ترغب فيها كما ترغب فيها الأخرى فماذا تكون إذن قيمة هذا الرأي . لا أنكر مع ذلك أنه لا يمكن أن يكون حتى في الكائنات الأكثر انحطاطا شيء من الغريزة الطيبة الطبيعية التي لكونها أشد قوة من تلك الكائنات تُعجه بشدة لا تقاوم نحو الخير الخاص بها .

§ ٥ - كذلك لا يظهر لي أنه يمكن اقرار الاعتراض الوارد على الدليل المأخوذ من النقيض وهو الذي رد به على "أويدوكس" اذ قيل : «لأنه لا ينتج من أن الألم »
 « شر أن تكون اللذة خيرا، فان الشر هو أيضا ضدّ للشر . وفوق ذلك فان اللذة »

§ ٤ - لأن ما يجمع الناس على اعتقاده - ان أرسطو، كما هو ظاهر، يعلق أهمية عظمى بالذوق العام كما قد فعل بعد ذلك المذهب "الايقوسى" من حيث لا يدري أنه يقلده .

§ ٥ - رد به على "أويدوكس" - ليس نص المتن على هذا القدر من الضبط .

« والألم كليهما يمكن أن يكونا ضدين لما هو ليس أحدهما ولا الآخر ». هذا الجواب ليس باطلا ولكنه مع ذلك ليس حقا على الإطلاق فيما يتعلق بهذه المسئلة بخصوصها . فالواقع أنه إذا كانت اللذة والألم كلاهما شرا على السواء لزم عليه اتقاؤهما جميعا سواء بسواء . أو إذا كانا لا خيرا ولا شرا لزم عليه أن لا يُطلبوا ولا أن يُتقيا ، أو على الأقل لزم طلبهما أو الابتعاد عنهما بعنوان واحد . ولكن يرى في الواقع أن الكائنات تفر من أحدهما باعتباره شرا وتطلب الآخر باعتباره خيرا . ومن هذه الجهة هما متقابلان .

§ ٦ - ولكن ليس لأن اللذة ليست مندرجة في مقولة الكيف أنها لا يمكن أن تكون في عداد الخيرات . لأن أعمال الفضيلة ليست كذلك كيوبا دائمة . كذلك ليست السعادة نفسها كيفا دائما . § ٧ - يزداد على هذا أن الخير هو شيء نهائي ومحدود في حين أن اللذة هي غير محدودة ما دام أنها قابلة للأكثر وللاقل . ولكن يمكن أن يجاب بأنه إذا كان يُحكم على اللذة بهذا المقياس فهذا الفرق حاصل أيضا بالنسبة للعدل والنسبة لجميع الفضائل الأخرى التي يقال في شأنها أيضا ، على حسب الأحوال ، إن الناس يجوزون أكثر أو أقل من الكيف الفلاني أو الفلاني ومن الأهلية الفلانية أو الفلانية . وعلى هذا يكون امرؤ أعدل أو أشجع من آخر . فإن المرء يمكن أن يكون عمله أقل أو أكثر عدلا وأن يسلك كثيرا أو قليلا سبيل الحكمة .

§ ٦ - في مقولة الكيف - وبالنتيجة في عداد الأشياء الباقية التي لا تتغير بسهولة .

- كيوبا دائمة - أضفت الكلمة الأخيرة لايضاح الفكرة .

- ليست السعادة نفسها كيفا دائما - لأنها يمكن أن تبدي في لحظة واحدة .

§ ٧ - يزداد على هذا - هذه النظريات هي بلا شك فيثاغورية . وهي موجودة أيضا في فقرات

مختلفة من " الفيليب " على أن أرسطو هنا منتج لم يخالف طريقته في أنه قد دافع فيما مر عن اللذة ضد

الانتقادات التي وجهت إليها .

فاذا أريد تطبيق هذا على اللذات وحدها أفيمكن بهذا الوصول مباشرة الى العلة الحقة؟ أم لا يقال إن من بين اللذات ما هي خالصة وما هي مشوبة؟ § ٨ - ما الذى يمنع من أن يقال كما أن الصحة ، وهي مع ذلك شئ نهائى ومحدود ، قابلة للأكثر وللأقل فاللذة هي أيضا كذلك؟ فان اعتدال الصحة ليس واحدا في جميع الكائنات بل هو ليس واحدا عند الشخص بعينه . فقد تعتل الصحة وتبقى معتلة هكذا إلى نقطة ما ، بل يمكن أن تختلف في الأكثر وفي الأقل . فلماذا لا يكون الأمر كذلك بالنسبة للذة؟ .

§ ٩ - على فرض أن الخير الأعلى هو شئ كامل ، ومع التسليم بأن الحركات والتولدات هما شيان غير كاملين فقد يحاولون مع ذلك ايضاح أن اللذة هي حركة وتولد . ولكن لا حق لهم في ذلك على ما يظهر . بديا اللذة ليست حركة كما يؤكدون ، يمكن أن يقال ان كل حركة لها كفيئتها الخاصتان : السرعة والبطء . واذا كانت الحركة ليس لها في ذاتها هاتان الكيفيتان ، مثال ذلك حركة العالم ، فانهما لها على الأقل بالاضافة الى حركة أخرى . لكن لا شئ من ذلك ينطبق على اللذة لا في أحد الوجهين ولا في الآخر . فان الانسان يمكن أن يكون قد تمتع سريعا باللذة كما يمكن أن يكون قد وقع بسرعة في الغضب . لكن المرء لا يتمتع سريعا باللذة الحالية لا في ذاتها ولا بالاضافة الى غيرها كما يمشى أسرع وكما يكبر أسرع أو كما يأتي كل الحركات الأخرى من هذا القبيل بأسرع . يجوز أن يعانى المرء تغيرا سريعا أو تغيرا بطيئا للانتقال الى

§ ٩ - الحركات والتولدات - راجع فيما سبق مناقشة مشابهة في ك ٧ ب ١١ ف ٤

- لا يتمتع سريعا باللذة الحالية - يريد أرسطو أن يقول إن اللذة ليس بها كما بالحركة اختلافات البطء والسرعة وإنه لا يمكن أن تكون إلا أكثر حدة أو أقل حدة .

اللذة ولكن فعل اللذة ذاته لا يمكن أن يكون سريعا، أعني أن المرء لا يستطيع الاستمتاع في الحال بسرعة أكثر أو أقل . § ١٠ - كيف تكون اللذة فوق ذلك تولدا؟ ان شيئا كيفا اتفق لا يمكن أن يتولد بالمصادفة من شيء كيفا اتفق . وإنه يتلاشى في العناصر التي جاء منها . وعلى العلوم ما تسببه اللذة وتولده إنما هو الألم الذي يفسدها . § ١١ - يزيدون على هذا أن الألم هو الحرمان مما يقتضيه الطبع فينا وأن اللذة هي ارضاءه . غير أن هذه هي انفعالات بدينية محضة . اذا كانت اللذة ليست إلا قضاء حاجة الطبع فيكون الجزء الذي يقع فيه هذا القضاء هو الذي يستمتع أيضا باللذة . اذن يكون هو البدن . لكن لا يظهر البتة أن البدن هو الذي يستمتع بها في الحقيقة . فاللذة اذن ليست قضاء الحاجة كما يزعمون . لكن متى حدث ارضاء الطبع هذا فمن الجائز أن يحس الانسان لذة كما أن الانسان يحس ألما حينما يجرح نفسه . على أن هذه النظرية يظهر أن منشأها اللذات والآلام التي يمكن أن نعانيها فيما يتعلق بالأغذية . فمتى حرم الانسان الغذاء وكان قد ألم قبل ذلك فانه يشعر بلذة حادة عند ما يسد حاجته . § ١٢ - ولكن الأمر بعيد عن ذلك جد البعد

§ ١٠ - فوق ذلك تولدا - هذا الاعتراض قد أبطل فيما سبق ك ٧ ب ١١

- إنما هو الألم الذي يفسدها - اذن اللذة تُحلل في الألم . وبالنتيجة فليست تولدا كما يقال لأنها مستحيل لذة . هذا الدليل ليس قويا فيما يظهر .

§ ١١ - يزيدون على هذا - هذا الحد الذي يبطله أرسطو هو من أفلاطون راجع "الفيليب" ص ٣٥١ و ٣٩٠ من ترجمة كوزان .

- اذن يكون هو البدن - لأرسطو الحق من حيث ان البدن ليس هو بالضبط الذي يتمتع باللذة بل الروح هي التي تتمتع في الواقع عند ما يميز بالبدن بعض احساسات معينة .

§ ١٢ - ولكن الأمر بعيد عن ذلك جد البعد - أي أنه توجد لذات لم تكن مسبقة بحاجة ولا مقتضية حاجة كما بينه أرسطو . على أن أفلاطون قد نبه هذا التنبيه الذي يستعيره منه أرسطو .

بالنسبة لجميع اللذات . واذن فاللذات التي تسببها لنا ممارسة العلوم ليست البتة مصحوبة بالآلام . حتى من بين لذات الحواس لذات الشم والسمع والبصر ليست كذلك مصحوبة بالآلام . وأما لذات التذكري والرجاء فان منها عددا عظيما لا يصحبه الألم أبدا . فمن أى شيء يمكن هذه اللذات إذن أن تكون تولدات ما دام أنها لا تقابل أية حاجة يمكن أن تكون هي السد الطبيعي لها . § ١٣ - أما أولئك الذين يستشهدون باللذات المخجلة كرد على نظرية "أويدوكس" فيمكن أن يجابوا بأن تلك في الحق ليست لذات . وكون هذه اللذات المسقطه تسحر الناس الذين ساءت أمرجتهم فليس معنى ذلك أنها لذات على الاطلاق بالنسبة لطبائع أخرى غير تلك الطبائع . فان الحال هنا كالحال مثلا في أن المرء لا يعتبر مفيدا للصحة حلوا أو مرأكل ماهو مر أو حلو وطيب في ذوق المرضى . وأنه لا يجحد أبيض اللون كل ما يظهر كذلك للأعين الرمدي .

§ ١٤ - أم هل لا يمكن أن يقال إن اللذة في الواقع هي أشياء مرغوب فيها لكن لا تلك التي تأتي من تلك الينابيع الكدرة ؟ كما أن الثروة مرغوب فيها لكن لا بجنيانة ، وكما أن الصحة مرغوب فيها لكن لا على شريطة أن نتعاطى كل شيء بلا تمييز . § ١٥ - أم هل لا يمكن أيضا تأييد أن اللذات تختلف الى أنواع ؟ اللذات

§ ١٣ - نظرية أويدوكس - راجع ما سبق في أول هذا الباب . ربما يمكن أن يظن عند قراءة هذه الفقرة أن أرسطو يفترض أن أفلاطون في كتابه "الفيليب" كان يرى الى إبطال مذهب أويدوكس .

§ ١٤ - أم هل لا يمكن أن يقال - أو بعبارة أخرى يلزم تمييز اللذات وتخييرها . فانها كلها ليست خالصة وبالنتيجة ليست كلها مرغوبا فيها . وهذا هو ما سيقوله أرسطو بعد قليل .

التي تأتي من الأعمال الشريفة مغايرة تماما لتلك التي تأتي من الأعمال المزرية بالشرف .
وإنه لا يمكن المرء أن يتذوق لذة العادل اذا لم يكن هو نفسه عادلا كما لا يتذوق لذة
الموسيقيار اذا لم يكن موسيقارا وهلم جرا .

§ ١٦ - ومن جهة نظم آخر من المعاني فان سلوك الصديق الحق الذي يختلف
كثيرا عن سلوك المتملق بين جليا ، فيما يظهر ، أن اللذة ليست هي الخير الأعلى أو على
الأقل أن اللذات تختلف كثيرا في نوعها . فالواحد يطلب جمعيتك بقصد الخير والآخر
بقصد اللذة ، واذا كان المرء ينكر على أحدهما في حين أنه يحترم الآخر فذلك لأنهما
يطلبان أيضا جمعية انسان آخر لأغراض مختلفة جد الاختلاف . § ١٧ - لا أحد
يرضى بأن لا يكون له إلا عقل طفل طوال حياته بأسرها مع أنه يجد في هذه الترهات
التافهة اللذات الحادة الى آخر ما يمكن أن يتخيل . كذلك لا يرضى أحد أن يدفع ثمنا
للذة أخس الأفعال حتى ولو لم يشعر في ذلك بأدنى ألم . زد عليه أن كثيرا من
الأشياء ما نطلبه برغبة شديدة ولو لم نكن لنجد فيه لذة ما ؛ مثال ذلك النظر والتذكر
والحفظ وحياسة الفضائل والملكات الكبيرة في الفنون . فاذا قيل إن اللذة هي
بالضرورة نتيجة لهذه الأفعال أجبت على ذلك بأن هذا لا يهم ما دام أن هذا لا يمنع
من أننا نريد هذه الاحساسات ولو لم ينتج منها لنا أدنى لذة .

§ ١٦ - ومن جهة نظم آخر من المعاني - قد أضفت هذه الكلمات لأن نظم النص ينتجها ضمنا حتى
أبين نوعا من الصلة التي لم تذكر صراحة .

- بين جليا - هذا الدليل كذلك ليس قاطعا . وكان على أرسطو أن يجاز مثلا أوقع من هذا .
- § ١٧ - مثال ذلك النظر والتذكر - راجع الميافيزيقا حيث هذا المعنى مفصل كل التفصيل .

§ ١٨ - أظن أنه يجب الآن حينئذ الاعتراف بأن اللذة ليست هي الخير الأعلى وأن ليس كل لذة مرغوبا فيها وأن من اللذات ما هي مرغوب فيها لذاتها ومنها ما تختلف إما بنوعها وإما بالأشياء التي تصدر عنها. وهذا القدر كفاية على النظريات التي عرضت لايضاح اللذة والألم .

§ ١٨ - يجب الآن حينئذ - هذا هو ملخص نظرية أرسطو الخاصة على اللذة وليس هو فقط ابطال النظريات المختلفة .

- على النظريات - نظريات أويديوكس الذي سماه وعلى الأقل جزء من نظريات أفلاطون الذي لم يسمه ولكنه يشير إليه إشارات متعددة .

الباب الثالث

النظرية الجديدة للذة - إبطال بعض نظريات أخرى سابقة - اللذة ليست حركة ولا تولد متعاقبا -
الأنواع المختلفة للحركة - كل الحركات على العموم ناقصة وليست كاملة في أية لحظة من مدتها - اللذة هي
كلٌ غير قابل للقسم في أية لحظة تلاحظ فيها من مدتها .

§ ١ - ماهى في الواقع اللذة ؟ وما يميزها الخاص ؟ هذا ما سنبينه بأن نراجع

المسئلة في أصلها .

