

الأخلاق

أرسطو طاليس

- ♦ المؤلف: أرسطوطاليس
- ♦ العنوان: الأخلاق
- ♦ المترجم: إسحق بن حنين
- ♦ طبعة آفاق الأولى: 2022
- ♦ تصميم الغلاف: عمرو الكفراوي
- ♦ مستشار النشر: سوسن بشير
- ♦ المدير العام: مصطفى الشيخ



رقم الإيداع:

٢٠٢١ / ٢٨٤٦٣

الترقيم الدولي: ISBN

978 - 977 - 765 - 328 - 2

جميع الحقوق محفوظة؛ لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب، أو أى جزء منه، أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات، أو نقله بأي شكل من الأشكال دون إذن مسبق من الناشر.

All rights are reserved. No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form, or by any means without prior permission in writing from the publisher.

Afaq Bookshop & Publishing House

1 Kareem El Dawla st. - From Mahmoud Basiuny st. Talaat Harb
CAIRO – EGYPT - Tel: 00202 25778743 - 00202 25779803 Mobile: +202-01111602787
E-mail: afaqbooks@yahoo.com – www.afaqbooks.com

١ شارع كريم الدولة - من شارع محمود بسيوني - ميدان طلعت حرب - القاهرة - جمهورية مصر العربية
ت: ٢٥٧٧٨٧٤٣ - ٠٠٢٠٢ - ٢٥٧٧٩٨٠٣ - ٠٠٢٠٢ - موبايل: ٠١١١١٦٠٢٧٨٧

أرسطوطاليس الأخلاق

ترجمة
إسحق بن حنين

تحقيق
خميس حسن

آفاق للنشر والتوزيع

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشؤون الفنية

أرسطوطاليس

الأخلاق - أرسطوطاليس - ترجمة: إسحق بن حنين

تحقيق: خميس حسن

ط1 القاهرة - آفاق للنشر والتوزيع - 2022

320 ص، 24 سم.

رقم الإيداع 28463 / 2021

الترقيم الدولي 2 - 328 - 765 - 977 - 978

1 - فلسفة

أ - العنوان

أرسطوطاليس

مقدمة

ليس من المستغرب أن يظل اسم أرسطو على مر العصور عَلَمًا للفلسفة؛ ذلك أنه الفيلسوف الذي بلغ بالفكر اليوناني أعلى قمة من قممه، وأحاطت مؤلفاته بشتى مجالات المعرفة الإنسانية، ووضع مناهج البحث في العلوم المختلفة، فكان بحق المعلم الأول. إنه فيلسوف تتلمذت عليه الحضارات المتعاقبة، واستضاءت بنظرياته العصور على مدى يزيد على العشرين قرناً.

وقد درج الفلاسفة العرب على دعوة أرسطو بالمعلم الأول، وبالحكيم؛ اعترافاً منهم بمكانته السامية بين سائر الفلاسفة اليونان الذين أخذوا عنهم أهم بنود فلسفتهم. ولم ينفرد الفلاسفة العرب باختصاص أرسطو بهذا الثناء، فقد عُرف في الغرب باسم الفيلسوف وأمير الفلاسفة وسيد العارفين - كما يدعوه دانتى - لما كان له من الأثر في تاريخ أوروبا الفكري في العصور الوسطى خاصة.

وفي الحق - كما يقول أحمد لطفي السيد في مقدمته لترجمة بارتلمي سانتهيلير للنسخة اليونانية من كتاب الأخلاق - أن أرسطوطاليس (الاسم الذي عرفه به العرب) لم يكن كغيره معلماً في نوع خاص من العلوم دون سواه، بل هو معلم في الفلسفة، معلم في العلوم، معلم في الآداب، كما لقبته العرب «بالمعلم الأول» على الإطلاق، وكما وصفه دانتى، في جحيمه، بأنه «معلم الذين يَعلمون». قد استوى في الأخذ عنه أهل الدين وأهل الإلحاد، علماء الطبيعيات وعلماء ما بعد الطبيعة، علماء الاجتماع وعلماء الآداب.

ولقد قوبلت فلسفة أرسطو عند أسلافنا في بداية النهضة العربية، وبالتحديد في عصر الدولة العباسية بصدر رحب، وتغلغلت في البيئات العلمية، وغلبت غيرها فيها؛ حتى صار المتكلمون أشبه ما يكونون بالمشائين تلاميذ أرسطو. واشتغل بها الخلفاء وأهل النظر من علماء المسلمين في الشرق والغرب، وأصبحوا خلفاء أرسطو وممثلي مذهب المشائين حتى في أوروبا نفسها من القرن الثاني عشر إلى القرن السادس عشر، وتألف بذلك من مجموع بحوثهم في الشرق والغرب ما يسمى الفلسفة العربية.

ولفلسفة أرسطو أهمية مزدوجة لطالب الفكر العربي. فهو ملزم من حيث هو طالب للفكر العام، أن يلم بمبادئها ويقف على دقائقها، إذا أراد أن يصيب من هذا الفكر قسطاً حسناً، ما دامت تلك الفلسفة من هذا الفكر بمثابة الدعامة الكبرى. وهو ملزم، من حيث هو طالب للفكر العربي، أن يتقصى أصولها، إذا أراد أن ينفذ إلى غور ذلك الفكر الذي تفرع عنها. فما الفلسفة العربية إلا حلقة من الحلقات الكبرى في تاريخ الفلسفة الأرسطوطاليسية.

وكتاب «الأخلاق إلى نيقوماخوس» الذي نقدمه هنا، والذي هو صورة ناضجة لفكر الفيلسوف الأشهر في تاريخ اليونان والعالم أجمع، يعتبر «وصية فكرية أخلاقية سياسية» لخص فيها الفيلسوف الإغريقي آراءه الأخلاقية، والاجتماعية، والسياسية، في تمايز عن كتابه السياسي الآخر «السياسة» الذي يبدو في هذا السياق تقنياً أكثر منه سياسياً رغم عنوانه. والحقيقة أن «الأخلاق» ينتمي إلى ذلك القسم من مؤلفات أرسطو الذي يوصف عادة بأنه «عملي وإنتاجي»، وهو قسم يضم مؤلفاته التي تُحدد بوصفها سياسية من جهة وأخلاقية من جهة، مع العلم أن هذا التمييز بينها ليس تمييزاً حقيقياً، بل توصيفاً لفرعين لهما أصل واحد يدعوه أرسطو نفسه «العلم المدني»؛ أي بالتحديد بالسياسة في علاقتها بالإنسان وليس هنا فقط بالدولة كمؤسسة لتنظيم العلاقات بين الأفراد. ومرد ذلك أن «الحياة الفاضلة التي هي موضوع الأخلاق

مرتبطة بسلامة النظام السياسي». وبالتالي، فإن الفضيلة هي النقطة الأهم، وبخاصة لأن الفضيلة يحدث لها وبشكل متواصل أن تصطدم بالسعادة، ما يفترض أن ثمة صراعاً دائماً بينهما.

وقد انتشر كتاب «الأخلاق إلى نيقوماخوس» في أوساط النخب بأكثر مما فعل كتاب «السياسة»، حيث إن معظم الشراح والباحثين الذين اهتموا - لا سيما في العصور الوسطى - بالفلسفة الأرسطية، اعتمدوه مرجعاً أساسياً في مجال بحوثهم السياسية، لا سيما منهم الفلاسفة العرب «المشاؤون» من أمثال «الكندي، والفارابي وابن سينا، ومن ثم ابن رشد»، الذين وجدوا لسبب أو آخر في هذا الكتاب بالتحديد ما يسهل اشتغالهم على ما اعتبره الفارابي سعيًا «للجمع بين الحكيمين» كما يفيدنا عنوان نص شهير له أراد فيه من خلال التقريب بين أفلاطون وأرسطو، أن يبرر مساعيه ومساعي غيره من الفلاسفة المسلمين للجمع بين الدين والعقل، من منطلق الجمع بين السياسة والأخلاق.

لقد أحاط أرسطو بأهم مشكلات الفلسفة الأخلاقية، فناقش معنى السعادة والفضيلة واللذة، والتزم في بحثه لها بمنهج المشاهدة وملاحظة الواقع وتحليله، ولم يسترسل في النظريات المثالية، كما لم يهوّم في عالم المعقولات على نحو ما سار سلفاه سقراط وأفلاطون من قبل. وبكفي لكي يتضح لنا هذا المنهج أن نرجع إلى أول صفحات كتابه الذي بين أيدينا الآن لتبيّن أن منهجه في الأخلاق يختلف عن منهجه في دراسة علم الحياة أو الطبيعيات. فدراسته للسلوك الإنساني ليست مجرد دراسة لما ينبغي أن يكون، بل دراسة للسلوك الإنساني كما هو في الحياة الواقعية وتوضيح للظروف المحيطة بهذا السلوك وبدوافعه وغاياته.

وقد حاول أرسطو أن يصل من هذه الملاحظات إلى وصف الطبيعة الإنسانية في صورها المختلفة؛ لكي يبين الصورة السوية منها ويقارنها بالصور غير السوية.

وقد انتهى من ذلك إلى أن كمال هذه الطبيعة هو الغاية التي ينشدها الإنسان؛ ذلك لأن الأمر في النوع البشري لا يختلف على الإطلاق عن أمر أي نوع آخر من أنواع الكائنات الطبيعية التي تسعى جميعاً إلى تحقيق الصورة الكاملة للنوع، والتي هي غاية أفرادها، وبغير هذا الكمال الإنساني لا تتم السعادة ولا تتحقق للإنسان.

أظن أن الرحلة ستكون شائقة مع هذا الكتاب الممتع الذي يحلق بك في آفاق هذا الفيلسوف المبدع، القادر على تحليل النزعات والميول والصفات الإنسانية وتصويرها تصويراً دقيقاً، والقادر أيضاً على تعريف كل سلوك وسبب غوره دون الغوص في الميتافيزيقيا والأفكار الغيبية، بل يتخذ مسلكاً يرصد من خلاله الواقع والموجود.

بعد هذه المقدمة مباشرة قدمنا ملخصاً لأهم ملامح حياة فيلسوفنا أرسطو، وبعض مؤلفاته، ثم عرّفنا بالكتاب الذي بين أيدينا، وما قدمناه من جديد في هذه الطبعة للقارئ العربي في كل مكان.

أرسطو

ملامح من حياته

تتلخص أهم ملامح حياة أرسطو في أنه قد عاصر فترة من أخطر فترات التاريخ الإنساني؛ ذلك أنه معلّم الإسكندر الأكبر، وريب بلاط مقدونيا التي ألقت الأقدار عليها مهمة توجيه مصير بلاد اليونان بل ممالك الشرق القديم بأسرها إبان القرن الرابع قبل الميلاد^(١).

وُلد أرسطو - أو أرسطوطاليس كما يعرفه العرب - في (اسطاجيرا Stagira) - ولذلك يُعرف بالاسطاجيري Stagirite - الواقعة بمقاطعة مقدونيا بشمال اليونان سنة ٣٨٤ ق.م. وكان والده نيقوماخوس، طبيب آمنتاس الثاني جد الإسكندر المقدوني.

كانت ملازمة نيقوماخوس للملك آمنتاس الثاني مدعاة إلى أن يُنشأ ابنه أرسطوطاليس في بيت الملك مع فيلبس أصغر أبناء الملك لتقاربهما في السن، وانهقدت بين الصبيين صداقة كل الظواهر تدل على أن روابطها ظلت متينة حتى وافى الأجل فيلبس وورثها بعده ابنه الإسكندر.

ويحتمل أن يكون أرسطو قد تمرس في صباه بالتشريح على يد والده، واكتسب من جراء ذلك ولعاً خاصاً بالبحث العلمي الذي تتميز به آثاره الطبيعية^(٢).

(١) أميرة حلمي مطر: الأخلاق النيقوماخية لأرسطو، ص ٣٢٠.

(٢) ماجد فخري: أرسطوطاليس المعلم الأول، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ص ١٦.

ولما بلغ الثامنة عشرة التحق بأكاديمية أفلاطون في أثينا (سنة ٣٦٦ ق.م) وتتلמד طيلة عشرين عامًا على أفلاطون الذي كان يكنُّ له خالص المودة، ويشهد له بالتقدم حتى لقد دعاه بالقارئ وبالعقل - أي عقل الأكاديمية - ولم يغادر ذلك المعهد إلا عند وفاة معلِّمه أفلاطون (سنة ٣٤٧ ق.م) وانتقال الرئاسة إلى ابن أخيه إسبو سيّوس، الذي كان ينزع نزعة رياضية في تأويله لمذهب أفلاطون، خلافاً لأرسطو، ولم يكن من المبرّزين في الأكاديمية.

وكان أرسطو قد أخذ يتحول، حتى قبل ذلك التاريخ، شيئاً فشيئاً عن مثالية أستاذه وينزع إلى المبادئ الطبيعية. فاختر الرحيل، وفي نفسه بعض الحفيظة على أفلاطون لتجاوزه في إسناد رئاسة الأكاديمية إلى ابن أخيه^(١).

قصد أرسطو بعد وفاة أفلاطون آسيا الصغرى حيث أقام ببلاط زميله في الأكاديمية (هرمياس) حاكم مدينة آسوس^(٢)، وفي آسوس تعرف إلى بثياس، ابنة أخي هرمياس، وتزوجها فأنجبت له ابنة دعاها بثياس كذلك. ولما أدركتها الوفاة اتخذ له خليفة تدعى هربيليس من أهل اسطاجيرا، التي أنجبت له ولداً سماه نيقوماخوس، الذي نُسب إليه كتاب الأخلاق النيقوماخية.

وفي حوالي عام ٣٤٢ ق.م دعاه فيليب المقدوني ليشرف على تربية ابنه الإسكندر، فلأزم أرسطو الإسكندر حتى اعتلى عرش مقدونيا، وفي ظل حكم الإسكندر أسس بأثينا مدرسته التي سميت باللوقيون في معبد أبوللون لوكايوس، ويقال إن الإسكندر وهبه منحة تقدر بثمانمائة تالنت (وهي عملة يونانية قديمة تساوي مائة وخمسة وعشرين رطلاً من الفضة كما يقول ابن النديم) لتأسيس متحف للأحياء التي يجري عليها تجاربه، وكان يبعث فيه بكل ما كان يطلبه من أنواع الحيوان النادرة وغرائب المخلوقات^(٣).

(١) السابق، ص ١٦.

(٢) تقول بعض المصادر إن اسمها خالقيس.

(٣) الأخلاق النيقوماخية، ص ٣٢١.

ويروى أن الإسكندر أمر جميع صيادي الطيور والأسماك في أنحاء إمبراطوريته المترامية الأطراف أن يوافوا أرسطو بكل غريب من الحيوانات والنباتات التي قد يقعون عليها^(١).

أويروي بلوطارخس في سيرة الإسكندر، أن أرسطو لقّن الإسكندر مبادئ الفلسفة الأخلاقية والسياسية والعلوم السماعية والباطنية والطب، وكتب له شرحاً للإلياذة، كان يحمله (أي الإسكندر) أين حلّ أو رحل، ويضعه مع خنجره تحت وسادته كلما أوى إلى فراشه. ومهما يكن من صحة هذه الرواية، فمن الثابت أن أرسطو لقّن الإسكندر شيئاً من مبادئ الحكم الصحيح، فقد ألّف له كتاباً في الملكية وآخر في المستعمرات، ولعله شرع بجمع الدساتير اليونانية في تلك الحقبة كي يتنفع تلميذه الأمير بقراءتها.

* * *

وكان من عادة أرسطو أن يتمشى أثناء إلقاء دروسه؛ ومن هذه العادة سُميت مدرسته بالمدرسة المشائية. وكانت محاضراته على نوعين: صباحية لعامة المثقفين وتكون الخطابة معظمها، وقد عرفت مؤلفاته الخاصة بهذه الدروس بالمؤلفات المنشورة . extoériques

أما النوع الآخر فهو المحاضرات المسائية التي يوجهها للطلاب المتخصصين، وهي المؤلفات التي سميت بالمؤلفات المستورة^(٢) acromatiques, ésotériques.

في هذا الجو العلمي الخالص الذي كان يهيمن على اللوقيون، وفي غضون ما يقرب من ١٢ سنة فقط، ألّف أرسطو أهم آثاره العلمية والفلسفية، وحتى لو افترضنا أن طلاب أرسطو كانوا يشتركون معه في عملية التقيّيش والتنقيب، فإن نتاجه الفكري يبقى فريداً في تاريخ البشر العقلي^(٣).

(١) ماجد فخري: أرسطوطاليس المعلم الأول، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ص ١٨.

(٢) الأخلاق النيقوماخية، ص ٣٢١.

(٣) أرسطوطاليس المعلم الأول، ص ١٢.

ولم تطل إقامة أرسطو الثانية في أثينا؛ إذ ما إن توفي الإسكندر سنة ٣٢٣ ق.م، حتى اشتد العداء للمقدونيين وأنصارهم في أثينا مرة أخرى، وصلة أرسطو بالبلاط المقدوني معروفة. فلفق الأثينيون ضد أرسطو تهمة تشبه من نواح تهمة الكفر التي لفقوها ضد سقراط وأنبادوقليس قبله. فلم يجد مناصاً من الرحيل عن أثينا، فوفد على خالقيس، مسقط رأس أمه، لكي لا يتيح للأثينيين - كما قال - «فرصة الإساءة إلى الفلسفة مرتين» - أي كما أساءوا إليها في إعدامهم لسقراط عام ٣٩٩ ق.م.. إلا أن المنية أدركته في العام التالي، أي سنة ٣٢٢، وهو لم يتجاوز الثالثة والستين^(١).

مات أرسطو بعد أن ترك تراثاً علمياً خلّد اسمه في سجل النابهين والعظماء الذين أثروا وأثروا في حياة البشرية جمعاء حتى يومنا هذا، وما زال هذا التراث محل بحث وإعجاب من جميع من يقدرون قيمة هذا الرجل.



صورة لأرسطو من التراث العربي

احتفظ أرسطو لنفسه بمكانة بارزة عند العلماء العرب والمسلمين منذ بداية اتصالهم بالفلسفة اليونانية وترجمتها إلى اللسان العربي، حتى دعوه بالمعلم الأول وبالحكيم اعترافاً منهم بمكانته السامية بين سائر الفلاسفة اليونان الذين أخذوا عنهم أهم بنود فلسفتهم. ومن ملامح اهتمامهم بهذا الفيلسوف البحث في سيرته الذاتية وتدوينها على طريقتهم الخاصة في تسجيل كل شيء عن الشخصية من حيث مولده ونسبه وكيف عاش وبمن اتصل وعلى من تعلم ثم بيان لملامح شخصيته الخلقية والجسدية.

في كتاب «نزهة الأرواح وروضة الأفراح في تاريخ الحكماء والفلاسفة» يرسم مؤلفه شمس الدين محمد بن محمود الشهرزوري صورة رائعة ونموذجية عن حياة

(١) السابق، ص ١٢.

أرسطو، أحببت أن تطلع عليها كاملة لتتكشف لك كيف ينظر الفلاسفة العرب والمسلمون لأرسطو ومكانته بينهم.

يقول الشهرزوري:

«قال أبو نصر الفارابي: ما فرط أرسطوطاليس في وضع المنطق، ولقد محض^(١) النصيحة، وانفرد فيه بكمال الفضيلة، وبأن من جلالة قدره وجزالة رأيه فيه ما ذلت له الرقاب، وخضع له أولوا الألباب، وأقرت الألسن له بالعجز على لطيف ما أتى، ودقيق ما رأى، وبديع ما ألّف، وغريب ما صنّف، حتى صار في الناس علماً، وعليهم حكماً. قال أبو سليمان السجزي: لو لم يكن لأرسطو إلا قوله في وصف الإنسان وبدنه وذكر حاله ما يدل عليه وعلى غايته وتدبيره وكيف يصلح الإنسان وهو يسره وما يضره لكان كافياً. وقال: نصحك من أسخطك بالحق، وغشك من أرضاك بالباطل. وكانت كتبه وحكمته تسمى علم إصابة الرأي.

وقال: من عَدِمَ الفهم عن البارئ لم يجز أن يستفهم عظة حكيم. ومعنى أرسطو في لغتهم «الكامل الفاضل» ومعنى نيقوماخس «المجاهد القاهر».

وكان أبوه ماهراً في علم الطب، فولد له أرسطو في مدينة تسمى اسطاغيرا من البلاد المسماة مقدونية من أعمال براكيس، وكان اسم أمه افسطيا، وكان أبوه طبيب أفيطس والد فيلقس^(٢) والد الإسكندر، وكان يرجع بنسبه إلى أسقلينوس، وهو النسب الفاضل في اليونانيين، وأصل أمه يرجع في النسب إلى أسقلينوس أيضاً. ولما بلغ ثمانين سنين حمّله أبوه إلى بلاد أثينية، وهي المعروفة ببلاد الحكماء، فأقام في قوئين، فضمّه أبوه إلى البلغاء والشعراء والنحويين، وأقام متعلماً منهم تسع سنين، وكان اسم هذا العلم عندهم المحيط - أعني علم البيان، لحاجة جميع الناس إليه،

(١) مَحَضَ فَلَانًا الْوُدَّ أَوْ النَّصَحَ: أَخْلَصَهُ إِيَّاهُ.

(٢) الصحيح فيلبس.

لأنه الأداة والمراقى إلى كل حكمة وفضيلة، والبيان الذي يتحصل به كل علم. فإن قومًا من الحكماء ازدروا بعلم البلغاء واللغويين والنحويين وعنفوا المتشاغلين به، منهم فيثاغورس وأفيقورس، وزعموا أنه لا يحتاج إلى علمهم في شيء من الحكمة، لأن النحويين معلمو الصبيان، والشعراء أصحاب أباطيل وكذب، والبلغاء أصحاب تمحل ومحابة. فلما بلغ أرسطوطاليس ذلك أدركته الحفيظة لهم فناضل عن النحويين والبلغاء والشعراء فاحتج عنهم وقال: إنه لا غناء للحكمة عن علمهم، لأن المنطق أداة لعلمهم. وقال: إن فضل الناس على البهائم بالمنطق، فأحقهم بالإنسية أبلغهم في منطقهم، وأوصلهم إلى عبارته، وذلك بذات نفسه، وأوضعهم لمنطقه في موضعه، وأحسنهم اختيارًا لأجزه وأغربه، ولأن الحكمة أشرف الأشياء، فينبغي أن تكون العبارة عنها بأحكم المنطق، وأفصح اللهجة، وأوجز اللفظ ليكون أبعد عن الزلل والدخل وسماجة المنطق وقبح اللكنة^(١) والعيب، فإن ذلك يذهب بنور الحكمة، ويقطع عن الأداء، ويقصر عن الحاجة، ويلبس على المستمع، ويفسد المعاني، ويورث الشبهة.

فلما استكمل علم الشعراء والنحويين والبلغاء واستوعبه قصد إلى العلوم الأخلاقية والسياسية والتعليمية والطبيعية والإلهية، وانقطع إلى أفلاطون، فصار تلميذًا له ومتعلمًا منه، وله يومئذ سبع عشرة سنة، وذلك في موضع يُسمى أكاديميا من أثينية بلد الحكماء، وأقام متعلمًا من أفلاطون عشرين سنة، وكان يتعلم العلم من أفلاطون بالسماع من فيه، ولم يكن يكله إلى تعليم أكسانوفراطيس تلميذه كما كان يفعل بغيره لجلالة في نفسه، ولما غاب أفلاطون إلى سقليا الغيبة الثانية استخلف أرسطوطاليس على دار التعليم بالمدينة المسماة أكاديميا؛ فلما هلك أفلاطون خرج أرسطوطاليس إلى موضع بأثينية يسمى لوقيون، فاتخذ هناك دار التعليم للحكمة المنسوبة إلى المشائين، وكان من رأي أفلاطون: الرياضة للبدن بالسعي المعتدل لتحليل الفضول

(١) اللكنة: ثقل في اللسان ونطق الكلمات بصعوبة، أو العُجمة.

عنه كرياضة النفس بالحكمة ليُجمع الخلتان في رياضة النفس والبدن، وتقدم في ذلك إلى أرسطوطاليس واكسانوفراطيس، وكانا يعلّمان التلاميذ الحكمة وكلهم مشاة، فلقب ومن تبعهما بالمشائين، وبقي اكسانوفراطيس بأقاديميا ليعلم بها علم أفلاطون، فكان جميع حكمة أرسطوطاليس وما وضع من الكتب في المنطق وغيره من الحكمة في الموضع الذي انتقل إليه الذي يسمى لوقيون واستودعها هناك، وكانت حكمته وكتبه تسمى في ذلك الحين علم إصابة الحق.

ولما توفي أفلاطون سار أرسطوطاليس إلى أرميس الخادم الوالي باوليس، ولما مات الخادم رجع إلى أثينس فأرسل إليه فيلقس، فصار إليه إلى مقدونيا فلبث بها يعلم الحكمة إلى أن سار الإسكندر إلى بلاد آسيا، واستخلف أرسطوطاليس في مقدونيا فاستأنس ورجع إلى بلاد أثينس فأقام في لوقين عشر سنين يعلم، وأقام عليه رجل من المتكهنين اسمه أوروبادين، وشنع عليه بالطعن في مذهبه وأنه لا يسجد للأصنام التي كانت تعبد في ذلك الدهر ولا يعظمها بسبب الحسد له وضغن كان في نفسه عليه، فلما أحس بذلك شَخَصَ عن أثينية إلى بلاده وهي خلفنديقي خوفاً أن يفعلوا به كما فعلوا بسقراط الزاهد.

و جاء إلى الموضع الذي ذكرناه لينظر إلى مدخره لكتبه فيها، ويضع باقي كتبه التي كانت معه هناك، فأدركه الموت، وقيل: إنه توجه إلى أوريقوس التي تأسوه حدودها وأن يضع في ذلك كتاباً فأدركه الموت هناك فتوفي بها، وكان له حينئذ ثمان وستون سنة.

ولما مات فيلقس ومَلَكَ الإسكندرُ بعده وشَخَصَ عن مقدونية لمحاربة الأمم وحاز بلاد آسيا صار أرسطوطاليس إلى التبتل والتخلي عن الاتصال بأموال الملوك، وأقبل على العناية بمصالح الناس، ورَفَدَ الضعفاء، وتزويج اليتامى والأيامى، ورَفَدَ الملتزمين العلم والتأديب مَنْ كانوا وأي نوع من الآداب والعلوم طلبوا، والصدقات

على الفقراء، وإقامة المصالح في المدن، وجدد بناء مدينة أصدطاغيرا؛ وكان هو الذي وضع سنن أصدطاغيرا عندهم؛ وكان جليل القدر، عظيم الشأن عندهم؛ وكانت له من الملوك كرامات عظيمة ومنزلة رفيعة؛ ونقل أهل أصدطاغيرا عظامه بعد ما بليت وجمعوها وصيروها في إناء من نحاس ودفنوها في الموضع الذي يعرف بأرسطاطاليسي وصيروه مجمعا لهم يجتمعون فيه للتشاور في جلائل الأمور وما يحزنهم، ويستريحون إلى قبره ويسكنون إلى عظامه، وإذا صعب عليهم شيء من أمور الحكمة أتوا ذلك الموضع وجلسوا عليه، ثم تناظروا فيما بينهم حتى يستنبطوا ما أشكل عليهم ويتضح لهم ما شجرَ بينهم؛ وكانوا يرون أن مجيئهم إلى ذلك الموضع الذي فيه عظامه يذكي عقولهم ويصح فكرهم ويلطف أذهانهم؛ وأيضا تعظيما له بعد موته وأسفا على فراقه. وكان كثير التلاميذ من الملوك وأبناء الملوك وغيرهم؛ منهم ثاوفرسطس وأوديموس والإسكندروس الملك وأومينوس وأسخولوس وغيرهم من الأفاضل المشهورين بالعلم، المبرزين في الحكمة، المعروفين بشرف الحساب.

وقام بعده مقامه في تعليم حكمته التي وضعها وصنفها، وجلس على كرسيه، وورث مرتبته ابن خاله ثاوفرسطس ومعه رجلان يعينانه على ذلك ويؤازرانه، يسمى أحدهما أومينوس والآخر أسخولوس؛ وصنفوا كتبًا في المنطق والحكمة؛ وخلف ابنا صغيرا وبتنا صغيرة ومالا كثيرا وعبدا وإماء كثيرة وغير ذلك؛ وجعل وصيه أنطيطرس وجماعة معه من أصحابه يعينونه؛ وخيره ثاوفرسطس في المشاركة في الوصية والتدبير معهم إن سهل ذلك عليهم، وصنف كتبًا كثيرة نحو مائة كتاب، وذكروا أنه صنف غير هذه المائة كتبًا آخر منها ما وقفنا عليه، وهي الآن موجودة بأيدي الناس نحو عشرين كتابًا؛ ثمانية هي الكتب المنطقية، وثمانية هي الكتب الطبيعية، وكتاب الأخلاق وكتاب السياسة المدينة، وكتاب كبير فيما بعد الطبيعيات، ويعرف بثولوجيا، ومعناه القول الإلهي، وكتاب الحيل الهندسية، ومنها رسائل وعهود، ومنها

ما انتهى إلينا أسماؤها ولم نقف عليها وهي عدد كثير، وعذله أفلاطون على ما أظهره من الحكمة وصنفه من الكتب، فأجابه معتذرًا: أما أبناء الحكمة وورثتها فينبغي أن تمنحوها، وأما أعداؤها والزاهدون فيها فلن يصلوا إليها لجهلهم بما فيها ورغبتهم عنها، ونفارهم منها، لعسرها عليهم، وقد حصنت هذه الحكمة مع إباحتي إياها تحصينًا منيعًا لئلا تسورها السفهاء، ولا يصل إليها الجهلاء، ولا يتناولها الأشقياء، ونظمتها نظمًا لا يعبا به الحكماء، ولا ينتفع به الجحدة المكذبة.

وكان لين الجانب، كثير التواضع، حسن الملتقى للصغير والكبير والقوي والضعيف؛ وأما قيامه بأمور أصدقائه فلا يوصف، ويدل على ذلك ما ذكره أصحاب السير واتفاقهم. وكان أرسطوطاليس أبيض، أجلح قليلًا، حسن القامة، عظيم العظام، صغير العينين، كث اللحية، أشهل العينين، أقنى الأنف، صغير الفم، عريض الصدر، يسرع في مشيته إذا خلا، ويبطئ إذا كان مع أصحابه، ناظرًا في الكتب دائمًا، لا يهن، ويقف عند كل كلمة، ويطيل الإطراق عند السؤال، قليل الجواب، ينتقل في أوقات النهار إلى الفيافي والأنهار، محبًا لاستماع الألحان والاجتماع بأهل الرياضات وأصحاب الجدل، مُنصفًا من نفسه إذا خصم، معترفًا بمواضع الإصابة والخطأ، معتدلًا في الملابس والمآكل والمشارب والمناكح والحركات، بيده آلة النجوم والصناعات^(١). ا. هـ.



(١) نزهة الأرواح في بلاد الأفراح، شمس الدين الشهرزوري، تحقيق السيد خورشيد أحمد وخميس حسن، دار آفاق للنشر، مصر، ٢٠١٣ - ٢٠٢٢.

مكانته وفلسفته

تتناول فلسفة أرسطو جميع المعارف الإنسانية التي كانت سائدة في زمنه، وقد بلغ هو بتفكيره ذروة العبقرية البشرية، وأحاطت آراؤه بأوسع مظاهر الوجود الطبيعي والمدني.

أما في الفلسفة، فإن أرسطو هو الذي أعطى العلم صورته التي هو عليها إلى الآن واتخذ له أسلوبه الذي لن يفارقه. ورسم أهم من ذلك، رسم للعلم طريقته وهي المشاهدة التي كثيراً ما يظن أنها من مستحدثات النهضة الحديثة^(١). كلا! بل المشاهدة هي نمط أرسطو طاليس الذي ابتدعه وهدى إليه وألح فيه واستعمله في كل بحثه وتأليفه التي كثيراً ما يظن أنها من مستحدثات النهضة الحديثة. قال في كتاب السياسة:

«فلا ينبغي أن يُطلب الضبطُ من الاعتبارات النظرية المجردة بقدر ما يكون في مشاهدات الحوادث الواقعة تحت الحس»^(٢).

وقال في السياسة أيضاً:

«وهنا، كما في موطن آخر، الصعود إلى مبدأ الأشياء والعناية بتتبع تطورها هو آمن طريق للمشاهدة»^(٣).

من أجل ذلك اعترف أوجست كونت إمام الفلسفة الوضعية بأن أرسطو طاليس

(١) تصدير أحمد لطفي السيد لترجمة بارتلمي سانتهيلير لعلم الأخلاق، ص ١٧ / ١.

(٢) أرسطو، كتاب السياسة، ترجمة سانتهيلير، ص ٢٢٠.

(٣) السابق، ص ٣.

هو أول من بدأ بنقل الفلسفة من طورها الميتافيزيقي (ما بعد الطبيعي) إلى طورها الوضعي، وتبعه في ذلك فلاسفة الإسكندرية^(١).

ولهذا أيضًا يعزى إلى أرسطو أنه صاحب الحد الكلي والمنهج الاستقرائي، وهو الانتقال من المحسوس إلى المعقول، ومن صغار الأشياء إلى كبارها، للوصول إلى المعنى الكلي أو الماهية^(٢).

وقد درج الفلاسفة العرب على دعوة أرسطو بالمعلم الأول وبالْحَكِيم اعترافًا منهم بمكانته السامية بين سائر الفلاسفة اليونان الذين أخذوا عنهم أهم بنود فلسفتهم. ولم ينفرد الفلاسفة العرب باختصاص أرسطو بهذا الثناء، فقد عُرف في الغرب باسم الفيلسوف وأمير الفلاسفة وسيد العارفين - كما يدعوه دانتى - لما كان له من الأثر في تاريخ أوروبا الفكري في العصور الوسطى خاصة... فقد هيمنت الفلسفة الأرسطوطاليسية على الفكر البشري طيلة ما يربو على عشرين قرنًا، في الشرق والغرب معًا، وطبعت الحضارة البشرية بطابعها ودخلت إلى صميم الحياة العقلية في جميع العصور والأصقاع. ولم يتحرر من ربة هذه الفلسفة حتى الفلاسفة المحدثون، أمثال ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠) وإيمانويل كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤) من الذين تعمدوا الخروج عليها وانتهاج سبل جديدة في مضمار الفكر، فالدور الذي يمثله مفهوم الجوهر (substance) ومفهوم الجبرية التي تتحكم في الأفعال الطبيعية، ومنزلة العقل من الحس كحاكم ومرشد له - عند ديكارت - إنما ترقى جذورها إلى أرسطو. ونظرية المقولات، وطبيعة الزمان والمكان، واستحالة نفوذ العقل إلى ماهية الأشياء بذواتها (noumènes) - عند كانت - تتصل اتصالًا وثيقًا بما يضعه أرسطو في المنطق وفي الإلهيات كما سنرى.

(١) أحمد لطفي السيد، ص ١٧ / ١.

(٢) محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة اليونانية، دار منشورات عويدات، لبنان، ط ٢ ١٩٨١، ص ٩٦.

وليس في كل ذلك ما يدعو إلى الاستغراب. فالمشاكل التي أثارها أرسطو، مقتفيًا بذلك خطى أستاذه أفلاطون، كانت وما تزال المشاكل العقلية الكبرى التي تقض على الإنسان الظامئ إلى المعرفة مضجعه^(١).

والأسلوب الذي استحدثه أفلاطون في الحوار، وهذبه أرسطو وبلغ به غاية الإتقان، ما زال العدة العقلية التي يتوسل بها الباحث في طلبه للحقيقة العلمية والفلسفية. والمفاهيم والمفردات العلمية والفلسفية التي نتناولها اليوم- وما زال البشر يتناولونها منذ القرن الرابع قبل الميلاد- هي من وضع أرسطو أو تهبذه. وحتى الكثير من الحلول العلمية والفلسفية- لا سيما في الأخلاق والإلهيات- التي انتهى إليها أرسطو ما زالت الحلول المسلّم بها عند الكثيرين من العلماء ورجال الفكر، حتى يومنا هذا^(٢).

لم يكن سقراط إلا ثمرة عصره، عصر الديمقراطية الأثينية التي أثارت في مجال السياسة والأخلاق ثورة عارمة كان قاداتها وأبطالها طائفة من معلمي الخطابة والجدل هم السوفسطائيون الذين عنوا بالبحث في مصادر القانون، فأكد بعضهم أن أصل القوانين يرجع إلى العرف والمواضع الإنسانية، في حين أكد بعضهم الآخر أهميته الطبيعية. وجاءت فلسفة أفلاطون بعد ذلك فتبلورت المشكلة الأخلاقية بشكل أوضح؛ إذ استوعب أفلاطون نظريات أستاذه سقراط ولكنه أضاف إليها الكثير حين تعمق في بحث النفس الإنسانية وفضائلها وحدد غاية الفيلسوف في حياة التأمل والطهارة الروحية، وكشف عن شروط بلوغ هذه الغاية. لكن كل هذه الأبحاث جميعًا لم تكن سوى نظريات مفككة لم تؤد إلى فلسفة متسقة حتى جاء أرسطو فأمسك بخيوطها المشتبكة ليخرج منها في النهاية نسيجًا متماسك الأركان قوي البنيان.

(١) أرسطو طاليس المعلم الأول، ص ٨.

(٢) المرجع السابق ص ٨.

وقد أحاط أرسطو بأهم مشكلات الفلسفة الأخلاقية، فناقش معنى السعادة والفضيلة واللذة، والتزم في بحثه لها بمنهج المشاهدة وملاحظة الواقع وتحليله، ولم يسترسل في النظريات المثالية، كما لم يهوّم في عالم المعقولات على نحو ما سار سلفاه سقراط وأفلاطون من قبل. ويكفي لكي يتضح لنا هذا المنهج أن نرجع إلى أول صفحات كتابه (الأخلاق) الذي بين أيدينا لتبين أن منهجه في الأخلاق لم يكن يختلف عن منهجه في دراسة علم الحياة أو الطبيعيات. فدراسته للسلوك الإنساني ليست مجرد دراسة لما ينبغي أن يكون، بل دراسة للسلوك الإنساني كما هو في الحياة الواقعية وتوضيح للظروف المحيطة بهذا السلوك وبدوافعه وغاياته.

وقد حاول أرسطو أن يصل من هذه الملاحظات إلى وصف الطبيعة الإنسانية في صورها المختلفة لكي يبين الصورة السوية منها ويقارنها بالصور غير السوية، وقد انتهى من ذلك إلى أن كمال هذه الطبيعة هو الغاية التي ينشدها الإنسان؛ ذلك لأن الأمر في النوع البشري لا يختلف على الإطلاق عن أمر أي نوع آخر من أنواع الكائنات الطبيعية التي تسعى جميعاً إلى تحقيق الصورة الكاملة للنوع والتي هي غاية أفرادها، وبغير هذا الكمال الإنساني لا تتم السعادة ولا تتحقق للإنسان.

وعلى ضوء هذا التفسير مضى يحدد للإنسان ما في طاقته من قدرات، وما في حوزته من إمكانات تؤهله للقيام بأعظم أعمال البطولة والتحلي بأجمل المزايا الأخلاقية والعقلية، وجعل له مكانه الطبيعي بين سائر الكائنات؛ إذ أنزله منزلة وسطى، فلم يرتفع به إلى مصاف الآلهة، ولم يحط من شأنه إلى درك الحيوان، ونجح في النهاية في أن يقدم صورة لأخلاق المواطن اليوناني الحر الذي ينعم بامتيازات السادة من أهل زمانه، والذي لا يصل إلى قداسة القديسين ولا إلى زهد الفلاسفة الرواقيين، وإلى هذه المواطن وجه أرسطو كلامه في الأخلاق النيقوماخية وأشاد بامتيازها.

غير أن أرسطو ما لبث أن جاء بنظرية مختلفة في روحها العامة حين انتهى في خاتمة مؤلفه في الأخلاق النيقوماخية إلى إظهار ثقته بالطبيعة الإنسانية إلى حد الارتفاع بها إلى مستوى الحياة العقلية التي تصدر عنها ألوهية الآلهة وسعادتهم وخلودهم.

وبعد أن انتهى من مخاطبة الإنسان بوصفه كائنًا مكونًا من نفس وجسم عاد يخاطبه بوصفه كائنًا عاقلًا، فلم يعد هنا بصدد المواطن الصالح فحسب بل بصدد الفيلسوف المتعقل المجرد من كل علاقات الجسد وغرائزه. ولا يبلغ الإنسان هذا المستوى إلا إذا التزم بحياة التأمل العقلي وشارك في العنصر الإلهي. وفي هذه النقطة بالذات تكشف الأخلاق عند أرسطو عن ذلك التردد الذي يسود فلسفته بأسرها، تردد بين الواقعية والمثالية، بين النظرة إلى الإنسان بوصفه كائنًا طبيعيًا مركبًا من المادة والروح، وبين النظرة إليه بوصفه عقلًا مجردًا وروحًا خالدة. ونتيجة لذلك يعود إلى القول بأن سعادة الإنسان الفاضل ليست كافية في حد ذاتها، وإنما هي مقدمة لسعادة أخرى أسمى منها هي سعادة الفيلسوف المنصرف إلى حياة الفكر والتأمل، وأن الفضيلة العليا التي يتوج بها كافة الفضائل الأخرى هي فضيلة التأمل العقلي.



آثار أرسطو العلمية

تقع آثار أرسطو في قسمين متميزين، يختلفان في الطابع والأسلوب. القسم الأول هو قسم المحاورات والمواعظ، الذي تغلب عليه الصبغة الأدبية، والذي ينسج فيه أرسطو على منوال أفلاطون. والقسم الآخر هم قسم المباحث أو المقالات العلمية، التي تحتوي على أهم نتائج أرسطو العلمي والفلسفي - وقد وصلنا معظم إنتاج أرسطو في هذا القسم، بينما لم يصلنا من القسم الأول (أي قسم المحاورات والمواعظ) إلا أسماؤها وبعض شذرات أو مقتطفات منها.

يضاف إلى هذين القسمين قسم منحول نُسب إلى أرسطو خطأ وكان له أثر في تطور المدرسة المشائية في العصور الوسطى، كآثولوجيا (أو كتاب الربوبية) وكتاب العلل، وكتاب العالم، التي كانت متداولة بين الفلاسفة العرب، ثم قصائد ورسائل وصلنا مقتطفات من بعضها.

إليك ثبناً بإنتاج أرسطو في المحاورات والمباحث العلمية:

(أ) المحاورات والمواعظ:

١ - في الخطابة (اوجريلوس).

٢ - يوديموس (أو في النفس).

٣ - الترغيب بالفلسفة (بروتربتيكوس ومعناه الموعظة).

٤ - في الفلسفة.

٥ - الإسكندر (أو في المستعمرات).

٦- في الملكية.

٧- في العدالة.

٨- في الشعراء.

٩- في الثروة.

١٠- في الصلاة.

١١- في حسن النسب.

١٢- في التربية.

١٣- في اللذة.

١٥- نيرفثوس.

١٦- السياسي.

١٧- السوفسطائي.

١٨- المائدة.

١٩- مينكسينوس.

(ب) المباحث:

١- المنطقيات، وتشتمل على:

- المقولات (قاطيغوراس).

- العبارة (بري هرمنياس).

- التحليلات الأولى (أنالوطيكا الأولى).

- التحليلات الثانية (أنالوطيكا الثانية).

- المسائل (طوبيقا).
- المغالطات (سوفسطيقا).

٢- الطبيعيات، وتشتمل على:

(أ) المؤلفات الطبيعية:

- مقالة الطبيعة (أو السماع الطبيعي).
- كتاب السماء.
- في الكون والفساد.
- الآثار العلوية (Meteorologica).

(ب) علم النفس:

- في النفس (كان أرسطو يعتبر علم النفس من العلوم الطبيعية).
- في الحس والمحسوس.
- في الذكر والتذكر.
- في النوم.
- في الأحلام.
- في تعبير الرؤيا.
- في طول العمر وقصره.
- في الحياة والموت.
- في التنفس.

٣- البيولوجيا ، وتشتمل على :

- في علم الحيوان (أو كتاب الحيوان).
- في أجزاء الحيوان.
- في حركة الحيوان.
- في نشوء الحيوان.

٤- الإلهيات ، وتقتصر على :

- كتب ما بعد الطبيعة الأربعة عشر (Metaphysica).

٥- الأخلاق والسياسة ، وتشتمل على :

- الأخلاق إلى نيقوماخوس (وهو الكتاب الذي بين أيدينا).
- الأخلاق إلى يوديموس.
- كتاب الأخلاق الكبير (Magna Moralia).

- كتاب السياسة.

- دستور أثينا (حلقة من ١٥٨ دستوراً مفقودة).

٦- الخطابة والشعر :

- في الشعر.
- في الخطابة.



كتب الأخلاق المنسوبة لأرسطو

كما بيَّنا في ثَبَّتِ الكتب المنسوبة لأرسطو ، فقد نُسب لأرسطو أربعة مؤلفات في الأخلاق هي:

١ - (الأخلاق إلى نيقوماخوس) ويضم عشر مقالات، ويسمى أحياناً في المصادر العربية (نيقوماخيا).

ولعل أو ما يتبادر إلى ذهن القارئ هو أن يسأل: لم يرتبط كتاب الأخلاق باسم نيقوماخوس؟ وقد قيل في الإجابة عن هذا السؤال أن أرسطو قد أهدى الكتاب إلى ابنه نيقوماخوس. لكن انتهى البحث في هذا الموضوع إلى استبعاد هذا الرأي؛ لأننا لا نجد في كتاب الأخلاق النيقوماخية أي عبارة تشير إلى هذا الإهداء، كما لم يكن معروفاً في عهد أرسطو إهداء الكتب إلى أشخاص، ثم إنه ليس كتاباً منشوراً، بل هو مذكرات للدرس لم تنشر في حياة أرسطو، والمقصود بـ «إلى نيقوماخوس» أن نيقوماخوس هو من نشر هذا الكتاب^(١). وسوف نعود إلى هذه النقطة بعد قليل.

٢ - الكتاب الثاني الذي ينسب لأرسطو هو كتاب «الأخلاق إلى أوديموس»، ويسمى أحياناً في المصادر العربية «أوديميا» واسمه قد جاء إما لأن أرسطو أهداه إلى تلميذه المخلص أوديموس الرودسي، أو لأن هذا الأخير هو الذي نشره بعد وفاة أستاذه.

ويذكر د. عبد الرحمن بدوي أن E.Kapp بحث في العلاقة بين الأخلاق

(١) عبد الرحمن بدوي، الأخلاق لأرسطو، ص ٦.

النيقوماخية والأخلاق الأوديموسية، وقارنهما فأنتهى إلى أن «الأخلاق إلى أوديموس» هو لأرسطو، وأنه كتبه قبل «الأخلاق إلى نيقوماخوس» وهذا يفسر كون هذا الأخير أفصح وأثمن. ومن قبله وصل فون درميل إلى نفس النتيجة، لكن عن طريق بيان العلاقة بين «الأخلاق إلى أوديموس» وكتاب «السياسة» لأرسطو وبعض كتبه الأخرى^(١).

٣- كتاب «الأخلاق الكبرى» وهو على عكس اسمه، أصغر هذه الكتب حجمًا وأقلها قيمة. ويكاد يجمع الباحثون على عدّه منحولاً على أرسطو وليس صحيح النسبة إليه... وأنه ملخّص تدريسي، رديء المستوى الفكري، استلهم مصنفه إما «نيقوماخيا» كما يعتقد ك. و. برنك، أو «أوديميا» كما يعتقد سوزميل^(٢).

٤- رسالة صغيرة بعنوان « في الفضائل والرذائل » ويبدو أنها من تأليف أحد المشائين في القرن الأول قبل الميلاد. ويجمع الباحثون على أنه ليس لأرسطو. ويحاول فيه مؤلفه أن يوفّق بين الأخلاق عند المشائين والأخلاق عند أفلاطون^(٣).



ينقسم كتاب «الأخلاق النيقوماخية» إلى عشر مقالات أو كتب ، أولها يبحث في الخير الأقصى والسعادة، والمقالة الثانية في الفضيلة، والثالثة بقية نظرية الفضيلة والاعتدال، والمقالة الرابعة تحليل للفضائل المختلفة، وتدور المقالة الخامسة حول العدالة، والسادسة في الفضائل العقلية، والسابعة تدرس الإفراط (عدم الاعتدال) واللذة، والثامنة والتاسعة في الصداقة، أما المقالة العاشرة والأخيرة فيعود فيها أرسطو إلى البحث في اللذة والسعادة الحقّة التي تعود علينا من حياة التأمل.

(١) السابق، ص ٥.

(٢) السابق، ص ٨.

(٣) السابق، ص ٩.

ويمكن أن نقول إن ما انتهى إليه أرسطو في هذه المقالات من قضايا ونظريات فلسفية يمكن أن نضعه تحت ثلاث نقاط رئيسة هي:

أولاً- نظريته في الخير الأقصى والسعادة.

ثانياً- نظريته في الفضيلة والفضائل المختلفة.

ثالثاً- رأيه في اللذة والسعادة الحقة.

ففي قضية الخير الأقصى والسعادة بيّن أرسطو أنه ليس هناك من عمل أو من علم إلا وكانت غايته تحقيق خير ما، فالخير هو دائماً غاية أفعال الإنسان جميعها. لكن بما أن الغايات والخيرات تتسلسل وتترتب درجات بعضها يعلو على الآخر فلا بد من افتراض خير أسمى هو الغاية القصوى التي تتجه إليها أفعالنا وليس هذا الخير القصي شيئاً آخر إلا السعادة .

وتفترض السعادة إلى جانب الفضيلة واللذة، ليس في عرف العامة وحسب، بل وفي عرف أرسطو أيضاً، شيئاً من الرخاء أو اليسار المادي. إذ من العسير أن يحيا المرء حياة فاضلة ما لم تتوافر له الأسباب: كالمال والسلطة والجاه والأصدقاء. ولكن هذه الأسباب تتوقف في الغالب على الاتفاق وحسن الطالع، ويستحيل أن تكون السعادة نتيجة للاتفاق. فالرجل الفاضل يتشبث بأذيال الفضيلة، مهما كان طالع، ويتلقى ضربات القدر بجلد ورباطة جأش، ولا تخيفه نوازل الحداث .

ونزيد الأمر إيضاحاً فنقول طبقاً لرأي أرسطو: إن هناك من الأسباب الخارجية ما يعد معوقاً عن بلوغ السعادة مثل الحرمان من شرف المولد والعائلة السعيدة أو الصحة أو الجمال؛ لذلك فكثيراً ما تلبس السعادة بحسن الحظ عند البعض كما يحدث أن تلبس عند البعض الآخر بالفضيلة. والحق أنها ليست في هذا ولا في ذاك لأنها هبة من الله ونتيجة لمجهوداتنا معاً، وهي في متناولنا إلى حد كبير حيث إن الفضيلة مترتبة على ما تستطيع الذات تحقيقه من فضائل .

وعلى هذا النحو قدم أرسطو مذهباً في السعادة لا يتطرف في اتجاه زهد الزاهدين ولا ينكر ما تمليه عليه الروح اليونانية من تمسك بالقيم الدنيوية، غير أنه مع ذلك لم يتطرف إلى الحد الذي يجعل لهذه الخيرات الدنيوية أثراً يطغى على مجهودات الذات الإنسانية. فهو يضيف قائلاً إن المصائب قد تكون دائماً حائلاً للإنسان عن بلوغ السعادة بل تشد من عوده وتقويه على الصمود أمام شدائد الحياة .

وفي الفضيلة يرى أرسطو أن الفضيلة صنفان: منها فكرية، ومنها خلقية. فالفكرية كونها وتزيدُها في أكثر الأمر يكون بالتعليم، ولذلك تحتاج إلى دُرْبة طويلة ومدة من الزمان. والخلقية تكتسب من العادة؛ ولذلك اشتق اليونانيون اسم الخلق من العادة بأن حرفوه تحريفاً يسيراً. ومن هذا يبين أنه ليس شيء من الفضائل الخلقية يكون فينا بالطبع على حالٍ من الأحوال ويُعوّد أن يكون على خلافها: مثال ذلك أن الحجر يهبط إلى أسفل بالطبع، فلو أن رامياً رمى به إلى فوق مراراً لا تحصي كثيرة يريد بذلك أن يعوّده الحركة إلى فوق، لما اعتاد عليه. وكذلك النار لا تعتاد أن تحرك إلى أسفل، ولا شيء من الأشياء المطبوعة على حالٍ من الأحوال يمكن أن يتعود حا غيرها. فالفضائل إذن ليست تكون لنا بالطبع ولكننا مطبوعون على قبولها ونكمل بها وتتم بالعادة .

ويستبعد أرسطو أن تكون الفضيلة من باب الانفعالات، فمن أمثلة الانفعالات التي يذكرها الشهوة والغضب والخوف والجرأة والفرح والمحبة والكراهية وكل تلك الإحساسات المرتبطة باللذة والألم.

ويؤكد أرسطو ضرورة العناية بتعويد الأطفال الأخلاق الحميدة منذ نعومة أظفارهم حتى يشبوا عليها وتكون لهم عادات يلتزمون بها في سلوكهم.

وأخيراً تأتي مناقشة أرسطو لحقيقة اللذة ومكانتها في الحياة الأخلاقية لنقطة اتصال بين نظريته في الفضيلة ونظريته في السعادة. وقد ذكرها في المقالة السابعة

وعادة إليها مرة أخرى في مقدمة المقالة العاشرة. ويلاحظ أرسطو مبدئيًا أننا نطلب اللذة بالطبيعة، ونهرب من الألم، كما يرى أن اللذة إذا أضيفت إلى أعمالنا حببتها إلينا، وإذا اكتسبت الفضيلة بها حققت لنا السعادة.

ويذكر أهم الآراء المتداولة بصدد اللذة، فيذكر رأي أودوكس تلميذ أفلاطون الذي ذهب إلى أن اللذة هي الخير الأقصى؛ ذلك لأنها مطلب جميع الكائنات. لكن يضيف أرسطو أن اللذة وإن كانت نوعًا من أنواع الخير إلا أنها ليست الخير الأقصى؛ إذ لا بد أن تقترن اللذة بالحكمة والعقل على حد قول أفلاطون.

ويختتم حديثه عن السعادة بقوله إن الإنسان لا يبلغ هذه السعادة ولا تتحقق له هذه الفضيلة بوصفه إنسانًا، بل بما فيه من عنصر إلهي؛ لذلك يجدر بنا أن ننصرف عن أي نصيحة تحاول القعود بنا عن بلوغ هذه السعادة بحجة أنها فوق طاقة البشر.

* * *

الكتاب الذي بين يديك

خرج هذا الكتاب من قبل في طبعتين معروفتين لشهرة من قاما على إخراجهما وعلو مكانتهما العلمية. الأولى صدرت عن دار الكتب المصرية سنة ١٩٢٤ م على يد بارتلمي سانتهيلير أستاذ الفلسفة اليونانية في الكوليج دي فرانس، ثم وزير الخارجية الفرنسية، ونقلها إلى العربية الأديب الكبير أحمد لطفي السيد. وقد ترجمها سانتهيلير من النسخة اليونانية مباشرة. يذكر أحمد لطفي السيد في تقديمه للكتاب: «ولكني من قبل ذلك قد كنت تعجلت الفائدة من درس فلسفة أرسطو فعمدتُ إلى الترجمة من النسخة الفرنسية التي نقلها الأستاذ «بارتلمي سانتهيلير» من اليونانية مباشرة؛ لأنه مكث طويلًا معلم الفلسفة اليونانية في «الكوليج دي فرانس» ولأنه الوحيد الذي ترجم كل مجموعة أرسطوطاليس ما عدا «نظام الأثينيين» الذي استكشف حديثًا، ولأن سانتهيلير قد علّق تعليقات متصلة ممتعة ينتفع بها المدرسون والطلبة. ومع ذلك

فإني كنت أرجع في ترجمة علم الأخلاق إلى ترجمة تيرو عند اللبس والغموض وعند الشك. وقد التزمت الترجمة الحرفية كما التزمها بارتلمي سانتهيلر لأنها هي وحدها اللازمة لنقل الكتب العلمية وعلى الخصوص كتب الفلسفة. وقد رمزت لهذه النسخة في الكتاب بالرمز (س) عند الإشارة إليها أو الاقتباس منها.

الطبعة الأخرى التي صدرت لكتاب (الأخلاق) هي التي أخرجها د. عبد الرحمن بدوي سنة ١٩٧٩ عن ترجمة إسحق بن حنين^(١)، واستعان في تحقيق الكتاب بالنص اليوناني لاستكمال ما طمس أو نقص منه. ونرمز لهذه الطبعة بالرمز (د) عند الإشارة إليها. وعندما فكرنا في إخراج هذه الطبعة الجديدة من الكتاب كانت لا بد من أن نضيف جديداً يشعر به القارئ، وإلا جاء هذا العمل مكروراً ومخضاً لما سبق مخضه. لذا كان ما يلي:

* أولاً- جاءت الترجمة العربية التي قام بها إسحق بن حنين حرفية بالغة الدقة

(١) مع أنه لا يوجد في المخطوط العربي لكتاب «الأخلاق» ما يفيد أنه من ترجمة إسحق بن حنين، إلا أن لغة الترجمة وقوتها وفصاحتها ترجح أنها من ترجمته، كما ذكر د. عبد الرحمن بدوي في تقديمه لكتاب «الأخلاق».

وللتعريف بإسحق هذا نقول: إنه أبو يعقوب إسحاق بن حنين بن إسحاق العبادي، كان يلحق بأبيه في النقل وفي معرفته باللغات وفصاحته فيها، إلا أن نقله للكتب الطبية قليل جداً بالنسبة إلى ما يوجد من كثرة نقله من كتب أرسطوطاليس في الحكمة وشروحها إلى لغة العرب، وكان إسحاق قد خدم من خدم أبوه من الخلفاء والرؤساء، وكان منقطعاً إلى القاسم بن عبيد الله وخصيصاً به (أي ملازماً ومختصاً به)، ومتقدماً عنده يفضي إليه بأسراره.

ولإسحاق بن حنين من الكتب (غير كتابنا هذا): كتاب الأدوية المفردة، كناش لطيف، ويعرف بكناش الخف، كتاب ذكر فيه ابتداء صناعة الطب وأسماء جماعة من الحكماء والأطباء، كتاب الأدوية الموجودة بكل مكان، كتاب إصلاح الأدوية المسهلة، اختصار كتاب إقليدس، كتاب المقولات، كتاب إساغوجي، وهو المدخل إلى صناعة المنطق، إصلاح جوامع الإسكندرانيين لشرح جالينوس لكتاب الفصول لأبقراط، كتاب في النبض على جهة التقسيم، مقالة في الأشياء التي تفيد الصحة والحفظ، وتمنع من النسيان ألفها لعبد الله بن شمعون، كتاب في الأدوية المفردة، كتاب صنعة العلاج بالحديد، كتاب آداب الفلاسفة ونوادرهم، مقالة في التوحيد. (انظر الوافي بالوفيات ١٨٨/٨، وعيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ٧١/١).

لا تغادر كلمة من الأصل إلا وترجمها ودون أي توسع أو إيضاح. وجاءت بعض الجمل والفقرات ركيكة الترجمة، غامضة المعنى؛ لذا استعنا بترجمة سانتهيلير للنص اليوناني لكتاب الأخلاق ووضعنا مقابل الفقرات والجمل الغامضة ما يقابلها من فقرات واضحة من ترجمة سانتهيلير في الهامش.

* ثانيًا- شرح الغامض من الألفاظ والمصطلحات بقدر الإمكان، وتصويب الأخطاء الإملائية، والتعريف بالشخصيات قدر الإمكان.

* ثالثًا- بالنسبة للمقالة الخامسة والسادسة المفقودة في النسخة العربية وضع د. عبد الرحمن بدوي بديلاً عنها مما ترجمه هو من النسخة اليونانية، وقد ارتأينا وضع ما ترجمه سانتهيلير مقابل هاتين المقالتين، لوضوح ترجمته وسلاسة أسلوبه، وذلك بفضل الترجمة الرائعة للأستاذ أحمد لطفي السيد.

* رابعًا- ما أشير إليه أنه ساقط في المخطوط أو غير واضح نقلنا مقابله في الهامش من ترجمة سانتهيلير.

* خامسًا- وضع عناوين للمقالات والأفكار الفرعية داخل المقالات، لزيادة الإيضاح ومساعدة القارئ على استخلاص أفكار أرسطو وتبين محور الحديث.

* وأخيرًا نسجل هنا تعجبنا من عدم إشارة د. عبد الرحمن بدوي لترجمة أحمد لطفي السيد لكتاب الأخلاق الذي ترجمه سانتهيلير عن النسخة اليونانية، رغم أن هذه الترجمة صدرت في القاهرة عام ١٩٢٤، أي بما يزيد على خمسين عامًا قبل صدور طبعة كتاب «الأخلاق» لبدوي، ورغم ما تحفل به هذه الترجمة من إشارات وتوضيحات ذات قيمة وإضافة للعمل.

وختامًا نرجو من الله العليّ القدير أن يلقي هذا العمل القبول والتقدير، ونعتذر عن أي زلل أو تقصير، والحمد لله رب العالمين.

خميس حسن

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

صلى الله على محمد وعلى آله وسلم تسليماً

المقالة الأولى من كتاب أرسطو في الأخلاق [نظرية الخير والسعادة] (*)

١- الخير غرض الفعل الإنساني - مراتب الخيرات (*)

قال:

إن كل صناعة وكل مذهب^(١)، وكذلك كل فعل واختيار فقد يعلم أنه إنما نتشوق به خيراً ما؛ ولذلك أجاد مَنْ حكم على الخير أنه الشيء الذي يتشوقه الكل^(٢).
وقد يظهر أن بين الغايات^(٣) المقصودة اختلافاً، وذلك أن منها ما هي الأفعال أنفسها، ومنها ما هي المفعولات الحادثة عن تلك الأفعال. والأشياء التي لها غايات ما سوى الأفعال، فالمفعولات فيها أفضل من الأفعال.

(*) تم إضافة هذه العناوين لزيادة الإيضاح والفهم، وهي غير موجودة في الأصل.

(١) يُقصد بكلمة «مذهب» هنا البحث النظري، في مقابل الصناعة، أي العمل أو العلم العملي. وفي س: «كل الفنون، وكل الأبحاث العقلية المترتبة».

(٢) لم يقل أرسطو من حكم (من حكم بهذا) ومن الصعب علينا أن نقوله نحن، وليس من المحتمل أن يكون قد عني الفلاسفة السابقين على مذهب أستاذه. وربما أمكن نسبة هذا التعريف إلى «اسبنسيب» أو إلى «اكزينوقراط» (س: ١٦٨ / ١).

(٣) أي المقاصد التي تقصدها العلوم والصناعات.

وإذا كانت الأفعال والصناعات والعلوم كثيرة، صارت الغايات كثيرة؛ وذلك أن غاية صناعة الطب: الصحة، وغاية صناعة عمل السفن: السفينة، وغاية تدبير الحرب: الغلبة، وغاية تدبير المنزل: الثروة.

وقد يوجد في هذه الصناعات وأمثالها صناعات تحت صناعة واحدة (بمنزلة ما أن صناعة عمل اللُّجُم^(١) وسائر الصناعات التي تعمل آلات الفروسية تحت صناعة الفروسية؛ وصناعة الفروسية وكل فعل من أفعال الحرب تحت تدبير الحرب) وعلى هذا النحو قد توجد صناعات تحت صناعات آخر غيرها، وفي جميعها فإن غايات الصناعات الرئيسية^(٢) لأفضل شأنًا من غايات الصناعات التي تحتها كلها؛ لأن هذه إنما تُطلب من أجل الغايات الأولى. وفضلًا عن ذلك فلا يهم أن تكون الأفعال نفسها هي غايات الأفعال، أو أن يكون ثم شيء آخر بخلاف هذه الأفعال، كما هي الحال بالنسبة إلى العلوم التي تحدثنا عنها.

فإن كانت لأفعالنا غاية نرجوها لذاتها، بينما نرجو الآخر بسببها، وإذا كنا لا نختار شيئًا من أجل آخر وهكذا إلى غير نهاية (وإلا لسرنا هكذا إلى غير نهاية، ولهذا تصير الرغبة عبثًا لا طائل تحته)، فمن الواضح أن تلك الغاية لا يمكن أن تكون سوى الخير، الخير الأسمى. أفليس من الحق إذن أنه بالنسبة إلى السلوك في الحياة فإن معرفة هذا الخير ذات أهمية كبيرة، وأننا - مثلنا مثل الضاربين بالقوس وأمامهم هدف تحت أعينهم - نصبح هكذا قادرين على أن نصيب الهدف المناسب بسهولة؟ فإن كان الأمر هكذا، فيجب أن نحاول أن نحدد الغاية على طريق الرسم والتمثيل، ووصف ما هي، ولأَيِّ العلوم أو الصناعات هي. وقد يُظن أنها لأحق وأصوب الصناعات وأولاها

(١) اللُّجُم: جمع لجام، الحديد في فم الفرس، ثم سَمَّوها مع ما يتصل بها من سُيُور وآلة لجامًا.

(٢) يميز أرسطو بين الصناعات الرئيسية والصناعات الفرعية. وقد جاء في (س) العلم الأساسي بدل (الصناعات الرئيسية) وذكر أن هذه التبعية من بعض الفنون للبعض الآخر هي حقة. وإذا كان أرسطو قد ذكرها هنا فلاجل أن يصل إلى هذه النتيجة وهي أن كل الخيرات الجزئية التي يطلبها الإنسان تابعة لخير أعلى وعام يشمل جميع الخيرات ويفوقها.

بالرئاسة. وقد يظهر أن الصناعة التي هي بهذه الحال هي صناعة تدبير المدن^(١)، فإن هذه الصناعة هي التي تقدّر أيّ الصناعات والعلوم ينبغي أن تكون في المدن، وأي الصناعات والعلوم ينبغي لكل طبقة من أهل المدينة تعلمها، وإلى أي غاية ينبغي أن يبلغ المتعلم منها. وقد نرى أيضًا أسمى الصناعات وأشرفها موضوعة تحت هذه: مثل صناعة الحرب، وتدبير المنزل، وصناعة الخطابة. فإن كانت هذه الصناعة تستعمل العلوم العلمية وتضع تبين ما ينبغي أن يعمل، وما ينبغي أن يجتنب، صارت غايتها تحتوي على غايات سائر الصناعات الأخرى، فيجب لذلك أن تكون غايتها هي الخير الذي يخصّ الإنسان. وذلك أنه وإن كان الخير لإنسان واحد وللمدينة واحدًا بعينه، فقد يظهر أن الخير للمدينة أعظم وأكمل، وأن تناوله وحفظه ألا يزول قد يستحبّ للواحد فقط، إلا أنه للأمة والمدن أفضل وأشرف. فالإلى هذه الأشياء يُقصد بهذا الطريق الذي نحن عليه، وهو طريق تدبير المدن.

وقد يكتفي بما نقوله فيه إن نحن شرحناه بحسب ما يمكن في المادة الموضوعة له. فإنه ليس ينبغي أن نطلب الاستقصاء في جميع الأقاويل على مثال واحد، كما أنه لا ينبغي أيضًا أن نقدمه في جميع الأشياء التي تعمل عملاً. (والأمور الجميلة والتي تنسب إلى العدل والتي تبحث فيها صناعة تدبير المدن يبلغ ما فيها من الاختلاف وبقدر الرأي، حتى إنها إنما هي بالشرعية قط وليست بالطبع)^(٢). وقد وقع مثل هذا الاختلاف في الخيارات، من قبل أنه قد يعرض لكثير من الناس منها ضرر؛ وقد تلف كثير من الناس بسبب الغنى، وآخرون بسبب الشجاعة. فبوّدنا إذا تكلمنا في أمثال هذه الأشياء وما هذه حاله أن نبين الحق على طريق الإجمال والتمثيل. وإذا تكلمنا في الأشياء التي إنما تكون في أكثر الأمر وفيما هذه حاله أن تكون مقدماته فيها على هذه

(١) تدبير المدن: أي علم السياسة.

(٢) في س: «إن الخير والعدل، الموضوعين اللذين يدرسهما علم السياسة، هما محل لآراء كثيرة التباين مترامية الأطراف إلى حدّ أن ذهب بعضهم إلى إثبات أن العادل والخير يوجدان فقط بمقتضى القانون وليس لهما أي أصل في الطبع». (س: ١٧٣ / ١).

الحال. وعلى هذا المثال بعينه ينبغي أن نقبل كل شيء مما مثل كلامنا فيه، فإن من شأن الأديب أن يكون مبلغ طلبه للاستقصاء في كل واحد من أجناس الأمور المطلوبة بحسب ما تحتمله طبيعة ذلك الأمر المطلوب، لأنه سواء إن قبلت من صاحب التعاليم كلامًا محتملاً، ومن الخطيب برهانًا.

وكل واحدٍ من الناس إنما يجيد الحكم على الأشياء التي يعلمها، وفي هذه الأشياء يوجد حاكمًا عادلاً. فالحاكم الحاذق في كل واحد من الأشياء هو الأديب في ذلك الشيء، والحاكم الحاذق على الإطلاق هو الأديب في كل شيء. ولذلك لا يليق تعلم تدبير المدن بالحدّث^(١)، لأن الحدث غير خبير بالأفعال التي تجري في السيرة. وكلامنا ها هنا إنما هو من هذه الأفعال وفي هذه الأفعال. ولأنه أيضًا تابع لما تدعوه نفسه إليه من الشهوات، صار استماعه لكلامنا باطلاً لا منفعة فيه، لأن غايتنا فيما نتكلم فيه ها هنا ليست علمًا، بلا فعلاً. ولا فرق بين أن يكون حدث السن، أو حدث الخلق، لأن النقص ليس إنما يليق به من قبل الزمان، لكن من قبل أن عيشته وجميع ما يطلبه فيه إنما يقصد به قصد ما تدعو إليه الشهوة. وذلك أن أمثال هؤلاء لا ينتفعون بالمعرفة، كما لا ينتفع بها الذين لا يغبطون أنفسهم عن اللذات. فأما الذين يشتهون ويفعلون على حسب ما يوجبه الفكر والرأي، فإن العلم بهذه الأشياء نافعٌ لهم جدًّا.

فهذا مبلغ ما كان ينبغي أن نصور به كلامنا في المتعلم لهذه الصناعة: كيف ينبغي أن يكون، وما الغرض الذي قصدناه فيها.



(١) الحدّث هنا يقصد به الشباب صغير السن. جاء في ترجمة هذا الجزء في (س: ١٧٤ / ١): «من أجل هذا كان الشباب قليل الصلاحية لدّرس السياسة درسًا جدّيًا. فإنه ليس له تجربة في شؤون الحياة. وبهذه الشؤون على التحقيق تشغل السياسة وتستخرج نظرياتها. ينبغي أن يزداد على هذا أن الشباب الذي لا يستمع إلا لشهواته يستمع لأمثال هذه الدروس عبثًا وبلا أية فائدة، ما دام أن الغرض الذي يرمي إليه علم السياسة ليس مجرد معرفة الأشياء، بل هذا الغرض هو عملي قبل كل شيء».

٢- اختلاف الآراء في تعريف السعادة

فنقول: إذا كانت كل معرفة وكل اختيار إنما يتشوق خيرًا ما- فما الخير الذي نقول إن تدبير المدن^(١) يتشوقه ويقصد قصده، وهذا الخير الذي هو أعلى وأرفع من جميع الأشياء التي تفعل؟ فنقول إنه يكاد أن يكون أكثر الناس قد أجمعوا عليه بالاسم، وذلك أن الكثير من الناس والحدائق منهم يسمونه السعادة، ويرون أن حسن العيش وحسن السيرة هي السعادة. واختلفوا في حد السعادة: ما هو؟ وليس يحدها كثير من الناس بمثل ما يحدها بها الحكماء. وذلك أن بعض الناس قال: إنها شيء من الأمور الظاهرة البينة، مثل اللذة أو الغنى أو الكرامة. وقوم دون قوم وصفوها بشيء دون شيء. وكثيرًا ما يصفها الواحد من الناس، بعينه، بأشياء مختلفة: فإذا مرض قال إنها الصحة، وإذا اقتصد قال إنها الغنى؛ وإذا وقفوا على جهلهم بها تعجبوا من قول من يقول فيها قولاً أعظم مما فهموه منها. وقد ظن قوم أن ها هنا خيرًا ما آخر موجودًا بذاته سوى هذه الخيرات الكثيرة، وهو سبب لهذه كلها في أن تكون خيرات. وخليق أن يكون البحث عن جميع هذه الآراء فيه عناء وباطلاً، لأنه قد يُكتفى بالبحث عن أشهرها أو ما يظهر منها أن فيه حجة.

ولا ينبغي أن يذهب علينا أن من بين الأقاويل التي تجري من المبادئ وبين الأقاويل التي تؤدي إلى المبادئ فرقًا. ونعم ما شك أفلاطون في هذا^(٢) فطلب أن يعلم هل الطريق الذي يجري إلى المبادئ كالطريق من المبادئ مثل الإفاضة إلى آخر الميدان، أم بعكس ذلك، وذلك أنه ينبغي أن نبتدئ من الأشياء البينة، وذلك أن الأشياء منها ما هي بيّنة عندنا، ومنها ما هي بيّنة على الإطلاق. وخليق أن يكون إنما ينبغي أن نبتدئ من الأشياء البينة عندنا. ولذا ينبغي لمن أراد أن يتعلم الأمور الجميلة

(١) تدبير المدن هو علم السياسة، وهو ما يقصده أرسطو في كل الكتاب، فلا داعي للتنويه مرة أخرى.

(٢) أي وكان الحق مع أفلاطون.

والعادلة، وبالجملّة أمور تدبير المدن تعلّمًا كافيًا- أن تكون أخلاقه قد جَرَتْ على ما ينبغي، فإن ابتداء العلم بالشيء هو العلم «بأنه»^(١)، فإن اكتفى بهذا لم يحتج إلى العلم بـ «لِم»^(٢) هو^(٣). ومن كان بهذه الحال فمعه المبادئ، أو يتناولها بسهولة؛ ومن لم تكن معه واحدة من هاتين الخصلتين، فإننا نحيله إلى قول اسويدوس^(٤) الشاعر حيث يقول:

أما هذا فأفضل الناس في جميع الحالات

وأما ذاك فمن الشرار

فأما من لم يفهم من تلقاء نفسه ما يجب ولم يقبل من غيره

وبعد قلبه، فهو الرجل العطب^(٥)

ونحن نغدو إلى الأول من حيث ما تركناه^(٦).

قال المترجم: [هذا ما ذكره أرسطو من شعر اسويدوس. وهو على خلاف ما نجده في كتاب الرجل، ولعل أرسطو اختصر القول، ونحن نشبته هنا كما قاله الشاعر:

أما أفضل الناس في جميع الحالات فهو مَنْ فهم جميع ما يجب عليه من تلقاء نفسه.

(١) أي الواقع.

(٢) أي العلة.

(٣) في ترجمة (س: ١٧٧ / ١): «المبدأ الحق في كل الأشياء إنما هو الواقع. وإذا كان الواقع نفسه معروفًا دائمًا بالوضوح الكافي، كاد لا يكون ثمة حاجة للصعود إلى علته».

(٤) في (س): هيزبود.

(٥) جاءت ترجمة (س) لهذا المقطع كالتالي:

«الأحسن أن يقود الإنسان نفسه بنفسه، بأن يعلم ماذا يفعل

للوصول إلى الغرض الذي يبيغيه، وحسن أيضا أن

يتبع رأيًا حكميًا لغيره، ولكن عدم القدرة على التفكير وعدم

الاستماع لأحد، ذلك فعل الأخرق الذي يتركه كل أحد»

(٦) أي ما ذكره في الصفحة السابقة عن السعادة: اختلاف الآراء في تعريفها.

والسديد من لم يبلغ ذلك، لكنه يقبل قول غيره إذا كان مصيبًا.

والرجل المعطوب هو الذي لا يفهم من تلقاء نفسه ما يجب عليه ولا يقبله من غيره ولا يعمل به^(١).

فنقول: يشبه أن يكون الناس في ظنهم بأن الخير والسعادة إنما هما من السَّير -لم يخرجوا عن الصواب. أما العامة منهم والجفاة فقالوا إن الخير والسعادة هما اللذة، ولذلك يؤثرون سيرة المتمتع باللذات. وذلك أن السَّير المستولية الغالبة ثلاث: السيرة التي ذكرنا الآن، وسيرة صاحب تدبير المنزل، والثالثة سيرة صاحب النظر^(٢). فالعامة تراهم قد قربوا جزءًا من السير واختاروا سيرة البهائم. وإنما صاروا يذكرون من قَبْل أن كثيرًا ممَّن تقلد أمور السلطان يتشبهون بسيرة سردانا بلس^(٣) في التمتع باللذات. - فأما الحسنو المذاهب وأصحاب الأفعال الجميلة فيقولون إن الخير والسعادة هما الكرامة. يرون أن الكرامة تكاد أن تكون غاية، وتكاد أن تكون الكرامة هي غاية سيرة صاحب تدبير المدن. وقد يُرى أن هذه الغاية أحسَّ من المطلوب، وذلك أنه قد يظن أن الكرامة بأن تكون في المُكْرَم أولى من أن تكون في المَكْرَم. فأما الخير فيرى أنه خاصُّ للذي هو له، ويعسر انتزاعه منه، لأنهم إنما يطلبون الكرامة ليتقرر عندهم أنهم خيار، وذلك أنهم يطلبون الكرامة من العقلاء ومن نعرفهم بالفضيلة. ويبيِّن أن مذهب هؤلاء أن الفضيلة أجود. ولعلَّ ظانًا يظن أن الفضيلة أولى بأن تكون غاية السيرة المدنية. وقد يظهر أن الفضيلة أيضًا لا تكتمل لهؤلاء لأن الأمر لو كان كذلك لما اختار أحد أن ينام، وذلك أننا نعلم أنه قد يمكن أن ينام الإنسان ومعه الفضيلة، ويمكن أن يبطل دهره كله ويمكن أن يشقى ويخيب في

(١) انتهى هنا كلام المترجم ويستأنف بعده كلام أرسطو.

(٢) في (س: ١٧٨ / ١): «أولها العيشة التي تكلمنا عنها آنفًا، ثم العيشة السياسية أو العمومية، وأخيرًا العيشة التأملية والعقلية».

(٣) في س: «سردانا بال».

أعظم أموره. ومن كان بهذه الحال فليس من أحد يقول إنه سعيد، إلا أن يكون يريد حفظ أصل قد وضعه واعتقاد ينصره. ففيما قلناه من هذه الأشياء كفاية؛ وقد تكلمنا فيها كلامًا كافيًا في الأقاويل الذائعة^(١).

والسيرة الثالثة هي سيرة أهل النظر^(٢)، وسنبحث فيها فيما يأتي بعد من الكلام. وأما سيرة التجارة والغنى فتبين أنه ليس هو الخير المطلوب؛ لأنه شيء نافع جدًّا وإنما يطلب لغيره، ولذلك صارت الأشياء التي قيلت قبل أولى بأن يظن أنها غايات.



٣- المعنى العام للسعادة

ونقد مذهب أفلاطون عن صورة الخير

فينبغي لنا أن ندع هذا. فأما الخير الكلي^(٣) فيشبه أن يكون أجود إن بُحث عنه ونظر كيف يقال، وإن كان البحث عن ذلك مما يصعب علينا، لأن قومًا أصدقاء لنا أدخلوا الصور واعتقدوها. إلا أننا نرى أن من الأجود أن نتحفظ بالحق وأن نبذل في نصرته خاصَّ أشياءنا إذا احتجنا إلى ذلك - هذا لو لم نكن نميل إلى الفلسفة. فكيف ونحن نؤثرها ونقرُّ بها! وذلك أننا إذا كان لنا صديقان قد اختلفا، أحدهما الحق، فالواجب إثبات الحق.

والذين أتونا بهذا الرأي لم يجعلوا في الأمور التي قالوا إن منها المتقدم والمتأخر - صورًا، ولذلك لم يجعلوا للأعداد صورًا. والخير قد يقال على أنحاء: في الذات، وفي الكيف، وفي المضاف. والذات والجوهر أقدم بالطبع من المضاف، فإن المضاف

(١) في س: في موسوعاتنا. ويقصد بها التي قصد بها أرسطو عامة الناس.

(٢) ويقصد بها العيشة التأملية العقلية.

(٣) أي صورة الخير كما تصوره أفلاطون.

يشبه الفرع والشيء العارض للذات. فليس لهذه إذن صورة ما عامة.

وأيضاً لما كان الخير يقال على حسب الأنحاء التي يقال بها الوجود: وذلك أنه قد يقال في الذات كما يقال: الله والعقل، ويقال في الكيف مثل الفضائل، ويقال في الكم مثل العدل، ويقال في المضاف مثل النافع، ويقال في الزمان مثل الوقت الموافق، ويقال في المكان مثل الوطن وأشياء أخرى مماثلة، فبيّن أنها ليس لها خير واحد مشتركاً كلياً، لأنه لو كان واحداً لما كان يقال في جميع المقولات، لكن كان يقال في واحدة منها فقط.

وأيضاً فإن علم ما في صورة واحدة علم واحد. فلو كانت الخيرات كلها لها صورة واحدة، لكان لجميع الخيرات علم واحد. وليس الأمر كذلك، بل إن تحت مقولة واحدة من الخيرات علوماً كثيرة، مثال ذلك الوقت الموافق العلم به في الحرب لتدبير الحرب، والعلم به في المرض للطب، والعلم بالمعتدل أما للغذاء فللطب، وأما للتعب فللعلم الرياضة.

ولسائل أن يسأل فيقول: لم يقولون^(١) في الخير إنه جزئي؟ إذ كان حدّ صورة الإنسان وحد الإنسان الجزئي واحداً بعينه؛ لأنه لا فرق بينهما في أنهما إنسان. وإذا كان هذا هكذا، فلا فرق بين خير وخير في أنهما خير؛ ولا يكون خير أكثر من خير من جهة ما هو أزليّ، إذ كان البياض الطويل المدة ليس بأشدّ بياضاً من القصير المدة. ويشبه أن يكون ما قاله فيثاغورس^(٢) في هذا أكثر إقناعاً، لوضعهم الواحد في حيّز الخيرات، وأرى أن أسفوسفس^(٣) قد اتبعهم في ذلك. لكن النظر في هذه الأشياء يجري في كلام آخر.

(١) يقصد الأفلاطونيين.

(٢) فيثاغورس فيلسوف يوناني وعالم رياضيات، ولد عام ٥٧٠ قبل الميلاد، في ساموس في أيونيا- اليونان حالياً- وتوفي حوالي ٤٩٠ - ٥٠٠ قبل الميلاد.

(٣) في س: «سفيسرزيف»، وهو ابن أخت أفلاطون وهو الذي خلفه في رئاسة الأكاديمية.

فأما ما ذكرناه فقد يُخَيَّلُ أن فيه شكاً ما، من قِبَلِ أن كلامنا كان في كل خير وأن الخيرات المطلوبة والمحبوبة لذاتها تقال تحت نوع واحد، وأن الفاعلة لهذه والحافطة لها بضرب من الضروب أو الرافعة لأضرارها يقال لها خيرات من أجل هذه، وعلى جهة أخرى غيرها. فبيِّنْ أن الخيرات تقال على ضربين: فمنها ما هي خيرات بذاتها، ومنها ما هي خيرات من أجل هذه، فإنه قد فصلنا الخيرات بذاتها من الخيرات النافعة. فلنبحث عنها هل تقال في صورة واحدة، أم لا. فنقول إنه ليس يعتقد أحدٌ أن خيرات هي بذاتها إلا التي تطلب على حدتها إذا انفردت، بمنزلة الفهم والبصر وبعض اللذات والكرامات - وذلك أن هذه الأشياء وإن كنا إنما نطلبها لشيء آخر غيرها فإن الإنسان على حال قد يصفها على أنها من الخيرات التي هي خيرات بذاتها، أو لا يكون يضع شيئاً آخر خيراً سوى الصور، فيصير النوع لذلك باطلاً. فإن كانت هذه الخيرات هي الخيرات بذاتها، فيجب أن نرى حدَّ الخير فيها كلها واحداً بعينه، كحدِّ البياض الذي هو واحد في الثلج والإسفيداج^(١). فأما الكرامة والفهم واللذة فحدودها متغيرة وهي متميزة من حيث هي خيرات. فليس إذن الخيرات شيئاً مشتركاً ذا صورة واحدة.

فكيف نسميها مشتركة في الاسم؛ إذ ليست تشبه المشتركة في الاسم من جهة الاتفاق، لكن أُخْلِقَ بها أن تكون من المشتركة في الاسم من طريق أنها من شيء واحد، أو من طريق أنها تأتي بكل ما تفعله إلى شيء واحد. والأولى بها أن تكون على طريق المشاكلة، بمنزلة ما أن الفعل في النفس كقياس البصر في البدن، وبمنزلة أشياء آخر في أشياء غيرها. ولكنه ينبغي لنا ألا نلقي ذكر هذه الأشياء في هذا الموضع، فإن استقصاء البحث عنها بصنف آخر، غير هذا الصنف من الفلسفة، أخصّ وأولى. وكذلك الكلام في الصورة. وذلك أنه إن كان الخير العام المشترك شيئاً واحداً مفارقاً على حدته، فمن البين أنه ليس شيئاً يمكن أن يفعله أو يقتنيه إنسانٌ من الناس. ونحن

(١) الإسفيداج هو الاسم الشائع لخضاب أبيض اللون يتكون كيميائياً من كربونات الرصاص القاعدية، أو ما يعرف باسم أبيض الرصاص.

فإنما نطلب في هذا الموضع الخير الذي بهذه الحال، أعني الذي يفعل ويقتنى. ولعل ظاناً يظن أن الأجود يكون تعرّف ذلك الخير فيما كان من الخيرات يُفَعَل ويقتنى، ويكون بمنزلة المثل الذي إذا كان معنا كانت الخيرات التي لنا أكثر معرفة. وإذا علمناه أصبنا هذه الخيرات. فنقول: يظهر أن في هذا الكلام بعض الإقناع، ولكن يشبه أن يكون بخلاف ما عليه العلوم، وذلك أنها بأجمعها تشتاق وتقصد قصد خير وتسعى إلى استتمام ما ينقصها، ثم يقع العلم به. هذا ولا عذر لجميع الصنّاع أن يجهلوا ما له من المعونة في صناعتهم هذا المقدار ولا يطلبونه. ولا يسلم أيضاً بماذا ينتفع الحائك والنجار في صناعته إذا علّم الخير نفسه، ولا كيف يكون الطبيب يطبّ ويدبر البشر أقوم تدبير إذا نظر إلى صورة الصناعة. ولكننا نعلم أن الطبيب ليس ينظر في الصّحة من هذا الوجه، لكن إنما ينظر في صحة الإنسان، بل إنما ينظر في صحّة إنسانٍ ما، لأنه إنما يعالج الأشخاص.

* * *

٤- الخير هو الغاية التامة، التي تكفي نفسها بنفسها

فهذا مبلغ ما ينبغي أن نقوله في هذه الأشياء. وينبغي أن نعود من الرأس إلى الكلام في الخير المطلوب^(١)، وذكر ما هو، فنقول إن الخير في كل واحد من الأفعال والصناعات غيره في الآخر، وذلك أن الخير يكون في الطب غيره في تدبير الحرب؛ وكذلك الأمر في سائر الصناعات الباقية. فما يرى الخير في كل واحد من الصناعات به أقول إنه الشيء الذي من أجله تفعل الصّناعة سائر ما تفعله وهو في الطب: الصحة، وفي تدبير الحرب: الظفر، وفي صناعة البناء: البيت. وهو في كل واحد من الأشياء غيره في آخر، وهو الغاية المقصودة في كل فعل واختيار، فإن جميع الناس إنما يفعلون كل ما يفعلونه بسبب الغاية المقصودة. فيجب من ذلك إن كان هاهنا شيء هو غاية

(١) أي الخير في تطبيقاته، الخير العملي.

لجميع الأشياء التي تفعل، فهو الخير الذي ينبغي أن يُفعل. وإن كانت الغايات كثيرة، فهي هذه.

فالكلام إذن قد انتقل ورجع إلى معنى واحد^(١). فينبغي أيضًا أن نلتبس إيضاح ذلك فنقول:

إنه إذا كان يظهر أن الغايات كثيرة، وكنا إنما نؤثر بعضها بسبب شيء آخر (مثل الثروة والمزمار وبالجملّة الآلات كلها)، فبيّن أن ليس جميع الغايات كاملة. وقد يظهر أن الأفضل هو شيء كامل. فيجب من ذلك إن كان هاهنا شيء واحد فقط كاملاً فهو الشيء المطلوب، وإن كانت الأشياء الكاملة كثيرة فهو أكملها وأتمّها. ونحن نقول إن الشيء المطلوب لذاته ولكنه ليس المطلوب لغيره، والذي لا يُؤثر في وقت من الأوقات من أجل غيره، أكمل من التي تؤثر لغيرها، لا لنفسها. فالكامل بالجملّة هو الذي يُؤثر لذاته أبداً، ولا يُؤثر في وقت من الأوقات لغيره. وأولى الأشياء بهذه الصفة: السعادة. وذلك أن السعادة هي التي نُؤثرها لنفسها، ولا نطلبها في وقت من الأوقات لغيرها. فأما الكرامة واللذة والعقل وكل فضيلة فقد نُؤثرها أيضًا لنفسها، لأننا قد نختار كل واحدٍ منها، ونحن لا نقصد بها غيرها. وقد نُؤثرها أيضًا للسعادة إذا ظننا أننا إنما نصل إلى السعادة بتوسطها. فأما السعادة فليس من أحدٍ يُؤثرها من أجل هذه ولا من أجل شيء آخر غيرها أصلاً.

وبيّن أن ذلك إنما لزم فيها من قبل أنها مكتفية بنفسها وذلك أن الخير الكامل يظن أنه مكتفٍ بنفسه. ولسنا نريد بالكفاية أن تكون سيرة الإنسان سيرة المتخلي والمنفرد وحده، لكنه يكون مع أبوين وأولاد ونساء وأهل مدينة، لأن الإنسان مدنيّ بالطبع. وينبغي أن نجعل لهذه الأشياء حداً، لأننا إذا أمعنا في الأجداد والأولاد وأولاد الأولاد وأصدقاء الأصدقاء، صرنا إلى ما لا نهاية له. ولكننا سنبحث عن هذا فيما بعد. ونضع

(١) أي أن غاية كل فعل لا يمكن أن تكون إلا الخير والكمال.

أن الكفاية هي الشيء الذي إذا انفرد به الإنسان جعل سيرته مؤثرة غير محتاجة إلى شيء. ونحن نرى أن ذلك هو السعادة؛ ونرى أيضًا أنها أثر من جميع الأشياء، وليس تعدد مع الأشياء التي نعدّها معها. فمن البين أنها تعدد مما هو دونها من الخيرات على أنها أثر منه، وذلك أن الخيرات تتفاضل وأزيدها في الخير أثر من غيره؛ وأعظم الخيرات أثرها أبدًا. فقد ظهر أن السعادة شيء كامل مكتمل بنفسه غايةً للأشياء التي تفعل.

* * *

٥- حدّ السعادة بناء على وظيفة الإنسان

ولكن خليق أن يكون ما اتفق عليه القول بأن السعادة هي الشيء الأفضل، والشيء الذي لا بد أن نظنه من أمرها أن نعلم ما هي. ولعلّ ذلك يصحّ لنا إن نحن حصلنا: فعل الإنسان ما هو؟ وذلك أنه كما يظن أن الخير والجودة للزامر ولصانع التماثيل وغيرهما من جميع الصناعات، وبالجملّة كل من له فعل ما أو يفعل إنما هو في فعله، كذلك يُظن أن الإنسان إن كان له فعل من الأفعال، فالخير إنما هو لفعل ذلك الفعل. أفترى للنجار والإسكاف أفعالاً وأعمالاً، والإنسان مطبوع على البطالة؟ أو كما أنا نرى للعين ولليد وللرجل وبالجملّة لكل عضو من الأعضاء فعلاً ما، كذلك واضح أن نضع أن للإنسان فعلاً ما مثل هذه كلها. فإن كان هذا الفعل موجوداً، فما هو؟ فنقول إنه إن كان فعله هو أن ينامي، فقد نرى أن النماء عامّ للإنسان والنبات. والشيء المطلوب هاهنا إنما هو الفعل الخاص بالإنسان. فينبغي إذن أن ندع جانباً القوة الغذائية والنامية. ويتبع هذه القوة قوة حساسة. ويظهر من أمر هذه أيضاً أنها مشتركة للإنسان والفرس والثور ولكل حيوان. وقد بقي أن يكون هاهنا للجزء الناطق قوة فعالة. وهذا الجزء منه ما هو منقاد للنطق، ومنه ما هو مفكّر. وإذا كانت هذه القوة تقال على ضربين، فينبغي أن يكون كلامنا في التي هي منها بالفعل، إذ كانت أحقّ

وأولى بالكلام فيها. فإن كان فعل الإنسان إنما هو فعل للنفس على ما يوجبه النطق، أو غير معرّى من النطق، وكنا نقول إن فعل المقارب في الصناعة وفعل الفاضل فيها واحدٌ بالجنس، بمنزلة فعل المقارب في ضرب العود وفعل الفاضل فيه، وكان الأمر بالجملة في جميع الصناعات يجري هذا المجرى، فركبنا الفضيلة مع الفعل فنقول في الضارب المقارب إنه يضرب بالعود، وفي الضارب الفاضل إنه يضرب ضرباً جيداً - فإننا نضع أن فعل الإنسان سيرة ما، وهذه السيرة فعلٌ للنفس مصحوب بتميز نطقي وأن الإنسان الفاضل هو مع هذا الفعل على ما يجب من الجودة، وكل واحدٍ من الأشياء إنما وجود فعله بحسب فضيلته. وإذا كان الأمر هكذا، فالخير الذي يخص الإنسان هو فعل للنفس على ما توجب الفضيلة. فإن كانت الفضائل كثيرة، فهو فعل ما يوجبها أفضلها أو أكملها. وإنما يكون هذا الفعل في السيرة الكاملة، لأن خطأ ما واحداً لا ينذر بالربيع، ولا يوماً واحداً معتدل الهواء ينذر بذلك؛ كذلك أيضاً لا يجعل الإنسان سعيداً يوماً واحداً من حياته ولا زماناً يسيراً منها.

* * *

٦ - معرفة المبادئ

وعلى هذا الوجه ينبغي أن نلخص الخير. وخليق أن يكون ينبغي أن نرسمه أولاً ثم نحصله بعد ذلك. وقد يظن أنه واجبٌ على كل أحد أن يقدم الصناعة بتلخيص الأمور الجميلة وتحصيلها؛ والزمان إما أن يكون هو المُسْتَبْتُطُ لأمثال هذه الأشياء، وإما أن يكون مساعداً على ذلك. ولذلك صارت الصناعات تتزايد^(١)، وذلك أنه واجب على كل أحد من الناس أن يزيد في صناعته إذا تهيأ له ما ينقص من الصناعة، وأن يحفظ ما تهيأ وصوله منها، ولا ينبغي أن نطلب الاستقصاء في كل شيء نفعله على مثال واحد، لكن يكون طلبنا له بحسب المادّة الموضوعة له وبالمقدار الذي يشاكل تلك

(١) أي تتقدم.

الصناعة، وذلك أن النجار والمهندس مختلفان في طلب الزاوية القائمة: فإن النجار إنما يطلبها بمقدار ما ينتفع بها في عمله، وأما المهندس فيطلب أن يعلم ما هي وأي الأشياء هي، لأنه الناظر في حقيقتها. وعلى هذا المعنى ينبغي أن يجعل في سائر الأشياء لثلا يكثر علينا ما يفضل عن بعض الصناعة مما لا يجب أن نفعله. ولا ينبغي لنا أيضًا أن نطلب السبب في كل شيء على مثال واحد. لكن قد يكتفي في بعض الأشياء أن يعلم أنه موجود كالحال في المبادئ، فإن قولنا في الشيء إنه موجود هو مبدأ أول في المبادئ: فمنها ما يعلم بالاستقراء، ومنها ما يعلم بالحس، ومنها ما يعلم بالاعتبار والمزاولة، ومنها ما يعرف بطرقٍ أخرى. وينبغي أن نلتزم استعمال كل واحد من المبادئ بحسب ما توجه طبيعته ونجد في تحصيلها وتحديدتها على ما يجب، فإن منفعتها فيما يتلوها عظيمة. وقد يظن بمبدأ الشيء أنه أكثر من نصف جملته، وأن كثيرًا من الأشياء المطلوبة تبين وتظهر بظهور المبدأ.

* * *

٧- تعريف السعادة عند أرسطو

فينبغي أن نبحث عنه، ولا تقتصر على أن يكون بحثنا عنه من النتيجة والمقدمات فقط، لكن بما يوصف به، فإن الحق كلُّ شيء يوافقه ويشهد له؛ وأما الكذب فسرّيع ما يخالفه ويباينه.

فإذا كانت الخيرات قد انقسمت على ثلاثة أضرب: فمنها ما يقال من خارج، ومنها ما يقال في النفس، ومنها ما يقال في البدن -فإننا نقول إن الأولى بأن تكون خيرات ما هو منها في النفس، ونضع أن الأعمال الروحية تعد من الخيرات التي في النفس، فنعم ما وصف به الخير على حسب هذا الرأي القديم الذي أجمع عليه المتفلسفة. وبالصواب قيل إن الغاية المقصودة أفعال وأعمال، وإن بهذه الجهة تكون الغاية المقصودة إنما هي غاية خيرات النفس، لا غاية الخيرات التي من خارج. ومما يشهد

لهذا القول ويوافقه أن السعيد من نال من حسن السيرة وجميل الأفعال، وذلك أن السعادة تكاد أن تكون قد وصفت بأنها حسن سيرة وجميل أفعالٍ.

* * *

٨ - تقسيم السعادة إلى: الفضيلة، أو اللذة، أو الخيرات التي من خارج

وقد يظهر أن جميع الأشياء المطلوبة في السعادة هي موجودة للسعيد، فإن قومًا رأوا أن السعادة فضيلة، وقومًا رأوا أنها فهم؛ وقوم رأوا أنها حكمة ما؛ وغيرهم رأوا أنها جميع هذه الأشياء، أو بعضها: إمّا مع لذة، وإمّا غير مُعَرّاة من اللذة؛ وقوم آخرون ضمّوا إليها، مع هذه الأشياء، الإقبال. وبعض هذه الأشياء قد يقول به خَلْقٌ من القدماء، وبعضها يقول به قليل من المشهورين من الناس. ولم يخطئ أحد منهم في جميع ما اعتقد من ذلك، لكنهم أصابوا إمّا في شيء واحدٍ مما قالوه، وإمّا في أكثره.

فمن قال منهم إن السعادة هي الفضيلة، ومن قال إنها فضيلةٌ ما: فقولهم متفق. فإن الفعل الذي يكون على ما توجهه الفضيلة هو الفضيلة. وخليق ألا يكون الفرق يسيرًا بين الاعتقاد بأن الشيء الأفضل في القُنية والملكة، وبين الاعتقاد بأنه في الاستعمال والفعل، لأن الملكة قد يمكن أن تكون موجودة في الإنسان وهو لا يفعل خيرًا أصلاً، بمنزلة حال النائم أو غيره ممّن لا يتهيأ له الفعل بضرب من الضروب. فأما إذا وجد الشيء للإنسان بالفعل، فليس يمكن ذلك له أصلاً، لأنه في تلك الحال يفعل ضرورة ويجيد الفعل. وكما أن الجوائز ليس ينالها في الميدان المهرة والجياد من المناضلين، لكن المجاهدون منهم والباطشون والذين يغلبون، كذلك الأفاضل والخيار من الناس في سيرتهم إنما هم الذين يفعلون أفعالهم على الصواب والاستواء. وسيرة هؤلاء لذينة بنفسها، لأن الاستلذاذ من الأمور المنسوبة إلى النفس. وكل واحدٍ من الناس إنما يستلذ بالشيء الذي ينتسب إلى محبته، مثال ذلك أن محب الخيل يلتذ بالخيل،

ومحب النظر إلى الأشياء يلتذ بالنظر، وكذلك يجري الأمر في الأمور المنسوبة إلى العدل. وبالجملية: محب الفضائل يلتذ بالأمور الفاضلة. وبينما الأشياء اللذيذة عند أكثر الناس تنافي الأشياء الجميلة من قبل أنها ليست لذیذة بالطبع، والأشياء اللذيذة بالطبع هي لذیذة عند محبي الجميل، والأشياء الجميلة هي الأفعال التي تفعل بحسب ما توجبه الفضيلة - يجب أن تكون هذه الأفعال لذیذة عند محبي الجميل بنفسها، فلذلك ليست بهم حاجة في سيرتهم إلى زيادة على هذه اللذة، إذ كانت لهم في نفس سيرتهم؛ فإنه ليس يوجد مع ما ذكرنا إنسان خير إلا وهو يُسرُّ بالأفعال الجميلة، ولا يقول أحد في إنسان إنه عدل إلا فيمن يحب الأمور المنسوبة إلى العدل، ولا يقول في إنسان أنه سخي إلا فيمن يحب الأفعال المنسوبة إلى السخاء. وكذلك تجري الأمور في سائر الفضائل. وإذا كان هذا هكذا، فالأفعال التي تتم بحسب ما توجب الفضيلة لذیذة بنفسها، وهي أيضًا مع ذلك حسب الفضيلة. وكل واحد من هذه الأفعال يكون بهذه الصفة خاصة إذا حكم عليها الفاضل حكمًا صوابًا، وحكمه عليها يكون على ما وصفها. فبالسعادة إذن أفضل الأشياء وأجودها وألذها دون انفكاك عنها ولا تُتميز هذه الأشياء وتُفصل كما ميزت في اللوح في ديلوس فإنه كتب هكذا:

«أجود الأشياء أعدلها، وأفضلها أصحها،

وألذها أشهاها»^(١)

وذلك أن هذه الأشياء كلها قد توجد أيضًا في الفضيلة، ونحن نقول إن السعادة إما أن تكون هذه كلها، وإما واحدة منها وهي أفضلها.

على أنه قد يظهر أن السعادة محتاجة إلى الخيرات التي من خارج كما قلنا، وذلك أنه من الممتنع، أو مما لا يسهل، أن نفعل الأمور الجميلة ما لم يكن له مدد من

(١) في س:

العدل أجمل ما يكون، والصحة أحسن ما يكون،
والحصول على ما يحب هو ألذ ما يكون للقلب

خارج؛ ذلك أن كثيراً من الأمور الجميلة قد نستعين على فعلها بأشياء هي هذه: أعني الحال والأصدقاء والأعوان على الحرب. وبعض الأشياء إذا أعوزت السعيد كدّرت سعادته: مثل جودة الحسب، وإنجاب الأولاد، والجمال؛ فإنه ليس سعيداً من كان في غاية القبح والسماجة أو من ليس جيد الحسب، أو من كان وحيداً، أو لا ولد له. وخليق أن يكون أقل سعادةً من كان له أولاد شرّار أو أصدقاء شرّار، أو كان له أولاد خيار أو أصدقاء خيار فماتوا. فيشبه أن يكون الأمر كما قلنا: إن السعيد يحتاج إلى مدد من خارج، ولذلك صار قومٌ يجعلون السعادة وجودة البخت في مرتبة واحدة، وآخرون يجعلون السعادة والفضيلة سواء.

* * *

٩- السعادة ليست معلولة للمصادفة،

بل هي نتيجة كمال

ولهذا وقع الشك في أمر السعادة: هل هي شيء يُتعلّم، أم يُعتاد، أم يُستفاد بجهة أخرى، أو أنها إنما تأتي الإنسان بحظٍّ^(١) من الله، أم بالبخت والاتفاق. إلا أنه إن كان هاهنا موهبة من الله للناس فخليق أن تكون السعادة موهبة منه عليا، إن كانت أفضل الأمور المعطاة إلى الناس. ولكن النظر في هذا الأمر أشبه به أن يترك هاهنا. فقد تبين أنه إن لم تكن موهبة من الله، بل كانت الفضيلة أو بعلم أو اكتساب، فهي من الأمور التي في غاية الشرف والجلالة، لأن غاية الغايات وما يستفاد منها يرى أنه أمر إليه يغبط الإنسان به. وهو مبذولٌ لكثير من الناس لأنه قد يمكن أن يقتنيه بتعليم وعناية كل من ليس عيباً عن الفضيلة. فإن كان تحصيل السعادة بهذه الحال أفضل من كونها بالاتفاق والبخت، فمن الواجب أن تكون بهذه الحال، إذ كانت الأمور التي تجري

(١) الأفضل أن يقال منحة أو هبة من الله. وهو ما صححه المترجم فيما بعد.

على الحال الطبيعية من شأنها أن تكون على أجود ما يمكن، وكذلك تجري أمور الصناعة وكل سبب، وخاصة أفضل الصناعات. ومن شدة الخطأ أن نترك أجلّ الأمور وأشرفها للاتفاق وما يقع بالبخت.

وقد تبين أيضاً الأمر المطلوب: من القول الذي تقدم كما قد قلناه من أنها فعلٌ ما للنفس مطابق للفضيلة، أعني أنها فعل من نوع خاص، بينما بالنسبة إلى سائر الخيرات بعضها جزء لا يتجزأ من السعادة، والبعض الآخر مجرد عوامل مساعدة ومفيدة بوصفها أدوات طبيعية.

وهذه الاعتبارات أيضاً لا يمكن إلّا أن تتفق مع ما قلناه في البداية: لأننا بينّا أن غاية السياسة هي الغاية العليا؛ وهذا العلم يجعل اهتمامه الرئيسي في جعل المواطنين كائنات ذوات صفة معينة، أعني كائنات فاضلة وقادرة على القيام بأعمال نبيلة. وبحق لا نسمي سعيداً: الثور، ولا الفرس، ولا أي حيوان آخر، لأنه لا واحد منها قادر على المشاركة في فعل من هذا القبيل. ولهذا السبب عينه فإن الطفل لا يمكن أن يكون سعيداً، لأنه ليس قادراً بعد على القيام بمثل هذه الأعمال، بسبب سنّه، والأطفال الذين يوصفون بأنهم سعداء ليسوا كذلك إلّا من حيث الأمل، لأن السعادة، كما قلنا، تتطلب فضيلة كاملة وحياة تجري إلى غايتها. ذلك أن كثيراً من تقلبات الأحوال والحفظ يطرأ خلال الحياة، وقد يحدث لأسعد الناس أن يقع في أبشع الشقاء إبان شيخوخته، كما نتحدث الأسطورة البطولية عن فرياموس^(١): فلو عانى إنسان ما عاناه من ألوان الشقاء وانتهى نهاية بائسة مثله لما نعتة أحد بأنه سعيد.



(١) في س: بريام، وهو ملك طروادة أثناء حرب طروادة كما تذكر الأسطورة اليونانية. كان شيخاً عجوزاً عندما حاصر اليونانيون طروادة، ولم يشترك في الحرب اشتراكاً فعالاً. ولما استولى اليونانيون على طروادة ذبحه ابن أخيلوس.

١٠- السعادة والحياة الحاضرة- السعادة فيما بعد الموت

ألا يمكن أن نصف إنساناً إذن بأنه سعيد ما دام كان حيّاً، وهل علينا إذن، على حد قول سولون، أن نتظر النهاية؟ حتى لو كان علينا أن نُقرّ بمثل هذا، فهل نمضي إلى حد أن نقول إن الإنسان لا يكون سعيداً إلا إذا مات؟ أو ليس هذا بالأحرى أمراً باطلاً، خصوصاً في نظرنا نحن الذين نقول إن السعادة تقوم في نوع من الفعل؟ لكن إذا كنا، من ناحية أخرى، نرفض أن نسمي من مات سعيداً (على أن قول سولون لا يدل على هذا المعنى)، ونقصد أنه فقط في ساعة الموت يمكن، على نحو مؤكد، أن نقول عن إنسان إنه سعيد، لأنه صار منذ الآن فصاعداً بعيداً عن متناول الشرور والمصائب، فإن هذا المعنى نفسه يثير بعض الاعتراض: إذ يعتقد عادةً أن الإنسان إذا مات لا يزال يوجد له بعض الخير وبعض الشر، مثل الإنسان الحي الذي لا يشعر بذلك، مثلاً في حالة الكرامات أو البلايا التي تصيب الأطفال أو الذرية بوجه عام، ونجاحاتهم أو بلاياهم. لكن في هذه النقطة أيضاً صعوبة. ذلك أن الإنسان الذي عاش في سعادة حتى سنّ متقدمة، وكانت نهايته منسجمة مع بقية حياته، يمكن أن يصاب بكثير من التقلبات في ذريته، فيكون بعضهم أفاضل حصلوا على الحياة التي يستحقونها، والبعض الآخر في حال مضادة تماماً؛ ومن البين كذلك أنه تبعاً لدرجات القرابة فإن علاقات الذرية مع الأسلاف قابلة لكل أنواع التنوعات. فمن الباطل إذن أن نفترض أن الميّت يشارك في كل هذه التقلبات، وأن يكون في لحظة ما سعيداً ويصبح في لحظة أخرى شقيّاً، كما أنه من الباطل أيضاً أن نظن أن مصير الذرية لا يؤثر أبداً - ولا في أي لحظة - في الأجداد. لكن ينبغي أن نعود إلى الصعوبة السابقة^(١)، إذ ربما سهّل فحصها حل المسألة التي نحن بصدد حلها. فلنسلّم إذن بأنه ينبغي أن ننظر النهاية وأن نتظر هذه اللحظة لنقرر أن إنساناً ما سعيد، لا بوصفه سعيداً الآن، بل لأنه كان سعيداً في زمان سابق: كيف

(١) وهي القول إن إنساناً ما سعيد ما دام حيّاً.

لا يكون من المحال أن نرفض - في الوقت الذي فيه هذا الإنسان سعيد- أن ننسب إليه ما هو له حقاً، بدعوى أننا لا نريد أن نسمى سُعداء الناس الذين لا يزالون أحياءً، بسبب أهواء الحظ، وأننا تصوّرنا السعادة أمراً ثابتاً لا يمكن أن يتزعزع بأي صورة، بينما عجلة الحظ تدور غالباً بالنسبة إلى نفس الفرد؟

من البين أننا لو تابعناه في مختلف تقلبات أحواله، فغالباً ما نسمي نفس الإنسان سعيداً مرة وشقيّاً مرة أخرى، جاعلين هكذا من الإنسان السعيد نوعاً من الحُرباء أو بيتاً يتهدد بالهدم. أو ليس الأخرى أن نعتقد أن متابعة الحظ في كل أطواره عمل خاطئ تماماً؟ إذ لا تقوم السعادة أو الشقاء في هذا: فما هذه، كما قلنا، غير مجرد عوامل مساعدة تحتاجها حياة كل إنسان. والسبب الفعّال حقاً في السعادة إنما يقوم في الفعل الموافق للفضيلة، بينما الفعل المنافي لها هو السبب في الحالة المضادة.

والصعوبة التي نناقشها الآن تشهد على صحّة برهاننا^(١). ذلك أنه لا يوجد في أيّ فعل إنساني ثبات مشابه لثبات الأفعال الموافقة للفضيلة، وهي تبدو أكثر ثباتاً من المعارف العلمية نفسها. ومن بين هذه الأفعال الفاضلة نفسها، فإن أسماها هي الأوفر ثباتاً، لأنه في ممارستها يمضي الإنسان السعيد الشطر الأكبر من حياته وعلى نحو أكثر اتصالاً، وهذا هو السبب في أن النسيان لا يصيبها.

وهكذا إذن فإن الثبات الذي نشده ينتسب إلى الإنسان السعيد، الذي سيظل سعيداً طوال حياته كلها: لأنه سيقوم بأفعال وتأمّلات موافقة للفضيلة أو على الأقل سيفضل ذلك على أي شيء آخر، وسيتحمل ضربات الحظ برباطة جأش عظيمة وباعتدال تام، إن كان رجلاً فاضلاً حقاً ولا غبار عليه.

لكن ما أكثر أحداث الحظ، وما أشدّ تفاوتها كبراً أو صغراً! لو تعلق الأمر بنجاحات ضئيلة وبلايا خفيفة، لما كان لها وزن كبير في الحياة. لكن لو تعلق الأمر

(١) برهانه على أن الفعل الموافق للفضيلة هو سبب السعادة لا الحظ.

بأحداث خطيرة وعديدة، فإنها لو كانت مواتية لجعلت الحياة أوفر سعادةً (لأنها في ذاتها تسهم في تجميل الوجود، واستعمالها يمكن أن يكون نبيلًا وكريمًا)، وفي الحالة التي فيها تنتج نتائج سيئة، فإنها تنقص من السعادة وتفسدها، لأنها في الوقت الذي فيه تأتي بغموم معها، فإنها تضع العراقيل أمام العديد من الأفعال. ومع ذلك فإنه حتى في داخل هذه المتاعب يتجلى نُبل النفس، حيث يتحمل المرء بإذعان مصائب عديدة وقاسية، لا عن عدم إحساس، بل عن نبل وكبر نفس. وإذا كانت أفعالنا هي التي تكون العامل المحدد في حياتنا، كما قلنا، فلا يمكن للإنسان سعيد أن يصبح شقيًا، لأنه لن يرتكب أبدًا أفعالًا كريهة وخسيصة. إن مذهبنا هو أن الرجل الفاضل حقًا والعاقل يتحمل كل تقلبات الحظ بهدوء ويستفيد من الظروف ابتغاء أن يفعل بأكبر قدر ممكن من النبل، مشابهًا في هذا للقائد الجيد الذي يستخدم في الحرب ما لديه من قوَّات على خير وجه فعَّال، أو للإسكافي الجيد الذي يصنع من الجلد الذي أُعطي له أحسن أحذية ممكنة، وهكذا بالنسبة إلى سائر الصنَّاع. وإذا كان الأمر هكذا حقًا، فإن الإنسان السعيد لا يمكن أبدًا أن يصبح شقيًا، وإن لم يبلغ السعادة التامة إذا وقع في مصائب مثل مصائب فرياموس. لكنه لن يكون خاضعًا للتحول والتغير، لأنه لا يتزعزع في سعادته بسهولة، بأي مصائب كانت: بل لا بد لذلك أن تصيبه مصائب عديدة وأليمة - هذا من ناحية؛ ومن ناحية أخرى، فإنه على أثر هذه المصائب الفادحة لن يستطيع أن يستعيد سعادته في يوم واحد، لكن إن استطاع ذلك، فلا يمكن أن يتم إلا بعد وقت طويل، يكون خلاله قد ظفر بمرضيات كبيرة وجميلة.

وإذن فما يمنعنا أن نسمي سعيدًا ذلك الإنسان الذي يوافق فعله الفضيلة التامة، والمزود بخيرات خارجية وافية، وهذا لا خلال فترة ما، بل طوال حياة بأكملها؟ أفلا يجب علينا أن نضيف: «والذي تستمر حياته في نفس الظروف، وستكون نهايته على صلة بباقي حياته»، لأن المستقبل محجوب، ونحن نضع السعادة غايةً وأمرًا

كاملاً تماماً؟ إن كان الأمر هكذا، فإننا سنسمي سُعداء أولئك الذين، من بين الأحياء، يملكون وسيملكون الخيرات التي ذكرناها، -لكنهم سعداء بالقدر الذي به يمكن الإنسان أن يكون سعيداً.

وتفسيراتنا هذه لا بد كافية، في كل هذه المسائل. أما القول بأن تقلبات أحوال ذريتنا ومجموع أصدقائنا لا تؤثر في سعادتنا، فمن البين أن هذا مذهب غريب عن الصداقة ومنافٍ للآراء الشائعة. لكن لما كانت الأحداث التي تصيبنا عديدة وشديدة التنوع جداً، وكان بعضها يمسنا عن قرب، والبعض الآخر على نحو أقل، فإن محاولة تمييزها واحداً واحداً سيكون أمراً طويلاً وغير محدود، ولا شك أن بعض الإشارات العامة الموجزة تكفي. فإن كانت إذن بعض المصائب التي تصيبنا شخصياً تبهظنا وتحدث بعض التأثير في حياتنا، بينما البعض الآخر تبدو لنا أكثر احتمالاً، فلا بد أن يكون الأمر كذلك فيما يتعلق بالمصائب التي تصيب أصدقاءنا، وإذا كان ثم فارق تبعاً لكون كل واحدة من هذه المصائب تصيب أحياءً أو أمواتاً، فلا بد من أن نحسب حساب هذا الفارق؛ أو بالأحرى ينبغي من غير شك أن نضع سؤالاً أولياً هو: هل للأموات نصيب في أي خير أو أي شر؟ لأنه يبدو من هذه الاعتبارات أنه لو بلغهم أي تأثير، في الخير أو في الشر، فلا بد أنه تأثير ضعيف يمكن إغفاله، سواء في ذاته أو بالنسبة إليهم، أو إن لم يكن أمراً هيناً فإنه على الأقل ذو شدة وطبيعة بحيث لا يكفي ليجعل سُعداء من ليسوا كذلك. أو ليتزع السعادة ممن يملكونها.

ويبدو إذن أن النجاحات وعدم النجاحات للأصدقاء تؤثر - بقدر ما - في مصير الموتى، مع كونها مع ذلك ليست بذات طبيعة وأهمية من شأنهما أن تقدر على أن تجعل أشقياء من هم سعداء، ولا أن تحدث أي أثر من هذا القبيل.



١١- أولى بالسعادة أن تستحق احترامنا لا مدائحنا

فإذ قد لخصنا هذه الأشياء، فلنبحث عن السعادة: هل هي من الأمور الممدوحة، أم من الأمور الخطيرة؟ وذلك أنه من البين أنها ليست من القوى. فقد يظهر أن كل ممدوح هو ممدوح لأنه بكيّف ما وبالإضافة إلى شيء، فإننا إنما نمدح الرجل الشجاع وبالجملّة: الخير والفضيلة بسبب الأفعال وما يحدث عنها ونمدح القوي ومن يجيد العدو وكل واحدٍ مما أشبه ذلك، فإننا إنما نمدحهم لأنهم بكيفية وأنهم كذلك بالإضافة إلى خير ما وفضيلة ما. وذلك بين من مديح المتألهين^(١)، فإنه إذا نسب إلينا كان مما يضحك منه، وإنما عرض ذلك لأن المديح إنما يكون بالإضافة كما قلنا. وإذا كان المديح إنما هو لأمثال هذه الأشياء، فبين أن الأشياء التي هي في غاية الفضل ليس لها مديح، لكنها أجل وأفضل من أن تمدح كما يتبين من أمرها. وذلك أنه قد ينسب المتألهون والخيار من الناس إلى السعادة، وليس يوجد واحد من الناس يمدح السعادة كما يمدح العدل، لكنه يجلّها ويكرمها على أنها أمر إلهي تام.

وقد يظن بأودوكس^(٢) أنه قد أدخل اللذة في الأشياء التي في غاية الفضل، وذلك أنها لما كانت مما لا يمدح، جعلها من الأمور الجيدة التي كان يرى أنها تنذر بأنها أفضل من الأشياء الممدوحة. والأشياء التي هي أفضل من أن تمدح: الله عز وجل، والخير. وذلك أن سائر الأشياء الفاضلة إنما تنسب إلى الله والخير؛ فإن المديح إنما هو للفضيلة؛ لأننا إنما نفعل الأمور الجميلة بالفضيلة، وكانت المراثي إنما هي للأفعال النفسانية والجسمانية على مثال واحد. ولكن أخلق بهذه الأمور أن يكون استقصاء البحث عنها في بعض الأشياء التي هي مصروفة إلى وضع المراثي. فأما

(١) ذكر في (س) لفظ «الآلهة» بدل «المتألهين»، وجاءت العبارة هكذا: «وإن ما يصير هذا من الجلاء بمكان هو المدائح نفسها التي توجه إلى الآلهة».

(٢) «أودوكس» Eudoxe فلكي وطبيب ومشرّع وفيلسوف يوناني، وُلد في كنيدي Cnide سنة ٤٠٩ ق. م وتوفي سنة ٣٥٦ ق. م، تتلمذ على أرخوطاس وأفلاطون.

نحن فقد تبين لنا مما قيل أن السعادة هي الأمور الجليلة الخطر الكاملة. ويشبه أن يكون إنما صارت هكذا لأنها مبدأ، ولأننا جميعاً إنما نفعل سائر الأشياء كلها من أجلها؛ ونحن نعتقد فيما كان مبدأ الأمور الخيرة وسببها أمراً إلهياً جليلاً.



١٢- ملكات النفس: الفضائل العقلية والفضائل الأخلاقية

وإذا كانت السعادة فعلاً للنفس يكون بحسب الفضيلة الكاملة، فيجب أن نبحث عن الفضيلة الكاملة، فلعل نظرنا في السادة، إذا سلطنا فيه هذا الطريق كان أجود وأفضل. وقد يظن على الحقيقة بمن هو مدبر مدينة^(١) أن عنايته إنما هي بالفضيلة خاصة، لأن وكده وإرادته أن يجعل أهل المدينة خياراً أو منقادين للنواميس. ومثال ذلك واضعو النواميس لأهل اقريطش ولقنادامونا وغير هؤلاء ممن يجري مجراهم. وإذا كان هذا البحث إنما هو لتدبير المدن، فمن البين أن الطلب والفحص إنما يكونان على حسب غرضنا من أول الأمر.

فينبغي إذن أن نبحث عن الفضيلة الإنسانية. وذلك ظاهر، لأننا إنما كنا نطلب الخير الإنساني والسعادة الإنسانية. ولست أعني بالفضيلة الإنسانية فضيلة الجسد، بل فضيلة النفس. ونحن نقول إن السعادة أفضل للنفس. فواجب على صاحب تدبير المدن أن ينظر في أمر تدبير النفس، إذ كنا نقول إن الفعل لها. وإذا كان هذا هكذا، فمن البين أنه واجب على صاحب تدبير المدن أن يعلم أحوال النفس كيف هي، كما يجب على من يعالج العيون ويعالج البدن كله أن يعلم أحوال العيون وأحوال البدن كله. هذا على أن تدبير المدن أشرف وأفضل من صناعة الطب. والمهرة من المتطبين يبالغون في الفحص عن أحوال الجسم. فيجب إذن على صاحب تدبير المدن أن ينظر في أحوال النفس، ويجب عليه أن ينظر فيها من أجل هذه الأشياء. وهذا ما نكتفي به

(١) يقصد به السياسي.

فيما نحن بسبيله من الأمور المطلوبة، لأن استقصاء البحث بأكثر من هذا المقدار أخلق به أن يكون عناءً وخارجاً مما قصدنا له في هذا الكتاب.

وقد قيل فيها من الأقاويل الخارجة^(١) ما فيه كفاية. وينبغي أن نستعمل بعضها فنخبر أن من النفس ما هو غير ناطق، ومنها ما هو ناطق. ولا فرق فيما نحن بسبيله من البحث، هل هذان هما منفصلان مثل أعضاء البدن وكل شيء ينقسم، أو هما بالقول شيئان وهما غير منفصلين بالطبع، بمنزلة المحذب والمقعر في محيط الدائرة وغيره.

وغير الناطق منه ما هو عامّ وهو النباتي، وأعني بالنباتي سبب التغذية والنمو. ولوضع أن يضع هذه القوة من قوى النفس في جميع الأشياء التي تتغذى أو في الأجنة، وهي أيضاً بعينها موجودة في الكامل من الناس إذ من الأولى أن تكون فيه هذه الأشياء من غيرها.

وقد يقصد أن لهذه القوة فضيلة عامية مشتركة وليست إنسانية. وقد يُظن بهذا العضو بخاصة وهذه القوة خاصة أنهما يفعلان في وقت النوم، فأما الخير والشر فليس يكاد يبين في وقت النوم أنهما كذلك، ولذلك يقال إنه لا فرق بين السعداء والأشقياء طوال نصف أعمارهم. وبالواجب يلزم هذا لأن النوم إنما هو ليس حالة من أحوال النفس التي يقال فيها إنها فاضلة وخسيصة، اللهم إلا أن يكون بعض حركاتها تحدث في البدن في وقت النوم قليلاً قليلاً، فيكون بها تخيل الخيار من الناس أفضل من تخيل الشرار. وقد تكلمنا في هذه الأشياء بما فيه كفاية وينبغي أن نلغي ذكر الجزء الغدي^(٢) لأنه معرّى من الفضيلة الإنسانية.

(١) أي الكتب المنشورة لعامة الناس خارج اللوقيون Lycum . وهي المدرسة التي أسسها أرسطو في أثينا عام ٣٣٤ ق. م، واستمر وجودها نحو ألف عام حتى ٥٢٩ م حين أمر الامبراطور جستنيان بإقفالها وحظر تدريس الفلسفة، وكان قد غلب عليها حينئذ تعاضم أثر الأفلاطونية المحدثة.

(٢) أي الغدائي.

ويشبه أن يكون هاهنا للنفس طبيعة أخرى غير ناطقة، إلا أنها مشاركة للنطق بجهةٍ من الجهات. وذلك أنا إنما نمدح من يضبط نفسه عن اللذات، ومن يضبط نطقه وجزء نفسه الناطق، وذلك أنه مستقيم الأمر، ويدعو إلى الأمور الفاضلة. وقد يظهر أن فيها شيئاً آخر غير النطق يضاد النطق ويجاذبه. وكما أن أعضاء البدن إذا نالها استرخاء فأردنا أن نحركها إلى جانب اليمين مالت إلى الجانب الأيسر، كذلك الحال في النفس: فإن حركات الذين لا يضبطون أنفسهم عن اللذة تكون إلى ضد الاستواء، إلا أن العضو الذي يتحرك في البدن حركة مضطربة قد نراه عياناً، فأما في النفس فلسنا نراه: وخليق أنه ينبغي أن ندرك أن في النفس شيئاً غالباً للنطق مضاداً له معانداً ليس دون ما نراه في البدن يضاد الحركة الطبيعية.

ويظهر أن هذا الجزء مشارك للنطق كما قلنا: فهذا الجزء من نفسه منقاد للنطق، وخليق أيضاً أن يكون في العفيف والشجاع أسهل انقياداً للنطق لأن أحوالهما كلها تنقاد للنطق^(١).

ويظهر أن الجزء الذي ليس بناطق صنفان: منه نباتي ليس يشبه النطق بوجه من الوجوه، ومنه شهواني وهو يشارك النطق بجهة من الجهات ولذلك ينقاد له ويطيع. ومما يدلنا على أن الجزء الذي ليس بناطق منقاد للناطق ما يؤثره فينا الوعظ والتأنيب والعقاب والعدل والتفديد، وإن كان ينبغي أن نقول عن هذا الجزء إن له نطقاً فذلك على ضربين: أحدهما له بالحقيقة وبذاته، والآخر بمنزلة ما يحدث للولد من الاستماع والانقياد للأب.

والفضيلة تتميز وتتصنف هذا التصنيف. وذلك أنا نقول إن الفضائل: منها ما هي فكرية، ومنها ما هي خلقية. فالحكمة والفهم والعقل: فكرية، والحرية والعفة: خلقية. فإنا إذا وصفنا خلق الإنسان لم نقل إنه حكيم أو فهم، لكننا نقول إنه حليم

(١) أي للعقل.

أو عفيف. وقد يمدح الحكيم بالهيئة التي له، وما كان من الصفات ممدوحًا
سمّيناه: فضائل.

(تمت المقالة الأولى من «الأخلاق». والحمد لله وسلام على عباده الذين
اصطفى).



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

صلى الله على محمد وعلى آله وسلم تسليماً

المقالة الثانية من كتاب أرسطو في الأخلاق

(نظرية الفضيلة)

١- تمييز الفضائل إلى فضائل عقلية وفضائل أخلاقية

والفضيلة صنفان: منها فكرية، ومنها خلقية. فالفكرية كونها وتزِيدُها في أكثر الأمر يكون بالتعليم^(١)، ولذلك تحتاج إلى دُرْبَة طويلة ومدة من الزمان. والخلقية تكتسب من العادة، ولذلك اشتق اليونانيون اسم الخلق من العادة- بأن حرفوه تحريفًا يسيرًا. ومن هذا يبين أنه ليس شيء من الفضائل الخلقية يكون فينا بالطبع على حالٍ من الأحوال ويُعوَد أن يكون على خلافها: مثال ذلك أن الحجر يهبط إلى أسفل بالطبع، فلو أن رامياً رمى به إلى فوق مرارًا لا تحصي كثيرة يريد بذلك أن يعوّده الحركة إلى فوق، لما اعتاد عليه. وكذلك النار لا تعتاد أن تحرك إلى أسفل، ولا شيء من الأشياء المطبوعة على حالٍ من الأحوال يمكن أن يتعود حالاً غيرها. فالفضائل إذن ليست تكون لنا بالطبع ولكننا مطبوعون على قبولها ونكمل بها وتتم بالعادة.

(١) أي يتلقاه الإنسان عن الغير أو بنفسه.

وأيضاً فإن كل ما لنا بالطبع فقوته لنا أولاً ثم يصير لنا فعله بأخرة، وذلك بين في الحواس: وذلك أن الحواس ليس تصير لنا من قبل أنا نرى مراراً كثيرة أو نسمع مراراً كثيرة، لكن الأمر فيها بالعكس: إذ أنها إنما كانت لنا فاستعملناها وصارت لنا. أما الفضائل فإننا نكتسبها إذا استعملناها أولاً، كالحال في سائر الصناعات. لأن الأشياء التي ينبغي أن نعملها إذا تعلمناها هنا إذا عملناها تعلمناها، مثال ذلك إذا بنينا صرنا بنائين، وإذا ضربنا العود صرنا ضرابين للعود، وإذا فعلنا أمور العدل صرنا عادلين، وإذا فعلنا أمور العفة صرنا أعفَاء، وإذا فعلنا أمور الشجاعة صرنا شجعاء. وقد يشهد على ذلك ما نراه يحدث في المدن، وذلك أن واضعي النواميس إنما يَعودون أهل المدينة على فعل الخير ليجعلوهم خياراً. وكل واضع ناموس فهذه إرادته وقصده؛ فإن قصّر في عمل ذلك فسد عمله وهذا ما يميز بين السياسة الجيدة والسياسة الرديئة.

وأيضاً أصل الفضيلة إنما يكون ويفسد من أشياء واحدة، وكذلك كل صناعة: فإن المحسن في ضرب العود، والمسيء، إنما يتعلمان نفس التعلم في ضرب العود. وعلى هذا القياس أمر البنائين وسائر الصناعات الباقين: وذلك أن من البناء الجيد يصير البناء مجيداً، ومن البناء الرديء يصير البناء رديئاً. ولو لم يكن الأمر كذلك لما احتيج في ذلك إلى مُعَلِّمٍ ولكان في طبع الناس أن يكونوا إما حذاقاً أبداً، وإما غير حذاق. كذلك الحال في الفضائل: وذلك أن الناس إذا عامل بعضهم بعضاً صار بعضهم عادلين، وصار الآخرون غير عادلين وإذا فعلوا الأشياء المهولة وتعودوا التهيّب والجرأة صار بعضهم شجاعاً وبعضهم جباًناً. وكذلك يجري الأمر في أمور الشهوة وأمور العفة، فإن الناس إذا ما فعلوها، صار بعضهم عفيفاً وادعاً حليماً، وبعضهم فاجراً غضوباً. وإنما يصيرون كذلك بحسب تصرف كل واحدٍ منهم في تلك الأحوال. فإن الحالات الخلقية إنما تكون من الأفعال. ولذلك ينبغي أن تجري الأفعال على حالٍ ما، فإنه على حسب اختلاف الأفعال، يكون ما يتبعها من الملكات. فليس الخلاف إذن بين أن

يُعوّد الإنسان منذ صباه أن يكون خيرًا، أو يعوّد أن يكون شريراً - صغيراً، لكنه عظيم، لا بل الخلاف كله.

* * *

٢- العلاقة بين اللذة والألم وبين الفضيلة

وإذا كان هذا الكتاب ليس فيه قصد النظر والعلم، مثل الكتب الأخرى؛ وذلك أن بحثنا فيه ليس هو لنَعْلَم ما الفضيلة، لكن لنصير خياراً، ولولا ذلك لما كان فيه لنا درك قصد، فيجب ضرورة أن نبحث عن الأفعال كيف ينبغي أن نفعلها، فإن ملاك الأمر في أن تكون الحال مختلفة إنما هو من الأفعال كما قلنا^(١).

ولنضع أصلاً موطأً أن القول بأنه ينبغي أن تفعل الأفعال بتميز صوابٍ مشترك، ونتكلم فيه بأخرة ونقول ما هو التمييز الصواب وكيف حالة غيرها من الفضائل.

والذي ينبغي أن نتفق عليه أولاً وهو أن جميع الكلام في الأشياء التي ينبغي أن تفعل أو لا تفعل إنما يقال على طريق الرسم، لاعلى طريق الاستقصاء كما قلنا في ابتداء قولنا إن الكلام إنما ينبغي أن يطلب بحسب مادته. والأمور في الأفعال النافعة ليس منها شيء ثابت تماماً، كما أنه ليست الأمور الفاعلة للصحة أيضاً ثابتة قائمة. وإذا كان الكلام في الأمر الكلي يجري هذا المجرى، فبالحري أن يكون الكلام في الأمور الجزئية لا يحتمل الاستقصاء لأنه ليس بمحصور تحت صناعة واحدة ولا وصية واحدة، وإنما ينبغي للفاعل دائماً أن ينظر فيما ينفع للوقت الذي ينظر فيه كالحال في الطب وفي صناعة الملاحة.

إلا أنه إن كان كلامنا هذا الذي نحن بسبيله يجري هذا المجرى، فينبغي لنا أن نروم أن نقول كيف ينبغي أن يُقَوَّى. وأول ما ينبغي أن ننظر فيه أن الشيء الواحد

(١) في المقالة السابقة مباشرة.

بعينه من شأنه أن يصير إلى الزيادة والنقصان. وقد ينبغي أن نستشهد على ما خفي بالأشياء الظاهرة، كما قد نرى في القوة وفي الصحة، فإن الرياضة المفرطة والناقصة مفسدة القوة؛ وكذلك الأطعمة والأشربة إذا كانت زائدة على ما ينبغي أو ناقصة أضرت الصحة، فأما المعتدلة فإنها تفعلها وتزيد فيها وتحفظها. وكذلك الحال في العفة والشجاعة وسائر الفضائل الآخر: فإن من تهرب من كل شيء وخافه فلا يفعل شيئاً صار جباناً؛ وأما من لم يخف من شيء أصلاً، لكن يُلغى على كل شيء مقداماً، فإنه يصير شجاعاً. وكذلك من تناول كل لذة ولم يتجنب لذة من اللذات، صار شرهاً. والذي يفر من كل لذة كالقروي، فلا حس له. لأن العفة والشجاعة يفسدان من الزيادة والنقصان ويحفظهما المتوسط.

وليس تكون الفضائل وتزيدها وفسادها إنما تكون من أشياء واحدة فقط، بل الأفعال أيضاً تكون في أشياء واحدة بعينها. فقد نرى ذلك يكون في سائر الأشياء الآخر التي هي أبين من هذه، كالحال في القوة: فإنها تكون من تناولنا طعاماً كثيراً واحتمالنا أيضاً كثيراً. وأقوى الناس على استعمال هذه الأشياء من كان قوياً. وكذلك الحال في الفضائل، لأننا إنما نصير أعفَاء من امتناعنا من اللذات؛ وإذا صرنا أعفَاء نكون أقوى على الامتناع من اللذات. وكذلك الحال في الشجاعة فإننا إذا اعتدنا أن نستخف بالأمور الهائلة المفزعة، صرنا محتملين لها؛ وإذا صرنا محتملين لها، كنا أقدر على الاستخفاف بها.

وينبغي أن نجعل دلالتنا على الحالات ما يتبع الأفعال من اللذة والأذى. فإن الممتنع من اللذات الجسدانية، وهو مسرور بذلك، هو عفيف. والذي يتأذى بالامتناع منها هو شرء. والذي يحتمل الشدائد، وهو مسرور بها أو غير متأذٍ بها، هو شجاع. والذي يتأذى بها هو جبان. وذلك أن الفضيلة الخلقية إنما هي في اللذة والأذى، لأننا إنما نفعل الأشياء الشريرة بسبب اللذة، وإنما نمتنع من الأشياء الجميلة بسبب الأذى. ولهذا ينبغي أن نسلك بالإنسان مذهباً وطريقاً ما - كما قال أفلاطون - يؤدي به إلى أن يُسرَّ بما

ينبغي أن يسرّ، ويتأذى بما ينبغي أن يتأذى به فإن ذلك هو السلوك المستوي الصحيح. وأيضاً فإن الفضائل إنما هي في الأفعال والانفعالات؛ وكل انفعال وكل فعل تلحقه لذة وأذى. ولذلك يجب أن تكون الفضيلة في اللذة والأذى. ومما يدل على ذلك أن منع العوارض إنما يكون بهذا السبيل، لأنّ القمع^(١) إنما هو مداواة، والمداواة فمن شأنها أن تكون بالأشياء المضادة.

وأيضاً نقول، كما قلنا قبل، إن كل حال من حالات النفس فإنها طبيعة في تلك الأشياء، أو نحو تلك الأشياء التي من شأنها أن تكون عنها أردأ وأجود. وإنما يصير الناس أرياء بسبب اللذة والأذى عندما يطلبون منهما ما لا ينبغي، وهو بذلك مما لا ينبغي، أو يفعلون ذلك في وقت لا ينبغي، أو على وجه لا ينبغي، أو على نحو آخر من الأنحاء التي يحدد الفكر الصحيح أمثالها. ولذلك يحدّون الفضائل بأنها موت العوارض وسكونها. ولم يصيبوا في إطلاقهم القول في ذلك من غير أن يستثنوا فيقولوا: «كما ينبغي، وفي الوقت الذي ينبغي»، وسائر ما يستثنى في ذلك. فقد وضعنا إذن أن هذه الفضيلة توجد في اللذة والأذى، وأنها فعالة لأفضل الأمور؛ فأما الخساسة فضد ذلك.

وقد تبين أيضاً لنا الأشياء التي ذكرناها مما أنا واصفه، وهو أن الأشياء التي نختارها ثلاثة: الجميل، والنافع، واللذيذ. وأضدادها ثلاثة: القبيح، وما لا ينفع، والمكروه. فالخير من الناس هو المصيب في جميعها، والخسيس هو المخطئ في جميعها، وخاصّة في اللذة. وذلك أن اللذة مشتركة لجميع الحيوان وتابعة لكل ما وقع عليه الاختيار، لأنّ الجميل والنافع يوجد لذياً.

وأيضاً فإن اللذة قد تربّت معنا منذ نحن أطفال، ولذلك يصعب علينا نفي هذه العوارض عنّا لاصطناعها في عيشتنا.

(١) القمع: العقاب.

ونحن نقدر الأفعال بالأذى واللذة، وبعضها يفضل في ذلك على بعض. فلهذه وجب ضرورةً أن يكون قصدنا في هذا الكتاب كله نحو اللذة والأذى، فإنه ليس الشيء أن تكون الأفعال على ما ينبغي أو على غير ما ينبغي فمستو.

وأيضاً فإن مقاومة اللذة أصعب من مقاومة الغضب، كما يقول ايراقليطس؛ والصناعة والفضيلة إنما تكونان دائماً في الأمر الصعب، لأن فيه يكون الأمر الجليل أجود. فبحسب هذا يكون قصد صاحب الفضيلة والسياسة في هذا الكتاب نحو اللذة والأذى، لأن مَنْ استعمل هذين على ما ينبغي صار جيداً، ومن استعملها على غير ما ينبغي صار رديئاً.



٣- شروط الفعل الأخلاقي

فقد قلنا إن الفضيلة إنما توجد في اللذة والأذى، وإن الأشياء التي تكون منها بعينها تتريد، ومنها بعينها تفسد إذا لم تكن تلك الأشياء على حالٍ واحدة بعينها وأنها إنما تفعل في الأشياء التي عنها كانت. ولعل متحيراً يتحير فيقول: مَنْ أين قلنا إنه ينبغي للإنسان أن يفعل أمور العدل حتى يصير عادلاً، وأمور العفة حتى يصير عفيفاً؟ لأنه يقول إن مَنْ فعل أمور العدل وأمور العفة فهو عادل وعفيف، كما أن من يفعل أمور الكتابة فهو كاتب، ومن يفعل أمور الغناء فهو مُغَنِّ. فأقول: إن الأمر في الصناعة، فضلاً عن الفضائل، ليس يجري هذا المجرى. ذلك أنه قد يمكن الإنسان أن يفعل أمراً من أمور الكتابة بالاتفاق، ويرسم يرسمه له غيره. وإنما يصير الإنسان كاتباً إذا عمل شيئاً من أمور الكتابة على طريق الكتابة، أعني أن يفعل ما يفعله بالكتابة التي فيه. وأقول أيضاً إن الأمر في الصناعة والأمر في الفضائل ليس بمتساوٍ. وذلك أن الأمور التي تحدث عن الصناعات جودتها إنما توجد فيها. فقد يكتفي الصانع بأن يكون الشيء الذي يصنعه جيداً. فأما الأشياء التي تكون بالفضائل فليس إنما تفعل على

طريق العفة إذا كانت جيدة على الإطلاق، لكنها إنما تكون كذلك إذا فعلها الإنسان وهو بهذه الأحوال: أمّا أولاً فإذا كان يدري أيّ شيء يفعل؛ ثم إذا كان مختاراً له، وكان اختياره إيّاه لنفسه؛ والثالث إذا كان يفعل ذلك وهو بحال ثابتة غير متقلبة وهذه الشروط ليس منها شيء يعد فيما يحتاج إليه الصناعات، خلا أن يكون الصانع يدري ما يفعل؛ أما ما تحتاج إليه الفضائل، فإن الدراية بما يفعل: إما أن تكون الحاجة إليها يسيرة، وإما أن لا يحتاج إليها. فأما الشريطان الأخريان فليس منفعتهما يسيرة، بل تنفعان كل المنفعة، وهذا إنما يكون من فعل أمور العدل وأمور العفة مراراً كثيرة.

والأفعال إنما يقال فيها إنها من أمور العدل وأمور العفة إذا كانت على مثال الأشياء التي يفعلها العادل أو العفيف. وليس العادل والعفيف هما اللذان يفعّلان أمور العدل وأمور العفة، لكنهما اللذان يفعّلان ذلك كما يفعل العادل والعفيف. فإن كان يقال إن من فعل أمور العدل يصير الإنسان عادلاً، ومن فعل أمور العفة يصير عفيفاً - فليس يصير أحد من الناس من غير فعل أمور العدل وأمور العفة. إلا أن الجمهور لا يفعلون هذه الأمور، لكنهم يلتجئون إلى العلم بها، فيظنون بذلك أنهم بصيرون بهذه الحال من أهل الفضل. وفعلهم هذا يشبه ما يفعله المرضى الذين يسمعون ما يأمرهم به الأطباء بحرص وعناية، ولا يفعلون شيئاً منه. فكما أن أولئك ليست تصحّ أبدانهم بهذا التدبير، كذلك هؤلاء ليست تصحّ أنفسهم بهذا التفلسف.

* * *

٤- النظرية العامة للفضيلة

وينبغي أن نبحث وننظر بعد هذه الأشياء في الفضيلة: ما هي؟

فنقول: إذا كانت الأشياء التي تحدث في النفس ثلاثة: عوارض، وقوى، وحالات - فليت شعري أيّما من هذه هي الفضيلة. وأعني بالعوارض: الشهوة، والغضب، والخوف، والجرأة، والحسد والسرور، والمحبة، والبغضاء، والشوق، والغيرة،

والرحمة - وبالجمله: كل ما كان يتلوه لذه أو أذى؛ وأعني بالقوى: الأمور التي بها يقال فينا إنا معترضون بهذه الأشياء التي بها نحن قادرون على أن نغضب أو نحزن أو نرحم؛ وأعني بالحالات الأمور التي نستشعرها عند العوارض إما جياداً، وإما غير جياد: مثال ذلك عند الغضب فإننا إذا غضبنا غضباً شديداً أو غضبنا غضباً ضعيفاً، كانت حالتنا عنده حالة رديئة، وإن غضبنا غضباً متوسطاً كانت حالتنا حالاً جيدة؛ وكذلك يجري الأمر في سائرهما.

فليست الفضائل والخسائس عوارض، لأننا ليس يقال فينا بالعوارض إننا من أهل الفضيلة، أو من أهل الخساسة، وقد يقال ذلك فينا بالفضائل والخسائس. وأيضاً فإننا لا نُحَمَد؛ ولا نُذَمُّ بالعوارض؛ لأن الذي يخاف أو يغضب ليس يُحَمَد؛ ولا يُذَمُّ أيضاً الذي يغضب على الإطلاق، بل إنما يذم إذا غضب نوعاً ما من الغضب، فأما بالفضائل والخسائس فقد نحمد أو نذم. وأيضاً فإننا نغضب ونفرح بغير إرادتنا. والفضائل فإما أن تكون إرادات^(١)، أو ليس تكون بغير إرادة. ومع هذه الأشياء أيضاً فقد يقال فينا إنا نتحرك بالعوارض، فأما بالفضائل والخسائس فليس يقال فينا إنا نتحرك، بل يقال بشأنها إنا بحالٍ من الأحوال.

وكذلك ليست قوى، وذلك أنه ليس يقال فينا إنا خيار ولا أننا غير خيار، من قَبْلِ أننا نقوى على تحمل العوارض، ولا نُحَمَد ولا نذم من هذه الجهة. وأيضاً فإننا قادرون بالطبع على أن نصير إما أشراراً وإما بالطبع خياراً أو شراراً. وقد وصفنا ذلك من قبل.

فإن كانت الفضائل ليست عوارض، ولا قوى، فقد بقي أن تكون حالات.

(١) أي اختيارات.

٥- تعريف الفضيلة

فقد وصفنا الفضيلة بما هي الجنس. وليس ينبغي أن نقتصر على القول بأنها حالة فقط، بل نصف أيّ الحالات هي، فنقول إن كل فضيلة تجعل الشيء الذي هي له فضيلة: جيداً، وتجعل فعله كذلك، مثال ذلك أن فضيلة العين تجعل العين جيدة وفعلها جيداً، لأن فضيلة العين الإبصار. وكذلك فضيلة الفرس تجعل الفرس جيداً وحسناً للركوب ومعيناً راكبه على الحرب. فإذا كان هذا المعنى في كل شيء، فعلى هذا تكون فضيلة الإنسان هي حال يصير بها الإنسان جيداً ويفعل بها فعلاً جيداً.

أما السبيل إلى ذلك كيف يكون، فقد تبين، وسيزداد ذلك وضوحاً إذا نظرنا في طبيعتها أيّ الطبائع هي.

فنقول إنه قد يمكننا أن نأخذ في كل شيء متصل ومنفصل شيئاً ما هو أكثر وشيئاً ما هو أقل وشيئاً ما هو مساوٍ. وهذه الأشياء إما أن تكون كذلك في المعنى، أو عندنا، والمساوي هو توسط ما بين الزيادة والنقصان. وأعني بالتوسط في المعنى البعد عن كل واحد من الطرفين بُعداً متساوياً، وهو واحد بعينه في كل شيء؛ وأما التوسط عندنا فهو الذي لا يزيد ولا ينقص، وليس واحداً بعينه في كل شيء. ومثال لذلك أن العشرة إذا فرضت عدداً كبيراً، والاثنين عدداً قليلاً، فإن الستة متوسطة بينهما في المعنى، لأن فضلها على الاثنين مساوٍ لفضل العشرة عليها، وهذا هو المتوسط في النسبة العددية. فأما المتوسط عندنا فليس ينبغي أن نأخذه على هذه الجهة، وذلك أنه ليس إذا كان تناول عشرة أمّناء^(١) من الطعام لإنسان ما كثيراً، وتناول مناوين قليلاً، فأن يشير معلم الرياضة بتناول ستة أمّناء فإن هذا المقدار إما أن يكون كثيراً أو قليلاً للمتناول له:

(١) المَنَاء: معيارٌ قديم كان يكال به أو يوزن والجمع: أَمْنَاءٌ، أَمْنٌ، مُنًى.

وذلك أنه قليل بالنسبة إلى ميلون^(١)، كثير للمبتدئ في الرياضة^(٢). وكذلك يجري الأمر في العَدُو والصراع. فعلى هذا الوجه يهرب كل حاذق في صناعته من الزيادة ويلتمس المتوسط ويختاره، أعني المتوسط عندنا، لا المتوسط في المعنى.

فلأن كل صناعة إنما نجيد فعلها بأن نقصد قصد المتوسط ونسوق فعلها نحوه، لذلك اعتاد الناس أن يقولوا في الأعمال الجيدة إنها لا يمكن فيها زيادة ولا نقصان، من طريق أن الزيادة والنقصان عندهم تفسدان الجودة، والتوسط يحفظها، فإذا كان الفنانون المجيدون، كما نسبيهم، يركزون نظرهم على هذا التوسط حين يعملون، وإذا كانت الفضيلة، مثل الطيبة، تفوق كل صناعة دقةً وقيمةً، فإنها ينبغي عليها أن تنحو نحو المتوسط. وأقصد هاهنا الفضيلة الأخلاقية، لأنها هي التي تتعلق بالانفعالات والأفعال، وهي الأمور التي فيها زيادة ونقصان وتوسط. وهكذا فإنه في الخوف، والجسارة، والشهية، والغضب، والرحمة، وعلى العموم في كل شعور باللذة والألم، نجد الزيادة والنقصان، ولا واحد منهما خير؛ وعلى العكس فإن استشعار هذه الانفعالات في الوقت المناسب، في الأحوال وبالنسبة إلى الأشخاص المناسبين، وللأسباب وبالطريقة الواجبة، هذا هو وسط وسموٌّ معاً، وهذا طابع الفضيلة. وكذلك فيما يتعلق بالأفعال يمكن أن يوجد زيادة ونقصان وتوسط. والفضيلة لها علاقة بالانفعالات. والأفعال التي فيها الزيادة خطأً، والنقصان موضوع للذم، بينما الوسط موضوع للمدح والنجاح، وهاتان مزيتان خاصتان بالفضيلة. فالفضيلة إذن نوع من التوسط، بمعنى أنها تستهدف الوسط.

وأيضاً فإن الخطأ متعدد الأشكال؛ لأن الشر ينتسب إلى اللا محدود، كما اقترح الفيثاغوريون، والخير ينتسب إلى المحدود، بينما لا يمكن مراعاة القاعدة المستقيمة إلا بطريقة واحدة: ولهذه الأسباب أيضاً، فإن الأول سهل، والآخر صعب؛ فمن السهل

(١) ميلون القروطوني الذي يُحكى عنه أنه كان يأكل ثوراً كل يوم.

(٢) للمبتدئ في الرياضة: كانت إحدى العنايةات المهمة التي يتخذها معلمو الرياضة أن ينظموا الغذاء لتلاميذهم.

أن يخطئ المرء الهدف، ولكن من الصعب أن يصيبه. وهذا ما يجعل أن خصائص الرذيلة هي الإفراط والتفريط، وخصائص الفضيلة هي التوسط: «ليس للفضيلة غير شكل واحد، أما الرذيلة فأشكالها عديدة»^(١).

فالفضيلة إذن حالٌ معتادة موجودة في التوسط الذي هو عندنا متوسط محدود بالقول كما يحدها العاقل. وهي متوسطة فيما بين خسيستين إحداهما بالزيادة، والأخرى بالنقصان. وأيضاً يعرض ذلك لبعض الخسائس بنقصٍ عن الواجب في العوارض والأفعال، وبعضها بالزيادة فيهما، فأما الفضيلة فإنها تستخرج المتوسط وتختاره. فلذلك كانت الفضيلة من حيث الجوهر والحد الذي يعبر عن الماهية، توسطاً، ولكنها من حيث الفضل والكمال غاية.

وليس كل فعل يقبل التوسط، ولا كل عارض من العوارض لأن تسمية بعضها تدل على الشر، مثل الخيانة والقحة^(٢) والحسد، أما في الأفعال فمثل الفجور^(٣) والسرقة وقتل النفس، فإن هذه كلها وأشباهها إنما توصف بالذم على أنها في أنفسها شرور، لا لأنها زيادة أشياء أو نقصانها، لأنها في كل وقت من الأوقات خطأ وليس فيها صواب أصلاً؛ ولا يوجد فيها الجودة وغير الجودة، مثل الفجور فإنه ليس يكون في وقت جيداً، وفي وقتٍ غير جيد، وفي حالٍ جيداً، وفي حالٍ غير جيد، لكن فعل أي شيء كان من هذه هو خطأ على الإطلاق. وكذلك لا يجب أن يكون في الظلم والجبن والشره زيادة، وتوسط، ونقصان، وإلا صار للزيادة والنقصان توسط، وللزيادة زيادة، وللنقصان نقصان. وكما أن العفة والشجاعة ليس لهما زيادة ولا نقصان، من قبل أن التوسط هو طرف وغاية من جهة، كذلك الإفراط والغايات ليس لها توسط ولا زيادة ولا نقصان، ولا للزيادة والنقصان توسط.

(١) ترجمة هذا البيت في س: «يكون المرء خيراً بنوع واحد، ويكون شريراً بألف» وقائله غير معروف.

(٢) القحة: قلة الحياء.

(٣) يقصد به الزنا.

٦ - تطبيق العموميات على الحالات الخاصة

وليس ينبغي أن تقتصر على أن نقول هذا قولاً مُجَمَّلاً، لكن ينبغي أن نطابق به الأمور الجزئية، لأن الأقاويل الكلية المجملة في الأفعال ليست في غاية الصَّحَّة؛ فأما الجزئية فهي أقرب إلى الحق؛ لأن الأفعال إنما هي في الأمور الجزئية. فينبغي أن نوفي القول فيها ونأخذ هذه الأشياء من الصور الممثلة بها.

فنقول إن الشجاعة متوسطة فيما بين الخوف والتقُّم^(١) فأما الزائد في عدم الفرع فلا اسم له، وكثير منها عند اليونانيين لا اسم له، والزائد في الجرأة يقال له متقَّح، والزائد في الفرع الناقص في الجرأة يقال له: جبان.

فأما اللذة والأذى فليس يوجد التوسط في جميعها، وأقل ما يوجد في الأذى. إلا أن التوسط الموجود فيها هو العفة، والزيادة: الشره. والنقصان في اللذة ليس يكاد يكون، ولذلك لم يوضع له في لساننا اسم؛ فَلَنَسَمِّه: «لا حسَّ له».

فأما الإعطاء والأخذ فالتوسط فيما بينهما: السخاء، والزيادة والنقصان: التبذير والتقتير. وأصحاب هذه الأخلاق متضادون في الزيادة والنقصان: فإن المبذِّر يزيد في الإعطاء وينقص في الأخذ، والمقتِّر يزيد في الأخذ وينقص في الإعطاء.

ولنكتفِ بهذا المقدار من القول، إذ كنا إنما نذكر ما نذكره من هذه الأشياء مجملاً على جهة الرسم، وسنستقصي تمييزها وتحديدتها فيما بعد.

وقد توجد أحوال آخر في الإعطاء والأخذ: أما التوسط: فالكرم، وأما الزيادة: فالبذخ، وأما النقصان: فالندالة. وقد يخالف هذان الطرفان لطرفي السخاء، وسنصف الشيء الذي يختلف فيما بعد.

(١) التقُّم: مواجهة المخاطر والشجاعة.

فأما الكرامة وعدم الكرامة فالتوسط فيهما كِبَر النفس، والزيادة هي التنفج^(١)، والنقصان: صِغَر النفس. وكما أننا نقول إن للسخاء نسبةً إلى الكرم إذ كانا يختلفان في أشياء يسيرة، كذلك توجد حال ما في الكرامة لها نسبة إلى كِبَر النفس، فإن تلك الحال: تقتضي كرامة يسيرة، وكبر النفس يقتضي كرامة كثيرة، وذلك أنه قد يمكن أن تشتهي الكرامة كما ينبغي، وأكثر مما ينبغي، وأقل. ويقال للزائد في محبتها: محب للكرامة، والناقص: غير محب للكرامة، والمتوسط في حبها لا اسم له. وأحوال هؤلاء أيضًا فليس منها شيء له اسم، إلا حال محبِّ الكرامة فإن اسمه: محب الكرامة. ولذلك صار الطرفان يتجاذبان على التوسط، ونحن فربما حمدنا محب الكرامة، وربما حمدنا الذي لا يحب الكرامة. وربما سَمَّينا المتوسط: مُحِب الكرامة، وربما سَمَّيناه: غير مُحِب الكرامة. ونحن نضيف فيما بعد السبب الذي له نفعل ذلك؛ فأما الآن فإننا نجد أحوال الأمور الباقية على ذلك النسق.

فنقول: إنه قد يوجد في الغضب زيادة ونقصان وتوسط. ويكاد أن يكون الطرفان لا اسم لهما. فأما المتوسط فيسمى حليمًا، والتوسط حلمًا. وأما الطرفان فليُسمَّ الزائد منهما غضوبًا، والخساسة غضبًا؛ فأما الناقص فليُسمَّ غير غضوب.

وهنا ثلاثة توسطات فيما بينها مشاركة ما وتشابه؛ وهي مع ذلك مختلفة: وذلك أنها بأجمعها تشترك في الأقاويل والأفعال ولكنها تختلف في أن بعضها يوجد في الحق الموجود فيها، وبعضها يوجد في اللذة. وهذا الذي يوجد في اللذة فبعضه يوجد في الهزل، وبعضه يوجد في كل ما يتصرّف فيه الناس. فينبغي لنا أن نصفها ليبين لنا أن التوسط في جميعها صواب محمود، والأطراف ليست بصواب ولا محمود، بل مذمومة. وأكثر هذه ليس لها أسماء، وينبغي أن نضع لها أسماء، كما فعلنا في غيرها ليكون أمرها أوضح ويسهل فهمها. فنقول: أما في الحق فلنسمِّ المتوسط: الصادق،

(١) تَفَجَّ فلانٌ: فَخَرَّ بما ليس عنده ولا فيه.