الرؤية في أية لحظة تلاحظ هي دائما تامة ، فيما يظهر ، بمعنى أنها لا حاجة بها
الى شىء يأتى بعدها فيكمل طبيعتها الخاصة . ومن هذه الجهة اللذة تقرب من الرؤية .
إنها ضرب من كل لا ينقسم . ولا يستطيع المرء في أى زمن ما أن يجد لذة ، باستمرارها
زمننا أطول ، تصير في نوعها أتم مما كانت بادئ بدء . § ٢ - وهذا دليل جديد
على أنها ليست أيضا حركة ، لأن كل حركة تتم في زمن معين وترمى دائما الى
غرض ما ، كحركة المعمار لا تتم إلا متى أتم البناء الذى يرغب فيه ، سواء أكانت حركة
المعمار هذه تتم في كل الزمن المقدر أم في جزء معين من هذا الزمن . غير أن كل
الحركات ناقصة في الأجزاء المتعاقبة للزمن وتختلف جميعها في النوع عن الحركة التامة

- الباب الثالث - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٩

§ ١ - من كل لا ينقسم - هذا هو المعنى الذى ذكر آتفا لكن لا على هذا الوجه من الصراحة . راجع

في الباب السابق ف ٩ .

§ ٢ - ليست أيضا حركة - لقد أثبت أرسطو آتفا أن اللذة ليست تولد . راجع في الباب السابق
ف ٩ فيريد أن يثبت الآن أنها ليست حركة ويستخدم المبدأ الذى وضعه آتفا وهو أن اللذة كالرؤية وقتية
وأنها لا تكون تدريجا شيئا فشيئا وبأجزاء متعاقبة .

-- حركة المعمار - ما سيلي بين معنى هذه العبارة الغريبة .

كما يختلف بعضها عن بعض . حينئذ فالتنظيم أو نحت الأحجار هو حركة غير الحركة التي تكون لصنع قضب عمود . وهاتان الحركتان تخالفان التنظيم الكلي للعبد الذي يبنى . إنما بناء المعبد هو وحده التام لأنه لا ينقص منه شيء من الرسم الذي وضع له في البداية . غير أن الحركة التي تنطبق على الأساس والحركة التي تنطبق على النقش الثلاثي للجمال (تريجليف) هما ناقصتان لأن الواحدة والأخرى ليستا إلا حركتين خاصتين بجزء من الكل ، فهما تختلفان إذن في النوع . لا يستطيع المرء في زمن أيا كان أن يجد حركة تكون كاملة في نوعها ، وإذا أراد أن يجد حركة من هذا القبيل فلتكن الحركة التي تنطبق على الزمن كله لا غيرها . § ٣ - وهذا التدليل عينه يمكن أن ينطبق على المشى وعلى كل الحركات الأخرى . مثال ذلك إذا كانت النقلة على العموم هي حركة من مكان الى آخر فإن أنواعها المختلفة هي أيضا الطيران والمشى والوثب ونقلات أخرى مشابهة . غير أنه ليس فقط الأنواع تختلف هكذا في النقلة الكلية بل في المشى نفسه توجد أيضا هذه الأنواع المختلفة . فالمشى من مكان الى آخر ليس شيئا واحدا في (الفرسخ) كله وفي جزء منه أيا كان . ليس كذلك الشيء بعينه أن يرسم المرء بمشيه هذا الخط أو ذاك الخط الآخر ما دام أنه لا يسير الخط فقط بل يسيره أيضا في مكان معين هو فيه وأن هذا الخط موضوع في مكان آخر غير ذاك الخط . على أنى قد وفيت معالجة نظرية الحركة في موضع آخر . وقد أوضحت

- تريجليف - لا يعلم ماذا كان بالضبط هذا التريجليف عند أهل المعمار الأغر يق . ولكن هذا التفصيل ليس له هنا أدنى أهمية ومعنى الفقرة لا يزال جليا جدا .

§ ٣ - على المشى وعلى كل الحركات الأخرى - راجع في القاطيغورياس الأنواع المختلفة للحركة ب ١٤ ص ١٢٨ من ترجمتي على أن هذا استطراد غير مفيد فيما يظهر .

- قد عالجت ... في موضع آخر - لاشك في أن أرسطو إنما يعنى الكتب ٦ و ٧ و ٨ من دروس الطبيعة . ولكن ربما كان أيضا يشير الى الباب الذي ذكرته آنفا من القاطيغورياس

فيه أن الحركة ليست دائماً تامة في كل لحظة من مدتها وأن أكثر الحركات هي ناقصة وأنها مختلفة في النوع ما دام أن الاتجاه وحده من نقطة الى أخرى يكفى لايجاد نوع جديد منها .

§ ٤ - لكن اللذة هي على ضد ذلك شيء تام في أي زمن اعتبرت فيه . يرى إذن جليا أن اللذة والحركة تختلفان على الاطلاق احدهما عن الأخرى ، وأن اللذة يمكن أن توضع في صف الأشياء التامة والكاملة . وإن ما يثبت ذلك أيضا هو أن الحركة لا يمكن أن توجد إلا بالزمان وفي الزمان . في حين أن هذا الشرط ليس ضروريا للذة . لأن ما هو في اللحظة الحاضرة غير القابلة للقسمة يمكن أن يقال إنه كل تام . وأخيرا كل هذا يوضح جليا خطأ من قال إن اللذة حركة أو تولد . هذان الحدان ليسا منطبقين على كل شيء بلا تمييز . إنهما لا ينطبقان إلا على الأشياء القابلة للقسمة والتي لا تكون كلا . وعلى هذا مثلا لا يمكن أن يكون هناك تولد لا من الرؤية ولا من النقطة الرياضية ولا من الحيوان المكروسكوبي أو الوحدة . فليس بالنسبة لواحد من هذه الأشياء يوجد تولد ولا حركة . وكذلك بالنسبة للذة لا تولد ولا حركة أيضا ، لأن اللذة هي شيء تام وغير قابل للقسمة .

§ ٤ - اللذة هي ... شيء تام - يمكن أن يقال إن هذه النقطة ليست هي أيضا ايضاح الطبيعة الخاصة للذة نظرا الى أن أرسطو كان قد اعترى أن يعطيا ايضاحا . وكل ما تبته المناقشة الى هنا هو أن اللذة ليست حركة ما دامت ليس لها نمو على التعاقب .

- خطأ من قال - لا شك في أن أرسطو يشير بهذا الى أفلاطون .

الباب الرابع

بقية نظرية اللذة - الفعل الأتم هو ذلك الذي يقع في أحسن الظروف ملائمة له - اللذة تتم الفعل وتنتهي متى كان الكائن الذي يحس والشئ المحس هما في الظروف المطلوبة - اللذة لا يمكن أن تكون مستمرة وكذلك الألم - الضعف الانساني - لذة الجدة - الانسان يجب اللذة لانه يجب الحياة - الارتباط الأيد بين اللذة وبين الحياة .

§ ١ - كل واحدة من حواسنا لا تتباشر الفعل الا بالنسبة الى الشئ الذي يمكنها أن تحسه . ولأجل أن تفعل الحاسة فعلا تاما يجب أن تكون في حال حسنة بالنسبة لأحسن الأشياء التي يمكن أن تقع تحت هذه الحاسة المخصوصة . هذا، فيما يظهر لي، هو أحسن تعريف يمكن أن يعترف به الفعل التام . على أنه لا يهم أن يقال إن الحاسة نفسها هي التي تفعل أو إن الفاعل هو الكائن الذي فيه هذه الحاسة . في جميع الظروف الفعل الأحسن هو فعل الكائن الأحسن استعدادا بالنسبة لأكل الأشياء الخاضعة لهذا الفعل الخاص . وهذا الفعل ليس فقط الفعل الأتم بل هو أيضا الأكثر ملاءمة . لأنه في كل نوع من أنواع الاحساس يمكن أن توجد لذة كما أنه توجد لذة على السواء في التفكير وفي التأمل المجرد . الاحساس الأتم هو الأكثر ملاءمة . وإني أكرر أن الأتم هو احساس الكائن حسن الاستعداد بالنسبة لأحسن الأشياء كلها التي هي قابلة لهذا الحس . § ٢ - اللذة تنهى الفعل وتتمه .

- الباب الرابع - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٩

§ ١ - كل واحدة من حواسنا - راجع نظرية الحساسية في كتاب الروح ك ٢ ب ٥ ص ١٩٨ من ترجمتي .

§ ٢ - اللذة تنهى الفعل وتتمه - يظهر أن هذا عند أرسطو هو الطبع الأصلي للذة .

لكنها لا لئمة على الوجه عينه الذى به يتم الشيء القابل للحس والحس متى كان كلاهما في حال طيبة، كما أن الصحة والطب هما على السواء السببان في أن يكون المرء في عافية . § ٣ - لأن توجد لذة في كل نوع من الحس، ذلك ما يرى بلا أدنى عناء . لأنه يقال عادة إن الانسان يجد لذة في رؤية الشيء الفلانى أو الفلانى وفي سماع الشيء الفلانى أو الفلانى . ومن البين أن اللذة تكون أكبر ما تكون حيث يكون الحس أحد ما يكون وحيث يفعل بالنسبة لشيء من جنسه الخاص . كلما كان الكائن المحسوس والكائن المحس في هذه الظروف كانت اللذة مادام أنه سيكون ما يجب أن ينتجها وما يجب أن يجدها في آن واحد . § ٤ - إذا كانت اللذة تتم الفعل فذلك ليس كما يفعل كيف قد يكون موجودا في الفعل من قبل ، بل هو كتمام يأتي فينضم الى الباقي . كما أن زهرة الشباب تنضم الى السن السعيدة التي تنعمها . وما دام الموضوع الحساس أو موضوع العقل يبقى على ما يجب أن يكون، وما دام من جهة أخرى الكائن الذى يحصله أو الذى يفهمه يبقى أيضا على حال طيبة فإن اللذة تحصل في الفعل . لأن الكائن الذى هو قابل والكائن الذى هو فاعل، ما دام بينهما الارتباط بعينه ومادام وضعهما لا يتغير، فيجب طبعاً أن تحصل النتيجة عينها . § ٥ - لكن إذا كان الأمر كذلك فكيف إذن لا تكون اللذة التي يجدها الانسان مستمرة؟ أم كيف لا يكون الألم، إن شئت، أكثر استمراراً من اللذة؟ ذلك بأن

- على الوجه عينه - الشيء القابل للحس والحس يتمان الفعل لأنهما ركناه . اللذة تتم الفعل لأنها تنضم اليه دون أن تكون بالضرورة جزءاً منه . راجع ما سيلي .
 § ٣ - لذة في كل نوع من الحس - راجع أول المبتدئين .
 § ٤ - زهرة الشباب - تشبيه من الرقة واللفظ بمكان .
 § ٥ - مستمرة - ما دام الانسان هو في حال الفعل على الدوام . الاعتراض قوى جداً وقد يرى أن أرسطو الذى وضعه لنفسه لم يدفعه . حق أنه يقرر أن الملائكات الانسانية ليس لها الافاعية محدودة وبالنتيجة تكون اللذة مثلها .

جميع الملكات الانسانية عاجزة عن الفعل بالاستمرار . وليس للذة هذه الميزة على سائر البقية . لأنها ليست نتيجة الفعل . من الأشياء ما تلذ لنا لا لشيء سوى أنها جديدة . ومن أجل ذلك عينه أن تلك الأشياء لا تلذ لنا بعد بمقدار ما قد كانت . فان الفكرة نتجه اليها في اللحظة الأولى وتعمل فعلها في تلك الأشياء بشدة كما هو الحال في فعل الرؤية متى نظر الانسان الى شيء عن قرب . لكن بعد ذلك لا يبقى هذا الفعل حافظا لحدته بل يتراخي . ومن أجل ذلك أيضا كانت اللذة تتراخي وتتقضى . § ٦ - غير أنه يمكن افتراض أنه اذا كان كل الناس يحبون اللذة فذلك لأنهم جميعا يحبون الحياة كذلك . إن الحياة ضرب من الفعل وكل امرئ يفعل في الأشياء وللأشياء التي يحبها أكثر مما عداها ، كالموسيقار يفعل بواسطة عضو السمع لأجل الموسيقى التي يحب أن يسمعها ، وكالانسان الشغف بالعلم بواسطة مجهود عقله الذي يوجهه إلى البحوث النظرية ، وككل انسان يفعل في دائرته . غير أن اللذة تتم الأفعال وبالتبع تتم الحياة التي ترغب الكائنات كلها في حفظها . وهذا هو ما يبرر طلبهم للذة ما دام أنها ، بالنسبة لكل واحد منهم ، تتم الحياة التي يحبها الكل حبا حادا . § ٧ - أما مسألة العلم بما إذا كان الانسان يحب الحياة للذة أو اللذة للحياة فاننا تركها الآن الى ناحية . فان هذين الشئيين ، فيما يظهر لنا ، مرتبطان بعضهما ببعض الى حد أنه ليس من الممكن فصلهما . لأنه بدون فعل فلا لذة . واللذة هي دائما ضرورية لاتمام الفعل .

- أنها جديدة - ان جاذب اللذة في جميع الأشياء لا جدال فيه . وأحيانا يكون منتهى الحكمة الانسانية مقاومته ليس غير .

§ ٦ - جميعا يحبون الحياة كذلك - راجع السياسة ك ٣ ب ٤ ف ٣ ص ١٤٣ من ترجمتي الطبعة الثانية . وان توحيد حب اللذة وحب الحياة ذاتها هي فكرة عميقة جدا .

§ ٧ - أما مسألة - هذا البحث الذي لا يريد أرسطو أن يبحثه هنا لا يوجد في أي واحد من مؤلفاته التي بقيت . ولقد كان هذا البحث يكون مفيدا جدا لسبر نظرية الطبع الخاص للذة .

الباب الخامس

اختلاف اللذات - انه ينجم عن اختلاف الأفعال - المرء ينجح بمقدار ما تستند لذته في فعل الأشياء - اللذات الخاصة بالأشياء - اللذات الغريبة - بعضها يكثر البعض الآخر لأن الانسان لا يستطيع أن يحسن فعل شيئين في آن واحد - مثل شهود المسرح وطوهم - لذات التفكير ولذات الحواس - اللذة تختلف باختلاف الكائنات بل باختلاف الأشخاص من نوع واحد - الفضيلة هي التي يجب أن تكون مقياس اللذات .

§ ١ - هذه الاعتبارات يجب أن تفهمنا لماذا تختلف اللذات في النوع . ذلك بأن الأشياء التي من أنواع مختلفة لا يمكن أن نتمم إلا بأشياء مختلفة الأنواع كذلك . يمكن أن يتخذ مثالا جميع أشياء الطبيعة وطرف الفن والحيوانات والأشجار وألواح الرسم والتماثيل والبيوت والمنقولات . كذلك أيضا الأفعال المختلفة الأنواع لا يمكن أن نتمم إلا باللذات المختلفة في النوع .

§ ٢ - على هذا فأفعال التفكير تختلف عن أفعال الحواس وهذه الأخيرة لا يقل عن ذلك اختلافها في النوع بعضها عن بعض . كذلك اللذات التي نتممها يجب أن تختلف بعضها عن بعض . والدليل على ذلك هو أن كل لذة هي خاصة خصوصا مانعا بالفعل الذي نتمه وأن هذه اللذة الخاصة تسمى أيضا قوة الفعل نفسه . يحسن المرء أن يحكم على الأشياء ويتعاطاها بضبط أكثر بمقدار ما يكون له من اللذة في اتيانها .

- الباب الخامس - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٩

§ ١ - لا يمكن أن نتم - هذه العبارة ليست واضحة تماما والأمثلة التي يستشهد بها أرسطو لا تساعد على ايضاحها ، إلا أن يكون مراده أن يقال إن تماثلا لا يمكن أن يتم بشجرة اذا لم يكن قد تم ولا حيوانا بلوحة تصوير . وحينئذ تكون الفكرة أوضح ما يكون . وكان من الهين أن يعبر باجلى من ذلك .

§ ٢ - تسمى أيضا قوة الفعل - هذه الملاحظة محكمة وكل يستطيع تحقيقها في دائرته . بفعل المرء بلذة ما يحسن فعله والعكس بالعكس .

والشواهد على ذلك صنوف الارتقاء الهندسى الذى قام به أولئك الذين يلد لهم علم الهندسة والسهولة الخاصة التى بها يفهمون كل تفاصيلها . وكذلك جميع أولئك الذين يحبون الموسيقى وأولئك الذين يحبون فن المعمار أو الذين لهم الذوق الفلانى الآخر والذين ينجحون نجاحا باهرا ككل فى نوعه لأن فيه لذتهم . على هذا فاللذة تساعد دائما على زيادة العقل والملكمة . وكل ما يرمى الى تقوية الأشياء فهو خاص بها وملائم لها . ومتى كانت الأشياء من أنواع مختلفة كانت الأشياء التى يمكن أن تلائمها جذا الملائمة وتمتها هى من أنواع مختلفة كذلك . § ٣ - دليل أقطع فى ذلك أيضا : هو أن اللذات التى تأتى حينئذ من ينبوع آخرهى عوائق للأفعال الخاصة . فالموسيقار غير قادر على أن يعير أقل التفات للأحاديث التى تلقى اليه اذا سمع صوت آلة يلعب بها على مقربة منه . انه يتلذذ بالموسيقى أكثر ألف مرة من الفعل الحاضر الذى يدعى اليه . واللذة التى يصيها من سماع ذلك المزمار تضعف فى نفسه الفعل الخاص بالمحادثة التى كان يجب عليه تتبعها .

§ ٤ - ويكون الذهول هو بعينه فى جميع الحالات الأخرى التى فيها يفعل المرء فعلين فى آن واحد . فان أشدهما ملاءمة يكدر الآخر بالضرورة . فاذا كان بين الفعلين فرق كبير فى اللذة كان الإضطراب أبلغ . بل قد يبلغ الى حد أن الفعل الأقوى يمنع على الاطلاق المرء من أن يتم الآخر . وهذا ما يفسر أن الانسان متى أصاب فى شىء لذة حادة أكثر مما ينبغى فهو عاجز كل العجز عن أن يفعل

- ومتى كانت الأشياء من أنواع مختلفة - تكرر لما قيل فى أول الباب .

§ ٣ - دليل أقطع فى ذلك أيضا - ملاحظة محكمة أيضا يمكن كل واحد أن يعتقد صحتها بجرهته الخاصة .

شيئا آخر، أما متى استطاع أن يفعل أشياء أخر فذلك لأنه لا يتلذذ بالشيء الأقر
إلا لذة ضعيفة . انظر على الخصوص في المسارح تر الناس الذين يستيحيون فيها
أكل الحلوى لا يأكلون منها على الخصوص إلا في اللحظة التي فيها يكون على المسرح
ممثلون رديئون . § ٥ - لما أن اللذة الخاصة التي تصحب الأفعال تؤتيها ضبطا أكثر
وتصيرها أبقى وأكمل معا في حين أن اللذة الغريبة عن هذه الأفعال تضايقها وتفسدها
ينتج منه أن هذين الضربين من اللذات مختلفان جد الاختلاف . اللذات الغريبة
يكاد أثرها يكون كأثر الآلام التي هي خاصة بالأفعال . على هذا فالآلام الخاصة ببعض
الأفعال تفسدها وتمنعها : مثلا إذا كان الشخص الفلاني لا يحب البتة أن يكتب
ويكرهه وإذا كان فلان الأخر يكره أن يحسب . فأحدهما لا يكتب والأخر لا يحسب
البتة لأن هذا العمل مؤلم لهما . حينئذ الأفعال تتأثر بوجه مضاد تماما باللذات
وبالآلام التي هي خاصة بها . أعني بالخاصة باللذات أو الآلام التي تأتي من الفعل
نفسه مأخوذا في ذاته . أكرر أن اللذات الغريبة تنتج نتيجة مشابهة للنتيجة التي قد
ينتجها الألم الخاص . فهي كمثله تفسد الفعل ولو أن ذلك يكون بوسائل لا تتشابه
البتة . § ٦ - كما أن الأفعال تختلف في أنها حسنة أو قبيحة وأن بعض الأفعال
محل للطلب وبعضها محل للتجنب وبعضها لا هذا ولا ذلك ، فكذلك الأمر
أيضا في اللذات التي تتعلق بهذه الأفعال . في كل فعل بخصوصه من أفعالنا لذة
خاصة به ، فاللذة الخاصة بالفعل الفاضل هي لذة شريفة ، واللذة الخاصة بالفعل

§ ٤ - على المسرح ممثلون رديئون - من المحقق أن شهود المسرح حتى أشدهم جفاء لا يفكر أن يأكل
في اللحظة التي يقيد فيها التمثيل القلوب والنواظر . ولو أن مسارحنا مختلفة جدا عن مسارح القدماء فإنه يمكن
تطبيق مثل هذه المشاهدة عليها .

§ ٥ - أبقى وأكل - هذا ما قاله آفا بعبارة أخرى .

القبیح لذة مجرمة . لأن الشهوات التي نتجه الى الأشياء الجميلة حقيقة بالثناء . كما أن اللذات التي نتجه الى الأشياء المخزية حقيقة باللوم . اللذات التي توجد في الأفعال ذواتها هي أشد خصوصية من الرغبات في هذه الأفعال . فان الرغبات منفصلة عن الأفعال بالزمان الذي تقع فيه وبطبعها الخاص . أما اللذات فهي على الضد تقترب من الأفعال اقترابا لصيقا وهي قليلة التمايز عنها الى حد أنه يمكن أن يتساءل ، لا بدون شيء من الشك ، عما إذا كان الفعل واللذة ليسا شيئا واحدا بعينه تماما . § ٧ - من المؤكد أن اللذة ليست التفكير ولا الحس بل يكون من السخف أن يظن أنها أحدهما أو الآخر . فاذا ظهرت بأنها متحدة معهما فذلك لأن من غير الممكن فصلها عنهما . ولكن كما أن أفعال الحواس مختلفة كذلك تكون لذاتها مختلفة أيضا . فالنظر يختلف عن اللمس بصفائه وضبطه . والسمع والشم يختلفان عن الذوق . كذلك لذات كل واحد من هذه الحواس تختلف على السواء . لذات التفكير ليست أقل اختلافا عن كل أولئك . وكل اللذات التي في كل واحد من هذين الصنفين تختلف في نوعها بعضها عن بعض . § ٨ - بل يظهر أن لكل حيوان لذة ليست خاصة إلا به ، كما أن له نوعا من الفعل خاصا . وهذه اللذة هي التي تطابق على الخصوص فعله . وهذا

§ ٦ - من الرغبات في هذه الأفعال - الرغبة تجلب معها معنى اللذة . ولكن الفعل نفسه يعطى لذة تامة لا توجد البتة في الرغبة بدرجة مساوية .

- شيئا واحدا بعينه تماما - هذا ما يظهر أنه نتيجة نظرية أرسطو كلها وفي هذا تكون فاسدة مادام أنه يعترف آنفا بأن من الأفعال ما لا يرجع الى اللذة ولا الى الألم ، واللذة لا يمكن أن تكون كذلك .

§ ٧ - من هذين الصنفين - التفكير والحس .

§ ٨ - لكل حيوان - هذا فرض من الصعب كشف حقيقته .

- نوعا من الفعل خاصا - الطائر يطير والحصان يركض والسمكة تسبح .

ما يمكن اعتقاده من مشاهدة كل واحد من الحيوانات. فلذة الكلب غير لذة الحصان
أو الانسان كما ينبه اليه "هيرقليط" إذ يقول
"الحمار يختار التبن على الذهب"

ذلك بأن الدريس الذي هو غذاء أشد ملاءمة من الذهب بالنسبة للحمير .
حينئذ بالنسبة للكائنات المختلفة النوع تختلف اللذات في النوع أيضا . وطبيعي أن
يُعتقد أن لذات الكائنات المتحدة الأنواع ليست متخالفة في النوع . § ٩ - ومع
ذلك بالنسبة للناس الخلاف عظيم بين شخص وآخر . فقد تكون الأشياء أعيانها سارة
لبعض ومحزنة للبعض الآخر . وما يكون مؤلما وكرهيا عند هؤلاء هو حلو ومحبوب
عند أولئك ، والاختلاف عينه قد يحصل بالطبيعة بالنسبة للأشياء ذات الطعم الحلو
والتي تفتن الذوق . فان الطعم عينه لا يكون واحدا عند الانسان المحموم وعند
الانسان الصحيح . كذلك الحرارة ليست ذات أثر واحد في المريض وفي الانسان
المتلى صحة . وكذلك الحال في كثير من الأشياء الأخرى . § ١٠ - في كل هذه
الأحوال كيف الأشياء الحق والواقعي هو ، فيما يظهر لي ، هذا الذي يجده الانسان
الصحيح التركيب . وإذا كان هذا المبدأ حقا ، كما أعتقد ، فان الفضيلة هي المقياس الحق

- كما ينبه اليه هيرقليط - يقول المفسر اليوناني ، عند تفسيره هذه الفكرة لهيرقليط ، إنه كان مواطنه . وهذا
قد ساعد على افتراض أن هذا التفسير أو على الأقل هذا الجزء من التفسير هو من قلم "ميخائيل الايقيرى"
لا من قلم أوسطراط .

§ ٩ - الخلاف عظيم - هذه الملاحظة التي هي محكمة كان يجب أن تحمل أرسطو على الشك في الحقيقة
الكاملة للبادئ التي قررها آنفا فيما يتعلق بالحيوانات .

§ ١٠ - الصحيح التركيب - هذه كقاعدة استعملها أرسطو في مواطن عدة .

- فان الفضيلة هي المقياس الحق - راجع ما سلف ك ١ ب ٢ ف ١٠ وك ٣ ب ٥ ف ٥ حيث ذكرنا
في التعليقات التي وضعناها فقرة مشابهة في السياسة .

لكل شيء . إن رجل الخير من حيث هو خير هو الحكم الوحيد واللذات الحقة هي تلك التي يقدرها هو كذلك . والاستمتاع التي يستمتع بها هي الاستمتاع الحقيقية . ومع ذلك فإن ما يظهر له مؤلماً يكون ملاًماً لغيره ولا محل للدهش من ذلك . ففي الناس ما لا يحصى من صنوف الفساد وضروب الرذائل . فاللذات التي تخلقها لأنفسهم هذه المخلوقات الساقطة ليست لذات . وما هي لذات إلا لهم وللخلائق المركبة تركيبهم . § ١١ - أما اللذات التي يجدها كل الناس بالاجماع مخزية فمن الواضح أنه لا ينبغي تسميتها لذات إلا أن يكون ذلك عند فاسدى الأخلاق . لكن ما هي اللذة الخاصة بالانسان من بين اللذات التي يظهر أنها شريفة ؟ وما هو طبع هذه اللذة ؟ ليس بيننا أنها هي اللذة التي تنتج من الأفعال التي يأتيها الانسان ؟ لأن اللذات تتبع الأفعال وتصحبها . وسواء أكان لا يوجد إلا فعل واحد إنسانى حقا أم كان هناك عدّة أفعال فمن البين أن اللذات التي عند الانسان التام والسعيد حقا تأتي فتم هذه الأفعال التي يجب أن تعتبر على الخصوص اللذات الحقة للانسان . أما الأخرى فلا تأتي إلا في الصف الثاني وهي قابلة لعدّة درجات كالأفعال نفسها التي تنطبق عليها .

§ ١١ - فعل واحد إنسانى حقا - هذا المبدأ قررنا سابقاً ك ١ ب ٤ ف ١٠

الباب السادس

إعادة نظرية السعادة إلماما - ليست السعادة كيفية مجردة، بل هي عمل حرو مستقل، لا لغرض آخر غير ذاته مطابق للفضيلة - لا يمكن أن نشبه السعادة بضروب اللهو وبالذات . اللهو لا يمكن أن يكون غرض الحياة - الأطفال والطغاة - كعبة جامعة من كلم «أناخارسيس» - اللهو ليس إلا راحة وتهبئة العمل - السعادة هي غاية في الجِدِّ .

§ ١ - بعد أن درسنا الأنواع المختلفة للفضائل وللصداقات وللذات يبقى علينا أن نضع على عجل رسما للسعادة مادمننا نعترف بأنها غاية أفعال الانسان . يمكننا أن نختصر كلامنا في إعادة ما قلناه بشأنها .

§ ٢ - قترنا أن السعادة ليست مجرد حالة سلبية محضة لأنها حينئذ قد يمكن أن توجد في الانسان الذي ينام طوال حياته كلها، والذي يحيا الحياة النباتية لنبات والذي يلقى أكبر المصائب . فاذا كان معنى السعادة هذا ليس مقبولا لزم وضعها في فعل من نوع ما كما بينته فيما سبق . ومن الأفعال ما هي ضرورية ومنها ما يمكن أن تكون موضوع اختيار حر سواء بالنظر الى أشياء أحرأم بالنظر الى ذواتها . ومن الجلي أنه يلزم وضع السعادة بين الأفعال التي يختارها المرء ويرغب فيها لذواتها، لا بين الأفعال

- الباب السادس - في الأدب الكبير ك ١ ب ١ وفي الأدب الأويديم ك ١ ب ١ و ٢ وك ٧ ب ١٣

§ ١ - على عجل رسما للسعادة - هذا ما قد وضع بالتطوير في الكتاب الأزل من هذا المؤلف . وربما لا يكون ضروريا الا قليلا أن يرجع الى نظريات قد ظن أنها قد فرغ منها . ويظهر حينئذ أن آخر الكتاب العاشر هو تكرير قد لاحظته أرسطو نفسه ما دام أنه لا يريد هنا إلا إعادة ما قاله فيما سبق . ولكن يمكن أن يقال إن القارئ سيجد هنا أوجه نظر جديدة في هذه الخلاصة .