والتوسط: الصدق. فأما المراءاة بالصدق فإن الزائد فيها يسمى: النفج ومستعمله: النفّاج، والنقصان منها: المزح، ومستعمله: المزّاح. وأما ما هو من اللذة في الهزل فالمتوسط منه هو الظريف، والحال هي: الظُرف، والزيادة في ذلك تسمّى: المجون، وصاحبها: الماجن. والنقصان هو الغرامة، وصاحبها: الغرم. فأما صنف اللذة الباقي، الذي يكون في المعاشرة، فإن التوسط فيه المستحلى بين الناس على ما ينبغي هو: المقبول المحبوب، والتوسط هو القبول. فأما الزائد فإن كان ما يفعل ما يفعله لغير سبب فهو المتودد؛ وإن كان يفعله لاكتساب منفعة فهو الملاق. فأما الناقص المستكره عند جميع الناس فهو المقيت المستثقل عند جميع الناس، والعرب تعرفه بالمشناة. وقد يوجد في العوارض توسطات: فإن الحياء ليس بفضيلة، إلاّ أنه محمود. وكذلك المستحي، والزائد فيه وهو الذي يستحي من كل شيء، هو: الخرق؛ والناقص هو الذي لا يستحي من شيء وهو: الخليع، والمتوسط هو: الحيّ.

وهاهنا حال متوسطة بين الحسد والشماتة يقال لها باليونانية نمسيس^(١)، وهاتان الحالتان ترجعان إلى الألم واللذة اللذين يحدثان فينا بالنسبة إلى كل ما يقع للآخرين القريبين: فالإنسان الذي يغضب يحزن من النجاحات غير المستحقّة، والحسود يذهب إلى أبعد من ذلك ويحزن من كل نجاحات الآخرين. وبينما الإنسان الذي يعتره الغضب يحزن من المصائب التي تصادف غير أهل، فإن الشامت لا يحزن بل يغتبط لها. وستكون لدينا فرصة لوصف هذه الأحوال المختلفة.

وفيما يتعلق بالعدل فإنه لما كان المعنى الذي يفهم منه غير بسيط، فإننا بعد أن نصف الأحوال الأخرى، سنقسّمه إلى نوعين، وسنبين كيف أن كل واحد منهما يكون توسطاً، وسنبحث كذلك في الفضائل العقلية.

(١) نمسيس أو تيميزيس تطلق على الآلهة التي يتشخص فيها الإحساس الذي يريد أرسطو أن يدل عليه هنا. (س: ٢٥٦/١).

٧- التضاد بين الرذائل وبين الفضيلة

ويوجد ثلاث هيئات: اثنان رذيلتان، إحداهما بالإفراط، والأخرى بالتفريط، وفضيلة واحدة تقوم في التوسط؛ وكل هذه الهيئات يقابل بعضها بعضاً. ذلك أن الأحوال القصوى مضادة للحالة الوسطى ولبعضها البعض، والحالة الوسطى مضادة للأحوال القصوى: وكما أن المساوي أكبر مما هو أصغر، وأصغر مما هو أكبر، ف كذلك الأحوال الوسطى زائدة بالنسبة إلى الأحوال الناقصة، وناقصة بالنسبة إلى الأحوال الزائدة، سواء في الانفعالات وفي الأفعال. ذلك أن الشجاع يبدو متهوراً بالنسبة إلى الجبان، وكذلك المعتدل يعد فاجراً بالنسبة إلى عديم الإحساس، ويبدو عديم الإحساس بالنسبة إلى الفاجر؛ والرجل الجواد يعد مبذراً بالنسبة إلى الشحيح، وشحيحاً بالنسبة إلى المبذر. ومن هنا فإن أولئك الذين في الأطراف يدفعون من يشغل الوسط نحو الطرف الآخر: فالجبان يسمى الشجاع متهوراً، والمتهور يسمى الشجاع جباناً؛ والعلاقة نفسها توجد في الأحوال الأخرى.

فلما كانت هذه الهيئات المختلفة يتعارض بعضها مع بعض هكذا، فإن التضاد الأكبر يقوم بين الطرفين أولى مما يقوم بالنسبة إلى الوسط، لأن هذه الأطراف أبعد بعضها من بعض مما هي أبعد من الوسط، مثلما أن الكبير أبعد من الصغير، والصغير أبعد من الكبير، مما هما بالنسبة إلى المساوي. وأيضاً، فإن ثم أطرافاً تبدي عن مشابهة مع الوسط، مثلاً في حالة التهور بالنسبة إلى الشجاعة، وحالة التبذير بالنسبة إلى الجود. وبين الأطراف يكون عدم التشابه إلى أقصى حد، والأشياء التي تكون أبعد ما تكون بعضها عن بعض توصف بأنها أضداد، وتبعاً لذلك فإن الأشياء الأكثر بُعْداً بعضها من بعض هي أيضاً أكثر تضاداً.

وبالنسبة إلى الوسط، فإن النقصان يكون في بعض الأحوال هو الأشدّ تقابلاً، وفي أحوال أخرى تكون الزيادة هي الأشدّ تقابلاً: فمثلاً في الشجاعة ليس التهور هو الأشدّ

تقابلاً لها (والتهور زيادة)، بل الجُبْن (وهو نقصان)؛ وبالعكس، ليس عدم الإحساس (وهو نقصان) هو الأشد تقابلاً مع الاعتدال، بل الفجور (وهو زيادة). وهذا يحدث لسببين: الأول صادر عن الشيء نفسه: فالقرب الأكبر والتشابه الأوثق بين أحد الطرفين والوسط يجعلاننا لا نقابل هذا الطرف بالوسط، بل بالأحرى نقابله بالطرف المضاد. فمثلاً لكون التهور يظهر أنه أكثر شبهاً بالشجاعة وأقرب منها، وأن الجبن أقل شبهاً به، فإننا نجعله بالأحرى في مقابل هذا الخير: لأن الأشياء الأبعد من الوسط يبدو أنها أكثر مضادة.

هذا هو السبب الأول، الناشئ عن الشيء نفسه. وثم سبب آخر صادر عنا نحن: ذلك أن الأشياء التي يستشعر طبعنا نحوها نوعاً من الميل تبدو أكثر مضادة للوسط. مثلاً، نحن نستشعر ميلاً طبيعياً إلى اللذة، ومن أجل هذا نحن أكثر ميلاً إلى الفجور منّا إلى الحياة المنتظمة. ولهذا فنحن بالأحرى نسمي مضادات للوسط الأخطاء التي نحن أكثر تعرضاً للوقوع فيها، ولهذا السبب فإن الفجور، الذي هو زيادة (إفراط) أكثر مضادة للاعتدال.



٨- قواعد عملية لتحصيل الفضيلة

أما أن الفضيلة، الفضيلة الأخلاقية، توسط، وبأي معنى هي كذلك، أعني أنها توسط بين رذيلتين: إحداهما إفراط، والأخرى تفريط، وأنها توسط من هذا القبيل لأنها تستهدف الوضع المتوسط في الانفعالات والأفعال - فإننا قد بينّا كل هذا.

ومن أجل هذا فمن العسير أن يكون المرء فاضلاً: ذلك أنه يصعب أن نجد الوسط في كل شيء: مثلاً مركز الدائرة، فإنه ليس كل أحد يقدر على أخذه، بل إنما يقدر على ذلك العالمُ به. وكذلك الغضب، وإعطاء المال وإنفاقه: سهل يقدر عليه كل

أحد؛ فأما فعل ذلك بمن ينبغي، وبمقدار ما ينبغي وفي الوقت الذي ينبغي، وحيث ينبغي - فليس يقدر عليه كل أحد ولا هو بأمر سهل، وهذا هو الفعل الجيد النادر المحمود الجميل.

فلذلك ينبغي لمن قَصَدَ قَصَدَ المتوسط أن يتباعد من أكثر الطرفين مضادة للمتوسط، وذلك أن الأطراف منها ما هي أكثر حظاً، ومنها ما هي أقل حظاً. فلما كانت إصابة المتوسط على الحقيقة عسرة صعبة، وجب أن نلتمس المرتبة الثانية، وهي أن يكون ما نعمله من الشرّ، إن كان ولا بد، أقل ما يمكن. وأكثر ما يتهيأ لنا فعل ذلك بهذا الوجه^(١).

أقول إنه ينبغي لنا أن ننظر الشرور التي نحن إليها أميل: فإن بعض الناس إلى بعض الشرور أميل وإنما يعرف الشيء الذي نحن إليه أميل من اللذة والأذى اللذين يعرضان لنا. فإذا وقفنا على ذلك، وجب لنا أن نجذب أنفسنا إلى ضده. فإننا كلما تباعدنا من الخطأ، قربنا من المتوسط، بمنزلة الذين يقومون الخشب المعوج.

وفي كل شيء ينبغي أن نتحفظ من الشيء اللذيذ واللذة، إذ كان لا يمكننا أن نحكم على اللذة ونحن نرى الميل إليها. فينبغي أن يكون ما ينالنا عند اللذة مثل الذي ينال المشائخ عند الأذى، وأن نستعمل كلامهم الذي قالوه لا لاني^(٢) في جميع هذه الأشياء: فإننا إذا صرّفنا اللذة عنا بهذه الطريق قلّ فسادنا. وبالجملّة أقول: إننا إذا فعلنا ذلك، قدرنا أن نصيب المتوسط ونناله.

وأخلق به أن يكون صعباً عسراً، وخاصة في الأمور الجزئية: فإنه ليس يسهل علينا

(١) هنا نقص وتماهه من س: (١/٢٦٢):

«ويمكن أن نطبّق هنا نصيحة (كالبسو) بعيداً جداً عن هذه الصخور وهذا الدخان سيّر سفيتنك...»

(٢) تحريف في الترجمة وصوابه من (س: ١/٢٦٣):

«وإن العواطف التي كان يشعر بها شيوخ «طروادة» في حضرة «هيلينا» يجب أن تكون هي إحساساتنا تلقاء اللذة. فلنعرف في كل ظرف أن نكرر لأنفسنا ما قالوه؛ لأننا إذا وصلنا إلى دفع اللذة فنحن في أمن من أن نرتكب من الزلل إلا أقله».

أن نحدّد الأمر حتى نعلم كيف ينبغي أن نغضب، وعلى من نغضب، وفي أي الأشياء، وبأيّ مقدار من الزمان، لأننا ربما حمدنا من قلّ غضبه وسميناه حليماً، وربما حمدنا من استصعب غضبه وسميناه فحلاً. ولكن من يجاوز الأمر الحدّ قليلاً إما إلى الزيادة وإما إلى النقصان لم يُذمّ. ومن يجاوزه إلى أحد الجهات كثيراً فهو يُذمّ، لأنّ تجاوزه إياه بهذا المقدار لا يخفى. وليس يسهل أن نحدّ بالقول الأمر أو المقدار الذي إذا صار إليه الإنسان من ذلك كان مذموماً، إذ كان هذا ولا غيره من المحسوسات يتهياً ذلك فيه، لأن الحكم على مثال هذه الأشياء إنما يكون في الأشياء الجزئية وبالחסّ. وبمقدار ما قلناه في هذه الأشياء يدل على أن الحال المتوسطة محمودّة في كل شيء. وإنه ينبغي لنا أن نميل مرةً إلى الزيادة، ومرةً إلى النقصان: فإنّا بهذا الطريق نظفر بالمتوسط والجميل.

(آخر المقالة الثانية من الأخلاق. والحمد لله على عباده الذين اصطفى).



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

صلى الله على محمد وعلى آله وسلّم تسليماً

المقالة الثالثة من كتاب «الأخلاق» لأرسطو (بقية نظرية الفضيلة)

١- الفضيلة لا تنطبق إلا على الأفعال الاختيارية

لما كانت الفضيلة إنما هي في الانفعالات والأفعال، وكان الحمد والذم إنما يكونان فيما يكون مناظرهما، والعذر فيما يكون مناكرهما، وربما كانت الرحمة أيضاً - فأخلق بمن يبحث عن الفضيلة أن يكون واجباً عليه ضرورة أن يلخص القول فيما يكون طوعاً وكرهاً. وهذا المعنى أيضاً نافع لواضعي النواميس لوضع الثواب والعقاب في موضعه.

وقد يظن بالأشياء التي إنما تكون قسراً أو جهلاً من فاعليها أنها تكون كرهاً. والشيء الذي يكون كرهاً هو الذي مبدؤه الذي يفعله يكون من خارج وليس فيه للفاعل وللمنفعل معونة عليه، مثل أن تحمل الريح إنساناً من مكان إلى مكان وهو في ذلك غير مالك لنفسه.

فأما ما يفعل للجزع من شرور عظيمة، أو لأمر جميل، مثل أن يأمر بعض المتغلبين قدمًا أن يفعلوا بآبائهم أمرًا قبيحًا وهم مالكو أنفسهم: فإن فعلوا سلموا منهم، وإن لم يفعلوا قُتلوا- ففيه شك: هل هو من الأمور التي تكون طوعًا، أو من الشيء الذي يكون كرهًا. وقد يعرض مثل هذا عند طرح رُكاب البحر أحمالهم عند اضطراب البحر من عصف الرياح: فإن بالجملة ليس يطرح أحماله طوعًا، وجميع من له عقل يفعل ذلك لسلامته وغيره. وأمثال هذه الأفعال مختلطة، إلا أنها أشبه بأن تكون طوعًا. وما يجري هذا المجرى من الأفعال فهو في وقت ما يُفعل يكون باختيار من فاعله. وغاية الفعل وتمامه إنما هو بحسب الوقت وإنما أن يقال في الشيء إنه كان طوعًا أو كرهًا في وقت ما يفعل. فأما فاعله فيفعله طائعًا، وذلك أن مبدأ تحريك أعضائه الآلية في هذه الأفعال هو آلية. ومن كان مبدأ شيء إليه، ففعل ذلك الشيء إليه. فأمثال هذه الأشياء تكون طوعًا، وخليق أن تكون كرهًا على الإطلاق إذ ليس أحد من الناس يختار شيئًا من هذه الأشياء لذاته.

وفي مثل هذه الأفعال ربما أُحمَد الإنسان إذا ما احتمل أمرًا قبيحًا أو مؤذيًا بسبب أمور جميلة عظيمة، وإن فعل ضد ذلك يُذَمّ، لأن الصبر على الأشياء القبيحة بغير أمر جميل أصلًا من فعل إنسان خسيس. وبعض الأشياء لا يحمَد الإنسان على فعلها، إلا أنه يُعذر إذا فعلها لأسباب تفوق طبيعة الإنسان ولا يقدر أحدٌ على احتمالها. وخليق أن تكون هاهنا أشياء ليس يُقهر الإنسان عليها، ولكن الأولى أن يموت فيها الناس بصبرهم على الأمور الصعبة. وذلك أن الأسباب التي اضطرت أليمنون الذي ذكره أوريغينوس الشاعر^(١) - إلى أن يقتل أمه هي من الأمور التي يُضحك منها. وربما صعب علينا أن نلخص أي شيء ينبغي أن نحتمله ونصمد عليه بدل أي شيء.

(١) أليمنون، أو «القماون» مأساة تنسب للشاعر أوريغينوس ولكنها مفقودة، وفيها يذكر أن «القماون» قتل أمه أروفيلا لينجو من لعنات أبيه امفياروس.

وأصعب من هذا أيضًا الثبات على الأشياء التي قد عرفناها، لأن في أكثر الأمر الأشياء التي نتوقع مؤلمة مؤذية، والأشياء التي يكلفها الإنسان ويقهر عليها قبيحة، فلذلك صار الحمد والذم فيما يقهر الإنسان عليه، أو لا يقهر.

فينبغي أن نصف الأشياء التي تكون قسرًا أي الأشياء هي؟ فنقول: على الإطلاق، فهي إذا كان سببها في الشيء الذي من خارج ولم يكن الفاعل معينًا عليها. فأما الأشياء التي تكون في نفسها كرهاً إلا أنها في وقت ما تفعل تؤثر على غيرها فقصدتها يكون طوعاً، وهي أشبه بالأمور التي تكون طوعاً. وليس يسهل علينا أن نصف أي الأفعال ينبغي أن تؤثرها على غيرها، وذلك أن الاختلاف في الأمور الجزئية كثير.

فإن قال قائل إن الأمور الجميلة واللذيذة مما تكون قسرًا لأنها - زعم - تضطرننا إذا كانت من خارج، صار على هذه الجهة كل شيء إنما يكون قسرًا لأن جميع الناس إنما يفعلون جميع ما يفعلونه بسبب هذه، ومن فعل شيئاً بالقسر والقهر تأذى به، ومن فعل شيئاً للأمر الجميل أو اللذيذ التذوّ. مما يضحك منه ويهزأ به تصيير الإنسان السبب في الأفعال الخارجة^(١) وإلا يصير السبب في ذلك: نفسه. إذ كان سهل الوقوع في أمثال هذا الأشياء - ويجعل سبب الأمور الجميلة: نفسه، وسبب الأمور القبيحة: الأشياء اللذيذة.

فيشبه أن يكون الشيء الذي يكون قسرًا هو الذي مبدؤه خارج، من غير أن تكون للنفس معونة عليه.



(١) القصد هنا أنه من المضحك أن ينسب الإنسان السبب فيما يفعل إلى الأفعال الخارجة، ولا يجعل من نفسه السبب فيما يفعل.

٢- الأفعال الإرادية بسبب الجهل

وما يكون بغير علم من فاعله فليس كله يكون طوعاً. فأما الشيء المؤذي وما يندم على فعله فإنما يكون كرهاً. وذلك إن مَنْ فعل شيئاً من الأشياء -أي شيء كان- وهو لا يعلم، ولم يتمتع من فعله - فلم يفعله طوعاً لأنه لم يعلمه؛ ولا فعله كرهاً لأنه لم يتأذَّ به. فأما مَنْ فعل شيئاً وهو يعلم، فإن هو ندم على فعله فقد يظن به أنه فعله كرهاً، وإن لم يندم على فعله بل اغتبط بما فعل، فينبغي أن يظن به أنه فعل ما فعله طوعاً -فإن بينهما فصلاً، والأجود أن يكون لكل واحدٍ منهما اسمٌ يخصُّه.

ويشبه أن يكون ما يفعله الإنسان وهو لا يعلم غير ما يفعله وهو جاهل به، وذلك أن السكران أو المغتاض لا يظن بهما أنهما يفعلان ما يفعلانه وقت السكر ووقت الغيظ بغير معرفة، لكنهما يفعلانه وهما جاهلان به، فإن كل رديء يجهل الأشياء التي ينبغي له أن يفعلها، والأشياء التي ينبغي له أن يهرب منها. ولهذا الخطأ يصيرون ظلمة: وبالجملة شراراً. وليس من شأن الفعل أن يقال فيه إنه فعل كرهاً إذا كان فاعله يجهل الأمور النافعة، لأنه ليس الجهل بالاختيار سبباً لأن يكون الفعل كرهاً، لكنه سبب للرداءة، ولا الكلية: لأن الذم لا يكون بسبب هذه، لكن الذي في الجزئيات، إذ كان الفعل إنما يوجد فيها. وذلك أنه قد يوجد في هذه الرحمة وبسط العذر، لأن من يجهل شيئاً من هذه فإنما يفعل ما يفعله كرهاً.

ولا بأس أن نفصل هذه الأشياء ونعلم ما هي، وكم هي، وما الذي يُفعل وفي أي شيء يفعل. وربما احتجنا أن نعلم بأي شيء، أعني: الآلة، ولأي شيء: مثلما يفعل الشيء للسلامة، وكيف: بمنزلة ما يفعل الشيء برفق أو بشدة. فهذه الأشياء كلها ليس من أحد يجهلها إلا مجنون؛ ومن البين أيضاً أنه لا يجهل الفاعل إما لأنه لا يمكن أن يكون أحد جاهلاً بنفسه إن كان يفعل، مثلما يقال إنهم يهترون، أو إنهم لا يعلمون أن ما يقولونه مما لا يجب أن ينطق به، بمنزلة ما يقوله أسخولس في «الأسرار»، أو من

يريد أن يرمي شيئاً ويخليه من يده فحل الذي خلى الآلة التي يرمى بها، وقد يتوهم متوهم أن ابنه عدوه، كما توهمت مارفي، وإن رأس الرمح الذي ركب السنان كُري إذ كان يتراءى كُرياً، وأن الحجر الذي يرمي به؛ إنساناً وربما ضرب إنساناً لمنفعة فقتله؛ وربما أراد مريدٌ أن يُري آخر شيئاً فنخسه بأطراف أصابعه قتله. فلما كان الجهل موجوداً في هذه الأشياء كلها التي فيها يكون الفعل، كان من جهل منها شيئاً ظن به أنه يفعل كرهاً، وخاصة إذا جهل أقوى ما فيه، أو يظن أقوى ما فيه الشيء الذي فيه كان الفعل ومن أجله كان.

فما يقال إنه يكون كرهاً على هذا الوجه من الجهل يحتاج أيضاً أن يكون الفاعل له يتأذى به ويندم عليه.



٣ - حد الفعل الإرادي

وإذ كان ما يُفعل قسراً وبغير معرفة يقال إنه يُفعل كرهاً. فما يُفعل طوعاً يظن به أنه الشيء الذي مبدؤه فيه، وفاعله يعلم جزئياته التي فيها يكون الفعل، لأنه خليق ألا يكون القول - بأن ما يُفعل بالشهوة والغضب ليس إنما يفعل طوعاً - يقال على قياس. أما أولاً فإنه لا يكون شيء من الحيوان، غير الإنسان، يفعل شيئاً طوعاً، ولا الأطفال. وأيضاً فلسنا نخلو من أن نكون إما ألا نفعل شيئاً أصلاً - مما يكون بالشهوة والغضب - طوعاً، وإما أن نكون نفعل الأمور الجيدة طوعاً والرديئة كرهاً، أو يكون هذا مما يُضحك منه إذ كان السبب واحداً. وخليقٌ أن يكون من المنكر أن نقول إن شهوتنا للشيء الذي ينبغي أن نشتهي، أو غضبنا على من يجب أن نغضب عليه يكون كرهاً، لأنه قد يجب أن نغضب في بعض الأشياء، وأن نشتهي مثل الصحة والتعلم. وقد يُظن بالأشياء التي تكون كرهاً أنها مؤذية، والأشياء التي تكون بالشهوة لذيدة. وأيضاً بماذا نقول إن ما يكون كرهاً يخالف ما يكون بخطأ من الفكر والغضب، إذ كان يُهَرَّب من

كليهما؟! وقد يظن بالعوارض البهيمية أنها للناس ليس بدون غيرهم، وأفعال الإنسان إنما هي من النفرة والغضب. فمن المنكر أن يجعل هذه الأشياء مما يكون كرهاً.

فإذ قد ميّزنا ما يكون طوعاً، وما يكون كرهاً، فينبغي أن نتبع ذلك بصفة الاختيار: فإن الاختيار يظن به أنه أخصُّ الأشياء بالفضيلة، وهو خاصةٌ يحكم على الأخلاق من الأفعال.

فنقول إن الاختيار تبين من أمره أنه يكون طوعاً. وليس معنى الاختيار هو معنى ما يكون طوعاً؛ لكن - ما يكون طوعاً أكثر ما يكون بالاختيار. وذلك أن ما يكون طوعاً قد يشترك فيه الصبيان والحيوان غير الناطق، وليس يشتركون في الاختيار، والأشياء التي تكون بغتة نقول إنها تكون طوعاً ولا نقول إنها تكون باختيار..

والذين يزعمون أن الاختيار شهوة أو غضب أو الهوى أو رأي ما، فيشبه ألا يكون قولهم ذلك صواباً، لأن الاختيار ليس بعام، بل الشيء العام هو الشهوة والغضب. والذي لا يضبط شهوته: إذا اشتهى فَعَلَ، ليس إذا اختار. وحال انضباط وحال الذي يطلب نفسه بعكس ذلك: إذا اختار فعل، ليس إذا اشتهى. والشهوة مضادة للاختيار، وشهوةٌ لا تضاد شهوة. والشهوة إنما هي للذيد والمؤذي، فأما الاختيار فليس هو لشيء مؤذٍ ولا لذيد. والغضب أيضاً أقل منه، لأنه يظن أن الشيء الذي يكون بسبب الغضب قلما يكون باختيار.

وليس الاختيار أيضاً هوى، وإن كان يرى أنه قريب منه، لأن الاختيار لا يكون للأشياء الممتنعة. فإن زعم زاعم أن الأشياء الممتنعة تختار، ظن به أنه غيبي. والهوى قد يكون للأشياء الممتنعة بمنزلة ما يُهوى البقاء. والهوى أيضاً قد يكون في الأشياء التي فعلها ليس إلينا، مثل أن يهوى المناضل والحاكمي. وليس أحد من الناس يختار أمثال هذه الأشياء، بل إنما يختار الإنسان ما يرى أن فعله إليه. وأيضاً فإن القوى أكثر ما تكون لغاية الشيء. فأما الاختيار فإنما يكون لما يؤدي إلى الغاية. ومثال ذلك أن

نهوى أن نصَحّ، ونختار الأشياء التي بها نصَحّ، ونهوى أن نسعد ونفرح. وليس ينبغي أن نقول إنا نختار أن نسعد، لأنّ بالجملة يشبه أن يكون الاختيار إنما هو في الأشياء التي صار فعلها إلينا.

وليس الاختيار أيضًا رأيًا، لأن الرأي يظن به أن يكون في كل شيء وليس هو من الأمور الدائمة البقاء والممتنعة بدون ما هو فيما كان إلينا؛ وإنما ينقسم بالصدق والكذب، لا بالخير والشرّ. فأما الاختيار فبالخير والشرّ ينقسم.

وبالجملة، فخليقُ ألا يكون أحد يقول إن الاختيار والرأي شيء واحدٌ لشيء من الأشياء. وذلك أنه قد يقال فينا، باختيارنا للخير والشرّ، أننا بكيفٍ ما؛ ولا يقال ذلك فينا إذا رأينا رأيًا. وقد نختار أن نأخذ شيئًا وأن نهرب من شيء، وأن نفعل شيئًا مما يشبه ذلك، أما الرأي فبسببه نعتقد ما الشيء، أو لمن يصلح، أو كيف يصلح. فأما أخذ الشيء أو الهرب من الشيء، فليس يكاد يكون منا بالرأي والاختيار فليس يحمّد بشيء أكثر من أن يحمّد بأنه صواب، والرأي بأنه صادق. وإنما نختار الأشياء التي يعلم خاصة أنها خير، ونرى الأشياء التي لا نكاد نفعلها، ونظن بالذين يختارون ما هو أفضل ليس هم الذين يرون رأيًا أفضل، لكنّ قومًا يرون الشيء الأفضل، وبسبب شرّهم يختارون ما لا ينبغي. - فأما أن الرأي يتقدم الاختيار، أو يتبعه، فليس في ذلك اختلاف؛ لأن ليس هذا الشيء الذي كنا نبحت عنه، بل الذي كنا نبحت عنه هو أن نعلم إن كان الاختيار والرأي متفقين في شيء من الأشياء.

فإذا كان الاختيار ليس هو واحد من الأشياء التي ذكرنا، فلننظر ما هو وأيّ الأشياء - فنقول: يشبه أن يكون ما يفعل طوعًا، إلّا أنه ليس كل ما يكون طوعًا، لكن المختار ما أوجبه الروية، لأن الاختيار إنما يكون بالتمييز والعقل. ويشبه أن يكون اسم الاختيار في لغتنا^(١) يدل على المؤثر شيئًا على شيء.

(١) أي في اللغة اليونانية.

٤- هل الرويّة تجب في جميع الأشياء؟

فينبغي أن نعلم هل الرويّة تجب في جميع الأشياء حتى يكون كل أمر من الأمور يُروى فيه، أو بعض الأشياء لا يروى فيه. وخليق أنه ينبغي أن نقول إن الأمر الذي تقع عليه الرويّة ليس هو الذي يروى فيه الغيبي والمجنون، لكن الذي يروى فيه العاقل. وليس نجد أحدًا يستعمل الرويّة في الأمور الدائمة البقاء، أعني في العالم، والقطر والضلع أنهما متباينان. ولا يروى أحدٌ أيضًا في الأشياء التي في الحركة إذا كانت تكون على حالٍ واحدةٍ بعينها كان ذلك من الضرورة أو بالطبع أو بسبب ما آخر مثل عدم المطر وكثرته، ولا في الأشياء التي بالاتفاق: بمنزلة وجود كنز. ولا يُروى أيضًا في أمور الناس كلهم: فإنه ليس أحد من أهل لا قادامونا^(١) يروى في الحال التي بها صار أهل سقوثيا يسيرون سيرة فاضلة. لأن ليس شيء من هذه الأمور إلينا.

وإنما يروى فيما كان فعله إلينا ويجري على أيدينا. وذلك أنه يظن أن أسباب هذي هي: الطبيعة، والضرورة، والاتفاق، والعقل أيضًا وكل ما يكون بتوسط الإنسان. فكل واحدٍ من الناس إنما يروى في الأشياء التي يمكنه أن يفعلها أو تجري على يديه.

وليس تكون الروية في العلوم الحقيقية المكتفية بنفسها، بمنزلة علم الكتابة. وذلك أننا لا نشك حتى نروى كيف ينبغي أن نكتب الحروف، وإنما نروى فيما كان فعله إلينا، ولا يكون أيضًا على حالٍ واحدةٍ بعينها، كالحال في صناع الطب وفي جميع القوى. والروية في الملاحظة أكثر منها في الرياضة، بحسب نقصان هذه عن تلك في استقصاء الفعل. وكذلك يجري الأمر في سائر الصنائع الباقية. واستعمال الروية في الصناعات أكثر منها في العلوم، وخاصةً فيما كان منها يقع لنا فيه الشك. والروية إنما تكون فيما يوجد في أكثر الأمر وليس يبين إلى ماذا يؤول أمره، وفي الأشياء التي لا

(١) أهل إسبرطة.

تكون عاقبة أمرها محصّلة محدودة. وقد نلتمس مَنْ يُروى معنا في الأمور العظام ونشاورة إذا لم نثق من أنفسنا بكفاية في عملها.

وليس يروى في غايات الأمور، بل أيضًا يروى فيما يؤدي إلى الغايات. وذلك أن الطبيب ليس يروى في أن يبرىء، ولا الخطيب يروى في أن يُقنع، ولا سائس المدينة يروى في تجويد الفرائض^(١). ولا واحد من الناس يروى في غايات الأمور، لكنهم يصنعون غايةً ما، ويبحثون عنها كيف تكون، وبأي شيء. وإذا تبين أن الغاية تكون بأشياء كثيرة، بحثنا عن الشيء الذي به تكون أسهل وأجود. وإذا كانت الغاية تتم بشيء واحد، بحثوا عن ذلك الشيء كيف يكون، وبأي شيء يكون هو أيضًا، إلى أن ينتهوا إلى السبب الأول الذي هو أخير في الوجود، لأن الذي يروى يشبه أن يكون يبحث ويحلّل بالعكس على الجهة التي وصفنا.

وقد تبين أن ليس كل روية مثل البحث في التعاليم. وكل روية بحث؛ والشيء الأخير في التحليل بالعكس هو أول في البحث أخير في الوجود، وهو الشيء الذي من أجله سائر الأشياء الباقية. فإن صادفوا وهم في البحث شيئًا ممتنعًا، تنحوا عنه، مثال ذلك أنه إذا احتيج إلى المال فليس يمكن الوصول إليه إلا بالاكْتساب؛ فإن كان الاكْتساب ممكنًا التمسوه.

والأشياء الممكنة [هي] التي فعلها إلينا. وذلك أن ما فعله إلى أصدقائنا، ففعله إلينا بجهة من الجهات، لأن مبدأه فينا. والأشياء التي نبحث عنها ربما كانت الآلات التي يعمل بها الشيء، وربما كانت الحاجة إلى الآلات. وكذلك يجري الأمر في الأشياء الباقية: فإنه ربما بحث فيها عن الشيء، والذي به يكون الفعل. وربما بحث فيها عن الوجه الذي به يكون.

(١) الفرائض: القوانين والشرائع.

ويشبه أن يكون الإنسان - كما قلنا - مبدئاً لأفعاله. والروية تكون في الأشياء التي نفعلها. والأفعال فبعضها تكون من أجل بعض. فليست الغاية إذن مما يروى فيه، لكن الروية إنما تكون فيما يؤدي إلى الغاية. ولا نروى أيضاً في الأمور الجزئية مثل أن نروى في أن هذا الشيء خبز، وأن هذا الشيء (= الخبز) قديم أو قد عمل على ما ينبغي - فإن هذه الأشياء إنما تدرك بالحس، فإن روي فيها مرت إلى لا نهاية.

والشيء الذي نروى فيه والشيء المختار معنى واحد، إلا أن المختار محصل، وذلك أن الشيء المختار هو الذي تتقدم العزيمة عليه من الروية، لأن كل واحد من الناس يمسك عن أن يبحث كيف يعمل إذا رد المبدأ إلى نفسه وإلى ما يراه. وهذا هو الشيء الذي نختار. ويتبين هذا من السياسات القديمة التي اقتدى بها اوميرس. وذلك أنه زعم أن الملوك كانوا يبوحدون للعامة بالأمور التي كانوا يختارونها.

وإذا كان الشيء المختار، وهو المروي فيه مع تشوق ما إلينا فعله، وذلك أننا إذا عزمنا على الشيء عند الروية، تشوفناه بالهوى.

* * *

٥- القول في تحليل الهوى

فقد وصفنا الاختيار على طريق الرسم، وقلنا في أي شيء يكون، وأنه في الأشياء التي تؤدي إلى الغايات.

فأما الهوى فقد قلنا إنه يكون في الغاية. وبعض الناس يظن أنه في الخير، وبعض يظن أنه فيما يتخيل أنه خير. ويلزم الذين يقولون إن الشيء الذي يهوى هو خير ألا يكون الشيء الذي يهوى فهذا قول لا يختار الصواب، لأنه إذا صار ما يهوى فهو خير، فإنه ربما اتفق أن يكون ما يهوى شراً. فأما الذين يقولون إن الشيء الذي يتخيل أنه خير هو الشيء الذي يهوى، فيلزمهم ألا يكون يهوى بالطبع، لكنه يكون لكل

أحد بحسب رأيه. ويتفق أن تتخيل الأشياء المضادة لواحدٍ دون واحدٍ في وقت دون وقت^(١).

فإن كانت هذه الأشياء ليست مقنعة، فينبغي أن نقول إن الخير يُهوى على الإطلاق وبالْحَقِيقَة. وكل واحدٍ من الناس يهواه على حسب تحمله: فالفاضل يهوى الخير الذي هو خير بالْحَقِيقَة، والشرير يهوى ما يتفق له، كالحال في الأجسام: فإن الذين هم بحال صَحَّةٍ يميزون الأشياء الصحيحة بالْحَقِيقَة، والذين هم ممرضون يميزونها بخلاف ذلك. وكذلك يجري الأمر في تمييزهم للأشياء المرّة والحلوّة، والثقيلة والحادّة، وكل واحد من سائر الأشياء الأخر. فإن الفاضل يحكم على كل واحدٍ من هذه الأشياء حكمًا صحيحًا، ويتخيل له الحق في كل واحدٍ منها، لأن في كل واحدٍ من الأحوال أشياء جميلة وأشياء لذيذة تخصها. وخليق أن يكون للفاضل فضل كثير على غيره مما يراه من الحق في كل واحد من الأشياء التي هو لها بمنزلة الدستور والقَدْر^(٢). ويشبه أن يكون الغَلَطُ في ذلك إنما يدخل على أكثر الناس من أجل اللذة، لأنها تتخيل خيرًا وليست كذلك، وهم يختارون اللذيذ على أنه خير ويهربون من الشيء المؤذي على أنه شر.



(١) الترجمة هنا غامضة، وما يقابلها في س: «لقد قيل إن المعادلة والإرادة تختصان بالغرض الذي يُطلب. ولكن هذا الغرض على رأي بعضهم هو الخير بعينه، وعلى رأي الآخرين هو ما يظهر لنا فقط أنه الخير. فمن يقرر أن الخير وحده هو موضوع الإرادة يوشك أن يقع في هذا التناقض: أن ما يريده الإنسان الذي ساء اختياره لم يكن مرادًا من جانبه في الواقع، لأنه ما دام هو موضوع الإرادة فإنه حسن على هذه النظرية مع أنه قبيح لأن اختياره فيه قد ضل السبيل. ومن وجهة أخرى إذا زُعم أن الإرادة لا تطلب الخير نفسه بل الخير الظاهر فقط، نتج من ذلك أن موضوعات إرادتنا لا وجود لها ألَبَتَة في الطبيعة، وأنها ليست إلا نتيجة الرأي الذي يتخذه كل واحد منا. غير أن هذا الرأي يختلف تبعًا لاختلاف الأشخاص، وإذا كان الأمر كذلك، أمكن أن الأشياء الشديدة التناقض تصير في وهما خيرًا على التناوب»

(٢) المقدار والمقياس.

٦- الفضيلة والرذيلة إراديتان

فإذا كانت الغاية تُهَوَّى، وكلُّ ما يؤدي إلى الغاية يُروَى فيه ومُختارًا، فالأفعال إذن التي في هذه تكون باختيار وتكون طوعًا. وأفعال الفضيلة في هذه تكون. والفضيلة من الأشياء التي هي إلينا؛ وكذلك الخساسة. وذلك أن الأشياء التي إلينا أن نفعها فإلينا ألا نفعها؛ والأشياء التي فيها نقول: «لا!»، فيها نقول: «نعم!». وإن كان فعل الجميل إلينا، ففعل القبيح أيضًا إلينا. وإذا كان فعل الأمور الجميلة والقبيحة إلينا، كذلك إلينا ألا نفعها. وكان هذا هو معنى أن نكون خيارًا أو شرارًا. فإلينا إذن أن نكون خيارًا أو شرارًا.

فأما القول بأنه:

«لا يكون أحد رديئًا طوعًا، ولا سعيدًا كرهًا»^(١).

فيشبه أن يكون بعضه باطلاً، وبعضه حقًا. وذلك أنه لا يكون أحد سعيدًا كرهًا. فأما الرداءة فتكون طوعًا، أو ينبغي أن نكون نشكك فيما قلناه الآن، وألا نقول إن الإنسان مبدوء ولا مولد للأفعال، كما هو مولد للأولاد. إلا أنه إن تبينت هذه الأشياء ولم يكن لنا أن ننسبها إلى مبادئ آخر غير الأمور التي هي إلينا، فما كان من الأمور مبادئه إلينا فهو إذن إلينا وهو مما يكون طوعًا.

ويشبه أن يكون كل واحد من الناس خصوصًا، وواضعو النواميس أنفسهم يشهدون بهذه الأشياء، إذ كانوا يعاقبون مَنْ يفعل الرداءة، ومن لم يكن أتى ذلك الفعل قسرًا أو جهل به لم يكن هو سببه، ويُجلُّون من يفعل الأمور الجميلة ليحثوا هؤلاء على هذا الفعل ويردعوا عن ذلك الفعل. وليس أحد من الناس يحضُّ على فعل شيء مما ليس هو إلينا ولا يكون طوعًا، إذ كان لا درك^(٢) في التماسنا أن نمنع إنسانًا أن يسخُن

(١) في س: «لا أحد شقي برضاه ولا سعيد رغم أنه».

(٢) أي: لا فائدة.

بدنه، أو ألا يَألم وألا يجزع وألا يناله شيء مما يجري هذا المجرى، فإن هذه الأشياء تنالنا لا محالة. وقد يعاقبون أيضًا على الجهل نفسه من يظن به أنه سببه، مثلما يفعلون بالسكارى: فإنهم يضعون عليهم العقوبة، وذلك أن مبدأ هذا الفعل في السكران، إذ كان إليه ألا يسكر - وهذا هو سبب الجهل. ويعاقبون أيضًا من يجهل شيئًا مما في النواميس قد يلزمه عمله ولا يعسر عليه فهمه. وكذلك يعاقبون على فعل الأشياء التي يظن بفاعليها أنهم جهلوا لتوانيتهم، من قبل أن الأمر إليهم في ألا يختارون إذ كان الأمر إليهم في أن يعنوا بها.

وخليق أن يكون إليهم أن يعنوا بها، لكنهم إذا كانوا أحياء كانوا أسبابًا ليكونوا كذلك، كما قد يكون من يفعل الشر ليكون ظالمًا، ومن يذم من شرب الخمر وما أشبهه سببًا ليكون شرًّا، لأن الأفعال في كل واحد من الأشياء تجعل الفاعلين بهذه الحال. وذلك بين من التدريب والمواظبة على أي جهات كان أو فعل لأنهم يذنبون الفعل. فأما الجهل بأن الحالات إنما تصير للإنسان من قبل فعله في واحدٍ واحدٍ من الأشياء - فإنه من شأن من لا حس له. وأيضًا مما هو خارج عن القياس أن يكون الظالم لا يهوى أن يكون ظالمًا، والشره لا يهوى أن يكون شرًّا، وإلا صار الإنسان ظالمًا وهو جاهل بالأفعال التي يفعلها فيصير بها ظالمًا ولا يكف أيضًا عن الظلم إذا هوى أن يصير عدلًا، ولا العليل أيضًا يصير صحيحًا إن هوى ذلك. وإن اتفق بأن يكون هذا هكذا. فالذي لا يتحفظ في تدبير ولا يقبل من الأطباء إذا اعتلّ؛ وإنما يعتلّ طوعًا لأنه قد كان يمكنه في ذلك الوقت ألا يعتلّ، إلا أنه لم يختار ذلك. كما أن من رمى حجرًا لم يمكنه أن يرده إليه، وإن كان إليه أن يأخذه ويرمي به لأن مبدأ ذلك إليه. وكذلك الحال في الظالم والشره، فإن الأمر إليهما بدئيًا في أن لا يكون كذلك، فكذلك يصير الظالم ظالمًا طوعًا، والشره شرًّا. فأما إذا صار كذلك، فليس يمكنهما ألا يكونا.

وليس شرور النفس فقط تكون طوعًا، لكن في بعض الناس قد تكون شرور البدن أيضًا طوعًا، وهم الذين نزجرهم ونعنفهم: فإنه ليس يوجد أحد من الناس يعنف من

هو سمح بالطبع، بل إنما يعنف مَنْ هو كذلك لتوان وإهمال. وكذلك الحال في المرض والقبح والزمانة، فإن أحدًا ليس يُعَيَّرُ أعمى بالطبع أو بسبب مرض أو ضربة، بل يرحمه؛ فأما من ناله العمى من كثرة شرب الشراب أو غيره من أسباب الشره: فكل أحد يعذله. فشرور البدن إذن ما كان منها إلينا، فقد يُعَذَّلُ صاحبها، وما كان منها ليس إلينا، فليس يعذل صاحبها. وإن كان الأمر كذلك، ففي سائر الأشياء الآخر للشرور التي يعذل صاحبها عليها: فَعُلُّها إلينا.

فإن قال قائل إن الناس كلهم يتوقون إلى ما يتخيل لهم أنه خير، فأما التخيل فليس هو إليهم، لكن كل واحدٍ منهم تتخيل له الغاية على حسب حاله. فإن كان كل واحدٍ من الناس بجهةٍ من الجهات سببًا لحاله، فهو أيضًا يكون بجهةٍ من الجهات سببًا لتخيله. وإن لم يكن أحدٌ من الناس سببًا لفعل الشرور، لكنه إنما يفعل لهجهله الغاية، ولذلك يظن أن الأمر الأفضل في ذلك، كان التوقان إلى الغاية ليس هو بإرادة، لكنه يحتاج إلى أن يكون له بالطبع مثل ما له البصر الذي يُمَيِّزُ تمييزًا جيدًا فقد يختار الخير الحقيقي. والذي يوجد هذا المعنى فيه على ما ينبغي [هو] الجيد الذكي بالطبع. والشيء الأعظم الذي لا يمكن أن يأخذه الإنسان من غيره ولا يتعلمه، لكنه يوجد له بحسب ما طبع عليه بالغًا في الجودة، هو جودة الطبع التام الحقيقي. فإذا كان هذا حقًا، فليس تكون الفضيلة طوعًا أكثر من الرذيلة، وذلك أن الغاية توجد للخير والشر جميعًا على مثالٍ واحدٍ: إما بالطبع، أو كيف وضعت وظهرت. وسائر الأشياء الباقية التي يفعلونها على أي وجه كان إلى هذه تنسب. فإن لم تكن الغاية كائنًا ما كانت لكل واحد من الناس بالطبع، بل بشيءٍ غيره، أو إن كانت الغاية بالطبع، وكان الفاضل يفعل سائر الأشياء الأخر طبعًا، فالفضيلة تكون طوعًا، والرذيلة أيضًا تكون طوعًا ليس بدونها، إذ كان قد يوجد للشر أيضًا أنه في الأفعال وفي الغاية بنفسه. فإن كانت الفضائل - كما يقال - تكون طوعًا، لأننا أسبابٌ للحالات بجهةٍ من الجهات، ولأننا نجعل الغاية بالحال التي نحن عليها، فالرذائل إذن تكون طوعًا مثلما تكون الفضائل.

٧- خلاصة ما سبق

فقد وصفنا أمر الفضائل وصفًا عاميًا، وذكرنا جنسها على طريق الرسم، فقلنا إنها توسطات وإنها حالات وإنها فعّالة للأشياء التي عنها تكون بذاتها، وأن فعلها إلينا، وأنها تكون طوعًا، وكما يجب التمييز الصحيح. وليس تكون الأفعال طوعًا على مثل كون الحالات وذلك أنا مُستَوِلون قادرون على الأفعال من أول الأمر إلى آخره لعلمنا بالجزئيات. فأما الحالات فنحن قادرون على أوائلها: فأما جزئياتها فتزئدها غير معروف، كالحال في الأمراض. ولكنه لما كان الأمر إلينا في ألا نستعملها على هذه الحال، صار لذلك يكون طوعًا.

* * *

٨- تحليل الفضائل الجزئية : الشجاعة

فلنُعَدِّ ونصف كل واحدة ما هي، وفي أي الأشياء هي، وكيف هي؛ وقد نُبَيِّن مع ذلك كم هي.

فتكلم أولاً في الشجاعة فنقول: قد وصفنا الشجاعة فيما تقدم، وقلنا إنها توسط فيما بين الخوف والتحم. ومن البين أنا نخاف من الأمور المفزعة. وهذه بالجملة هي الشرور. ولذلك حدُّوا الخوف فقالوا إنه توقُّع شرّ. فقد نتخوَّف إذن جميع الشرور، مثل الدناءة، والفقر، والمرض، وعدم الأصدقاء، والموت. ولكنه ليس يظن أن في هذه كلها يكون الإنسان شجاعاً وذلك أنه قد ينبغي أن نخاف من بعضها. والخوف منه جميل، وترك الخوف منه قبيح، مثل الدناءة: فإن من يخافها ويتقيها: حييٌّ، ومن لا يخافها ويتقيها: وقح، وقد يسميه قومٌ شجاعاً على طريق الاشتراك في الاسم، لأن فيه شيئاً يشبه ما في الشجاع، وذلك أن الشجاع لا يخاف. فأما الفقر فخليقٌ أن يكون لا ينبغي أن يخاف منه، ولا من مرض، ولا من شيء أصلاً مما لا يحدث عن الشر ولا

يعينه صاحبه. ولكنه ليس من لا يخاف من هذه هو شجاع، ولكننا نسميه شجاعاً على طريق التشبيه. وذلك أن بعض الناس يكون جباناً في الحروب، وهو مع ذلك ينسب إلى الجرأة [لأنه] جريء على إخراج ما له عن يده. وليس مَنْ خاف من العار في ولده أو أصدقائه أو في شيء مما أشبه هذه هو جبان، ولا من أقام على ضرب السياط بجرأة هو شجاع.

ففي أي شيء من المفزعات ينبغي أن نقول إن الإنسان يكون شجاعاً. في أعظمها، لأنه لا يوجد أحد أصبر منه على الأمور الهائلة. وأهل الأشياء التي تُخَوِّف: الموت، لأنه نهاية. وليس يظن أن الميت يناله فيما بعد شيء من الخير أو من الشر. وقد يظن أن الشجاع ليس هو الذي لا يخاف من كل موت، بمنزلة الموت في البحر أو في الأمراض، لكنه لا يخاف من الموت الذي يكون في الأمور الجميلة جداً، وهو الموت في الحرب، وذلك أن هذا الموت إنما يكون في أعظم الجهاد وأجوده. وقد أجمع الناس في أن الموت مع الملوك على تعظيم وإجلال مَنْ صبر عليه^(١).

وإنما يقال بالحقيقة: «شجاع» للإنسان الذي لا يتهيب الموت الجميل ولا الأمور التي لا تجتنب الموت إذا قربت منه، وهذه خاصة هي تكون في الحرب. وليس الشجاع هو الذي لا يتهيب هذا الموت فقط، لكن الذي لا يتهيب الموت في البحر وفي الأمراض. إلا أن حاله في ذلك ليس كحال البحريين^(٢)، وذلك أن الشجاع يكون قد يئس من السلامة ويصعب عليه مثل هذا الموت، والبحريون يقدرّون السلامة بطول التجربة. وقد يشجع أيضاً من له جلد، أو يكون ولا واحد من صنفَي هذا الموت في مثل هذا الفساد جميلاً.

(١) الترجمة هنا غامضة، وجاءت في س: «إذن هذه الفرص هي التي يجدها المرء في الحرب يتراءى فيها الموت محفوفاً بالخطر الأعظم والأعجد معاً. إنما هنالك أيضاً ما يبرر تلك التشاريف التي تبلغ فيها المدائن والملوك لرجال الحرب».

(٢) البحارة.

والأمر المُفْرَع ليس هو عند كل إنسان أمراً واحداً بعينه، لأن هاهنا شيئاً فوق طبيعة الإنسان: فهذا الصنف قد يفزع منه كل عاقل. فأما الأشياء التي لا تفوق طبيعة الإنسان، فقد تختلف بالعظم والكثرة والقلة؛ وكذلك الأمور التي يتقحم عليها. والشجاع لا ينخب قلبه^(١) فيتحير مثل غيره من الناس. إلا أنه يفزع من الأشياء الهائلة كما ينبغي وكما يوجب العقل، ويصبر، من أجل الجميل: فإن هذا هو غاية الفضيلة وقصدها.

وقد نفزع من هذه الأشياء أكثر وأقل، وقد نفزع أيضاً من أشياء ليست بمفزعة كمن يفزع من هذه، إلا أن الخطأ في ذلك يكون: إما إذا كان الفزع مما لا ينبغي أن يفزع منه، أو إذا كان كما لا ينبغي، أو إذا كان حيث لا ينبغي، أو ما جرى هذا المجرى. وكذلك الأمر في الأشياء التي يتقحم عليها: فالذي يصبر على الأشياء التي ينبغي أن يصبر عليها، ومن أجل الشيء الذي ينبغي أن يصبر عليها له، ويفزع منها كما ينبغي وفي الوقت الذي ينبغي، وكذلك يتقحم عليها - هو الشجاع. وذلك أن الشجاع هو الذي يفعل وينفعل على ما تؤديه الحال والتميز. وغاية كل فعل هي التي تكون بحسب الحال. والشجاعة للشجاع أمر جميل، وكذلك غايته أيضاً، وذلك أن كل واحد إنما يحد بغاية. فالشجاع إذن إنما يصير من أمر الجميل. وإنما يفعل ما توجبه الشجاعة.

فأما الزائد على الشجاعة: أما في عدم الخوف - فلا اسم له في لغتنا (وقد قلنا فيما تقدم إن أشياء كثيرة لا أسماء لها)، إلا أن من لا يخاف شيئاً بتة: لا زلزلة ولا أمواجاً - فهو معنون لا يحس بالأم، كما يحكي عن القوم الذين يسمون الكلتيين^(٢).

(١) نخب قلبه: جَبُنَ.

(٢) الكلتي أو السلت بالإنكليزية Celt، هم أي مجموعة أوروبية تستخدم اللغة الكلتيّة التي تعتبر فرعاً من اللغات الهندو-أوروبية. بالرغم من أن الكلتي اليوم منحصر في الحافة الكلتيّة المزعومة في ساحل الأطلسي من جهة غرب أوروبا، فإن اللغة الكلتيّة كانت اللغة المهيمنة على أوروبا، من إيرلندا حتى البرتغال وشمال إيطاليا ولسوفاكيا.

وقد أطلق الرومان عليهم لقب الغاليون Galli على حين كانوا يسمون أنفسهم كلتيين Celtes، وقد دعاهم الإغريق غلاطين Galates، ويعتقد أن هذه التسميات الثلاث تعود إلى أصل واحد مشترك.

فأما الذي يزيد في الحرب على الأشياء المفزعة فمتقحم. وقد يظن بالمتقحم [أنه] مطرمد^(١) مُراءٍ بالشجاعة، لأنه يريد أن يظهر أنه جريء على الأمور المفزعة، مثل الشجاع، فيتشبه به في أي شيء أمكنه. ولذلك يوجد أكثرهم جباناً متهوراً، وذلك أنه يتقحم على الأمور، ولا يصبر على الهائلة منها. فأما المفرط في الخوف فجبان. ويلزمه أن يكون يفرع مما لا ينبغي أن يفرع منه وكما لا ينبغي وجميع الأشياء التي تجري هذا المجرى. وهو ناقص أيضاً في الحياة. ولما كان زائداً في الفرع صار أمره فيها أبين. فالجبان إذن قليل الثقة، عسرها، لأنه يخاف من كل شيء. والشجاع ضده، لأن التقحم إنما يوجد لمن هو كثير الثقة سهلها.

والجبان، والمتقحم، والشجاع في هذه الأشياء يوجدون. وهم فيها مختلفون: فالمتقحم زائد فيها، والجبان ناقص، والشجاع متوسط فيها، يفعلها كما ينبغي. والمتقحم مقدم يهم بالدخول في الأمور الهائلة، فإذا كاد يتورطها، تخلص عنها. والشجاع إذا تورط الأفعال كان حاداً سريعاً فيها؛ وقبل ذلك يكون ساكناً^(٢).

فالشجاعة كما قلنا إنما [هي] متوسطٌ فيما بين الأمور المفزعة، والأمر الذي نتجزأ عليها، وهي التي قلنا إن الشجاع يختار فيها الجميل ويصبر عليها، ويرى أن خلاف ذلك قبيح. فأما اختيار الموت هرباً من الفقر، أو من العشق، أو من إثم ما - فليس هو من شأن الشجاعة، بل الأولى أن يكون من شأن الجبان. وذلك أن الهرب من الأشياء التي تؤلم وتؤذي - يقبح. وليس يصبر الشجاع عليها لأنها أمرٌ جميل، لكنه يهرب من الشرور. فما جرى هذا المجرى هو الشجاعة.

(١) طَرِمْدٌ، رَجُلٌ طَرِمْدَةٌ وَمُطَرِمْدٌ: قَوْلٌ وَلَا يَفْعَلُ، أَوْ لَا يُحَقِّقُ فِي الْأُمُورِ.

وَطَرِمْدٌ عَلَيْهِ، فَهُوَ طَرِمَادٌ وَطَرِمْدَانٌ: صَلَفٌ مُفَاخِرٌ نَفَاجٌ. وَقَدْ جَاءَتْ تَرْجُمةُ هَذَا الْجُزْءِ فِي (س: ٣٠٢ / ١): «وقد يظهر المتهور أحياناً بأنه ليس إلا صلفاً ومرايئاً في الشجاعة».

(٢) فِي (س: ٣٠٣ / ١): «فِي حِينِ أَنْ الْمَقْدَامَ هُوَ عَلَى ضِدِّ ذَلِكَ تَمَامًا لِأَنَّ الطَّمَأْنِينَةَ هِيَ شَأْنُ قَلْبٍ لَهُ مِنَ الرَّجَاءِ حِظٌ عَظِيمٌ».

وقد تقال الشجاعة على أصنافٍ أُخر غير هذه، وهي خمسة: الأولى: المدنية، لأنه يشبه أن تكون أخصها، وذلك أن أهل المدن يرون أن يصبروا على الشدائد من أجل ما تأمر به النواميس من العقوبات والهوان والكرامات. ولذلك يظن بهم أنهم أشجع الناس من قبل أن أهل الجبن ذوو هوانٍ، وأهل الشجاعة ذوو كرامة، كما جعل اميروس ديوميديس واقطر فقال:

«يولودامس أول من يُبكتني ويعذلني».

ثم ديوميديس:

«وذلك أن اقطر يخطب بذلك في [أهل] اطروس:

[ابن توديوس، بواسطتي...]»^(١).

وهذه الشجاعة تشبه الشجاعة التي وصفناها أولاً، فإنها إنما تكون من أجل الفضيلة، إذ كانت إنما هي بسبب الحياء والشهوة للجميل اللذين هما الكرامة والهرب من العار، إذ كان قبيحاً. ولجاعل أن يجعل الذين يضطرمهم الرؤساء ويجبرونهم على أن يفعلوا شيئاً^(٢) - في هذه المرتبة؛ وأخسهم من يفعل ما يفعله، إذ أُجبر، خوفاً لا حياءً، أو هرباً من الشيء المؤذي لا القبيح، وذلك أن السادة قد يجبرون أتباعهم كما فعل اقطر [Hector] حين قال:

«فمن كنت أراه يهرب من الحرب.

(١) جاءت الترجمة كاملة وواضحة في (س: ٣٠٣ - ٣٠٤ / ١): «أولئك هم الأبطال الذين يمدحهم «هوميروس»

مثال ذلك «ديوميديس» و«هكتور». إذ يصبح هكتور:

«يوليداماس بادئ بدء سيلومني».

وإذ يقول «ديوميديس»: «ذات يوم قد يقول هكتور الباسل لأصحابه الطروديين:

«لقد أكرهت ديوميديس على الفرار».

والآيات من الإلياذة لهوميروس، النشيد الثامن الآيات (١٤٨ - ١٤٩).

(٢) شيئاً فيه شجاعة.

ما كنتُ أفتع إلا أن أأعله مأكلَةً للكلاب [والطيور]»^(١).

والذين يأمرؤن بضرب من يهرب من الحرب يفعلون هذا الفعل بعينه. والذين يفعلون ما يفعلونه أمام القبور^(٢) وما أشبه ذلك، فإن هؤلاء كلهم يجبرون الناس على الفعل. وينبغي أن يكون الشجاع يفعل ما يفعله لا لأنه يضطر، ولكن لأنه يرى أن ذلك الفعل جميل.

وقد يظن أيضًا بالحنكة في كل واحد من الأشياء أنها شجاعة، ولذلك ظن سقراط أن الشجاعة علم. وقد يوجد إنسان دون إنسان في شيء دون شيء بهذه الحال. فالجند يوجدون كذلك في الحروب، لأنه قد يظن أن في الحرب أشياء كثيرة بديعة يقف عليها هؤلاء خاصة، فيرون أنهم من أهل الشجاعة لما يمكنهم أن يفعلوه في الحرب فيتوقفوا ألا يصيبهم ما لا يعلمه غيرهم. وقد يمكنهم بكثرة الحيلة خاصة أن يتحفظوا من أن يصيبهم شيء وأن يفتكوا في أعدائهم بقدرتهم على استعمال السلاح لأنهم بحالٍ يتهيأ لهم بها أن يؤثروا ولا يؤثر فيهم. فهم بمنزلة قوم متسلحين يقاتلون قومًا بالسلاح، وقوم مبرزين يقاتلون قومًا أغمارًا، وذلك أن في أمثال هذا الجهاد ليس المبرز في الحرب هو الأشجع لكن الأقوى والذي هيئة بدنه هيئة فاضلة. فأما الجند فقد يخيسون إذا طال الجهاد وغمرهم، ونقص مددهم وعُدَّتْهم، لأنهم أول من يهرب. فأما أهل المدن فيثبتون على الموت [كما حدث في معركة معبد هرمس^(٣)].

(١) جاءت ترجمة هذا الجزء في (س: ٣٠٦ / ٢) «من لقيته فأرأ عن فتنه لن يستطيع أن يخلص من أنياب كلابي». انظر: الإلياذة: النشيد الثاني، الأبيات (٣٩١-٣٩٣). وقد جاء هذا الكلام على لسان اجامنون وليس هكتور.

(٢) في (س): خنادق. وجاءت ترجمة الفقرة كالتالي:

«ذلك هو ما يصنعه أيضًا القواد حينما يأمرؤن بأن يُضرب بلا شفقة أولئك الجنود المتخلفون، أو حينما في أحوال أخرى يصفئون جنودهم أمام خنادق أو عقبات أخرى من هذا القبيل. فإن ذلك هو دائمًا إكراه يأتونه. ولكن الإنسان لا ينبغي أن يكون شجاعًا بالإكراه أو بالضرورة، بل يلزم أن يكون شجاعًا لأن من الجميل أن يكونه».

(٣) في س: هرميوم، وهي موضع من البيوسيا في مدينة كورولي، حيث فر العسكر البيوسيون. وأما أهالي كوروني الذين غلقوا أبواب مدينتهم حتى لا يستطيعون أن يدخلوها هاربين فإنهم قاوموا بشجاعة واستشهدوا حتى آخر رجل منهم».

وذلك أنهم يرون أن الهرب قبيح وأن الموت أثر من السلامة منه. فأما المحنكون من الحروب فإنهم في أول الأمر يجاهدون لما فيهم من الفضل. فإذا علموا بوقوع الموت هربوا، إذ كانوا يخافون الموت أكثر مما يخافون الأمر القبيح. والشجاع فليس كذلك. وقد ينسبون الغضب إلى الشجاعة، وذلك أنهم يظنون أن الذي يفعل شيئاً للمغضب هو شجاع، بمنزلة السباع التي تثب على من يغضبها، ولأن الشجاع أيضاً غضوب، وذلك أن الغضب يهيج بالطبع في وقت المجاهدة، ولذلك قال أوميروش: «إنه قوي غضبه».

وإنه: «هيج من قوة الغضب».

وإن: [«دغدغة حادة هيجت منخاريه»].

وإن: «دمه غلا»^(١).

فإن هذه الأشياء كلها تدل على هيجان الغضب وثورانه. فالشجاع يفعل ما يفعله للجميل، والغضب يعينه على فعله؛ والسباع تفعل من أجل الأذى، أعني من أجل ضرب أو خوف، لأنها إن كانت في غيضة أو أجمة لم تخرج. فليست إذن شجاعة، إذ كان إنما يثيرها إلى الجهاد الوجد والغضب، من غير أن تكون تقدمت فرأت شيئاً من الأمور الهائلة. ولولا ذلك، لكانت ستكون إذا جاعت بمنزلة أهل الشجاعة: إذا ضربت لا تتنحي عن الفريسة. والعشاق قد يجسرون على الأمور الهائلة بسبب الشهوة، وهي

(١) في (س: ٣٠٩/١): «ومن ذلك ما قال «هوميروس»:

إن الغضب الذي شعر به قد ضاعف قواه»

أو قوله:

«يوقظ في صدره قوته وغضبه»

أو قوله:

«وقد نفخ الغضب الحاد منخريه.. وكان دمه المضطرب يغلي في قلبه».

انظر الأبيات في الإلياذة، النشيد ١٤، البيت ١٥١. والنشيد ١٦، البيت ٥٢٩. والنشيد الخامس، البيت ٤٧٠.

والنشيد ٢٤، البيت ٢٣٢، ٥٩٤.

بأن تكون طبيعية أشبه من أن تكون بسبب الغضب؛ وإذا انضاف إليها الاختيار والدافع كانت الشجاعة بالمعنى الصحيح. والناس إذا غضبوا استشعروا الألم، وإذا انتقموا أحسوا باللذة. لكن الذين يجاهدون من أجل هذه الأسباب؛ فإنهم رغم قتالهم بجرأة فإنهم ليسوا شجعاناً بالمعنى الصحيح، لأن فعلهم ليس بدافع الخير ولا بحسب ما يقضي به العقل، بل تحت تأثير الانفعال؛ لكنّ فيهم مع ذلك ما يذكر بالشجاعة الحقّة. كذلك الواصلون بأنفسهم ليسوا شجعاناً: وإنما لأنهم نالوا عدة انتصارات على أعداء كثيرين فإنهم يشعرون بالثقة في وسط الأخطار. وهم يشبهون الشجاعة بعض الشبه، من حيث أن كلا النوعين ممتلئ ثقة بنفسه. لكن الشجعان إنما يستمدون ثقتهم من الأسباب التي عرضناها من قبل، بينما الآخرون يثقون لأنهم يعتقدون أنهم أقوى وأنهم لن ينالهم أذى. (وهذا هو أيضاً سلوك السكارى، فهم ممتلئون ثقة بأنفسهم). لكن إذا جرت الأمور على غير ما يأملون، فإنهم يهربون. لكننا رأينا أن الصبر على الأمور التي تفرض الناس وتظهر لهم كذلك فمن شأن الشجاع، لأنه جميل، أو لأن تركه قبيح. ولذلك يظن بالشجاع أنه يكون عند الفرع الذي يفاجئه غير فرع ولا قلق، بل يكون أشجع منه عند الذي يتبينه ويظهر له قبل وقوعه فيه، وذلك أن هذا إنما يكون في الشجاع أكثر وأقل، من قبل الهيئة، لا من قبل الاستعداد. فإن الأشياء التي تبين وتظهر قد يفكر الإنسان فيها ويميزها فيختارها، فأما الأشياء المفاجئة فإنما تكون على قدر الهيئة.

وقد يتخيل من أمر الجاهل بالشيء المفزع أنه شجاع، وليس هو ببعيد من الطمع، إلا أنه أخس منه، من قبل أن الطمع له أصل موضوع يعمل عليه، وذلك ليس له. ولذلك يلبث زماناً. فأما الذين يخرجون إلى الحرب بالخدعة، فإنهم إذا علموا أو توهّموا أن الذين يحاربونهم غير الذين قصدوا لمحاربتهم هربوا، كما فعل اليونانيون

لما وقعوا في حرب الأمة^(١) التي يقال لها اللاقونيين على أنها الأمة التي يقال لها سقونيوا.

* * *

٩- خاتمة نظرية الشجاعة

فقد وصفنا أمر الشجاعة الحقيقية والذين يظن بهم الشجاعة: أي الناس هم. والشجاعة توجد في الأمور المفزعة وفيما يتجرأ عليه. إلا أنها ليست فيهما على مثال واحد، إلا أنها تكون في الأمور المفزعة. لأن الذي لا يضطرب في هذه الأخطار ويسلك إزاءها كما ينبغي، أشجع حقاً ممن يسلك هكذا في المواقف المطمئنة. ومن هنا يسمّى شجاعاً، كما قلنا، من يبدي عن تجلد وصبر في الأمور المؤلمة. ولهذا فإن الشجاعة هي في ذاتها أمرٌ مؤلم، وهي خليقة حقاً بالحمد، لأن احتمال الآلام أعسر من الامتناع من اللذات. وليس ذلك لأنه ينبغي أن نعتقد أن الغاية التي تسعى إليها الشجاعة ليست أمراً لذيذاً، وإنما تحجبها الظروف المصاحبة لها، كما يحدث هذا أيضاً في مباريات الألعاب الرياضية: فعند الملاكمين الغاية التي يصارعون من أجلها لذيدة، وهي التاج والتكريم، بينما الضربات التي يتلقونها - وهم بشر من لحم - مؤلمة، وكذلك مجموع أعمال التدريب. وعدد هذه الجهود يظهر الغاية بأنها تافهة وبغير لذة. فإن كانت الغاية المتعلقة بالشجاعة هي من نفس النوع، فإن الموت والجروح ستكون مؤلمة للشجاع، الذي يتحملها كارهاً؛ بيد أنه يتحملها رغم ذلك، لأن من النبيل أن يفعل ذلك، أو من العار الهرب منه. وكلما كانت الفضيلة التي يملكها أتمّ وسعاده أكبر، كانت فكرة الموت عنده أشدّ إيلاًماً: إذ بالنسبة إلى مثل هذا الرجل خصوصاً تكون الحياة جديرة بأن تحيا، وهو الذي سيحرمه الموت من أكبر الخيرات، وهو على شعور تام بذلك: فكل هذا من شأنه أن يحزنه. وهو مع ذلك شجاع، بل على

(١) حدثت هذه الحرب سنة ٣٩٢ ق. م. واللاقونيون هم أهل أسبرطة.

نحو أكبر، لأنه يفضل أعمال الحرب النبيلة على تلك الخيرات الكبيرة التي تحدثنا عنها.

فليس من شأن كل الفضائل إذن أن تمارس على نحو لذيق، اللهم إلا بالقدر الذي به تَبْلُغ غايتها. لكن لا مانع يمنعنا من أن نعتقد أنه ليس الذين عندهم ذلك النوع من الشجاعة الذي وصفناهم هم الذين يكونون جنودًا ممتازين: بل هم بالأحرى الذين، وإن كانوا أقل شجاعة، فليس عندهم خير غير حياتهم نفسها، لأنهم يعرضون أنفسهم للأخطار بالحاح، ويبدلون حياتهم في مقابل ربح زهيد^(١).

* * *

١٠- في العفة

درسنا الشجاعة دراسة كافية، أما عن طبيعتها فليس من العسير فهمها، على الأقل في خطوطها العامة، بفضل ما قدمناه من شروح.

وبعد الشجاعة فلتتحدث عن العفة، إذا يبدو أن هاتين الفضيلتين هما من شأن الأجزاء اللاعقلية في النفس. ولقد قلنا إنّ العفة توسط بين اللذات، وبدرجة أقل وعلى نحو مختلف هي توسط بين الآلام؛ وفي نفس المجال يتجلى الفجور.

إلى أي نوع من اللذات تنتسب هاتان الحالتان إذن؟ هذا ما سنحدده الآن.

يمكن أن نقول إن اللذات تنقسم إلى نوعين: لذات البدن، ولذات النفس. ومن أمثلة لذات النفس نجد الطموح وحب المعرفة: ففي كل منها يجد المرء لذته في موضوع حبه دون أن يتأثر الجسم بذلك، وإنما النفس هي بالأحرى التي تتأثر. لكن الذين يسعون إلى

(١) ترجمة هذه الفقرة في (س: ٣١٥ / ١):

«على أنه لا شيء يمنع من أن يكون الجند الذين لا تحركهم أمثال هذه العواطف هم الأكثر مهابة والأشد قوة مع كونهم أقل شجاعة ومع أنهم ليس لهم مزية أخرى. غير أنهم مستعدون لأن يقتحموا جميع الأخطار وليجعلوا حياتهم عوضًا لأجر زهيد».

لذات الطموح أو المعرفة ينصرفون إلى اللذائذ غير الجسمانية الأخرى: فالذين لا يسمون أعفَاء ولا فاجرين، وكذلك الحال بالنسبة إلى كل أولئك الذين يتلذذون من الإصغاء أو من حكاية الحكايات ويمضون سحابة نهارهم في الترهات هم ثرثارون، لكننا لا نسميهم فاجرين، ولا أيضًا نسمي كذلك من يعوزهم المال أو يشغل الهم قلوبهم.

فالعفة لا يمكن أن تنطبق إذن إلا على اللذائذ البدنية، بل وليس على جميعها: فمثلاً من يجدون لذة في المناظر، مثل الألوان والأشكال والرسم، لا يسمون أعفَاء ولا فاجرين، ومع ذلك فلربما يعتقد أنه، حتى في هذا المجال، يمكن أن توجد لذة مشروعة، أو مُفَرَّطة، أو ناقصة. ونفس الملاحظة تنطبق على أولئك الذين يلتمسون لذات السمع: فالذين يولعون بالموسيقى أو المسرح ولعاً مفرطاً، نحن لا نسميهم أبداً فاجرين، كذلك لا نسمي أعفَاء أولئك الذين لا يتجاوزون المقدار المعتدل. كذلك لا نسمي بهذا الاسم أولئك الذين يعشقون لذات الشم، اللهم إلا بالعرض: فأولئك الذين يعشقون رائحة التفاح أو الورد أو العطور، نحن لا نعتهم بالفجور، وإنما نصف بذلك أولئك المولعين بشم المراهم أو الطعام، لأن الفاجرين يجدون في ذلك لذة بسبب كون هذه الروائح تذكرهم بموضوعات شهوتهم. ويمكن أن نلاحظ قطعاً أن الأشخاص الآخرين^(١) أيضاً حين يجوعون يتلذذون بشم الطعام؛ لكن استلذاذ هذا النوع من الروائح من شأن الإنسان الفاجر، لأنها موضوع لشهوته.

وليس عند الحيوان لذات منسوبة إلى هذه الحواس، إلا بالعرض. فالكلاب لا تستلذ رائحة الأرانب، بل تستلذ أكلها: وإنما تعطيها الرائحة إدراك الأرنب. وكذلك الأسد لا يعنيه خوار الثور، فما يريده هو أن يلتهمه: وإنما الخوار جعله يدرك بأن الثور قريب منه، ومن هنا يبدو أنه يستلذ الخوار. وكذلك لا يغتبط من رؤية [أو وجدان] «الأيّل أو العنز البرّي». بل يغتبط من إمكان التهامه.

(١) أي الأشخاص غير الفاجرين.

وهكذا فإن العفة والفجور لا علاقة لهما إلا بتلك الأنواع من اللذات التي يشارك فيها الإنسان الحيوان، وتبعاً لذلك تبدو خسيصة بهيمية^(١)، أعني لذات اللمس والذوق. وفوق ذلك، فإنه يبدو أن اللذات لا تستمد من الذوق غير استعمال تافه أو معدوم. ذلك أن التمييز بين الطعوم يقوم على الذوق، كما يمارسه الذواقون والطهاة المَهَرَّة؛ وهذه الألوان من التمييز لا تولد كثيراً من اللذة، وعلى كل حال لا تعطي لذة للفاجرين: فهؤلاء لا يطلبون إلا الاستمتاع الناشئ كله عن اللمس، سواء في الشراب وفي الطعام، وكذلك فيما يسمى بلذات الحب. ولها دعا مشتبه الطبخ أن يكون حَلَقُه بطول حَلَقِ الكركي، من قَبْلِ أنه يلتذ بلمسه. وأهم الحواس هي الحاسة التي بها يكون الشره^(٢). ونحن ما نظن أن هذه الحاسة عارٌّ علينا، من قَبْلِ أنها ليست لنا من جهة ما نحن ناسٌ، لكنها من جهة ما نحن حيوان. فالميل إلى مثل هذه الأشياء وشدة المحبة لها إنما هو من شأن السباع. وينبغي أن ننزع من اللذات التي تكون باللمس أليقها بالأحرار، وهي التي تحدث في الرياضات من الدَّلك والتسخين، وذلك أن مَسَّ الذي يستلذه الشره ليس يكون في جميع بدنه، لكن إنما يكون في بعض أعضائه.



١١- الرغبات الطبيعية والعامة

وقد يظن بالشهوات أن منها ما هو عام، ومنها ما هو خاص مثل شهوة الغذاء فإنها طبيعية، لأن كل مَنْ بدنه محتاجٌ يشتهي غذاءً رطباً أو يابساً، وربما اشتهاهما جميعاً؛ والحَدَث والشاب، كما قال أومير وش، يشتهي معهما المضجع^(٣). فأما الشهوة لغذاء

(١) س: ٣١٨ / ١: «لذلك ترى علة القول بأن شهوات عدم الاعتدال هي غير جديرة بالإنسان وأنها سبعة».

(٢) «فإن نهماً مشهوراً هو «فيلوكسين الأيركسي» كان يتمنى أن يصير زوره أطول من زور «غرنيق» وهو يعتقد بحق أن لذته في البطنة كانت تأتي من حاسة اللمس وحدها» (س: ٣١٩ / ١).

(٣) س - ٣٢٠ / ١: «وفي الغالب يشعر بهاتين الرغبتين معاً كما يشعر على قول «هوميروس»: «بالرغبة في صاحبة متى كان شاباً في ربيع العمر» الإلياذة، النشيد ٢٤، البيت ١٢٩.

دون غذاء، أو لأغذية واحدة بعينها فليس تكون لكل من احتاج بدنه إلى غذاء. ولذلك صارت الشهوة لهذه الأشياء إلينا. وليس إنما هي إلينا فقط، بل فيها شيء طبيعي، وذلك أن الناس يختلفون فيما يلتذونه: فبعضهم يلتذ شيئاً، وبعضهم يلتذ غيره، وقوم يلتذون شيئاً أكثر مما يلتذه غيرهم.

وفي الشهوات الطبيعية قلّ من يخطئ، وإذا وقع الخطأ فيها فإنما يقع في شيء واحد أكثر ذلك؛ وذلك أن الذي يأكل ويشرب ما اتفق له قل أن يُفِرط في التحلي فإنما يتجاوز الأمر الطبيعي بالكثرة، والشهوة الطبيعية إنما هي تملّ مما يخالف النقصان^(١)، ولذلك يقال لهؤلاء: «أصحاب بطون»، لأنهم يملأون بطونهم أكثر مما يحتاجون إليه. وبهذه الحال يوجد العبيد. فأما اللذات الخاصة فإن الكثير من الناس يخطئون فيها بأنحاء كثيرة من الخطأ، وذلك أن الشرهين ممن أمثال هذه التي ذكرنا إما لأنهم يسرون بما لا يجب أن يُسرّوا به، وإما لاستعمالهم ذلك بأكثر مما ينبغي، وإما لاستعمالهم إياها [بغير] استعمال العامة^(٢)، أو على غير ما ينبغي ففرطون في جميع هذه الأشياء. وذلك أن بعض الناس يُسرّ بأشياء لا يجب أن يُسرّ بها لأنها مما يجب أن يُنْغَض، فإن كانت أشياء [من تلك التي] ينبغي أن تستعمل، استعمال ذلك فيها أكثر من المقدار وكما تستعملها العامة^(٣).

فقد بان أن الشره إفراط في اللذات، وأنه مذموم. وأما الأذى فليس يقال للإنسان فيه: «عفيف»، لصبره عليه واحتماله له، كما يقال في الشجاعة، ولا «شَرهاً» لأنه لا يصبر

(١) أي أنها مجرد إشباع وسد لنقص.

(٢) يعني أنهم يتجاوزون القدر المعتاد.

(٣) «غير أنه على الأخص في أمر اللذات الخاصة يرتكب غالب الناس الخطايا والخطايا الأكثر تنوعاً. لأن الناس الذين يسمون بأسماء مختلفة كذلك تبعاً للشهوات التي تستولي عليهم بجرمون، سواء بحبهم أشياء لا ينبغي حبها، أم بأنهم أحبوا بلا حدود، أم بأنهم يستمتعون بها بصورة غير مهذبة كما هو شأن العامي، أم بأنهم يستمتعون بها لا كما يليق الاستمتاع أو في وقت غير لائق. وهكذا يقترب الناس عديمو الاعتدال إفراطاً من جميع تلك الجهات، فتارة يلتذون بأشياء لا يحق أن تلذ لهم لأنها مكروهة، وتارة في الأشياء المباح الاستمتاع بها يجاوزون بالاستمتاع الحدود ويتعاطونه كما يتعاطاه أجفَى الناس» (س: ١/٣٢١).

عليه، لكن الإنسان يسمى «شَرِهًا» من قَبْلِ أنه يتأذى أكثر مما ينبغي إن لم يَنَلْ ما يلتذ به (واللذة تحدث له أذى)، ويسمى «عَفِيفًا» من طريق أنه لا يغتم لفقد الشيء اللذيذ.

* * *

١٢- اللذة بين الإنسان والحيوان

فالشره يشتهي جميع الأشياء اللذيذة وأفضلها، ويبلغ من انقياده للشهوة أنه يختار الأشياء اللذيذة على كل شيء، ولذلك يغتم إذا لم ينلها وهو يشتهيها، وذلك أن الشهوة تكون مع الأذى، و[إن بدا أن] التأذي بسبب اللذيذ كأنه محال.