§ ٢ - قترنا أن - ك ١ ب ٢ ف ١٠

- فيما سبق - ب ٦ ف ٨

التي تطلب لأجل أغيارها . السعادة لا يصح أن نحتاج الى شىء ويجب أن تكتفى بذاتها الكفاية كلها . § ٣ - الأفعال المرغوب فيها لذاتها هي تلك التي لا يطلب فيها المرء شيئا وراء الفعل نفسه . وعندى أنها هي الأفعال المطابقة للفضيلة . لأن فعل الأشياء الجميلة والطيبة هو بالضبط أحد هذه الأفعال التي يجب على الانسان أن يطلبها لذواتها وحدها . يمكن أن تصف في طائفة الأشياء المرغوب فيها لذواتها مجرد صنوف اللهو ، لأنها لا تطلب على العموم من أجل أشياء أخرى غيرها . غير أنه كثيرا ما تضرنا صنوف اللهو هذه أكثر من أن تنفعنا إذا جرتا الى اهمال العناية بصحتنا ورعاية أموالنا . ومع ذلك فان أكثر هؤلاء الناس المحسودين على سعادتهم لاشىء أهم عندهم من أن يساموا أنفسهم الى صنوف اللهو هذه . كذلك الطغاة يقدرون أعظم تقديرا أولئك الذين يظهرون بأنهم ظرفاء يسراء في هذه الأنواع من اللذات . لأن المتملقين يصيرون أنفسهم مقبولين في الأشياء التي يرغب فيها الطغاة . والطغاة من جهتهم في حاجة الى أناس يسألونهم . يتصور العاى أن اللهو واللعب جزء من السعادة لأن أولئك الذين يتمتعون بالسلطان هم أوائل من يضيعون فيها وقتهم . § ٤ - ولكن حياة هؤلاء الرجال لا يمكن أن تصلح قدوة ولا دليلا . الفضيلة والعقل وهما ينبوع الوحيد لجميع الأفعال الشريفة ليسا من قرناء السلطان المضطرين . فليس لأن هؤلاء الناس وهم كما هم غير أهل لتذوق لذة لطيفة وحرّة حقا يرتمون على لذات البدن التي

- يجب أن تكتفى بذاتها الكفاية كلها - إعادة النظريات السابقة هنا يظهر أنها محكمة .
 § ٣ - مجرد صنوف اللهو - يظهر أن الفكرة ليست حقة . فان المرء لا يطلب على العموم اللهو واللعب لذاتهما بل يطلبان كضرب من الدواء للشفاء من الأتعاب الماضية أو الاستعداد لأتعاب جديدة .
 - يتصور العاى - راجع فيما سبق ك ١ ب ٢ ف ١١ انتقاد آراء العامة على السعادة .
 § ٤ - حياة هؤلاء الرجال - ملاحظة حقة يمكن ملاحظتها في التطبيقات الكثيرة .

هي موثلهم الوحيد أنهم يجعلوننا نعتبر هذه اللذات الجافية هي المرغوب فيه أكثر ما يكون . إن الأطفال أيضا يعتقدون أن ما يحبونه أكثر مما عداه هو أنفس شيء في الدنيا، فمن البسيط أنه كما أن الكهول والأطفال يختلفون جد الاختلاف في تقدير الأشياء، كذلك أيضا الأشرار والأخيار يقدرون الأشياء تقديرا متضادا .

§ ٥ - أكرر، ولو أنى قلته كثيرا فيما سلف ، أن الأشياء الجميلة والمحبوبة حقا هي الأشياء التي لها هذه الصفة في نظر الانسان الفاضل . كما أنه بالنسبة لكل شخص الفعل الذي ينال إثارة هو ذلك المطابق لحاله فيكون بالنسبة للانسان الفاضل هو ذلك الفعل المطابق للفضيلة .

§ ٦ - فالسعادة إذن لا تتحصر في اللهو . ومن السخف أن يكون اللهو هو غرض الحياة . ومن السخف أن يشتغل المرء طوال حياته ويألم لاشيء إلا ليلهو . يمكن أن يقال في الواقع عن جميع أشياء الدنيا إن المرء لا يرغب فيها البتة إلا نظرا إلى شيء آخر ماعدا السعادة لأنها هي الغرض . أكرر مرة أخرى أنه لأن يجتد المرء ويجتهد ليصل إلى أن يلهو فذلك يظهر أنه سفه وتفاهة . وعلى مذهب "أناخارسيس"

§ ٥ - ولو أنى قلته كثيرا - بديا في آخر الباب السابق ثم في ك ١ ب ٢ وك ٣ ب ٥ عدا ما قاله في السياسة وفي المؤلفات الأخرى .

§ ٦ - فالسعادة ... في اللهو - معنى بسيط جدا يتكره الناس غالبا على رغم أنه من الحق بمكان . - اللهو هو غرض الحياة - هذا هو مع ذلك ما يعتقدُه أناس كثيرون يضررون أنفسهم ضررا بليغا بهذا الاعتقاد . راجع السياسة ك ٤ ب ١ ف ٢ ص ١٩٦ وما بعدها من ترجمتي الطبعة الثانية . - لأنها هي الغرض - إنما غرض الحياة هو الفضيلة لا السعادة . حق أن أرسطو كاد يجعل الفضيلة والسعادة شيئا واحدا . ولكن اتحادهما سمي العاقبة مع ذلك .

-- وعلى مذهب "أناخارسيس" - المعدود بين حكماء اليونان على أنه كان أجنبيا (ومنه حشا في عرف الإغريق) .

يلزم المرء أن يلهو وليشتغل بعد ذلك بجهد . وله الحق كل الحق . فان اللهو نوع من الراحة ولما أن المرء لا يستطيع أن يشتغل بلا انقطاع فالراحة حاجة . لكن الراحة ليست في الحق غرض الحياة . لأنها لا محل لها البتة إلا نظرا إلى العمل الذي يراد اتمامه بعدها . الحياة السعيدة هي الحياة المطابقة للفضيلة . وهذه الحياة هي حياة جد واجتهاد فهي لا تتركب من لهو فارغ . § ٧ - الأمور الجدية هي على العموم ، فيما يظهر ، فوق الهزليات والدعابات وإن فعل أحسن جزءا فبنا أو فعل أحسن إنسان يعتبر دائما أنه الفعل الأدخل في باب الجد . وفعل الأحسن هو بهذا عينه أيضا الأحسن وهو يؤتى من السعادة أكثر . § ٨ - الكائن الساقط أو العبد يمكن أن يتمتع بخيرات البدن كأرقى الناس سواء بسواء . ومع ذلك لا يمكن أن يعترف بالسعادة لمخلوق أهانه الرق إلا أن يكون ذلك كما يعترف له بالحياة . فالسعادة لا تنحصر في هذا اللهو الحقير بل تنحصر في الأفعال المطابقة للفضيلة كما قيل ذلك آنفا .

- الراحة ليست ... غرض الحياة - سيقول أرسطو ضد ذلك فيما سيلي ب ٧ وفي السياسة أيضا ك ٤ ب ١٣ ف ٨ و ١٦ ص ٢٤٥ و ٢٤٨ من ترجمتي الطبعة الثانية .

- وهذه الحياة هي حياة جد - فهم الحياة على هذا النوع فهم عظيم وحق . وقد بلغت الرواقية بعد ذلك في هذا المبدأ حتى بلغت به الحزن والكآبة . وإن المذهب الأفلاطوني هو الذي قد عرف أن يجند المقياس الأوفق .

§ ٧ - العقل الأدخل في باب الجد - الحياة المؤسسة على الواجب هي دائما جدية مهما كان مبلغها من السعادة .

§ ٨ - أهانه الرق -- يطاوع أرسطو أو هام زمانه ضد الأرقاء . ونظرا إلى أن الرقيق ليس في نظرياته إلا جزءا من السيد فن البين أن السيد وحده هو الذي يمكن أن يكون سعيدا . راجع السياسة ك ١ ب ٢ ف ٢٠ ص ٢٢ من ترجمتي الطبعة الثانية .

- كما قيل ذلك آنفا - راجع ما سبق ك ١ ب ٤ ف ١٠

الباب السابع

تبع إعادة النظريات على السعادة - إن فعل الفهم يكون الفعل الأكثر مطابقة للفضيلة و بالتبع الفعل
الأسعد ما يكون ، وربما كان الأشد استمرارا - اللذات العجيبة للفلسفة - الاستقلال المطلق للفهم والعلم -
لاغرض للفهم الا ذاته - السكينة والسلام المقيم للفهم - اضطرابات السياسة والحرب - الفهم مبدأ قدسى
فى الانسان - سمو هذا المبدأ إلى ما لا نهاية - عظمة الانسان -- السعادة هى فى رياضة العقل .

§ ١ - إذا كانت السعادة ليست إلا الفعل المطابق للفضيلة فمن الطبيعى أن
تكون الفعل المطابق للفضيلة العليا أعنى فضيلة الجزء الأحسن من ذاتنا . ليكون
فى الانسان الفهم أو أى جزء آخر يظهر على حسب القوانين الطبيعية أنه هو المعد
ليأمر ويقود وليكون له فهم الأشياء الجميلة والقدسية حقا ، وليكن شىء قدسى فينا
أو بالقليل أقدس كل ما فى الانسان فان فعل هذا الجزء المطابق للفضيلة يجب أن
يكون هو السعادة الكاملة . ولقد قلنا إن هذا الفعل هو فعل التفكير والتأمل .

§ ٢ - هذه النظرية يظهر أنها تتفق فى كل نقطة مع المبادئ التى قررناها
فما سبق ومع الحق . بديا هذا الفعل هو بلا نزاع أحسن فعل مادام الفهم هو
أنفس الأشياء التى فىنا وأنفس الأشياء التى هى قابلة لأن يدركها الفهم نفسه .

- الباب السابع - ليس فى الأدب الكبير نظرية تقابل هذه . وفى الأدب إلى أوديم ك ٧ ب ١٥
والأخير .

§ ١ - ولقد قلنا - راجع ما سبق ك ١ آخر ب ٤ ولكن أرسطو لم يكن فى ذلك الموضع من الجلاء
والاحكام على ما هو عليه هنا . فان هذا الباب كله هو فى الحق خالق بالاعجاب . وراجع أيضا ك ٦
ب ١٠ ف ٦

§ ٢ - مادام الفهم أنفس الأشياء - هذه هى فى الواقع المبادئ التى أيدها أرسطو فى هذا المؤلف
وفى الانولوطيقا وفى كتاب الروح وفى السياسة وعلى الخصوص فى الميثافيزيقا وبالجملة فى جميع مؤلفاته .

وفوق ذلك فان هذا الفعل هو الذى يمكننا أن نجيد تأييد استمراره . لأننا يمكننا أن نفتكرزنا أطول على الاستمرار أكثر مما يمكننا أن نفعل شيئا آخر أيا كان .

§ ٣ - ومن جهة أخرى نحن نعتقد أن اللذة يجب أن تخلط السعادة . ومن بين الأفعال المطابقة للفضيلة أيها يلذ لنا ويريضنا أكثر هو ، باعتبار جميع الناس ، تعاطى الحكمة والعلم . اللذات التي تجلبها الفلسفة يظهر إذن أنها عجيبة بطهارتها وبكونها مؤكدة . وهذا هو السبب في أن العلم سعادة أكثر ألف مرة من طلب العلم .

§ ٤ - هذا الاستقلال ، الذى طالما يتكلمون عليه ، يوجد على الخصوص في الحياة العقلية والتأملية . لا شك في أن الأشياء الضرورية للعيشة هي من حاجة الحكيم كما هي من حاجة الانسان العادل كما هي من حاجة سائر الناس . ولكن مع التسليم بأنها مؤداة لهم ومتوفرة لديهم فان بالعدل حاجة أيضا إلى أناس يقيم بينهم عدله . كذلك الانسان المعتدل والانسان الشجاع وجميع من عداهما في حاجة إلى العلاقة مع الغير .

- تأييد استمراره - ملاحظة بسيكولوجية قد استخدمت منذ أرسطو استخدما كثيرا لايضاح تفوق الخيرات العقلية .

§ ٣ - اللذة يجب أن تخلط السعادة - راجع ماسبق ك ١ ب ٦ ف ٥

- الحكمة والعلم - ليس في نص المتن الاكلمة واحدة .

- اللذات التي تجلبها الفلسفة - من أجل ذلك كان يريد أرسطو فيما سلف من هذا المؤلف أن يكون

بالمرء بر بنوى بالأساتذة الذين علموكم الفلسفة . راجع فيما سبق ك ٩ ب ١ ف ٨

- في العلم ... من طلب العلم - يمكن أن يكون هذا موضع نزاع . فان اكتساب العلم ربما يسبب للعقل لذة أكثر من العلم نفسه .

§ ٤ - هذا الاستقلال الذى طالما يتكلمون عنه - والذى يرتب السعادة . راجع ماسبق ك ١ ب ٤

ف ٦

- على الخصوص في الحياة العقلية - مبدأ اعتنفته الرواقية وهو مع ذلك أفلاطوني كله .

- الانسان المعتدل - يظهر أن الاعتدال والشجاعة هما فضيلتان شخصيتان تماما وأنها لا يحتاجان

في تطبيقهما إلى الأعيار . راجع الباب الثانى .

أما الحكيم العالم فعلى ضد ذلك يمكنه أيضا بانفراده بنفسه أن ينكب على الدرس والتأمل، وكلما كان أحكم كان انجابه على الدرس والتأمل أشد. لا أريد أن أقول إنه لا يحسن به أن يكون له زملاء في شغله، غير أن هذا لا يمنع الحكيم من أن يكون أكثر الناس استقلالاً وأشدّهم اكتفاءً بنفسه. § ٥ - ربما يقال زيادة على ذلك إن حياة التفكير هذه هي وحدها المحبوبة لذاتها. لأنه لا ينتج من هذه الحياة إلا العلم والتأمل في حين أنه في سائر الأشياء التي فيها يجب الفعل يطلب المرء دائماً نتيجة غريبة عن الفعل كثيراً أو قليلاً.

§ ٦ - يمكن أن يقال أيضاً إن السعادة تنحصر في الراحة والطمأنينة. المرء لا يشتغل إلا للوصول إلى الفراغ، فانما تقام الحرب للوصول إلى السلام. وجميع الفضائل العملية تفعل وتزاول سواء في السياسة أم في الحرب. ولكن الأفعال التي تقتضيها يظهر أنها لا تترك للإنسان لحظة فراغ وعلى الخصوص أفعال الحرب حيث تنتفى الراحة على الإطلاق. من أجل ذلك لا أحد يريد الحرب البتة أولاً يجهز الحرب للحرب وحدها. بل يلزم أن يكون المرء سفاكاً ليتخذ من أصدقائه أعداء له وليثير، على هوى منه، نائرة القتال والمذابح. أما حياة الرجل السياسي فانها أيضاً قليلة الراحة كحياة رجل الحرب. فانه زيادة على تصريف أمور المملكة يلزمه أن يشتغل بلا انقطاع في الحصول على السلطان وعلى التشاريف أو على القليل تحقيق سعادته الخاصة وسعادة مواطنيه الشخصية. لأن هذه السعادة مختلفة جداً عن السعادة

- الحكيم العالم - ليس في نص المتن إلا كلمة واحدة. وقد اضطررت إلى أن أضع كلمتين كما فيا سبق لتحصيل قوة العبارة اليونانية.

§ ٥ - يطلب المرء دائماً نتيجة - راجع ك ١ ب ١ ف ٥

§ ٦ - لا يشتغل إلا للوصول إلى الفراغ - راجع في الباب السابق معاني تصاد هذه ف ٤

- هذه السعادة - يعني سعادة الفرد التي تنحصر على الخصوص في رياضة التفكير.

العامة للجمعية وهذا مما قد لا يحتاج إلى التنبيه وسنغنى بتمييزها في بحوثنا . § ٧ - على هذا حينئذ من بين الأفعال المطابقة للفضيلة أفعال السياسة وأفعال الحرب تفوق غيرها في البهاء وفي الأهمية . ولكن هذه الأفعال مملوءة بالاضطراب وترمى دائماً إلى غرض غريب عنها فهى ليست مطلوبة لذواتها . وعلى ضد ذلك تماماً فعل التفكير والفهم فلأنه تأملى يقتضى اجتهاداً أوفى . إنه لا غرض له إلا هو ذاته وإنه يعمل معه لذته الخاصة به دون سواه والتي تزيد في قوة الفعل . حينئذ فالاستقلال المكتفى بذاته والطمأنينة والسكينة بقدر ما يمكن أن يصيب المرء منها وجميع المزايا المشابهة التي تنسب عادة للسعادة كل تلك يظهر أنها توجد في تفكير المتأمل . فمن المؤكد أنه ليس إلا هو الذى يمكن أن يكون السعادة الكاملة للانسان ، غير أنى أزيد على ذلك أنه يشترط أن يملأ كل مدى حياته لأنه لا شرط من الشروط المتعلقة بالسعادة يمكن أن يكون غير كامل .

§ ٨ - ومع ذلك ربما كانت هذه الحياة الشريفة فوق طاقة الانسان أو أن الانسان يعيش هكذا على الأقل لا من حيث هو انسان بل من حيث إن فيه شيئاً قدسياً . وبمقدار سمو هذا الأصل القدسى عن المركب المضاف اليه يكون سمو فعل هذا الأصل عن كل فعل آخر مطابق للفضيلة أياً كان . غير أنه اذا كان الفهم أمراً

- وسنغنى بتمييزها - ربما يظهر أرسطو على الضد من ذلك خلط احدهما بالأخرى بجعله السياسة العلم المنظم لعلم الأخلاق . راجع فيما سبق ك ١ ب ١ ف ٩

§ ٧ - من بين الأفعال المطابقة للفضيلة - من الغريب أن يضع الحرب وعلى الخصوص السياسة بين أفعال الفضيلة . وهذه الفكرة كانت تستحق أن تفسر بأكثر من هذا .

- كل مدى حياته - راجع في ك ١ آخرب ٤ معانى مشابهة لهذا .

§ ٨ - سمو هذا الأصل القدسى عن المركب المضاف اليه - لم يؤكد أرسطو روحانية الروح في أى موضع بقدر ما أكده في هذا الموضع .

قدسيا بالنسبة لبقية شخص الانسان فتكون حياة الفهم الخاصة حياة قدسية بالنسبة للحياة العادية للانسانية . فلا ينبغي إذن تصديق أولئك الذين ينصحون للانسان أن لا يفكر إلا في أشياء إنسانية وينصحون للكائن الفاني أن لا يفكر إلا في أشياء فانية مثله . والحق عن ذلك بعيد ، بل يلزم الانسان أن يخلد نفسه بقدر ما يمكن . يلزمه أن يفعل كل ما يستطيع ليحيا حسب أشرف أصل من الأصول التي تركبه . فإذا كان هذا الأصل ليس شيئاً باعتبار المكان الضيق الذى يشغله فذلك غير مانع من كونه أرقى الى اللانهاية من سائر البقية فى القوة وفى الكرامة . § ٩ - فهو ، على رأى ، الذى يكون كل واحد منا ويجعل منه شخصاً مادام أنه فيه الجزء الحاكم والأعلى . ويكون من السخف أن لا يتخذ المرء حياته الخاصة ويذهب فيتخذ بوجه ما حياة غيره . إن المبدأ الذى كنا نضعه آنفاً يتفق تماماً مع ما نقوله هنا : أن ما هو خاص بكائن ومطابق لطبعه هو فوق ذلك الأحسن والأكثر ملاءمة بالنسبة له . وما هو أشد خصوصية بالانسان إنما هو حياة الفهم مادام الفهم هو فى الحق كل الانسان . وبالنتيجة حياة الفهم هى أيضاً أسعد حياة يمكن المرء أن يحياها .

- لا يفكر الا فى أشياء انسانية - يتذكر أرسطو هنا تعاليم أستاذه .

- يخلد نفسه بقدر ما يمكن - تعبير جميل لا يقتضى مع ذلك اعتقاداً صريحاً فى خلود الروح .

- المكان الضيق الذى يشغله - يظهر أن أرسطو يجعل الأصل العقلى مادياً مع كونه يجعله روحانياً .

§ ٩ - ويجعل منه شخصاً - مبدأ عظيم جداً . ولم يكن أفلاطون فى هذه النقطة الأساسية بأجلى من

أرسطو .

- حياته الخاصة - يعنى ما يتعلق به شخصياً ولا يمكن أن يشبهه بحياة الحيوان .

- كنا نضعه آنفاً - راجع لك ١ ب ١٤ وفقرات أخرى مشابهة .

- حياة الفهم - يمكن أن تقارن هذه النظرية العجيبة بنظرية الكتاب الثانى عشر من الميثافيزيقا التى

هى كتلتها . ان حياة الفهم هى حياة الله .

الباب الثامن

الدرجة الثانية للسعادة هي تعاطى الفضيلة غير الحكمة - الفضيلة الأخلاقية قد تعلق أحيانا بالكيف الطبيعية للبدن وترتبط جد الارتباط بالتدبير - علو السعادة العقلية - انها لا تكاد تعلق بشئ من الأشياء الخارجية - الفضيلة تنحصر في النية وفي الأفعال معا - السعادة الكاملة هي فعل التأمل المحض - مثال الآلهة - من التدبير أن يفترض لهم فاعلية غير فاعلية التفكير - مثال مضاد من الحيوانات انها لا سعادة لها لانها لا تفكر البتة - السعادة متناسبة مع التفكير والتأمل .

§ ١ - الحياة التي يمكن وضعها في الصف الثاني بعد تلك الحياة العليا هي الحياة المطابقة لكل فضيلة غير الحكمة والعلم . لأن الأفعال التي ترجع الى ملكاتنا الثانوية هي أفعال إنسانية محضة . فنحن نباشر أفعال العدل والشجاعة وتتعاطى فضائل أخرى في المعاملات العادية للحياة . نتبادل الخدمات مع أمثالنا ونرتبط وإياهم بروابط من ألف نوع ، كما أننا أيضا نغني في أمر الاحساسات بأن نؤتي كلامهم ما هو واجب له . لكن هذه الأفعال كلها ليس لها ، فيما يظهر ، إلا صبغة إنسانية محضة . § ٢ - بل يظهر أن بعضها لا يتعلق إلا بكيف بدنية . وفي كثير من الأحوال ترتبط الفضيلة الأخلاقية بالشهوات ارتباطا تاما . § ٣ - على أن التدبير يرتبط أيضا جد الارتباط بالفضيلة الأخلاقية كما أن هذه الفضيلة ترتبط في دورها بالتدبير . لأن مبادئ التدبير تعلق جد التعلق بالفضائل الأخلاقية .

الباب الثامن - في الأدب الى أويديم ك ٧ ب ١٥ والأخير .

§ ١ - بعد تلك الحياة العليا - قد زدت هذه الكلمات لامام الفكرة وإيضاحها .

- الحكمة والعلم - ليس في نص المتن الاكلمة واحدة .

- انسانية محضة - في حين أن فعل الفهم هو فينا شئ . إلهي .

§ ٣ - التدبير - الذي جعله فيما سبق أول الفضائل العقلية . راجع ك ٦ ب ٤ ف ١

وقاعدة هذه الفضائل توجد مطابقة تمام المطابقة لقواعد التدبير . غير أن الفضائل الأخلاقية لما كانت هي الأكثر مخالطة بالشهوات كانت في الحقيقة خاصة بالمركب الذى يكون الانسان . وإن فضائل المركب هي بالبساطة انسانية . وبالنتيجة تكون الحياة التي تمارس هذه الفضائل والسعادة التي تجلبها هذه الفضائل إنسانية محضة . أما سعادة العقل فهي بمعزل تماما . ولست أريد أن أرجع الى ما قد قلته في ذلك لأن الذهاب بعيدا وتعيين هذه التفاصيل يجاوز الغرض الذى نعتزمه هنا .

§ ٤ — أزيد فقط أن سعادة العقل لا تكاد، فيما يظهر، تقتضى خيرات خارجية أو بعبارة أدق يلزمها منها أقل بكثير مما يلزم السعادة الناشئة عن الفضيلة الأخلاقية . إن الأشياء الضرورية على الاطلاق للحياة هي شروط ضرورية لإحدى السعادتين وللأخرى . ومن هذه الناحية هما على خط واحد سواء . لاشك في أن الانسان الذى يخصص نفسه للحياة المدنية والسياسية يستغل أزيد بالجسم وبكل ما يتعلق به . ولكن مع ذلك فالفرق في هذه النقطة دائما قليل . وعلى ضد ذلك بالنسبة للأفعال فالفرق عظيم جدا . حينئذ الانسان السخى والكريم به حاجة الى الثروة ليجرى سخاءه . والانسان العادل لا يقل عنه في الاحساس بهذه الحاجة ليؤدى في دوره الى الأغيار ما قبله منهم . لأن النيات لا ترى وأن أشد الناس ظلما يتصنعون بسهولة نية أنهم

- بالمركب الذى يكون الانسان - راجع الباب السابق ف ٨

- الى ما قد قلته - كالتعليق السابق .

- الذى نعتزمه هنا - يحتفظ أرسطو بهذا الموضوع ليذكره في المينافيزيقا .

§ ٤ - خيرات خارجية - هذا هو ما يجعل ، من جهة نظر أخرى ، أن في بعض الديانات كان الفقر

يعتبر وسيلة للفضيلة . وقد كان هذا رأى الرواقين وقد طبق سقراط هذا المبدأ طول حياته .

يريدون أن يكونوا عادلين . ورجل الشجاعة من ناحيته في حاجة الى قدرة كذلك ليقوم بالأفعال المطابقة للفضيلة التي تميزه، والانسان المعتدل نفسه في حاجة الى بعض السعة لأنه بدون هذه السهولة في إرضاء نفسه كيف يعلم ما إذا كان معتدلاً أو ما إذا كان شيئاً آخر بالكلية ؟ § ٥ - فالمسئلة هي فيما يظهر، العلم بما إذا كانت النقطة الرئيسة في الفضيلة هي النية أم هي الأفعال، إذ أن الفضيلة يمكن، أن توجد في الناحيتين معا . فعلى رأي أن من البين أن لا فضيلة تامة إلا بهذين الشرطين مجتمعين . لكن بالنسبة للأفعال يلزم دائماً كثير من الأشياء وكلما كانت عظيمة وجميلة كانت لازمة . § ٦ - والأمر عن ذلك بعيد بالنسبة للسعادة التي يؤتيها العقل وللتصور فإنه لا حاجة فيها بالنسبة لفعل من يتعاطاهما الى شيء من كل ذلك . بل يمكن أن يقال إن ذلك يكون من العوائق وعلى القليل بالنسبة للتأمل والتفكير . لكن نظراً الى أن الإنسان من حيث إنه إنسان وإنه يعيش مع الأغيار وإنه يرتبط بمعاونة الفضيلة كان به حاجة الى جميع هذه الموارد المادية ليلعب دوره بوصف أنه إنسان في الجمعية .

§ ٧ - هك دليلاً آخر على أن السعادة الكاملة هي فعل التأمل المحض . نحن

- رجل الشجاعة ... والانسان المعتدل - راجع ما سبق في الباب السابق ف ٤

§ ٥ - فالمسئلة هي فيما يظهر العلم - قد كان أرسطو فيما سبق أشد تأكيداً . ومع أنه يؤق الأفعال أهمية كبرى من جهة أنها تكون العادات فانه قد آتى النبات أزيد من ذلك . ك ٢ ب ٦ ف ١٥ وك ٣ ب ٣ ف ١٦

- ليلعب دوره بوصف أنه إنسان في الجمعية - إذا لم يكن ليكون سعيداً بل وفاضلاً .

§ ٧ - دليلاً آخر - يجب أن تقارن هذه الفقرة كلها بالكتاب الثاني عشر من الميتافيزيقا ب ٧ ص ٢٠٠ من ترجمة المسيو كوزان الطبعة الثانية .

نفترض دائما بلا جدال أن الآلهة هي أسعد الكائنات وأوفاها حظا . فأى الأفعال يوافق إسناده إلى الآلهة؟ العدل؟ لكن ألا يكون من السخرية اعتقاد أنهم يعقدون بينهم العقود ، ويؤدون الودائع ، وأن بينهم ألف علاقة أخرى من هذا القبيل؟ أم يمكن أن تسند إليهم أفعال الشجاعة والاستهانة بالأخطار والثبات على المهالك يقتحمونها بداعي الشرف؟ أم تسند إليهم أفعال السخاء؟ وفي هذه الحالة إلى من يعطون؟ وإذن لا بد من الذهاب إلى حدّ هذا السخف ليفترض أيضا أن عندهم تقودا أو وسائل أخرى . ومن جهة أخرى إذا كانوا معتدلين فأى فضل لهم في ذلك؟ أليس أن القول بأنهم ليس لهم شهوات نخرية مدح غاية في الخشونة وسوء الذوق؟ وباستقراء تفصيل الأفعال التي يمكن أن يأتيها الانسان استقراء على هذا النحو يبين انها أحقر من أن تسند إلى الآلهة وانها غير خليقة بجلالهم . ومع ذلك فان الناس جميعا يعتقدون وجودهم وبالنتيجة يعتقدون أيضا أنهم يفعلون لأنهم ، فيما يظهر ، ليسوا نائمين على الدوام مثل "أنديميون" . فاذا نزع عن الكائن الحي معنى الفعل وبالأولى معنى أنه يفعل شيئا خارجيا فماذا يبقى له إلا التأمل؟ حينئذ فعل الله الذي يربى في السعادة على كل فعل آخر هو فعل تأمل محض . وإن الفعل الذي يقترب عند الناس من ذلك الفعل أشدّ اقتراب هو أيضا الفعل الذي يؤكد لهم أكثر ما يكون من السعادة .

§ ٨ — أضف إلى هذا أيضا اعتبارا آخر أن بقية الحيوانات لاحظ لها من

— شهوات نخرية — لقد كان هذا ، على ضدّ ذلك ، مدحا ساميا في مواجهة "المتولوجيا" وما بالعامية من أوهام الفأل والطيرة . أجل إن أفلاطون قد كان منذ زمان طويل انتقد هذه الصور الجافية الكفرية بعد أن انتقدها كثير غيره .

§ ٨ — بقية الحيوانات — هذا هو من الجهة بعينها التي بها أنكر "ديكارت" التفكير على الحيوانات .

السعادة لأنها على الاطلاق عاجزة ومحرومة هذا الفعل . الوجود بالنسبة للآلهة كله سعيد، وأما بالنسبة للناس فالحياة ليست سعيدة إلا بقدر ما هي تقليد لذلك الفعل القدسي ، وأما بالنسبة للحيوانات الأخرى فليس لواحد منها حظ في السعادة لأنه ليس لواحد منها حظ من ملكة التفكير والتأمل . وبقدر ما يكون مدى التأمل تكون السعادة . فالكائنات الأكثر أهلية للتصوّر والتأمل هي كذلك الأكثر سعادة لا بالواسطة بل بالتأمل ذاته لأنه في ذاته ذو قيمة لا تنتهي . وإني أخص هذا بان أقول إن السعادة يمكن اعتبارها ضربا من التأمل .

- والتأمل - هذا المبدأ المبالغ فيه قد قاد ثلاثة الصوفية إلى صنوف الجنون المعروف عنهم .

- السعادة يمكن اعتبارها - هذا الحد للسعادة ليس متفقا تماما مع الحد الذي وفي لها فيما سبق كـ ١

ب ٤ ف ١٥ ولذلك عدّله أرسطو بعد ذلك بقليل في الباب الذي يلي .