وليس يكاد أن يكون إنسان ناقصًا في اللذات حتى يُسَرَّ بها أقل مما ينبغي، لأن هذا الصنف من عدم الحسّ ليس هو من شأن الناس، وذلك أن سائر الحيوانات الباقية قد تميز أنواع الطعم فتُسَرُّ ببعضها، وبعضها لا. فإن واجد أحد ليس شيء من الأشياء عنده لذية، ولا تختلف الأشياء اللذيذة عنده - فهو بعيدٌ من أن يكون إنسانًا. ولم نُصِبْ لهذا اسمًا من قَبْلِ أنه لا يكاد يكون^(١).

فأما العفيف فمتوسط في هذه الأشياء، وذلك أنه ليس يلتذ بما يلتذ به الشره خاصة، لكنه يمتعض، ولا يلتذ ألبتة بما لا ينبغي أن يلتذ به، ولا تشتد لذته بشيء من هذا، ولا يغتم إذا فقد الأشياء اللذيذة، ولا يشتهي إلا بمقدار معتدل، ولا يشتهي أكثر مما ينبغي، ولا في الوقت الذي لا ينبغي، ولا يشتهي بالجملة شيئًا من هذه. فأما الأشياء التي تجلب الصحة واعتدال الهيئة، وهي لذية، فإنه يشتهيها بمقدار معتدل وكما ينبغي، وسائر الأمور اللذيذة الأخر إذا لم تَعُقْ هذه إما لأنها خارجة عن الجميل، أو لأنها تفوق جوهرنا. وذلك أنه من كان بهذه الحال فإنه يحب هذه اللذات أكثر من استحقاقها؛ فأما العفيف فليست هذه حاله، لكنه يشتهي على حسب ما يوجب التمييز الصحيح.

(١) «لكنه إذا كان هناك كائن لا شيء عنده موضوع لذة ويشعر بعدم الرغبة حقيقة في أي شيء من الأشياء جميعها فهذا الكائن هو خارج الإنسانية تمامًا. إنه ليس له اسم، لأنه في الواقع لا وجود له ألبتة» (س: ٣٢٢ / ١).

١٣- المقارنة بين الشره والجبن

والشره أشبه بما يكون طوعاً: من الجبن^(١)، لأن ذلك يكون بسبب اللذة وهذا بسبب الأذى: واللذة مأثورة، والأذى يهرب منه. والأذى يغير ويفسد طبيعة صاحبه، واللذة ليست تفعل شيئاً من هذا، فهي أخرى أن تكون طوعاً، ولذلك صار العار يلزمه من قبلها أكثر. وذلك أن اعتيادنا إياها سهل، لأن الأمور الملتذة في العالم كثيرة، واعتيادها فليس فيه صعوبة. فأما الأمور المفزعة فالحال فيها بالعكس. وقد يظن أن ليس يُهْرَب منه على مثال ما يهرب من الأشياء الجزئية المفزعة، لأن الخير لا أذى فيه. والأشياء المفزعة تجبر من تعرّض له بسبب الأذى حتى إنه يُلقى سلاحه قسراً ويرتكب سائر الأمور القبيحة ويظن بها أنها تكون قسراً. والذي يعرض للشره عكس ذلك، أعني أن الجزئيات من الأشياء التي يلتذها تكون طوعاً، لأنه يشتتها ويشتاها وأما جملتها فدونها في ذلك، وذلك أنه ليس يوجد أحدٌ يشتهي أن يكون شرهاً.

ونحن نحمل اسم الشره على الخطأ الذي يكون من الصبيان، لأن بينهم تشابهاً ما. فأما الوقوف على أيهما أخذ له الاسم من الآخر، فليس بنا إليه حاجة فيما نحن بسبيله. إلا أنه من البين أن الأخير أُخِذَ له الاسم من الأول. ويشبه أن يكون ليس برديء أن ينتقل عن هذا، فإنه قد ينبغي أن نقنع من يتوق إلى الأمور القبيحة ويشتتها ويتزيد في ذلك والذي يجري هذا المجرى خاصة الشهوة والصبا: وذلك أن الصبيان إنما يعيشون بالشهوة خاصة، فإن التوقان إلى الشيء اللذيذ في هؤلاء لا يكون خاصة، فإن لم يكن الصبي منقاداً لما يؤدّبه، أمعن في طلب اللذات. وذلك أن التوقان إلى الشيء اللذيذ لا يشبع به من كل جهةٍ من لا عقل له، وفعل الشهوة ينمي ما جانسها؛ وإن كانت الشهوات عظيمة شديدة، غيرت الفكر. فلذلك ينبغي أن تكون بقدر، وتكون قليلة وألا تضادّ التمييز. فإن كان بهذا الحال سُمي منقاداً مقوّماً. وكما

(١) أي أكثر من الجبن شبهاً بالحالة الإرادية.

أن الصبيّ ينبغي أن تكون شهوته بحسب ما يأمره المؤدّب، كذلك الجزء الشهواني ينبغي أن يكون بحسب ما يوجهه التمييز. ولذلك ينبغي أن يكون الجزء الشهواني في العفيف موافقاً للتمييز، فإن غرض كليهما: الجميل. فالعفيف يشتهي ما ينبغي أن يطلب [وعلى النحو الذي] ينبغي، وفي الوقت الذي ينبغي، وكذلك أيضاً يرتب التمييزُ هذه الأشياء.

فهذا ما كان ينبغي لنا أن نقوله في العفة.

(آخر المقالة الثالثة من الأخلاق لأرسطو. والحمد لله وسلم على عباده الذين اصطفى).



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

صلى الله على محمد وعلى آله وسلم تسليماً

المقالة الرابعة من كتاب «الأخلاق» لأرسطو

(تحليل الفضائل المختلفة)

قال:

١- في السخاء

ينبغي أن نُتبع ما قلناه بصفة: «السخاء»، فنقول:

إنه قد يظن به أنه توسط في الأموال، وذلك أن السخاء ليس يُحمد في أمور الحرب، ولا في الأمور التي فيها يكون الإنسان عفيفاً، ولا في الأحكام، لكن في الإعطاء والأخذ في الأموال، والأولى أن يكون في الإعطاء. وأعني بالأموال كُلَّ ما يَقُومُ بالدينار والدرهم.

والتبذير والتقتير زيادة على التوسط ونقصان عنه: في الأموال: ونحن نلزم أبداً التقتير الذين يعنون بجمع الأموال أكثر مما ينبغي. وربما ألزمناهم التبذير لأننا نسمي المنهمكين في الشهوات الذين ينفقون أموالهم في اللذات: «مبذرين» ولذلك يظن بهم أنهم أردأ من غيرهم، لأن معهم شروراً كثيرة معاً. فلذلك يليق بهم هذا الاسم،

لأن من شأن المبذر أن يكون معه شرٌّ واحد، أعني إتلاف ماله، وذلك أن المبذر هو الذي يهلك نفسه بيده، لأنه قد يُظن أن تلف ماله هلاك نفسه، من قَبْل أن عيشه إنما يتم بماله.

فعلى هذه الجهة يكون التبذير.

والأشياء التي نحتاج إليها هي التي نستعملها استعمالاً جيداً، واستعمالاً رديئاً، والغنى من الأمور الناجعة، والذي معه فضيلة في كل واحدٍ من الأشياء هو الذي يستعمل كل واحدٍ من الأشياء على أفضل ما يكون. والذي معه فضيلة في الأموال هو الذي يستعمل الغنى على أفضل ما يكون. وهذا هو السخيّ. وقد يعلم أن استعمال المال هو النفقة والإعطاء. فأما جمع المال وحفظه فهو اقتناؤه. ولذلك صار من شأن السخيّ أن يعطي لمن ينبغي أن يُعطى، أكثر من أن يأخذ من حيث لا ينبغي وألا يأخذ من حيث لا ينبغي - فإن من شأن الفضيلة أن يكون الإنسان بها يُحسّن إلى غيره أكثر من أن يكون لا يحسن إليه، وأن يكون بها يفعل الجميل أكثر من أن يكون لا يفعل القبيح.

ومما لا يخفى أن الإحسان والمعروف يتبعان الإعطاء، وأن قبول الإنسان الإحسان من غيره وألا يفعل القبيح يتبعان الأخذ. والمنة والشكر إنما هو للمعطي، لا الذي يأخذ، والحمد أيضاً له أكثر، والامتناع من الأخذ أسهل من الإعطاء، لأن إعطاءهم ما لهم أصعب من تركهم أخذ ما ليس لهم. والأسخياء إنما هم الذين يعطون. فأما الذين يأخذون فليس يحمدون على أنهم أسخياء، إلا أنهم ليسوا بدون الأسخياء في استعمال العدل: فأما الذين يأخذون، ليس يحمدون جداً. والأسخياء يحمدون حدّاً لأنهم نفاعون في بذلهم^(١).

(١) «إن السخاء ربما كان هو المستحب من بين جميع الفضائل، لأن الموصوفين به نافعون لأمثالهم من بني الإنسان، ولأن الإنسان يكون سخياً بالإعطاء على الأخص» (س: ٢/٤).

٢- تابع الكلام عن السخاء

وأفعال الفضيلة جميلة، وبسبب الجميل تُفعل، وفعلها صواب لأنها إنما تُفعل لمن ينبغي أن تفعل به، وبالمقدار الذي ينبغي، وفي الوقت الذي ينبغي، وفي جميع الأشياء التي تتبع البذل الصحيح^(١)، وعلى أن يفعلها باستلذاذ وغير تأذٍّ، لأن اللذيد بالفضيلة هو إمّا ألا يكون معه أذى، أو يكون أذاه يسيرًا. فأما الذي يعطي لمن لا ينبغي ولغير الجميل، بل لسبب آخر، فليس هو سخيًّا، لكنه يسمّى باسم آخر؛ ولا الذي يُعطي بتأذٍّ أيضًا سخيًّا، وذلك أنه يختار الأموال على الفعل الجميل، وليس هذا من شأن السخيِّ. ولا يأخذ السخيُّ أيضًا من حيث لا ينبغي، وذلك أن الأخذ ليس هو من شأن من لا يكرم الأموال. ولا يسأل أيضًا، لأنه ليس يسهل على الجواد المحسن أن يقبل إحسانًا من أحد. وقد يأخذ من حيث يجب الأخذ، أعني من أملاكه، ليس على أن ذلك جميل، لكن على أنه مضطر إليه ليكون عنده ما يعطي. ولا يضيع أيضًا ماله، إذ كان يريد بالمال أن يكفي قومًا. وليس يعطي لكل من اتفق له، لكن يكون [معه] ما يعطي لمن ينبغي أن يعطيه وفي الوقت الذي ينبغي وحيث تكون عطيته حسنة. ومن شأن السخيِّ جدًّا أن يزيد في العطية حتى لا يترك لنفسه إلّا القليل، إذ كان ليس شريفًا النظر لنفسه.

فالسخاء إذن إنما ينال بحسب المال، لأنه ليس إنما يكون إنسانٌ يُعطي كثيرًا أسخى من آخر يعطي قليلًا إذ كان ملكه الذي يعطي منه قليلًا. وقد نعلم أن الذين لم يكسبوا المال بأنفسهم، لكنهم ظفروا به عن غير اكتساب^(٢)، أسخى من غيرهم، لأنهم لم يَنَلْهُمْ مَضَضُ الحاجة، والناس كلهم جروا بأن يحبوا أفعالهم، كالوالدين

(١) (س: ٤ / ٢) «على هذا فالرجل السخي والجواد يعطي لأن العطاء جميل، ويعطي كما ينبغي أي يعطي الذين يلزم إعطاؤهم، وبقدر ما يلزم، وحينما يلزم، وبمراعاة جميع الأركان الأخرى التي تكون العطية الحسنة».

(٢) س: «بل تلقاه من غيره بالإرث».

اللذين يحبّان أولادهما، والشعراء الذين يحبّون أشعارهم.

ويعسر على السخيّ أن يستغني، إذ كان لا يقبل شيئاً ولا يحفظ شيئاً، بل يبذل المال ولا يكرمه لنفسه، بل إنما يكرمه ليعطيه. ولذلك يعذل الناس البخت فيقولون ليس يكاد يستغني مَنْ كان للغنى مستحقّاً. وليس هذا بشيء يعرض على غير قياس ولا بالاتفاق، لأنه ليس يمكن أحداً أن يكون عنده أموال، من غير أن يُعنى بجمعها، كما لا يكون في شيء من سائر الأمور الآخر.

وليس يعطي السخيّ أيضاً لمن لا ينبغي أن يعطي، وكما لا ينبغي أن يعطي وغير ذلك من الأحوال التي لا تجب، لأنه إن فعل ذلك لم يكن فعله على ما توجه الفضيلة. وإن أنفق ماله في هذه الأشياء لم يكن إنفاقه فيما يجب أن ينفقه، فإن الأمر على ما قلنا في أن السخيّ هو الذي ينفق على قدر ملكه، وينفق في الأشياء التي يجب أن ينفق فيها، والذي يزيد على هذا هو المبدّر. ولذلك لا يُسمّى المتغلبون مبدّرين، لأن نفقاتهم وعطاياهم ليست زائدة عند كثرة أموالهم.

فإن كان السخاء توسطاً في الإعطاء والأخذ في الأموال، فالسخيّ إذن يعطي وينفق فيما ينبغي، وبمقدار ما ينبغي، ويفعل ذلك في الكثير والقليل على مثال واحد وباستلذاذه، ويأخذ من حيث يجب وبالمقدار الذي يجب. وذلك أن الفضيلة لما كانت توسطاً فيما بين الأمرين جميعاً كما ينبغي، أعني: يعطي ويأخذ، وذلك أن العطفة الفاضلة يتبعها مثل هذا الأخذ. وما لم يكن مثل هذا الأخذ فهو ضدها، لأن الإعطاء والأخذ اللذين يتبع أحدهما الآخر قد يكونان في شيء واحد معاً، فأما المتضادان، فلا.

وذلك أنه إن عَرَضَ له أن ينفق ماله على خلاف ما يجب وعلى غير الصواب، اغتم وتأذى، فإن أنفق بمقدار وعلى ما ينبغي سرّاً والتدّ بذلك، فإن من الفضيلة أن يلتد الإنسان أو يتأذى ويغتم في الأشياء التي يُوجب ذلك فيها. والسخيّ أيضاً جيد الشركة

في المال، لأنه لا يقدر أن يظلم، إذ كان لا يكرم المال ويشتد غمّه إذا لم ينفق في شيء يجب أن ينفق فيه، وكان على خلاف ما يوصي به سيمونيدس^(١).

* * *

٣- السخاء- التبذير والتقتير

فأما المُبَدِّر فقد يخطئ في هذه الأشياء، لأنه ليس يلتذّ بالأشياء التي يجب أن يلتذّ بها، ولا كما ينبغي، ولا يتأذى به كذلك. وإذا أمعنا في الكلام يتبين هذا المعنى أكثر. وقد قلنا إن التبذير والتقتير زيادة ونقصان. وهما في شيئين: في الإعطاء، وفي الأخذ، وذلك أنا وصفنا النفقة في الإعطاء. والتبذير يزيد على التوسط بالإعطاء وبترك الأخذ، [و] ينقص عنه بالأخذ؛ والتقتير ينقص عنه بالإعطاء، ويزيد عليه بالأخذ، إلّا في أشياء يسيرة.

فأمور التبذير لا تكاد تقترن، لأنه ليس يسهل على الإنسان أن يعطي كل واحدٍ ولا يأخذ من أحدٍ شيئاً، لأن من لا يحترف قد يُفني ماله وشيكاً؛ والذين لا يحترفون هم الذين يظن بهم أنهم مبدّرون^(٢). والمبدّر قد يظن به أنه أفضل من المقتّر كثيراً، وذلك أنه قد يسهل تلافي أمره، من قبل السن ومن قبل العوز، ويمكنه أن يقرب من التوسط، إذ كان معه ما للسخيّ، لأنه قد يعطي ولا يأخذ، إلّا أنه لا يفعل واحداً منهما

(١) «كذلك السخي هو شديد السهولة في الأعمال. بل يترك نفسه تُغبن بسهولة؛ لأنه لا يقيم وزناً عظيماً للمال. وقد يَألم أنه لم ينفق ما كان يحب إنفاقه أكثر من أن يَألم أنه أنفق نفقة غير نافعة. فهو في هذه الحالة ليس من رأي (سيمونيد)». (س: ٢/٨).

وعبارة أرسطو «ليس من رأي سيمونيد»- لما سألت «امرأة هيرون» «سيمونيد» أجابها أنه يؤثر المال على الحكمة. راجع «الخطابة» لأرسطو ص ١٣٩١، ط برلين. فلا شك في أن أرسطو يشير هنا إلى هذه الكلمة، ومن المعلوم أن «سيمونيد» كان مشهوراً بالبخل. ويقال إنه هو أول من باع المدح واتجر بالشعر لدى الطغاة والأغنياء.

(٢) «حينئذ فشرط السرف لا يمكن أن يقتربنا زمناً طويلاً، لأنه ليس من السهل إعطاء كل الناس متى كان الإنسان لا يقبل من أحد، وبذلك تبدّد ثروة الأفراد عاجلاً متى أرادوا أن يعطوا بذلك الإسراف الذي هو على التحقيق علامة المبدّرين» (س: ٢/٩)

على ما ينبغي. فإن هو تنبه وانقاد إلى أن ينتقل عن هذا، صار سخيًّا، لأنه يصير يعطي من يجب، ولا يأخذ من حيث لا يجب. ولذلك يظنّ به أنه ليس أردأ في الخلق، لأنه ليس من شأن الرديء والخسيس أن يُفَرط في الإعطاء ولا يأخذ، بل إنما ذلك من شأن الغني. والذي هو مُبذّر على هذه الجهة فنحن نعلم أنه أفضل كثيرًا من المقتّر للأسباب التي ذكرنا، ولأن المبدّر ينفع كثيرًا من الناس، والمقتّر لا ينفع أحدًا، ولا ينفع أيضًا نفسه. ولكن كثيرًا من المبدّرين، كما قلنا، قد يأخذون شيئًا من حيث لا يجب، فهم بهذه الجهة مقترّون. وما يجعلهم يميلون كثيرًا إلى الأخذ هو أنهم يريدون أن ينفقوا ويريدون أن تسهل عليهم النفقة فلا يستطيعون لأن الموارد تعوزهم بسرعة فيضطرهم الأمر إلى أن يكتسبوا من موضع آخر. ولأنهم، مع ذلك، لا يهتمون بالأمر الجميل، وقد تضيق صدورهم فيأخذون من كل موضع يسنح لهم. وذلك أنهم يشتهون أن يعطوا ولا يسألون من أين أو كيف يأخذون. ولذلك صارت عطاياهم لا تنتسب إلى السخاء، ولا هي جميلة، ولا يفعلونها للجميل ولا كما يجب، لكنهم ربما أغنوا من يَصُلحُ له الفقر، ولم يعطوا ذوي الأخلاق الرضيّة شيئًا. وربما أعطوا المال الكثير لمن يسألهم بالمَلَق، أو بشيء آخر ما يلتذّونه. ولذلك صار أكثرهم منهمكين في ذاتهم، وذلك أن النفقة لما كانت تسهل عليهم، صاروا ينهبون في شهواتهم، ولأن سيرتهم ليست جميلة صاروا يميلون إلى اللذات.

فالمبدّر إذا لم يكن منقادًا للأدب، انتقل إلى هذه الأشياء. وإذا عُني بنفسه وتفقد أمره، انتقل إلى التوسط وصار إلى الأمر الواجب. فأما التقتير فدأء لا براء له، وذلك أنه قد يظن بالشيخوخة وبكل ضعف أنه يجعل صاحبه مقتّرًا. والناس أشدّ إلفًا له بالطبع من التبذير، لأن أكثر الناس يحبّون جمع المال أكثر من محبتهم لبدله.

والتقتير يقال على أشياء كثيرة، وهو كثير الأنواع، ويظنّ أن أحواله كثيرة. وذلك أنه لما كان يوجد في شيئين: في نقصان الإعطاء، وزيادة الأخذ - صار لا يجمع جزأه بالكلية لكل أحد، لكن ربما افترق نوعاه حتى يكون بعض الناس يزدون في الأخذ وبعضهم

ينقصون في الإعطاء، وذلك أن الذي يسمّى شحيحاً ولثيماً وبخيلاً ينقصون في العطية، ولا يشتهدون مال غيرهم ولا يريدون أن يأخذوا من أحد شيئاً: فقوم منهم يفعلون ذلك للنزاهة وتوقي الأمور القبيحة، فإنهم يقولون إنهم يحفظون أموالهم خوفاً من أن يصيروا إلى فعل قبيح، ومن هؤلاء الذي تسميه العامة: «مقدد العدس»^(١) وما أشبه ذلك. وإنما يسمّون بأمثال هذه الأشياء لإفراطهم في الامتناع من أن يعطوا أحداً شيئاً. وقومٌ منهم يمتنعون من أن يأخذوا من غيرهم شيئاً فرقاً، لأنهم يرون أنه لا يسهل أن يكون الإنسان يأخذ مال غيره ولا يأخذ غيره ماله: فهم بذلك يكتفون بالأخذ ولا يعطوا.

وقوم يفرطون في الأخذ حتى يأخذوا من كل جهة، ويأخذون كل شيء يقدر على، مثلما يفعل المعيرون، أعني القوادين وأمثالهم، والمرابين الذين يأخذون الكثير على اليسير^(٢)، فإن هؤلاء كلهم يأخذون من حيث لا يجب، والمقدار الذي لا يجب. والأمر العائد لهم: الربح القبيح، فإنهم كلهم يحتملون العار والفضيحة بسبب الربح اليسير، وذلك أن الذين يأخذون الرغائب من حيث لا يجب لا يسمّونهم مقتريين: مثل المتغلبين إذا نهبوا المال وسلبوا الهياكل، لكن الأولى أن يسمّوهم شراراً وكفاراً أو ظلمة. فأما المقامر واللص فهما من المقتريين لأنهما يطلبان الربح القبيح ويفعلان ما يفعلانه بسبب الربح، ويحتملان العار. فاللصوص يحتملون البلايا العظيمة بسبب الأخذ، والمقامرون يربحون على أصدقائهم الذين ينبغي لهم أن يعطوهم. والفريقان، كلاهما، يطلبان الربح من حيث لا يجب. فهم لذلك من أصحاب الربح القبيح بإرادتهم.

وهذه الأصناف كلها من أصناف الأخذ من شأن المقتريين. وبالواجب يقال إن التقتير يضاد السخاء، وذلك أن التقتير أعظم شراً من التبذير، وخطأ الناس فيهما أكثر من خطئهم في التبذير.

فهذا مقدار ما ينبغي أن نقوله في السخاء والرذائل المضادة له.

(١) إشارة إلى البخل.

(٢) أي يقرضون الأموال القليلة ويأخذون فوائد كثيرة.

٤- في الكرم

وينبغي أن نتبع ذلك بصفة الكرم^(١)، فإنه قد يظن به أنه فضيلة ما في المال. وليست تشتمل مثل السخاء على جميع الأفعال التي تكون في الأموال، لكنه إنما يكون في الإنفاق فقط، فإنه يفضل الحرية في الإنفاق لكثرة ما ينفق وعظمه، كما يدل اسمه في لغة اليونانيين فإنه يدل على نفقة واجبة في أمر عظيم. والعظيم من المضاف إلى الشيء وذلك أنه ليس النفقة على الركب الكبير^(٢) والنفقة على الإكانة^(٣) واحدة بعينها. والواجب في النفقة يكون بحسب المنفق والشيء الذي ينفق فيه. فأما الذي ينفق في الأمور الصغار والمقتصر على ما يجب من النفقة فيها فلا يقال له: كريم (مثل ذلك الذي يقول: كثيرًا ما أعطيت المتشرد)^(٤)، بل الكريم من ينفق على الأمور العظام، وذلك أن الكريم سخي، والسخي المنسوب ليس هو لا محالة كريمًا.

والنقصان في هذه الحال يسمى: النذالة، والزيادة تسمى بالبذخ والطرمة. وليس يزيد البذخ على الكريم بعظم ما يفعله في الأشياء التي يجب، لكن فيما يجب ولا يتناهى مما لا يجب. وسنصف حاله بأخرة.

فأما الكريم فيشبه العالم، لأنه يقدر على معرفة الواجب وينفق النفقات الجليلة بعناية، وذلك أن الأمر على ما قلنا أولاً أن الحال تحصل وتجوّد بالأفعال وبمن

(١) في س: الأريحية.

(٢) تجهيز الأسطول، وكان يتم من خلال الضرائب التي تفرض على الأغنياء.

(٣) الإكانة: أشار الدكتور عبد الرحمن بدوي إلى أنها ترجمة لكلمة يونانية تعني رئيس الوفد الذي ترسله مدينة إلى أعياد مدينة أخرى. وجاءت ترجمة هذا الجزء في (س) هكذا: «فليس سواء إنفاق الذي ينشئ السفن ويوسقها، والذي ينفق لنصرة نظرية بسيطة». (١٤ / ٢).

(٤) «الذي ينفق كما ينبغي لكرامته في الأشياء الصغيرة والعادية لا يستحق بذلك لقب الأريحي، ولا ذلك الذي يمكنه أن يقول كما قال الشاعر:

طالما واسيت بالإحسان أبناء السبيل»

(س: ١٤-١٥ / ٢).

يفعلها. فنفقات الكريم نفقات جليلة واجبة، وكذلك أعماله أيضًا، وذلك أن نفقته تبلغ من عظمتها ووجوبها لعمله ما يكون العمل يساوي النفقة، والنفقة تساوي العمل، أو يكون العمل يفوق النفقة.

وإذا كانت أفعال الكريم تجري هذا المجرى، فإنما يفعلها من أجل الجميل، لأن هذا أمرٌ عام للفضائل؛ ويفعلها أيضًا بلذة ومسامحة لأن الاستقصاء في المكاسب وتدقيق النظر ندالة. ونظره في أن يكون ما يعمل على غاية الجودة والسرّد أكثر من نظره في أن يكون مقدار ما ينفق عليه يسيرًا. فواجبٌ ضرورةً أن يكون الكريم سخيًا، لأن السخاء ينفق ما يجب أن ينفقه وكما ينبغي^(١). ولكبرِ همة الكريم يعمل ما يعمل السخي، ومن مثل النفقة التي ينفقها على أجلّ ما يكون من العمل، وذلك أن ليس فضيلة القنية وفضيلة العمل واحدة بعينها، لأن فضيلة القنية أن يكون قسطٌ ذو مقدار أكبر أو يكون جيدًا بمنزلة الذهب، وفضيلة العمل أن يكون عظيمًا حسنًا. فإنّ من نظر إلى مثل هذا العمل حتى يعجب منه من يراه تعجب منه. والكرم شيء يعجب منه.



وفعل الكريم فضيلة في عظم النفقات، وهي من النفقات التي نقول إنها نفيسة كريمة، مثل النفقات في أمور الله، أعني القرابين والندور وعمل الأواني، وكلّ ما يتحلّى به المتألّهون وما يبذل للعامة مثل الضيافة والصلوات وبذل الطعام لأهل المدينة. وهذه الأشياء كما قلنا إنما تنسب إلى فاعلها إذا علّم مَنْ هو، ومَنْ أيّ مالٍ ينفق، فإن الأموال ليس إنما ينبغي أن تكون تليق بالعمل فقط، بل وبالذي يعمل، ولذلك لا يكون المسكين كريمًا لأن ليس له أموال ينفق منها نفقات كثيرة على ما يجب. ومَنْ رام ذلك من المساكين فهو مائق^(٢)، لأنه رام ما هو مجاوز لمقداره

(١) «والأريحي إنما يقصد أن يؤتي هذه النفقات على الحسنى وعلى أنسب ما يكون بقدر الإمكان أكثر من أن يهتم بما تساويه من الثمن وبما يمكن الحصول عليه من تنزيل القيمة» س: (٢/١٦).

(٢) المائق: الأحمق.

وللواجب، لأن الشيء إنما يكون على ما توجهه الفضيلة إذ كان يجري على الصواب. والكرم يليق بمن له في أمثال هذه الأشياء سابقة: إما بنفسه، وإما بأسلافه، أو من له شرف وحسب، وما أشبه ذلك: فإن أمثال هذه الأشياء كلها لها عظم وقدر. وأجدر أن يكون الكريم بهذه الصفة وأن يكون الكريم في أمثال هذه النفقات كما وصفنا، لأنها أعظم النفقات وأكرمها. فأما النفقات الخاصية فكل ما ينفق في مرة واحدة: مثل ما ينفق في عرس وما أشبهه، أو في شيء يعني به أهل المدينة أجمعهم وذوو الأقدار منهم أو في ضيافة الغرباء وإنفاذ الرسل والهدايا. وذلك أن الكريم ليس هو منفاقاً في أمور نفسه، بل في الأمور العامة. والهدايا بينها وبين القرايين تشابه ما. والكريم قد يبنى مسكناً يليق بغناه، فإن له في ذلك جَمَلاً. وأكثر ما ينفق في الأشياء التي تبقى زماناً طويلاً، إذ كانت أجود ما يكون. وينفق في كل واحدٍ من أعماله ما يليق به، وذلك أن ليس الأمور التي تصلح لله والأمور التي تصلح للناس أموراً واحدة بعينها، ولا ما يصلح للمُصلَّى يصلح للقبر. وقد يكون في النفقات واحدة واحدة عظيمة في جنسها: فأكرم النفقات النفقة العظيمة في الأمر العظيم. وبين العظيم في العمل والعظيم في النفقة [خلاف] (فإن الكرة والدوامة السريتين من أجل ما يتحف الصبي به، وثمرتهما قليل وتخ)، - فلذلك صار الكريم في أي جنس عَمَلٍ عَمِلَهُ بكبر همّة، وذلك أن أمثال هذا الفعل لا ينقص عن مقدار ما أنفق عليه^(١).



(١) «فكل نفقة مما ينفقون يمكن أن تكون عظيمة في نوعها، وأسامها هي تلك التي تكون عظيمة في العظيم ومثالها هنا إنما هو العظيم في صف النفقات التي نحن نتكلم عنها. لكن العظيم في موضوعه يختلف عن العظيم في النفقة ذاتها. حيثند في شأن هدية الطفل أجمل طيارة وأجمل دف يمكن أن يكون فيها كل الأريحية الممكنة وربما يكون ثمنها لا شيء ولا يستدعي أي سخاء. من أجل ذلك ترى أن خاصة الأريحي إنما هي دائماً أن يعمل الأشياء بعظم في النوع الذي يعملها فيه. ولك مزية لا يمكن أن تطال بحيث تكون دائماً متناسبة مع قيمة النفقة نفسها». (س: ١٩/٢).

٥- الكرم وأضداده

فهذه صفة الكريم. فأما الزائد على هذا وهو البَذخ، فإنما يزيد عليه بأنه يتجاوز في النفقة الواجب، كما قلنا، لأنه يُغني فيما يحتاج إلى اليسير من النفقات شيئاً كثيراً، ويتناهى في أشياء مثل أن [ينفق على مأدبة بالاشتراك^(١)] ما ينفق على مأدبة عرس، وإذا جهّز جوقة^(٢) للمغنين إذا اجتازوا به يعلق ستور الفرير^(٣) على الأبواب المفتوحة، كما يفعل أهل الصلف والنخوة. وليس يفعل ما يفعله محبةً للجميل، لكن لئري الناس يساره ولظنه أن الناس يعجبون بهذا من فعله. وحيث ينبغي له أن ينفق كثيراً ينفق قليلاً، وحيث ينبغي أن ينفق قليلاً ينفق كثيراً.

فأما النذل فقد ينقص عن الكريم في كل شيء، ويتلف الأشياء العظيمة فيما صغر من الأمور، فيفسد الجميل ويهلكه. وإنما قصده في كل ما يريد أن يفعله أن تكون نفقته يسيرة، وكذلك عطيته. وكل ما يفعله يرى أنه فوق الواجب. فهذه الحالات رذائل، إلا أنها لا تُكسب أصحابها عاراً، لأنها ليست تضر من يقرب من صاحبها، ولا هي قبيحة جداً.



٦- كبر النفس^(٤)

فأما كبر النفس فيشبه أن يكون في أمور عظيمة، كما يدل اسمه. فلنصف أولاً الأمور التي يوجد فيها. ولا فرق بين أن يكون نظرنا في كبر النفس أو في الكبير النفس.

(١) مأدبة بالاشتراك: هي التي يدفع فيها كل عضو نصيبه.

(٢) في س: كما يفعل المجاريون. وزينة أهل ميجارا Megare كان يضرب بها المثل في الزمن القديم.

(٣) في س: «فتفرش بسط الأرجوان».

(٤) في س: المروءة.

وقد يظن أن الكبير النفس هو الذي يؤهل نفسه للأمور العظيمة، وهو لذلك أهل. فإن من فعل ذلك على غير استحقاق فهو مائق. وليس أحدٌ من أهل الفضيلة مائقًا ولا جاهلاً. فالذي بهذه الصفة هو الكبير النفس. وأمّا من هو أهلٌ للأمور يسيرة، وهو يؤهل نفسه لذلك، فهو صحيح الرأي وليس هو كبير النفس، لأن كبر النفس في الأمور العظام، كما أن الجمال في الأبدان العظام، والملاحة في الأبدان الصغار والمقتدرة. وأمّا الذي يؤهل نفسه للأمور الكبار وليس هو أهلاً لها، فهو المتنفع^(١). وليس كل من أهل نفسه لأكثر مما تستحق هو متنفع. فأما من أهل نفسه لدون ما تستحق فهو الصغير النفس: كان مستحقاً للأمور عظام، أو متوسطة، أو صغار - فأهل نفسه لدون استحقاقه، ويظن به أنه صغير النفس خاصة. فأما من كان يستحق الأمور العظام فأهل نفسه للأمور الصغار، فإنه إذا كان يستحق الأمور العظام فأهل نفسه لما دونها - فما تراه كان يعمل لو لم يكن مستحقاً لذلك؟! فالكبير النفس نهاية في عظم الأشياء التي يعملها، ومتوسط في عمله إياها كما ينبغي، لأنه يؤهل نفسه لاستحقاقه. والصغير النفس ينقص عنه في ذلك. المتنفع يزيد عليه.

وإذا كان الكبير النفس يؤهل نفسه للأمور العظام وهو مستحق لذلك، وخاصة للأمور التي في غاية العظم، فلا محالة أنها تكون كذلك في شيء واحد. والاستحقاق إنما يقال بحسب الخيرات التي من خارج. وإنما نضع هذا الشيء الواحد أعظم ما يكون إذا كان يخدم به الله، وما تشتهيهِ ذوو الأقدار والجهد في الأمور التي في غاية الجمال. والذي يجري هذا المجرى هو الكرامة، فإنها أجل الخيرات التي من خارج. فالكبير النفس إذن إنما يوجد في الكرامات وعدمها على الحال الواجبة. ويتبين من أمر كبير النفس - من غير أن يحتاج في ذلك إلى قياس - أنهم يلتمسون الكرامة، لأن العظماء دون الناس خاصة يؤهلون أنفسهم للكرامة ويفعلون ذلك على قدر الاستحقاق.

(١) المتنفع: المغرور، المدعي ما ليس له.

فأما الصغير النفس فهو ينقص عن نفسه وعن استحقاق الكبير النفس. والمتفنج يزيد على نفسه ولا يزيد على الكبير النفس.

والكبير النفس إن كان مستحقاً لأعظم الأمور فهو أفضل الناس. وذلك أن الفاضل يستحق أبداً ما عظم من الأمور. وأفضل الناس يستحق أعظم الأمور. فيجب إذن أن يكون الكبير النفس خيراً. ويظن بالكبير النفس أن له في كل واحدة من الفضائل ما عظم. وليس يليق بالكبير النفس أصلاً أن يهرب، إذا حركه أذى شيء؛ ولا أن يظلم، وذلك أن من لا يتعاضمه شيء فليس سببٌ يدعوه إلى فعل القبيح. ومن يتبع الأمور الجزئية، يَسْتَبِينَ له أن الكبير النفس إذا لم يكن خيراً، ضحك به كل أحد. ولا يكون أيضاً مستحقاً للكرامة إذا كان رديئاً، إذ كانت الكرامة إنما هي جائزة الفضيلة، وإنما يتناولها الخيار من الناس. ويجب أن يكون كثير النفس زينة ما للفضائل، لأنه يجعلها عظيمة. ولا يكون كبير النفس إلا بالفضائل. ولذلك عسيراً ما يوجد كبير النفس على الحقيقة، لأنه ليس يمكن أن يوجد إلا خيراً جواًداً.

فالكبير النفس إذن إنما يوجد خاصةً في الكرامات وعدمها. وإذا أكرم [إكراماً رائعاً من جانب الخيرين من] الناس سُرَّ سروراً يسيراً، من قِبَل أنه إنما نال ذلك منهم باستحقاق منه له أو دون ماله، فإن الفضيلة التامة لا توجد لها كرامة تستأهلها، ولكن كثيراً ما قد تقبل منهم الكرامة من قِبَل أنه ليس يمكنهم أن يكرموا أكثر من ذلك. فأما إذا أكرم على أمور صغار ومن أفناء^(١) الناس فإنه يتهاون بذلك ويستخف به لأنه على غير استحقاقه. وكذلك يجري أمره في عدم الكرامة، وإلا لم يكن عدلاً في نفسه.

فالكبير النفس، كما وصفنا، يبتغي الكرامات أكثر من كل شيء، ويبتغي أيضاً اليسار والمقدرة. وكل سعادة أو مشقة تكون فيه إنما تكون في أيهما حصل له بمقدار: فلا إذا أسعد فرح، ولا إذا شقي اغتم، لأنه ليس الكرامة عنده من أعظم الأمور. والمقدرة

(١) الأفناء من الناس: الأخلاط لا يُدْرَى من أيّة قبيلة هم.

والغنى إنما يؤثران بسبب الكرامة: فمن كان له مقدرة وغنى، فهو يحب أن يكرم بهما. فمن كانت الكرامة عنده قليلة، فسائر الأشياء الأخر أيضًا تقلّ عنده. ولذلك يظن بهم أنهم أصحاب النخوة.



٧- ما يعين على كبر النفس

وقد يظن بالسعادات^(١) أنها تعين على كبر النفس، لأن ذوي الحسب يستحقون الكرامة، وكذلك ذوو المقدرة والأغنياء، لأنهم ذوو فضل، والخير من الأمور الفاضلة. وكل فاضل فاستحقاقه للكرامة أكثر. فلذلك تُصيّر هذه الأشياء مَنْ توجد لهم من الكبري الأنفس أكبر نفوسًا. وذلك أن قومًا قد يُكبرون قومًا، فأما المكرم على الحقيقة فهو الخير وحده. فأما الذي يجمع الأمرين جميعًا فهو يستحق الكرامة أكثر. فأما الذين توجد لهم هذه الخيرات من غير أن توجد لهم فضيلة، فليس يؤهلون أنفسهم للأمور العظام على طريق العدل، ولا يقال فيهم إنهم كبروا لأنفس بالصحة، وذلك أن هذه الأمور ليس توجد خلواً من فضيلة ألبتة، لأنهم إذا كانوا خلوا من الفضيلة كانوا ممتنّين بذيتي الألسن، وذلك أنه ليس يسهل احتمال السعادات على ما يجب من غير فضيلة، وإذا لم يقدرُوا أن يحتملوها وظنوا أنهم يفضلون غيرهم حقروهم وعملوا أي شيء اتفق لهم، وذلك أنهم يقتدون بالكبر النفس وليس يشبهونه، وإنما يقتدون به فيما يمكنهم وما توجه الفضيلة ليس يفعلونه، ويزدرون غيرهم: فأما الكبر النفس فبالحق يزدرى بغيره؛ لأنه يعتقد الحق، فأما عامة الناس فيعتقدون أي شيء اتفق لهم.

وليس هو كثير المخاطرة، لكنه عظيم المخاطرة. وإذا وقع في خطر تهاون بحياته

(١) السعادات: ما يصادفه المريء (ذو المروءة) من ثروة موروثة أو حسب جميل أو حسن حظ في كسب المال.. إلخ. وفي (س) ذكرها باسم النعم الخارجية.

لأنه يرى أنه ليس يستحق لا محالة أن يحيا على خطر. وهو يُحسِن إلى الناس. وإذا أُحسِن إليه، يستحي، لأن ذلك من شأن المُفْضَل عليه. وإذا أُحسِن إليه، كافأه بمكافأة كثيرة. ويفعل ذلك بحسب الشيء الذي يحبه الذي ابتدأه بالإحسان، ويكون مع سريع الانعطاف. ويُظَنّ بهم أنهم يذكرون إحسانهم، ولا يذكرون إحسان من أحسن إليهم؛ لأن المحسن إليه دون المُحسِن ويجب أن يفضل^(١). وهو يستلذ سماع الفضيلة، ويستبشع سماع ما أفضل به عليه. ولذلك لم تكن ثاطس تذكر لزوس إحسانه إليها، ولا الأمة التي يقال لها لاقونين كانت تذكر لأهل أثينا إحسانهم إليهم، لكنهم إنما كانوا يذكرون ما نالهم منهم من الإحسان^(٢). ومن شأن الكبير النفس ألا ينقصه شيء، إذ بكد ما ينقصه^(٣). ومن شأنه أيضاً أن يخدم بنشاط، وأن يتجالد^(٤) عند ذوي الأقدار والسعادات، ويتطأطأ عند أوساط الناس، لأن الترفع على أولئك صعب ذو فخر، وعلى هؤلاء سهل؛ والتجالد في أولئك ليس بالخشيس، وفي الوضعاء مستثقل. فهو في ذلك مثل من يقدم على أن يستأسد على الضعفاء ولا يباري أكبر منه. ومن شأنه أيضاً أن يكون بطيء الحركة ذا مطل، إلا في موضع كرامة جليلة أو فعل جليل^(٥)، وتكون أفعاله يسيرة إلا أنها عظيمة مشهورة. ومن الواجب ضرورة أن يكون يبغيض علانية، ويحب علانية، لأن المساترة فذلك من شأن الخائف. واهتمامه بالحق أكثر منه بالظن^(٦). وهو ظاهر القول في الفعل، إذ كان مستخفاً بالأمر، ولذلك يكون مُدلاً

(١) «على هذا فأهل المروءة يذكرون الناس الذين قدموا إليهم العرف دون الذين قبلوه منهم، لأن المدين بالمعروف دائماً أنزل درجة من فاعل المعروف، والمريء يسعى في كل شيء للعلو». (٢/٢٧).

(٢) «من أجل ذلك ربأت «طيطيس» بنفسها أن تذكر «المشتري» تفصيلاً بالخدم التي أدتها إليه. كذلك «اللقدمونيون» لما استنجدوا الآثينيين لم يذكروا لهم إلا الخدم التي كانوا يتقبلونها منهم عدة مرات» (س: ٢/٢٧).

(٣) العبارة في الترجمة هنا غير واضحة، وقد جاء مقابلها في س: «وفي خلق المريء أيضاً أنه لا يلجأ إلى أحد، أو على الأقل لا يلجأ إليه إلا بشق النفس».

(٤) يتجالد: يتعاضم. أي يُظهر العظمة والعزة.

(٥) في س: «إنه يحب الدعة والتناقل إلا أن يكون هناك شرف كبير يكتسب أو مشروع نادر يعالج».

(٦) أي ما يظنه الناس.

صدوقاً إلا في الأشياء التي يحتاج فيها إلى مزاح، وقد يكون مزاحاً عند كثير من الناس وعند من لا يتهياً له العيش إلا بالتحبُّب، فإن هذا الفعل من فعل العبيد، ولذلك صار جميع أهل الملق بمنزلة الأجراء والمكترين وأهل الصنعة. وكذلك هو ليس ممن يعجب من شيء، إذ كان لا يتعاضمه شيء [...] ^(١) وليس من شأن الكبير النفس ذكر الشرور بوجه من الوجوه، بل من شأنه التغافل عنها. وليس من شأنه أن يحدث النفس: لا عن نفسه، ولا عن غيره، وذلك أن ليس اهتمامه بأن يمدح هو، ولا أن يذم غيره. وليس هو أيضاً مداحاً، ولذلك ليس هو ثلاًباً، ولا لأعدائه، إلا عند الحاجة إلى التقدد ^(٢). وفي الأشياء الضرورية والأمور الصغار فليس هو ذا تفجُّع ولا ذا صريخة، لأن ذلك إنما هو من شأن من يجدد في طلب هذه الأشياء. ويقدر على اتخاذ الأمور الجميلة التي لا ثمرة لها، أكثر من اتخاذه الأمور المثمرة النافعة. وهذا الخلق إنما هو لمن كان مكتفياً بنفسه خاصة.

ويظن أيضاً بالكبير النفس أنه بطيء الحركة، ثقيل الصوت، متوقف في قوله، لأن من كان وكُده إنما هو في أشياء قليلة فليس يكون عجولاً. ومن ليس لشيء عنده خطر، فليس يكون مجتهداً. وحدة الصوت وسرعة الحركة إنما يوجدان للعجول والمجتهد.

فهذه صفة الكبير النفس.

(١) غير واضحة في المخطوط وقد جاءت الترجمة في س: «إنه لا يستطيع أن يعاشر إلا صديقاً. وما معاشرة غير الصديق إلا ضرب من الرق. من أجل ذلك ترى جميع المتملقين سافلي الأخلاق وصغار الناس هم على العموم متملقين. المريء أيضاً هو أيضاً قليل الميل إلى أن يعجب بالأشياء، لأنه لا شيء عظيم في عينيه. وإنه فوق ذلك لا يحمل الحقد على ما قدّم له من سيئة؛ لأن أذكّار الماضي ليس من شيم نفس عظيمة خصوصاً أذكّار السيئة، وخليق به أن ينساها». (س: ٢٩ / ٢).

(٢) في س: «إلا أن يكون ذلك في معرض شتمهم أحياناً».

فأما الذي ينقص عنه فهو الجبان. وأما الذي يزيد عليه فهو المتفنج^(١). ولا أصحاب هذا الخلق أيضًا يظن بهم أنهم شرار، لأنهم ليسوا بفاعلي شرٍّ، لكنهم يخطئون، وذلك أن الصغير النفس يكون مستحقًا لأشياء، فيبخس نفسه إياها. ويشبه أن يكون فيه شرٌّ ما، من قبل أنه لا يؤهل نفسه للخيرات. وهو أيضًا يجهل نفسه، ولولا ذلك لكان يشتاق الأشياء التي هو لها أهلٌ، إذ كانت خيرات. وأمثال هؤلاء ليس هم حُمقاء، بل الأولى أن يكونوا أغبياء. وهذا الرأي منهم يظن أنه يجعلهم شرًّا من غيرهم، إذ كل واحدٍ من الناس قد يشتاق إلى ما هو له أهلٌ، وذلك أنهم يهربون من الأعمال والصناعات الجيدة، على أنهم لا يستأهلونها. وكذلك يجري أمرهم في الخيرات التي من خارج.

فأما المتفنجون فحمقى وجاهلون بأنفسهم معًا. وذلك من أمرهم ظاهر: فإنهم يتناولون الأمور النفيسة كأنهم أهل لها، ويفتضحون بذلك، ويتزيّنون باللباس والشكل وما أشبه، ويحبون أن تكون محاسنهم ظاهرة، ويصفون أنفسهم ليكرمهم الناس لذلك.

وقد يقابل كِبَرُ النفس صِغَرُ النفس أكثر مما يقابله التنفج، فإن صغر النفس يكون أكثر مما يكون التنفج، وهو شرٌّ منه.



٨- الوسط بين الطموح وعدم الطموح

فكبير النفس يلتمس الكرامة الجميلة له، كما قلنا آنفًا. أو يظن بها أن قياسها في التشابه عند كبير النفس كقياس السخاء عند الكرم [كما بيّنا في القسم الأول]. فإن هاتين الفضيلتين كليهما قد تباعدتا من الأمر العظيم ونجعلها في الأمور الدون والصغار

(١) في س: «أما الذي عيبه من جهة التفريط فتلك نفس مجردة من العظم، نفس صغيرة. والذي عيبه من جهة الإفراط هو الفخور». وقد ذكر المترجم «المتفنج» والصحيح: المتفنج.

بالحال التي تجب. وكما أن في الإعطاء والأخذ في الأموال قد يوجد توسط، وزيادة، ونقصان - كذلك قد يوجد في الشوق إلى الكرامة أن يكون أكثر مما ينبغي أو أقل مما ينبغي، ومن حيث ينبغي، وكما ينبغي. وذلك أننا نسمي محب الكرامة: الذي يشتهي الكرامة أكثر مما ينبغي ومن حيث لا ينبغي؛ فأما الذي لا يحب الكرامة فهو الذي ولا في الأمور الجميلة يحب أن يكرم. وربما حمدنا محب الكرامة على أنه ذو رُجْلة ومحب للجميل؛ وربما حمدنا الذي لا يحب الكرامة على أنه متواضع عفيف، على ما قلنا فيما تقدم؛ وتبين أن محب الكرامة لما كان يقال على أنحاء كثيرة وأنا لا نحمد محب الكرامة على شيء واحد بعينه أبداً. وتبين أن محب الكرامة لما كان يقال على أنحاء كثيرة فإننا لا نحمد محب الكرامة على شيء واحد بعينه أبداً، لكننا نحمده أكثر مما يحمده جمهور الناس، ونذمه لأنه يخرج عن الواجب. وإذا كان التوسط فيما بين هذين لا اسم له، فيشبه أن يكون الشك يقع في الطرفين. والأشياء التي فيها زيادة ونقصان فيها أيضاً توسط. وإذا كان هاهنا من يشتهي الكرامة أكثر مما ينبغي، وهاهنا من يشتهيها أقل مما ينبغي، فهاهنا من يشتهيها على ما ينبغي. وقد تحمد هذه الحال لأنها توسط في محبة الكرامة ليس لها اسم. فقد تبين من أمرها أنها بالقياس إلى محبة الكرامة غير محبة للكرامة، وبالقياس إلى غير محبة للكرامة محبة للكرامة، وبالقياس إلى كلتيهما كلاتهما بجهة من الجهات. ويشبه أن يكون هذا المعنى يوجد أيضاً في سائر الفضائل الأخر؛ وقد تبين من أمر الطرفين هاهنا أنهما متقابلان، لأن الأوسط لا اسم له.

* * *

٩- في الحلم

والحلم توسط في الغضب. ولما كان هذا المتوسط لا اسم له، ويكاد أن يقترن الطرفان، كذلك^(١) حملنا الحلم على الأوسط، إذ كان مائلاً في النقصان إلى الذي لا

(١) الأصوب: لذلك.

اسم له. والزيادة تسمى غيظًا، وذلك أن الانفعال يسمى غضبًا، والأشياء التي يحدثها كثيرة مختلفة.

فالذي يغضب على من يجب أن يغضب عليه، ومن الأشياء التي توجب الغضب، وكما ينبغي وفي الوقت الذي ينبغي، وبالمقدار الذي ينبغي - قد نحمده. وخليقٌ أيضًا أن يكون هذا هو الحليم، إذ كان الحلم يحمد. وذلك أن من شأن الحليم أن يكون ركنيًا غير منقاد للغضب، لكن يكون في ذلك على ما رتبته العقل، وتكون مؤجدته بقدر الوقت الذي يقدره العقل. ويظن أن الخطأ إنما يكون أكثر في النقصان، لأن الحليم ليس هو محب للانتقام، لكنه باسط للعدر.

فأما النقصان - كان عدم الغضب، أو أي شيء كان - فهو يُذَم. وذلك أن الذين لا يغضبون على من ينبغي أن يغضب عليه. قد يظن بهم أنهم لا يحسنون ولا يتأذون. وإذا لم يغضب لم يكن متقمًا. والصبر على سماع الشتيمة، وترك الغضب للقرابات والأولياء، من أخلاق العبيد^(١).

والزيادة قد تكون في هذه الأشياء كلها، أعني أن يغضب الإنسان على من لا يجب الغضب عليه، ومن الأمور التي لا توجب الغضب، وأكثر مما ينبغي، وزمانًا طويلًا. إلا أن هذه كلها لا يمكن أن تكون في واحد بعينه، لأن ذلك لا يمكن أن يكون، إذ كان الشر يُفسد نفسه وإذا اجتمعت أجزاؤه كلها كان غير محتمل.

فالغضب قد يسرع إليه الغضب مما لا ينبغي، على من لا ينبغي، وأكثر مما ينبغي. وقد يسكن غضبهم بسرعة، وهذا أجود ما فيهم. وإنما عَرَضَ لهم أن يكونوا كذا، لأنهم لا يمسكون الغضب، لكنهم ينتقمون، ولحدّتهم يظهرون الغضب ثم يسكنون. والذين يزيدون على هؤلاء هم السريعو الغضب المحتدّون، الذين يغضبون من كل شيء، وفي كل شيء. فأما الحرُّ النفس فيعسر سكون غضبه، ويبقى زمانًا طويلًا،

(١) أي عدم الغضب عند سماع إهانة توجّه للأقرباء والأصدقاء.

لأنه يمسك غضبه، ويسكن عن الغضب إذا اشتفى، لأن التشقي يسكن الغضب، لأنه يحدث لصاحبه لذة [في] موضع الأذى، وإذا لم يشتفوا اتصل غيظهم. وذلك أنهم لما كانوا لا يظهرون غضبهم، لم يتهياً لأحد تسكينهم، ولذلك يبقى غيظهم زماناً طويلاً. ومن كان بهذه الحال فهو مؤذٍ لنفسه ولأصدقائه خاصة.

والذين يغضبون مما لا يجب أن يغضب منه، وبأكثر مما يجب ويبقى غضبهم زماناً طويلاً، ولا يرضون حتى يشتفوا ويتنقموا. فالأولى أن تجعل الزيادة مقابلة للحلم، لأنها تكون أكثر، والانتقام من الرُّجلة^(١)، والذين يصعب غضبهم سيئو العشرة^(٢).

وقد تبين أيضاً ما قلناه فيما تقدم مما نقوله الآن: وذلك أنه ليس بسهل تحديد الغضب كيف ينبغي أن يكون، وعلى من، ولأي شيء، وكم يكون هذا، وزمانه، وإلى أي حد من الغضب ينبغي أن يغضب حتى يكون قد أصاب في غضبه أو أخطأ، فإن من تجاوز الحد في الغضب قليلاً، إلى الزيادة أو إلى النقصان، قد يُذم؛ وذلك أنا ربما حمدنا أصحاب النقصان وسميناهم حلماً، والذين يصعب غضبهم ينسبون إلى الرُّجلة، من طريق أنهم يصلحون للرياسة. والذي يبلغ من تجاوزه الغضب الحال والمقدار اللذين يكونان بهما مذموماً، فليس يسهل علينا تحديده بالقول، لأنها أمور جزئية، نُميزها بالحس. ولكن قد يمكننا أن نبلغ من تبين ذلك هذا المقدار، فنقول: إن الحال المتوسطة التي بها يحدث الغضب على من يجب، وكم مقدار ما ينبغي أن يكون، وسائر ما أشبه ذلك - محمود. والزيادات والنقصانات مذومة. فإذا تجاوزت التوسط قليلاً، ذُمت ذمّاً يسيراً. وإذا تجاوزت أكثر من ذلك، ذُمت أكثر من ذلك. وإذا جاوزت جداً، ذُمت جداً. فمن البين أنه ينبغي لنا أن نتمسك بالحال الوسطى.

(١) أي الرجولة.

(٢) «قد يسمى على العموم أناساً عسري العيشة أولئك الذين يغضبون في المواطن التي فيها لا ينبغي الغضب، والذين يغضبون بحدة أكثر من اللازم وزمناً أطول مما ينبغي، والذين لا يرجعون أبداً إلا بعد أن يبلغوا من الانتقام غايتهم ويعاقبوا من اعتدى عليهم». (س: ٣٧/٢).

١٠- الرقة والرذائل التي تضادها

وقد وصفنا الأحوال الموجودة في الغضب. فأما الأحوال التي تكون في المعاشرات والمخاطبات والمشاركات، فالذين يقصدون بها مرضاة الناس فإنهم يستنفدون حيلهم في أن يلتذّ بمعاشرتهم غيرهم، ولا يجاذبون أحدًا بمن يعاشره على شيء، ولكنهم يرون ألا يعمّوا أحدًا ممن يجاورهم والذين يخالفونهم في جميع أحوالهم، ولا يبالون بشيء يغمّ غيرهم - يُسمّون شرسين شكسين وعرين. ومن البين أن هذه الأحوال الموصوفة: مذمومة، وأن الحال المتوسطة لها: محمودة، لأننا نقبل بها ما ينبغي أن نقبله، وكما ينبغي. وعلى هذا المثال قد يكون في صاحبها شراسة؛ وليس لها اسم؛ وقد تشبه المحبة خاصة. وذلك أن الذي يكون بالحال المتوسطة هذه صفتها مثل ما نميل إلى أن نقول في اللين الجانب إنه لنا محب، لسرعة قبوله للمودة. وقد يخالف هذا الخلق المحبة، لأنه يكون خلواً من الانفعال، ولا يهتم صاحبه بمودة من يحبه. وذلك أنه ليس يقبل كل واحدٍ ممّا يقبله على ما ينبغي بأن يحبه ولا يعاديه، لكنه إنما يقبل ذلك لأنه بهذه الصفة، ويحب من لا يعرفه ومن يعرفه، ومن لم يألفه - على مثال واحد، غير أنه يفعل في كل واحدٍ من الأشياء كما يجب لها. وذلك أنه ليس يجب أن يكون الاهتمام بالغرباء وبالمألوفين على مثال واحد، ولا يغم أيضاً أحدًا.

فقد وصفنا كيف ينبغي أن تكون المعاشرة؛ وإذا نسبت أحواله إلى الجميل وإلى النافع رأيت أنه يقصد إلى ألا يغمّ أحدًا، أو إلى أن يسره، وذلك أنه يشبه أن تكون أحوال المعاشرة إنما توجد في اللذات والأذى، وما كان من هذه لا يوجد فيه أمرٌ جميل أو كان فيه أمرٌ ضارٌّ، فقد يصعب على صاحبه أن يسرّ أحدًا. وقد يختار أن يؤذي. وهذا يكسب فاعله قبحًا. وهذا القبح إما أن يكون ليس بالصغير، وإما أن يكون ضده. فأما ضد الحال فليست تقبل غمًا يسيرًا، لكن صاحبها يعسر عليه ذلك. وقد يعاشر ذوي الأقدار وأفياء الناس، ومن يعرفه معرفة صحيحة، ومن يعرفه دون ذلك معاشراتٍ

مختلفة، وفي سائر الأحوال المختلفة الآخر قد يعطي كل واحد ما يجب له، وقد يستحيي من أن يُسرَّ وحده، ويكره أن يغمَّ أحدًا. والأشياء التي تؤول أحواله إليها إن كانت من الأمور العظام، أعني الجميل والنافع - استرسل إلى ذلك وانبسط فيه. وقد يُغمَّ غمًّا يسيرًا بسبب اللذة التي تكون فيما بعد.

فهذه صفة المتوسط ولم يوجد له اسم خاص. ومن بين أولئك الذين يحدثون لذة للآخرين فإن من يسعى فقط إلى إحداث لذة دون أن ينشد أيَّ غرض آخر - فهو مجامل. ومن يسلك هذا السلك ابتغاء فائدة يجنيها لشخصه - سواء أكانت فائدة مالية، أم تقدّر بالمال - فإنه متملّق. ومن يحدث صعوبات في كل مناسبة فهو كما قلنا رجلٌ مشاكس جدل. والطرفان يظهر أنهما متقابلان، وذلك من كون الأوسط لا اسم له.



١١- الإنسان الصادق ومضاده

وفي مجال يكاد أن يكون نفس المجال، يوجد توسط مقابل للتباهي والكتمان معًا، وليس له اسم هو الآخر. ولكن ليس من القبيح التعمق في إدراك السلوك الذي من هذا النوع. وسنزداد معرفة بالأخلاق، بعد استعراض كل مظهر من مظاهرها، وسنقتنع بأن الفضائل توسطات، لو رأينا بنظرة واحدة أن الأمر كذلك في كل الأحوال.

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

الفخور الأحمق والصلف هو ذلك الذي فيما يتعلق بالأشياء التي من شأنها أن تجعل الرجل نابه الذكر يريد أن يدخل على الناس أن له خللاً ليست له في الواقع، أو الذي يريد أن يجعل ماله من الخلال أكبر مما هي له في الحقيقة. الرجل المترفع هو على ضد

ذلك يأبى على نفسه ما له من الخلال الحسنة أو يصغر من قدرها. والذي يستمسك بالوسط من هذين الطرفين يظهر نفسه كما هو، فهو صدوق في عيشته كما هو صدوق في قوله^(١)، ويعترف بوجود صفاته الخاصة، دون أن يزيد عليها أو ينقص منها شيئاً. والصراحة والتزييف يمكن ممارسة كليهما إما من أجل غاية معلومة، أو من دون غاية. لكن الخلق الحق في كل إنسان ينكشف في اللغة، وفي الأفعال، وفي طريقة الحياة، في كل الأحوال التي لا يفعل فيها من أجل غاية. والتزييف هو في ذاته أمر خسيس مردول، بينما الصراحة أمر نبيل جدير بالثناء. وهكذا فإن الرجل الصريح المتخذ موقفاً وسطاً بين المتقابلين يستحق الثناء، بينما الإنسان الزائف، بمعنى أو بآخر، هو كائن محتقر، وخصوصاً المتباهي. فلندرس الإنسان الصادق، والإنسان الزائف، ولنبدأ بالأول.

إننا لا نتحدث هاهنا عن حسن النية في العقود، ولا في الأمور المتعلقة بالعدل أو الظلم، فإنها أمور تتعلق بفضيلة أخرى^(٢): وإنما نتحدث عن الأحوال التي يكون فيها الإنسان صادقاً في أقواله وفي حياته، لأن هذا هو الخلق المعتمد عنده، دون اعتبار آخر. ويمكن أن نعتقد أن مثل هذا الإنسان رجل خير. ذلك أن من يحب الحقيقة ويبدو مُخْلِصاً حتى في الأمور غير ذات الشأن، سيكون بالأحرى مخلصاً في الأحوال ذات الشأن، وسيحتفظ حينئذ من الزيف كما يتحفظ من فعل شائن، وهو الذي انصرف عن ذلك بمجرد نفور من الشيء ذاته؛ ومثل هذا الرجل يستحق منا الثناء. بل سيكون أميل إلى البقاء دون الحقيقة، وهذا موقفٌ من البين أنه جيد، ذلك لأن كل مبالغة يضيق بها صدر الآخرين.

(١) ترجمة هذا الجزء من (س) وقد أورد د. عبد الرحمن بدوي ترجمة لهذا الجزء المفقود كالتالي: «أما الذين يسعون إلى إحداث للذة والأذى فقد وصفناهم. وأما الذين يصدقون ويكذبون على حال واحدة في الأقاويل والأفعال والمراعاة فنحن نصفهم الآن. ونحن نعني بالمعجب أنه يُرائي بأن الأشياء الشريفة له [وهي ليست] فيه، أو يدعي أن صفات كبيرة له وهي ليست كذلك؛ أما الذي يكتم فينكر الصفات التي هي موجودة له أو يقلل من شأنها؛ أما الذي يتخذ الموقف [المتوسط] فهو رجل صريح، أمين في حياته وفي أقواله».

(٢) يقصد بفضيلة العدل، التي سوف يتحدث عنها لاحقاً.

أما من يدعي ادعاءات تتجاوز حقيقة فضائله، دون أن يكون له هدف معلوم، فإن من المؤكد أنه يبدو أنه كائن جدير بالازدراء، وإلا لما وجد لذة في الكذب لكنه أن يكون مُبْطَلًا أولى [منه] بأن يكون رديئًا. وإن كان يرائي لسبب، وكان ذلك السبب: النباهة أو الكرامة، فليس هذا بمذموم جدًا مثل المعجب؛ وإن كان ذلك بسبب الدنانير والدراهم أو ما يؤدي إلى الدنانير والدراهم - فحاله أقبح من حال المعجب. والمعجب ليس يكون بالقوة بل بالاختيار، لأنه إنما هو يعجب بالحال والسجية، بمنزلة الكذاب: فإن بعض الكذابين يكذب سرورًا منه بالكذب، وبعضهم يكذب للرفعة أو للربح. فالذين يستعملون العجب للحصول على الشهرة يدعون لأنفسهم الصفات التي يمدح الناس عليها أو يُغبطون؛ ولكن الذين ينشدون فائدة مادية يدعون صفاتٍ يستفيد منها القريبون منهم، والخلو منها يسهل إغفاله: فمثلًا قريحة العراف أو العالم أو الطبيب ولهذا فإن الصفات التي من هذا النوع هي تلك التي يدعيها غالبية المتباهين (المعجبين) وهي موضع تباهيهم، لأننا نجد فيهم تلك التي وصفناها.

أما الكتومون الذين لا يتكلمون عن أنفسهم إلا وهم يخفون من الحقيقة، فتبدو أخلاقهم ألطف، لأن الناس يقرون بأنهم لا يتكلمون ابتغاء الربح. لكنهم يتجنبون التظاهر. وبالنسبة إلى هؤلاء أيضًا، فالأمر يتعلق أساسًا بصفات تهب السُّمعة الحسنة، وهي صفات يعلنون أنهم لا يملكونها، على غرار سقراط. والذين ينكرون أن عندهم صفات غير ذات أهمية أو صفات من الواضح اقتناؤهم لها، فإنهم يسمّون محتالين وهم أحق بالازدراء عن حق، وأحيانًا ما يبدو هذا التظاهر بمظهر التباهي، مثل ملابس اللاقاداتمونيين^(١)، لأن الإفراط والتفريط المبالغ فيه يتسمان بالادعاء. لكن الذين يعتدلون في الكتمان، وفي صفات ظاهرة فيهم - فيبين من أمرهم أنهم مهذبون. ويتبين أن المعجب يقابل الصدوق لأنه أسوأ من الكتوم.

(١) هم أهل أسبرطة، وكان معروفًا عن ملابسهم أنها في غاية البساطة.

١٢- حسن الذوق في اللهو والمزاح

لما كان الإنسان [في حاجة] إلى راحة، وكانت سيرته في وقت هذه الراحة تقوم في الفراغ المصحوب باللهو، فيبدو أنه في هذا المجال أيضًا يوجد نوع من المسلك الحسن في العلاقات الاجتماعية، يحدد كيف ينبغي أن يتكلم فيها فيما يجب وكما يجب [وأي الأقوال يمكن أن نسمح لأنفسنا بسماعه] وما يقال فيها من أمثال هذه الأشياء المتوسطة وما يسمع^(١). ومن البين أن في هذه الأشياء أيضًا التوسط، وزيادة، ونقصان.

وذلك أن الذين يُفَرِّطون فيما يضحك منه يُظَنُّ بهم أنهم مستملحون، لأنهم يسيغون الأمر الذي يضحك منه لا محالة، وأكثر قصدهم أن يُضَحَّكَ منهم، وأن يكون كلامهم مستملحًا، وألا يغمّوا من يتلهونه^(٢). وأما الذين لا يقولون شيئًا يُضَحَّكَ أصلًا، وينكرون على من يقوله، فيظن بهم أنهم وحشيون جفاة. فأما من يستعمل المداعبة الطيبة فيسمّون ظرفاء، لأن هذه الحالات كلها يظن بها أنها لخلق ظريف؛ فكما أن الأبدان يحكم عليها من حركتها، كذلك الأخلاق. وإذا انتشر الشيء المضحك فسرَّ أكثر الحضور بالمداعبة والمهاترة أكثر مما ينبغي، سُمِّيَ المحاكون ظرفاء. والأمر في أنهم يختلفون اختلافًا ليس باليسير، قد تبين مما قلنا.

والطلاقة خاصةً بالحال الوسطى أيضًا. ومن شأن الطلق أن يقول ويسمع ما يليق بالرجل اللين الحرّ أن يقوله ويسمعه. فإن هاهنا أشياء تليق بمن كانت هذه حالته أن

(١) «لما أن في الحياة أوقات راحة، ولما أنه يلزمنا حتى في وقت الراحة من صنوف اللهو ما يسلينا 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». (س: ٤٨ / ٢).

(٢) «فمن الناس من يدفعهم إلى الإفراط ديدن الإضحاك فيعتبرون بذلك مُجَانًا ثقال الأرواح بلداء الطبع. ذلك بأنهم يبحثون عن الهذر في كل مقام ويقصدون أن يضحكوا أكثر من أن يقصدوا أن لا يقولوا إلا الأقوال النزيهة المناسبة وأن لا يجرحوا ألبته من يمازحونه» (س: ٤٨ / ٢).

يقولها ويسمعها على جهة المداعبة. ومداعبة الحرّ تخالف مداعبة العبد، ومداعبة الأديب تخالف مداعبة مَنْ لا أدب له. ويُعَلِّم ذلك من الأشعار التي وضعها القدماء والحدّث في الهجاء، وذلك أن قومًا منهم كان يضحكهم قبح القول، وقومًا كانت تضحكهم التهمة؛ وبين هذين الشيئين في الاستحسان فرق ليس باليسير. ويا ليت شعري أينبغي أن يحد التهاثر والتفاحش بأنه ما لا يكون مما لا يليق بالرجل الحرّ، أو ما لا يكون يَهُمُّ سامعه، أو بأن يكون يُطْرِبُه؟ مثل هذا غير محدود، إذ كان البغيض واللذيد عند كل واحدٍ من الناس غيره مثل الآخر. ومثل هذه الأشياء يصح أن يسمعه الساخر الجيد، لأن المداعبات التي يَحْتَمِل سماعها هي التي قد يظن به أنه يعملها، لأنه ليس يطلق أي مداعبة كانت وذلك أن المداعبة مشاتمة، وقوم من واضعي النواميس يمنعون المشاتمة؛ وأخلق بقوم منهم أيضًا يمنعون التهاثر. -والرجل الحرّ المقبول فهذه حاله، إذ كان لنفسه بمنزلة الناموس.

فالمتوسط - وهو الموجود بهذه الحال - يسمى طلقًا أو فكها. وأما المحاكي^(١) فدون الضحك لا يقبل من نفسه ولا من غيره إلا الأشياء التي تضحك^(٢). ويقول أيضًا أشياء لا يستحسن الرجل المقبول أن يقولها، وأشياء لا يستحسن أن يسمعها. وأما الوحشي فلا يصلح لأمثال هذه المعاشرات، إذ كان لا يوافق شيئا منها ويمتنع من جميعها. وقد يظن أن الراحة والمداعبة في سيرة الإنسان ضروريتان.

فالمتوسطات الموصوفة ثلاث، وجميعهن يشتركن في أقاويل وأفعال، ويختلفن في أن إحداهن توجد في الصدق، والأخرى في الأمر اللذيد. فأما الموجودة في اللذة فمنها ما تكون في المداعبات، ومنها ما تكون في معاشرات من سِرٍّ غير هذه السيرة.

(١) المحاكي: المهرج.

(٢) أي لا يقبل من نفسه أو من غيره إلا الأشياء التي تضحك.

١٣- الحياء والخجل

فأما الحياء^(١) فليس ينبغي أن نتكلم فيه على أنه فضيلة ما، لأنه أشبه بالانفعال منه بالحال. ولذلك يُحدّ بأنه الخوف من الدناءة. وتكوّنه شبيه بتكوين الفزع من الأمور الهائلة، وذلك أن الذين يخجلون يَحْمَرُّون، والذين يخافون الموت يصفرون: فالأمران كلاهما يظهر أنهما من أحوال الجسم بضربٍ من الضروب. وهذا شيء هو بالانفعال أولى منه بالحال.

وهذا الانفعال ليس يليق بكل سنٍّ، بل إنما يليق بالحدثاء، إذ كنا نرى أنه يجب أن يكون أمثال هؤلاء مستحيين، لأن سيرتهم لما كانت تكون بالانفعال صاروا يكثرون الخطأ، والحياء يمنعهم من ذلك. فمن ذلك صرنا نحمد المستحي. وليس من أحدٍ يحمد شيئاً على أنه مستحي، لأننا لا نرى أنه ينبغي أن يفعل شيئاً يستحي منه. ولا الفاضل أيضاً يستحي، إذ كان الحياء إنما يكون من الأشياء الرديئة، وكانت هذه ينبغي أن تفعل. وإذا كانت الأشياء القبيحة منها ما هي كذلك بالحقيقة، ومنها ما هي بالظن: ولا فرق بينهما، لأن القبائح جميعاً ينبغي ألا تفعل، لهذا لا يستحيا منها؛ والرديء هو الذي من شأنه أن يكون بحالٍ يفعل بها شيئاً من الأمور القبيحة، ويكون إذا فعل شيئاً من هذه استحيا، ولذلك صار الظن به أنه سليمٌ: محالٌ. وذلك أن الحياء في الأمور التي تكون طوعاً هو حسن اصطلاحاً لأن المسيء إن فعل شيئاً استحيا، وليس هذا الخُلُق في الفضائل. إلا أن القحة شرٌّ، وكذلك ألا يستحي الإنسان أن يعمل القبيح.

(١) الخجل: معنى يظهر في الوجه لغمٍ يلحق القلب، عند ذهاب حِجَّةٍ، أو ظهور على ريبة، وما أشبه ذلك، فهو شيء تتغير به الهيئة.

والحياء: هو الارتداع بقوة الحياء، ولهذا يُقال: فلانٌ يستحي في هذا الحال أن يفعل كذا، ولا يقال: يخجل أن يفعله في هذه الحال؛ لأنَّ هيئته لا تتغير منه قبل أن يفعله، فالخجل ممّا كان والحياء ممّا يكون. وقد يُستعمل الحياء موضع الخجل توسعاً، وقال الأنباري: أصل الخجل في اللغة: الكسل والتواني وقلة الحركة في طلب الرزق، ثم كثر استعمال العرب له حتى أخرجه على معنى الانقطاع في الكلام.

وأجدر ألا يكون أيضًا من الصواب أن يفعل الإنسان مثل هذه الأشياء ويستحيي. ولا
ضبط النفس أيضًا فضيلة، ولكنه شيء مختلط. وستكلم فيه فيما بعد.

ونحن الآن نتكلم في العدل.

(آخر المقالة الرابعة من الأخلاق لأرسطو. والحمد لله على عباده الذين اصطفى).



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

صلى الله على محمد وعلى آله وسلم تسليماً

المقالة الخامسة من كتاب: «الأخلاق» لأرسطو

(نظرية العدل)

قال:

١- العدل والظلم

فأما العدالة ولا عدالة^(١) فلنفحص ما هي وفي أي شيء هي، إذ كانت أفعالاً، وأي توسط هي العدالة، والعدل وسط في أي أشياء. وليكن بحثنا على ما حددنا يعينه فيما تقدم من قولنا.

فإننا نرى الجميع يريدون أن يقولوا إن «العدالة» هي هذه الهيئة التي منها يكون فاعلو الأشياء العادلة والتي منها يعدلون ويريدون الأشياء العادلة؛ وكذلك أيضاً «لا عدل» [هي هذه الصورة] التي منها لا يعدلون ويريدون ما ليس بعدل. ولهذا السبب فلتكن لكم هذه مقدمات أو كالرسم، من أجل أنه ليس النوع واحداً في العلوم والقوات والهيئات: فإنه أما القوة والعلم فإنه يظن أن قوة الأضداد واحدة بعينها، وعلمها واحد بعينه. فأما هيئات الأضداد فأضداد: مثل البرء، فإنه لا يكون منه الأضداد، بل تكون

(١) ولا عدالة: الظلم.

منه الأشياء ذات البرء، لأننا نقول عن إنسان إنه يمشي مشياً صحيحاً إذا كان يمشي كما يمشي ذو البرء^(١).

وربما عرفت الهيئة المضادة من ضدها، وربما عرفت الهيئات من موضوعاتها، فإنه إن كانت الهيئة الجيدة ظاهرة، تكون الهيئة الرديئة ظاهرة أيضاً. وتظهر الهيئة الجيدة في الأشياء التي هي ذوات هيئة جيدة، ومن الهيئة غير الجيدة تظهر ذوات الهيئة غير الجيدة. فإنه إن كانت الهيئة الجيدة كثافة الجسم، فمضطر أن تكون الهيئة الرديئة سخافة الجسم. ويلزم، أكثر ذلك، إذا كان يقال أحدهما بنوع كُلي، أن يقال الآخر بنوع كلي: مثل العدالة، ولا عدالة.

* * *

٢- العدالة الكلية، والعدالة الجزئية

ولكن ما يفي ذلك لمقاربة اشتراك اسمهما، فليس هو بَيْنٌ جداً كما هو في الأشياء البعيدة، فإن الاختلاف في الأشياء البعيدة أكثر منه في الخاصة مثل الغلق فإنه يسمى -على نوع اشتراك الاسم- الترقوة التي تلي عنق الحيوان، والذي يغلقون به الأبواب^(٢). فليؤخذ على كم نوع يقال الذي ليس بعادل. فإنه يظن بالذي خالف الناموس أنه ليس بعادل، وكذلك لذي القنية الكثيرة من غَضَب، والذي لا يساوي. فبَيْنٌ إذن أن العادل سيكون المتمسك بالناموس^(٣)، والذي يساوي. فإذا فالشيء العادل فهو الناموس والمساوي. وأما الشيء الذي ليس بعادل فهو الشيء الذي ليس بناموس ولا مساوٍ.

(١) «الصفة لا تنتج الأفعال التي تكون مضادة للصفة، بل لا تنتج إلا أشياء مطابقة للصفة، من أجل ذلك نقول على إنسان إن مشيته تدل على الصفة متى كان في الواقع يمشي كما يمشي الرجل السليم» (س: ٥٦ / ٢).

(٢) «وعلى هذا في اللغة الإغريقية يطلق بلا خطأ كلمة واحدة على عظم عنق الحيوانات وعلى الآلة التي بها تقفل الأبواب» (س: ٥٧ / ٢).

(٣) الناموس: القانون.

وإذ كان لا عدل ذو قنية كثيرة، فليس هو في جميع الخيرات، بل في ما كان منها سعادة ولا بلا سعادة، فإن في الخيرات ما هو بنوع مبسوط أبداً، وهو لبعض الناس ليس بأبد. وأما الناس فإنهم يدعون لأنفسهم أن تكون التي [هي] خيرات بنوع مبسوط لهم خيرات أيضاً، وأن يختاروا ما كان لهم. وأما اللا عادل فإنه يختار أبداً الأكثر، ويختار الأقل أيضاً في الأشياء الرديئة بنوع مبسوط^(١)، لأنه يرى أن الذي ليس برديء جيد أيضاً بنوع ما، وكثرة القنية عنده من الخيرات. ومن أجل ذلك يرى أن يكون ذا قنية كثيرة. وهو لا مساو، فإن هذا يحيطه وهو مشترك.

وإذ قد قيل إن مخالف الناموس ليس بعادل، وإن [من يتبع] الناموس عادل، فيبين أن الأشياء عادلة بنوع ما: فإن الأشياء المحددة بوضع الناموس ناموسية، ويقال إن كل واحد من هذه عادل. وأما الناموس فإن كل ما يقوله إنما يقصد به إمّا إلى ما هو خير وهو مشترك للجميع، وإمّا إلى ما هو خير للأفضل أو للسادة، أو بنوع ما آخر مثل هذا، حتى إنه إمّا بنوع واحد فإنه يأمر بالتّي تفعل السعادة والتي تحفظها والتي تفعل وتحفظ أجزاءها من الرداءة. - ويأمر الناموس أن نفعل أفعال النجدة (مثل ألا يترك الترتيب وألا يهرب ولا يرمي بالسلاح)، ويأمر بما للضعيف (مثل ألا يفسق، وألا يفترى)، ويأمر بما للوديع (مثل ألا يضرب، وألا يقول قولاً رديئاً) - وكذلك في سائر الفضائل والرداءات يأمر ببعض وينهى عن بعض: أمّا بنوع صحيح: فالموضوع على الصّحة^(٢)، وبنوع أردأ: الذي قد حُرّف.

فأما هذه العادلة^(٣) فإنها فضيلة تامة، ولكن ليس بنوع مبسوط، ولا يضاف إلى شيء آخر، ومن أجل هذا مراراً كثيرة يظن بالعدالة إذا أضيفت إلى شيء آخر أنها

(١) أي على نحو مطلق.

(٢) أي في حالة القانون الذي شرع تشريعاً صحيحاً.

(٣) أي العدالة.

أقوى الفضائل، وتكون أشدَّ إعجابًا من «الكوكب المشرق بالعشيات والغدوات»، والذي يتمثل به:

«وأما جميع العدالة بالجملة ففضيلة»^(١).

وفضيلة تامة أكثر ذلك، من أجل أن الاستعمال إنما هو الفضيلة التامة. وإنَّما هي تامة من أجل أن الذي هي له يقدر أن يستعمل الفضيلة، وفي غيره أيضًا، ليس في ذاته فقط. وكثيرٌ من يستعمل الفضيلة في التي هي له خاصّة ولا يقدر أن يستعملونها في التي هي لآخر. ومن أجل هذا يظن أن قول بيافطس صوابٌ حين قال إن «الرياسة تظهر الرجل»^(٢)، لأن الرئيس من الذي يضاف والأشياء التي فيها شركة. ومن أجل هذا بعينه يظن بالعدالة أنها وحدها من الفضائل «خير غريب»، لا تضاف إلى شيء آخر، فإنها تفعل ما هو خير لآخر: إما لرئيس، وإما لشريك. فذو الرداءة هو الذي يستعمل الرداءة في ذاته وفي الأصدقاء وأما الفاضل فليس الذي يستعمل الفضيلة في ذاته، بل الذي يستعملها في غيره فإن هذا الفعل صعب.

فإذن هذه العدالة ليست جزء فضيلة، بل هي الفضيلة كلها، ولا ضدها الذي هو لا عدالة جزء رداءة، بل كل الرداءة. وأمّا أن فيما بين الفضيلة ومثل هذه الحالة فصلا- فبيّن مما قيل: فإن حالهما هي هي بنوع، ولكن الآنية ليس كذلك؛ بل أيّها الذي يضاف إلى شيء آخر فهي عدالة، وأما الهيئة التي مثل هذه فضيلة بنوع مبسوط.

* * *

(١) «كل فضيلة توجد في طَيِّ العدل». (س: ٢/٦٠)

(٢) «لهذا أرى كلمة «بياس» مليئة معنى إذ كان يقول: «السلطان محك الإنسان». (س: ٢/٦٠).

٣- العدالة الخاصة أو الجزئية

وإنما نطلب العدالة التي هي في جزء الفضيلة، فإنها بنوع ما كما نقول؛ وكذلك نطلب لا عدالة التي هي جزئية. وعلامة ذلك أن في سائر الرذائل فاعلاً لا يعدل، وليس يغضب أحداً، مثل الذي طرح الترس لمكان الجبن، أو أساء القول للضرورة، أو الذي لم ينفق الأموال لمكان لا حرية^(١)؛ أو الذي اقتنى كثرة الأموال من ظلم من أجل لا حرية، ومن أجل ذلك كثيراً ما يغضب واحداً من هذا، ومن كان رديئاً بنوع واحد من هذه الأنواع كلها فإننا كما نغضب فذو الرذالة كذلك وذو لا عدل، لأنه جزء الكل وجزء ما لا عادل من اللاعادل الكل الذي هو على خلاف الناموس. وأيضاً إن كان أحداً يفسق من أجل أن يربح ويأخذ شيئاً وآخر يعطي ويخسر لمكان الشهوة - فخليق أن يظن: أما لهذا: أنه لا عفيف أكثر من أن يكون ذا قنية كثيرة، وأما الآخر: أنه لا عادل، وأما: أنه لا عفيف - فلا. وذلك بين، إذ كان يفعل من أجل أن يربح. وأيضاً أما سائر أنواع الجور فإنها تنسب أبداً إلى رذالة ما، مثل الفسق: إلى لا عفة، والهرب من صفوف الحرب: إلى الجبن، والقتل: إلى الغضب، فأما التربح فلا ينسب إلى رذالة أخرى ألبتة، خلا رذالة لا عدل، التي هي الجور.

فبين أن جوراً ما آخر غير الكلي جزئي يشترك بالاسم والحد، من أجل أن الحد في الجنس الواحد، فإن لكليهما قوة أن يضاف كل واحدٍ منهما إلى الآخر، إلا أن أحدهما مضافٌ إلى الكرامة أو إلى الأموال أو إلى السلامة (أو إن أمكننا أن نحصر جميع هذا باسم واحد) ومن أجل السرور الذي يكون من الربح - والآخر ينسب إلى جميع أعمال الشخص الفاضل.

* * *

(١) «وذاك الذي يمتنع بخلاً عن مساعدة صديقه» (س: ٢٢/٢).

٤- العدالة الكلية والعدالة الجزئية

وأما أن العدالة كثيرة وأن إحداها غير الفضيلة الكلية، فليؤخذ في ذكر ما هي وأي هي.

وقد فصل الذي ليس بعدل أنه الذي على خلاف الناموس، والذي ليس بمساوٍ. وفصل العدل أيضًا أنه الناموسي^(١) والمساوي. وما على خلاف الناموس فهو الجور الذي قيل. إذن فليس اللامساوي واللاموسى شيئًا واحدًا، بل آخر وآخر كالجزء إلى الكل؛ فإنه ليس كل لا ناموسي لا مساويًا، وإن كان كل لا مساوٍ هو لا ناموسي، فكذلك الشيء الذي هو لا عادل ولا عدالة ليس هما شيئًا واحدًا، بل هما غير ذلك، وبعضها كالأجزاء، وبعضها كأجزاء كلية غير أن هذا الجور جزء للجور الكلي، وكذلك العدالة للعدالة. فلنقل في العدالة الجزئية وفي لا عدالة الجزئية، وفي العادل ولا عادل مثل ذلك.

أما العدالة المرتبة بنوع كلية الفضيلة ولا عدالة إذ كان أحدهما استعمل كلية الفضيلة إلى شيء آخر، وكانت الأخرى استعمال الشريعة - فلتترك. والعادل أيضًا والجائر الذي ينسب إلى هذه - بين أنه قد فصل وكاد أن يكون أكثر الأشياء الناموسية التي تكون من كلية الفضيلة، فإن الناموس يأمر أن يكون المعاش بكل نوع فضيلة ويمنع من كل رداءة. وأما الفاعلة لكلية الفضيلة من الأشياء الناموسية التي وضعت في التواميس للأدب العام. وأما الجزئي الذي به يكون الرجل خيرًا بنوع مبسوط، فلنفصل أخيرًا - هل هو [لصناعة السياسة] المدنية أو لأخرى: فخليق ألا يكون شيئًا واحدًا الرجل الخير، والذي في جميع الأشياء^(٢).

فأما في نوع العدالة الجزئية والعدل الذي لا يكون بها فواحد، وهو الذي يكون

(١) الناموسي: القانوني.

(٢) «لأنه ربما لا يكون شيئًا واحدًا بعينه أن يكون الرجل فاضلاً وأن يكون حيشما حل مدنيًا طيباً» (س: ٢/٦٦).

في قسمة الكرامة، أو الأموال، أو شيء آخر، التي هي مقسومة للذين تعمهم المدينة: فإن في هذه أن يكون أيضًا لا مساوٍ ومساوٍ آخر لآخر؛ وأيضًا بنوع واحد الذي تصح المعاملات. ولهذا جزءان: فإن بعض أنواع الظلم إرادية، وبعضها ليست إرادية. أما الإرادية فمثل هذه: مثل البيع أو القرض أو الكفالة أو العارية أو الاستيداع والاكتراء، فهذه المعاملات يقال عنها إرادية لأن العملية التي على أساسها جرت هذه المعاملات إرادية. وأما لا إرادية [فبعضها خفية] بمنزلة السرقة والفجور [ووضع السم] والقيادة وخداع الصعاليك والاختيال وشهادة الزور؛ وبعضها شديدة مثل الوهن^(١) والرباط^(٢) والقتل والنهب والإزهاق ورداءة القول والشتيمة.

* * *

٥- العدل التوزيعي يشتهب بالمساواة

وإذا كان لا عادل لا مساوٍ فمن البين أن هاهنا وسطًا بين هذين النوعين من اللامساوي، وهو المساوي؛ فإن الأكثر والأقل تكون فيه المساواة أيضًا. فإذا كان لا عادل لا مساوٍ، فالعادل مساوٍ، وذلك يراه جميع الناس من غير قياس أيضًا. وإذا كان العدل متوسطًا فسيكون متوسطًا الأشياء. والمساواة أقل ما تكون لاثنين. ويضطر أن يكون العادل متوسطًا ومساويًا ومضافًا، وبأنه متوسط فهو متوسط أشياء. وهذه إما أن تكون كثيرة أو قليلة. وبأنه مساوٍ فهو في اثنين، وبأنه عادل ففي أربعة. فإذا مضطر أن يكون العادل أقل ما يكون في أربعة: فإن الأشياء التي فيها العادل اثنان، والتي فيها الأشياء اثنان. وتكون المساواة واحدة للكثيرين والذين فيهم فإنه كهيئة تلك إلى التي هي فيها، كذلك كهيئة هذه أيضًا، فإنه إن لم تكن لا متساوية لا تكون

(١) الوهن: الاعتداء بالضرب.

(٢) الرباط: الحجز.

فيها متساوية بل من تضاد الملامات^(١)، إذ كان في المساوي لا مساوية، أو في لا متساوية متساوية وكانت قسمة. وأيضًا ذلك بيّن من الأشياء، فإن جميع الناس يقرّون أن العدل في العطايا، ولا يقولون إن الاستئصال واحد: بل أما أصحاب رئاسة العامة^(٢) فإنهم يقولون: إنه الحرية، وأصحاب رئاسة قلة الرؤساء^(٣): إنه الغنى؛ ومنهم من قال إنه الشرف في الجنس؛ وأما أصحاب رئاسة الأشراف^(٤) فقد قالوا إنه الفضيلة.

فالعدل إذن شيء مناسب: فإن الشيء المتناسب ليس هو خاصًا لعدد خاص، بل نوع كلي العدد، لأن المناسبة مساواة كلية، وتكون في أربعة أقل ما تكون. - فأما المنفصلة أنها تكون في أربعة فيبين. والمتصلة أيضًا كذلك، من أجل أنها تستعمل الواحد مرتين وبقول مرتين: كما أن الألف إلى الباء، كذلك الباء إلى الجيم. فقد قيلت الباء مرتين؛ وإذا قيلت الباء مرتين، تكون المناسبات أربعًا. - والعدل أيضًا في أربعة أقل ما يكون، والكلمة واحدة هي فهي، إذ قد فصل مثل ذلك التفصيل^(٥).

حتى إنه كمناسبة جزئي الألف إلى الباء، كذلك الجيم إلى الدال؛ وعلى خلاف ذلك كما أن الألف إلى الجيم، كذلك الباء إلى الدال. فإذا وكل أيضًا إلى الكل. فما تجمعها العطية إن هو ركب بهذا النوع فبحق يجتمع^(٦).

* * *

(١) الملامات: الشكايات.

(٢) رئاسة العامة: الديمقراطية.

(٣) رئاسة قلة الرؤساء: الأوليغارشية أي حكم الأقلية.

(٤) رئاسة الأشراف: الأرستقراطية.

(٥) التفصيل: القسمة.

(٦) «بدا من البين أن التناسب المنقطع مكون من أربعة حدود، وما الأمر في التناسب المتصل بأقل وضوحًا. فإن هذا الأخير يتخذ أحد الحدود كما لو كان هو وحده مكونًا ويكرره مرتين. فيقول مثلاً نسبة أ إلى ب كنسبة ب إلى ج. حيثئذ ب هو مكرر مرتين بحيث إنه بتكرار ب هذا تكون حدود النسبة في عدد الأربعة أيضًا» (س: ٧٠/٢).

٦- العدالة التوزيعية : العدالة التصحيحية

فإذن الألف به الجيم بالذي تجتمع الدال مع الباء به العدل الذي في العطية، والعدل هو متوسط أيضاً، أعني أنه يضاف إلى المناسبة، فإن المناسبة متوسطة والعدل مناسب. ويسمّون المناسبة التي تكون على مثل هذه الحالة مساحية، فإنه يعرض أن يكون لكل شكل واحد إلى كل واحد. وهذه المناسبة ليست بمتصلة، فإنه لا يكون حدّ واحد بالعدل الذي هو له والذي هو. وأما العدل فهو الذي يناسب^(١). فإذاً يكون أما بعضه فأكثر، وبعضه أقل، وذلك يعرض فهو اللاعدل أيضاً، فإن الذي يجور فله أكثر من الخير، والذي يجار عليه فخيره أقل؛ فأما في الرديء فإنه يكون على خلاف ذلك، فإنه على قدر قياس الخير يكون قياس الرديء الأكثر، فإن الرديء الأقل مختار أكثر من الرديء الأكثر. والمختار خير، والأكثر أكثر.

فأما نوع العادل فهو هذا؛ والباقي ففي نوع الصحيح الذي يكون في المعاشرات وفي الأشياء الإرادية ولا إرادية. وهذا هو العدل. ولكن فيه نوع من الذي هو قبل، فإن قسمة الأشياء المشتركة هي أبداً على المناسبة التي قيلت. فإن القسمة إن كانت من أموال مشتركة فإنها تكون على هذا القياس. والنسبة للأشياء المجموعة بعضها إلى بعض، والجور الذي يقابل بالوضع هذا العدل فهو على قدر المناسبة. وأما العدل الذي في المعاملات فإنه شيء مساوٍ، والجور لا مساوٍ، ولكن ليس على قدر

(١) «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 أ هو إلى ب فالحد ج يكون إلى ع وبالتبادل كما يكون أ هو ج يكون ب هو ع وبالتبع أيضاً مجموع اثنين من الحدود هو مناسب لمجموع الحدين الآخرين وهو يحصل من جهة ومن أخرى يجمع الحدين اللذين فصلهما عما يليهما. فإذا رتب الحدود بينها تبعاً لهذه القاعدة فحاصل الجمع يبقى عادلاً تماماً، وعلى هذا حينئذ الجمع بين أ و ب وبين ب و ع هو نموذج العدل التوزيعي. وعادل هذا النوع هو وسط بين أطراف لا تكون بدونها في تناسب بعد؛ لأن التناسب وهو وسط والعدل هو دائماً تناسبي» (س: ٧٠ / ٢).

تلك المناسبة، بل على قدر المناسبة العددية. فإنه ليس بينها اختلافٌ ألبتة: أن كان الفاضل هو الذي نهب الشرير، أو الشرير هو الذي نهب الفاضل، وكذلك إن فسق الفاضل أو الشرير: ولكن الناموس لا يعنيه إلا الضرر الحادث، ويعامل الطرفين على سواء، ويتساءل فقط إن كان أحدهما يجور والآخر يجار عليه، وكأن أحدهما يضرّ والآخر يُضارّ. فإذا كان الجور لا مساواة، لهذا يروم صاحب العدل أن يُصَيِّرَه على المساواة: فإنه إذا جرح هذا وضرب ذاك أو قتل وما أشبه هذا، فهذا يفصل الانفعال والفعل، فهو لا متساوية ويروم أن ينقص من الربح ويساويه بالخسران - فإن الربح - بقول مبسوط - يقال في مثل هذه الأشياء وإن كان لبعض الأشياء ليس باسم لائق، مثل الذي ضرب، ويقال للمنفعل خسارة، فإن الانفعال إذا تبين وقدّر سُمِّيَ بعضه خسراناً، وبعضه ربحاً.

وإذا كان الأكثر والأقلّ فالمساوي وسط، وأما الربح والخسران فأحدهما أكثر والآخر أقلّ بنوع التضاد: أمّا للخير فأكثر ربحاً، وأما للشرّ فأقلّ. وأما الضدّ فخسران، وكان بينهما المساوي الذي يقول إنه العدل، فإن العدل الصحيح هو يكون بين الخسران والربح. من أجل ذلك إذا تشوَجِر في هذا يصيرون إلى صاحب العدل الذي هو العادل، فإن صاحب [العدل] يراود أن يكون بمثابة عدل متنفس؛ ويطلبون صاحباً متوسطاً، ويسميهم بعضُ الناس متوسطين، إذ كانوا إذا صادفوا الوسط فقد قالوا العدل. فإذا العدل شيء متوسط، إذ كان [و] صاحب العدل كذلك.

وصاحب العدل يساوي كخط إذا قُسم بقسمين لا متساويين، وينقص القسم الذي يزيد على النصف الزيادة ويزيدها على القسم الأول. فإذا قسم الكل بنصفين متساويين حينئذ يقال إن لكل من الخصمين ماله، عند قبوله المساواة. والمساوي يتوسط فيما بين الأكبر والأصغر على قدر المناسبة العددية. وإنما يسمى عدلاً من أجل اشتقاق اسم العدل باليونانية مما يقسم بقسمين، لأن العدل كقول القائل إنما

هو الذي قسم بقسمين متساويين، وصاحب العدل أي القاضي الذي يقسم بقسمين متساويين. فإنه إذا كان اثنان متساويين، وانتزع من أحدهما جزءً، وزيد على الآخر، فإن الذي زيد عليه يكون أكثر بهذين الجزئين من الأول >لأنه إذا كان ما انتزع من الواحد لم يضاف إلى الآخر، فإن هذا الشيء الثاني سيزيد عن الأول بمرة واحدة الجزء المذكور؛ وهذا الشيء الثاني إذن يزيد على المتوسط بواحد، والمتوسط يزيد عن الأول الذي انتزع منه جزء، بواحد. فينبغي إذن أن نعلم ما ينبغي أن ينقص من الأكثر وما ينبغي أن يزداد على الأقل. فإنه ينبغي أن يزداد على الذي هو أنقص من المتوسط الزيادة التي يزيد بها المتوسط، وأن ننقص من الأكثر الذي يزيد على المتوسط. [فليكن] مساوياً بعضها بعضاً [الخطوط] التي عليها أ، ب، ح، د؛ ويُنقص من أ أ القطع أه، ويزاد على ح ح الذي عليه د، فإذن كل د ح ح زائد على هـ أ بالقطاعين ح د + ح ز؛ فهو يزيد إذا على ب ب بالطول ح د. وهذا أيضاً في سائر الصناعات، وإلا لكانت تنفذ لو لم يكن يفعل الكمية والكيفية، ولم يكن المنفعل يفعل بهذا وبالكمية والكيفية.

وإنما جاءت هذه الأشياء - أي الخسران والربح - من المعاملة الإرادية. من أجل أنه إذا كان للإنسان أكثر مما هو له، يقال إنه ربح، وإذا كان أقل مما كان له أولاً يقال إنه يخسر، مثلما يكون في الشراء والبيع وفي سائر الأشياء التي أطلقها الناموس. وأما إذا لم يكن لا أكثر ولا أقل، بل كانت الأشياء على حالها، فيقال إن له ما كان له، ولا يقال: لا أنه يخسر، ولا أنه يربح. فإذا العدل متوسط فيما بين ربح وخسرانٍ من الأشياء التي تكون إرادية، وللمساوي قبل وبعد.

* * *

٧- العدالة والتبادل

وبعض الناس يرى أن العدل، بنوع مبسوط، هو مضادة الألم، وهو لا يقع لا على العدل الذي هو ذو القسمة، ولا على الذي هو ذو تصحيح^(١). وإن كانوا يريدون أن يقولوا إن هذا هو عدل، فإن ذا سنن الذي ينتقم من فعل الآفات. وكثيراً ما يضاد قوله في أشياء كثيرة، مثل قوله: إن جرح وله رياسة، فلا ينبغي أن يجرح بدل ذلك أيضاً فقط، بل وأن يعذب أيضاً. وأما الإرادي واللاإرادي فبينهما اختلاف في بعض الأشياء. ولكن في اشتراكات المعاملات فإن هذا العدل يخص العدل الذي هو مضادة الألم على المناسبة، لا على المساواة. فإنه ناسب بمضادة الفعل، لأن سكان المدينة معاملاتهم إما أن يكونوا يطلبون الذي هو بنوع إراديّ إن كان يظن به أنه الجدير بهم أعني أن يقابلوا الشر بالشر، وإلا عدوا أنفسهم عبيداً، أو أن يقابلوا الخير بالخير، - وبدون هذا فلن يحدث أي تبادل، بينما التبادل هو الذي يقيم تماسك أهل المدينة. ولهذا يقام في الميدان العام معبد للإحسانات charités: يراد منه التذكير بعرفان الجميل، الذي هو صفة خاصة بالجمال من أجل أنه ينبغي أن نخدم الذي يهب هبة، لكن نبتدئ أيضاً بالهبة.

وإنما تُصَيِّرُ المكافأة - التي على المناسبة - الاجتماع الذي يكون على المقابلة كمقابلة القطر: [فليكن] البناء الذي عليه أ، والإسكاف الذي عليه ب، والبيت الذي عليه ج، وخفاف^(٢) الذي عليه د: فينبغي أن يأخذ البناء من الإسكاف بأن يعطيه عمله.

(١) «المثل بالمثل أو القصاص يظهر لبعض الناس أنه الوسط المطلق. وذلك هو مذهب الفيثاغورثيين الذين حذّوا العادل بأن قالوا بصورة مطلقة: «أن يرد المرء للغير ردّاً تامّاً ما وصله منه» ولكن القصاص لا يتفق مع العدل التوزيعي ولا مع العدل المعوّض والوازع. ومع ذلك يزعمون ويلحون أن القصاص إنما هو عدل «رأبانت»: «أن يحتمل المرء ما قد فعل، ذلك هو العدل الحق» (س: ٧٨ / ٢).

(٢) س: والحداء.

فإن كان أولاً الذي هو على النسبة شيئاً ثم صار الذي يضاد الألم، فسيكون الذي قد قيل، وإلا فليس بمساوٍ ولا بساكن معاً. فإنه ليس شيء يمنع بأنه يكون عملٌ أحدهما خيراً من عمل الآخر، وينبغي أن تكون هذه متساوية. - فإن الاشتراك لا يكون من متطبيين بل من طيب وفلاح، وبالجملة من آخر وآخر، لا من متساويين، ولكن ينبغي أن نسوي ما بين هؤلاء. ومن أجل ذلك ينبغي أن تكون جميع الأشياء التي تعامل ذات معاملات، وتكون بها المعاملة التي يجني فيها الدينار، ويصير متوسطاً بنوع ما فإنه يسوي زيادة ونقصان جميع الأشياء بنوع ما ويسوي بين الخفاف والبيت والغذاء. فقد ينبغي أن تكون كمنااسبة البناء إلى الإسكاف أن تكون مناسبة الخفاف إلى البيت أو الغذاء. فإنه إن لم يكن ذلك، لا تكون معاشرة ولا أخذ ولا عطاء، ولا يكون هذا أيضاً إذا لم تكن الأشياء متساوية بنوع ما. فقد ينبغي أن يكون لجميع الأشياء قدرٌ واحد يعدّها، كما قيل أولاً. وهذا هو أما بالحقيقة فالحاجة التي تخص الجميع (فإنه إن لم تكن حاجةٌ إلى شيء أو إن لم تكن بنوع متشابه، فإما ألا يكون أخذ وعطاء، وإما ألا يكون هذا^(١))؛ فصار الدينار بدل الذي يعطي بدل الحاجة بنوع الاتفاق. ومن أجل ذلك له هذا الاسم: دينار من أجل أنه ليس بالطبع، بل إنما هو بالناموس، فإن اسم الدينار باليونانية: الناموسي، وإلينا أن نبذله ونصيره لا يستعمل.

فها هنا تبادل إذا ما صار مساوياً بأن كانت نسبة الفلاح إلى الإسكاف مثل نسبة عمل الفلاح إلى عمل الإسكاف. لكن ينبغي ألا ندخلها في شكل نسبة، بعد أن تتم المقابلة (وإلا فسيكون لأحد الطرفين كل الزيادات، فإذا كانت لها ما هي لها، بهذا النوع تكون متساوية ومشاركة في الأخذ والعطاء، لأن هذه المساواة يمكن أن يكون فيها الفلاح أ، والغذاء ج، والإسكاف ب، وعمل الإسكاف بعينه المساوي د)؛ وأما إن لم يكن على هذا النوع مضادة للألم، فلا يكون اشتراك بأخذ وعطاء.

(١) أي: وإما أن تكون التبادلات مختلفة. (ب: ١٨٧).

وأما أن الحاجة هي التي تخص كالصلة - فبيّن: فإنه إذا لم يحتج أحد الاثنين إلى صاحبه، أو كل واحدٍ منهما إلى صاحبه، لا يتعاملان بالعطاء والأخذ، كما يفعل الذي ليس له ما يحتاج إليه، كالذي يحتاج إلى النبيذ فيعطي بدله حنطة. فقد ينبغي إذن أن يكون ذلك متساوياً.

فأما إن كان لا يحتاج الآن إلى شيء، فلما كان سيحتاج إليه فيكون الدينار كأنه كفيلٌ لنا، فقد ينبغي أن يكون هذا سبباً ظاهراً للأخذ، فإن هذا أيضاً يُلْفَى مثل هذا [اللقاء]. ومن أجل أنه لا يقوى على أن يكون أبداً متساوياً؛ وكذلك يزيد ويبقى أكثر، ومن أجل ذلك ينبغي أن تقوم جميع الأشياء بضمن. فبهذا النوع يكون العطاء والأخذ أبداً. وأما اشتراك هذه الأشياء الذي هو الدينار كأنه شيء وسط، فإنه يقدرها ويساويها، فإنه لو لم تكن معاملةً لم تكن شركة، ولو لم تكن مساواة لم تكن معاملة. فأما بالحقيقة فلا يمكن ما كان على قدر هذا الاختلاف أن تكون متساوية؛ وأما عند الحاجة فيمكن بنوع كافٍ. وينبغي أن يكون ذلك شيئاً واحداً بنوع الوضع، ومن أجل ذلك يسمى ديناراً، فإن هذا الذي يساوي بين أفراد جميع الأشياء من أجل أن كل شيء يكال بالدينار: بيت أ، عشرة أمناء ب، سرير ج. فإن كان البيت يساوي خمسة أمناء فهو نصف ب، وإن كان يساوي عشرة أمناء فهو مساوٍ لـ ب، والسرير عشر و ج عُشر ب. إذن بيّن كم سرير يساوي بيتاً، أي خمسة أسرة. فأما أنه كانت المعاملة على هذا النوع قبل أن يكون الدينار فيبين، لأنه لا فارق بين مبادلة خمسة أسرة بمنزل أو دفع ثمن الخمسة أسرة بالدينار^(١).

فقد حددنا طبيعة العادل والجائر. ومن التمييزات التي وصفنا ينتج بوضوح أن

(١) «على هذه المعلومات يرى بسهولة كم يلزم من الشر لتساوي الدار أي أنه يلزم خمسة، فليفهم أن المعوضة كانت قبل أن توجد العملة على هذه الطريقة، أي مبادلة عرض بعرض لأنه لا يهم أن خمسة أسرة تبادل بدار أو بأي شيء آخر تكون له قيمة خمسة الأسرة» (س: ٨٣ / ٢).

الفعل العادل وسط بين الجور الذي ارتكبه مرتكب، والجور الذي تحمله من وقع عليه الجور فلاأحدهما الأكثر، والآخر الأقل. وأما العدالة فتوسّط، ليس بالنوع الذي به الفضائل التي هي قبل، بل من أجل أنها في الوسط، وأما الجور فمن الأطراف^(١). وأما العدالة فهي حال معطي العدل المستعد لفعل ما هو عدل باختيار وروية وهو معطي العدل لذاته من آخر، ولآخر من آخر، وليس على أن يعطي ذاته من المختار أكثر، ولغيره أقل، ومن الضارّ على خلاف ذلك - بل يعطي المساوي الذي هو على قدر النسبة، وكذلك يعطي لآخر من آخر. وأما الجور فعلى خلاف ذلك، فإن الجائر يعطي ما ليس بعدل، وهذا هو زيادة ونقص من النافع والضار على قدر المناسبة. ومن أجل ذلك: الجور زيادة ونقصان، من أجل أن فيه زيادة ونقصاناً: أما زيادة فمن النافع بنوع مبسوط، ونقصاناً فمن الضارّ. وأما في الأخذ: أما الكلّ فمثل ذلك، وأما الأكثر فإن يجور.

* * *

٨- في العدل الاجتماعي والسياسي

وأما في العدالة ولا عدالة وما طبع كل واحد منهما - فلنقل في هذا النوع وكذلك في العادل ولا عادل بنوع كلي.

وإذ يمكن أن يجور من ليس بجائر، وأن يجور ببعض أنواع الجور ويكون جائراً لكل نوع من أنواع الجور مثل السارق أو الفاسق أو اللص - فبهذا النوع لا يكون فرق ألبتة: فإنه إن جامع امرأة وهو يعلم ما هو فاعل، ولكن لا من أجل ابتداء اختيار، بل لمكان الألم^(٢) فإنه يجور وليس هو بجائر. وكذلك يمكن ألا يكون سارقاً وقد سرق، ولا فاسقاً و [قد] فجر، وكذلك سائر الأشياء.

(١) أي يشارك في الطرفين معاً لأنه ينطوي دائماً على إفراط وتفريط. (ب: ١٩٠).

(٢) الألم: الشهوة.

فأما كيف حال مضادة الألم إذا نسبت إلى العدل - فقد قيل قبل هذا^(١).

وينبغي ألا يذهب علينا أن المطلوب الذي هو العدل بنوع مبسوط هو العدل المدني. وهذا هو العدل الذي يشترك فيه الغير ليكون كفاية للآخر. والمتساويان إما على قدر المناسبة، أو على قدر العدل. فإذا جميع الذين ليس لهم هذا فليس لهم العدل المدني بعض في بعض، بل عدل بنوع الشبه، فإن هؤلاء أيضًا للذين الناموس أيضًا إليهم، والناموس للذين إليهم الجور يفصل بين العدل والجور. والذين فيهم الجور إليهم أن يظلموا أيضًا (والذين إليهم أن يظلموا فليس في فعل كلهم الجور^(٢))، وهذا هو أنهم يعطون غيرهم من الخيرات التي هي بنوع مبسوط أقل مما يعطون أنفسهم، وأما من الرذائل التي بنوع مبسوط فأكثر. ومن أجل ذلك لا نسمح أن يرأس إنسان إنسانًا، من أجل أنه يفعل ذلك لذاته [ويصير] متغلبًا وإنما الرئيس حافظ العدل، وإذا كان حافظ العدل فهو حافظ المساواة أيضًا، ولا يعطي ذاته شيئًا أكثر إذ كان عادلاً: فإنه لا يعطي ذاته من الخير المبسوط أكثر، إلا أن يكون لآخر أن يتعب تعبًا مناسبًا لنفسه. إذن فليس بجائر. من أجل ذلك قال بعضهم إن العدالة خيرٌ لآخر، كما قيل أولاً. فإذا فليكن إكرامًا له أن يعطي هو كرامة. ويرد على هذا النوع عند المتغلبة^(٣).

[و] العدل المسوّر والفعلية ليس بواحد متشابه. فإنه ليس جور في التي هي له بنوع مبسوط، وأما الولد فمن أجل أنه قد اكتفى، فيفارق كأنه جزء منه. وما له فليس يختار أن يجور عليه. ومن أجل ذلك ليس يُنسب الجور إليه ولا شيء جائر، ولا العدل المدني من أجل أنه على الناموس وفي التي في طبعها أن يكون فيها ناموس. وهذه

(١) في س: «ذكر فيما سبق ما هي العلاقة بين القصاص أو المعاملة بالمثل وبين العدل» (س: ٨٧ / ٢).

(٢) أي أنه ليس من الضروري دائمًا أن يكون هناك جور حيث يوجد فعل جائر؛ لأن الجور يقال على العادة المتوقعة، لا على الأفعال الفردية الظالمة المتناثرة. (ب: ١٩٤).

(٣) «وهذا هو الذي حملني على القول بأن العدل نعمة وفضيلة تخص الأغيار أكثر من اختصاصها بالشخص نفسه كما وضعنا فيما مضى. حيثنَّ يستحق القاضي مكافأة يجب أن يعطاها وهذه المكافأة هي الشرف والاعتبار. وأجدر بأولئك الذين لا يكتفون بهذا الأجر الشريف أن يكونوا طغاة» (س: ٨٨ / ٢).

كانت التي لها مساواة أن يرأس ويرأس أيضًا.

وأما العدل المدني فبعضه طبيعي، وبعض ناموسي. أما الطبيعي فالذي له قوة واحدة في كل مكان، ويظن به ذلك، أو لا يظن. وأما الناموسي الذي أمّا في الابتداء فليس فيه اختلاف بهذا النوع، أو بنوع آخر. وإذا وضعوه فيختلف: مثل أن تكون المفادة بمنّا^(١)، أو أن يذبح عزراً أو لا يذبح شاتين، وجميع التي بها النواميس الموضوعة في الأشياء الجزئية، مثل الذبائح التي تقدم قرباناً لبرسيداس^(٢) والأوامر الصادرة على شكل مراسيم.

وبعض الناس يرى أن جميع هذه تنسب إلى الحسبة، من أجل أنّ الذي بالطبع [فليس] بمتحرك، وفي كل مكان فله قوة واحدة (مثل النار تشتعل هاهنا وعند الفُرس^(٣)) - فإن كانوا يرون أن الأشياء العادلة تتحرك، وهذا ليس كذلك، بل خليقٌ أن يكون [و] الذي عند الآلهة وليس هو عندنا ألبتة وهي أيضًا شيء ويتحرك بالطبع. فكلاهما الآن بعضه بالطبع وبعضه ليس بالطبع من التي يمكن أن تكون بنوع آخر أيضًا وليس بطبيعية، بل موافق للناموس والاتفاق، إذ كان كلاهما يتحرك، وكذلك في سائر الأشياء. وبين أن هذا التفصيل يليق بها أيضًا، من أجل أن اليد اليمنى أجود بالطبع، وإن كان يمكن أن يصير جميع الناس ذا يمينين^(٤). وأما التي تكون بالاتفاق والذي هو أخير للعدل فإنها تشبه الأوساط^(٥)؛ من أجل أن مكاييل النبيذ والحنطة ليست بمتساوية في كل مكان، بل التي يُشترى بها أكبر، والتي يباع بها أصغر. وكذلك القواعد غير الطبيعية العادلة، إلا أنها إنسية وليست هي بعينها في كل مكان، كما أن

(١) المنا: وحدة وزن قديمة.

(٢) برسيداس: قائد من أسبرطة هلك في حرب البلوبوتيز.

(٣) «النار تحرق في بلادنا كما تحرق في بلاد فارس سواء بسواء في حين أن القوانين الإنسانية والحقوق التي تقررها هي في تغير مستمر» (س: ٢/٩١).

(٤) ذو يمينين: يستعمل الشمال مع اليمين.

(٥) الأوساط: المكاييل والمقاييس.

سير المدينة أيضًا ليست متفقة في كل مكان، بل إنما تكون معًا في كل مكانٍ التي على الطبع فقط.

وأما نسبة كل واحدٍ من الأشياء العادلة والناموسية فكنسبة الأشياء الكلية إلى الأشياء الجزئية: أما التي تفعل فكثير، وأما كل واحدٍ من تلك فواحد لأنه كلي.

وفيما بين اللا اعتدال ولا عدل، واعتدال وعدل: فإن أما لا عدل فبالطبع، وهذا بعينه إذا فعل هو لا اعتدال. ومثل ذلك الاعتدال (فإن نسمي العام فعلى العدل، من أجل أن الاعتدال يُسمّى لا اعتدال). وأما التي بنوع كل واحد منها، وكم هي، وفي أي شيء هي - فنفحص أخيرًا عن ذلك.

وإذا كانت العادلة ولا عادلة التي قيلت فإنما «لا يعدل» و«يفعل العدل» إذا فعلها فاعل بإرادته. وأما إذا فعلها لا بإرادته، فليس «لا يعدل» ولا «يفعل العدل» إلا بنوع العرض، فإنهم يفعلون بالتي عرض لها أن تكون عادلة، أو لا عادلة. وأما الاعتدال وفعل الاعتدال فقد حُدَّ بالإرادي: فإنه إذا كان إراديًا يُدَمَّ، مع هذا يكون غير الاعتدال؛ فإذا نسيكون شيء لا اعتدال، وليس هو بعدلٍ إن لم يكن معه الإرادي. وإنما أقول: إرادي، كما قيل أولاً أيضًا للشيء الذي إذا علم أحد أنه من التي إليه، ولم يخفَ عليه ذلك فعلة إذا لم يخف: لا لمن، ولا بأي شيء، ولا لأي شيء، كقولي: لمن يضرب، وبأي شيء، ومن أجل أي شيء. وكل واحد من هذه أيضًا لا بنوع العرض، ولا بقهر: مثل الذي يأخذ يد أحدٍ ويضرب آخر بلا إرادة. فإنه ليس الضرب إلى صاحب اليد. وقد يمكن أن يكون المضروب والده، وأن يكون الضارب يعلم أنه واحد من الناس الحضور ولا يعلم أنه أب؛ ولنفصل هذا التفصيل وفي الذي من أجله، وفي كل الفعل. وأما الذي لا يعلم، أو الذي يعلم إلا أنه ليس إليه، أو يكون بقهر، فذلك إرادي. فإننا نعلم كثيرًا لمن التي هي بالطبع فنفعها ويفعل بنا، وليس فيها شيء لا إرادي، ولا

لا إراديّ، مثل التكبر^(١) أو الممات. والتي بنوع العرض متساوية في لا عدلية، وفي عدلية: فإنه إن ردّ أحدّ الوديعه بكرهه ولمكان الفزع، فليس يقال إنه فعل العدل، ولا يسمى فاعل عدلٍ إلا بنوع العرض. وكذلك الذي يضطر أيضًا ألا يردّ الوديعه، ويفعل ذلك بكرهه يقال إنه لا يعدل بنوع العرض.

ومن الأشياء الإرادية ما نفعله باختيار قد تقدم، ومنها ما نفعله لا باختيار متقدم: أما باختيار متقدم فجميع التي نجعل فيها الرأي أولاً. وأما بلا اختيار فجميع التي نفعله قبل أن يُجال فيها الرأي. فإذا الخيرات التي تكون في المعاملات ثلاثة بأنواع الخطأ التي تكون من [غير أن] يعلم إذا فعلت لا لمن، ولا لما ذاك، ولا بأي شيء، ولا من أجل أي شيء ظن الفاعل. فإنه إما أن يكون ظن الفاعل أنه لا يجرح هذا، أو لا بهذا السبب، أو لا لمن، أو ليس كما أراد. فإن هذه إذا صارت من غير إرادة فهي شفاء، وإذا لم تصر من غير إرادة وكانت من غير شرعية فهي خطأ، فإنه يخفى إذا كان إليه بدء الجهالة. وإذا كان البدء من خارج، فذلك شفاء. وإذا كان يعلم، إلا أنه لم يقدم جولان رأي، فإنه يقال: لا اعتدال، مثل جميع الأشياء التي تكون من أجل الغضب وجميع الآفات الأخر الاضطرابية أو الطبيعية التي تعرض للناس: فإنهم إذا ضُرّوا بهذه، أو أخطأوا بها، فهم لا يعدلون، وهي لا اعتدالات. إلا أنهم ليس هم بعد ذوي لا اعتدال بهذه، ولا أشراراً من أجل أن الاضطراب ليس بمكان الرداءة. فإذا كانت من الاختيار، فحينئذ يقال لفاعلها: لا عادل وشرير.

ومن أجل ذلك على التي تكون من الغضب، من أجل أنه ليس الابتداء من الذي يفعل بغضب، بل من الذي يغضب. وأيضاً ليس المشاجرة^(٢) في أن يكون أو لا يكون، بل في العادل وأن لا عدل الظاهرة النقص شيء: فإنهم لا يشاجرون في المعاملات بل يكون الذي يضطر أن يكون أحدهما ذا رداءة وإن لم يكونوا يفعلونه، وهو لا يخفى،

(١) يقصد زيادة العمر أو الشيخوخة.

(٢) المشاجرة: النزاع أو الجدل.

بل كانوا يُقرّون بالشيء، وكانوا يشاجرون في العدل وكأنّ الذي اغتال لا يُعلم، حتى إن أحدهما يرى أنه قد ظلم، والآخر لا يرى ذلك.

وإن هو أضرب بإرادةٍ، فقد جاوز بهذه أنواع الجور الذي لا يقول هو لا عادل، إذ كان على غير ملائمة وغير المساواة. وكذلك العادل أيضًا، إذا ما قدم الاختيار أن يعدل: فإنما يعدل إذا لم يكن يفعل من غير إرادةٍ فقط.

وأما الجهالات فبعضها ذوات عذر، وبعضها لا ذوات عذر. فإن جميع الذين يخطئون به الناس لا من أجهل أنهم يجهلونهم فقط، بل لمكان الجهل، فإنها ذوات عذر. وأما جميع التي لا لمكانة الجهالة، بل لأن الناس يجهلونهم - لا لمكان آفة طبيعية ولا إنسية - فليست ذوات عذر.

* * *

٩- فحص الشكوك المتعلقة بالعدل

وخليق أن يسأل أحد مسألة عويصة في تفضيل أن يُجار عليه أو يجور وبفحص كافٍ أولاً إن كان كما قال أوربيدس^(١) بنوع محال:

«ان أقتل والدتي بإراداتي

وهي تريد بقول فاصل أو بإراداتها وأنا لا أريد»^(٢).

فهل يمكن بالحقيقة أن يظلم أحد وهو يريد، أم لا؟ هل كل إرادي من الفعل بالجور إرادي؟ وهل كلُّ على هذه الحال، أو البعض إرادي، والبعض لا إرادي؟ ومثل هذا أيضًا في انفعال العدل: فإن كان فعل إرادي، فيذن واجب أن يكون كل واحد

(١) في (س): أوريفيد.

(٢) «إنما أنا هنا الذابح أُمِّي وإنِّي لقاتله»

«هي وأنا كنا نريده. نعم والأمر صدر منها» (س: ٢/٩٨).

مقابلاً بالوضع لصاحبه بنوع متشابه، أي أن يُجار عليه، وأن ينفعل بالعدل، أو أن يكون إرادياً أو لا إرادياً. وخليق أن يظن أن ذلك محال، وفي انفعال العدل أيضاً إن كان كلُّ إرادياً، فإن بعض الناس يعدلون وهم لا يريدون.

[^(١)مسألة أخرى يمكن إيرادها وهي معرفة ما إذا كان في جميع الأحوال من يلقي شيئاً ظالماً هو معاملاً بظلم أم يكون الأمر في الظلم الذي يحتمله الإنسان كالأمر في العمل العادل الذي يأتيه، قد يمكن أن يكون لدى المرء عرضاً وبالمصادفة نصيب من العدل^(٢). ومن الواضح أن هذا التنبيه ليس أقل انطباقاً على الظلم وبهذه الفروق نفسها؛ لأنه ليس شيئاً واحداً ارتكاب أعمال الظلم وكون المرء ظالماً. كذلك ليس شيئاً واحداً احتمال الأفعال الظالمة واحتمال ظلم حقيقي. وأمثال هذه التفاريق تجري بالنسبة إلى العدل الذي يقيمه المرء في حق الأغيار أو يلقاه منهم؛ لأن من المستحيل أن يحتمل الإنسان ظلماً دون أن يكون هناك من يرتكب ظلماً، ولا أن تحصل على عدل واجب لك دون أن يكون هناك من يأتي عمل عدل.

ولكنه يكفي كما قلنا لأجل أن يكون الإنسان آثماً بالظلم أن يفعل عمداً شراً بآخر. والفعل بالعمد إنما هو العلم بمن عليه يقع الفعل، وبأي شيء وكيف يقع. ينتج من هذا على ما يظهر أن عديم الاعتدال الذي يسيء إلى نفسه باختياره التام يلقي الضرر بالإرادة، وأنه يمكن على ذلك أن يكون الإنسان آثماً نحو ذاته ومسيئاً إلى نفسه إساءة شخصية؛ لأن هذه هي مسألة أوردوها أيضاً وهي معرفة ما إذا كان ممكناً أن يآثم المرء في حق نفسه.

(١) هنا جزء طويل مفقود حتى ص (١٩١) ونقلناه من النص اليوناني (س) الذي لدينا، ونقله د. عبد الرحمن بدوي بترجمته هو من النسخة اليونانية بلغتها الأصلية.

(٢) كالأمر في العمل العادل الذي يأتيه: يمكن أن يقع من المرء فعل عادل من غير أن يقصده، وفي هذه الحالة لا يكون المرء عادلاً في الحقيقة بإتيان ذلك العمل. كذلك قد يقع على المرء ضرر هو ظلم من جانب من يقارفه، ولكنه قد يمكن أن يكون في الواقع عادلاً بالنسبة إليك أنت الذي تستحقه.

يمكن إيراد فرض آخر وهو أن يفرض أن إنساناً قد وصل سفهاً إلى أن يكون باختياره مجتئاً عليه ظلماً من قبل آخر يرتكب هذا الظلم مختاراً أيضاً. في هذا الفرض أيضاً يحل به الظلم بإرادته، ولكن خير أن نعرف بأن تعريفنا للظلم ليس مضبوطاً وجامعاً، ويلزم أن يضاف إلى القيود الثلاثة، معرفة على من يقع الضرر وبأي واسطة وكيف يمكن الإضرار. قيد آخر وهو أن الفاعل يفعل ضد إرادة الذي وقع عليه الظلم. وعلى هذا يمكن أن يحل بالمرء الضرر بمحض إرادته، بل أن يحتمل مختاراً أشياء ظالمة. غير أنه لا أحد يوقع بنفسه ظلماً حقيقياً 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 ألبته ما لا يظنه خيراً، غير أن عديم الاعتدال إنما يفعل في الواقع ما يعتقد أنه لا ينبغي فعله.

لا يحمل امرؤ ظلماً أو خطيئة بأن يعطي ماله من غير حساب كما قال «هوميروس» أن «غولوقوس» أعطى ماله إلى «ديوميد» بأن قايضه «بالذهب على النحاس وبمائة ثور على تسعة»^(١).

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

* * *

(١) هذا بيت من الإلياذة، النشيد السادس (البيت رقم : ٢٣٦). وفي (د): على حد قول هوميروس: «أسلحة من ذهب في مقابل أسلحة من البرونز، وقيمة مائة ثور في مقابل تسعة ثيران».

١٠- شكوك حول العدالة

فيرى حيثئذ على جملة من القول إنه ليس ألبتة بالإرادة أن يقبل الإنسان الظلم. يبقى علينا من الأسئلة التي كنا وضعناها مسألتان للبحث وهاكهما: أن نعرف أيهما المخطئ: الذي يعطي إلى أحد أكثر مما يستحق، أم الذي يقبل أكثر مما يحق له. والثانية أن نعرف ما إذا كان يمكن الإنسان أن يسيء إلى نفسه.

إذا كان الخطأ الأول الذي ذكرناه جائزاً، وإذا كان الذي يعطي أكثر مما يلزم هو المسيء دون الذي يقبل أكثر مما يستحق، ينتج منه أنه متى أعطى المرء عن بينة وبمحض إرادته الحرّة إلى أحد أكثر مما يعطي نفسه هو، فإنه يرتكب ظلماً في حق نفسه، وهذا هو ما يعرض غالباً للذين طابت أنفسهم عن المنافع، وأن الرجل الشريف الرقيق الإحساس لأميل إلى أن ينقص من نصيبه الشخصي. ولكن أبسيطة إلى هذا الحدّ هذه المسألة التي نضعها هنا؟ فإذا كان هذا الرجل يجني من وراء هذا خيراً آخر، المجد مثلاً أو الشرف الحقيقي، أفلا يكون قد اختص نفسه بأجمل نصيب؟

يمكن تذليل هذه الصعوبة أيضاً بحل يستفاد من نفس تعريفنا للظلم. فإن هذا الرجل لا يآلم شيئاً ضدّ إرادته المحضة. وعليه فإنه بذلك لم يصب بظلم حقيقي ما دام أنه يريد، بل لم يصب في الحقيقة إلا بخسارة بسيطة.

ومن الواضح كذلك أن الخاطئ هنا هو الذي يجري القسمة وليس دائماً الذي يستفيد منها. ليس هذا الذي لديه الشيء المعطى ظلماً هو الآثم الحقيقي، بل إنما هو ذلك الذي بمحض إرادته قسم تلك القسمة الجائرة. أعني الذي صدر عنه أصل الفعل، وهذا الأصل هو في ذلك الذي يعدّل الأنصبة دون الذي يقبلها^(١).

(١) في (د): «لكن لا شك في أن موزع الأنصبة هو الذي ارتكب الظلم، بينما من أخذ النصيب المفرط لم يرتكب ظلماً. ذلك لأنه ليس من يقوم فيه ما هو ظلم هو الذي يفعل ظلماً، بل من يرتكب الفعل الظالم إرادياً، أعني من يصدر عنه الفعل، وهذا المصدر موجود فيمن يوزع، لا فيمن يأخذ».

نضيف إلى هذا أنه لما كانت كلمة «فَعَلَ» ذات معانٍ متعدّدة، ويمكن أن يقال بوجه ما على الأشياء غير الحية إنها أماتت، كاليد التي أُكْرِهَتْ بقوة قاهرة أو الخادم الذي لم يفعل إلا تنفيذ أمر سيده، لزم الاعتراف بأن الذي يفعل يس في جميع الأحوال ظالمًا، لكنه فقط يفعل أشياء ظالمة.

وبتحويل النظر إلى جهة أخرى، إذا حكم القاضي^(١) حكمًا جائرًا وهو غير عالم بخطئه، يمكن أن لا يكون ألبتة ظالمًا حسب نصوص الحق القانوني، وحكمه قد لا يكون ظالمًا أيضًا على هذا الاعتبار. ومع ذلك من جهةٍ ما فإن هذا القاضي آثم؛ لأن العدل حسبما يقرّره القانون هو غير العدل الأعلى والمطلق. وإنه إذا أصدر القاضي حكمًا جائرًا وهو عالم به، فقد ارتكب إفراطًا إما في محاباة أحد الخصمين، وإما في عقوبة الآخر.

هذا إذن يشبه ما لو كان امرؤ قد أخذ شخصيًا بنصيب الظلم، ومتى ترك المرء نفسه يَحْكُمُ جورًا لأسباب كهذه^(٢)، فذلك لأنه يجد فيها منفعة آثمة، لأنه يمكن التأكيد بأن ذاك الذي في هذا الوضع يحكم ظلمًا بالحق الذي هو موضوع النزاع مثلاً، إن لم يكن ليأخذ أرضًا، فلا أقل من أن يكون قد أخذ نقدًا.

* * *

١١- كيف نعرف العادل والظالم؟

يُخَال الناس أنه لما كان الظلم إنما يصدر عنهم وبمحض إرادتهم، 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 يمرّ به أو إعطاء القاضي نقدًا يدًا بيد^(٣) أمر هين ولا

(١) في (د): موزع الأنصبة.

(٢) أي يحابي في توزيعه أحد الأطراف محاباة شديدة.

(٣) أي يقدم له رشوة.

يتعلق إلّا بنا، ولكن إتيان المرء أفعالاً أخرى ولديه من الميول الأخلاقية ما لديه ليس أمراً من السهولة على ما قد يظن ولا معلقاً بنا وحدنا.

كذلك يعتقد الناس عادة أن تعرّف العادل والظالم لا يستدعي حكمة كبرى، بحجة أنه ليس صعباً فهم النصوص التي يشتمل عليها القانون في هذا الصدد، غير أن النصوص القانونية ليست إلّا بالواسطة أحكام العدل المقتضى تطبيقه. إنما هو بمزاولة هذه الأحكام بطريقة معينة وتوزيعها على صورة معينة يصل الإنسان إلى إقامة العدل حقاً. وذلك أمر أصعب من معرفة ما يوافق صحة الجسم. حتى في أمر تدبير الصحة وفي الطب ربما يكون هيناً معرفة ما هو العسل والنبذ والخربق والكي والبتّر، ولكن أن يعرف بالضبط بأي المقادير ولأي شخص وفي أي الأحوال يلزم استعمالها كوسيلة للعلاج، ذلك أمر لا يلزم أكثر منه ليصير الإنسان طبيّاً.

وبناء على هذا الرأي عينه أيضاً، يظنون أنه ليس أقل سهولة كذلك على الرجل العادل أن يكون ظالماً إذا أراد، فإن العادل على ما يُظن هو أكثر وسائل لارتكاب جميع هذه المظالم، وبعبء أن يجد من الوسائل إلى ذلك أقل مما يجد الأغيار. فقد يمكنه أن يزني ويمكنه أن يضرب آخر. كذلك رجل الشجاعة يمكنه في الحرب أن يُلقى لأمته^(١) ويُعمل ساقيه فراراً إلى أول مفرّ يلقاه. ولكن ليكون المرء جباناً، ليكون مجرمًا لا يكفي أن يفعل هذه الأشياء فقط - إلّا أن يكون ذلك بالواسطة - بل يلزم أيضاً أن يفعلها بناء على استعداد أخلاقيّ ما. كما أن مزاولة الطب وتدبير الصحة لا ينحصر فقط في القطع أو في عدم القطع ولا في إعطاء الأدوية أو في عدم إعطائها، فإن مهنة الطبيب الحقيقية تنحصر في عمل هذه الأشياء في ظروف معينة.

العدل لا يطبق تطبيقات حقيقية إلّا بين الموجودات التي لها حظ من الخيرات المطلقات والتي يمكنها أيضاً بالإفراط أو بالتفريط أن يكون لها منها أكثر مما ينبغي

(١) اللأمة: أداة الحرب كلّها من رمح، وبيضة، ومِغْفَر، وسيف، ودرع.

أو أقل مما ينبغي. من الموجودات من في حقهم لا إفراط ممكن في تلك الخيرات، مثال ذلك يمكن أن يكون مركز الآلهة. ومن الموجودات أُخر على ضدّ ذلك لا يكون بالنسبة لها أي نصيب من تلك الخيرات نافعاً أصلاً، وهي الموجودات التي فيها فساد الخلق عضال. وبالنسبة لها كل شيء أيّاً كان يصير ضارّاً. ومن الموجودات أُخر تشترك في هذه الخيرات على مقياس ما وهذا إنما هو الإنساني بأصله.

* * *

١٢- في العدالة

يتبع الاعتبار السابقة طبعاً أن ندرس العدالة والرجل العدل^(١)، وندرس النسب بين العدل وبين العدالة، وبين الرجل العادل والرجل العدل. فإذا نظر فيها عن قرب رُئي أن هذه ليست أشياء مطلقة المماثلة، وأنها ليست كذلك من جنس مختلف اختلافاً جوهرياً. فمن جهة نحن لا تقتصر على مدح العدالة والرجل الذي يتعاطاها، بل نستطرد إلى أن ينسحب هذا المدح على جميع الأفعال الممدوحة التي هي غير أفعال العدل. وعلى هذا فعوضاً عن أن نستخدم هذا اللفظ العام لفظ «الطيب» نستخدم لفظ العدل، وإذ نتكلم على شيء لنقول إنه في ظاهر الأمر أحسن نقول إنه أشدّ عدالة. ولكن من جهة أخرى وإذ لا يستشار إلا العقل لا يفهم أن العدل الذي 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.

تكاد تكون تلك هي الوجوه المختلفة المحيرة التي بها تظهر مسألة العدل (وصفاً لا اسماً). ولكن هذه التعابير بوجه ما هي كل ما يجب أن يكون، وأنها ليس بينها شيء من التناقض. فإذا نال العدل (وصفاً) الذي هو خير من العادل في بعض الظروف

(١) الرجل العدل: الرجل العادل. وفي (د): الإنصاف والمُنصف.

هو عادل أيضًا، 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 أيضًا أحسن.

وإن وجه الصعوبة هو أن العدل مع كونه عادلاً ليس هو العادل القانوني أي العادل على حسب القانون، بل هو تصحيح موفق للعدل القانوني المتحرج.

وسبب هذا الفرق هو أن القانون دائماً عام بالضرورة، وأن من الموضوعات ما لا يستطيع الحكم فيه بطريق النصوص العامة حكماً ملائماً. كذلك في جميع المسائل التي فيها لا مناص مطلقاً 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، فإن التبعة في ذلك ليست عليه، وليست التبعة أيضاً على الشارع الذي يشرعه، بل التبعة كلها على طبيعة الشيء نفسها؛ لأن ذلك هو شأن جميع الأمور العملية.

حينئذ حينما ينص القانون بطريقة عامة، ويكون في الجزئيات شيء مما هو استثنائي، فحيثما لا يكون الشارع وحيثما يكون قد انخدع بأن عبّر بالألفاظ مطلقة، يحسن بالمرء تقويم نصه والقيام في ذلك مقامه، كما كان يعمل الشارع لو كان حاضراً، أعني بأن يشرع نصاً مطابقاً لما كان يشرعه لو كان قد استطاع أن يعرف الجزئية المعروضة للحكم فيها.

حينئذ العدل هو عادل أيضًا، 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 إلى استعمالها. فطبيعة العدل إنما هي تعديل عوج القانون حيثما يخطئ بسبب الصيغة العامة التي يجب أن يتخذها.

إن السبب في أن كل شيء لا يمكن تنفيذه في المملكة بواسطة القانون وحده، هو أن من المستحيل استحالة مطلقة سَنَ قانون لبعض أشياء معينة، وأنه على ذلك لا بد من الرجوع إلى مرسوم عالٍ خاصٍّ. وبالنسبة للأشياء غير المعينة يجب أن يبقى القانون مثلها غير معين أشبه بمسطرة الرصاص التي تستخدم في فن المعمار في «لسبوس»؛ فإن هذه المسطرة كما هو معلوم تنثني وتشكل بشكل الحجر الذي تقيسه ولا تبقى ألبتة جامدة^(١). وعلى هذا النحو ينطبق المرسوم الخاص على الأقضية المختلفة التي تعرض.

يُرى حينئذ جلياً ما هو العدل (وصفاً)، وما هو العادل، وأي نوع من العادل يفضله العدل. وهذا يبين ما هو الرجل العدل: إنه هو ذلك الذي يؤثر بمحض اختيار عقله أعمالاً من نوع الأعمال التي ذكرتها ويزاولها في سلوكه، والذي لا يدفعه التمسك بالحق إلى غاية التخرج المنكر، بل هو على ضدّ ذلك يتخلى عنه ولو أن له من القانون نصيراً. ذلك هو الرجل العدل وهذا الاستعداد الأخلاقي الخاص، بل الفضيلة، إنما هي العدالة التي هي نوع من العدل والتي ليست فضيلة مخالفة للعدل نفسه.

* * *

١٣- هل يظلم الإنسان نفسه؟

يُرى أيضاً بناء على ما سبق بيانه ما إذا كان يمكن أن يكون الإنسان ظالماً ومجرماً في حق نفسه. يلزم أن يُعدّ في الواجبات التي يفرضها العدل كلّ الأفعال التي يأمر بها القانون بالنسبة إلى كل نوع من أنواع الفضيلة، وعلى هذا فالقانون لا يبيح الانتحار، وما لا يبيحه القانون فهو يحرمه.

(١) يشير أرسطو هنا إلى «الكوما» cimaie التي كان يستعملها البنّاءون في جزيرة لسبوس، وكان بها انحناءات لا يمكن قياسها إلا بمسطرة تتكيف معها.

زد على ذلك أنه متى أحدث إنسان ضرراً لغيره تعدياً لحدود القانون وبلا عذر له في أن يقابل ضرراً بضرر وقع عليه، فإنه يكون بذلك قد صير نفسه آثماً وظالماً عمداً - ويراد بالعمد هاهنا أن يعرف المرء من وقع عليه الضرر وبأي شيء وكيف وقع. ولكن الذي يقتل نفسه في سورة الغضب يرتكب بذلك عمداً وخلافاً للقانون الحكيم عملاً لا يبيحه له القانون. فهو يرتكب إذن فعلاً آثماً.

لكن على من يقع هذا الفعل؟ أعلى الجمعية لا على نفسه هو؟ لأنه إن كان يآلم فإنما هو يتعمد ذلك، وما من أحد يتعمد ظلم نفسه، من أجل ذلك تعاقب الجمعية على الانتحار الذي هو معتبر جريمة واقعة عليها ومجلبة لنوع من العار.

زد على هذا أنه لا يمكن الإنسان 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 الإطلاق. إن ظلم الإنسان لنفسه مخالف تمام المخالفة لهذا النوع من الظلم. إن الرجل الذي يجرم عرضاً هو رذل كالجبان الذي كنا 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 إليه هذا الفساد لاستتبع ذلك أنه يمكن المرء أن يعطي ويمنع شيئاً واحداً إلى شخص واحد في آن واحد. وهذا محال، فمن الضروري أن يكون الظالم والعاقل في أشخاص متعدّدة.

وفوق ذلك فإنه يلزم أن يكون الفعل الظالم بالعمد، وأن يكون نتيجة الاختيار الحر، وسابقاً على كل تحريض؛ لأن الذي يدفع الشر بالشر بلا سبب غير أَلَمه الخاص، لا يمكن اعتباره مرتكباً ظالماً. لكن ذلك الذي يرتكب الظلم على نفسه يآلم ويفعل الأشياء أعيانها في آن واحد، ومن هذا ينتج أنه قد يمكن الإنسان أن يحمل نفسه ظلماً بمحض إرادته.

أضف إلى كل هذا أن المرء لا يمكن أن يكون ظالماً ومجرماً من غير أن يرتكب

واحدة من المظالم الخاصة أو الجرائم الخاصة. وحينئذ فما من أحد زان بزوجه، ولا أحد يسرق متاع نفسه بنقب حائطه، ولا أحد بمختلس متاعه الخاص. وعلى جملة من القول فإن مسألة العلم بما إذا كان يمكن الإنسان أن يظلم نفسه تنحل بالتعريف الذي وضعناه للظلم الذي يحتمله الإنسان بإرادته.

وليس أقل وضوحاً أن احتمال الظلم وإتيانه أمران رديئان؛ ذلك بأنه في الواقع من جهة إصابة لأقل، ومن جهة أخرى حيازة لأكثر من القدر المتوسط والنصيب العادل. إنما هذا هو فقدان الوسط المرغوب فيه الذي هو في جهات أخرى من جهات النظر يقرّر معنى الصحة في الطب والموازنة الطبيعية في الألعاب الرياضية (الجمباز). ولكن على كل حال إتيان الظلم شر من احتمالته؛ لأن الظلم الذي يُرتكب هو دائماً مصحوب بسوء الخلق وأنه ملوم جدّ اللوم. وإني حينما أقول سوء الخلق فإنما أعني على السواء إما سوء الخلق التام والمطلق، وإما درجة تقرب منه كثيراً، ولو أنه ليس كل فعل اختياري من الظلم يقتضي ضرورة قدرًا حقيقياً من الجور. وعلى ضدّ ذلك أن يكون المرء موضوعاً للظلم لا يستدعي من جانبنا ظلماً ولا سوء خلق.

وحينئذ فإن احتمال الظلم في ذاته هو أقلّ رداءة بكثير من ارتكابه، وهذا لا يمنع من أن يكون هذا أحياناً أكبر ضرراً بالواسطة^(١) لا بالذات. لكن هذا لا يهمل العلم الذي لا يشتغل أصلاً بهذه التفاصيل، فالعلم يقول مثلاً إن التدرّن الرئوي مرض أكبر خطراً من العثار، ومع ذلك قد يصير العثار بالواسطة أكبر منه ضرراً؛ إذا كان مثلاً السقوط الذي يسببه وقوعك في أيدي الأعداء فيقتلونك.

إنما يكون على طريق المجاز المحض والتنسيب أن يقال بوجود عدل من الإنسان 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

(١) بالواسطة: يعني باعتبار مادي لا باعتبار أدبي.

من النفس يتميز وينفصل عن الجزء غير العاقل، وإذ لا يلاحظ غير هذا التمييز يظن من الممكن أن يرتكب الإنسان ظلمًا على نفسه. ولكنه إذا وقع في الظواهر النفسية هذه أن يرى الإنسان نفسه على الغالب معاندًا في رغباته الخاصة، فذلك لأنه يمكن أن يكون بين الأجزاء المختلفة لنفسنا بعض روابط العدل، كما يوجد بين الموجود الذي يأمر والموجود الذي يطيع.

هاك كل ما كان لدينا أن نقوله في صدد العدل والفضائل الأخرى الأخلاقية.



المقالة السادسة

(نظرية الفضائل العقلية)

١- القاعدة المستقيمة

قررنا فيما سبق^(١) 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 تعرّف غرض عليه كل رجل عاقل حقيقة ودائم الانتباه ينمي قواه أو ينقصها على التعاقب. وهناك فوق ذلك حدّ للأوساط نضعه بين الإفراط والتفريط. وهذه الأوساط هي مطابقة للعقل المستقيم.

لا شك في أن هذه النظرية كلها صحيحة. ولكن من البعيد أن تكون واضحة تمام الوضوح. بالنسبة إلى جميع مشاغل العقل ومنها العلم. أيضاً حق أن يقال إنه لا يلزم الشغل أو الراحة أكثر من اللازم ولا أقل منه، بل يلزم دائماً التزام الوسط واتباع الطريق الذي يهدي إليه العقل المستقيم. لكن هذا الذي قد لا يكون لديه للهداية إلا هذه القاعدة العامة، لا يكاد يعرف شيئاً كثيراً 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.

(١) في المقالة الثالثة وما بعدها.

كذلك لا يكفي أن تكون نظرياتنا في الخواص الأخلاقية للنفس حقة، بل يلزم أيضاً تحديد ماذا يجب أن يعنى بالعقل المستقيم تحديداً تاماً وتعريفه تعريفاً وافياً.

* * *

٢- موضوع الفضائل العقلية- المزج بين الشهوة والعقل

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.

ولقد سبق بنا أيضاً 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 ألبتة أن تكون لها أصول أخرى خلافاً لما هي عليه. والآخر يعرفنا الأشياء التي وجودها ممكن ومتغير. ومن الطبيعي في الواقع أن الأشياء المتخالفة الجنس يناسبها في النفس أيضاً جزء من النفس مختلف الجنس ما دام أن معرفة هذه الأشياء تحصل في كل قسم من أقسام النفس بنوع من المشابهة والملاءمة.

من جزئي النفس هذين نسمي أحدهما الجزء العلمي والآخر الجزء المفكر والحاسب. وفي الواقع أن عادِل وحَسِبَ هما في حقيقة الأمر شيء واحد، وأنه لا يخطر بالبال أبداً أن يعادل الإنسان بين الأشياء التي ما كان يمكن أن تكون خلافاً لما هي كائنة. وعلى هذا فالجزء الحاسب والمفكر هو قسم من الجزء العاقل للنفس.

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

يوجد في نفس الإنسان ثلاثة أصول هي التي عنها يصدر في أمر الفعل وفي أمر الحق، وهي الإحساس والعقل والغريزة^(١).

والإحساس من بين هذه الأصول الثلاثة لا يمكن أن يكون أبداً بالنسبة لنا أصلاً لفعل متدبر فيه^(٢). ودليل ذلك أن للحيوانات إحساساً وليس لها ألبته مع ذلك حظ من الفاعلية المتدبر فيها التي هي للإنسان وحده، ولكن المركز بعينه الذي يشغله النفي والإثبات بالنسبة لأفعال الفهم يشغله حب الأشياء وكرهاتها بالنسبة لأفعال الغريزة. فينتج من هذا أنه لما كانت الفضيلة الأخلاقية هي استعداد ما من شأنه أن يفاضل ويختار، وكان هذا الاختيار ليس إلا الغريزة التي تتدبر وتعادل، لزم للأسباب عينها أن يكون عقل الإنسان حقاً وغريزته طيبة ومستقيمة، إذا كان الاختيار طيباً هو نفسه، وأن العقل يُقرّر من جهة الأشياء أعيانها التي تطلبها الغريزة من جهة أخرى.

تلك هي بالضبط في الحياة العملية الفطنة والحق.

أما بالنسبة للعقل التأملي المحض والنظري الذي ليس عملياً ولا محدثاً، فالخير والشر هما الحق والباطل؛ لأن الصواب والخطأ هما الموضوع الوحيد لكل عمل من أعمال العقل، لكن متى كان الأمر في صدد إضافة العمل إلى العقل، فإن الغرض الذي تطلبه النفس إنما هو الحق متفقاً مع الغريزة أو الرغبة التي تتطابق هي نفسها مع القاعدة.

حينئذ فمبدأ الإحداث إنما هو اختيار النفس المدبر الذي عنه تصدر الحركة الأولية. فليس هو الغرض الذي يطلب وليس هو العلة الغائية، بل ولا مبدأ الاختيار، بل إنما هو الغريزة بدياً ثم التفكير الذي تفعله النفس متوجهة إلى شيء تطلبه. فلا يوجد اختيار ممكن بلا عقل أو بلا عمل العقل، ولا من دون استعداد أخلاقي ما،

(١) في د: والشهوة.

(٢) المقصود بالفعل هنا الفعل الأخلاقي أو السلوك العملي.

ما دام أنه لا يمكن أن يحسن عمل ولا أن يعمل ضدّ الخير في ميدان الفعل من دون تدخل العقل والقلب.

العقل مأخوذاً في ذاته لا يحرك شيئاً. ولكن الذي يحرك في الواقع إنما هو ذلك العقل الذي يتصدّى إلى غرض خاص وينقلب عملياً. فهو حينئذ الذي يأمر ذلك الجزء الآخر من العقل الذي ينفذ؛ لأنه متى فعل المرء شيئاً وفعله للوصول إلى غرض ما، فإن هذا الشيء نفسه الذي يفعله ليس هو بالضبط الغاية التي تقصد. فهو ليس ألبتة إلا إضافياً، ويتعلق دائماً بشيء آخر أيضاً. لكن الأمر ليس كذلك بالنسبة للشيء الذي يراد فعله؛ لأن إحسان الفعل والنجاح هما الغاية التي يقصدها الفاعل، وإلى هذه الغاية تنشط الغريزة المدبرة، وعلى هذا حينئذ فاختيار النفس هو عمل عقل غريزي أو غريزة عاقلة والإنسان هو على التحقيق أصل لهذا النوع.

الماضي الشيء المقضي لا يمكن ألبتة أن يكون موضوع اختيار أدبي، ومثال ذلك أنه لا أحد يختار أن يكون قد خرّب «هيون»؛ ذلك بأنه من المحال معادلة فعل انقضى؛ إذ لا يعادل إلا في المستقبل وفي الممكن؛ لأن ما قد كان، أي الماضي، لا يمكن أن لا يكون قد كان ألبتة. من أجل هذا حق لأغاثون الشاعر أن يقول:

«الله ذاته في هذه النقطة وحدها لا اختيار له»

«فإنه من الضروري دائماً أن ما كان قد كان»^(١)

على هذا حينئذ فالحق هو كذلك موضوع كل واحد من جزئي النفس العاقلين، وإن الاستعدادات الأخلاقية التي تجعل أحدهما والآخر يجد الحق على أكد وسيلة هي بالضبط الفضائل العليا لكليهما.

(١) في (د):

«لأن ثم أمراً واحداً محروماً منه الله نفسه

وهو أن يجعل ما كان لم يكن».

وأغاثون شاعر طروادي أثيني عاش في القرن الخامس قبل الميلاد.

٣- بيان الفضائل العقلية: دراسة العلم

من أجل تحديد البحث في هذه المواد نأخذ الأمور ثمانية من أسمى موضع.
لنسلم بدياً أن الوسائل التي بواسطتها تصل النفس إلى الحق إمّا إيجاباً، وإمّا سلباً هي خمس: الفن^(١)، العلم، التدبير، الحكمة، العقل أو الفهم؛ ولندع الرأي إلى جانب؛ لأنه قد يكون مناط الخطأ.

وسيعلم بوضوح ما هو العلم- إذا أريد الحصول على تعريف مضبوط دون الوقوف عند حدّ التقريبات- بهذه الملاحظة وحدها: نحن نعتقد جميعاً أن ما نعلمه لا يمكن أن يكون خلافاً لما هو^(٢)، أما الأشياء التي يمكن أن تكون على خلاف ما هي فإننا نجهل تماماً ما إذا كانت هي في الواقع أم لا، متى أفلتت من مرمى عقولنا. الشيء الذي عُلِّم والذي يمكن أن يكون موضوعاً للعلم هو موجود حينئذ بالضرورة فهو على ذلك أزلي؛ لأن جميع الأشياء الموجودة بطريقة مطلقة وضرورية هي أزلية، كما أن الأشياء الأزلية هي غير محدثة وغير فانية.

زد على هذا كل علم يظهر أنه قابل لأن يُعَلِّم وكل شيء قد عُلِّم يمكن فيما يظهر أن يُعَلِّم^(٣). حينئذ كل ما يعلم أو كل تعريف يستفاد أو ينقله معلم إنما يجيء من أصول معلومة فيما سبق كما نوضح ذلك في الأنولوطيقا (= التحليلات)^(٤)؛ لأن كل معلوم مهما كان سواء أكان بالاستقراء أم بالاستنتاج هو كسبي. الاستقراء هو فوق

(١) في (د): الصناعة، ويقصد بها المهارة في الصناعة، ويقصد بها أيضاً المهارة في الفنون الجميلة.

(٢) أي هو شيء ضروري.

(٣) قابل لأن يُعَلِّم- هذا هو ما حمل أفلاطون على أن ينكر أن الفضيلة علم. فلما أنه كان لا يرى أن الفضيلة تُعَلِّم وكل علم يُعَلِّم استنتج أن الفضيلة ليست علماً كما كان يُدَّعى.

(٤) التحليلات Analytics عند أرسطو هي المنطق الصوري، وهي قسمان: التحليلات الأولى: Premiers Analytics وتشتمل على تحليل القياس، والتحليلات الثانية Seconds analytics وتشتمل على شروط المعرفة العلمية والبرهانية. وكتاب القياس وكتاب البرهان يؤلفان الجزء الثالث من منطق أرسطو المسمى بالاورغانون Organon أي الآلة.

ذلك أصل القضايا الكلية. والاستنتاج مستخرج من الكليات. على ذلك توجد مبادئ يأتي منها الاستنتاج، وبالنسبة لها لا يمكن إجراء الاستنتاج فهي إذن نتيجة الاستقراء. وعلى جملة من القول فإن العلم هو بالنسبة للعقل ملكة إيضاح الأشياء على طريقة منظمة وبجميع الخصائص التي بينها في الأنولوطيقا، والواقع أنه متى اعتقد المرء عقيدة إلى أي درجة ما، وكان يعلم الأصول التي اعتقد بواسطتها، فإنه إذن حاصل على العلم، فهو إذن يعلم. فإذا كانت المبادئ ليست أظهر لديه من النتيجة، فليس له علم إلا بطريق الواسطة^(١).

هذا هو على رأينا ما يجب أن يعنى بالعلم.

* * *

٤- في الفن (الصناعة)

في الأشياء التي يمكن أن تكون على خلاف ما هي عليه يلزم التمييز بين أمرين، فمن جهة الإنتاج أعني الأشياء التي ننتجها في الخارج، ومن جهة أخرى الإحداث الذهني، أي الأشياء التي لا تقع إلا في الذهن، بهذا يرى أن الإنتاج 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 أيضاً يجعلنا ننتج الأشياء، هذان الاستعدادان ليس بينهما عموم وخصوص، وليس الإحداث على ذلك هو الإنتاج كما أن الإنتاج ليس هو الإحداث.

لكن لما أن الفن موجود ولناخذ له مثلاً فن العمارة، وأن هذا الفن هو ثمرة ملكة الإنتاج لنوع ما، هذه الملكة التي يضيئها العقل، ولما أنه فوق ذلك ما من فن إلا هو

(١) إلا بطريق الواسطة- لأن المبادئ يجب أن تكون أكثر بديهية من النتيجة الصادقة التي يستنتجها منها.

ملكة الإنتاج يهديها العقل، فليس في عقلنا ملكة منتجة ليست فناً، فينتج من هذا أن الفن يشتهه فينا بالملكة التي تنتج الأشياء في الخارج بمساعدة العقل الحق.

كل فن مهما كان يرمي إلى الإنتاج، فليس لمجهوداته ونظرياته إلا غرض واحد أبداً، أعني 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 ألبتة بالأشياء التي هي موجودة بالضرورة أو التي تنتج بالضرورة، كما أنه لا يتعلق بالأشياء التي قيادها بيد الطبيعة وحدها؛ لأن جميع الأشياء التي من هذا الصنف تشتمل في أعيانها على أصل وجودها.

ومن جهة أخرى، الإنتاج والإحداث لما أنهما متباينان فينتج من ذلك أن الفن هو في دائرة الإنتاج لا في دائرة الإحداث بالمعنى الخاص، ويمكن أن يقال على وجه ما إن الثروة والفن ينطبقان على الأشياء عينها كما نبه بحق الشاعر «أغاثون».

«الثروة تحب الفن والفن يحب الثروة»^(١)

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

* * *

٥- دراسة التدبير (الفطنة)

أما التدبير فإنه يمكن الإلمام به باعتبار من هم الرجال الذين يشرفون بتسميتهم مدبرين، الآفة المميزة للرجل المدبر هي أن يكون كفوّاً للمعادلة والحكم على الأشياء التي يمكن أن تكون طيبة ونافعة له على الوجه الأنسب لا على بعض الاعتبارات

(١) في (د): «الصناعة تؤثر في البخت، والبخت في الصناعة».

الخاصة لصحة الجسم وعافيته، بل التي يجب على وجه العموم أن تساعد على فضيلته وسعادته.

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^(١).

ولا أحد يعادل في الأشياء التي لا يمكن أن تكون خلافاً لما هي عليه ولا في الأشياء التي لا يمكن الإنسان إحداثها ألبته، وبالنتيجة إذا كان العلم قابلاً للإيضاح، وكان الإيضاح لا ينطبق ألبته على الأشياء التي أصولها يمكن أن تكون خلافاً لما هي عليه، فإن جميع الأشياء التي نحن بصددّها هنا يمكن أن تكون أيضاً خلافاً لما هي عليه. ولما كانت المعادلة غير ممكنة ألبته 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.

يبقى إذن أن يكون التدبير ملكة بوقوفها على الحق تفعل بمساعدة العقل في جميع الأشياء الحسنة والقبیحة بالنسبة للإنسان؛ لأن الباعث على الإنتاج هو دائماً مباين للشيء الناتج، وعلى ضدّ ذلك غرض الإحداث ليس دائماً إلا الإحداث نفسه ما دام أن الغاية التي يرمي إليها قد تكون إحسان الفعل لا غير.

هذا يفسر لنا أننا إذا نظرنا إلى «بيركليس» ومن على شاكلته باعتبار أنهم مدبرون، فذلك لأنهم أكفاء لتقدير ما هو الحسن بالنسبة لهم وبالنسبة للناس الذين يحكمونهم، وذلك هو على الضبط الكيف الذي نجده في أولئك الذين نسميهم رؤساء العائلات

(١) في (د): الرجل القادر على الروية.

ورجال السياسة. وإن اشتقاق لفظ الحكمة^(١) وحده الذي يشابه اشتقاق لفظ التدبير في اللسان الإغريقي يوضح لنا بقدر الكفاية ماذا نعني بلفظ التدبير الذي هو منجاة للناس بوجه ما.