الباب التاسع

السعادة تقتضى بعض الدعة الخارجية ولكن هذا الدعة محدودة - المركز المتواضع لا يمنع من الفضيلة ومن السعادة - رأى "سولون" - رأى "أقزاغور" - لا ينبغي اعتقاد النظريات إلا متى طابقت الحوادث الواقعية - عظمة الحكيم - أنه حبيب الآلهة - انه هو السعيد الوحيد .

§ ١ - ومع ذلك فنظرا إلى أن الانسان إنسان فهو في حاجة ليكون سعيدا إلى رغد خارجي . إن طبع الانسان مأخوذا في ذاته لا يكفي لفعل التأمل . بل يلزم زيادة على ذلك أن يكون جسمه صحيحا وأن يكون لديه الأغذية الضرورية وأن يلقى ما يحتاجه من العناية . ومع ذلك لا ينبغي الاستطراد في الاعتقاد إلى حد أن الانسان لأجل أن يكون سعيدا هو في حاجة إلى كثير من الأشياء وكثير من الموارد العظيمة ولو أنه في الواقع لا يمكن أن يكون سعيدا تماما من غير هذه الخيرات الخارجية . إن كفاف الانسان بعيد عن أن يقتضى الإفراط ولا استعمال الخيرات التي يملكها ولا نشاطه . § ٢ - من الجائز أن يأتي المرء أبجل الفعال دون أن يكون له سلطان البر والبحر ما دام أنه يستطيع حتى في أشد المراكز تواضعا أن يعمل طبقا للفضيلة . ويمكن أن يرى ذلك واضحا من مشاهدة أن أفراد الكافة لا يسلكون

- الباب التاسع - في الأدب الى أويديم ك ٧ ب ١٥ والأخير .

§ ١ - رغد خارجي - إن كلمة رغد مهمة كل الإبهام ويمكن أن يتساءل عما إذا كان سقراط في رغد مثلا .

- في حاجة إلى كثير من الأشياء - معنى محكم ولكن أكثر الناس يشق عليه أن يطبقه .

§ ٢ - الجائز - حكمة حقيقة بالاجاب لا يمكن أن يتدبر فيها أزيد من ذلك .

- سلطان البر - ربما كان أرسطو وهو يكتب هذا كان يفكر في تلهيذه .

فيما يظهر، سبيل الفضيلة بأقل من أقوى الناس سلطانا بل هم يسلكون على العموم سلوكا أحسن . حسب المرء الرزق الكفاف الذي ذكرناه فتكون حياته دائما سعيدة متى اتخذ الفضيلة قائدا لسلوكه . § ٣ - ربما أحسن "سولون" تعريف الناس السعداء إذ قال : « إنهم أولئك الذين وهم في كفاف من الرزق يقومون بالأعمال الشريفة ويعيشون بالاعتدال والحكمة » . والواقع هو كما فكر إذ يمكن المرء وهو لا يملك إلا ثروة ضئيلة أن يقوم بجميع واجباته . كذلك "أنقزاغور" لا يظهر أنه افترض أن الانسان السعيد هو الانسان الغني أو القادر إذ كان يقول : « إنه لا يدهش أبدا من أن يظهر في نظر العامى بمظهر السخيف ، لأن العامى لا يحكم إلا بالأشياء الخارجية لكونه لا يفهم إلا إياها » .

§ ٤ - حينئذ آراء الحكماء متفقة ، فيما يظهر ، مع نظرياتنا التي بدون شك تكسب بذلك درجة جديدة من الاحتمال . لكن متى كان الأمر بصدد العمل فإن الحق يحق ويعرف على حسب الأفعال فقط وعلى حسب الحياة الواقعية . لأن هذه هي النقطة الحاسمة . فيحسن إذن عند درس النظريات التي عرضتها أن يطابق بينها وبين الأفعال ذاتها وبين الحياة العملية . فمتى اتفقت مع الواقع أمكن اعتناقها فإذا لم تتفق معه لزم اتهامها بأنها ليست إلا استدلالا فارغة . § ٥ - الانسان

- على العموم سلوكا أحسن - التعليق على هذه هو السابق .

§ ٣ - "سولون" . راجع في "هيرودت" "كليو" ب . ٣ ص ٩ من طبعة فيرمين ديدو .

- "أنقزاغور" راجع الأدب الى أويديم ب ٥ حيث استشهد بجواب مشابه لهذا الجواب أجاب به

هذا الفيلسوف على سؤال سأله إياه بعض الناس "من هو أسعد الناس" .

§ ٤ - فيحسن إذن - في بداية هذا المؤلف كان أرسطو قد علق أهمية كبرى بالعمل . والنصيحة التي

يعطيها هنا ضد نفسه هي موافقه كل الموافقة للنظريات السابقة . راجع ك ١ ب ١ ف ١٨

الذى يحيا ويعمل بعقله ويعنى بتتقيف عقله يظهر لى أنه احسن الناس نظاما وأحبهم الى الآلهة . لأنه إذا كان للآلهة عناية ما بالمسائل الانسانية ، كما أعتقد ، كان من الأمور البسيطة أن يرضيهم أن يروا على الخصوص فى الانسان ما هو أحسن ما يكون وما هو أكثر قربا من طبيعهم انخاص أعنى العقل والفهم . وبسيط أنهم فى مقابلة ذلك يغدقون النعم على أولئك الذين يغارون على التفوق فى حب هذا المبدأ القدسى وتكرمه باعتبار أنهم أناس يُعنون بما تحب الآلهة ويسلكون الصراط المستقيم الشريف . § ٦ - أن يكون هذا هو على الخصوص حظ الحكيم فذلك ما لا يستطاع إنكاره . فان الحكيم هو بنوع خاص محبوب لدى الآلهة وبالتبع أيضا هو الذى يظهر لى أنه أسعد الناس . ومن هذا استنتج أن الحكيم هو وحده فى هذا المعنى السعيد على أكل ما يمكن المرء أن يكونه .

- § ٥ - كما أعتقد - رأى يستحق الاعتبار فى أرسطو الذى كاد لا يشغل نفسه بمسئلة العناية الالهية .
 - فى مقابلة ذلك - فى ك ١ ب ٧ ف ٥ كان يظهر على أرسطو أزيد من ذلك أنه يعتقد أن السعادة تتعلق على الخصوص بالانسان .
 § ٦ - ان الحكيم هو وحده - مبدأ اعتنقة الرواقيون .

الباب العاشر

عجز النظريات - أهمية العمل - رأى تيوغنيس - العقل لا يخاطب الا العدد القليل - الجماهير لا يمكن أن تسير ولا أن تصلح إلا بخوف العقوبات - تأثير الطبع - ضرورة التربية الحسنة - انها لا يمكن تنظيمها الا بالقانون - نصح حكيمة يعطيا أفلاطون للشارعين - الاستعمال المتبادل للعمل وللقوة - التربية العمومية والتربية الخصوصية - فوائد القواعد العامة والعلم - التجربة - وظيفة الشارع العجيبة - المهنة القليلة النفع والقليلة الشرف للسهطائين الذين يعلمون السياسة - كون السياسة ضرورية - الدراسات النظرية للدهساتير يمكن أن تكون مفيدة - مجموعة الدهساتير - ارتباط علم الأخلاق بالسياسة - تنبيه الى أن سياسة أرسطو تتلوع علم الأخلاق .

§ ١ - إذا كنا قد حددنا قدر الكفاية في هذه الرسوم النظريات التي أتينا عليها ونظريات الفضيلة والصدقة واللذة فهل نظننا الآن قد أتمنا كل مشروعنا؟ أم هل أولى بنا أن نظن ، كما قلته أكثر من مرة ، أن في الشؤون العملية ليس الغرض الحقيقي هو التأمل والعلم نظريا بالقواعد علما تفصيليا بل هو تطبيقها .

§ ٢ - ففيما يتعلق بالفضيلة لا يكفي أن يُعلم ما هي ، بل يلزم زيادة على ذلك رياضة النفس على حيازتها واستعمالها أو إيجاد وسيلة أخرى لتصيرنا فضلاء وأخيارا .

§ ٣ - لو كانت الخطب والكتب قادرة وحدها على أن تجعلنا أخيارا

- الباب العاشر - في الأدب الكبير ك ١ ب ١ وفي الأدب الى أويديم ك ٧ ب ١٥

§ ١ - في هذه الرسوم - يذكر أنه في أول هذا المؤلف قد أوضح أرسطو أية درجة من الضبط يمكن أن تقتضى في علم الأخلاق وفي علم السياسة . فلم يعتقد أنه يمكن في هذين العلهين ضبط الأشياء مطلقا . ولم يجزله تواضعه أن يدعى الا إنه يمكن في هذين العلهين وضع رسوم لا حدود .

- ونظريات الفضيلة والصدقة واللذة - هذا يمكن اعتباره ملخصا مضبوطا لما سبق من المؤلف كله وسندا لنظرية اللذة التي هي في أول هذا الكتاب العاشر .

- قلته أكثر من مرة - راجع ما سبق ك ١ ب ١ وعلى الخصوص ك ٢ ب ٢ وكثيرا من الفقرات الأخرى .

§ ٢ - أن يعلم ما هي - طالما انتقد أرسطو نظرية سقراط وأفلاطون التي تجرد الفضيلة الى حد أن تعتبرها علما مجردا .

لاستحقت ، كما كان يقول "تيوغنيس" ، أن يطلبها كل الناس وأن تشتري بأغلى الأثمان وما يكون على المرء إلا اقتنائها . ولكن لسوء الحظ كل ما تستطيع المبادئ في هذا الصدد هو أن تشدّ عزم بعض فتيان كرام على الثبات في الخير ، وتجعل القلب الشريف بالفطرة صديقا للفضيلة وفيما بعهدا . § ٤ - ولكن المبادئ بالنسبة للعامة عاجزة على الاطلاق عن أن تدفعهم الى الخير . إنهم لا يطيعون بالاحترام بل بالرهبة ولا يكفون عن الشر باحساس الخزي بل خوف العقوبات . ونظرا إلى أنهم لا يعيشون إلا بالشهوات فهم لا يطلبون إلا اللذات الخاصة بهم والوسائل التي توصلهم إلى هذه اللذات . وسرعان ما يفترون من الآلام المضادة . فأما الجميل وأما اللذة الحقة فليس لديهم منهما أدنى فكرة لأنهم لم يتذوقوها البتة . § ٥ - أسئلة أى الخطب وأى الأدلة يمكن أن تصلح هذه الطبائع الخافية . ليس من الممكن أو على الأقل ليس من السهل تغيير عادات قد أقرتها الشهوات من زمان طويل بمجرد

§ ٣ - كما كانت يقول "تيوغنيس" - راجع أحكام تيوغنيس البيت ٤٣٣ وإن أفلاطون يستشهد أيضا بهذا البيت في "مينون" ص ١٢٧ من ترجمة كوزان .

- بعض فتيان كرام - وهذا كثير ما دام أن هؤلاء الفتيان سيصرون من أهل المدينة ورؤساء العائلات .

§ ٤ - بالنسبة للعامة - ذلك بأن العامة غير مستنيرة البتة وأنها لا تدرّس أبدا . وان ملاحظة أرسطو لا تزال حقة في أيامنا هذه ولو أنها أقل منها في زمانه . ولكن يمكن أن يرى أن الفيلسوف قاس . ان أفلاطون أقل منه قسوة فهو لا يأس تماما ، كما يفعل أرسطو ، من تأثير المبادئ في العايم . ان تقدم المدن ، وهو مما لا نزاع فيه ، الذي كان يمكن أرسطو أن ينتظره على مثال ما حصل في بلاد اليونان يبطل هذه النظرية التي تشفّ عن بغض الإنسانية .

§ ٥ - ليس من السهل - يظهر أن أرسطو قد فهم أنه ذهب بعيدا . وهذه العبارة تخفف كثيرا من شدة التي سبقتها . وعمّا قابل سيكون رأيه كراى أفلاطون تماما إذ يدعى أن القوانين يجب أن تكون مسبقة دائما بمذكرة بأسبابها يخاطب بها أهل المدينة وتحاول أن تقودهم بطرائق الاقتناع قبل الالتجاء الى صرامة العقوبات . ولا شك في أن هذه الطلبة ليست بالثي . الهين ولكن ليس هذا سببا لأن نتجى الفلسفة عنها .

قوة الكلام . لا ينبغي الاكتفاء بقدر متوسط حينما يصل المرء إلى حيازة الفضيلة بجميع الوسائل التي يمكن أن تساعد الانسان على أن يكون خيرا .

٦ § - إن الناس ، كما يزعمون ، يصيرون فضلاء ويكونونهم تارة بالطبع وتارة بالعادة وتارة بالتربية . فأما الاستعداد الطبيعي فهو بالبدئية لا يتعلق بنا . إنما يكون بضرب من التأثير القدسي المحض أن يوجد في بعض الناس الذين يمكن أن يقال إن لهم بختا سعيدا . ومن جهة أخرى العقل والتربية لا تأثير لها في كل الطباع فيلزم أن تكون نفس التلميذ قد أعدت بيد طائفة حتى يعرف كيف يضع لذاته وأحقادها كما تهيأ الأرض التي تغذى البذرة التي تودع فيها . ٧ § - المخلوق الذي لا يعيش إلا بالشهوة لا يمكن أن يصنع لصوت العقل الذي يلفته عما يرغب . بل هو لا يستطيع فهمه . كيف يمنع ويصرف انسان يكون في هذا الاستعداد ؟ الشهوة على العموم لا تطيع العقل ولا تخضع إلا للقوة . ٨ § - حينئذ أول شرط هو أن يكون القلب ميالا بالفطرة للفضيلة ومحبا للجحيم وكارها للقيح . ولكن من الصعب أن يُسلك بالانسان كما ينبغي نحو الفضيلة منذ طفولته إذا لم يكن سعد حظه بأن ربي تحت سلطان قوانين صالحة . إن عيشة معتدلة وخشنة ليست شيئا أقل من أنها مقبولة عند أكثر الناس وعلى الخصوص عند الشبية . من أجل ذلك

٦ § - إن الناس - يلزم الالتفات الى هذا الذوق الحسن الحقيق بالاعجاب الذي هو سدى لهذه الملاحظات وهذه النصائح .

- كما تهيأ الأرض - قاعدة عظيمة تشمل سر التربية كله .

٨ § - تحت سلطان قوانين صالحة - هذا نظم من الاعتبارات لم يكن أرسطو ليمسه حتى الآن في حين ان أفلاطون قد ألح كثيرا في هذا الموضوع . وهو صالح لأن يكون صلة للانتقال من علم الأخلاق الى السياسة .

كان اللازم أن تنظم بالقانون تربية الاطفال وأعمالهم لأن هذه الأوامر لن تكون بعد شاقا عليهم متى صارت عادات . § ٩ - لا يكفي أن يؤتى الناس في شبابهم تربية صالحة وتعلما كما ينبغي ، بل نظرا الى أنه من الواجب أن يستمروا على هذه العيشة ويتخذوها عادة ثابتة متى بلغوا سن الفتوة فلا بد لنا للوصول الى هذه النتيجة من مساعدة القوانين . وعلى جملة من القول يلزم أن يكون القانون وراء الانسان طول حياته لأن أكثر الناس يخضعون للضرورة أكثر من العقل وللعقوبات أكثر من الشرف .