نعم إنه هو في الواقع الذي يعصم أحكامنا ويدعمها في هذا الصدد. حينئذ اللذة والألم لا يهدمان ولا يقوضان جميع مدارك عقلنا. إنهما لا يمنعاننا مطلقاً من أن نفهم مثلاً أن مثلثاً زواياه تساوي قائمتين أم لا. غير أنها تزعزع أحكامنا فيما يتعلق بالفعل الأخلاقي. فإن أصل الفعل الأخلاقي مهما كان هو دائماً العلة الغائية التي من أجلها نصمم على الفعل. غير أن هذا المبدأ يبطل ظهوره فوراً في الحكم الذي تؤثر فيه اللذة أو الألم ويهدمونه. فإن 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.

في الفن يمكن أن توجد درجات للفضيلة، أما في التدبير فلا^(٢). وفوق ذلك فإن في الفن هذا الذي ينخدع برضاه مفضل على ذاك الذي ينخدع من حيث لا يريد. أما في التدبير فالأمر على الضد كما هو الحال في سائر الفضائل الأخرى. وبالنسبة فالتدبير فضيلة وليس فناً ألبته.

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، أي 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 يُنسى أبداً.

(١) في (د): الفطنة.

(٢) يرى أرسطو أن يكون الأمر على إطلاقه، فيما أن يكون المرء مدبراً، وإما أن لا يكون.

٦- في العلم وفي الفطنة

أما العلم فقد قلنا إنه إدراك الأشياء الكلية والأشياء واجبة الوجود. وإن هناك مبادئ لكل القضايا التي يمكن إيضاحها ولكل علم أيًا كان؛ لأن العلم مقترن دائماً بالفكر (المنطقي)، أما المبدأ ذاته لما قد عُلم بمساعدة العلم، فلا يمكن أن يكشفه لنا العلم ولا الفن ولا التدبير؛ لأن من الجهة الواحدة موضوع العلم يمكن أن يوضح ومن الجهة الأخرى الفن والتدبير لا ينطبقان إلا على الأشياء التي يمكن أن تكون على خلاف ما هي كائنة. أما الحكمة فإنها لا تنطبق ألبتة هي أيضاً على المبادئ التي من هذا القبيل؛ ذلك لأن الحكيم في بعض الأحوال يستطيع حتماً أن يعطي إيضاحات عما يفكر.

غير أنه إذا كان الحال بالنسبة للأشياء التي لا يمكن أن تكون خلافاً لما هي كائنة بل بالنسبة للأشياء التي يمكن أن تكون خلافاً لما هي كائنة، أعني الأشياء الواجبة الوجودة والممكنة، أن الملكات التي بها نصل إلى الحق ولا نضله أبداً هي العلم والتدبير والحكمة والفطنة، وإذا كان فوق ذلك ليس ولا واحد من الثلاث الملكات الأولى، أي التدبير والحكمة والعلم يمكنه معرفة المبادئ، فيبقى أن الفهم هو وحده الذي يختص بالمبادئ ويفهمها.



٧- في الحكمة النظرية

أما الحذق الحاذق الذي يبدو مظهره في الفنون، فإننا لا نسندُه إلا إلى أولئك الذين يمارسون كل واحد من تلك الفنون على أكمل وجه^(١). على هذا يُسمَّى «فيرياس»^(٢)

(١) في (د): «كلمة حكمة في الصناعات تنطبق - في رأينا - على أولئك الذين يبلغون قمة المهارة في الصناعة الفنية».

(٢) فيرياس: نحات يوناني وُلد في أثينا (٥٠٠ ق.م - حوالي ٤١٧ ق.ك)، وقد قام هو وتلاميذه بعمل النحت الموجود في البارثون.

نحاتًا حاذقًا و«فوليكليط»^(١) مصوّرًا حاذقًا، وإنا لا نريد أن نعني هنا بلفظ الحذق الحاذق شيئًا أكثر من النبوغ السامي في الفن.

فمن الناس، وهم نادرون، من نعتبرهم حكماء حذقة بوصف عام لا حذقة في أشياء بعينها على جهة خاصة، بل حذقة محضًا بلا قيد، كما قال هوميروس في «مرجيتيس».

«إن الآلهة لم تجعله حرّانًا حاذقًا».

«بل لم تجعله إلا رجلًا حاذقًا واسع الحول»^(٢).

على ذلك فمن الواضح أن الحذق الحاذق أو الحكمة معتبرة أنها أعلى درجة للكمال في جميع الأشياء التي يمكن للإنسان أن يعلمها.

فيلزم الرجل الحاذق والحكيم حقًا أن لا يقتصر على معرفة الحقائق التي تنفرع عن المبادئ الأولى، بل يلزمه أن يعلم أيضًا حق العلم المبادئ أعيانها. وينتج من هذا أن الحكمة هي مركّب من الفطنة والعلم، ويمكن أن يقال إنها العلم بالأشياء العليا، وإنها قابضة على ناصية جميع العلوم الأخرى. والواقع أن من السخافة الاعتقاد بأن علم السياسة أو التدبير السياسي هو أسمى العلوم جميعًا إن لم يقترن بهذا الاعتقاد اعتقاد أن الرجل الذي تشغله السياسة هو أفضل رجل في العالم.

غير أن بعض النعوت كالسليم والطيب مثلًا يمكن أن تتغير تبعًا للموجودات المختلفة التي تنطبق عليها، وحينئذ يمكن أن تكون في الناس غيرها في الأسماك، في حين أن الأبيض والمستقيم، في نظم معانٍ آخر، هما دائمًا الأبيض ودائمًا المستقيم. على أنه قد اصطلح على أن الحكيم هو دائمًا حكيم وأن الذي ليس إلا مدبرًا يمكن أن

(١) نحات يوناني عاش في منتصف القرن الخامس قبل الميلاد، وولد في أرجوس، من أهم أعماله الباقية «الشاب ذو المقلاع» و«الأمزونة الجريح».

(٢) في (د): «ذلك الشخص لم تجعله الآلهة كرامًا، ولا حرّانًا، ولا حكميًا على نحو ما آخر».

يتغير تبعاً للأحوال. فإنه كلما عرف رجل أن يميز منفعته في جميع الأشياء التي تمسه شخصياً سمي مدبراً 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.

وعلى جملة من القول فبديهي أن السياسة والحكمة لا يمكن أن تشبه إحداهما بالأخرى، فإذا عني بالحكمة تمييز المرء لمنفعته الخاصة ومصلحته الذاتية، فيلزم إذن الاعتراف بعدة أنواع مختلفة للحكمة. وبالبديهية لا يمكن أن توجد حكمة واحدة بعينها تطبق على ما هو مفيد وحسن لجميع الموجودات، بل هي تختلف بالنسبة لكل منها، إلا أن يراد التمشي إلى تقرير أن الطب أيضاً هو واحد بالنسبة لجميع الموجودات بلا تمييز. على أنه لا يهم شيئاً أن يدعى أن الإنسان هو أكمل الكائنات؛ لأنه يوجد كثير من الكائنات الأخرى التي طبعها أقدر من طبع الإنسان، مثال ذلك الأجرام الرائعة التي يتكوّن منها العالم.

ولكن لنعود إلى ما بدأناه. نقول إن من الجلي أن الحكمة هي اقتران العلم بالفهم مصروفاً إلى كل ما هو بطبعه أعجب وأسمى. من أجل ذلك يسمى «أنكساغورس» و«طاليس» وأشباههم حكماء لا مدبرين فقط لأنهم يُرون على وجه العموم جهلاء كل الجاهل بمنفعتهم الخاصة، يُرون متقدمين جداً في كثير من الأشياء غير ذات الفائدة مباشرة، وإن كانت عجيبة عسرة الفهم بل قدسية، غير أنها لا يمكن استخدامها في نفع ما؛ لأن هذه العقول الكبيرة لا تبحث عن المنافع الإنسانية البحتة.

* * *

٨ - التدبير (الفطنة) وفن السياسة

أما التدبير فعلى ضد ذلك لا ينطبق إلا على الأشياء الإنسانية المحضّة والتي فيها تكون المعادلة ممكنة لدى العقل الإنساني؛ لأن الموضوع الأصلي للتدبير إنما هو

كما يظهر إحسان المعادلة بين الأشياء. ولكنه أبداً لا يعادل في الأشياء التي لا يمكن أن تكون خلافاً لما هي كائنة، ولا في الأشياء التي ليس فيها غرض معين يُرمى إليه، أعني خيراً يمكن أن يكون موضوعاً لفاعليتنا. وعلى وجه عام مطلق فإن الإنسان الذي يمكن أن يقال عليه رجل رُشد ونُصح هو ذلك الذي يعرف أن يجد بالفكر المعصوم من الخطأ ما هو أحسن ما تفعله الإنسانية بالأشياء التي تحت تصرفها.

إنما لا يقتصر التدبير على مجرد العلم بالصيغ العامة، بل يلزم أيضاً أن يعلم بجميع تصنيف الأمور الجزئية؛ لأن التدبير عملي، إنه يعمل والعمل يرد بالضرورة على الأشياء التفصيلية. من أجل ذلك كان بعض الناس الذين لا يعلمون شيئاً هم غالباً أفعال وأقبل للعمل من الذين يعلمون. ذلك هو السبب في رجحان الذين نصيبهم التجربة، مثال ذلك، لنفرض أن واحداً يعلم أن اللحوم الخفيفة سهلة الهضم طيبة، لكنه يجهل ما هي بالضبط اللحوم الخفيفة، فليس هذا هو الذي يعيد الصحة للمريض، 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 رتبتي 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.

في حقيقة الأمر علم السياسة والتدبير هما استعداد أخلاقي واحد بعينه، ولكن صورة وجودهما ليست واحدة؛ فإنه في العلم الذي يدبر المملكة يمكن التمييز بين هذا التدبير، الذي لكونه أساسياً ومنظماً لسائر الأشياء يقنن القوانين، وبين ذلك التدبير الآخر الذي بانطباقه على الحوادث الجزئية قد أعطى الاسم العام الذي يطلق على الاثنين جميعاً وسُمِّي السياسة. إن علم السياسة هو عملي وفكري معاً؛ لأن الأمر العالي ينص على العمل الذي يجب على المدني أن يأتيه. وهذا إنما هو الحد الأدنى للعلم. فأولئك الذين يصدرون الأوامر العالية هم وحدهم في نظر العامي رجال

السياسة؛ لأنهم وحدهم هم في الواقع الذين يعملون كالفنيين الأصغر الذين هم ملزمون بأن يباشروا العمل بأيديهم.

وهناك فرق آخر هو أن التدبير ينطبق خصوصًا على الفرد نفسه وعلى واحد فقط، ويحتفظ مع ذلك بالاسم العام للتدبير. غير أنه على حسب جهات تطبيقه يكون إما الاقتصاد أعني حكومة العائلة، وإما التشريع، وإما السياسة التي فيها يمكن أيضًا التمييز بين جزئين مختلفين: الجزء الذي يوازن في المسائل السياسية والجزء الذي عليه إقامة العدل.

حينئذ معرفة المرء إدراك منفعة الشخصية هو نوع من المعرفة التي بينها وبين علم السياسة فرق كبير. فإن الذي يعلم بالضبط ما يخصه ويدأب في الاشتغال به يعتبر مدبرًا، في حين أن السياسيين رجال الحكومة عليهم العناية بالمنافع المتباينة فضل تباين. وهذا هو الذي حمل «أوريفيد» على أن يقول في إحدى قطعه:

«أتراني كنت إذن مدبرًا أنا الذي استطعت أن أعيش عيشة رغد وأستمتع -

كما يستمتع الحكيم الخامل المنزوي في أواخر الصفوف -

بهذه النعم الكبرى، التي أنعمت عليّ بها السماء، لكن هؤلاء الطماعون الذين يتعبون أنفسهم إلى هذا الحد،

أولئك يتولى المشتري عقابهم...»^(١).

(١) جاءت ترجمة هذه الأبيات في د:

«لكن أنني لي أن أكون حكيماً، أنا الذي أمكنه

أن يعيش بمعزل عن الأمور،

ومجرد فرد ضائع في جمهور الجنود،

مشاركاً في المصير المشترك؟! ...

لأن الناس المنقطعي النظير الذين

يفعلون أكثر من الآخرين...».

وإن الذي يسمّون مدبرين لا يسعون إلا إلى نفعهم الشخصي. يراهم الناس بفعلهم هذا يقومون بالواجب عليهم. وعلى هذا الرأي تبني شهرتهم بالتدبير. ومع ذلك يمكن أن يقرر أن المرء لا يستطيع أن يكفل منفعته الخاصة من دون العائلة، ولا من دون المملكة. على أنني أضيف إلى هذا معرفة المرء إدارة أشغاله الخاصة شيء شامل ويستدعي التفاتاً كبيراً.

والدليل على ما أقول هنا^(١) هو أن الشبان يستطيعون جداً 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 مجرباً؛ لأن الزمان وحده هو الذي يوجد التجربة.

يمكن أن يتساءل أيضاً بهذه المناسبة كيف يصح أن صبيّاً يمكن أن يصير رياضياً وهو لا يمكن أن يكون حكيماً ولا مضطلعاً بقوانين الطبيعة. أفلا يمكن أن يقال إن سبب هذا هو أن الرياضيات علوم عقلية، أما علم الحكمة وعلم الطبع فإنها تتلقى مبادئها من المشاهدة والتجربة؟ أولاً يمكن أن يزداد على هذا أن الشبان في هذه العلوم الأخيرة لا يمكن أن يكون لهم آراء شخصية، وأنهم إنما يكررون ما يعلمون إياه. أما في الرياضيات فلا شيء يخفى عليهم من الحقيقة.

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 بصدددها. على هذا مثلاً يمكن أن يضل إما باعتقاده أن المياه الثقيلة مضرّة في الشرب، وإما باعتقاده أن ماء بعينه يستعمله مضر بالصحة وثقيل.

حينئذ يكون جلياً أن التدبير ليس هو العلم؛ لأنني أكرر أن التدبير لا يتناول إلا الحد

(١) أي عن التدبير وعلاقته بالأحوال الجزئية.

الأدنى والأخير لسلم المراتب، وهذا الحد هو الأمر الجزئي الذي يجب على المرء أن يأتيه.

كذلك التدبير مقابل أيضًا للفهم؛ لأن الفهم ينطبق على النهايات، أي الحدود التي لا محل فيها للفكر، في حين أن التدبير ينطبق على الحد الأدنى الذي بالنسبة إليه لا محل للعلم بل لمجرد الإحساس. متى أقل الإحساس فلا أعني الإحساس بالأشياء الفردية المحضة، بل أعني هذا النوع من الإحساس الذي يجعلنا نشعر مثلاً في الرياضيات بأن آخر عنصر في الأشكال المستوية هو المثلث الذي يضطر إلى الوقوف عنده. فإنه إلى هذا النوع من الإحساس ينصرف على الأكثر التدبير، ولو أنه في هذا يكون نوعاً مخالفاً أيضاً.



٩- الفضائل العقلية الصغرى: المعادلة (الروية) الجيدة

لا ينبغي أن يشبهه الفحص بالمعادلة (= الروية) ولو أن المعادلة فحص شيء ما^(١)، لكن ما هي مميزات معادلة طيبة حكيمة؟ أعلم هي بنوع ما أم رأي أم مصادفة سعيدة أم شيء آخر غير ذلك؟ ذلك ما يلزمنا درسه.

بدلياً إنها في الحق ليست علماً ما دام أنه لا حاجة بعدُ بمن يعلم إلى البحث، غير أن معادلة مهما كانت طيبة وحكيمة هي دائماً معادلة، وأن الذي يعادل يبحث أيضاً وبحسب. كذلك لا يمكن أن يقال إن المعادلة الحكيمة هي مصادفة سعيدة ولقيا موفقة؛ لأن اللقيا الموفقة التي يلقاها العقل لا تقبل فكراً ألبتة، بل هي شيء وقتي، أما المعادلة فإن المعادل ينفق فيها على الغالب زمناً طويلاً. وإنه ليقال عادة إنه إذا لزم الإنسان أن يعجل بتنفيذ ما صمم عليه بعد المعادلة، لزمه أن يعادل بأناة وإحكام.

(١) هو الأمور الأخلاقية.

إن ذكاء العقل هو أيضًا شيء غير المعادلة الحكيمة، فإنه يقرب كثيرًا من اللقيا الموفقة. كذلك لا تشبه المعادلة بمجرد الرأي. لكن لما أن الذي يسيء المعادلة ينخدع ويضل سواء السبيل، في حين أن الذي يحسنها يعادل بحسب العقل القيم، يمكن أن يقال إن المعادلة الحكيمة هي نوع من التعديل والتقويم الذي ليس هو تقويم العلم ولا تقويم الرأي. بديًا إن العلم لا حاجة به لأن يقوّم خصوصًا لأنه لا يضل بل الحق هو تصحيح الرأي، فإن المرء يكون قد قرر في عقله الشيء الذي هو موضوع الرأي، ومع ذلك نظرًا إلى أنه لا يمكن أن تكون معادلة حكيمة من دون الفكر، فيبقى إذن أنها عمل فكري للعقل؛ لأنه ليس تقريرًا تامًا بعد. ومن جهة أخرى فالرأي ليس كذلك فحصرًا من جانب العقل، فإنه أشبه بتقرير مضبوط قدر الكفاية، في حين أن هذا الذي يعادل حسنًا أو سيئًا يفحص دائمًا شيئًا ما ويوازن بالتفكير.

وعلى جملة من القول فإن المعادلة الحكيمة الطيبة هي على نوع ما تقويم للإرادة وللمعادلة البسيطة، ثم لأجل فهمها حق الفهم قد يلزمنا أن ندرس أولاً ما هي المعادلة في ذاتها، وعلى ماذا تنطبق. إلا أن لفظ التقويم هذا يمكن أن يطلق على معان شتى، ومن البين أن جميع هذه الإطلاقات التي له ليست موافقة هنا. فإن الفاجر والشرير يمكنهما أن يجدا بالفكر الذي يعانيانه الحل الذي تصديا إلى كشفه. وبالنتيجة فمعادلتهم قد تكون مليئة بالاستقامة على رغم الشر العظيم الذي يجرّانه عليهما. والظاهر أن نتيجة المعادلة الحكيمة يجب أن تكون دائمًا شيئًا حسنًا ما دامت المعادلة الحكيمة هي استقامة المعادلة التي تكشف الخير وتبلغه.

لكن من جهة أخرى يمكن الإنسان أيضًا بلوغ الخير حتى بالفكر الفاسد، وأن يلقي بالضبط ماذا كان يلزمه فعله من دون أن يسلك الطريق المشروع. حينئذ الحد الوسط فاسد وبالتبع لا يكون هذا هو المعادلة الحكيمة، ما دام أنه ولو أن الغرض قد أصيب، إلا أنه مع ذلك لم يسلك الطريق الذي كان يلزم سلوكه.

وفوق ذلك فإن هذا ينفق زمنًا أكثر مما ينبغي في المعادلة وذاك على ضد ذلك يقرّ قراره في لحظة مع أنهما ينجحان جميعًا. وما هذه بالمعادلة الحكيمة لا من أحد الطرفين ولا من الآخر. إنما هي فيما يتعلق بمنافعنا الاستقامة في تمييز الغرض الذي يجب أن نرمي إليه والوسيلة التي يوافق اتخاذها والزمن الذي فيه يجب أن تُعمل.

وآخرًا قد يمكن أن يقرر المرء قرارًا إما بصفة مطلقة وعامة، وإما بصفة خاصة لغرض جزئي. فالمعادلة الحكيمة على الإطلاق هي تلك التي ترتب سلوك الإنسان وفق الغاية العليا والمطلقة للحياة الإنسانية، والأخرى هي تلك التي لا ترتب إلا على الغرض الجزئي الذي ترمي إليه. لكن إذا كانت المعادلة الحكيمة آية الناس أولى الفطنة والتدبير، فإنه ينتج من هذا أن المعادلة الحكيمة هي تقويم الحكم تقويمًا مطبقًا على غرض نافع في نظر التدبير.



١٠- الفضائل العقلية الصغرى: الفطنة أو الفهم، والبلادة

يمكن التمييز أيضًا بين الفطنة في فهم الأشياء وبين البلادة، فهما ملكتان تحملان على تسمية بعض الناس فطينين أذكاء وتسمية آخرين بلداء. الفطنة التي تفهم الأشياء لا يمكن بحال أن تشبه لا بالعلم ولا بالرأي؛ لأنه إذا لم يكن الأمر كذلك لكان جميع الناس بلا استثناء فطناء. بيد أنه لا يمكن أيضًا أن تشبه بواحد من العلوم الخاصة، مثلاً بالطب؛ لأنها إذْ تُشتغل بالأشياء التي تتعلق بالصحة، ولا أن تشبه بالهندسة؛ لأنها إذْ تعنى بدراسة خواصّ المقادير. فالفطنة على المعنى الضيق الذي نعنيه هنا لا تنطبق أيضًا 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.

وعلى ذلك هي تشتغل بالأشياء أعيانها التي يشتغل بها التدبير، ومع ذلك فالفطنة

التي تفهم الأشياء والتدبير ليسا ملكتين متماثلتين. فإن التدبير هو بنوع ما أمر - ما دام غرضه أن يأمر - بما يلزم إتيانه وما لا يلزم. أما الفطنة فهي على ضد ذلك نقادة محضة، وتقتصر على الحكم. من ذلك ترى كيف أن فهم الأشياء يشته مع إجادة فهمها، وكيف أن الناس الذين يسمونهم فُطُنًا هم أولئك الذين لهم فهم تام للأشياء التي تههمهم.

على أن الفطنة لا تنحصر في إحراز التدبير أو كسبه، بل كما أنه حينما يتعلم الإنسان شيئاً يُقال إنه فهمه وإن له به فطنة ما دام أنه يمكنه تطبيق ما لديه من العلم، كذلك الفطنة لا تنحصر إلا في استخدام ذوقها السليم، أي الرأي في الحكم على الأشياء التي ينطبق عليها التدبير حينما يسمع المرء آخر يقولها لك والحكم عليها كما ينبغي؛ لأن الحكم عليها كما ينبغي هو إجادة الحكم فيها. كذلك اسم الفهم أو الفطنة في اللغة الإغريقية، أي اسم هذه الملكة التي تبرر القول على أناس إنهم فُطُن حَقًّا يجيء من اسم إدراك الأشياء الذي يظهر عند الحفظ؛ لأننا كثيرًا ما يشته علينا الحفظ بالفهم.

أما ما يُسمى بالذوق ويحمل على أن يقال على الإنسان إنه رجل ذوق سليم، وإن له ذوقًا فذلك هو الحكم القيم الذي يصدره رجل كامل العدالة. والدليل على ذلك أن في اللغة الإغريقية يطلق لفظان متشابهان تقريبًا على الرجل العدل والرجل الذي بوقوفه على ميول الأغيار يميل إلى العفو عنهم؛ لأنه من العدالة ومن التزام ما ينبغي في بعض الأحوال الشعور بالرأفة التي تغفر الخطايا. والرفق الحق لا يكاد يكون إلا الذوق الدقيق القيم للرجل العدل. والذوق القيم للرجل العدل لا يدل إلا على معنى الحق.



١١- جميع الفضائل العقلية ترمي إلى هدف واحد

جميع الملكات التي جئنا على درسها أعني الذوق السليم والفطنة أو أهلية إحسان إدراك الأشياء والتدبير والفهم ترمي إلى غرض واحد. ولا ينبغي أن يكون هذا موضعاً للاستغراب متى شوهده أنه يقال على الأفراد أعيانهم بلا تفريق إن لهم ذوقاً سليماً وفهماً، أو إنهم مدبرون وفطن. كل هذه الملكات تنطبق في الواقع بلا تمييز على الحدود النهائية والأفعال الجزئية. فمتى أبدى المرء حكماً في الأشياء التي هي في دائرة التدبير، فذلك أنه فطن وأنه سليم الذوق، وأنه عند الحاجة يتهياً له أن يكون رؤوفاً غفاراً؛ لأن مناحي العدالة والرعاية هي تلك التي ينحوها جميع الرجال الأخيار حقاً في علاقتهم مع غيرهم من الناس.

كل الأفعال التي نأتيها لا تنطبق ألبتة إلا على الأحداث الجزئية، أي 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.

أما الفهم فإنه ينطبق على النهايات في كلا الاتجاهين؛ لأن الفهم يمكن أن يسلك أيضاً إلى الحدود العليا والأولى وأن ينزل إلى 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 للإمضاء لا يعتبر إلا الحد الأخير أي 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 أبداً إلا نتيجة الأحداث الجزئية.

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 ألبتة الطبع هو الذي يُصَيِّر المرء عالمًا وحكيماً، لكنه هو الذي يعطينا سلامة الذوق ونفوذ العقل والفهم.

والذي يثبت هذا هو أننا نذهب إلى حدّ 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 يحبونا إياها. ومن أجل ذلك أيضًا كان الفهم أصلاً وغاية معاً؛ لأن هذين هما العنصران اللذان تتفرّع عنهما الاستدلالات واللذان عليهما تطبق.

نتيجة أخرى من هذا هي أنه يلزم الاهتمام كذلك بإيضاحات أولي التجربة والسنّ والتدبير وبآرائهم مهما كان الدليل لم يقدّم عليها، كما يلزم الاهتمام بأوفى الاستدلالات قسماً من النظام؛ لأنهم لهم باصرة التجربة بها يستكشفون المبادئ ويرونها.

هاك 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.



١٢- فائدة الحكمة النظرية والحكمة العملية،

والعلاقة بين الحكمتين

قد يمكن أن يتساءل أيضاً فيم تنفع هذه الكيوف؟. فإن الحكمة لا تعتبر ألبتة الوسائل التي تصير المرء سعيداً؛ لأنها لا تحاول أن تنتج شيئاً. أما التدبير فإن لديه تلك الوسائل إن شئت. لكن لأي غرض يكون بالمرء حاجة إليه؟ لا شك في أن التدبير يطبق على ما يكون حقاً وعلى ما يكون جميلاً، وفوق ذلك على ما يكون طيباً للإنسان. وذلك بالضبط هو كل ما يجب على الإنسان الفاضل أن يفعله. لكن لا نصير بمعرفة كل هذه القواعد أحذق في تطبيقها إذا صح كما قلنا إن الفضائل ليست إلا

استعدادات أخلاقية. والشأن في هذا كالشأن في الرياضيات والأدوية التي تكفل للبدن الصحة والعافية. فإنها ليست شيئاً ما لم تزاوَل في الواقع، وما لم يصرف الكلام عليها إلى جهة أنها نتائج ممكنة لاستعداد أخلاقي ما؛ لأننا لا نكون في الواقع أحسن صحة ولا أوفر قوة بحجة أننا نعلم علم الطب أو علم الرياضة البدنية (الجمباز).

فإذا كان لا يكفي في تسمية الإنسان مدبراً أن له معرفة بالأشياء التي تكوّن التدبير، ولكن إذا 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 خلو منه. والواقع أنه لا يهم أن يكون الناس مدبرين بأشخاصهم أو أن يتركوا أنفسهم تنقاد إلى آراء أولي التدبير. فإن هذه الطاعة لآراء الغير قد يمكن أن تكفيها كما هو الحال بالنسبة للصحة، فإننا مع ما نريده لأنفسنا من الصحة لا نحملها على تعلم الطب.

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.

لكن لندرس عن قرب هاتين الفضيلتين ونتعمق في هذه المسائل التي إلى الآن قد وضعناها وضعاً مجرداً.

بدئاً نقول إنهما بالضرورة مرغوب فيهما لذاتيهما ما دام أنهما كليتهما فضيلتان لجزئي النفس كليهما وإذا كانتا لا تستطيعان أن تنتجا شيئاً؛ فذلك لأنه ولا واحد من جزئي النفس هذين يمكنه أن ينتج أيضاً.

ثم إذا تقرر أنهما تتجان، فليس كما ينتج الطبُّ الصحة، بل مثل ما أن الصحة نفسها تنتج الصحة. على هذا النحو تحصل الحكمة السعادة؛ لأنه بكونها جزءاً من الفضيلة الكلية تصير الإنسان سعيداً بمجرد حصولها له وبأنها حال فيه.

وفوق ذلك فإن العمل الخاص للإنسان لا يتم إلا بفضل التدبير والفضيلة الخلقية.

فبالفضيلة يكون الغرض الذي يرمي إليه حسنًا، وبالتدبير تكون السبل التي ينبغي أن يسلكها حسنة أيضًا على السواء. ومن البين مع ذلك أن الجزء الرابع للنفس، أي الجزء المغذى لا يمكن أن يكون له مثل هذه الفضيلة؛ لأنه لا يتعلق ألبتة بهذا الجزء السافل أن يفعل أو أن لا يفعل شيئًا أيًا كان.

أما ما قلناه آنفًا من أن التدبير لا يجعل المرء أكثر إتيانًا للخير وللعدل، فيلزم إثبات هذا البيان بأن نأخذ بالأمور من جهة أعلى وبأن نضع المبدأ الآتي: كما أننا نقول على بعض الناس الذين يأتون الأمور العادلة إنهم مع ذلك ليسوا بعد في الحقيقة عادلين. مثال ذلك متى اتبع أناس جميع أوامر القانون إما على رغمهم وإما بجهلهم إياها وإما لأي سبب آخر، لكن لا لوجه هذه النصوص نفسها ففعلوا مع ذلك كل ما يلزم وكل ما يجب أن يفعل إنسان فاضل، كذلك الحال أيضًا، فيما يظهر لي، يلزم أن يفعل الإنسان في كل فرصة باستعداد خلقي معين ليكون فاضلاً على الحقيقة. أعني أنه يجب على الإنسان أن يفعل باختياره الحر، وأن لا يكون عزمه مسبباً إلا عن طبع الأمور ذواتها التي يأتيها.

وإن الفضيلة هي التي تصير هذا الاختيار ممدوحاً وحسناً. غير أن كل هذا الذي يحصل تبعاً لهذا الاختيار السابق لا يتعلق بعد بالفضيلة، بل إنما هو من اختصاص ملكة أخرى. وإن هذا الموضوع لحريٌّ بالإفاضة فيه حتى يزيد وضوحه.

يوجد في الإنسان ملكة تسمى الحذق أو الكيس ومهمتها الخاصة أن تأتي ما يساعد على الغرض الذي قصد وأن تؤتي جميع الوسائل الضرورية لبلوغه. فإذا كان الغرض حسناً فهذه الملكة ممدوحة جداً. وإذا كان قبيحاً فالحذق ينقلب خبثاً. من أجل ذلك عنينا بأن نقول عند الكلام على الناس المدبرين إنهم أكياس ولم نقل إنهم خبثاء.

إن التدبير ليس هو تمامًا هذه الملكة عينها. وغاية الأمر أنه لا يمكن أن يوجد من دون هذه الملكة. لكن التدبير - وهو باصرة النفس - لا يمكن أن يكون ما يجب أن

يكونه من دون الفضيلة كما قلته، وكما يمكن أن يشاهد بالسهولة. إنما استدلالات عقلنا هي التي تحتوي مبدأ الأمور التي نتمها فيما بعد «ما دمنا نقول دائماً إن الشيء الفلاني هو ما يجب أن نفكر فيه وإنه فوق هذا هو في نظرنا أحسن الممكن... إلخ إلخ». هذا الشيء مع ذلك في الحقيقة هو شيء كيفما اتفق كأن يكون هو أول ما قدمت لنا الصدفة إياه. ولكن الحكم الذي يجب أن يكون لا يظهر ألبتة جلياً جدّ الجلاء إلا للإنسان الفاضل. الرذيلة تفسد العقل وتجّرنا إلى الخطأ في المبادئ التي يجب أن تقود أفعالنا. والنتيجة الواضحة لكل هذا هي أنه محال أن يكون الإنسان مدبراً في الواقع ما لم يكن فاضلاً.

* * *

١٣ - في الفضائل الطبيعية التي نتلقاها عن الطبع

هذه الاعتبارات ترجعنا إلى درس الفضيلة من وجهة نظر جديدة، يمكن تفصيلها إلى فضيلة مكتسبة وإلى فضيلة طبيعية أو غريزية، وسيرى أن نسب الأولى إلى الثانية توشك أن تكون هي النسب عينها بين التدبير والكياسة. وهذان النوعان من الفضيلة ليسا متماثلين ولكنهما متشابهان. وهذا هو أيضاً نسبة الفضيلة التي يلهمنا الطبع إياها إلى الفضيلة بمعناها الخاص. كل الناس يظن في الواقع أن كل واحدة من كيوفنا الأخلاقية توجد فينا على قدر ما بتأثير الطبع وحده. وعلى ذلك فنحن مستعدون لأن نصير عدولاً وعادلين وحكماء وشجعاناً ولأن ننمي في نفوسنا فضائل أخرى منذ أول لحظة من مولدنا. لكننا مع ذلك لا نزال نطلب منها شيئاً آخر أيضاً أعني الفضيلة بالمعنى الخاص. نريد أن جميع هذه الكيوف تكون لنا على نحو غير ما أودعه فينا الطبع من حيث إن الاستعدادات الطبيعية يمكن أن توجد في الأطفال بل في الحيوانات. لكن لكونها محرومة من مساعدة الفهم، فهي تكاد تشبه أنها ما كانت إلا للضرر. وأقل مشاهدة تكفي في رؤية هذا وفي

الاعتراف بأن حالها كحال جسم ثقيل جداً إذا مشى دون أن يبصر يمكن أن يسقط
أشد السقطات لأن النظر يعوزّه.

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. حيثئذ يمكن أن يقال بناء على ذلك إنه كما هو الحال بالنسبة لهذا الجزء من
النفس الذي ليس حظه إلا الرأي المجرد يوجد ملكتان متميزتان: الكَيْس والتدبير،
كذلك توجد اثنتان أيضاً بالنسبة للجزء الخلقي إحداهما التي هي الفضيلة الطبيعية
والغريزية المحضة، والأخرى التي هي الفضيلة بالمعنى الخاص وهذه الفضيلة العليا
لا تحصل من دون التبصر والتدبير.

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
انخدع؛ إذ ظن أن جميع الفضائل ليست إلا أنواعاً مختلفة للتدبير، ولكن كان محقاً
في قوله إنها لا توجد من دون التدبير والتبصر.

والذي يثبت هذا هو أنه متى أريد اليوم تعريف الفضيلة بأن يقال إنها عادة خلقية
لا يتأخر عن أن يزداد على ذلك ما هو متعلق هذه العادة أي العادة المطابقة للعقل
المستقيم. وليس معنى المطابقة للعقل المستقيم إلا المطابقة للتدبير. وبهذه المثابة
يظهر أن كل الناس قد تبينوا بنوع ما أن هذا الاستعداد الخلقي الذي هو مطابق للتدبير
هو الفضيلة الحقة.

ومع ذلك يلزم التوسع في هذا التعريف بتعديله. فإن الفضيلة ليست فقط الاستعداد
الخلقي الذي هو مطابق للعقل القيم، بل هي أيضاً الاستعداد الخلقي الذي يطبق العقل
القيم الذي له. وإني أكرر أن العقل القيم من هذه الجهة هو التدبير. وعلى جملة من
القول فإن سقراط كان يرى أن الفضائل كانت كلها أنواعاً مختلفة للعقل؛ لأنها على

رأيه جميعها أنواع من العلوم، وأما نحن فإننا نرى أنه لا فضيلة إلا مقترنة بالعقل.

يبقى إذن واضحًا بناء على كل ما قيل آنفًا أنه لا يمكن الإنسان أن يكون بالمعنى الخاص طيبًا بلا تدبير، وأنه لا يمكنه أن يكون مدبرًا بلا فضيلة خلقية. هذه الاعتبارات تفيدنا أيضًا في الحكم على هذه النظرية التي تقرر «إن الفضائل يمكن أن تكون منفصلة بعضها عن بعض ما دام أن فردًا واحدًا بعينه مهما كانت مواهبه الطبيعية لا يجمع ألبة بينها جميعًا 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 الإنسان الحائز لها يمكن أن يُسمى طيبًا مطلقًا؛ لأن هذا الإنسان سيكون له جميع الفضائل حينما يكون له التدبير الذي هو وحده يشملها جميعًا^(١).

فبيّن مما قد قيل إنه لا يمكن أن يكون ذو جودٍ من غير العقل، ولا ذو تعقل من غير الفضيلة الخلقية. والظن أيضًا يعطي هذه إن تجاوز به متجاوزون، ويتبين أن الفضائل يفتقر بعضها عن بعض، من أجل أنه لا يكون الواحدٌ جيد الطبع في جميعها حتى إنه قد يكون أدرك بعضها، وبعضها لم يدركها بعد. فإن هذا أما في الفضائل الطبيعية فممكّن؛ أما في التي يقال إنها خيرٌ بنوع مبسوط - فليس يمكن فإنها تكون جميعًا مع التعقل لا مع واحد فقط. - فبيّن أن ذلك يكون حتى لو لم يكن التعقل فعليًا، من أجل أنه كان ينبغي أن يكون فضيلة لمكان هذا، من أجل أنه لا يصح اختيار مَرُوٍّ من غير تعقل ولا من غير فضيلة، من أجل أن أحدهما يصير التمام، والآخر يصيرنا نغفل الأفعال التي تؤدي إلى التمام.

وأيضًا ليس هو بالحقيقة للحكمة تفوق على النظر، أي على الجزء الأفضل في العقل كمثال ما ليس للطب تفوق على البرء، فإنه لا يستعمله، بل يرى كيف يكون

(١) هنا ينتهي الجزء المنقول من س.

موجودًا؛ فهو يصوغ أوامر من أجل الصحة، لا للصحة. وأيضًا مثل ما إن قال قائل إن
للتدبير المدني قوة إلهية، من أجل أنه يأمر في جميع التي في المدينة.
(تمت المقالة السادسة من الأخلاق والحمد لله وسَلِّم على عباده الذين اصطفى).



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

صلى الله على محمد وعلى آله وسلم تسليماً

المقالة السابعة^(١) من كتاب الأخلاق لأرسطو

(نظرية عدم الاعتدال واللذة)

١- الرذيلة، اللا عفة، السَّبعية

قال أرسطو:

فَلْنَصْرُ، بعد هذه الأقاويل، إلى ابتداء آخر ونقول إن الأنواع التي للأشياء الخلقية التي يُهَرَّب عنها ثلاثة: الشرِّية^(٢)، ولا عفة^(٣)، والسَّبعية والأضداد^(٤). أما الاثنان منها

(١) جاء ترقيم هذه المقالة في المخطوط العربي حيث كانت المقالة الثامنة، وننوه هنا إلى أن كتاب «الأخلاق» في نصه اليوناني يتألف من عشر مقالات فقط، ولكن مخطوط الترجمة العربية للكتاب يتكون من إحدى عشرة مقالة. ويعود السبب في ذلك - كما يشير أستاذنا عبد الرحمن بدوي - إلى «أنه أضيف إلى أصل أرسطو، فيما بين المقالتين السادسة والسابعة مقالة لا تتسبب إلى كتاب أرسطو، وبهذا صارت الترجمة العربية في إحدى عشرة مقالة، وليس في عشر فقط كما هي الحال في الأصل اليوناني، ولما كانت هذه المقالة المضافة قد أولجت بين السادسة والسابعة، فقد صار رقمها السابعة، وصارت أرقام المقالات من السابعة إلى العاشرة تزيد بواحد عما في الأصل اليوناني، أي أن المقالة المرقومة في الترجمة العربية بالثامنة هي السابعة في الأصل اليوناني، والتاسعة هي الثامنة، والعاشرة هي التاسعة، والحادية عشرة هي العاشرة في الأصل». (عبد الرحمن بدوي، الأخلاق، ص ٤١ - ٤٢).

وقد ضاعت هذه المقالة من مخطوط الكتاب.

(٢) س: الرذيلة.

(٣) س: عدم الاعتدال.

(٤) س: الجفاء الذي يسقط بنا إلى مستوى البهائم.

فبيّنة فلا نسمي: أما أحدهما فضيلة، والآخر عفة. وأما التي يقال إنها ضد السّبعية فينبغي أكثر ذلك أن يقال إنها الفضيلة التي هي أرفع منّا، وكأنها منسوبة إلى أمور [إلهية] في الجابرة^(١)، وكأنها كالذي وصف أوميرس في شعره عن اقطر حين قال عنه ابرياسوس، إنه كان خيرًا جدًا.

«وكان ما يظن به أنه ابن رجل ميت، بل ابن إله»^(٢).

فإذن إن كان - كما يزعمون - أن من الناس قومًا يكونون آلهة بإفراط الفضيلة، فبيّن إذن أنها تكون هيئة ما مثل هذه التي تقابل بالوضع السبعية. فإنه كما أنه ليس للسبع شرية ولا فضيلة، كذلك للإله، بل أحدهما أكرم من الفضيلة والآخر جنس آخر من الشرية. وإذ الإلهي في الرجال قليل جدًا كما اعتادوا أن يسموا لاقونس إذا هم يعجبون من أحد جدًا فإنهم يقولون إن هذا رجل إلهي^(٣). كذلك معلوم أن السبعي في الناس قليل جدًا، وإنما يكون أكثر ذلك في الأعاجم^(٤) [وفي بعض] من يصاب بمرض وبزمانة. والناس الذين يُفَرطون في الشرية يوصفون بهذا الوصف: سبّعيون. لكن الحالة التي نتحدث عنها ستكون مما نذكر فيما بعد؛ أما الشرية فقد درسناها من قبل؛ وعلينا الآن أن نتكلم عن اللا عفة وعن اللين أو الحسّية، وكذلك عن العفة والاستمساك: وليس لواحد من هذين الصنفين من الحالات أن يعد مساويًا للفضيلة أو الرذيلة، ولا أنه من جنس مختلف. وعلينا، كما فعلنا في الأمور الأخرى، أن نضع نصب أعيننا الوقائع كما تظهر، وبعد أن نستكشف المشاكل نصل هكذا إلى برهان

(١) الترجمة هنا غامضة، وجاءت في س: «وإن ضد اثنين من هذه الثلاثة الحدود هما في غاية الوضوح: فمن جهة الفضيلة هي ضد الرذيلة، ومن جهة أخرى الاعتدال الذي يكفل لنا ضبط أنفسنا هو ضد عدم الاعتدال الذي ينزعه منا. أما الملكة التي هي ضد الجفاء البهيمي فألقى اسم بها هو أن نسميها فضيلة فوق إنسانية باسلة و قدسية» (س: ١٥٥ - ١٥٦ / ٢).

(٢) «إنه كان أشبه ما يكون بابن بعض الآلهة من أن يكون ابنًا لبعض الناس». (س: ١٥٦ / ٢).

(٣) ترجمة هذه الفقرة في س: «لا شك في أنه من النادر أن تجد في الحياة إنسانًا قدسيًا على نحو التعبير الذي يؤثره الأسبرتيون إذ يقولون عادةً عند الكلام على أحد يعجبون به كثيرًا: إن هذا رجل قدسي» (س: ١٥٦ / ٢).

(٤) س: المتوحشين. وهي الترجمة الأدق.

جميع الآراء التي في هذه الانفعالات، وإلا فأكثرها، والتي هي بالحقيقة مشهورة، فإنه إن حُلَّت الصعبة وبقيت الآراء يكون قد أُتي من البرهان بما فيه الكفاية.

فقد يظن بالاستمسك^(١) والعفة أنهما من الأشياء الفاضلة الممدوحة، ويظن اللاعفة واللين من الأشياء الرديئة المذمومة. وأن الممسك والدائم الفكرة واحد، والذي لا عفيف ويضاد الفكرة واحد. وأما لا عفيف فإنه يعلم أنه يعلم وأنه يعمل أعملاً رديئة، وأما الممسك فإنه لما علم أن الشهوات رديئة فلا يتبعها لمكان الفكرة. ومن الناس من يسمي العفيف ممسكاً وصبوراً. ومن الناس من يسمي من كان على هذه الحال عفيفاً في كل، ومنهم من لا يسميه. ويسمي بعضهم: لا عفيف: لا ماسك، ولا ماسك: لا عفيف بقول مختلط، ومن الناس من يقول إن هاهنا قوماً آخرين^(٢). وأما المتعقل فربما قالوا إنه لا يمكن أن يكون ألا يضبط نفسه، وربما قالوا إن بعض الناس متعقلون وأصحاب فحص، ويقال إنهم لا يضبطون أنفسهم في الغضب والكرامة والربح.



٢- فحص الشكوك والأقاويل

فهذه الأقاويل التي تقال. وخليق أن يتحير أحد ويسأل: كيف يمكن أن يرى أحد رأيًا صحيحًا فلا يكون يضبط نفسه؟ فقد زعم بعض الناس أن هذا لا يمكن أن يكون فيمن به معرفة، فإنه رديء أن يكون علمًا لأحد، كظن سقراطيس، فيكون لا يضبط شيئاً أو تجور ذاته هاهنا وهاهنا كأنه مملوك. فإن سقراطيس كان يضاد القول بنوع كلي، وكان يثبت أنه ليس لا ضبط، من أجل أنه لا يظن واحداً أنه يفعل فعلاً مخالفاً للخير إلا أن يكون للجهل. وهذا الذي يراه سقراط واضح أنه يخالف الواقع، وعلينا أن

(١) الاستمسك: شدة التحمل وقوة الخلق.

(٢) أي من الناس من لديه القدرة على التمييز بين اللا عفيف واللا ماسك.

نفحص عن هذه الحالة^(١). فإن كان المرء يفعل هكذا عن جهلٍ، فينبغي أن ننظر أي جهل هو (أما أن الإنسان الذي يقع في اللاعفة لا يظن - قبل استسلامه لانفعاله - أنه ينبغي عليه أن يفعل هكذا - فهذا أمرٌ بَيِّنٌ). ولكن بعض الناس لا يوافقون على مذهب سقراط إلا في بعض النقط، ويرفض الباقي. فهم يسلّمون أنه لا شيء أقوى من العلم، لكنهم يرفضون الإقرار بأن الإنسان لا يفعل أبداً فعلاً مخالفاً لما يظن أنه الأفضل. ولهذا قالوا إن الذي لا يضبط نفسه ليس له علمٌ فتغلب عليه اللذات، بل إن الذي له رأيٌ. ولكن إن كان رأيٌ ولم يكن علمٌ، ولا كان قوياً يمانع، بل ضعيفاً، كما يكون في الذين يشكّون - فلهم عذر في ثباتهم عليها عند الشهوة القوية، ولكن ليس للرداءة عذرٌ ولا لشيء آخر من المذمومات. - فإذا التعلل الذي يمانع، فإنه قوي جداً، ولكن ذلك محالٌ، من أجل أنه سيكون هو بعينه متعللاً ولا ضابطاً معاً. ولا يقول أحدٌ إن فعل الأشياء الرديئة بإرادة للمتعلل. ومع هذا فقد بُرهن أولاً أن المتعلل فعلي^(٢)، من أجل أنه من أواخر^(٣) ما، ومن الذي له الفضائل الأخر.

وأيضاً إن كان الضابط الذي له شهوات قوية ورديئة، فليس هو الضعيف ولا الضابط عفيف، من أجل أن الكثير جداً ليس هو العفيف، ولا بد أن تكون له الرداءات، بل ألا يكون له شيء من هذه. فإنه إن كانت الشهوات صالحة، فالهيئة التي تمنع من إتيانها رديئة. فإذاً ليس كل ضابطٍ فاضلاً. وإن كانت ضعيفة وليست برديئة، فليست بكريمة؛ ولا إن كانت رديئة وضعيفة فلا تكون شيئاً كثيراً ألبتة.

وإن كان الضابط في كل رأي الدوام، كان الرأي رديئاً أيّاً كان. وإن كان لا يضبط يزيل عن كل رأي فيكون لا ضبط إما فاضل مثل ناوطفولاموس الذي يذكره سوفوقليس في مقالة «فليواقريطس» - [الذي معناه محب الفتنة]^(٤) - فإنه ممدوح

(١) أي نفحص حالة الشخص الذي يفعل فعلاً شريراً مع علمه بما يكون الفعل الحسن.

(٢) أي مستعد للفعل.

(٣) أي أنه يهتم بالوقائع الجزئية.

(٤) شرح من المترجم.

عندما لم يثبت على ما كان أقنعه به أودسيوس، فإنه لكان ما جرب تحير في كذبه فإنه من أجل أنه أراد أن يمدح^(١).

..أما ولا خارجة عن الآراء الذين يصيرون تلك الأقاويل أشياء صار تحير في الجامعة التي..^(٢).

وأيضاً ثم شك ناجم عن الحجة السوفسطائية التالية: لما كان السوفسطائيون يريدون أن يحصروا خصمهم في قضايا مضادة للآراء العامة، بحيث يظهرون مهارتهم في حالة نجاحهم، فإن القياس الناجم عن ذلك يفضي إلى شك: ذلك أن الفكر ينحسب إذا أراد ألا يبقى حيث هو لأن النتيجة لا ترضيه، وإذا كان عاجزاً عن التقدم لأنه لا يقدر على حل الحجة التي يقابل بها. ومن إحدى هذه الحجج ينتج أن الجنون ممزوجاً باللاعفة هو فضيلة: فيؤدي المرء عكس ما يرى أنه يجب عليه أن يفعل، وذلك بفضل اللاعفة، ويحكم بأن ما هو حسن رديءٌ ويجب ألا يفعل؛ ونتيجة لهذا أنه سيفعل الخيرات و [لن يفعل] رداءات.

وأيضاً الذي يفعل من أجل أنه قنع، ويطلب الأشياء السارة ويختارها، سيظن أنه أجود من الذي يفعل ذلك بالفكرة. فليكن الذي يفعل من أجل لا ضبط أهون عاجلاً من أجل أنه يتغير قنوعه؛ وأما الذي لا يضبط فقد وجب عليه أنه على خلاف الناموس ويقول في خلاف الناموس إنه «إذا كان الماء يخنق، فما الذي ينبغي أن يشرب

(١) ترجمة هذا الجزء في س: «إذا كان الاعتدال أو ضبط النفس يجعل الإنسان يثبت غير مضطرب في كل رأي يعزمه في عقله، فإن هذا الكيف ينقلب قبيحاً إذا كان مثلاً يجعلنا نتمسك حتى برأي باطل. وبالمقابلة إذا كان عدم الاعتدال يخرجننا دائماً عن عزيمنتنا التي عزمنها فيتفق أحياناً أن يكون عدم الاعتدال محموداً. مثال ذلك مركز «نيوفنوليم» في فيلوقليب سوفكل» وأنه يلزم حمده على عدم استمساكه بالعزم الذي ألهمه «أوليس» إياه لأن الكذب يؤلمه ألماً شديداً» (س: ١٦١ - ١٦٢ / ٢).

(٢) عبارة غير مفهومة.

عليه؟»^(١) فإنه إن قنع بما كان يفعل، فإذا تغير قنوعه أمسك عن ذلك العمل؛ وأما الآن فليس قنوعه بدون ما كان ألبة ويفعل شيئاً آخر. وأيضاً إن كان جميع الأشياء لا ضبط وضبط أيضاً، فمن الذي لا يضبط ذاته بنوع مبسوط؟ فإنه ليس يكون جميع لا ضبط في واحد، ونقول مع ذلك إن بعض الناس بنوع مبسوط كذلك.

فأما أنواع التحير الذي يعرض فهي أنواع ما مثل هذه: وينبغي أن ينتزع بعض هذه، وأن يترك بعضها، فإن حل التحير هو وجوده^(٢).

فلنفحص أولاً: هل يعملون، أو لا يعملون؟ وكيف يعملون؟ ثم في أي شيء ينبغي أن يوضع الضابط ولا ضابط؟ أعني هل ينبغي أن يوضع في كل لذة وحزن، أو في بعضها بنوع مفصل؟ وهل الضابط والصبور واحد أو آخر وآخر؟ وكذلك في سائر الأشياء التي هي مجانسة لهذا الرأي.

فأول الفحص: هل الضابط ولا ضابط هما في شيء وآخر، أو لهم فصل بنوع ما - أعني هل الضابط ولا ضابط هما في أشياء بأعيانها فقط، أم لا، بل هما في الذي من كليهما؟ وأيضاً إن كان في جميع الأشياء لا ضبط وضبط، أم لا؟ فإن الضابط ليس هو في كلها بنوع مبسوط، بل هو في الأشياء التي يكون فيها لا عفيف. ولا يتميز بأن له علاقة بهذه الأشياء (وإلا لا اختلطت حالته بالفجور)، وإنما بأن علاقته بها هي علاقة من نوع خاص: لأن الرجل اللاعفيف يصير إلى إشباع شهواته باختيار متروى فيه، معتقداً أن واجبه هو أن ينتهب اللذة الحاضرة؛ أما الرجل اللاعفيف فلا يفكر مثل هذا التفكير، ومع ذلك ينشد اللذة.

(١) في س: «لكن عديم الاعتدال الذي لا يضبط نفسه مصداق المثل السائر عندنا: إذا كنت تفهق بالماء، ففيم تشرب أيضاً».

ومعنى المثل أنه لا فائدة من عمل شيء، فإذا كان الماء الذي يسلك الزور لم يسلكه فما الذي يفيد؟

(٢) أي إيجاد الجواب عن مسألة أو اكتشاف الحق.

٣ - حل التحير المتعلق بالعلاقة بين العلم والعفة

والمذهب القائل بأننا في اللاعفة إنما نعمل ما يضاد الظن الصادق لا المعرفة العلمية الصحيحة - هذا المذهب لا جدوى منه بالنسبة إلى مجرى تفكيرنا هنا. إن بعض أصحاب الآراء لا يشكُّون، بل يظنون أنهم يعلمون بنوع استقصاء. فإن كان أصحاب الرأي بضعف قنوعهم يفعلون أكثر من الذين يعلمون، فإنهم سيفعلون خلاف ما عليه الظن فيما يرونه، وليس بدون فعل الآخر فيما يعلمون. وهذا هو الذي يدل به هرقليطس^(١).

ولكن إذ نقول إننا نعلم بنوعين: فإن العلم يقال إنه في الذي له العلم ولا يستعمله. ويقال أيضًا إن الذي يستعمل العلم له علم، فسيكون فصلٌ فيما بين الذي له العلم، والذي يستعمله. فإن الذي له العلم ولا يرى أنه ينبغي أن يعمل به أنه رديء، لا الذي ليس عنده الرأي.

وأيضًا إذا كان نوعا المقدمات إذا كان لهما كليهما، لم يكن شيء مانع أن يعمل على غير علم إذا هو استعمل المقدمة الكلية، لا الجزئية، من أجل أن الجزئيات مفعولة. - وفي الكلي أيضًا فصل، فإن بعضه في ذاته، وبعضه في الجزئي، كقولي «إن الأغذية اليابسة أوفق لكل إنسان»، «وإن هذا إنسان» أو أن «الناس مثل هذا». ولكن أن كان مثل هذا إما ألا يكون له، وإما ألا يفعل، فالاختلاف سيكون على قدر هذه الأنواع وليس فيه حيلة. فإذن سيظن هذا النوع أنه ليس بهائل ألينة.

وأيضًا يتعجب بنوع آخر أن يكون العلم للناس على نوع آخر غير الأنواع التي قيلت للآن: فإننا نرى الهيئة أنها تختلف، إذ كانت تكون ولا تستعمل حتى إنه يقال إنها للذي هي له، ويقال إنها ليست له، مثل النائم، والمجنون، والمخمور. ولكن على

(١) أي الذي يستعمل لهجة حاسمة بآفة في الأمور التي لا يوجد بها علم يقيني.

هذا النوع تكون حالات أصحاب الآفات، مثل أنواع الغضب والشهوات وبعض هذه تغير الجسم تغييراً بيئياً. وهو بيّن أنه ينبغي أن يقال إن حال الذين لا يضبطون أنفسهم مثل حال هؤلاء. وكون من لا يضبطون أنفسهم يتكلمون بلغة العلم - ليس دليلاً على أنهم يملكون العلم: لأنه حتى الذين يوجدون في الأحوال الانفعالية التي ذكرناها^(١) يكررون آلياً براهين الهندسة أو أشعار أنبادقليس، والذين بدأوا في تعليم علم يرددون بنفس واحد جملة، وإن كانوا لا يفهمون بعد معناها: لأنهم ينبغي عليهم أن ينطبخوا بها، ويحتاج في ذلك إلى زمان. فإذا ينبغي أن يظن بالذين لا يضبطون أنفسهم أن أقاويلهم كأقويل هؤلاء الذين قد قيلوا أولاً^(٢).

وأيضاً خليق أن يفحص فاحص عن هذه العلة بنوع طبيعي على هذه الحال أيضاً. فإن أحد الآراء كلي، والآخر ففي الجزئيات التي الحسّ يسودها. وأما إذا صار منها رأي واحد، فمضطر أن يقال إن المنتج هاهنا البحث^(٣)، وأما في الفعلية فالفعل من ساعة - كقولي إن كان: «ينبغي أن يذاق كل حلو» وأما إن كان «الذي يذاق حلواً» - بمعنى أنه من الجزئيات - فمضطر أن يكون القادر على ذلك ولا يمنعه مانع - أن يكون فعله مع هذا. فإذا كانت الكلية تمنع من الذوق وكانت تفعل التي تقول إن كل حلو، وكان البحث في الشهوة، فيقرب من أجل أنها تقوى أن تحرك كل واحد من الأعضاء.

(١) أي النائم، والمجنون، والمخمور.

(٢) «ويبين أنه يلزم الاعتراف بأن عديمي الاعتدال الذين لا يعرفون أن يضبطوا أنفسهم يكادون يكونون في هذه الحالة. وإن إجراء الأقيسة التي يهدي إليها العلم الصحيح ليس في هذه الحالة دليلاً على أن المرء مالك ميزان فكره. فمن الناس من يعطيك وهو في غمرة هذه الشهوات بياناً منطقياً ويروي 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» (س: ١٦٧ - ١٦٨ / ٢).

(٣) الأصح أن يقول هنا (النفس) كما يرى محقق (د) وكما في س.

فإذن يعرض أن يكون لا ضبط بفكرة ما ورأي ليس ضدّيًا بذاته، بل بنوع العَرَض، فإن الشهوة ضد القول الصحيح، لا الرأي. من أجل هذا ليس للسباع لا ضبط، من أجل أنه ليس لها ظن كلي، بل لها فنتاسيات^(١) الجزئيات ولها ذكْرٌ ما.

فكيف يمكن أن يكون عالمًا الذي لا يضبط نفسه. وهذا القول أيضًا بعينه في المخمور والنائم. وليس لهذه الآفة قول خاص. فينبغي أن نسمع من أصحاب الكلام الطبيعي.

ولكن من أجل أن المقدمة الأخيرة، وهي رأس السلجسموس، في المسود من الأفاعيل، فالذي في الآفة إمّا ألا يكون له هذا، وإما أن يكون له بهذا النوع حتى لا يعلم كيف هو له، بل أن يكون يقوله كما يقول المخمور أقاويل أنبادوقليس؛ من أجل أنه ليس له كلي ولا ذو علم، إذ كان يظن أن الكلي شبيه بالحد الأخير ويمكن أن يفضي [إلى] ما كان يطلب سقراطيس: إذ لا يحدث الانفعال في حضور ما يظن أنه العلم بالمعنى الصحيح، وليس العلم الصحيح ينجذب بالانفعال، ولكن حين توجد المعرفة الحسّية^(٢).



(١) جمع فنتاسيا، بمعنى خيال أو شبح.

(٢) ترجمة هذه الفقرة غير مفهومة وترجمتها في س: «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 إفراط الشهوة إمّا أنه لا يعرف هذه القضية، وإما أنه يعرفها على وجه أن خلو من العلم الحقيقي بها مع أنه يعرفها. فهو يكرر إذن الكلام الجميل الذي يحفظه الرجل السكران المذكور آنفًا أشعار «أنفيدقل» وخطؤه أت من الحد الأخير ليس كليًا وظاهر أنه لا يؤدي إلى العلم كما يؤدي إليه الحد الكلي. وتحقّ إذن الظاهرة التي دل عليها سقراط في بحوثه. فإن الشهوة بنتائجها لا تكون ألبتة ما دام حاضرًا في النفس العلم الذي يجب أن يكون بالنسبة لنا العلم الحق أي العلم بالمعنى الخاص. وهذا العلم لا تجذبه الشهوة ولا تقهره، بل العلم يأتي من طريق الحساسية هو وحده الذي تغلب عليه الشهوة» (س: ١٧٠ / ٢).

٤ - ما مجال اللا ضبط. واللا ضبط مطلقاً واللا ضبط بحسب الأحوال؟

هل اللا ضبط يمكن أن يُضَحَب، أو لا يُضَحَب، بالعلم، وإن كان فبأي نوع من العلم؟ - تلك مسألة درسناها بما فيه الكفاية.

لكن هل يمكن أن يكون المرء لا ضابطاً نفسه بصورة مطلقة، أو لا بد أن يكون ذلك بنوع جزئي؟^(١) وإن كان، ففي أي الأشياء هو؟ - فليقل [الجواب عن هذا] فيما يتلو هذا.

وأما الذين يضبطون أنفسهم والذين يصبرون، والذين لا يضبطون أنفسهم وذوو اللين في اللذات والأحزان - فبيّن. ولكن إذ بعض التي تفعل اللذات مضطرة، وبعضها مختارة، وبعضها بذاتها لها زيادات. فالمضطر الجسمية^(٢). وإنما أقول مثل هذه التي في الغذاء، والتي في استعمال الجماع وما يشبه هذا من الجسمية التي وصفنا أن فيها لا عفة وعفة. ومنها ما هي مضطرة وهي بعينها مختارة، كقولي مثل الغلبة، والكرامة، والغنى وما أشبه ذلك من الخيرات والأشياء اللذيذة. فالذين يضافون إلى هذه من أجل أنها تزيد على القول الذي هو فيها فليس نقول إنهم لا ضابطون بنوع مبسوط، بل نقول إنهم لا ضابطون إذا زدنا وقلنا: لا ضابطين في الربح، والكرامة، والغضب، وأما بنوع مبسوط - فلا نقول ذلك. ولا أنهم كالذين يقالون آخرين بالشبه، كالإنسان الذي يغلب في الألعاب الأولمبية: فإن كلمة ذلك العامية كانت تخالف كلمة الخاصية قليلاً، وعلى أن قد كانت أخرى. والدليل على ذلك أن لا ضبط يذم ليس بأنه خطأ فقد بل ولأنه ظلم: إما بنوع مبسوط، وإما بجزء ما. وأما من هذه فليس شيء مذموم ولا واحد. وأما الذي يستعمل التمتع الجسمي الذي ينسب إليه العفيف ولا عفيف، فليس

(١) س: «بصورة نسبية ومخصوصة»

(٢) أي: فالضرورة هي الأسباب الجسمية للذة.

يقال لا ضابط على الذي يختار طلب زيادات الأشياء السارة ويهرب من المحزنة مثل الجوع والعطش والحرّ وكل ما ينسب إلى اللمس والذوق. بل يقال «لا ضابط» من الاختيار والفكرة، وليس على قدر تقويم الوضع في هذه كما يكون في الغضب، بل بنوع مبسوط فقط. والدليل على ذلك أنهم يتحدثون عن اللين لمكان هذه، فأما لمكان الأخرى فلا. ولهذا السبب نحن نضع في نفس المجموعة اللاعيف والفاجر، العفيف والمعتدل، دون غيرهم، لأن مجال فعلهم هو نفس اللذات ونفس الآلام. لكن رغم تعلقهم بنفس الأشياء، فإن سلوكهم بالنسبة إلى هذه الأشياء ليس على حالٍ واحدة، بل بعضهم باختيار والآخرين بدون أي اختيار. ومن أجل هذا خليقٌ أن نقول أكثر لا عفة [عن] الذي لا يشتهي أو الذي يطلب الزيادات برفق، ويهرب من الأحزان الصغيرة، أو مَنْ كان من هؤلاء يشتهي شهوة شديدة، فما عسى أن يفعل ذلك إن صارت له شهوة قوية وحزن شديد في بعض الأشياء المضطرة.

وأما الشهوات واللذات فإن بعضها من جنس من جياذٍ وفاضلة (فإن بعض اللذيذة مختارة بالطبع، وبعضها مضادة لهذه، وبعضها فيما بين ذلك، كما فصلنا أولاً، مثل الأموال والربح والغلبة والكرامة. ومع هذا فإنّ جميع ما كان مثل هذه والمتوسطة فإنها لا تدم بأنها تنفعل وتشتهي وتحب، بل تدم بنوع وبأنها تفرط. ومن أجل هذا جميع الذين يمسكون أكثر مما ينبغي، أو يطلبون شيئاً من الأشياء التي هي بالطبع جياذ وخيرات، مثل الذين يجتهدون: إمّا في الكرامة، وإمّا في الأولاد والأبناء. فإن هذه من الخيرات. فالذين يحرصون على هذه يُمدّحون، ولكن على حالٍ في هذه أيضاً إفراط ما إن حارب أحد الآلهة كما فعلت نيوبي^(١) أو كما فعل صاطوروس^(٢) المحبّ أبيه حين دعا إلى إلهيته - فقد كان يظن به أنه قد حمق جدّاً؛ وليس في هذه

(١) نيوبي هي بنت طنطالس وزوجة أمفيون، وقد فخرت بأن أولادها أجمل من أولاد ليتو.

(٢) «صاطوروس» - لا يُعرف هذا الرجل بغير هذا فقد روى المفسرون روايات مختلفة لتبرير ما قاله فيه أرسطو.

فعلى رأي بعضهم أنه قتل نفسه جزعاً لموت أبيه. وقال آخرون إنه مجّد ذكرى أبيه بأن عبده.

ولا رداءة واحدة، لما قد قيل من أجل أن كل واحدٍ من الجياد إنما هو بالطبع لذاته. وأما الرداءات فالتى يهرب عنها والخطايا؛ وكذلك لا عفة، فإنها ليست مهروباً عنها فقط، بل هي من المذمومات أيضاً؛ ولما كانت تشبه الانفعال، يركبون عليها اللا فضيلة، ويقولونها على كل واحدٍ منها، مثلما يقال: طيب سوء، ولا نقول إنه رديء بنوع مبسوط. ومثل ما أنهم لا يقولون ها هنا رداءة، من أجل أنه ليس كل واحدٍ منهما رداءة، وهي إنما تتشبه بالملاءمة، (كذلك ينبغي أن نقرر هنالك أيضاً وألا ضبط وضبط هما في الأشياء التي للاعتدال والفجور، ولا نقول ذلك عن الغضب إلا على سبيل التشبيه؛ ولهذا نزيد تخصيصاً فنقول: «لا ضابط في الغضب»، كما نقول: «لا ضابط في الشرف» أو «الريح»^(١).

وبعض الأشياء لذيدة بطبيعتها، وبعضها بصورة مطلقة، وبعضها الآخر لأجناس من الحيوان والناس، وبعضها ليست كذلك، بل يكون بعضها لمكان الزمانة، وبعضها للعادة، وبعضها للطبائع الرديئة. فقد يمكن أن ترى هيئات في كل واحدٍ من هذه بنوع يقاربه. وإنما أقول السَّبعية مثل الإنسانية التي كانت تشق بطون الحوامل وتأكل الأجنة^(٢)، وكما يزعمون أن بعض الناس توحشوا فيما يلي بلاد بنطس فكانوا يحبون: أما بعضهم فأكل اللحوم النيئة، وبعضهم لحوم الناس، وبعضهم يبادل بعضاً بأجنة أولادهم للولائم؛ أو الذي كان من فالارس^(٣).

فإن هذه الأفعال سبعية: وبعضها تكون لمكان الأمراض وجنون بعضهم، مثل

(١) ترجمة هذه الفقرة في س: كذلك حينما يُتكلم 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 واللاحق أننا نقول عدم الاعتدال ونحن نعني الغضب، فينبغي إذن أن نزيد عدم الاعتدال في الغضب كما يقال أيضاً إنه عديم الاعتدال في أمر المجد وفي الكسب. (س: ١٧٦ / ٢).

(٢) يذكر المفسرون أن اسمها «هامي» وكانت فيما يظهر والدة جُنَّت من ألم فقد أولادها.

(٣) فالارس أو فالاريس Phalaris طاغية كان يعيش في صقلية واشتهر بأنه كان يعذب خصومه في قلب ثور من نحاس.

الذي ذبح والدته قرباناً وأكلها، والذي أكل كبد رفيقه في العبودية؛ وأما التي تكون من آفات الأمراض أو العادة مثل نتف الشعر وجرح الأظفار وأكل الفحم والطين، ومع هذا جماع الذكور. فإن هذه تعرض أما لبعضٍ فبالطبع، ولبعضٍ فبالعادة، مثل الذين يعتادون المثاقفة منذ الصغر.

(فالذين غلبتهم الطبيعة فليس يقول أحدٌ إن هؤلاء غير ضابطين، كما لا يقال إن السباع لا ضابطات لأنهن لا يشوين ولا يطبخن، إذ كن شيئاً آخر. وكذلك الذين لهم شيء مَرَضِيٍّ من أجل العادة)^(١).

فالذي له كل واحدٍ من هذه فهو في الشرية خارج عن الحدود كالسبعية. وأما الذي له تصبُّر أو تغلب فليس فيه لا عفة مبسوطة، بل التي هي على شبه ذلك، كمثله الذي له في الغضب على مثل هذا النوع من الانفعال، فأما لا ضابط فلا ينبغي أن يقال.

من أجل أن كل حُمَقٍ مفرط وكل جُبْنٍ مفرط وكل لا عفة وكل رداءة فإن بعضها سبعية، وبعضها مرضية. ومنهم من هو مثل هذا بالطبع، مثل الذي يفرع من كل شيء، حتى من صوت فأرة إذا صوّتت هو جبان جبناً حيوانياً، ومن كان يفرع من الخنافس فقد كان تحت تأثير مرض؛ ومن بين المجانين أولئك المحرومون من العقل بطبعهم ويعيشون بالحواس فقط، مثل بعض القبائل الأعجمية النائية، هؤلاء يشبهون بالجماد، بينما أولئك الذين فقدوا العقل لمكان الصرع أو لأنواع الجنون المرضية [فهؤلاء كائنات مَرَضِيَّة]. وربما أمكن أن يكون شيء من هذا في إنسان، وألاً يغلب عليه، كقولي مثلما كان فالارس حين كان يشتهي أن يأكل طفلاً فضبط نفسه، أو الذي في ذاته شهوة جماع قبيح. وربما لم يكن الشيء في الإنسان فقط، بل يغلب فيه أيضاً كالرداءة، فإن بعضها يقال «رداءة» بنوع مبسوط بالمواجهة، وبعضها

(١) الترجمة في س جد مختلفة وجاءت كالتالي: «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» (س: ١٧٩/٢).

يقال «سُبعية» بزيادة شيء ما، وبعضها يقال «مَرَضِيَّة» وليس يقال بنوع واحد مبسوط؛
فبيِّن أن لا فضيلة أيضًا بعضها سبعية، وبعضها مرضية، والتي هي بنوع مبسوط فالتى
هي لا عفة.

* * *

٥ - السبعية : عدم الاعتدال في الغضب،

وعدم الاعتدال في الشهوات

وأما أن لا ضبط وضبط يوجدان فقط في الأشياء التي منها لا عفة وعفة، وأن في
سائر الأشياء أنواعاً أخرى من أنواع لا ضبط، فإنه يقال بنوع انتقال الاسم^(١)، لا بنوع
مبسوط^(٢)؛ فذلك بيِّن.

وأما أن لا ضبط - الذي للغضب - أقل سماحةً من لا ضبط الشهوات: فلننظر في
كذلك. فإن الغضب يشبه أن يكون قد سمع شيئاً عن نطق الفكرة ولم يسمع كله،
كالخَدَم الذين هم أصحاب عجلة، الذين يتدرون قبل أن يسمعون جميع ما قيل، ثم
يخطئون في الأمر، [أو] كالكلاب التي تنبح إذا سمعت طينياً قبل أن تفحص إن كان
ذلك من صديق - كذلك الغضب لمكان حرارة الطبع وسرعته إذا سمع ولم يستقص
جميع الأمر نهض في الانتقام، فإن الفكرة أو الفئاسيا قد دلت على أنه قد كانت فرية
أو ضجر، ثم إن الغضب قد جمع جامعة^(٣) أنه ينبغي أن نحارب من كان على هذه
الحال، فيتصعَّب^(٤) من ساعة، وأما الشهوة فحين تخبر الفكرة أو الحس أن شيئاً لذيد

(١) انتقال الاسم: المجاز، الذي هو صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى مرجوح بقرينة. أي أن اللفظ يُقصد
به غير معناه الحرفي بل معنى له علاقة غير مباشرة بالمعنى الحرفي.

(٢) بنوع مبسوط: بالمعنى الدقيق.

(٣) جمع جامعة: عقد قياساً منطقياً.

(٤) فيتصعَّب: فينفجر.

فإنها تنهض في التمتع منه. فالغضب على هذا النوع ينقاد للفكرة بنوع ما، وأما الشهوة فلا تنقاد. فهي إذن أشدّ عارًا، إذ كان الذي لا يضبط الغضب يُغلب من الفكرة بنوع ما، وأما الآخر فتغلبه الشهوة، وليس الفكرة.

كذلك من الأسهل اغتفار الشهوات الطبيعية، إذ في حال الشهوات يسهل اغتفار الأخذ بها حين تكون مشتركة بين كل الناس، وهذا بالقدر الذي هي به مشتركة. والغضب كذلك أكثر من الشهوات التي تنسب إلى الإفراط والمضطرة أيضًا مثل الذي كان يعتذر عن ضرب أبيه، فإنه قال إن هذا ضرب أباه، وذلك الأب أيضًا ضرب أباه، ثم أشار إلى ابنه وقال: «هذا أيضًا سيضربني إذا صار رجلًا - فإن ذلك في جنسنا». ومثل الذي كان يجذبه ابنه، فلما صار عند الباب أمره أن يكفّ، من أجل أنه أيضًا جذب أباه إلى ذلك الموضع.

وأيضًا الذين هم أشدّ اغتيالًا هم أشدّ جورًا. والغضوب لا يغتال، ولا الغضب، بل هو ظاهر؛ وأما الشهوة فإنها كما يقال في الزهرة: «إن المولودة بقبرس ففتالة الاغتيال».

وكما قال أوميرش عن كشطس:

«إنه سرق السير وهو يرى رأي اغتيال»^(١).

فإذن إذ كان لا ضبط أشدّ جورًا وأقبح من الذي يكون في الغضب، فكذلك يكون لا ضبط بنوع مبسوط لا شريّة بنوع ما.

وأيضًا ليس يشتتم أحدٌ ضد الحزن، وكل من يفعل بغضب يفعل عند الحزن. وأما

(١) س: «ولكن الرغبة هي على الضد كالزهرة إذا صدقت تقاطيعها المصورة بها.

«الغادرة سيفريس التي تعرف أن حميم سدى الحيلة»

أو مثل هذه المنطقة التي يتكلم عنها هوميروس

«... هذا الطلسم الإلهي ...»

«أجولة يمكن أن يقع فيها حتى قلب الحكيم»

الذي يفترى فيتمتع بلذة. فإن كانت الأشياء التي بها يكون الغضب العادل أكثر ذلك هي أكثر جوراً، فإذا لا ضبط الذي يكون لمكان الشهوة كذلك. فإنه ليس في الغضب فرية.

فأما لا ضبط الذي في الشهوات أقبح من الذي في الغضب، وأن الضبط ولا ضبط في أن الشهوات واللذات الجسمية - فبين.

فينبغي أن نأخذ فصول هذه بعينها فإنه - كما قيل في الابتداء - بعضها إنسية وطبيعية [و] بالجنس والعظم، وبعضها سبعية، وبعضها لمكان الزمانات^(١) أو الأمراض. وفي أوائل هذه: العفة ولا عفة فقط. ومن أجل هذا لا نقول إن السباع أعفَاء ولا لا أعفَاء إلا باستعارة الاسم وبالجملية التي [بها] يتخالف جنس من جنس آخر من الحيوان بالشبق أو بالنهم والانتقام؛ ذلك أنه ليس يوجد للحيوان ملكة الاختيار ولا ملكة التقدير: فهذا إنما هو خروج عن الطبيعة، مثل الناس الذين هم مجانين. والسبعية أقل رذيلة من الرذيلة، وإن كانت أفضح: لا لأن الجزء الأعلى [أي العقل] قد فسد، كما في الإنسان، بل لأنه مفقود تماماً. وتبعاً لذلك، فإن هذا سيكون قياس رداءة ما لا نفس له إلى ما له نفس، لأن رداءة ما لا فعل له أقل ضرراً، وأما العقل فمبدأ من هذا القبيل. (فقياس هذا كقياس الجور إلى الإنسان الجائر: فاسمهما واحد فإن كل واحد منهما رديء؛ والإنسان الرديء خالق أن يفعل من الرداءة أكثر من السبع مراراً كثيرة)^(٢).



(١) الزمانات: العاهات.

(٢) جاءت الترجمة في س: «يمكن أن يقال أيضاً إن هذا بالتقريب كمثل ما إذا أريد مقارنة الظلم والإنسان الظالم فإنه قد يرى من بعض الوجوه أن أحد الحدين أردأ من الآخر على طريق التناوب. لكن إنساناً شريفاً يمكن أن يفعل عشرة آلاف مرة من الشر أكثر من حيوان مفترس» (س: ١٨٥/٢)

٦- الاستعدادات المختلفة للاعفة واللين،

العفة والاحتمال والاندفاع والضعف

وأما في اللذات التي تكون باللمس والذوق ففي الأحزان والشهوات والهروب، التي فيها لا عفة وعفة - فقد فُصل أولاً: فربما كانوا على هذه الحال حتى يكونوا أرفع من أن يغلبوا؛ وربما ضبطوا الذي الأكثر من دونها. ومن هؤلاء أما صاحب اللذات فضابط، وصاحب الأحزان فذو لين، وبعضهم فصبور. وفيما بين أكثرها هيئات، ويسكنون في الهيئات الأردأ أكثر^(١).

وإن بعض اللذات اضطرارية، وبعضها ليس باضطرارية، وإلى وقت ما، وبعضها زيادات، وبعضها نقصانات، وكذلك في الشهوات والأحزان والذي زيادات الأشياء اللذيذة أو يفرط بالاختيار لذاتها، لا لشيء آخر يعرض، فذلك لا عفيف، من أجل أنه اضطر ألا يكون هذا ذا ندامة، ومن هاهنا لا بُرء له، من أجل أن الذي لا يتندم لا بُرء له. - وأما الذي ينقص فهو المقابل بالوضع، وأما المتوسط فالعفيف. وكذلك الذي يهرب من الأحزان الجسمية لا لأنه غلب، بل لإرادته. وأما الذين يهربون لمكان (= بسبب) ما لم يختاروه فأحدهما ينقاد لمكان اللذة، والآخر لمكان أنه يهرب عن الحزن الذي من الشهوة. فإذا فيما بينهما اختلاف. وخليق أن يظن أنه أودى في جميع الحالات التي يفعل فعلاً قبيحاً برفق، وهو لا يشتهي، من الذي يفعل ذلك بشهوة شديدة. وكذلك إن كان أحد يضرب من غير غضب أردأ من الذي يضرب بغضب

(١) في س: «أما اللذات والآلام والرغبات والكراهات التي تتعلق بحواس اللمس والذوق والتي قصرنا عليها فيما سبق معاني الشره والقناعة فإن 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 ضعيفاً ورخوياً ويكون الآخر قوياً وصبوراً. إن الاستعداد الأخلاقي لأكثر الناس يحل في الوسط بين هذين الطرفين. وإن كانوا يميلون في العموم أكثر إلى الجهات الأقل حسناً» (س: ٢/١٨٦).

وإلا فما عسى أن يفعل إذا غلبت عليه الشهوة؟ ومن أجل هذا فإن لا عفيف أردأ من اللاضابط. والأخير من الحالات التي وصفناها سابقاً هو بالأحرى نوع من اللين، والآخر هو لا ضبط. ويضاد الإنسان اللاعفيف الإنسان العفيف، ويضاد الإنسان اللين الإنساني المستمسك؛ لأن الاستمسك يقوم في المقاومة، والعفة تقوم في ضبط الانفعالات والضبط غير الإمساك، والمدافعة غير الإمساك، كما أنه: «لا يَغْلِب»؛ غير «أن يُغْلَب» ومن أهل هذا يختار الضبط أكثر من الصبر. وأما الذي ينقص عن الذي يدافع عنها أكثر الناس ويقدر على ذلك، فإن هذا ذو لين وصاحب ترف، والترف لينٌ ما، كالذي يجذبونه لكيلا يتعب في حُزْنِ حملهِ^(١)، ويتشبه بالمريض، ولا يرى أنه شقي إذ كان يتشبه بالشقي.

(وكذلك في الضبط ولا ضبط: فإنه ليس بعجب إن غلب أحدٌ من شهوات قوية مفرطة أو أحزان مثل هذه، بل يعوز إذ كان يدافع، مثلما فعل فلقطيطس [في مسرحية] ثيودقطس، حين لسع من الأفاعي، [والكلب الذي صار ثعلباً ولسع من سرطان]، وكالذين يرومون أن يضبطوا الضحك فيقهقهون بغته، كالذي عرض لاكسونوفنطس؛ بل لم يقدر أحد أن يدافع والأشياء التي يقدر على مدافعتها أكثر الناس وغلب منها لمكان طبع خاص عليها، مثل اللين الذي في ملوك الاسقوثا من الجنس، وكالفصل الذي بين الأنثى والذكر)^(٢).

(١) أي مثل الذي يترك رداءه ينزع منه كي يتجنب مشقة حمله.

(٢) جاءت ترجمة هذه الفقرة في س: «كذلك الحال بالنسبة للاعتدال وعدم الاعتدال فلا يدهش الإنسان 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 قرسنوس» أو كأولئك الذين إذ يحاولون كنم ضحكة عالية تنفجر قهقهتهم دفعة واحدة كما وقع «لاكينوفنت» غير أن الإنسان متى ترك نفسه ينهزم في الأحوال التي فيها يستطيع أكثر الناس أن يقاوموا ولم يكن كفتاً 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 ميراثاً عائلياً أو كالنساء اللواتي هنَّ بالطبع أشد ضعفاً من الرجال» (س: ١٨٩/٢).

ويظن بالمزّاح أنه لا عفيف، وهو ذو لين. والمزّاح أخرى بأن يكون يدل ... من أن يكون راحة. فبالمزّاح من الذين يفرطون في هذه^(١).

وبعض لا ضبط إقدام، وبعضه ضعف. فإن بعضهم لما أجالوا الرأي لا يقتحمون على ما أجالوا الرأي لمكان الانفعال، وبعضهم لأنهم لم يجلبوا الرأي انقادوا للانفعال، فإن بعضهم كالذين يدغدغون، لأنهم قد جرّبوا الدغدغة، وكذلك لما قدموا الحس والعلم، وتقدموا في نهوض ذاتهم وفكرهم، لا يغلبون من الانفعال - كان لذيذاً، أو كان محزناً. وإنما يكونون لا ضابطين بإقدام، لا ضبط أصحاب الحدة والمرة السوداء فإن بعضهم لمكان السرعة، وبعضهم لمكان الشدة لا ينتظرون النطق العقل^(٢) لأنهم [يميلون إلى اتباع] الفنتاسيا.

* * *

٧ - الفجور واللا ضبط

فلا عفيف، كما قلنا، لا يعرض له الندم (لأنه يصّر على حالته باختياره الحر)، بينما اللا ضابط يعرض له دائماً الأسف على ما يفعل. ولهذا فإن الموقف المتخذ في صياغتنا للمشكلة ليس صحيحاً: والأمر على العكس، وهو أن اللا عفيف هو الذي لا يمكن علاجه، بينما اللا ضابط يمكن علاجه: لأن الرداءة تشبه أمراضاً مثل الاستسقاء أو السل، بينما اللا ضبط يشبه الصرع، إذ الرداءة داء متصل، بينما اللا ضبط داء متقطع. والواقع أن اللا ضبط غير جنس الشرّة^(٣): فإن الشرّة تخفى، وأما لا ضبط فلا يخفى. ومن هؤلاء بأعيانهم: فإن الذين تغيرت عقولهم أجود من الذين لهم النطق ولا

(١) «إن الشهوة الجامحة للهو واللعب يمكن أن تشبه نوعاً من عدم الاعتدال غير أنها أقرب إلى أن تكون من الرخاوة. اللعب بطالة ما دام أنه راحلة، وإن من يحب اللعب أكثر مما ينبغي يجب أن يُصَفَّ بين الذين يفرطون في أخذ الراحلة والبطالة» (س: ١٨٩ - ١٩٠ / ٢).

(٢) أي العقل.

(٣) الشرّة: الرذيلة.

يثبتون عليه: فإنهم يغلبون من آفة صغيرة، وليس يتقدمون بغير جولان الرأي كغيرهم، فإن لا ضابط شبيه بالذين يسكرون سريعاً من خمر مبسوط^(١)، لا كالذي يُسكر أكثر الناس.

فبيّن أن لا ضبط ليس هو رداءة، وإن كان يكون كذلك بنوع ما؛ من أجل أن بعضه بلا اختيار، وبعضه فاخياراً، إلا أنهم متشابهون بالأفعال، كقول ديمودوقس في أهل ميليسوس^(٢) حين قال:

إن أهل ميليسوس ليس هم بجُهال،

وإنهم يفعلون فعل الجُهال لقلة التجربة^(٣).

والذين لا يضبطون أنفسهم ليس هم جائرين، وهم يجورون.

وإذ كان الذي هو على هذه الحال ليس مثل الذي يستعمل اللذات الجسمية بالإفراط وعلى غير القياس الصحيح، وكان الآخر من أنه مثل هذا قد قنع أن يطلبها بأن يتغير قنوعه، وأما هذا فلا، فإن الفضيلة والرداءة إحداها تتلف البدء^(٤)، والأخرى سليمة، وفي الأفعال: الذي من أجله هو بدء؛ كالمبادئ في الأشياء التعليمية – فليس الكلمة^(٥) معلمة الخبرات لا هناك ولا هاهنا، بل الفضيلة: إما الطبيعية، وإما الحسية، فإنها علّة صحّة الرأي في البدء. فالذي هو مثل هذا عفيف، وهذه لا عفيف.

وربما كان أحدٌ يخرج عن القياس الصحيح لآفةٍ ما، حتى إنه لا يفعل ما يفعل

(١) مبسوط: قليل.

(٢) ميليسوس: ملطية في آسيا الصغرى.

(٣) في س: «تلك هي كلمة «ديمودوقس» في حق الميليزيين إذ كان يقول: «الميليزيون ليسوا مجانين ولكنهم يفعلون فعل المجانين» (س: ١٩٢ / ٢) وليس في النص اليوناني (لقلة التجربة).

(٤) البدء: المبدأ.

(٥) الكلمة: الدليل. وفي س: «فليس الدليل في هذه الحالة الأخيرة هو الذي يعلمنا المبادئ. وليس هو أيضاً الذي يعلمنا إياها في سلوك الحياة بل إنما هي الفضيلة، سواء أكان الطبع منحنا إياها أم أننا كسبناها بالعادة، هي التي تعلمنا سلامة الحكم على مبدأ جميع أفعالنا» (س: ١٩٢ – ١٩٣ / ٢).

على القياس الصحيح لغلبة الآفة عليه. فإذا كان مثل هذا يقوى على أن يقنع ذاته أنه ينبغي أن يطلب هذه اللذات بقحة وقوة - فهذا هو لا ضابط، وهو أجود من لا عفيف، وليس يُقدّم فيها بنوع مبسوط، من أجل أن البدء الذي هو أجود وسليم. ويكون ضد اللاضابط جنس آخر من الناس وهو هذا الذي يثبت ولا ينحرف عن المبدأ، على الأقل تحت تأثير الانفعال. فبين أن هيئة أحد هؤلاء جيدة، والأخرى رديئة.

* * *

٨ - العفة والعناد

فهل العفيف إذن هو من يثبت على أي كلمة وعلى أي اختيار، أو هو فقط من يثبت على الكلمة الصادقة؟ وهل اللاعفيف هو من لا يثبت على أي اختيار، ولا على أي كلمة، أو هو فقط من يتخلى عن الكلمة الصادقة والاختيار الصحيح، كما ذكر أولاً بنوع العويص. ويمكن بنوع العَرَض أيهما كان: كلمة أو اختياراً، وأما بذاته فأحدهما يثبت على الكلمة الصادقة والاختيار الصحيح، والآخر لا يثبت. فإنه اختار أو طلب أخذ شيء من أجل شيء آخر وهذا الأخير هو الذي طلب أو اختير بذاته، ولكن أخذ الشيء الأول بنوع العرض. وإنما نقول بنوع مبسوط الذي هو بذاته، فإذاً يمكن أن يكون من يثبت على أي رأي كان وأن يكون من يخرج عنه ومن يثبت على الرأي الصدق.

ومن الناس من يثبت على الرأي، ويسمونهم أقوياء العزم، وهم الذين يعسر قنوعهم ولا يتيسر صرفهم عن قنوعهم. وبهم شبه ما من الضابط^(١) كشبه المسترخي لذي الحرية، وشبه المقدام للجريء، وبينهم اختلاف كثير. فإن الضابط لا يتغير لمكان الانفعال والشهوة، ومن أجل أنه إذا كان ضابطاً يكون جيد القنوع. وأما هؤلاء فلا ينقادون للكلمة، بل يتشبثون بالشهوات، وكثير من ينقاد للذات. وإنما يكونون

(١) أي العفيف.

أقوياء العزم الذين لهم عزمٌ خاص لمكان اللذة أو الحزن: فإنهم يفرحون عند الغلبة إن لم يتغير قنوعهم، ويحزنون إذا لم تثبت أفاويلهم التي هي عندهم كالحسنة؛ فإذا هم أشبه باللاضابط منهم بالضابط.

ومن الناس مَنْ لا يثبت على ما قد رأى، لا من أجل لا ضبط، كما فعل ناوبطولا موس الذي يوصف في كتاب قد فعله الذي يسميه فليقريطس، وإن كان لم يثبت لمكان لذة ولكنها كانت لذة نبيلة، فإنه كان يرى الصدق جيداً، وقد أقنعه أودوسوس بالكذب. ذلك أن من يفعل فعلاً لمكان اللذة ليس هو لا عفيف أو رديء أو لا ضابط؛ وإنما يكون كذلك من يفعل من أجل اللذة القبيحة^(١).

وما دام يوجد نوع من الناس طبعوا على أن يستشعروا من السرور باللذات الجسميّة أقل مما ينبغي، ولا يثبت على الكلمة، فإن من هو في موقف وسط بينه وبين اللاضابط هو الإنسان الضابط. ذلك أن الضابط لا يستمر على الكلمة لأنه مولع كثيراً بلذات الجسم، وذلك الآخر الذي نتحدث عنه، لأنه لا يحبها بالقدر الكافي؛ أما الإنسان الضابط لنفسه فيستمر على الكلمة ولا يتغير تحت تأثير أي سبب من هذين السببين. لكن ينبغي، إذا كان ضبط النفس أمراً حسناً، أن تكون كلتا الحالتين المتضادتين رديئة، وهكذا تظهران أيضاً. ولكن لما كان أحدهما لا يوجد إلا في قليل من الناس ويكون ظهورها قليلاً، وكما أنه يظن بالعفة أنها ضد لا عفة فقط، كذلك يظن بالضبط أنه ضد لا ضبط.

(١) ترجمة هذه الفقرة في س: «توجد حالات فيها يمكن الإنسان نبذ الفكرة التي كانت له بادئ الأمر من غير أن يكون ذلك نتيجة ضعف أو عدم اعتدال يُفقد المرء ضبط نفسه. تلك حال «نيوفتوليم» في فيلوكتيت لسوفوكل إنها هي أيضاً اللذة، إن شئت، هي التي تدفعه إلى عدم التمسك بعزمته الأولى ولكنها لذة شريفة ما دام أنه محمود على أن قال الحق رغم نصائح «أوليس» الذي أقنعه بأن يقول الكذب. حينئذ لا يمكن أن يقال على إنسان إنه فاجر رذيل وعديم الاعتدال لمجرد أنه أتى فعلاً تحت تأثير اللذة؛ لأنه لا يكون كذلك إلا إذا كان باللذة التي تجذبك شيء مخز». (س: ١٩٦ / ٢).

وإذ يقال بالتشبيه الأشياء الكثيرة، فإنه ينبغي للضابط: «العفيف» بالتشبيه أيضاً، فإن الضابط والعفيف كليهما لا يفعل على خلاف النطق^(١) لمكان اللذات الجسمية. ولكن أحدهما له الشهوات الرديئة، والآخر ليس له هذه، وأحدهما كالذي لا يلذ على خلاف النطق، والآخر كالذي يلذ. ولا ضابط أيضاً يشابه لا عفيف، وهما آخر وآخر، فكلاهما يطلب الأشياء اللذيذة والجسمية، ولكن أحدهما يرى أنه ينبغي ذلك، والآخر لا يرى ذلك.

ولا يتفق أن يكون هذا بعينه عاقلاً ولا ضابطاً معاً أيضاً، فقد بُرهن أنه معاً العاقل والفاضل الخلق؛ وأيضاً ليس العاقل بالعلم فقط، بل وبالفعل، وأما لا ضابط فليس هو ذو فعل. وأما الداهي^(٢) فليس شيء يمنع أن يكون لا ضابط (ومن أجل هذا فقد ظنَّ بعض الناس أنهم عقلاء مع أنهم لا ضابطون)، لمكان أن بين الداهية^(٣) والعقل فصلاً على قدر النوع الذي قد قيل في الأقاويل الأول: وهما أمّا بالكلمة فيتقاربان، و[لكنهم] يختلفون لمكان الاختيار. ولا بين الذي يعلم وذو الرأي اختلافٌ إلا كما بين النائم والمخمور. وبإرادته يفعل، فإنه يعلم - بنوع ما - ما يفعلُ ومن أجل ماذا يفعل)، وليس هو رديء لأن اختياره عادل، حتى إنه نصف رديء. وليس هو جائر، لأنه لا يقصد الأذى عن روية وخُبث، لأن أحد نمطي اللاضابط لا يستمر على نتائج روية، والآخر - وهو الشديد الانفعال - لا يروِّي أبداً. ومن هنا فإن اللاضابط يشبه مدينة تصدر القرارات التي ينبغي إصدارها، ولها قوانين حكيمة، لكنها لا تستخدمها، كما لاحظ انكساندريد ساخراً:

«كانت المدينة ترجوه، وهي التي لا تهتم بالقوانين»^(٤).

(١) النطق: العقل.

(٢) الداهي: البارع، الماهر.

(٣) الداهية: الدهاء.

(٤) في س: «كذلك تريد المملكة التي قلما تفكر في القوانين».

أما الرجل الشرير فيشبهه مدينة تستخدم قوانينها، لكن هذه القوانين عند الاستعمال لا تساوي شيئاً.

والضبط واللا ضبط يتعلقان بما يتجاوز الحالة العادية لغالبية الناس: فالإنسان الضابط نفسه أكثر ثباتاً، والآخر أي اللا ضابط أقل في قوة أكثر الناس.

والذي هو أسرع برءاً من أنواع لا ضبط النوع الذي لأهل المرّة السوداء، فإنهم أسرع برءاً من الذين يعجلون الرأي ولا يثبتون، وكذلك الذين لا يضبطون أنفسهم لمكان العادة أسرع برءاً من الذين لا ضبط لهم طبيعي، فإن انتقال العادة أهون من انتقال الطبيعة؛ وإنما تثبت العادة من أجل أنها تشبه الطبيعة، كما قال أوينيوس:

«قال إن الدراس بكثرة الزمان يكون للناس شبيهاً بطبع تام»^(١).

* * *

٩ - أقوال في اللذة

فقد قيل ما الضبط، وما لا ضبط، وما الصبر وما اللين، وكيف هذه الهيئات بعضها إلى بعض.

وأما النظر في اللذة والحزن فلصاحب الفلسفة المدنية^(٢)، فإن هذا هو رئيس بحار العلم وإليه النظر والقول على كل واحد من الأشياء إنه جيد أو رديء، بنوع مبسوط. وأيضاً الفحص عنها من الأشياء المضطربة^(٣)، فإننا قد وصفنا أن الفضيلة والشرية الخلقية ترتبط بالأحزان واللذات، وأكثر الناس يقولون إن السعادة مع اللذة، ومن أجل هذه العلة سموه «المغبوط» من أجل أنه يفرح.

(١) في س: «الذوق يا صديقي العزيز متى لبث زماناً طويلاً جاز أن ينتهي بأن يكون طبعاً». (س: ٢٠٠ / ٢).

(٢) صاحب الفلسفة المدنية: الفيلسوف السياسي.

(٣) الأشياء المضطربة: الأشياء الضرورية.

فمن الناس من يرى أن لا خير في اللذة، لا في ذاته ولا بنوع العَرَض، من أجل أن ليس الخير واللذة شيئًا واحدًا. ومن الناس من يرى أن بعض اللذات خير، وأن [معظمها رديء]. وأيضًا من الناس من يرى رأيًا ثالثًا أن كلها خير، إلا أنها لا يمكن أن تكون الأفضل^(١).

فاللذة أما بنوع كلي فليس تكون خيرًا، لأن كل لذة هي كون في طبع محسوس، وليس ولا كون واحدًا هو من جنس غاية كقولي إنه ليس ولا بناء واحد من جنس بيت. وأيضًا فإن العفيف يهرب عن اللذات. وأيضًا العاقل يطلب الذي يخلو من الألم. وأيضًا إن اللذات تشغل عن التعقل خصوصًا كلما كان الاستمتاع أشدّ مثل لذات الجماع، لأنه لا يمكن أحدًا أن يفهم بها شيئًا. وأيضًا ليس توجد صناعة واحدة للذة، وإن كان كل شيء هو من عمل صناعة ما. وأيضًا فإن الصبيان والحيوانات تطلب اللذات.

كذلك يقال إن كل اللذات ليست خيرًا، لأن من بينها ما هي شائنة مذمومة. وأيضًا منها ما هي ضارة من أجل أن بعض اللذات تُمرض. وإما أن اللذة ليست الأفضل، من أجل أنها ليست تمامًا، بل كونًا^(٢).



١٠ - هل اللذة ليست خيرًا؟

فهذه جُلّ الأقاويل التي تقال في ذلك. وأما أنه تعني هذه الأقاويل ألا تكون اللذة خيرًا وألا تكون الأفضل فبيّن من هذه:

أما أولاً فمن أجل أن الخير على نوعين: فإن بعضه بنوع مبسوط، وبعضه لشيء

(١) الأفضل: الخير الأعلى.

(٢) في س: إن هي إلا ظاهرة ومجرد تولّد.

ما: فالهيات الطبيعية مستتعبة أو تستتبع الحركات والأكوان. والرديئة: التي يظن بها رديئة بنوع مبسوط. وأمّا لشيء ما فلا بل إنها مختارة لهذا الواحد، وبعضها فلا تختار أيضاً إلا في وقت ما وفي زمان [قليل]، وأمّا اختيارها فلا؛ وبعضها ليست لذات ولكن تظهر كذلك فقط، وهي جميع التي تكون مع حزن ولمكان^(١) علاج بالبرء، كالتي للمرضى^(٢).

وأيضاً إذ كان بعض الخير «فعلاً»، وبعضه «هيئة» بنوع العَرَض، فإن التي تردنا إلى الهيئة الطبيعية لا تكون لذينة إلا بنوع العَرَض؛ بينما «فعل» الشهوة هو فعل ذلك الجزء منا الذي بقي في حالته الطبيعية: ومن أجل هذا توجد لذات لا تنطوي على حزن أو شهوة أبداً (مثل لذة التأمل والنظر)، فإنها تعاني دون أي نقص يحدث. ومما يدل على أن اللذات المرتبطة بالفعل هي بنوع العَرَض فقط هي أن المرء لا يفرح بنفس الشيء السارّ في الوقت الذي تملأ الطبيعة فيه فراغاتها وبعد أن تسترد: ففي الطبيعة المستردة يلذ الإنسان بالأشياء السارة بنوع مبسوط، وفي الطبيعة أثناء استردادها لنفسها، يسرّ المرء بأضدادها: فيسر حتى بالأشياء الحامضة والمُرّة التي لا واحد منها بطبيعته لذيد ولا هو لذيد بنوع مبسوط، حتى إن اللذات التي نستشعرها منها ليست سارة لا بالطبع ولا بنوع مبسوط، والفارق بين مختلف الأشياء السارة يمتد إلى اللذات التي تنجم عنها.

وأيضاً فليس بمضطر أن يكون شيء أجود من اللذة، كما زعم بعض الناس مع أن الغاية أفضل من الكون. فاللذات ليست أكواناً بالفعل، وليست كلها مع كون، بل هي أفعال وتمام ولا تحدث أثناء أكواننا، وإنما حين نستعمل قوانا؛ وأيضاً ليس لها كلها تمام مختلف عنها، وإنما هذا يصدق على اللذات التي ترجع إلى كمال الطبيعة.

(١) ولمكان: من أجل.

(٢) في س: «تلك هي جميع اللذات المصحوبة بألم والتي لا غاية لها إلا شفاء بعض الأوجاع كלذات المرضى مثلاً» (س: ٢٠٤ / ٢).

ومن أجل هذا فليس صحيحًا أن نقول إن اللذة كون محسوس، بل ينبغي بالأحرى أن نحددها بأنها فعل لكائن بحسب الطبيعة، وأن نضع: «غير مقاوم» مكان «محسوس».

وهو شيء آخر أن يقال إنها [أي اللذات] رديئة من أجل أن الأشياء اللذيذة ضارة بالصحة، فإن هذا يساوي قولنا إن الصحة رديئة لأن بعض الأشياء المفيدة للصحة لا تفيد في كسب الدراهم. ومن هذه الناحية فإن الأشياء السارة والأشياء المفيدة للصحة رديئة، لكنها على الأقل من أجل ذلك السبب ليست رديئة، فإن النظر حينئذ ضار في البرء.

(وليس يمنع ولا يفهم واحد اللذة التي تكون من كل واحدٍ منها، بل يمنع الغريبة وإذا يصيرون من الذين يرون ويتعلمون الرأي والتعليم)^(١).

أما أنه قد عرض ألا تكون ولا لذة واحدة فعل المهنة فهذا بين من أنه ليس المهنة تفعل آخر ألبتة، بل تكتفي المهنة بإعطاء القوة، وإن كان يظن بمهنة الطبخ والعطر^(٢) أنها صانعة للذات.

والحجج التي تستند إلى أن العفيف يهرب من اللذة، وأن العاقل يطلب الخلو من الألم، وبأن الصبيان والسباع تطلبه - فحل جميع هذه الحجج شيء واحد هو هو. وإذا قيل كيف جميع اللذات خيرًا بنوع مبسوط، وكيف ليست بخيرات، وأن الصبيان والسباع تطلب ما كان مثل هذه وما لا يحزن منها، والعاقل يطلب ما كان منها بشهوة وحزن، والتي هي جسمية (فإن هذه كذلك)، ويهرب من إفراط هذه التي بها يكون لا عفيف. ومن أجل هذا يهرب العفيف من هذه، من أجل أن للعفيف لذات أيضًا.

* * *

(١) ترجمة هذه الفقرة في س: «اللذة لا تضايق كذلك مجال العقل كما قد زُعم. وعلى العموم اللذة التي تأتي طبعًا من كل واحدة من خواصنا لا يمكن أن تكون عائقًا لواحدة أخرى منها. إنها ليست إلا اللذات الغريبة التي تضايقها وأما اللذات التي تتولد فينا من إجهاد العقل والدرس، وهيات أن تضرنا، فإنها لا تزيد على أن تجعلنا أكثر أهلية للتفكير والدرس وأحسن حالًا فيهما» (س: ٢٠٧/٢).

(٢) س: العطارة.

١١ - آراء عامة عن اللذة والخير والأسمى

وأيضاً مما يُقَرَّبُ به أن الحزن رديء مهروب عنه: فإن كان بنوع مبسوطٍ رديءٍ أو خير، فمضطر أن تكون اللذة خيراً ما، فإنه لا يعرض أن يكون الحل كحلّ اسبوسوس حين قال: كما أن الأكبر ضد الأصغر، والمساوي - إذ لا يمكن أن يقول إن اللذة كالشيء الرديء.

وليس يمنع مانع أن تكون لذة ما خيراً، ولو كانت بعض اللذات رديئة^(١)، كما أنه علم ما لبعض ما هو رديء^(٢). وخليق أن يكون ذلك باضطرار، إذ كانت أفعال كل هيئة غير ممنوعة [سواء] كان فعل كلها سعادة، أو كان فعل بعضها، إذا كان غير ممنوع وكان شيئاً ولأجلها، أعني المختار، كان لذة. فإذاً سيكون لذة الذي هو أجود وإن كان معظم اللذات رديئة وأحياناً رديئة بنوع مبسوط^(٣).

ومن أجل هذا فإن كل الناس يرون أن الحياة السعيدة حياة لذيدة وأن اللذة مرتبطة بسعادة. وهم في هذا على حق، لأنه لا واحد من الأفعال الممنوعة يمكن أن يكون كاملاً، إذ السعادة مع الأفعال الكاملة. ولهذا يحتاج السعيد أيضاً إلى اللذة في الجسم والتي من خارج والتي للنفس^(٤) لكيلا تكون أفعاله ممتنعة بهذه. وأما الذين يظنون

(١) هذه حجة اسبيزيف ابن أخت أفلاطون وخليفته في رئاسة الأكاديمية، حيث كان يرى أن اللذة والألم نوعان لجنس الشر، وأرسطو ينكر عليه ذلك.

(٢) ترجم د. عبد الرحمن بدوي هذه الفقرة هكذا: «وليس يمنع مانع أن يكون الخير الأسمى هو نفسه لذة معينة، حتى لو أقررنا أن بعض اللذات رديئة: مثلما يمكن أن يكون الخير الأسمى علماً، رغم أن بعض العلوم رديئة» (د: ٢٦٦).

(٣) ترجمة هذه الفقرة في س: «بل ربما أنه نظراً 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 الإنسان ما دام أن لا شيء يضايق هذه الفاعلية أو يوقفها. وهذه هي بالضبط اللذة وبالتبع فإن لذة ما يمكن أن تكون الخير الأعلى إذا كانت هي اللذة المطلقة ولو أن كثيراً من اللذات مع ذلك هو قبيح» (س: ٢/٢١٠).

(٤) صوابها: والتي للبحث.

أن الذي يربط بعمل والذي قد وقع في رداءة بخت يكون سعيدًا إن كان خيرًا -فليس يقولون شيئًا لا إن كانوا يقولون بإرادتهم أو كانوا يقولون بغير إرادتهم. فمن أجل أنه [أن] يحتاج إلى البخت ظن بعض الناس أن جودة البخت والسعادة شيء واحد. وليست كذلك، فإن هذه أيضًا إذا أفرطت تكون ممانعة، وخليق ألا يكون واجبًا أن يُلْفَى جودة بخت، من أجل أن أحدهما يضاف إلى السعادة.

وأيضًا في طلب جميع الناس والسباع اللذة دليلٌ ما أنها جيّدة بنوع ما:
«أقول: ليس لذة ما مرسلّة في جميع الحالات، بل التي هي الأكثر»^(١).

ولكن، إذ ليس لا طبع ولا هيئة بجيّدة هي بعينها واحدة، ولا يظن أنها كذلك، فليس يطلبون أجمعين ولا لذة واحدة بعينها. ولكن خليق أن يكونوا أجمعين يطلبون لذة ليس الذي يظنون ولا التي خليقٌ أن يقولوا، بل التي هي واحدة من أجل [أن] لجميع الأشياء شيئًا إلهيًا. ولكن أخذت اللذات الجسمية قديمة^(٢) الاسم من أجل أنها تصير إليها كثيرًا، ومن أجل الجميع يقتسمونها، من أجل أنها وحدها معروفة.

وهو بيّن أنه إن لم تكن اللذة التي بالفعل خيرًا، لا يمكن أن يحيا الإنسان وإلا فلم يحتاج إلى اللذة، إذا كانت اللذة ليست خيرًا؟ على العكس ربما تكون حياته بحزن أيضًا؛ والحزن لا خير ولا شرّ، إذ كانت اللذة أيضًا لا خير ولا شرّ. فإذا لم يهرب عنها؟ وأيضا لا يكون عمر الفاضل، إذ لم يكن له لذة بالفعل.

فينبغي أن نبحث عن اللذات الجسمية والأقاويل التي تُقال عليها. فإنه يقال إن لذات مختارة بمنزلة اللذات الجميلة، لا الجسمية التي يتسبب إليها لا عفيف. فلم صارت الأحزان الضدية رديئة؟ فإن ضد الشرّ خير. ولعل الصواب هو أن اللذات الضرورية

(١) هذه ترجمته في س: «كلا. إن كلمة ترددها الشعوب كثيرًا لا تكون ألبتة مخالفة للحق».

وبناظر هذا قولنا: لا دخان بلا نار.

(٢) أي موروثّة.

خير بمعنى أن ما ليس شرًّا فهو خير. أو هي خير إلى أن ينتهي الخير فإن جميع الهيئات والحركات التي ليس لها إفراط في الأجود ليس لها إفراط ولا في اللذة، أما الأحوال التي تقبل الأجود فلها إفراط في اللذة أيضًا. وإنما الإفراط للخيرات الجسمية، وفساد الإنسان إنما هو بطلبه الإفراط، لا بطلبه الأشياء المضطرة (= الضرورية): فإن الجميع يحبون تذوق ألوان الطيبخ والخمور والجماع، ولكن ليس على ما ينبغي. وأما في الحزن (= الألم) فهو ضدي^(١): فإنه ليس يهرب من الإفراط، بل بنوع كلي فإنه ليس للإفراط حد ضدي، بل الذي يطلب الإفراط بنوع خاص.

* * *

١٢ - في اللذات الجسمية

وإذ لا ينبغي أن يقال الصدق فقط، بل ينبغي أن يقال [و] علة الكذب، فإن ذلك موافق للإقناع. فإنه إذا ظهر الوجوب لأيّ علة يظهر أنه صدق لا نصير أن نقنع بالذي ليس صدقًا أكثر من الذي هو صدق - فإذن فلنقل لأيّ علة تظهر اللذات الجسمية أنها في الاختيار أكثر من غيرها.

والعلة في ذلك أما أولاً من أجل أنها تدفع الحزن (= الألم)؛ ولما كانت اللذة برءاً من إفراط الحزن (= الألم)، طلبوا اللذة المفرطة، وبالجملية: الجسمية: وتكون هذه اللذات البرئية قوية (ومن أجل هذا تُطلب) من أجل أنها تظهر من غير الضد^(٢). ويظن باللذة أنها ليست فاضلة لمكان هاتين العلتين كما قد قيل: من أن بعضها أفعال طبيعية رديئة من المولد: كفعل السبع، وبعضها من أجل العادة: كعلاجات أشرار الناس من أجل أن لهم نقصاً، وهو أجود أن يكون المرء في حالة جيدة من أن يكون بسبيل البرء؛ وبعضها يعرض للتي تتم، فهي ليست بفاضلة بنوع العَرَض.

(١) ضدي: على العكس من ذلك.

(٢) أي أنها لا تظهر في مقابلة الألم المضاد.

وأيضًا تطلب اللذات الجسمية لأنها قوية، من الذين لا يقدرّون أن يحبّوا غيرها؛ ومنهم من يذهبون إلى حد أن يثيروا في أنفسهم أنواع عطشٍ ما. فإذا كانت لا تضر، فلا يمنع من ذلك مانع؛ وإذا كانت ضارة كان ذلك رديئًا، من أجل أنه ليس لهم أشياء آخر يُسرّون بها، إذا لم يكن ولا واحد منها يُحزن كثيرين لمكان الطبع^(١). فإنه يقال إن الحيوان يتعب بالطبع، كشهادة أصحاب الأقاويل الطبيعية إذ أنهم يقولون إن النظر والسماع محزن، لكننا قد اعتدنا ذلك. كذلك بنوع كليّ حالّ الشباب - لمكان النموّ كحال المخمورين، والشباب لذيد. وأما الذين هم بالطبيعة ذوو مزاج حادّ فإنهم في حاجة مستمرة إلى علاج، لأنه جسمهم يلذع لذعًا كثيرًا، وهم أبدًا في شهوة شديدة. واللذة تطرد الألم، سواء اللذة المضادة له أو أي لذة كانت بشرط أن تكون قوية، ولهذه العلة يكون ذو المزاج الحاد لا عفيفًا.

وأيضًا فإن اللذات التي تكون من غير أحزان فليس لها إفراط. وهذه هي من الأشياء اللذيذة بالطبيعة، لا بنوع العَرَض. وإنما أقول لذيدة بنوع العرض [على] الذي يبرئ لأنه يَعرِض للذي يصير على العلاج أن يفعل فعلًا بنوع الصحة، ومن أجل هذا يظن به أنه لذيد، لمكان ما يفعل من الفعل اللذيد.

وليس شيء لذيدًا بذاته من مثل هذه الطبيعة أبدًا، من أجل أن طبيعته ليست بمبسوطة، بل فيها شيء آخر أيضًا الذي به نفنى. فإذا إن فعل أحدهما شيئًا يكون ذلك للطبيعة الأخرى مخالفًا؛ وإذا كان متساويًا، فحينئذ لا يظن بالمفعول لا أنه محزن، ولا أنه لذيد. فإنه إذا كانت طبيعة الشيء مبسوطة، فالفعل بعينه يكون لذيدًا. ومن أجل هذا الإله يُسرّ أبدًا بلذة واحدة مبسوطة؛ فإن الفعل ليس هو للحركة فقط، بل للسكون أيضًا. واللذة في السكون أكثر منها في الحركة، كقول الشاعر^(٢) إنه:

(١) ترجمة غير واضحة وجاءت في س: «أما عن حالة الحياء التي ليست لا لذة ولا ألمًا فإنها تصير بالطبع عما قريب بالنسبة لأكثر الناس حالة ألم حقيقية» (س: ٢١٦ / ٢).

(٢) الشاعر هو أوريفيدس في مسرحية «أورست» البيت رقم ٢٣٤.

«تتغير الأشياء الحلوة جدًّا».

لرداءةٍ ما، فإنه كالإنسان السريع التغير من أجل أنه ليس بمبسوط ولا ذا استئصال.
فقد قيل في الضبط ولا ضبط، وفي اللذة والحزن، وما كل واحدٍ منها، وكيف
بعضها خيرات وبعضها رداءات.

وقد بقي أن نقول في المحبة.

(آخر المقالة السابعة من الأخلاق. والحمد لله وسلّم على عباده الذين اصطفى).



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

صلى الله على محمد وعلى آله وسلّم تسليماً

المقالة الثامنة من كتاب «الأخلاق» لأرسطو

(نظرية الصداقة = المحبة)

١ - في الصداقة

قال أرسطو:

وقد يتلو هذه الأقاويل القول في المحبة، فإنها فضيلة ما من فضائلنا، وهي من الأشياء المضطربة^(١) وأيضاً فإنه ليس يختار أحد الحياة من غير الأصدقاء ولو كان له جميع سائر الخيرات. وإنه يظن أن أصحاب الرياسات وذوي الأقدار يرون الحاجة إلى الأصدقاء بكثرة وإلا، فما المنفعة بحسن هذه الحال إذا انتقص منها اصطناع المعروف الذي يكون أكثر ذلك في الأصدقاء ويكون بهم ممدوحاً جداً؟ وكيف يمكن أن يبقى ويسلم من غير أصدقائه؟ فإنه على قدر كثرته، كذلك الخطر فيه. وأيضاً في الفقر وسائر رداءات البخت، لا يظن أن هناك ملجأً آخر ما خلا الأصدقاء. وهم ملجأ الأحداث لئلا يخطئوا، ومعونة المشايخ فيما يحتاجون إليه من المصلحة فيما بهم من نقص الفعل لضعفهم؛ والمحبة تعين الشباب في الأفعال الجياد:

(١) المضطربة: الضرورية.

«فإن الاثنين إذا اجتمعاً»^(١).

كانا أقوى على الفعل والفهم.

ويشبه أن يكون بالطبع، وأن يكون كإضافة الوالد للمولود، ليس في الناس فقط بل وفي الطائر وغالبية الحيوان، وكالإضافة التي هي للذين من أمة واحدة بعضها لبعض، ولا سيما الناس، ومن هاهنا نمدح محبي الناس. وفي أنواع التحير^(٢) يمكن أحداً أن يرى أن كل إنسان خاص بل إنساناً وصديق له^(٣). وقد يشبه أن تكون المحبة التي تخص المدن، وأن يكون اجتهاد واضعي النواميس فيها أكثر من اجتهادهم ومدين له وقد يشبه اجتهادهم في العدالة^(٤): فقد يشبه أن يكون اتفاق الرأي حرزاً ما للمحبة، وهذا هو شهوتهم أكثر ذلك، وينفون اختلاف الرأي أكثر ذلك لأنه عداوة. وإذا كانوا أصدقاء، فليس يحتاجون إلى العدالة. وأما إذا كانوا عدولاً، فقد يحتاجون إلى المحبة، ونرى أن يكون العدول - أكثر ذلك - ذوي محبة.

فإن ذلك ليس بمضطر فقط، بل هو جيد أيضاً: فإننا نمدح الأصدقاء، ويظن بالتكثير من الأصدقاء أنه واحد من الأشياء الجيدة؛ وبعض الناس يرى أن الرجال الأخيار والأصدقاء هم شيء واحد من الأشياء الجيدة [وبعض يرى أن الرجال الأخيار والأصدقاء هم شيء واحد بعينه بأعيانهم]^(٥).

* * *

(١) ورد هذا القول على لسان ديوميد في الإلياذة لهوميروس متكلماً عن نفسه وعن أوليس، البيت ٢٢٤.

(٢) التحير: الترحال والسفر.

(٣) ترجمة هذه العبارة في س: «من ساح سياحات كبرى أمكن أن يرى كم يرى كم يكون الإنسان في كل مكان للإنسان شخصاً جذاباً وصديقاً» (س: ٢/٢٢٠).

(٤) في س: «بل قد يمكن الذهاب إلى حد القول بأن الصداقة هي رابطة الممالك وإن الشارعين يشتغلون بها أكثر من اشتغالهم بالعدل نفسه» (س: ٢٢١).

(٥) تكرار للعبارة السابقة مع تحريف.

٢- النظريات المختلفة حول طبيعة الصداقة

وفي ذلك تشكيك ليس بقليل. فإن بعضهم يضع أنها مشابهة ما، ويضع أن المتشابهين أصدقاء، ومن هنا قالوا إن: «الشبيه كالشبيه» و«الأجمل كالأجمل»^(١) وهكذا. ومنهم من قال خلاف ذلك بأن جميع من كان مشابهاً بعضهم لبعض كالقرمدة^(٢). ويطلب في هذه بعينها طلباً أرفع لتفسيرها بالطبع كاوريفيدس حين قال: «رفع الأرض التي جفت من المطر، ورفع السماء الكرية التي تمل من المطر لتقع على الأرض»^(٣). وايرقليطس يقول إنه «يكون كالمخالف في التساوي مشاكلاً»، «ويكون من المختلفة تأليف جيد» وتكون جميع الأشياء على المشاجرة. وقال قوم آخرون ضد ما قال هؤلاء. وكذلك قال انبدقلس إن «الشبيه يشتهي الشبيه».

ونترك جانباً مسائل العويص الطبيعية^(٤)، فإنها ليست موافقة لهذا الفحص. وأما ما كان منها ينتسب إلى الأخلاق والآفات فلنفحص عنها كقولي: هل تكون المحبة في كلٍّ، أم لا يمكن أن يكونوا محبين إذا كانوا ذوي رداءة؟ وهل نوع المحبة واحد، أو أكثر من واحد؟ فإن الذين يظنون أنه واحد لأنه يقبل الزيادة والنقصان فليس قنوعهم بدلالة مُقنعة لأنه يقبل الزيادة، والمختلفة بالنوع. وقد قيل في هذه قولاً خاصاً فيما تقدّم.

وخليق أنه سيظهر القول فيها إذا عُلِمَ المحبوبُ. فإنه يظن أنه لا يحب كل، بل

(١) في س: «الشبيه يبغى الشبيه وَزُرُق يبغى الزَّرَارِيق». والزُّرُق: ضربٌ من الطيور من فصيلة العقاب النسرية من رتبة الصُّقريات، يتميز بامتلاء جسمه، وعظم حجمه، وكبر منقاره الواضح التقوس الحاذ الأطراف؛ وهو في سلوكه وسط بين الثُور والبوم؛ ويستوطن أنحاء المعمورة.

(٢) القرمدة: صناع القرميد. وجاءت ترجمة هذه العبارة في س: «وفي رأي مضاد يقررون ضد ذلك أن الناس الأشباه يتنافرون بينهم كالخزافين حقاً الذين يتبادلون البغضاء على الدوام» (س: ٢٢٢ / ٢)

(٣) الترجمة الصحيحة من س: «الأرض اليابسة تحب المطر والسماء المضيئة تحب متى امتلأت بالمطر أن تقع على الأرض» (س: ٢٢٢ / ٢).

(٤) في س: فلتترك إلى ناحية، من بين هذه المسائل المختلفة، المسائل التي هي طبيعية محضة. (س: ٢٢٢ / ٢).

يحب المحبوب، وإن هذا هو الخير، أو اللذيذ، أو النافع. وخليقٌ أن يظن أن النافع هو الذي منه يكون خيرٌ ما، أو لذة. فإذا سكون محبوبين: الخير، واللذيذ. فهل يحبون الخير، أو الذي هو خير لهم؟ فربما كان في هذه اختلاف. وكذلك وفيما يلي هذه. ويظن أن كل أحد يحب اللذيذ الذي هو عنده لذيد، والخير كذلك، وأن يكون الخير بنوع مبسوطٍ محبوباً، ويكون عند كل واحد الذي هو عنده. فإن كل واحد - على أنه خيري - يحب ليس الخير الذي هو له خير، بل الذي يظهر له، وليس في ذلك اختلافٌ ألبتة، من أجل أنه يكون المحبوبُ الظاهر.

فلما كان الذين يحبون ثلاثة: أما في محبة ما ليست لها نفسٌ فليست تقال محبةً لأنه ليس يكون في تلك تكافؤ في المحبة ولا إرادة الخير لها من جانبنا، بل سيكون أهلاً أن يُضَحَّك بالقول الذي يقول إن الخمر نريد [له] الخيرات، إلا أن يكون نريد أن يسلم ليكون لنا، وقول هذا إنه ينبغي أن نريد للصديق الخيرات من أجله. ولكن الذين يريدون الخيرات بهذا النوع فإنهم يسمّونهم نصحاء إن لم يكن من ذلك أيضاً مثلاً هذا، فإن النصيحة محبة المتكافئين في الإحسان. وينبغي أن يزداد على هذا أن الشعور بالإحسان يجب أن يكون معلوماً للطرف الآخر إذ أنه يلقى كثير ممن ينصح مَنْ لم يروا، ويظن بهم أنهم ذوو مروءة واستئصال ومنفعة؛ وهذا يشعر نفس الشعور بعينه. فإن كوفئ أحد أولئك من هؤلاء بنصيحة فإن هؤلاء يظهرون بعض لبعض. وكيف يمكن أن يسمى محبين الذين يختفي عنهم حال كل واحد منهما عن صاحبه؟ وإذا ينبغي أن ينصح بعضهم بعضاً ويريد الخيرات لصاحبه وألا يخفي شيئاً [عنه، وأن يكون السبب في هذا الإحسان واحداً] مما قيل.

* * *

٣ - أنواع الصداقة

الصداقة القائمة على المنفعة والصداقة القائمة على اللذة

وإذ تختلف هذه بعضها من بعض بالصورة، تختلف إذن الإجابات^(١) والمحبات. فإذا أنوع المحبة ثلاثة، مساوية بالعدد للمحوبات. وفي كل واحدٍ منها تكافؤ في المحبة لا يخفى. والذين يحبّون بعضهم بعضاً يريدون الخيرات بعضهم لبعض لهذه المحبة التي يحبون بعينها. فإن الذين يحبّون بعضهم بعضاً لمنفعة فليس يحبّون لذاتهم، بل بأن يكون لهم خيرٌ ما بعضهم من بعض. وكذلك الذين يحبون للذة ما فإنهم لا يحبون العقل^(٢) لأنهم ذوو كيفية، بل لأنهم يلتذون بهم. فالذين يحبون لمنفعة ما إنما يحبون للخير الذي هو لهم. والذين يحبّون للذة إنما يحبون اللذيذ عندهم. وليس يحب الذي هو محبوب، بل النافع أو اللذيذ. وهذه المحبات هي بنوع العَرَض، فإنها لا تحب بالذي يحب المحبوب، بل لأنها تُكسب. أما إحداها فخيرٌ ما، والأخرى لذة. والتي تكون مثل هذه تكون هشة التخلي على أنها تبقى على حالها، فإنها إن كانت لذية تشتهي بهما أو نافعة فإنها تكفُّ عن المحبة^(٣). فأما النافع فلا يبقى، بل يتغير في كل وقت. ومن أجل هذا فإنه إذ انحلّ الذي يجمع بين الأحباء، تنحل المحبة نفسها، إذ هي لا توجد إلا من أجل هذه الغاية.

ومثل هذه إنما تكون أكثر ذلك عند المشايخ، فإن مثل هؤلاء لا يطلب اللذيذ، بل يطلب النافع، والأحداث أيضاً والذين هم على هذا السنّ وجميع من كان يطلب النافع والذي هو الأخير كذلك. والذين هم على مثل هذه الحال، يعيش بعضهم مع بعض أكثر ذلك: فربما لم يكونوا ألداء؛ ولا يحتاجون إلى هذه المعاشرة إن لم يكونوا ذوي

(١) أي أي فعل المحبة.

(٢) العقل: أهل الحكمة والعقل.

(٣) نقل د. عبد الرحمن بدوي مقابلاً لهذه الفقرة من النسخة اليونانية وهو: «ومثل هذه المحبات سهل فصمها، إذا تغيرت الأطراف، لأنهم إن لم يعودوا ذوي لذة أو منفعة بعضهم لبعض، تقف المحبة بينهم».

منفعة، فإنهم ألدّ بالقدر الذي لهم فيه رجاء الخير. والصدّاقة الجودية توضع في هذا أيضًا.

وصداقة الأحداث يظن بها أنها لمكان اللذة، من أجل أن هؤلاء يحبّون الآفات^(١)، وأكثر ما يطلبونه اللذيذ عندهم وما حضر فيه؛ وإذا انتقل العمر تغيرت اللذة بهذه أيضًا. ومن أجل هذا يصيرون أصدقاء سريعًا، ويتقاطعون سريعًا، فإن المحبة تتغير مع اللذيذ وتصير هذه اللذة سريعة.

والأحداث أيضًا ذوو عشق، من أجل أن أكثر العشق آفة ولذة. ومن أجل هذا يحبون ويكفّون سريعًا مرارًا كثيرة في يوم واحد ويتقلّون ويريدون أن يكونوا متواصلين نهارهم وحياتهم، فإنه تكون لهم الصداقة على هذه الحال.

* * *

٤- الصداقة القائمة على الفضيلة

والصدّاقة التامة هي صداقة الأخيار المتشابهين بالفضيلة، فإن هؤلاء يريدون الخيرات بعضهم لبعض بنوع التشابه على أنهم أخيار بذاتهم. وأما الذين يريدون الخيرات لذوي الرداءة فإنهم أصدقاء أكثر ذلك لمكانهم، وهي على هذه الحال لمكانهم، لا بنوع العَرَض. فصداقة هؤلاء تدوم، ما داموا هم أخيارًا. وأما الفضيلة فباقية. وكل واحد منها خير بنوع مبسوط بعضهم بعضًا، من أجل أن عند كلها نجد الأفعال الخاصة به لذیذة والتي هي مثل هذه الأخيار والشبيهة. والمحبة التي هي مثل هذه بحق تكون باقية، من أجل أنه يجتمع في ذاتها جميع ما ينبغي أن يكون للمخلصين. فإن المحبة إنما تكون لمكان خير، أو لذة: إما بنوع مبسوط، وإما للمحبّ وشبهه ما، وبهذه الحال جميع التي قيلت بذاتها من أجل أن سائر الأصدقاء تتشابه كلها في الخير

(١) الآفات: الانفعالات.

المبسوط واللذيذ المبسوط. وهذه هي المحبوبة أكثر ذلك، والمحبة والتجارب في هذه أرفع ذلك وأجله.

وخليق أن تكون هذه نَزرةً من أجل أن هؤلاء قليل. وأيضاً تحتاج إلى زمان وعادة. كالمثل الذي يقول: ينبغي أن يعلموا أنهم على ما يقال فيهم لا ينبغي أن يقبل منهم أولاً أنهم أصدقاء، قبل أن يظهر أن كل واحدٍ منهم محبوب عند صاحبه ويصدق أنه كذلك^(١). وأما الذين يسرعون في أفعال المحبوب بعضهم لبعض فإنهم يريدون أن يكونوا أصدقاء، لكنهم ليسوا [كذلك] إن لم يكونوا محبوبين أيضاً ويكون ذلك متساوياً؛ فإن الإرادة السريعة لتكوين صداقة قد لا تكون صداقة كذلك.

* * *

٥ - المقارنة بين أنواع الصداقة الثلاثة

فأما هذه فإنها تكون تامة وبالزمان وبسائر الأسباب؛ وبجميع هذه الأشياء تكون أيضاً متشابهة لكل واحد منها من كل واحد منها - وهو الذي ينبغي أن يكون للأصدقاء. ولبعضها تشابه من هذه لمكان اللذيذ فإن الأخيار لذيد بعضهم عند بعض، وكذلك الذين هم أصدقاء لمكان النافع فإن هؤلاء اختيار بعضهم لبعض أكثر ذلك. وتثبت الحجة في هؤلاء إذا كان يكون شيء واحد بعينه لكليهما، مثل اللذة، وليس هكذا فقط، وإذا كان يكون من شيء واحد بعينه مثلما يكون للمحبي التعقل، لا كما يكون للعاشق والمعشوق. من أجل أن هؤلاء لا يلذان بشيء واحد، بل أحدهما يلذ بأنه يرى الآخر، والآخر بأن العاشق يخدمه. وإذا نقصت الساعة، يعني الحال، ربما

(١) يبدو أن في الفقرة كلام ناقص وقد جاءت ترجمته في س: «على أن من المفهوم بالبداية أن تكون الصداقات بمثل هذا النبل نادرة جداً لأن الناس الذين هم على هذا الخلق قليل جداً. لعقد هذه العلاقات يلزم زيادة على ذلك الزمان والعادة. ولقد صدق المثل، فإن الناس لا يكادون يعرف بعضهم بعضاً «قبل أن يأكلوا معاً أمداد الملح» الذي يتكلم عنه. كذلك لا يمكن للصديقين أن يقبل كلاهما الآخر، أي لا يمكن أن يكونا صديقين قبل أن يظهر كلاهما بأنه حقيق بالمحبة، وقبل أن يتقرر في نفسيهما الثقة المتبادلة». (س: ٢/٢٣١)

نقصت المحبة أيضًا؛ من أجل أنه لا يكون النظر لأحدهما لذيذًا، ولا تكون الخدمة للآخر، وكثير من يثبت إذا هم أحبوا للأخلاق بطول المشافهة إذا صاروا متشابهين بالمشافهة. والقطع شيء لذيد عند الأصدقاء، ولكن النافع في ذوي العشق وهم قليلو الصداقة والمشافهة وهؤلاء الذين هم أصدقاء لمكان النافع ينحلون. فحال الذي بينهما نفع فإنهم لم يكونوا أصدقاء بعضهم لبعض، بل الذي هو أخير^(١).

وإنه إذا كانت الصداقة إما لمكان اللذة أو لمكان المنفعة فقد يمكن أن يكون الأشرار أصدقاء بعضهم لبعض، والأفاضل أصدقاء للأشرار، والذين هم شيء من هذين -لأيّ الفريقين كان. وأما الذين يكونون أصدقاء بذاتهم فيبين أنهم الأخيار فقط، من أجل أن الأشرار لا يفرحون بهذا إن لم تكن [هناك] منفعة.

ومحبة الأخيار وحدها لا تنضب؛ ولا تقبل السعاية، من أجل أنه ليس يهون قبول شيء على الذي قد جرب زمانًا كثيرًا إلى الصديق. [وخليق] في هذه ألا يكون جور في وقت ما ألبتة، وجميع الآخر التي هي مثل هذه فإنها أبقى للمحبة التي هي بالحقيقة. فأما في الآخر فليس شيء ممتنع أن يكون هذه.

وإذ يُسمى الناس أصدقاء لمكان المنفعة كأصحاب المدين، فقد يظن أن المعاونة في القتال تكون في المدن الذي هو أخير. وكذلك الذين يحب بعضهم بعضًا لمكان اللذة كالصبيان: فخليق أن يكون ينبغي لنا أن نسمي أصدقاء الذين هم مثل هؤلاء. وأنواع المحبة كثيرة، وأولها بالحقيقة محبة الأخيار على أنهم أخيار، وأما الباقية فبالتشبه من أجل أنهم يكونون أصدقاء على ما هو خير ما أو شبه ما، من أجل أن اللذيد خير ما عند محبي اللذة. وهذه لا تجتمع اجتماعًا شديدًا، ولا يصيرون أصدقاءهم بأعيانهم لمكان النافع ولمكان اللذيد. فإذا التي تكون بنوع العَرَض لا تجتمع كثيرًا.

* * *

(١) أي أن هؤلاء لم يحبوا بعضهم بعضًا، بل لم يحبوا إلا مصلحتهم.

٦ - المَلَكَة والفعل في الصداقة

وإذا كانت أنواع المحبة تنقسم في هذه، فإن أهل الرداءة سيكونون أصدقاء لمكان اللذة أو النافع، إذا كانوا متشابهين. وأما الأخيار فإنهم يكونون أصدقاء لذاتهم بأنهم أخيار فهؤلاء... (١).

فإنه كما أن في الفضائل يقال إن بعضهم أخياراً بالهيئة، وبعضهم بالفعل، فكذلك في الصداقة أيضاً: فإن بعضهم يعاشر بعضاً في الحياة، ويفرح بعضهم ببعض، ويكتسبون الخير، وبعضهم إذا كانوا نياماً أو مفترقين في المواضع، فإنهم أما بالفعل فلا يفعلون، وهيئتهم كهية من يفعل بينهم الصداقة، من أجل أن المواضع لا تحلل الصداقة بنوع مبسوط، بل تحلل الفعل. فإن صارت الغيبة مزمنة، يظن أنها تصير لنسيان الصداقة أيضاً. ومن هنا قيل:

«إن السياح حلل صداقات كثيرة» (٢).

وليس يظهر أن المشايخ الضعيفي المرارة (٣) يكونون ذوي صداقة، من أجل أن اللذة فيهم يسيرة، وليس يقدر أحد أن يفني أيامه بمعاشرة الحزن أو ما ليس بلذيد، وقد يشهد أن الطبيعة - أكثر ذلك - تهرب من الحزن، وأنها تشتهي اللذيد.

وأما الذين يقبل بعضهم بعضاً وليس يجتمعون في الحياة فإنهم أخرى أن يشبهوا النصحاء من أن يشبهوا الأصدقاء، من أجل أن ليس للأصدقاء شيء يشبه المعاشرة

(١) سقط في الأصل، وجاءت ترجمة هذه الفقرة في س: «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 أخياراً. فهؤلاء فقط هم حينئذ الأصدقاء بإطلاق اللفظ والآخرين لا يكونونهم إلا بالواسطة ولأنهم يشبهون من بعض الوجوه الأصدقاء الحقيقيين». (س: ٢/٢٣٥)

(٢) في س: «كثيراً ما أودى بالصداقة سكون طويل» (س: ٢/٢٣٦)

(٣) في س: الشيوخ والسوداويون.

في الحياة: فإن المحاوِيج^(١) يشتهون المنفعة، والمغبوطين يشتهون المعاشرة، من أجل أن هؤلاء ما ينبغي لهم أن يكونوا ذوي وحدة. وليس يمكن أن تكون معاشرة بعض مع بعض، وهم ليس يلذ بعضهم بعضاً ولا يفرحون بأشياء بأعيانها، كما أنه يظن للصدقة الصحابية.



٧ - الروابط الخاصة بين مختلف ألوان الصداقة

فالصدقة التي هي أكثر ذلك صداقة الأختيار. وكما قيل مراراً كثيرة، فقد يظن أن المحبوب الفاضل الخير بنوع مبسوط، أو اللذيذ، ولكل واحد مثل هذا الذي هو عنده كذلك. وأما الخير فإنه يشبه الخير بكل هذه ويشتهي. أما المصادقة فانفعال، وأما الصداقة فهيئة. فإن المصادقة ليست قليلاً في التي لا نفس لها، وإنما تكون في التكافؤ في الصداقة من اختيار، والاختيار من هيئة. ويريدون الخيرات للمحبوبين عندهم ليس من أجل الانفعال، بل من أجل الهيئة. وإذا أحبوا الصديق يحبون الخير الذي هو لذاتهم، من أجل أن الخير إذا صار صديقاً يصير الصديق خيراً. فكل واحدٍ منهما يحب الخير الذي هو له، ويكافئ بالتساوي بالإرادة والنوع: فقد يقال صداقة المساواة، وهذا هو أكثر ذلك - لصداقة الأختيار.

وأما عند ذوي العقامة والكبر^(٢) فقلما تكون الصداقة، على قدر صعوبتهم وعلى قدر قلة فرحهم بالمعاشرة، من أجل أنه يظن بهذه أنها لمكان ذلك صداقة وفاعلة الصداقة. ومن أجل هذا أما الأحداث فسرّيع ما يكونون، وأما المشايخ فلا، من أجل أنهم لا يكونون أصدقاء لمن ليس يفرح معهم، بل هم كالعييد العفصين. بل هؤلاء هم ينصحون بعضهم بعضاً، فإنهم يريدون خيرات، ويتلاقون في الحوائج؛ ولكن

(١) المحاوِيج: المحتاجين.

(٢) ذوي العقامة: ذوي العبوس والكآبة. والكبر: الشيخوخة.

يعسر أن نسميهم أصدقاء ذلك من أجل أنهم لا يدمنون المعاشرة نهارهم، ولا يفرح بعضهم ببعض، التي هي صداقة أكثر من غيرها.

* * *

٨ - الصداقة الحقّة لا تتجه إلا إلى شخص واحد

وخليق ألا يمكن أن يعقد مع كثرة من الأصدقاء الصداقة التامة، كما أنه لا يمكن أن يعشق الواحد كثيراً، فإنه يشبه الإفراط، وفي طبع هذا أن يكون مضافاً إلى واحد؛ وأما أن يكون واحد يرضى بكثيرين معارضاً شديداً فذلك ليس بهيّن^(١). وخليق ألا يمكن أن يكونوا أيضاً خياراً. فقد ينبغي أن توجد التجربة، وأن تكون مخالطة كثيرة ومؤانسة، وذلك عسير جداً. وأما من أجل المنفعة واللذة فقد يمكن أن يرضى الواحد بكثير من أجل أن هؤلاء كثيرون، ويكوّنون مُجَرَّبَات في زمان قليل.

وقد يشبه أن تكون صداقة هؤلاء أكثر ذلك - التي تكون لمكان اللذيد، إذا كانت تكون هذه على كليهما وكان يفرح بعض ببعض، وكانوا يفرحون بأشياء بأعيانها كصداقات الأحداث: فإن أكثر ما في هذه ذو الحرية؛ وأما الصداقة التي تكون للمنفعة بصداقة السوقين^(٢). وذو الغبطة^(٣) فإنهم لا يحتاجون إلى الأشياء التي هي ذوات منفعة ألبتة، ويحتاجون إلى اللذيدة، لا يريدون معايشة بعض الناس. فأما المحزن فإنهم يحتملونه زماناً يسيراً. فخليق ألا يصبر أحد صبراً دائماً على الحزن ولا على الخير بعينه إن كان عنده محزناً. ومن أجل هذا يطلبون أن يكون الأصدقاء ذوي لذة وأخياراً معاً. وخليق أن يكونوا أخياراً لذواتهم إذا كانوا ذوي لذة وكذلك يكون لهم جميع ما ينبغي أن يكون للأصدقاء.

(١) في س: «ليس ممكناً أن يكون المرء محبوباً من أناس كثيرين بصداقة كاملة. كذلك ليس ممكناً حب أناس

كثيرين في آن واحد. (س: ٢٤٠ / ٢)

(٢) السوقيين: التجار.

(٣) س: أولو الحظ.

وأما الذين في أنواع المقدرة والسلطان فإنهم يظهرون أنهم يستعملون الأصدقاء بنوع التفضيل، من أجل أن أصحاب المنفعة عندهم غير أصحاب اللذة، وأما أن يكون كلاهما شيئاً واحداً فليس يكون ذلك كثيراً من أجل أنهم لا يطلبون ذوات مع فضيلة ولا ذوات منفعة من الأشياء الخيرة، بل يشتهون الهين الأصل لمكان اللذة، ويريدون الدهاء بفعل ما يأمر به. وهذه لا تكون كلها في الواحد بعينه. وقد قيل إنه يكون الفاضل معاً لذيداً ونافعاً، ولكن هذا لا يكون صديقاً للمزيد في الفضيلة إلا أن يكون هو أيضاً يتزايد في الفضيلة؛ وإلا فليس يساويه في النشب، إنما كان ذلك يزيد عليه. وليس في العادة أن يكون هؤلاء كثيرين جداً.



٩ - الصداقة المؤسسة على المساواة

فالمحبات التي قد قيلت: بالمساواة، من أجل أن يكون لكليهما أشياء بأعيانها، وكل واحد منهما يريد لصاحبه شيئاً آخر بدل شيء آخر: كاللذة بدل المنفعة. وقد قيل إن هذه محبات دون^(١)، وأنها تثبت [زمنًا أقصر]. بل كان التشابه ولا تشابه يظن به أنهما محبات بالتشابه الفضلي، من أجل أن لبعضها اللذيد ولبعضها النافع. وهذه هي التي تتزايد بها تلك أيضًا: [و] إمّا بأن تلك لا تتغير وأنها ثابتة، وبأن هذه تتغير سريعاً ويختلف بعضها من بعض. من أجل هذا كثيرٌ من لا يرى أنها محبات، لأنها لا تشبه تلك.

ومن أنواع المحبة نوع آخر كمحبة الأب للابن، وبالجملة الشيخ للشاب والرجل للمرأة وكل رئيس للمرؤوس عليه. وهذه فيما بينها اختلاف، من أجل أنه ليست المحبة واحدة بعينها للأباء في الأولاد، والرؤساء في المرؤوسين عليهم، ولا للأب في الابن، ولا للابن في الأب، ولا الرجل في المرأة، ولا المرأة في الرجل، لأن فضيلة كل

(١) أي صداقات ناقصة.

واحدة من هذه أخرى، والفعل آخر، والتي يحبّون لها آخر: فالتى لها تكون المحبات، والتحاب آخر فإن هذه لا تكون لكل واحد منهما من أحدهما ولا تطلب. وإذا برّ الولد والديه على ما ينبغي للوالدين، وبرّ الوالدين للأولاد على ما ينبغي تكون محبة هؤلاء ثابتة وذات استئصال. وينبغي أن يكون في جميع ما تكون محبته هي بالتزيد، أن يكون التحابّ على نسبة ذلك، كقولي إنه ينبغي أن يُحبّ الأجود أكثر من أن يُحبّ؛ وكذلك الأنفع، [وبالمثل] وكل واحد من الآخر، فإن الحب إذا صار على قدر الاستئصال، تكون حينئذ مساواتها التي يظن أنها خاصية لها.

* * *

١٠ - المساواة في العدالة وفي الصداقة

وليس يظهر المتساوي أنه متشابه مع [الأفعال] العدلية. والمحبة من المساوي بنوع أول، أما في العدلية، فالذي على الاستئصال، وأما في الكمية على العكس - فنوع ثان، وأما في المحبة فالذي على الكمية بنوع أول، وأما الذي على الاستئصال فنوع ثان. فبيّن أنه يكون بُعد كثير فيما بين الفضيلة والرداءة، أو الوجود أو شيء آخر، من أجل أنهم لا يكونون بعد ذلك أصدقاء ولا يقيان. وذلك ظاهر جدًّا في الآلهة، فإن تزييد^(١) هؤلاء على جميع الخيرات كثير. وذلك بين في الملوك أيضًا، من أجل أن الذين دونهم لا يؤهلون أنفسهم أن يكونوا أصدقاء لأولئك.

وكذلك الذين لا يستأهلون شيئًا لا يكونون أصدقاء للأفاضل والحكماء جدًّا. وليس في هذا حد مستقصى إلى ماذا الأصدقاء، فإنه إن انتزعت أشياء كثيرة تبقى أيضًا، أما إذا فارق شيئًا كثيرًا، مثل الإله، فليست تبقى^(٢). ومن ها هنا يتحير بنوع عويص - هل الأصدقاء لا يريدون لأصدقائهم الخيرات العظيمة، كقولي أن يكونوا آلهة. فإنه إن كانوا

(١) أي: تفوق.

(٢) في س: «ولكن متى عظم البعد جدًّا كالبعد بين الآلهة والإنسان فالصداقة لا يمكن أن تبقى» (س: ٢٤٦/٢).

ذلك، لا يكونون من بعد ذلك أصدقاء، ولا يكونون خيرات، من أجل أن الأصدقاء أنواع خيرية، كما قيل إن الصديق يريد الخيرات لصديقه من أجله. وإن ثبت له أن كان ينبغي ذلك ما دام ذلك كذلك - يشير بذلك: إن هو إنسان - أن تكون له الخيرات العظام.

وكثير ممن يظن به محب الكرامة أنه يريد أن يُحِبَّ أكثر من أن يُحِبَّ؛ ومن أجل هذا محبّو المتأني^(١) كثيرون، فإن المتأني صديق متزيد على ما يؤاتي، وهو بعينه يؤاتي أن يُحِبَّ أكثر مما يُحِبَّ^(٢)؛ وأن يُحِبَّ يُظَنُّ أنه قريب من أن يكون الذي يكرم ممن يشتهي لا لذاته - فقد يشبه أن يكونوا يختارون الكرامة لا بذاتها، بل بنوع العرض. فكثيراً ما يفرح إذا أكرم من أصحاب السلطان لمكان الرجاء، ويظنون أنهم يصيبون منهم ما يحتاجون إليه، فيفرحون بالكرامة كأنها دلالة على جودة الطاعة.. وأما الذين يشتهون الكرامة من الذين هم ذوو استئصال ومعرفة، فإنهم يشتهون أن يؤكدوا رأيهم فيهم. ويفرحون أنهم أخيار، ويصدقون بقضية القائلين، وكذلك يفرحون بأن يُحَبَّوا، من أجل أن المحبة مختارة بذاتها.

ويُظَنُّ بها أنها أخرى أن تكون في الذي يُحِبُّ من الذي يُحِبَّ. (والدليل على ذلك الأمهات التي تفرح أن تُحَبَّ، فإن بعضهن يعطين ما لهنّ دون أن يحبين بعلم ولا يجلسن للتكلم في المحبة إذا لم يكن كلاهما، بل يشبه أن يكون هذا مقنعاً أن يرين حسن حال الأولاد وهن محبات للأولاد: وإن كانوا لم يردوا لهن شيئاً مما ينبغي أن يكون للأم لمكان الجهالة)^(٣).

(١) المتأني: المتملق

(٢) في س: «فإن الملق هو صديق لمن هو أرفع قدرًا منه، أو على الأقل يتصنع أن يكون نحوك في حالة انحطاط ويتكلف أنه يحب أكثر من أنه محبوب» (س: ٢/٢٤٧)

(٣) ترجمة هذه الفقرة في س: «ودليله هو اللذة التي تشعر بها الأمهات عند الإسراف في جهن، وقد شوهه كثير منهن وقد اضطررن إلى ترك أولادهن يرضيهن أن يحبينهم أيضًا لمجرد أنهن يعلمن أنهم منهن حتى دون أن يغبين الحصول على مقابل هذه المحبة؛ لأن معاوضة الإحساسات المتبادلة لم تكن ممكنة بعد ولا يغبين لأنفسهن شيئاً إلا أن يرين أولادهن قادمين. وهن مع ذلك ما زلن يحبينهم بشغف مع أن هؤلاء الأولاد في جهلهم لم يستطيعوا أن يؤدوا شيئاً مما يجب لأم» (س: ٢/٢٤٨)

١١ - المحبة بين غير الأكفاء

وإذا كانت المحبة أكثر في أن نُحبَّ وكنا نمدح الذي يحب الأحماء. فقد يشبه أن يكون استعمال الصداقة هو فضيلة الأصدقاء، فإن الذين يكون هذا فيهم على الاستئصال فهؤلاء أصدقاء ثابتون على الصداقة، وصداقة هؤلاء ثابتة. فهؤلاء المتساوون أخرى أن يكونوا أصدقاء بالمساواة، فإن المساواة والتشابه صداقة، ولا سيما تشابه أهل الفضل، من أجل أنهم إذا كانوا ثابتين في ذاتهم، ثبت أيضاً بعضهم مع بعض، وليس يحتاجون إلى الأشياء الرديئة، ولا يفعلون مثل هذه، بل كقول القائل يمنعون من ذلك أيضاً: إذ كانوا لا يخطئون عن الخيرات، ولا يأمرؤن الأصدقاء أن يخطئوها. فأما الأشرار فليس لهم التأميد من أجل أنهم لا يشتون على حالاتهم متشابهين؛ وإنما يصيرون أصدقاء زماناً قليلاً، وكل واحد منهم يفرح برداءة الآخر. وأما في المنفعة واللذة فإنهم يشتون كثيراً ما دام يكتسبون اللذات والمنافع بعضهم لبعض.

ويظن - أكثر ذلك - أن المحبة تكون من الأضداد، لمكان المنفعة، كمحبة الفقير للغني، والجاهل للعالم: فإن لا تضاد، فهذا فقير وهو يشتهي، وهو يعطي بدله شيئاً آخر^(١). وخليق أن يجذب أحدٌ إلى هاهنا العاشق أيضاً والمعشوق، والجميل والقيبح. ومن أجل هذا يظهر أنه أهلٌ أن يُضحك بالعشاق، إذ يريدون في وقت ما أن يُحبوا. كذلك إذا كانوا محبوبين خليق أن يرسلوا على هذا النوع، وإذا لم يكن لهم شيءٌ مثل هذا خليق أن يكونوا أهلاً أن يُضحك بهم.

وخليق اشتياق الضد إلى الضد لا بذاته، بل بنوع العرض، والشهوة للمتوسط،

(١) في س: «إن الصداقة بالمنفعة يشبه أن تتولد على الخصوص من المفارقة مثلاً بين الفقير والغني، بين الجاهل والعالم، كما لو نقص المرء شيء يرغب فيه فهو مستعد لتحصيله بأن يعطي شيئاً آخر عوضاً له» (س: ٢٤٩ -

فإن هذا هو خير؛ كقولي إنه ليس لخير اليابس أن يصير رطبًا بل أن يصير إلى الوسط، وكذلك للحر وللأشياء الأخر.

* * *

١٢ - روابط العدل بالصدقة في كل صورها

فلنترك هذه لأنها غريبة عن موضوعنا. ويشبه - كما قيل في الابتداء - أن تكون المحبة والعدالة فيما بينهما تتفقان في الموضوعات والأشخاص. ومن أجل أنه يظن أن في كل اشتراك نوعًا من العدالة وأيضًا من الصداقة مشتركًا، ومن أجل هذا يسمون أصدقاء: المرافقين في السفر والجيش، وكذلك في سائر أنواع الشركة. ومقدار صداقتهم على قدر شريكتهم، لأنها تحدد أيضًا مدى حقوقهم فإن القول صادق وهو أن ما للأصدقاء مشترك، من أجل أن الصداقة [تقوم في الاشتراك]. وجميع ما للإخوة والأصحاب مشترك، وأما ما للأحبة فمقدَّر فأما بعض فأكثر وما بعض فأقل، من أجل أن بعض الصداقات أكثر وبعضها أقل، وفي العدل أيضًا اختلاف، من أجل أنها ليست بأعيانها للأباء والأبناء، والإخوة وبعضهم إلى بعض، ولا الأصحاب والذين من مدينة واحدة، وكذلك في سائر الأصدقاء فإن العدل أيضًا آخر لكل واحد منهم. وأخرى أن تقبل الرداءة عند الأصدقاء كقولي إن انتزاع الأموال من صاحب أردأ من انتزاعها من المشارك في المدينة، وترك معونة الأخ أردأ من ترك معونة غريب، وكذلك شذخ الأب أردأ من شذخ آخر [أيًا] من كان. ويظهر أن العدل يتزايد مع المحبة، كأنهما في أشياء بأعيانها وينتهي بالمساواة.

وجميع اشتراكات العاملة^(١) تشبه أجزاء الهيئة المدنية، فإنها تمضي جميعًا إلى

(١) اشتراكات العاملة: الجمعيات والهيئات الاجتماعية.

شيء هو أخير وتكسب شيئاً ما هو موافق في العمر^(١). ويُظَنّ بالشركة المدنية^(٢) أنها تفرح بالذي هو أوفق، وتنطلق معها من البدء وتثبت أيضاً. وهذا هو غرض واضعي النواميس. ويزعمون أن العدل هو الأوفق للعام. فإن سائر الاشتراك^(٣) تشتهي الأوفق الجزئي، كالذين يركبون الماء يشتهون الأوفق في ركوب الماء، لكسب الأموال أو شيء مثل هذا، والمشاركين في الجندية يشتهون الأوفق في القتال إما لشهوتهم الأموال، وإما لشهوتهم الغلبة أو لأخذ مدينة، وكذلك ذوو القنية من أفياء الناس. ويظن ببعض الاشتراكات أنها تكون لمكان اللذة كاشتراك رؤساء الجماعات ورؤساء الدّين الذين يتخارجون^(٤)، فإن هذه تكون من أجل الذبيحة أو من أجل عقد صلات اجتماعية. ويشبه أن تكون هذه كلها تحت الهيئة المدنية، فإن المدنية ليس تشتهي الذي هو الآن بل النافع في الحياة كلها، بل الذين يصيرون الذبيحة في جميع العمر ويكرمون الإله في الاجتماعات فإنهم يكتسبون راحة لذواتهم مع لذة. فقد يظهر أن الذبائح القديمة والاجتماعات كانت تكون عند جمع الثمار كأنها قرابين من أجل أن فراغهم كان، أكثر ذلك، في هذه الأوقات^(٥). فقد ظهر أن جميع الاشتراكات أجزاء الهيئة المدنية، وتستتبع صداقات مثل هذه اشتراكات مثل هذه.

* * *

(١) في العمر: في الحياة.

(٢) س: المجتمع السياسي.

(٣) سائر الاشتراك: سائر المجتمعات.

(٤) يتخارجون: يدفع كل واحد نصيبه في المأدبة.

(٥) «في الأزمان القديمة كانت تضحي الضحايا وتقام الاحتفالات المقدسة بعد جني الأثمار، فكانت كباكورات يقدمونها للسماء لأنها كانت في فصول السنة التي فيها يكونون أكثر بطالة» (س: ٢٥٣ / ٢).

١٣ - أنواع النظم السياسية والصدقات المناظرة لها

فأنواع الهيئة المدنية^(١) ثلاثة وزوالاتها^(٢) مساوية أيضًا، أعني: فساداتها. فالأنواع المدنية: المُلْك، ورئاسة الأخيار، والثالث التي تكون من كرامات^(٣)، ويظهر أنه يشبه أن يقال: رئاسة الكرامة، وقد اعتاد أكثر الناس أن يسميها بولوطيا أي سيرة. فأخيرُ هذه: المُلْك، وأشرُّها: رئاسة العوام. فأما زوال الملك بالتغلب^(٤)، فكلاهما ذو رئاسة واحدة، وبينهما اختلاف كثير، من أجل أن المتغلب غرضه ما هو أخير له، وغرض المُلْك ما هو أخير لمن تحت رئاسته؛ فإنه ليس يملك الذي ليس بمكفيٍّ وفاضل في جميع الخيرات، فليس يحتاج إلى شيء، فإذا غرضه ليس منافع ذاته، بل منافع رعيته. ومن لم يكن كذلك، فخليق أن يكون ملكًا بالقرعة. وأما التغلب فضد هذا، من أجل أنه يطلب الخير لذاته، وهو أشد ظهورًا أنه الرديء، من أجل أنه ضد الخير شرير أيضًا.

وينتقل من الملك إلى التغلب، من أجل أن التغلب رداءة لرياسة وحدانية، والملك الذي يصير متغلبًا. وينتقل من رئاسة الأخيار إلى رئاسة قليلين، وهي أردادُ الرؤساء الذين يقسمون مال المدينة على غير [مستحققيه]، ويُصَيِّرون جميع الخيرات أو أكثرها لذاتهم، ويجتهدون أن تكون الرياسات أبدًا لقوم بأعيانهم، ويكون الرؤساء قليلين وذوي رداءة، بدل مَنْ يستأهل ذلك من الأفاضل. - وتنتقل رئاسة الكرامة إلى رئاسة العامة، فإن هاتين الرئاستين متقاربتا الحدود، من أجل أن رئاسة الكرامة أيضًا تريد أن تكون رئاسة كثرة، وأن يكونوا أجمعين الذين في الكرامة متساوين. ورئاسة العامة قليلة الرداءة من أجل أن زوالها من نوع السيرة قليل. بهذا النوع تتغير السيرُ أكثر ذلك،

(١) الهيئة المدنية: النظام السياسي أو الدستور.

(٢) زوالاتها: انحرافاتهما.

(٣) المُلْك: الملكية، ورئاسة الأخيار: الأرستقراطية، التي تكون من كرامات: الديمقراطية أو حكم الدستور.

(٤) زوال الملك بالتغلب: تحول الملك إلى طاغية.

فإنه يهون انتقالها بهذا النوع وتقل.