§ ١٠ - من أجل هذا قد أحسن صنعا من افتر أن الشراع يجب عليهم أن يجذبوا الناس الى الفضيلة بالاقناع وأن يحملوهم على ذلك باسم الخير واثقين بأن قلب الأخيار وقد أعد لذلك بالعادات الحسنة سيستمع لهذا الصوت . ولكنهم يجب عليهم فوق ذلك أن يضعوا عقوبات وزواجر للناس العصاة وفاسدى الأخلاق بل أن يطهروا المملكة نهائيا من أولئك الذين لا براء لهم من فساد الأخلاق . ومن الحكمة أن يزداد على ذلك أن الانسان الخير والذى لا يعيش إلا للخير يثوب الى الرشيد بلا عناء أما الانسان فاسد الخلق فتجب معاقبته بالألم كما تضرب البهيمة تحت النير . ومن أجل ذلك أيضا يوصى باختيار العقوبات الأكثر تضادا مع اللذائذ التي يجربها المجرم حبا أعمى .

- أن تنظم بالقانون - يكاد الكتاب الرابع من السياسة يكون مخصصا لهذا الموضوع الكبير . راجع ترجمتى ص ٢٤١ وما بعدها الطبعة الثانية .

§ ٩ - يلزم أن يكون القانون وراء الانسان - هذا المبدأ كان مبالغا فيه عند القدماء . وقد فصله أفلاطون تفصيلا في الجمهورية وفي القوانين .

§ ١٠ - قد أحسن صنعا - كان يستطيع أرسطو أن يذكر هنا أفلاطون الذى أدخل هذا المعنى الجديد أو بعبارة أولى الذى أوصى بهذا العمل الانسانى الحكيم . راجع القوانين ك ٤ ص ٢٣٩ من ترجمة كوزان .

١١ § - إذا كان من اللازم ، كما قلت آنفا ليصير المرء فاضلا يوما ما ، أن يكون قد أحسنت تربيته في البداية وأن يكون قد اعتاد عادات حسانا ، وإذا كان من اللازم بعد ذلك أن يستمر العيشة في الأعمال المدوحة دون أن يأتي الشر أبدا لا طائعا ولا مكرها ، فإن هذه النتائج الباهرة لا يمكن أن تحصل إلا إذا أكره الناس على ذلك إما بنوع من ارشاد العقل وإما بنوع من الأمر المنظم ذى القوّة اللازمة لأن يطاع . ١٢ § - إن ولاية الأب ليس لها صفة الإكراه ولا صفة الضرورة ، وكذلك على العموم ولاية رجل فرد إلا أن يكون هذا الرجل هو الملك أو كان له من المكانة ما يشبه ذلك . لا شيء إلا القانون يملك قوّة قهرية مساوية لقوّة الضرورة لأنه الى حد ما ترجمان الحكمة والعقل . متى كان من يقاوم شهواتنا أناسا فقد أصبحوا مكروهين ولو كان لهم ألف حق فيما يصنعون . أما القانون فانه لا يصير مكروها حينما يأمر بما هو العادل وما هو الخير . ١٣ § - يمكن أن يقال إن لقدمونيا هي المملكة الوحيدة التي فيها الشارع ، وليس بذلك مضطعا تماما ، يظهر أنه عنى عناية كبرى بتربية الأهالي وبأعمالهم . وأما في أكثر الممالك الأخرى فقد أهملت هذه النقطة الأساسية ، يعيش فيها كل امرئ على ما يهوى " حاكما زوجه وأولاده " على مثال "سقوفيس" . ١٤ § - الأحسن هو أن يكون منهاج التربية عموميا وأن

- ذى القوّة اللازمة لأن يطاع - لم يوضع سبب السلطان العام وغرضه ولا قوّة القانون وعظمته بأحسن من هذا التوضيح .

١٢ § - ترجمان الحكمة - راجع مدحا كهذا للقانون في السياسة ك ٣ ب ١٠ ص ١٤٠ من ترجمتى الطبعة الثانية .

١٣ § - لقدمونيا هي المملكة الوحيدة - راجع السياسة ك ٢ ب ٦ ص ٩٤ وعلى الخصوص ك ٥ ب ١ ص ٢٦٤

- حاكما زوجه - يستشهد أرسطو بهذا على وجه أتم في السياسة ك ١ ب ١ ص ٩ من ترجمتنا .

يكون موضوعا بحكمة معا وأن يُقدر على تطبيقه . حيثما أُهملت هذه العناية العامة وجب على كل فرد من أفراد المدينة أن يجعل واجبه الشخصي حمل أولاده وأصحابه على الفضيلة أو على الأقل يجب عليه أن يعترم ذلك بعزيمة ثابتة . الوسيلة الحقة للاستعداد للقيام بهذا الواجب هي ، على حسب ما قلت آنفا ، أن يقيم المرء نفسه مقام الشارع . متى كانت العناية بالتربية عمومية وشركة بين الناس فبدهى أن القوانين وحدها هي التي تستطيع أن تكفلها . وتكون التربية كما ينبغي أن تكون متى كانت مكفولة بقوانين صالحة سواء أكانت هذه القوانين مكتوبة أم غير مكتوبة . كذلك لا يهتم كثيرا على السواء ما إذا كانت تنص على تربية فرد واحد أو تربية عدة أفراد كما لا تميز في ذلك بالنسبة للموسيقى والرياضة البدنية أو بالنسبة لسائر الدروس التي يمرن بها الأطفال . لكن إذا كانت النظم القانونية والتقاليد هي التي لها في الممالك هذا السلطان فإن أحاديث الآباء وأخلاقهم هي التي يجب عليها أن تباشر هذا السلطان في داخل العائلات . بل إن سلطتهم يجب أن تكون أكبر أيضا لأنها لم تجتمهم إلا من روابط الدم وحنوف النعمة . لأن أول إحساس يلهمه الطبع الأولاد هو الحب والطاعة . § ١٥ - وهناك أيضا نقطة أخرى بها تتفوق التربيّات الخاصة على التربية العمومية . ويبين لنا فهم هذا مثل الطب . على العموم متى كان

§ ١٤ - حيثما أُهملت هذه العناية العامة - حتى في الممالك التي فيها تربية الاطفال عمومية فان على الوالدين دائما واجبات يجب أدائها نحوهم . وانهم لا يستطيعون أن يلقوا على الملكة إلا جزءا ضئيلا من المسؤولية التي ناطتها بهم الطبيعة .

- القوانين وحدها - هذا أكثر مما يلزم . والحق هو أن القوانين حينئذ نشاط بنصيب مهم في تربية أهل المدينة .

- أول إحساس - راجع ماسبق لك ٨ ب ١٢ ف ٢

§ ١٥ - وهناك أيضا نقطة - يظهر أنه يتقص الكلام هنا صلة أو أن هنا تشويشا في المتن .

بالمراء الحمى كانت الحمية والراحة دواء ماثورا . ولكن ربما كان المزاج الفلاني لا يوافق هذا الدواء . كما أن مصارعا لا يقابل جميع خصومه على السواء بالضربات عينها وباللعب عينه . فكذلك الحال أيضا متى كانت التربية خاصة فالعناية التي تطبق حينئذ على كل فرد بخصوصه يظهر أنها أتم مادام أن كل طفل يلقى شخصا نوع العناية الذي هو أكثر ملاءمة له . لكن خير العنايات حتى في حالة فردية ، هي دائما تلك التي يقوم بها الطبيب أو معلم الجباز أو معلم آخر بعينه متى كان هذا المعلم يعرف القواعد العامة ويعلم أن الشيء الفلاني يوافق جميع الناس أو على الأقل جميع أولئك الذين هم في الحالة الفلانية أو الفلانية . لأن العلوم لا تشتق أسماءها إلا من العام ، من الكلي ولا تشتغل في الواقع أبدا إلا به . § ١٦ - لا أنكر مع ذلك أن المرء ، مهما عظم جهله ، يمكنه أن يعالج أيضا بنجاح الحالة الخاصة الفلانية وأنه بمساعدة التجربة وحدها ينجح تماما . حسب المرء أن يكون قد لاحظ بالدقة الظواهر التي تنجم عن كل حالة . وعلى هذا يرى بعض الناس هم بالنسبة لأنفسهم أطباء صالحين وهم لا يستطيعون مطلقا شيئا بالنسبة لأمراض غيرهم . على أنه متى أراد المرء أن يصير يجتد حاذقا في العمل وفي النظرية لزمه أن يذهب الى حد العام ، الى حد الكلي ويعرفه معرفة عميقة بقدر الامكان . لأنه ، كما قيل ، الى الكلي ترجع جميع العلوم .

§ ١٧ - متى أراد المرء إصلاح الناس بالعناية التي يؤتونها . سواء أكانوا كثيرى

§ ١٦ - لا أنكر مع ذلك - التعليق على هذا هو السابق . فان هذه المعاني كلها يسوء اتصالها بما سبقها . ويمكن أن يظهر عليها انها استطراد .

- كما قيل - هذا ، فيما يظهر لي ، يرجع الى أفلاطون الذي هو في الواقع واضع هذا المبدأ . أو الى أرسطو الذي طالما كرره في المنطق وفي الميتافيزيقا .

العدد أم قليلين ، وجب عليه بدياً أن يرمى الى أن يكون شارعا ما دام أن الانسانية لا تصلح إلا بالقوانين . غير أنه ليس من الأمر العامى أن تُحسن قيادة المخلوق الذى سلم الى عنايتك أيا كان جنسه . وإذا استطاع أحد أن يقوم بهذه المهمة العسيرة فناما هو الذى عنده العلم كما هو الحال فى الطب مثلا وسائر الفنون الأخرى حيث تلزم العناية والتدبير معا .

§ ١٨ - هل يلزمنا كنتيجة لهذا أن نبحت كيف يستطيع بلوغ ملكة الشارع ومن أى ينبوع ؟ أفيجب على أن أجيب بأن ذلك يكون هنا كما فى كل علم آخر أعنى بأن يقصد قصد رجال السياسة . مادام أن هذه الملكة التشريعية هى أيضا، فيما يظهر، جزء من السياسة؟ أم هل لا ينبغى أن نقول إنها ليست من السياسة كعلوم أخرى وأنواع أخرى من الدراسات؟ فى العلوم الأخرى انما هم الأشخاص أعيانهم هم الذين يعلمون قواعد إحسان العمل وهم أنفسهم يطبقونها والشهود على ذلك الأطباء والمصوِّرون . أما السياسة فان السفسطائيين هم الذين يفخرون بأنهم يجسدون تعليمها . ولكنه ولا واحد منهم يطبقها . فانها مقصورة على رجال السياسة الذين يظهر أنهم يزاولونها بضرب من القوة الطبيعية ويعالجونها بالتجربة أكثر مما يعالجونها بالتدبير . والذى يثبت ذلك هو أنه لا يرى أن رجال السياسة يكتبون ولا يتحدثون

§ ١٧ - أن يرمى الى أن يكون شارعا - يظهر أن أرسطو يريد أن يقول هنا إنه حتى ليحسن المرء تربية شخص واحد وليحسن تربية أولاده يلزمه أن يكون عالما بالشرع . وهذا المعنى ربما لا يكون حقا . ولكنه نتيجة من النظرية الباطلة التى تعطى للسياسة مثل هذا التفوق العظيم على علم الأخلاق .

§ ١٨ - بأن يقصد قصد رجال السياسة - يلزم قراءة أفلاطون فى "فروطا غوراس" و"مينون" و"الجمهورية" و"غريغاس" على عجز الرجال السياسيين عن نقل علمهم الى الاغيار حتى الى أولادهم . - فان السفسطائيين - راجع على الخصوص "فروطا غوراس" لأفلاطون .

في هذه الموضوعات وإن كانوا ربما يجدون فيها من الشرف أكثر مما تؤتية خطبهم أمام المحاكم أو أمام الشعب. كذلك لا يرى أن هؤلاء الرجال يخصصون أولادهم أو بعض أصدقائهم للسياسة . § ١٩ - على أنه من المحتمل أن ذلك لم يكن ليفوتهم لو كانوا يستطيعونه . لأنهم يكونون بهذا الصنيع قد تركوا للمالك التي يقودونها أنفع ميراث ولما استطاعوا أن يجدوا لأنفسهم ولا لمن هم أعزاء عليهم شيئاً أرفع من هذه الملكة . ومع ذلك فاني أعرف أن للتجربة هنا فائدة كبرى . وإلا لما صاروا بعادة الحكم الطويلة رجال سياسة ماهرين في الحكم . على هذا إذن متى أريد التعلم في علم السياسة احتيج، فيما يظهر، الى اضافة العمل الى النظرية . § ٢٠ - لكن السفستائيون الذين يعجبون عجيبا بعلمهم المزعوم بعيدون كل البعد عن أن يعلموا السياسة . انهم لا يعلمون حق العلم ما هي ولا بماذا تشغل . ولو علموا لما خلطوا بينها وبين الخطابة ولما أسقطوها على الخصوص تحتها . إنهم كذلك قد لا يستطيعون التصديق بأن من السهل عمل مجموعة صالحة للقوانين بجمع كل القوانين الأكثر شهرة وانتخاب أصلحها . ولو استمع لهم لظن أن الانتخاب ليس في ذاته عمل عقل راجح وأن سلامة الحكم ليست النقطة الأصلية كما هو الحال في الموسيقى تماما . في كل جنس أهل التجربة الخاصة هم وحدهم الذين يحسنون الحكم على الأشياء والذين يفهمون بأى الوسائل وكيف يصل الانسان الى انتاجها كما أنهم يعلمون أيضا تراكيبها ونظمها

§ ١٩ - اضافة العمل الى النظرية - كثير من رجال السياسة حتى في أيامنا قد استطاع أن يجمع بين هذين الشرطين .

§ ٢٠ - ولو علموا - يلزم ادّكار أن أرسطو بعلاقاته بفيلس والاسكندر قد رأى عن قرب ما جريات السياسة في بعض حكومات عصره .

- مجموعة صالحة للقوانين - لا أدري الى من يوجه هذا الانتقاد .

الخفية . أما الناس الذين ليس لهم هذه التجربة الشخصية فيجب عليهم أن يقنعوا بأن لا يجهلوا ما إذا كان العمل في جملته حسنا أو قبيحا كما هو الشأن في التصوير .

§ ٢١ - غير أن القوانين هي صنائع السياسة وتأتبها . كيف اذن بمساعدة القوانين يصير المرء شارعا أو على الأقل يحكم ما هي أحسن القوانين ؟ ليس بدراسة الكتب أن يتكوّن الأطباء ولو أن هذه الكتب لا تقتصر على بيان الأدوية وحدها بل تذهب الى تفصيل وسائل الشفاء وطبيعة العنايات المختلفة التي يجب إيتاؤها لكل مريض بخصوصه تبعا للأمرجة التي تحلل كل فروعها . ومع ذلك فربما كانت الكتب المفيدة ، متى كان للرء تجربة سابقة ، عديمة الفائدة قطعاً بالنسبة للجهلاء . إن مجاميع القوانين والديساتير يمكن أن يكون شأنها كذلك . فانها تظهرلى نافعة حينما يكون المرء كفاً للنظر في هذه المواد ولتحكم على ما هو خير وما هو شر وتمييز النظم الملائمة تبعا للأحوال المختلفة . ولكن إذا قصد المرء إلى درس هذه المجاميع دون أن تكون له هذه الملكة لاجادة فهمها فسيكون غير أهل لاجادة الحكم على الأشياء إلا أن يكون ذلك بحض مصادفة استثنائية ولو أنى لا أنكر أن هذه المطالعة يمكن أن تنمى فيهم هذه المواد بسرعة ما .

§ ٢٢ - حينئذ لما كان أسلافنا قد تركوا حقل التشريع محلاً كان من الجائز أن نحصل فائدة من أن ندرسه نحن وأن نعالج السياسة علاجاً عميقاً حتى تتم بذلك

§ ٢١ - بدراسة الكتب - من المحتمل أن بعض السفسطائين في زمان أرسطو كان ينصح بدرس القانون باعتبار أن هذا الدرس هو الطريقة الوحيدة المؤهلة للسياسة . وربما كان من الصعب معرفة من يجب أن يسند إليه هذا الرأى .

§ ٢٢ - قد تركوا حقل التشريع محلاً - يظهر أن هذا البيان ليس مضبوطاً . فان مجرد إذكار قوانين أفلاطون تكفى لإبطاله .

بقدر إمكاننا فلسفة الأشياء الانسانية . § ٢٣ - وبدياً حينما نجد في أسلافنا أن بعض تفصيل في هذا الموضوع الواسع قد عولج معالجة موفقة، فاننا لا نتأخر عن الأخذ به بأن نستشهد به ثم نرى على حسب الدساتير التي جمعناها ما هي المبادئ التي تتجى الممالك على العموم أو تضيعها وعلى الخصوص كل مملكة مخالفة . وسنبحث عن الأسباب الفاعلة في أن بعض الممالك ذو حكومة صالحة والبعض ذو حكومة فاسدة لأننا متى أتممنا هذه الدراسات رأينا بنظر أتم وأكد ما هي أفضل مملكة وما هي بالنسبة لكل نوع من الحكومة الدستور والقوانين والتقاليد الخاصة التي يجب أن تتوافر فيها حتى تكون في نوعها أحسن ما يمكن .

فلندخل إذن في الموضوع .

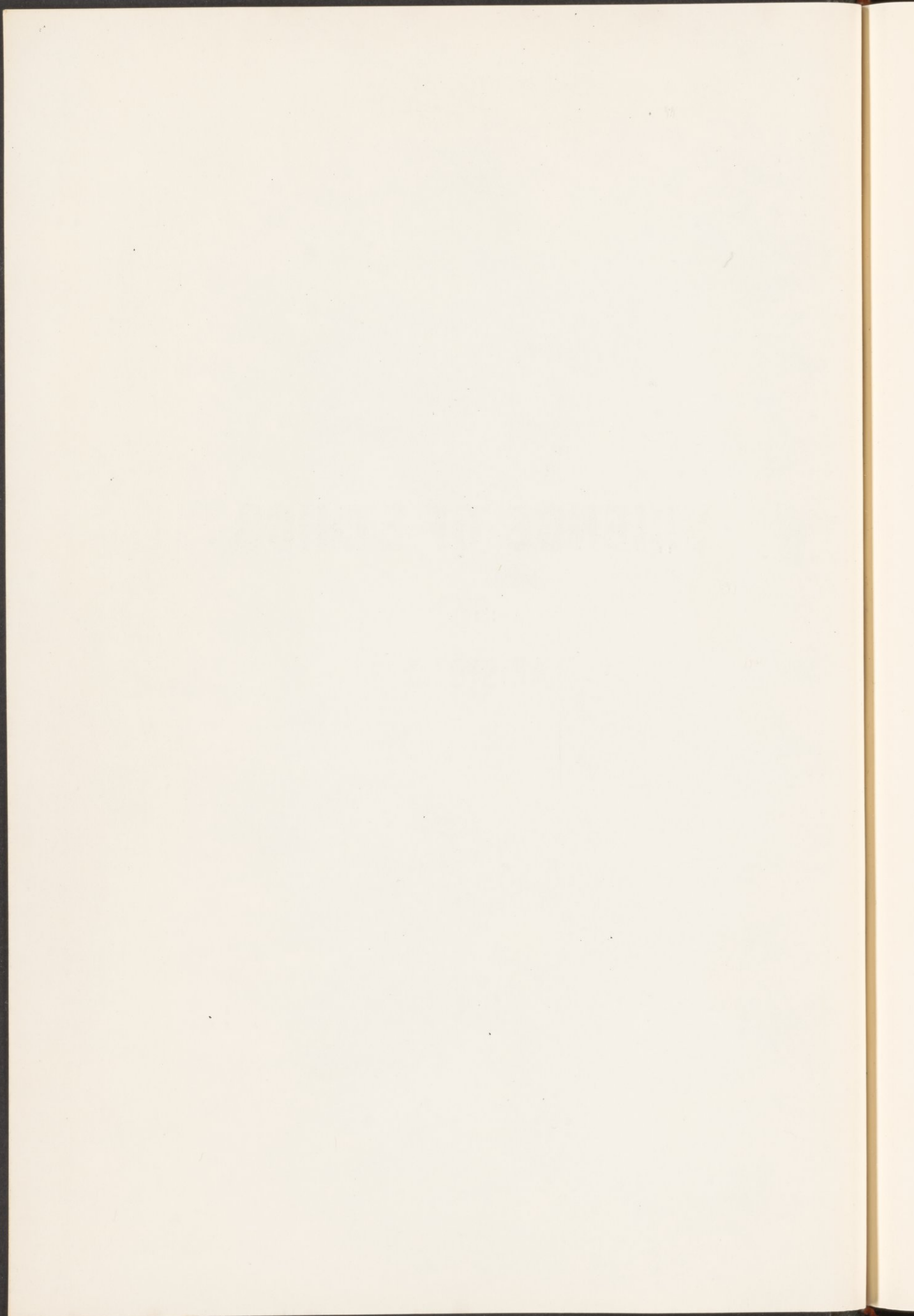
- فلسفة الاشياء الانسانية - تعبير حقيق بالاعجاب .

§ ٢٣ - لا نتأخر عن الأخذ به بأن نستشهد به - كل الكتاب الثاني من السياسة قد خصصه أرسطو لامتحان النظريات السابقة على نظرياته . وهذه هي طريقته الثابتة في "كتاب الروح" وفي الميتافيزيقا... الخ .
- الدساتير التي جمعناها - هذه هي المجموعة المشهورة للدساتير وقد فقدت مع الأسف . راجع القطع التي بقيت منها في المجلد الثاني من "الفرجماتنا استبرو وكوروم" أي "القطع التاريخية" لفيرمين ديدو ص ١٠٢ وما بعدها . وراجع أيضاً مقدمتي على السياسة ص ٢١ من الطبعة الأولى .
- ما هي أفضل مملكة - راجع عن كل هذه الفقرة ذيل الطبعة الثانية من السياسة ص ١٨٤
- فلندخل إذن في الموضوع - هذا يمكن أن يمهد للدخول في السياسة . ولكن كان ينتظرنا أن يبسط هنا بعض عموميات نهائية على علم الأخلاق . وكل ما كان يعوزنا إنما هو خلاصة .

اصلاح خطأ

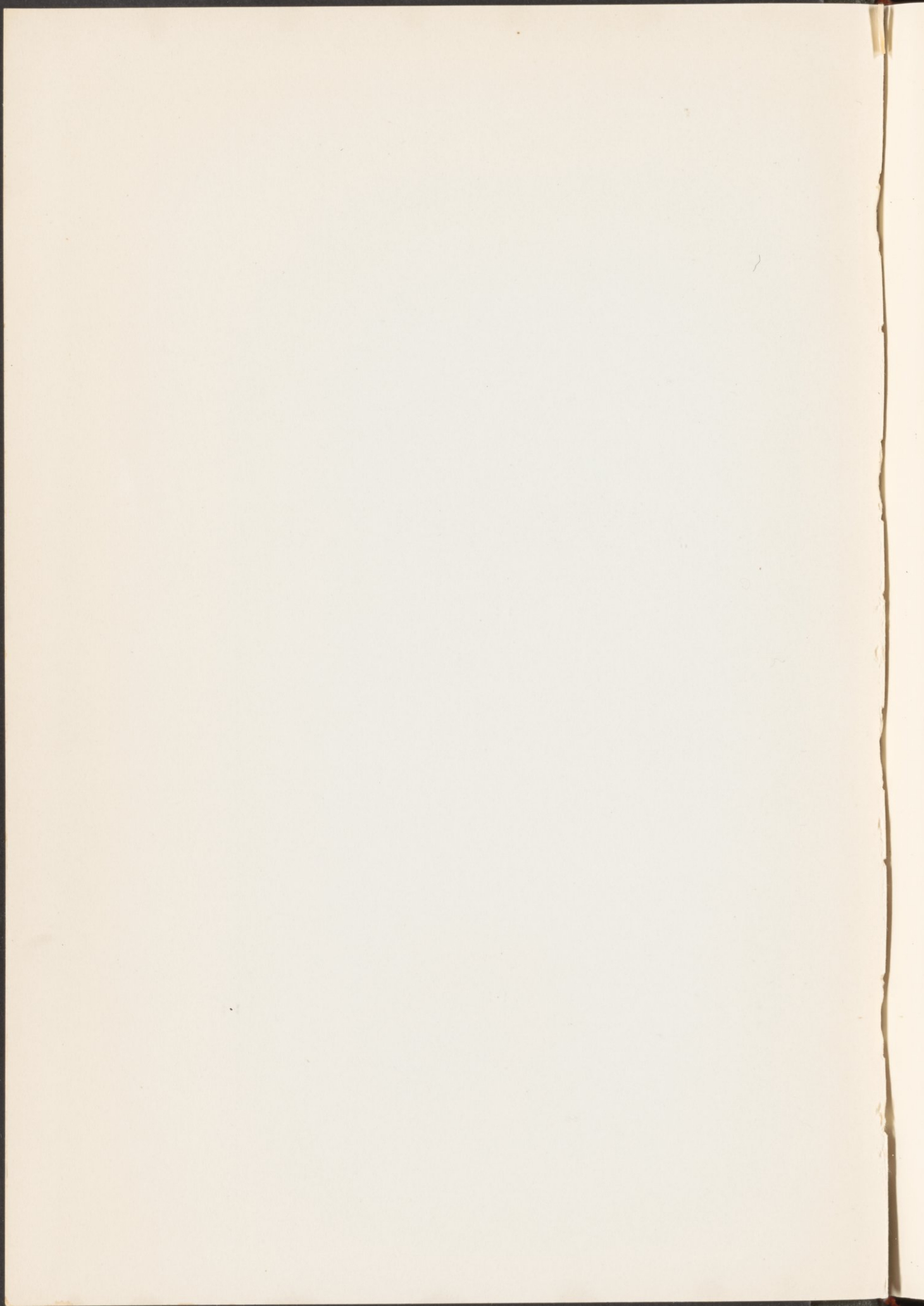
الجزء الثاني :

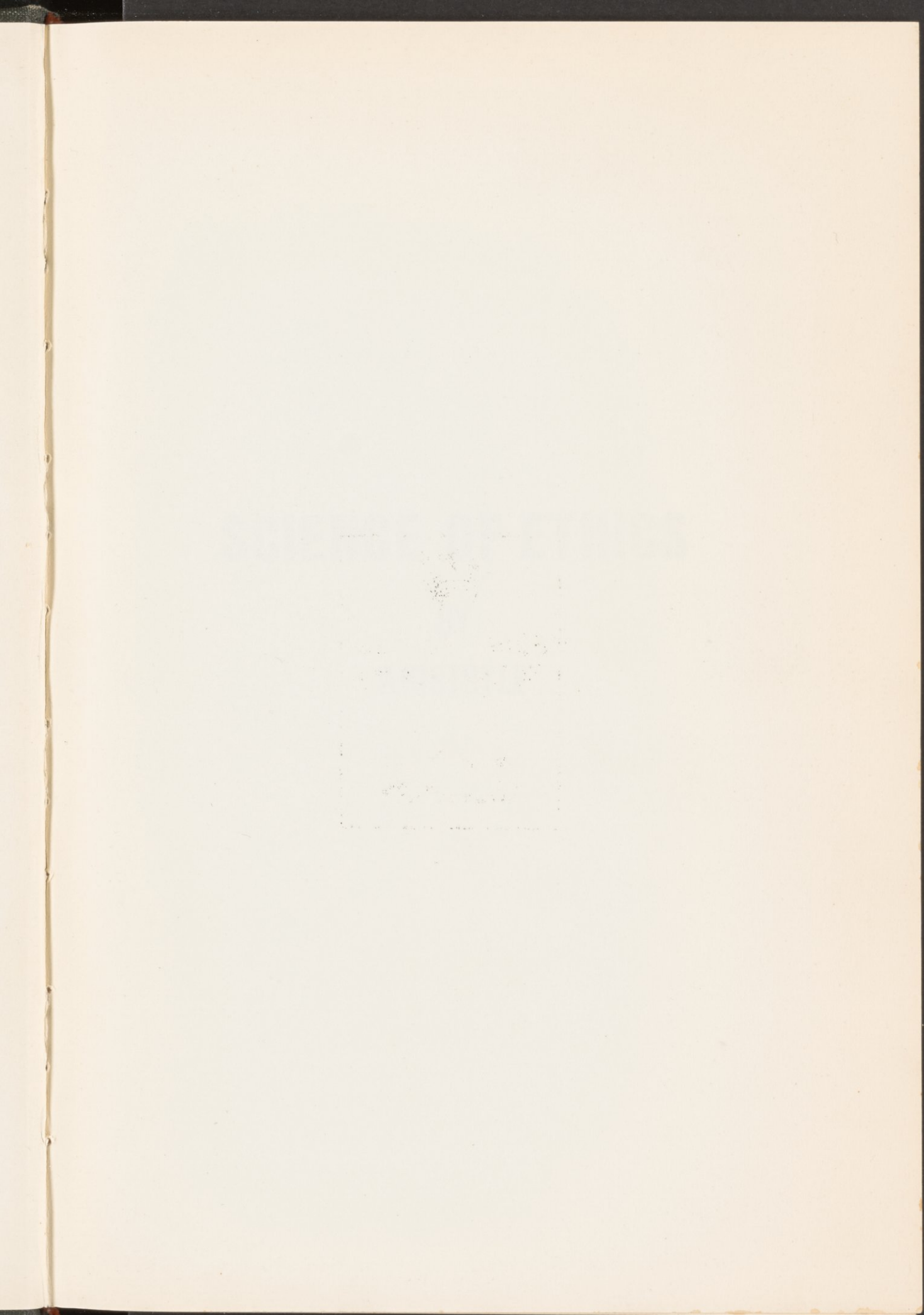
صواب	خطأ	صفحة	سطر
نيوفتوليم	ينوفوتيم	١٥٩ ترجمة الباب	٤
ثلاثة صنوف	ثلاث صنوف	١٨١ ترجمة الباب	٣
لكنه	لنكه	٢٧٠ تعليق	
على ما يظهر	على يظهر	٢٨٢ تعليق	
هذه الدعءة	هذا الدعءة	٣٦٣ ترجمة الباب	٢



SCIENCE OF ETHICS

BY
ARISTOTLE







**Eimer Holmes
Bobst Library**

**New York
University**