ويمكن أن نأخذَ أَخَذَ^(١) أشباه هذه كأمثالها في البيوت أيضًا، من أجل أن معاملة الأب للأولاد كمعاملة الملك للرعية، فإن الأب يعني بالأولاد، ولذلك سمي أوميروس زيوس أبًا، لأن الملك يحتاج أن تكون رئاسته أبوية، وأما على الفُرس فرئاسة الأب تغلبية، فإنهم يتخذون أولادهم كالعبيد. ورئاسة المولى للعبيد تغلبية أيضًا، من أجل أنه إنما يستعملهم فيما هو أجود للمولى. فأما هذه فيظهر أنها مصيبة، وأما الفارسية فمخطئة، من أجل أن الرياسات من المختلفة^(٢): فإن رياسة الأخيار في الرجل والمرأة يظهر أنها مختلفة، من أجل أن الرجل يرئس بالاستئغال على التي ينبغي أن يرئس عليها، ويسلم إلى المرأة جميع ما يليق بها. فإذا قدر الرجل وساد على جميع الأشياء يصير إلى قلة رئاسة ويفعل ذلك بالاستئغال، لا بأنه أجود. وربما رأست النساء إذا كان ذلك بالقرعة، ولا تكون الرياسات على الفضيلة حينئذ، بل تكون لمكان الغني والقوة، كما يكون في رياسات القليلين. ورئاسة الإخوة تشبه رياسة الكرامة، من أجل أنهم متساوون، وليس يختلفون ما خلا اختلاف الأسنان؛ ولهذا السبب إن كان اختلافهم في الأسنان متقاربًا، لا تكون المحبة أخوية. فأما رياسة العوام فإنها تكون أكثر ذلك في المساكن التي لا سيّد لها، فإن ها هنا بالسواء، وفي التي رئيسها ضعيف، ولكل واحد تسلط^(٣).

* * *

(١) أي نجد.

(٢) أي أن السلطة تختلف باختلاف الأشخاص.

(٣) في س: «أما الديمقراطية فإنها توجد على الخصوص في العائلات والبيوت التي ليست محكومة بسيد؛ لأن الجميع حينئذ يكونون متساوين، وأيضًا في العائلات التي فيها الرئيس شديد الضعف بحيث يترك لكل واحد القدرة على أن يفعل كل ما يريد» (س: ٢٥٧/٢).

١٤ - أشكال الصداقة في النظر السياسية

وفي كل واحدٍ من السير تظهر محبة على قدر ما يظهر العدل أيضًا. أما محبة الملك في الذين يملك عليهم فعلى قدر تفاضل الإحسان، فإن الملك إذا كان خيرًا يحسن إلى من يملك عليه ويتعهدهم لتكون أفعالهم عادلة كتعاهد الراعي غنمه. ولذلك سمى أوميروش أغاممنن: «راعي الناس». والرئاسة الأبوية مثل هذه أيضًا، وإنما تختلف بعظم المنافع، فإنه يظن به أنه علةٌ للآنية والكون والتربية والأدب^(١)، ويكافأ بهذه من سلف من الآباء، من أجل أن الأب رئيس الأولاد بالطبع، وكذلك من سلف من الآباء رئيس لمن وُلد منهم، وكذلك الملك على الذين يملك عليهم. وهذه المحبات زائدة، ومن أجل هذا يكرمون الآباء. والعدل من هؤلاء ليس هو واحد بعينه، بل على الاستئصال.

وكذلك حب الزوج لزوجته هي عين المحبة في رئاسة الأخيار، أيضًا، فإنها تكون على قدر الفضيلة ويكون الأجود في الخيرات أكثر وعلى قدر ما ينبغي لكل واحد، وكذلك العدل أيضًا.

وأما محبة الأخوة فتشبه محبة الأصحاب، فإنهم متساوون ومتقاربون. والذين مثل هؤلاء فإن انفعالاتهم معًا، ومتشابهو الأخلاق أكثر ذلك. وهؤلاء يشبهون أصحاب رئاسة الكرامة، من أجل أنه يراد أن يكون المدينون متساوين ذوي استئصال، وأن تكون الرئاسة جزئية بالسوية، وكذلك المحبة أيضًا، وأقل ما تكون في أردئها، فإن في التغلب ليس شيء من المحبة إلا أن يكون قليلًا. فإن في الأشياء التي ليس فيها شيء مشترك للرئيس والمرؤوس عليه ليست ولا محبة أيضًا، ولا عدل أيضًا، كالصانع والآلة، والنفس والجسد والمولى والعبد؛ فإن جميع هذه ينتفع من الذي يستعملها،

(١) في س: «إنما الوالد هو واهب الحياة، أنه واهب ما هو معتبر أكبر من النعم. إنما الوالد هو الذي يعطي أولاده الغذاء والتربية» (س: ٢/٢٥٨).

ولكن ليس محبة لما لا نفس له ولا عدل أيضاً ولا من التي لها أنفس كيفما وقع كثور بالثورية، أو عبد بالعبودية، من أجل أن العبد آلة متنفسه، والآلة عبد لا متنفس. فبأنه عبد لا تنتسب المحبة إليه، بل بأنه إنسان من أجل أن عدلاً ما لكل إنسان إلى كل من يقدر أن يشاركه بالناموس والشرعية؛ والمحبة أيضاً على أنه إنسان. وفي التغلبات أيضاً المحبة يسيرة والعدل كذلك. وأما في رياسات العوام فأكثر من ذلك، من أجل أن الأشياء العامة كثيرة، وهم متساوون فيه.

* * *

١٥ - في المحبة العائلية

فكل محبة - كما قد قيل - ففي معاملة عامة، وخليق أن يفرز أحد بين المحبة الجنسية^(١)، والمحبة الصحية^(٢). وأما المحبات المدنية والعشيرية والتي تكون بصحبة السفينة وجميع ما يشبه هذه فإنها أشبه بالمعاملات التي تكون بالشركة، من أجل أنه يظهر كأنها تكافؤ ما واتفاق. وخليق أن يُصَيَّر أحد في هذه المحبات المحبة الغريبة^(٣).

وقد تظهر المحبة الجنسية أنها كثيرة الأشخاص^(٤)، إلا أن كلها تُنسب إلى الأبوية، فإن الوالدين يحبّون الأولاد من أجل أنهم شيء فيهم، ويحب الأولاد الوالدين من

(١) المحبة الجنسية: التي تنشأ بين أبناء الجنس الواحد أو الأقارب.

(٢) المحبة الصحية: التي تكون بين الأصحاب.

(٣) الترجمة في س واضحة أكثر وجاءت كالتالي: « كل محبة تركز إذن على اجتماع، كما قلت فيما سبق. ولكن ربما يمكن أن يميز عن جميع أنواع المحبة الأخرى المحبة التي تتولد من القرابة، والمحبة التي تأتي من اقتراب اختياري بين الرفقاء. أما الرابطة التي تجمع بين الأهالي أو التي تنشأ بين أعضاء قبيلة واحدة أو بين المسافرين في سياحة بحرية أو جميع الروابط المشابهة، فتلك روابط اجتماع مجرد أكثر من أن تكون شيئاً آخر. إنها لا تشبه إلا أن تكون أثر عقد ما. ويمكن أيضاً أن يلحق بهذا الصنف العلاقات التي تنتج من الضيافة» (س: ٢٦١ / ٢) والمحبة الغريبة: التي تكون بين الغرباء.

(٤) أي متعدد الأنواع.

أجل أنهم منهم. ومعرفة الوالدين بالذي كان منهم، أكثر من معرفة الأولاد، فإنهم من أولئك. والوالد أكثر خصوصيةً بالمولود من المولود بفاعله، من أجل أن الذي هو من شيء خاص لذلك الذي هو منه: كالسن والشعر، وما كان مثل هذا، وأما تلك فليست بخاصةً لشيء مما يكون منها. وهي أيضًا دون بكثرة الزمان، من أجل أن الآباء يحبون الأولاد حين تولد من ساعتها، وأما الأولاد فإنها تحب بعد أن يمضي زمانٌ وتعرف الوالدين: إما بالفهم، وإما بالحس. ويتبين من هذا أن الأمهات أكثر محبة من غيرهم: فالوالدان يحبون الأولاد لذاتهم (من أجل أن الذي هو منهم كأنه آخرهم هم، ما خلا أنهم مفارقون)، وأما الأولاد فإنهم يحبون الوالدين من أجل أن كونهم فيهم. ويحب الأخوة بعضهم بعضًا من أجل أن كونهم من قوم بأعيانهم، والذي يصير اتصال بعضهم ببعض اتصالهم بأولئك. ومن هنا قيل إن الدم واحد، والأصل واحد، وما أشبه ذلك، من أجل أنها شيء واحد بنوع ما، وبعضها في مفترقين. واجتماع التربية أيضًا كثير لموافقة في المحبة، وكذلك اجتماع [من في سن واحد فإن «القرين» يحب «قرينه»، و«الخلطاء أصحاب»، ومن أجل هذا تشبه المحبة الأخوية المحبة الصّحبية. وأما خصوصية بني العم وسائر القرابة فإنها من هؤلاء، من أجل أنهم من قوم بأعيانهم. ويكون بعضهم أخص، وبعضهم أبعد، على قدر قرب الأول الذي انحدروا منه وبُعده. والمحبة التي تكون في الأولاد للوالدين، وفي الناس للإلهة كالشيء الخير الفاضل، من أجل أن في تسليم أعظم الإحسان^(١): فهم علة للكون وللتربية والنمو بعد الكون، والأدب. ولهذه المحبة من اللذة والمنفعة أكثر مما هو في محبة الغرباء، على قدر مشاركتهم في معاملة العمر. وفي المحبة الأخوية ما في المحبة الصّحبية، ولا سيما في ذوي الاستئغال، وبالجملة في المتشابهين على قدر أكثر خصوصيتهم من مولدهم ومحبة بعضهم لبعض وعلى قدر مشابهة بعضهم بعضًا في الأخلاق الذين

(١) ترجمة غير مفهومة وفي س: «إن حب الأبناء لأبائهم والناس للإلهة يشبه أن يكون قيامًا بواجب نحو موجود مُنعم رفيع» (س: ٢٦٣/٢).

هم من قوم بأعيانهم وتدريبوا معًا وتآدبوا معًا، وقد طالت فيهم التجربة الزمانية وثبتت جدًّا، وكذلك في سائر الأشياء على قدر مناسبة المحبة الذين هم من جنس واحد.

وأما المحبة التي هي للرجل والمرأة فإنه بما أنها محبة طبيعية من أجل أن الإنسان في العشيرة بالطبع أكثر منه في المدينة على قدر ما أن البيت قبل المدينة وأشد اضطرابًا، وكذلك توليد الأولاد أعم للحيوان - فإن المعاشرة: أما في سائر الأشياء فعلى هذا القدر، وأما في الناس فإن المساكنة ليس من أجل فعلهم الأولاد فقط، بل تكون من أجل ما في العمر أيضًا، فإن أعمال الرجل والمرأة مفترقة، وأعمال هذا غير أعمال تلك. وإذا صُيِّرَت الأعمال الخاصّة عامّة، كان في ذلك كفاية. ومن أجل هذه الأشياء يظن أن في هذه المحبة المنافع واللذة، فإنها إن كانت حاصلة فهي ذات استئصال، من أجل أن لكل واحد منهما فضيلة. وخلق أن يفرح كل واحد منهما بمثل هذا الرباط، ويُظَنّ أن الرباط هو الأولاد، ومن أجل هذا فناء لذة مَنْ لا وَلَدَ له يكون أسرع، فإن الأولاد خيرٌ مشترك لكليهما، والمشارك يجمع ويربط.

وأما الطلب: كيف ينبغي أن يكون عمر^(١) الرجل مع المرأة، وبالجملة: عمر الصديق مع الصديق، فإنه يظن أنه ليس في هذا الطلب شيء آخر ما خلا: كيف العدل في هذا؟ من أجل أنه لا يظهر أنه ينبغي أن يكون عمر الصديق مع صديقه كعمره مع الغريب، وكذلك العمر مع الصاحب، ومع القرين في التعليم.

* * *

١٦ - قواعد عملية للصداقة بين الأكفاء - الصداقة النفعية

ولما كانت المحبّات على ثلاثة أنواع كما قيل في الابتداء، وكان في كل واحد منها بعضُ الأصدقاء بالتساوي، وبعضهم بالزيادة، فإن الأخيار يكونون أصدقاء

(١) عمر: حياة.

بالسوية وقد يكون الأجل صديقاً للأردأ، ويكونان أيضاً كذلك ملتذين، ويكونون متساوين في الصداقة لمكان المنفعة، ويختلفون أيضاً فإنه ينبغي: أما للمتساوين فأن تكون محبتهم متساوية وأن يكونوا متساوين في جميع سائر الأشياء؛ وأما الذين ليسوا بمتساوين فينبغي أن يكونوا في الزيادة على قدر نسبة بعضهم إلى بعض^(١).

وأشكال الشكاية تكون لمكان اللوم أيضاً في المحبة التي تكون لمكان المنفعة وبحق تكون في هذا فقط، أو تكون فيها أكثر ذلك، فإن الذين هم أصدقاء لمكان الفضيلة يحبون أن يُحسن بعضهم إلى بعض الفعل، من أجل أن هذا هو للفضيلة والمحبة. ومشجرة هؤلاء ليست شكاية ولا قتالاً، من أجل أنه لا يتعصب أحد على المحب والذي هو حسن الفعل. بل إن كان ساراً فإنه ينتقم منه بحسن الفعل. فإن كان مفرطاً فإنه إذا أصاب ما يشتهي، لا يشكو الصديق من أجل أن كل إنسان يشتهي الخير. ولا يكون هذا كثيراً أيضاً في الذي لمكان اللذة، من أجل أنه يكون لكليهما معاً الشيء الذي يشتهونه، فإنهم يفرحون بكيونتهم معاً. وخليق أن يظهر أن الذي لا يشكو ولا يُسرّ أيضاً أهل لأن يضحك به، إذ كان لك ألا تقيم معه يومه أيضاً.

ومن الصداقات صداقة لؤامة، لمكان المنفعة. فإن الذين يستعمل بعضهم بعضاً لمكان المنفعة يحتاجون أبداً إلى الأكثر مما ينبغي، ويلومون من أجل أنهم لا يصادقون على قدر ما بهم إليه الحاجة، إذا كانوا أهل ذلك، ورأوا المحسن لا يقدر على أداء جميع ما يحتاجون إليه فينفلون.

وقد يشبه أن تكون المحبة كالعدل. فكما أن العدل على نوعين، فإن بعض العدل لا يُكتب، وبعض على قدر الناموس، كذلك المحبة التي تنسب إلى المنفعة فإن بعضها خلقية، وبعضها ناموسية^(٢). فأنواع الشكاية تكون أكثر ذلك إذا لم تكن المحبة على

(١) س: «ولكن متى كانا غير متساوين فلا يبقين صديقين إلا بمحبة يجب أن تكون متناسبة مع تفوق أحد الاثنين» (س: ٢٦٦/٢).

(٢) أي الصداقة القائمة على الرابطة الخلقية والصداقة القائمة على الرابطة القانونية.

قدر الاستئغال، بل كانت [العلاقة والرابطة] الناموسية التي ينطق بها بعضها سوقية بكليتها وهي التي تكون من يد إلى يد^(١). وأما التي هي أكثر حرية فإنها تكون بزمان وإعطاء شيء بدل شيء. والاستئغال في هذه بين لا يشك فيه، والناجز فيها دون محبة، ومن أجل هذا ليس بهذه حكومة عند بعض الناس، بل يُبدون أنه ينبغي أن يكرم من عامل معاملة بالدين. وأما المعاملة الخلقية فليست في أشياء يُنطق بها، بل يُعطى كالصديق أو شيء آخر مثل هذا، ويرى أن يأخذ المساوي أو الأكثر، كأنه لم يعط بل كأنه عارية. وليست شكاية في المعاملة والمفارقة متشابهة، وإنما يعرض ذلك من أجل أن جميع الناس أو أكثرهم يريدون الخير ويختارون النافع. والخير هو أن يصنع الإحسان بالمجازاة، والنافع أن يحسن إلى ما يقوى أن يجازي على قدر استئغال ما صار إليه. فإنه لا ينبغي أن يصير صديق على الفكرة كأنهم قد أخطأوا في البدء وأصابهم خير من الذي لم يكن ينبغي، من أجل أنه لم يكن ذلك من صديق، ولم يكن فعلهم لهذا بعينه، فإنه كمثل ما ينبغي أن تكون معاملة من اصطنع إليه المعروف في أشياء ينطق بها. كذلك خليق أن يكون ينبغي أن يُقرّ بالمعروف الذي يقدر عليه ولا يقدر على المكافأة. وإذا لم يفعل ذلك لمكان أنه لا يقدر عليه، فخليق أن يكون قد أوجب أنه لو كان يقوى على ذلك لما كان قد فعله.

وينبغي أن نفحص في البدء: بماذا يكون الإحسان إليه؟ وعلى ماذا؟ وكيف يصبر عليه، أو إن كان يصبر عليه أو لا يصبر؟ وفي هذا مشاجرة: هل ينبغي أن يكون القياس على قدر منفعة المنفعل، وأن تكون المجازاة على قدر هذه؟ أو أن يكون القياس على قدر إحسان الفاعل؟ فإن المنفعلين يقولون إنهم أخذوا من المحسنين أشياء كانت عندهم صغاراً، وما كان يمكن أن يؤخذ من غيرهم، لأجل التقليل في أعمالهم. وأما

(١) في س: «الرابطة القانونية أي التي تبنى على اشتراطات صريحة هي تارة تجارية بحتة، وكما يقال صفقة تمت بدأً بيد. وتارة هي أكثر تسامحاً وتكون إلى وقت. ولكن هناك دائماً من قبل الطرفين اتفاقاً على أن يعطي كلاهما تماماً ولا يمكن أن يكون محلاً لأقل نزاع» (س: ٢٦٨/٢).

المحسنون فيقولون خلاف ذلك، وأنهم أعطوا أكثر ما كان عندهم وما لم يكن يمكن أن يؤخذ من غيرهم إلا بأنواع الغصب أو أنواع مثل هذه. فإذا كانت الصداقة لمكان المنفعة، فقياسها منفعة المتفعل، فإن هذا هو الذي يطلب وله في ذلك كفاية، من أجل أنه يأتي بالمساواة. فالمعونة تكون على قدر ما ينتفع به هذا، وينبغي أن يسلم إليه على قدر ما أصيب أو أكثر منه، فإن ذلك أجود. وأما المحبات التي تكون على قدر الفضائل فليس فيها أنواع شكاية، وإنما يشبه أن يكون القياس [هو] اختيار الفاعل، فإن جمهور الفضيلة والخلق في الاختيار.



١٧ - الاختلافات في العلاقات بين غير الأكفاء

وهو يختلف في الصداقات التي تكون على الإفراط، من أجل أن كل واحد يرى أن له الأكثر، وإذا كان ذلك يحلل الصداقة، فإن الأجود يرى أنه ينبغي أن يكون له الأكثر، من أجل أنه ينبغي أن يعطي الأكثر الخير، وكذلك يرى أنه أنفع. ولا يزعمون أنه ينبغي أن يكون للردىء أسوة ما لهم، وأن أمور المحبة إن لم تكن على قدر استئصال الأفعال يظن بها أنها تكون خدمة، لا محبة. فإنه كما أن في اشتراك الأموال إنما يأخذ الأكثر الذي قد عني أكثر ذلك، ينبغي أن يكون في المحبة أيضاً، وأن يكون الناقص والأردأ على خلاف ذلك. فإن الصديق الخير الذي يعين المحاويع على الكفاف فإنهم يزعمون أن منفعته بأن يكون صديقاً لفاضل، أو لذي مقدرة ولا يمنع به أصلاً.

وقد يشبه أن يكون الرأي في كليهما بنوع صحيح. فإنه ينبغي أن يعطي كل واحد منهما الأكثر من صداقة صاحبه، ولكن أن يعطي، إما الأفضل والأكثر من الكرامة، وإما الأخس والأكثر من الربح، من أجل أن الكرامة جزاء الفضيلة وجزاء حسن الصنيع، وأما الربح فإنه معونة كل أنواع الحاجة.

ويظهر أن ذلك كذلك في السَّير المدنية أيضاً، فإنه لا يُكرَّم الذي لا يكتسب خيراً ما

للعامة؛ فإن العام يُعطي للذي ينفع العامة، وإكرامه عام. وليس يمكن أن يتحوّل أحدٌ معاً ويكرم من العامة. فإنه في جميع الأشياء لا يمكن أن يصبر أحدٌ على التقصان. وإنما يعطون الكرامة للذي ينتقص بالأموال والذي يرتشي بالأموال، فإن الاستئصال يصير الأشياء متساوية ويحفظ الصداقة، كما قيل.

وكذلك ينبغي أن يقال في الذين ليس لهم على التساوي وفي الذي ينتفع بالأموال أو بالفضيلة، وأن تعطى الكرامة من الذي يعطي ما يمكن. فإن الصداقة إنما عليها ما أمكن، لا ما على الاستئصال. فإن الاستئصال ليس في جميع الأشياء هو، كما في الكرامات التي تكون في الآلهة وفي الآباء، من أجل أنه لا يؤدي في أحد فيهم الاستئصال أبداً^(١). وإذا هو خدّم على قدر الطاقة يظن به أنه ذو استئصال. ومن أجل هذا خليفٌ أن يظن أنه لا يحل للابن أن يجاوب قول الأب، وأنه يجب على الابن أن يؤدي ما قد وجب عليه للأب. وإذا فعل شيئاً فقد فعل خيراً ما ابتداءً به. وهو كالذي عليه حق واجبٌ لذي الحق. وخليفٌ ألا يكون لأحدٍ سلطان على أن يترك الأب، فإنه لا يرى أحدٌ أن يهرب من الذي ليست شرّيته مفرطة. فإنه مع ما في ذلك من الصداقة الطبيعية أن في أخلاق الناس ألا يضمن بالمعونة، والذي هو أخرى بأن يهرب منه، من أن يُصنع بهم خير ويهربون من أن يفعلوا هم ذلك، كأن ذلك ليس بنافع لهم. فهذا قدر ما يقال في هذه. وأما في جميع المحبات التي أنواعها مختلفة فإن الملاءمة تساوي المحبة، كما قد قيل.

[آخر المقالة الثامنة من «الأخلاق». والحمد لله وسلّم على عباده الذين اصطفى].



(١) أي فإنه لا يقدر أحد أن يفهم ما يستحقونه من الاحترام والإجلال.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

صلى الله على محمد وعلى آله وسلم تسليماً

المقالة التاسعة من كتاب «الأخلاق» لأرسطو

(تابع نظرية الصداقة)

١- مختلف أنواع الصداقة

قال:

وأما جميع المحبّات التي أنواعها مختلفة، فإن الملاءمة تساوي وتسلم المحبة، كما قد قيل: مثلما يكون في الهيئة المدنية أيضاً، فإنه يبادل الإسكاف فيها الخفاف بما تستحق، وكذلك الحائك، وغيرها من الصنائع. وأما ها هنا فقد أصيب مقدار مشترك، وهو الدينار، وإليه ينسب جميع هذه وبه يُقدّر: وأما في هيئة العشق، فربما شكا العاشق إذا أحبّ محبة مفرطة، ولم يُحبّ مثلها وليس له شيء مَحَبِّي، إن كان ذلك. وكثيراً ما يشكو المعشوق من أجل أنه قد وعد جميع المواعيد وليس يفعل منها شيئاً الآن. وإنّما تعرّض هذه الأشياء إذا كان يحب العاشقُ المعشوقَ لمكان اللذة، ويكون المعشوق يحب العاشق لمكان المنفعة، ولم تكن هذه في كليهما، فإنه من أجل هذه تكون المحبة ويكون تحليلها إذا لم تكن الأشياء التي من أجلها كانت محبتها من أجل أنهما لم يكونا محبّين ذاتهما، بل أشياء ليست بباقية؛ ومن أجل هذا صارت المحبّات مثلها. وأما المحبة الخلقية فمن أجل أنها بذاتها فإنها تبقى، كما قد قيل.

وهي تختلف أيضًا إذا كانت لهما ولم تكن على ما يشتهون. فإن المحب إذا لم يَصِر الشيء إليه على ما يجب، كان عنده شبيهًا بالذي لا يكون ألبته، مثل الذي يَعِد المَغْنَى بأنه يزيد في سروره على قدر جود غنائه. فإذا اقتضاه المواعيد قال له إنه قد كافأه بدل اللذة بلذة. فلو كانت هذه إرادة كل واحد منهما، لكان في ذلك كفاية. وأما إن كان إنما يريد أحدهما النزهة، والآخر الربح فكأن لأحدهما ما أراد، ولم يكن للآخر ذلك، فإذا لا تكون المعاملة على ما ينبغي، من أجل أنه إنما محبته إلى التي يحتاج إليها، وإنما يعطي هذه الأشياء من أجل تلك.

ولأيهما ينبغي أن تكون مرتبة الاستئصال؟ هل للذي أُعْطِيَ أن يكون كالأمر، [أو] الذي أخذ. كما زعموا أنه كان يفعل فروطاغورس فإنه كان إذا عَلِمَ شيئًا ما، كان يأمر المتعلم أن يكرم على قدر ما يرى أنه يستأهل ما تعلم، فكان يأخذ على هذا القدر. وبعض الناس يرضيهم في مثل: «هذه الأجرة [المقررة]»^(١). ومنهم من يأخذ القضية ولا يفعل شيئًا مما قال، لإفراط المواعيد، وبحق يصيرون إلى أنواع الشكاية من أجل أنهم لا يفعلون ما قد أقرّوا به ووعدوا من أنفسهم. وخليق أن يكون السفسطائيون يضطرون أن يفعلوا هذا، من أجل أنه لا يعطيهم أحدُ فضةً لما يعلمون. وأما هؤلاء إذ لا يفعلون ما قد أخذوا عليه الأجر، فبحقّ «هم» في أنواع الشكاية.

وأما في الأشياء التي لا يكون شرط على فعلها، فقد قيل إن الذين يفعلون ذلك من أجل ذاتهم، لا تلزمهم الشكاية. فإن المحبة التي تكون عن الفضيلة مثل هذه، وتصير المكافأة على الاختيار ومن أجل أن مكافأة الصديق والفضيلة واحدة، ويشبه أن تكون مشاركة ومعاملة عامل على الفلسفة^(٢) على هذه الحال، من أجل

(١) في س: «كذلك كان يفعل فروطاغور، كما يقال، حينما كان بادئ الأمر يعلم شيئًا، إذ كان يقول لتلميذه أن يقدر هو نفسه ثمن ما قد تعلمه. وكان فروطاغور يقبل الثمن الذي يحدّده تلميذه. في الأحوال التي من هذا القبيل يُرجع غالبًا إلى هذا المثل: «عَيَّنُوا لأصدقائكم ربحًا عادلًا». (س: ٢/٢٧٧)

(٢) أي معاملة من يعلمنا الفلسفة.

أن الاستئصال لا يعد بالأموال، ولا تكون في هذه المعاملة من يُساوى بالوزن، بل خليف أن يكون الكفاف فيها الممكن، كما هو في الآلهة والآباء أيضًا، فإنه وإن كانت العطية ليست مثل هذه، ولكن ينبغي في بعض الأشياء أن تكون المكافأة أكثر ذلك بالمساواة على قدر ما يرى كلاهما أنها على الاستئصال. وأما إن لم يعرض ذلك، فخليق ألا يكون مضطرًا فقط أن يرتب فيه الذي هو له، بل أن يكون واجبًا أيضًا؛ فإنه على قدر ما انتفع هذا أو على قدر ما اختار اللذة على غيرها، على قدر ذلك مكافأة يأخذ منه على قدر ذلك من الاستئصال. فإنه يظهر في الأشياء التي تشتري أنه يكون ذلك، وفي بعض الأشياء ليست نوااميس أيضًا، ومن أجل أنه ليس قضاء في المعاملات الإرادية، كأنه ينبغي أن يفارق هذا، بل الذي قنع كما خالطه أيضًا، فإنه يرى أن الذي سُرَّ به أولاً بمنزلة الاستحقاق من الذي سُرَّ من أجل أن أكثر ذلك لا يكرمون بالمواساة الذين لهم ذلك ويريدون أن يأخذوه. فإن الأشياء الخاصية والتي يعطيها كل واحد من المعطين يظهر أنها أهل للكثير. إلا أن المكافأة تكون على قدر ما يرتبون الذين يأخذون. وينبغي ألا تكون الكرامة على قدر [ما] يظهر أنه يستأهل الشيء، بل على قدر ما فيه من الاستئصال.

* * *

٢- التمايز بين مختلف صور الصداقة

وفي هذه أيضًا تحيّر بنوع عويص، كقولي: هل ينبغي أن تسلم جميع الأشياء إلى إنسان واحد مثل الأب ويقنع بقوله، أو ينبغي للمريض أن يقنع بقول الطبيب أو يصير قائد الجيش المحارب؟ وكذلك هل ينبغي أن نخدم الصديق أو الفاضل؟ وهل أخرى أن يُكافأ الذي اصطنع المعروف، أو غيره؟ وإن لم يمكن أن يصطنع الخير كليهما، كان أخرى أن يصطنع إلى الذي ابتداءً بالإحسان؟

وخلق ألا يهون تقييد جميع الأشياء على الاستقصاء، فإن فيها اختلافات كثيرة على اختلاف أنواع كثيرة: بالعظم والصغر، والجيد والمضطر^(١). وأما أنه لا ينبغي أن يسلم بجميع الأشياء إلى واحد - فبين: فإنه لا ينبغي أن يصير اصطناع المعروف أكثر ذلك - إلى غير من قد ابتداء بالمعروف دون هذا، أو أن يكون أخرى أن يهب لغير هذا دونه، بل أخرى أن يكافأ هذا بذلك الذي هو له، كالقرض الذي أقرضه فينبغي أن يعطاه أكثر من غيره. وخلق ألا يكون هذا أيضًا مثل الذي قد خلص من اللصوص: هل ينبغي أن يخلص الذي خلّصه ويكافئه بذلك من كان، أم لا يخلصه إذا وقع؟ وهل ينبغي أن يعطى لمن اقتضاه؟ أو ينبغي أن يخلص أباه؟ فخلق أن يظن أن خلاص أبيه أوجب عليه من خلاص ذاته أيضًا، فإنه كما قيل بالجملة ينبغي أن يؤدي الحق الواجب. وأما إن كانت العطية للجيد أو المضطر، فينبغي أن يحال إليها؛ فربما لم تكن المكافأة مساوية لما قد كان من العطية إذا كان الفاعل يفعل. فمن يعلم أنه فاضل ويكون للذي يظن به أنه ذو رداءة، فربما لم ينبغ أن يقرض الذي أقرض ويكافأ بذلك. فإن الذي أقرض إنما أقرض وهو يرى أنه سيستوفيه، من أجل أن الذي لا يرجو أن يأخذ ما هو له خاص خلق للشرير جدًا. فإن كان هذا هكذا بالحقيقة لا يكون الاستئصال يساوي؛ وإن لم يكن كذلك وكان يُظن به، فخلق ألا يظن به أنه يفعل ما لا ينبغي؟

وكما قيل: وإذن النقاش في الانفعالات والأفعال بالسوية وهم محدودون.

أما إنه لا ينبغي أن يعطوا أجمعين أشياء بأعيانها ولا أن يعطي الأب جميع الأشياء كما أنه ليس الذبيحة لدية^(٢) فقط - فبين أن الآباء يعطون أشياء آخر والأخوة أشياء آخر، وآخرون يعطون والأصحاب والذين اصطنعوا المعروف آخر لهم ويكافئونهم بها - ينبغي أيضًا أنهم يفعلون كذلك. فإنهم إنما يدعون في الأعراس مجانسيهم والذين يعمّمهم الجنس وتصيهم أفعال الجنس؛ ويريدون حضور أشباههم في الأشياء الخاصية

(١) أي الضروري.

(٢) ديا: يقصد زيوس.

أكثر ذلك، فإن ذلك ينبغي أن يكون. ومن أجل هذا خُلق أن يروا أنه يجب عليهم أن يقتصوا الآباء الذين هم علة كونهم، وأن يكون ذلك فيهم أجود ما يكون لذاتهم، وأن يكفوا هذه الأشياء وأن يكرم الآباء كالألهة، ولكن ليس جميع الكرامات، فإن كرامة الأب ليست كرامة الأم، ولا كرامة الحكيم كرامة قائد الجيش، بل يكرم الأب الكرامة الأبوية، والأم كذلك بالأمية، وكل كبير: الكرامة التي تجب لشيخوخته: بالوقوف له، وبالتوسيع، وما أشبه ذلك. وأيضاً مؤانسة الأصحاب والأخوة والخلطاء بكلهم. أما القرابة والعشيرة وأهل مدينته وجميع باقي هؤلاء: فقد ينبغي أبداً أن يُدام إعطاؤهم ما هو لهم خاص، وأن يقاس ما لكل واحد منهم بالخاصية أو الفضيلة أو الانتفاع، فإن قياس الذين يعمهم الجنس هين؛ وأما قياس الذين يختلفون بالجنس فعسير. ولكن لا ينبغي أن يترك ذلك من هذه السبيل، بل ينبغي أن يُفصل على ما يمكن.



٣- في قطع الصداقات

وفي ذلك تحيرٌ أيضاً: إن كانت المحبات تتحلل أم لا، في الذين لا يثبتون كما كانوا. أمّا الذين هم أصدقاء لمكان النافع أو اللذيذ فإنه إذا لم تكن هذه الأشياء فليس بعجيب أن تتحلل صداقاتهم، لأنهم إنما كانوا أصدقاء لهذه الأشياء التي إذا فُتيت يجب ألا يحبوا. وخلق أن يشكو شاك: أما كان يراني في باطنه لمكان النافع أو اللذيذ الخلفي، فإنه كما قيل في البدء يكون في الأصدقاء اختلافات كثيرة إذا لم تكن ظنونهم متشابهة وكانوا أصدقاء. فإنه إذا كذب أحد وظن أنه يُحب لمكان الخلق، وكان ذلك لا يفعل شيئاً مثل هذا- فخلق أن يتهم ذاته. وأما إذا طلب بمرايات^(١) بذلك، فواجب أن نشكو الذي طلب أكثر من شكاية الذين يغشون الدينار، على قدر رداء الفعل في الذي هو أكرم.

(١) جمع مراعاة، وفي س: مواربة.

وأما إن كان يقبل ذلك على الآخر ثم صار رديئاً ويظن به ذلك - فهل ينبغي أن يُحب أيضاً؟ لا نظن ذلك، إذ كان لا ينبغي أن يحب كل شيء، ما خلا الخير، وكان لا يحب ذلك، إذ لا ينبغي أن يكون يحب الشرير، ولا أن يتشبه برديء. وقد قيل إن الشبيه محب للشبيه. فهل ينبغي أن تحل الصداقة من ساعتها، أو لا ينبغي ذلك في كلهم، بل في الذين لا شفاء لشريتهم؟ وأما الذين يمكن فيهم الإصلاح، فأحرى بأن ينبغي أن يعانون في الخلق أكثر من المال على قدر ما هو أجود من هذا وبما هو أخص بالمحبة. وخليق أن يظن بالذي يحل أنه لا يضيع شيئاً لا ينبغي، فإنه لم يكن صديقاً لهذا، ولا بمثل هذا. وإذا تغير فلا يمكن أن يعيد ما قد ذهب عنه.

وأما إن ثبت أحدهما، وصار الآخر أفضل وتبدل في الفضيلة كثيراً - فهل ينبغي أن يتخذ صديقاً؟ أو لا يمكن ذلك؟ وإنما يتبين ذلك كثيراً في البُعد العظيم، مثل الصداقات الصبيانية، فإنه إن ثبت أحدهما صبيّاً في الفعل، وصار الآخر له عقل وجلي قوي، فكيف يكونون أصدقاء، إذ لا يرتضون بأشياء بأعيانها، ولا يفرحون ويحزنون بأشياء بأعيانها؟ فإنه لا تكون لهم هذه الأشياء بأعيانها كما هي لكل واحد منهما؛ وليس يمكن أن يكونوا أصدقاء من غير هذه كما قيل، ولا يمكن أن يكون عمرهما في خلطة واحدة. وقد قيل في هذه.

فإذن ولو لم يكن صار صديقاً في وقت ما، لم يمكن له من التغير أشد من هذا. وينبغي أن نكون نذكر الخلطة التي كانت. فكما نرى أنه ينبغي أن يوهب الأصدقاء أكثر من الغرباء، فكذا ينبغي أن نصادق الذين كانوا أصدقاء، لمكان الصداقة المنصرمة، إذا لم تتحلل لمكان إفراط الرداءة.

* * *

٤- حد الصداقة. الإيثار والأثرة

وإنما تحد الأشياء الصداقية بإضافتها إلى الأصدقاء. ويشبه أن تكون جميع الصداقات التي تُحدّ إنما جاءت من إضافتها إلينا^(١). فإنهم يعرفون الصديق بأنه الذي يريد الخيرات ويفعلها، أو التي تظهر أنها خيرات، من أجل الصداقة بعينها؛ أو الذي يريد أن يكون وأن يختار من أجل أصدقائه، كالذي يصيب الأمهات [نحو] الأولاد والذين أجفوا^(٢) من الأصدقاء. ومن الناس من يفرض الصديق: المعاشر والموافق في الأشياء، أو الذي يألم بألم الصديق ويفرح بفرحه أكثر ذلك، ويعرض هذا أيضاً للأمهات. ومنهم من يحدّ الصديق بالإضافة إلى كل واحدٍ من هذه، لأنها للفاضل. وأما الباقون فإنهم يرون أنهم مثل هؤلاء. فقد يشبه - كما قد قيل - أن تكون الفضيلة والفاضل قدرًا لكل واحد منهم. فإن الفاضل يشارك في الإرادة ويشتهي الأشياء بأعيانها بكل نفسه، ويريد لذاته الخيرات والتي يظهر أنها خيرات، ويفعل ذلك، فإن الخير يبعث لمكان الخير ومن أجل ذاته. فإنه من أجل الفكرة يظن كل واحد ما هو ويريد الحياة لذاته والسلامة، ولا سيّما سلامة هذا الذي يعقل به. والآنية خير للفاضل. وكل واحد يريد لذاته الخيرات. وليس يريد ذلك أحد إذا صار إليه، ما خلا الذي يشتهي أن يكون له جميع الأشياء، فإنه يريد أن يكون له ذلك (فإن للإله الآن الجود بنوع آخر ما كان من شيء). وخليق بأن يظن أن كل واحد هو الذي يفهم، ولا سيما إن أراد مثل هذا أن يعاشر ذاته فإنه يفعل ذلك بلذة. فإنه يشتهي مذاكرة ما قد عمل؛ ويسرّه ذلك ويشتهي أيضاً رجاء الخيرات فيما يستأنف، وما كان مثل هذا من الآراء فإنه يقدر عليها بالفكرة، ويشارك ذاته بالألم واللذة أكثر ذلك فإنه أبداً الشيء الواحد محزن ولذيذ، وليس آخر وآخر في زمان مختلف كقول القائل ليس فيه ندامة.

(١) س: «إن ما بالمرء نحو أصدقائه من إحساسات المحبة التي تكوّن الصداقات الحقّة يظهر أنها تستمدّ أصلها من إحساسات المرء نحو ذاته» (س: ٢٨٨ / ٢).

(٢) حدثت بينهم جفوة.

ينبغي أن يكون الفاضل كل واحد من هذه، كما أن كل واحد منها بذاته، وأن يكون عند الصديق كما هو عند ذاته، من أجل أن الصديق آخر هو هو، إن كان يُرى أن الصداقة شيء ما والأصدقاء والذين لهم أشياء بأعيانها.

(وأما هل الصداقة يمكن أن تكون بين الإنسان ونفسه أو لا يمكن؟ فلتترك ذلك حيننا هذا. فخليق أن يظن بهذه الصداقة صداقة، وإنهما اثنان أو أكثر مما قيل أيضًا وأن إفراط الصداقة إنما يشابهه بالإضافة إليه)^(١).

ويظهر أن الذي قد قيل يكون للكثيرين أيضًا وإن كانوا ذوي رداءة. فهل يقيسون ذواتهم بأنهم يرتضون بذواتهم ويرون أنفسهم أفاضل؟ فإنه ليس شيء من هذا في الذين هم شديدو الشرية رديئو الأعمال، ولا يظهر ذلك أيضًا ويكاد ألا يظهر ذلك في ذوي الرداءة فإن فيه اختلافًا في الذات ويشتهون أشياء أخرى، كالذين لا يضبطون أنفسهم فإنهم يختارون بدل ما يرون أنها خيرات لهم: اللذيذة التي هي ضارة. ومنهم من يهرب من فعل ما يرى أنه له جيد للجبن أو للبطالة. وأما الذين عملوا أعمالًا كثيرة رديئة فإنهم يغضون لمكان الرداءة ويهربون من الوجود ويقتلون أنفسهم. وذوو الرداءة يطلبون قومًا يقضون نهارهم معهم، ويهربون من رداءتهم، فإنهم يتذكرون أشياء كثيرة صعبة ويتدرجون أشياء أخرى مثل هذه إذا كانوا وحدهم؛ وإذا كانوا مع قوم آخرين نسوا ذلك، فإنهم لما لم يكن لهم شيء يُحب، صاروا لا يفعلون بشيء محيي ذواتهم. والذين مثل هؤلاء لا يفرحون بذواتهم، بل يألُمون بذواتهم، من أجل أن أنفسهم مشاغبة. فبعض أنفسهم تألم للرداءة إذا تباعد عن أشياء، وبعض يلذ، وبعض يحدث إلى ها هنا، وبعض إلى ثم، كالشيء يشق بالجذب باثنتين. وإن كان لا

(١) ترجمة هذه الفقرة في س: «أما مسألة معرفة ما إذا كان يوجد أو لا يوجد في الواقع حب للذات نحو الذات فإننا نتركها الآن في ناحية ونقتصر على القول أن الصداقة توجد على التحقيق كلما اجتمع شرطان أو أكثر من الشروط التي بيَّناها، وأنه متى تطرقت الصداقة أشبهت كثيرًا المحبة التي يجدها المرء نحو نفسه» (س: ٢٩٠/٢).

يمكن أن يحزن ويفرح معاً، إلا أنه يحزن قليلاً، لأنه فرح ولم يكن يريد أن تصير هذه له لذيذة: فإن ذوي الرداءة مملوون من الندامة.

من أجل هذا يظهر ذو الرداءة أنه ليست حاله في ذاته حال صداقة ولا يحب ذاته، من أجل أنه ليس له شيء محبوب. وإذا كان حال ذاته أنه شديد الشقاء، فينبغي أن يُهَرَّب من الرداءة جداً وأن يحاول أن يكون فاضلاً، فإن هذا النوع خليك أن يكون ساراً لذاته، ويكون صديقاً لغيره.

* * *

٥ - في النصيحة^(١)

وأما النصيحة فقد تشبه الصداقة، وليست صداقة، من أجل أن النصيحة تكون في الذين لا نعرف أيضاً.

وليست محبةً أيضاً، من أجل أنه ليس لها امتداد ولا شهوة. وهذه الأشياء تتبع المحبة، والمحبة مخالطة؛ وأما النصيحة فإنها تكون أيضاً فجأة مثل الذي يعرض في المجاهدين^(٢)؛ فإنهم يناصحونهم ويوافقونهم بالإرادة، وخليك ألا يشاركوهم في الفعل ألبتة، فما قلنا يصيرون نصحاء بالمرأيات ويحبون محبةً ظاهرة كالتمويه.

فهو يشبه أن يكون ابتداء الصداقة: اللذة التي تكون بالبصر، كمحبة العشق: فإنه لا يعشق أحد إن لم يلذ بالبصر أولاً. والذي يفرح باللذيد لا يعشق شيئاً أكثر منه، بل إذا أصيب بتباعده انتهى قُرْبُهُ أيضاً. وكذلك لا يمكن أن يكونوا أصدقاء، إن لم يكونوا

(١) ترجم المترجم هذا الفصل تحت عنوان النصيحة، والترجمة الصحيحة هي (العطف) الذي يقارنه أرسطو بالصداقة ويبين الفارق بين العطف والصداقة. وهذا واضح جداً من السياق، فلا علاقة بين النصيحة والصداقة. وترجم بارتلمي سانتهيلير بداية الفصل هكذا: «العطف يشبه الصداقة، ولكن ليس إياها بالضبط. إنه قد يتجه حتى نحو التكرات من حيث لا يعرفون الإحساس الذي يوجه نحوهم. ليس الأمر كذلك في أمر الصداقة كما بينت فيما سبق» (س: ٢٩٣/٢).

(٢) أي المتنافسين في المباريات الرياضية.

قد صاروا نصحاء. وأما النصحاء فلا يحبون حبًّا أكثر، فإنهم يريدون الخيرات فقط للذين هم لهم نصحاء. وخليق ألا يوافقوهم على فعل ما، ولا إن كان عن ذواتهم. ومن أجل هذا لا يمكن أحدًا أن ينقل هذا الاسم ويقول إنها صداقة بطيئة. فإذا أدمت وصارت في العادة تكون صداقة لا من أجل النافع، ولا من أجل اللذيذ، فإن النصيحة لا تكون على هذه الأشياء، فإن الذي أحسن إليه يكافئ بالنصيحة بدل ما اصطنع إليه، وهو عادلٌ في فعله. وأما الذي يريد إحسان محسن ويرجو أن ينال ما يريد من الإحسان به، فليس يشبه أن يكون مناصحًا لذلك، بل أخرى أن يكون ناصحًا لذاته، كما أنه لا يكون صديقًا أيضًا وإنما يخدمه لاستعمال ما. وبالجمله إنما تكون نصيحة بفضيلة واستئصال: كما إذا ظهر إنسان صالح أو مُجدد أو شيء مثل هذا، كما قلنا في المجاهدين.

* * *

٦- في الوفاق

أيضًا ويظهر أن اتفاق الرأي مَحَبِّي أيضًا. ومن أجل هذا ليس هو اتفاقًا في العزيمة، فإن هذا يكون بين من لا يعلم بعضهم بعضًا أيضًا. ولا يقولون إن الذين يريدون إرادة واحدة في شيء واحد متفقون في الرأي إذا كان اتفاق إرادتي في الشيء الأصح وكانوا يختارون هذه ويفعلون العزائم العامة. وأما في الأفعال فيمكن أن يُتفق وفي التي هي ذو عظم منها، وفيما يمكن أن يكون لكليهما أو لكلهم كالمدن إذا رأوا أجمعين أن الرياسات فضائل وأنه ينبغي أن يشارك أهل لاقادومونيا^(١) في الحرب ويعانوا، أو أن يروا من فطاقوس^(٢) الذي كان يريده هو أيضًا. وإذا كان كل واحد منهما يريد

(١) أهل لاقادومونيا: أهل أسبرطة.

(٢) فطاقوس: كان طاغية على ميثيلين. وجاءت الترجمة في س: «أو أن فيطاقوس يحب أن تحصر السلطة في يده وأنه هو نفسه مع ذلك يقبلها». انظر س (٢٩٥-٢٩٦/٢).

لذاته الشيء المتنازع عليه مثلما كان في «أهل فونيقى»^(١) عندما شغبوا، فإن نصيحة كل واحد من المتنافسين يمكن أن تكون اتفاق كل واحد منهما بالرأي لشيء ما، بل للواحد بعينه، مثل ما يكون إذا أرادت العامة والأفاضل أن يرأس الأخيار، فإن هذا يكون شهوة كلهم. واتفاق الرأي يظهر أنه محبة مدنية، كما يقال أيضًا في الأشياء التي هي أخير وفي التي يحتاج إليها في العمر.

وهذا الاتفاق في الرأي لا يوجد إلا في ذوي الاستهال، فإن هؤلاء متفقو الرأي في ذواتهم وبعضهم لبعض أيضًا، إذ كانوا في أشياء بأعيانها، كالقول بأن إرادة هؤلاء ثابتة ولا تسيل من شيء إلى شيء وتنتقل كسيلان أوربس^(٢)، وهم يريدون العدالة والتي هي أوفق ويشتهون هذه الأشياء شهوة عامية. وأما ذوو الرداءة فلا يمكن أن يتفق رأيهم إلا قليلًا، كما يكونون أصدقاء لشهوتهم في كثرة قنية في التي هي نافعة. وأما في أنواع التعب والخدمة فإنهم بغير، وكل واحد منهم يريد هذه لذاته، يستقصي على الغريب ويمنعه، فإنهم إذا لم يحفظوا العام هلك. وإنما يعرض لهم هذا الشغب لأنهم يضطرون بعضهم بعضًا فهم لا يريدون أن يفعلوا ما فيه العدل.

* * *

٧- في الإحسان

ويظن أن المحسنين أكثر حُبًا للذين أحسن إليهم من الذين اصطنع إليهم المعروف للذين اصطنعوا ذلك ويطلب ذلك كالشيء الذي يكون على غير قياس.

وأما الأكثر، فإن ذلك واحد أيضًا؛ فإن بعضهم يحب وبعضهم يحق ذلك عليه: كما

(١) أهل فونيقى: مسرحية ليوريفيدس، ويشير أرسطو هنا إلى تنازع الرؤساء في تلك المسرحية.

(٢) في س: «لكن هذا الاتفاق يقتضي دائمًا قلوبًا طيبة، فالواقع أن هذه القلوب هي على وفاق مع ذواتها أولاً ثم على وفاق بينها بالتبادل؛ لأنها كما يقال لا يشغلها إلا الأشياء عينها. إن إرادات هذه العقول الحسيفة تبقى غير مزعزعة وليس بها مدّ وجَزَر كما في أوريف» (س: ٢/٢٩٦)

يكون في القروض: فإن الذي يجب الحق عليهم يريدون ألا يكون الذين يجب لهم الحق، وأما الذين أعطوا فإنهم يتعاهدون ويهتمون بسلامة غرمائهم، (وكذلك يريد الذين اصطنعوا المعروف أن يكون الذين اصطنع إليهم كالذين يأتون بأيديهم)^(١). وأما الذين أحسن إليهم فيأبون أن يكافئوهم. فخليق أن يقول فيهم افخر قوس^(٢) بأنهم يقولون بهذه الأقاويل بسبب أن يكون يراهم إنسان شرير، فإن أكثر الناس مقصّر في ذكر، وشهوتهم أن يُصطنع إليهم الخير أكثر من شهوتهم في أن يفعلوا ذلك.

وخليق أن يظن أن العلة في ذلك طبيعية، وليس فيه تشبيه بأصحاب القرض فإنه ليس في أولئك محبة، بل إرادة السلامة لمكان الأخذ. وأما الذين اصطنعوا المعروف فيحبون ويودون الذين اصطنع إليهم، وإن لم يكن يتنفع بهم في شيء ولا تكون منهم منفعة فيما بعد، كالذي يعرض في أصحاب الصناعات أيضاً؛ فإن كل ذي صناعة يحب ما صنع، أكثر مما يحب من المصنوع لو كان المصنوع متنفساً. وخليق أن يظهر هذا أكثر في الشعراء فإن هؤلاء يُفَرطون في محبة ما أشعر كمحبة الأولاد. فمثل هذا يعرض للمحسنين في اصطناع المعروف، فإن عملهم الاصطناع ويحبون هذا أكثر من محبة الفاعل لفعله. والعلة في ذلك أن الآنية مختارة عند الكل ومحبوبة أيضاً (ونحيا بالفعل بأننا نحيا ونفعل) نعامل العمل هو بالفعل ويحب العمل لمكان الآنية. وهذا طبيعي ويدل العمل بالفعل على ما هو هذا بالقوة.

ومع هذا فإن الفعل عند صانع المعروف جيد حتى إنه يفرح الذي له هذا، وليس للذي اصطنع إليه المعروف خير ما عند الفاعل يمكن أن يكون للذي هو أخير. وهذا هو أقل في اللذة والمحبة.

واللذة: إما فيما هو مقيم على الفعل، وإما فيما يأتي مع الرجاء، وفي الذي قد كان

(١) ترجمة هذا السطر في س: « كذلك أيضاً أولئك الذين أسدوا معروفًا يودون لو يعيش مدينوهم بهذا المعروف حتى يعرفوا لهم الجميل على المعروف الذي قبلوه » (س: ٢٩٨/٢)

(٢) افخر قوس Epicharmus شاعر كوميدي، عاش في الفترة بين (٥٦٥ - ٤٥٠ ق. م) وتلميذ هيرقليطس.

في الذكر؛ والذي في الفعل قالوا واجب كمثل بالفعل يبقى الفاعل فإن الجيد يطول زمانه؛ وأما منفعة الذي اصطنع إليه المعروف فإنها تفرّ عنه. وذكر الخير لذيذ، وأما ذكر المنافع فقليل جدًّا. وأما الرجاء فيشبهه أن يكون على خلاف ذلك.

ويشبهه أن تكون المحبة كالفعل، والاستحباب كالانفعال، وأن تقاس بالأشياء التي تلي الفعل الأشياء المحبة. وأيضًا جميع الناس يحبّون ما صار إليهم بتعب أكثر من غيره، كالأموال: فإن الذين اكتسبوها يحبونها أكثر من الذين سلّمت إليهم عفوًّا. وقد يظن بأن حسن الإحسان لا تعب فيه، وأما حسن الفعل فتعب. ومن أجل هذه الأشياء، الأمهات أكثر حبًّا للأولاد، من أجل أن الولاد أشدُّ ألمًا، ويحبون الأولاد أكثر من ذاتهم. وخليق أن يظن هذا خاصًّا أيضًا للذين يصطنعون المعروف.



٨ - في الأنانية، أو حب الذات

وقد يُتخَيَّر أيضًا: هل ينبغي أن يُحبَّ مُحِبُّ ذاته أكثر ذلك، أو أن يُحبَّ آخرَ ما. فإن من الناس من ينعي^(١) الذين يحبون ذواتهم أكثر ذلك، ويسمّيهم مُحِبِّي ذواتهم، كأنهم شيء قبيح. ويظن أيضًا أن ذا الرداءة يفعل جميع ما يفعل لذاته، ويزيد في ذلك على قدر زيادته في الرداءة. وإنما نلومه من أنه لا يفعل شيئًا إلا لذاته، وأما الفاضل فإنما يفعل من أجل الجيد، ويزيد في فعل الخير على قدر زيادته في الجودة. ويفعل أيضًا من أجل الصديق ويدع ما هو له.

والأفعال تخالف هذه الأقاويل ليس من غير علة فإنهم يزعمون أنه ينبغي أن يحب أخرى الذي هو صديق، وأخرى أن يكون صديقًا الذي يريد الخيرات، أو الذي يريد الخيرات لصديقه من أجله وإن لم يعلم ذلك أحد. وله هذه الأشياء أكثر ذلك عنده،

(١) ينعي: يلوم وينقد.

وجميع سائر الأشياء التي يحدّ بها الصديق: فقد قيل إن جميع الأشياء الصديقية منه
تصير إلى الآخر. وجميع الأمثال توحد الإرادة، مثلما يقال إن «نفساً واحدة»^(١)، وإن
«الذي للأصدقاء مشترك بالتساوي»، وإن «الرُّكبة أقرب من الساق»^(٢) - فإن جميع
هذه الأشياء أخرى أن تضاف إليه، من أجل أنه له صديق أخرى، وأخرى أن يحب
ذاته. وبحقّ أن يُتَحَيَّر في أيهما ينبغي أن يتبع إذا كان كلاهما ثقة.

وخليقٌ أن يكون ينبغي أن نقسم الأقاويل التي تشبه هذه وأن نفصل قدر قول
كليهما فلفعل أن يتبين أكثر.

فإن الذين يأتون به يُعَيَّرُون به، فإنهم يسمون محبّي أنفسهم الذين يخصّصون
أنفسهم بأكثر الأموال والكرامات واللذات الجسمية، فإن الأكثر يشتهون هذه الأشياء
ويحرصون عليها كلها أفضل. من أجل ذلك هي تنازعية. والذين يكثر في الشهوة
يفرحون بالشهوات وبجميع الآلام النفسانية وبالجزء اللانطقي في النفس. وأكثر
الناس مثل هؤلاء، ومن أجل هذا صار اسمه من كثرة شرّيته. ونحن نُعَيَّر من كان
على هذه الحال بأنه محبّ ذاته. وأما أن أكثر الناس قد اعتاد أن يسمّي الذين يؤهلون
أنفسهم هذه الأشياء: محبي ذواتهم - فبيّن. فإنه إن كان أحدٌ يحرص أبداً على أن يفعل
بالعمل أكثر من جميع الناس، وأن يفعل الأشياء التي فيها العفة، أو أفعالاً أُخَر تنسب
إلى الفضائل، وكان أبداً بالجملة يفعل في ذاته الخير - لا يقال هذا محبّ ذاته ولا
يذم. وخليقٌ أن يكون أخرى أن يظن أنه محبّ ذاته الذي يخصّ ذاته بأجود الخيرات
وأعظمها، والذي يفرح بالذي هو له بالحقيقة ويقنع به أبداً. كما أن المدينة يظن أنها
الشيء الحَقّي أكثر ذلك من كل جَمْعٍ آخر - كذلك الإنسان أيضاً. وأخرى أن يكون
محب ذاته الذي يحب هذا ويُسرّ به ويقال: ضابط، ولا ضابط. فضبطه عقله أو أنّه لا
يضبطه كل واحد منهما هو هذا. ويظن بهم أنهم فعلوا بالإرادة، ولا سيّما الأفاعيل

(١) أي أن الأصدقاء نفس واحدة.

(٢) يقابله: الأقربون أولى بالمعروف.

التي تفعل لعلّة. وأما أن كل واحدٍ منهم هو هذا أو أكثر ذلك - فبيّن، فإنّ الفاضل أخرى أن يحبّ هذا. ومن أجل هذا خليقٌ أن يكون محب ذاته بنوع آخر غير الذي يُعَيَّر وله اختلاف كاختلاف الحياة التي تكون على ما ينبغي والحياة التي تكون بآلم. وكما أنه أوفق أن يشتهي الذي هو أجود، فإنّ الذين يحرصون على الأفعال الجياد على ما ينبغي جميع الناس تقبل منهم وتمدحهم. وإذا تنازعوا الخير أجمعين وحرصوا على فعل الأجود، تكون جميع الأشياء التي ينبغي وتكون خاصية لكل واحدٍ أكثر الخيرات، إذ كانت الفضائل كذلك.

فإذن ينبغي أن يكون الخير محبّ ذاته، فإنه ينتفع بذاته عند فعله الخيرات، وينفع غيره، ولا ينبغي الرديء أن يكون كذلك فإنه يضرّ ذاته ومن قُرب منه لأنه اتبع الآفات الرديئة. فبيّن ما يجب على ذي رداءة، وبيّن ما يفعل اختلافًا. وأما الفاضل فإنما يفعل ما ينبغي، من أجل أن كل عقل يختار الأجود، والفاضل مطيعٌ للعقل.

وهو حقٌّ أيضًا أن الفاضل يفعل أشياء كثيرة من أجل الأصدقاء، ومن أجل الوطن، وإن احتاج الأمر إلى أن يموت دونهم: فإنه يبذل الأموال والكرامات وبالجملّة جميع الخيرات التي يتنازع فيها ليكتسب الخيرات لذاته. فإنه خليق أن يكون أخرى بأنه يختار وأن يُسرّ سرورًا شديدًا زمانًا قليلًا، وأن يسرّ زمانًا طويلًا سرورًا ضعيفًا، وأن يحيا حياة جيّدة سنة واحدة أو سنين كثيرة على ما أدرك وأن يفعل فعلًا واحدًا جيدًا أو عظيمًا، أو أفعالًا كثيرة صغارًا. وخليق أن تعرض هذه الأشياء للذين يموتون دون غيرهم فإنهم يرون أنه يصير إليهم خير عظيم مؤثر، ويبذلون الأموال بأن يصير الأكثر للأصدقاء، فإنه يكون هذا أمّا للصديق: فأموال، وأمّا لذاته فالجيد والخير الأجود يصير لذاته ويستعمل هذا النوع بعينه في أنواع الكرامات والرياسات فإنه يبذل جميع هذه لصديقه، ويرى هذا أنه خير وأنه مديحة له، ونحن نفعل ذلك إذا كان يظن أنه فاضل وأنه يختار الخير والجيد على جميع الأشياء. وقد يمكن أن يبذل الأفعال للصديق، وأن يكون أجود عنده من فعله فعلٌ لصديقه، وأن يكون الصديق علة ذلك.

فقد يظهر الفاضل في جميع الأشياء الممدوحة أنه يعطي ذاته من الخير الأكثر. فبهذا ينبغي أن يكون محب ذاته، كما قيل؛ وأما على رأي أكثر الناس، فلا ينبغي ذلك.



٩- هل يحتاج المرء إلى أصدقاء وهو في السعادة؟

ويُشكَّ أيضًا في السعيد: إن كان يحتاج إلى الأصدقاء، أم لا؟

فقد زعموا أن ذوي الفطنة لا يحتاجون ألبتة إلى الأصدقاء، ولا ذوو الكفاية، من أجل أن لهم الخيرات في الأهم والأكثر فإنهم لا يحتاجون مع الكفاية إلى شيء. وأما الصديق وهو ذات أخرى، فيتكفل بتقديم ما لا يقدر أن يكتسبه المرء بذاته. ومن ها هنا جاء القول:

«إذا واتي الحظ، فما الحاجة إلى الأصدقاء؟!»^(١).

وقد يشبه المحال إذا كنّا نصير للسعيد جميع الخيرات ألا نعطي أن يكون له أصدقاء، وهذا يظن به أنه أكثر الخيرات التي تكون من خارج. وإذا كان الصديق أخرى أن يُحسّن من أن يُحسّن إليه، فإن للجيد والفاضل أن يصطنع المعروف أكثر. واصطناع المعروف إلى الأصدقاء أجود من اصطناعه إلى الغرباء. والفاضل يحتاج إلى أن يحسن إليه. من أجل هذا يطلب هل يحتاج في سعادة البخت إلى الذين يُحسّن إليهم، كما يحتاج من كان في الشقاء إلى الذين يحسنون إليه^(٢). وأيضًا خليك أن

(١) في س: «إذا كان الله في عونك فما حاجتك بالأصدقاء». والبيت لأوريفيدس الشاعر من مأساة «أورسطس» البيت ٦٦٧.

(٢) في س: «من أجل ذلك يتساءلون أيضًا عما إذا كان المرء في الحالين أحوج إلى الأصدقاء: أفي السعادة أم في الشقاء؟ لأنه إذا كان الإنسان في الشقاء محتاجًا إلى الناس الذين يساعدونه، فإن الإنسان السعيد لا حاجة به إلى الناس الذين يسدي إليهم المعروف» (س: ٣١٠/٢).

يكون محالاً أن يصير المغبوط وَحْدَانِيًّا: فخليق أن يختار أحدً له أن يكون له جميع الخيرات مع الوحدة، من أجل أن الإنسان مَدَنِيٌّ، وفي طبعه أن يشارك في الحياة. وهذا هو أيضًا السعيد: فإنَّ له الخيرات التي للطبيعة. فبيِّن أنه أحرى أن تكون أيامه مع أصدقاء وأفاضل، من أن تكون مع غرباء وَمَنْ أدرك^(١). فإذا ينبغي أن يكون أصدقاء لذوي السعادة.

فما الذي يقوله القدماء، وبأي شيء يصدقون إلا بأن أكثر الناس يرون أن الأصدقاء هم الذين ذوو منفعة، والمغبوط لا يحتاج ألَّبتة إلى من كان مثل هؤلاء، من أجل أن له الخيرات، ولا يحتاج إلى الصديق لمكان اللذيد، من أجل أن لذة العمر قليلة، وهو لا يحتاج إلى لذة دخيلةٍ من خارج ألَّبتة. وإذا لا يحتاج إلى مثل هؤلاء الأصدقاء يظن به أنه لا يحتاج إلى الأصدقاء.

وخليق ألا يكون هذا حقًا. فقد قيل في الابتداء إن السعادة فعلٌ ما؛ وهو بيِّن أن الفعل يكون، وليس هو كيفيةً ما. فإن كانت السعادةُ الحياةَ والفعل، وكان فعل الخير فاضلاً ولذيداً بذاته، كما قيل في البدء؛ وكان الخاصُّ أيضًا الذي للذات، أمكننا أن نرى ما قُرب أكثر من ذاتنا، وأن نرى أفعال أولئك أكثر من أفعالنا، وأفعال الأفاضل الذين هم أصدقاء لهم مرضيةٌ عند أهل الخير، (ما دامت هذه الأفعال لها هاتان الصفتان المرضيتان بطبعهما) - ففي هذه الأحوال سيكون التام السعادة في حاجة إلى أصدقاء من هذا النوع، لأنه يفضَّل أن يتأمل الأفعال الفاضلة والخاصة به، وهاتان الصفتان موجودتان في أفعال الإنسان الفاضل الذي هو صديقه.

وأيضًا يظن أن الإنسان السعيد ينبغي أن تكون حياته لذيدة. أما بالنسبة إلى الإنسان المتوحد فالحياة ثقيلة عليه، إذ ليس من السهل عليه، إذا ترك وشأنه، أن يمارس الفعل باستمرار، ولكنه لو كان في صحبة آخرين وعلى علاقة بهم فإن هذا الأمر سيكون أيسر.

(١) وَمَنْ أدرك: أي ومن يصادف من الناس.

وهكذا فإن فعل الإنسان السعيد سيكون أكثر اتصالاً لو تم مع الآخرين وهو فعل سائر بذاته أيضاً، وتلك هي الصفات التي ينبغي أن يتحلّى بها الفعل^(١) عند الإنسان التام السعادة. ذلك أن الإنسان الفاضل، بوصفه فاضلاً، يسرّ بالأفعال الموافقة للفضيلة ويحزن لتلك الصادرة عن الرذيلة، وفي هذا هو يشبه الموسيقي الذي يسرّ بالألحان السارة، ويألم من سماع الموسيقى الرديئة - ولنضف إلى هذا أن نوعاً من التمرين على الفضيلة يمكن أن ينتج عن الحياة المشتركة مع الناس الشرفاء، كما لاحظ ثيوجونس. وأيضاً فإننا لو تمعنا في الفحص عن طبيعة الأشياء نفسها، يظهر أن الصديق الفاضل هو بطبعه مرغوب عند الإنسان الفاضل، لأن ما هو جيد بالطبيعة، كما قلنا، جيد عند الإنسان الفاضل ولذيذ في ذاته. وتُعرّف الحياة - في حالة الحيوان - بالقدرة على الإحساس، و - عند الإنسان - بالقدرة على الإحساس أو الفكر؛ لكن القدرة تقاس إلى الفعل، والعنصر الرئيسي يقوم في الفعل. فيظهر إذن أن الحياة الإنسانية تقوم أساساً في فعل الإحساس أو في فعل الفكر. لكن الحياة جزء من الأشياء الجيدة اللذيذة في ذاتها، لأنها شيء محدد، والمحدد من شأن الخير، وما هو جيد بالطبيعة جيد أيضاً للإنسان الخير؛ ولهذا تبدو الحياة سارة لكل الناس. لكن ينبغي ألا نفهم من هذا أن المقصود هو الحياة الفاسدة الرديئة، ولا الحياة التي تمضي في الآلام، لأن مثل هذه الحياة غير محددة، وكذلك صفائها. - وسنرى فيما بعد أن مسألة الألم لهذه ستوضح أكثر. - لكن إذا كانت الحياة نفسها شيئاً حسناً ولذيذاً (كما يبدو ذلك، والدليل عليه إغراؤها كل إنسان وخصوصاً الأفاضل والسعداء، لأن الحياة مرغوبة عند هؤلاء إلى أعلى درجة، وحياتهم تامة السعادة، وإذا كان من يبصر يعي أنه يبصر، ومن يسمع يعي أنه يسمع، ومن يمشي يعي أنه يمشي، وكذلك بالنسبة إلى سائر أنواع الفعل ثم شيء يعي أننا فاعلون، بحيث نعي أننا ندرك، ونفكر أننا نفكر، وإذا

(١) أي يكون الفعل متصلاً وساراً.

كان الوعي بأننا ندرك أو نفكر هو الوعي بأننا نوجد (لأن الوجود، كما قلنا، إدراك أو تفكير) وإذا كان الشعور بأننا نحيا هو من بين اللذات السارة بذاتها (لأن الحياة بطبعها أمرٌ جيد، والشعور بأن المرء يملك في ذاته ما هو جيد هو شيءٌ لذيذ؛) وإذا كانت الحياة لذيذة ولذيذة خصوصًا بالنسبة إلى الأخيار، لأن الوجود شيءٌ جيد بالنسبة إليهم وأمرٌ سار؛ لأن شعورهم بأنهم يملكون ما هو جيد بذاته هو بالنسبة إليهم موضوع سرور. وإذا كان الفاضل يكون تجاه صديقه كما هو تجاه نفسه؛ لأن صديقه ذات أخرى. في هذه الأحوال لما كان وجود كل واحدٍ منا أمرًا مرغوبًا فيه، فإنه بالمثل يكون، أو تقريبًا، سيكون وجود الصديق. لكننا قلنا إن ما يجعل وجوده أمرًا مرغوبًا فيه هو شعوره بخيريته، ومثل هذا الشعور لذيق في ذاته. وتبعًا لذلك فهو في حاجة إلى المشاركة في شعور صديقه بوجوده، وهذه لا يمكن أن يتحقق إلا بمعاشرته ومشاركته في المناقشات والأفكار؛ إذ يبدو أنه بهذا المعنى ينبغي أن نتحدث عن الحياة في المجتمع حين يتعلق الأمر ببني الإنسان، وليست بالنسبة إليهم كما هي بالنسبة إلى الدواب، فعند هذه أن الحياة في المجتمع تقتصر على الرعي في نفس المكان.

فإذا كانت الحياة إذن، بالنسبة إلى الإنسان التام السعادة، أمرًا مرغوبًا فيه في ذاته، لأنها بطبعها جيدة ولذيذة، وإذا كان وجود صديقه أمرًا مرغوبًا فيه بنفس القدر تقريبًا، فينتج عن هذا أن الصديق سيكون من بين الأمور المرغوب فيها. لكن ما هو مرغوب فيه بالنسبة إليه ينبغي له أن يملكه، وإلا لأحسّ بنقص في هذه المسألة. فإن السعيد محتاج إلى أصدقاء أفضل.



١٠- في عدد الأصدقاء

ونتساءل: هل ينبغي أن يكون لنا أكبر عدد من الأصدقاء ممكن أو أن الصواب أن يُقال كما يُقال في الضيافة، فإنه يظن أنه «لا ينبغي ألا نكثر الضيافة للغرباء، ولا ألا نُضيف ألبته غريباً»^(١).

كذلك ينبغي أن نطبق هذا على الصداقة: فلا يكون لا صديق له، ولا أن يكون أيضاً كثير الأصدقاء بإفراط.

وهذا القول يظن به أنه يشبه أن يقال جداً في الذين يكون طلبهم من أجل منفعة، فإن المكافأة في الخدمة لكثيرين فيها تعب وليس في العمر كفاية لأن يفعل هذا بعينه، والأكثر متشاغل أبداً فيما فيه كانت أعمارهم ويعملون ويجهدون في أن يحيوا نعماء ولا يفعلوا شيئاً بذواتهم. والأصدقاء الذين يتخذون لمكان اللذة يكفي منهم القليل، كالأبذار^(٢) في الطعام.

وأما الأصدقاء الأفاضل: فهل ينبغي أن يكونوا كثرة بالعدل، أو عدد ما للكثرة الصداقية مثلما هو للمدينة؟ فإنه لا تكون مدينة من عشرة رجال، وأيضاً لا تكون مدينة من عشرة مُرَبِّدات^(٣). وخليق ألا تكون الكمية شيئاً واحداً، بل كل ما هو بين أشياء محدودة. فإذا عدّد ما للأصدقاء أيضاً فإنهم يكونون يشاركون في الفرح والألم وفي أشياء كثيرة خاصّة. وخليق أن يعرض معاً أما لأحدهما فإن يشارك في اللذة، وأما للآخر فإن يشارك في الحزن. وخليق أن يكون أجود ألا يطلبوا أن يكونوا أصدقاء

(١) في (س: ٣١٥/٢): «هل ينبغي أن يتخذ الإنسان أكبر عدد يستطيعه من الأصدقاء؟ أم هل الأمر فيما يظهر على حدّ ما قيل بحسن ذوق في الضيافة: «لا الضيوف العديدون ولا عدم الضيوف».

(٢) الأبذار: التوابل.

(٣) ذكر د. عبد الرحمن بدوي أن مُرَبِّدات جمع لكلمة مرياد ومعناها عشرة آلاف. وقد جاءت ترجمة هذه العبارة في س هكذا: «إنه لا يُستطاع إنشاء مملكة بعشرة من السكان كما لا تنشأ مملكة بمائة ألف» (س: ٣١٦/٢). وهذا تصور أرسطو آنذاك عن نشأة الممالك. فماذا يقول الآن عن الممالك التي تضم ملايين البشر.

جدًّا، بل يطلبون الذين هم على هذا القدر الذي فيه كفاية للعشرة في الحياة، فخليق أن يظن أنه لا يمكن أن يكون صديقًا جدًّا لكثيرين. ولهذا السبب لا يمكن أن يكون لواحدٍ معشوقون كثيرون، لأنَّ العشق لا يبعد أن يكون إفراطًا ما وشدة محبة، وهذا إنما يليق بالقليل.

وقد يمكن أن يكون هذا في الأشياء أيضًا، فإنه لا أكون كثرةً أصدقاء في الصداقة الصَّحابية. وأما التي تقوم بالشرف فيقال إنها في اثنين^(١). وأما الكثيرو الأصدقاء ويلقون الجميع بما ينبغي فيظن بهم أنهم ليسوا أصدقاء لأحد، مثل الذين يسمَّون «مواتين». وإنه إما بنوع مدني فقد يمكن أن يكون صديقٌ لكثيرين وألا يكون مواتيًا، بل إذ يكون كالذي ينبغي. وأما أن يكون صديق لمكان الفضيلة لكثيرين ولذاتهم فليس يمكن ذلك. والمحبوب عند هؤلاء أيضًا قليل.



١١- الحاجة إلى الأصدقاء في السراء والضراء

فهل يحتاج إلى الصديق عند حُسن الحال أكثرَ ذلك، أو عند سوء الحال؟ فإنهم يطلبون في كلتا الحالتين من أجل أن الذين حالاتهم سيئة يحتاجون إلى المعونة، والذين في حسن الحال يحتاجون إلى من يؤنسهم ومن يُحسنون إليه، فإنهم يريدون اصطناع المعروف. إلَّا أنه في سوء الحال أكثر ضرورة إلى ذلك. ومن أجل هذا يحتاج حيثنذ إلى من عنده منفعة. وأما في حُسن الحال فإن ذلك أجود، ومن أجل هذا يطلبون الأفاضل ذوي الاستئصال، فإنه يختار الإحسان إلى هؤلاء أكثر من غيرهم، وكذلك الكينونة معهم. فإن حضور الأصدقاء هو سارٌّ في وقت حُسن الحال وفي وقت سوء الحال، من أجل أن الذين هم في حُزن يُسلِّي ذلك حزنهم إذا شاركهم الأصدقاء في

(١) في س: «إن جميع الصداقات التي يُشاد بذكرها ويُعجب من أمرها لم توجد ألبتة إلا بين شخصين» (س: ٢/٣١٧).

الحُزن. ومن أجل هذا خُليق أن يتحير متحير ويسأل: هل الأصدقاء حينئذ يقتسمون شيئاً من الحزن الحال بأصدقائهم، كما يأخذ الآخذ عن ذي الثقل بعض ما عليه من الثقل فيخفف عنه؟ بل إذا كانت معاشرتهم سارة وحضروهم لذيذاً صيرت الفكرة في حضورهم الحزن أقل. وأما إن كانوا يسألون لهذه الأشياء أو لشيء آخر - فلتترك الطلب لما يكون ذلك؛ إلا أن الذي قد قيل يظهر أنه يعرض.

وقد يشبه أن يكون حضورهم مشتركاً ما في النظر إلى الأصدقاء بعينه صار للذي في حال أخرى والذي في سوء حال، ويكون له من ذلك بمعونة ما على ألا يحزن، من أجل أن الصديق يعزى بالنظر والكلام إذا كان كما ينبغي، فإنه جيداً يعرف خلق صديقه والأشياء التي يسر بها ويحزن بها أيضاً. وأما إن أحسّ أحداً يحزن على سوء حاله - حزن، فكلُّ يهرب من أن يكون للأصدقاء علة حزن. ومن أجل هذا أما الذين طبعهم الترحل^(١) فيجتنبون تحزن الأصدقاء بحزنهم فيهم وإن لم يفرطوا في ترك الحزن، لكنهم يتقلدون الحزن الذي يصيب أولئك، وبالجملة لا يشتهون من يشاركهم في النوح، من أجل أنهم أيضاً ليسوا بذي نوح. وأما النساء والرجال الذين مثلهم فإنهم يسرون بالذين يشاركونهم في الآلام. وهو بين أنه ينبغي أن نتشبه في جميع الأشياء بالذي هو أجود.

وأما حضور الأصدقاء في حُسن الحالات، فإن له معاشرة لذيذة وفكرة سارة، من أجل أنهم يلذون بالخيرات التي لأصدقائهم. ولهذا السبب خُليق أن يظن بأنه ينبغي أما في حسن الحالات فإن يحرص على اجتلاب الأصدقاء؛ من أجل ذلك اصطناع المعروف جيد؛ وأما في سوء الحال فينبغي ألا يُحرص على ذلك، من أجل أنه ينبغي أن يقلل شركة الرداءة. ومن هاهنا أقول إنه ينبغي الكفاف من التعزية عند سوء الحال. وإنما ينبغي أن تكون التعزية أكثر ذلك إذا كان عند الذين أذعنوا لها منفعة كبيرة لذوي

(١) أي الذين يتصفون بالطباع الرجولية.

سوء الحال. وأما المحبِّي فخلق أن يكون ينبغي على خلاف ذلك وأن يكون ينبغي أن يحزن. أما الذي في سوء الحال من غير دعوة مجتهدين، فإن اصطناع المعروف للصديق، ولا سيَّما إلى الذين يحتاجون إليه، وإلى الذي لم يسأل ذلك - فإن ذلك أجود لكليهما أو أسرُّ. وأما في حسن الحال فينبغي المعونة باختياره من أجل أنه يحتاج في مثل هذا إلى الأصدقاء. وأما في أن يصطنع المعروف إليه، فينبغي أن يكون بطرُّ، فإن الحرص على المنفعة لذاته ليس بجيد. وخليق أن يكون ينبغي أن يختلف فوقهم ما ليس بسارَّ الذي دعا لذي الثقل^(١).

وأما حضور الأصدقاء في جميع الأشياء فإنه يظهر أنه مختار^(٢).

* * *

١٢ - الصداقة كالعشق

فهل: كما أن النظر محبوب جدًّا عند العشاق، وهم مختارون هذا الحسَّ أكثر من سائر الحواسِّ لأنَّ العشاق به هو أكثر ذلك، وبه يكون أيضًا كذلك عند الأصدقاء المعاشرة في الحياة مختارة؟ فإن الصداقة معاشرة، والصديق كما أنه في ذاته، كذلك هو عند صديقه؟ ويحسُّ بنفسه من أجل أنه مختار ومعنى في الصديق أيضًا. وأما الفعل بعينه فإنه يكون في المعاشرة، فإذا نحن مشتهدون هذا. وإذا كانت الآنية لكل واحد منهم أو الذين يختارون الحياة، فإنهم يحبون أن يكونوا في هذا مع الأصدقاء. ومن أجل هذا بعضهم يشاربون بعضًا، وبعضهم يلاعب بعضًا بالنرد وغيره، وبعضهم

(١) الترجمة غير واضحة، وجاءت في س: «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 إغصاب أصدقائه بمقابلة ما يعرضونه بالرفض، ومن أن يظهر لهم من التنازل أقل مما ينبغي، وذلك ما قد يقع أحياناً» (س: ٣٢١ - ٣٢٢ / ٢)

(٢) في س: «والخلاصة حينئذ أن حضور الأصدقاء يظهر أنه شيء مرغوب فيه في جميع ظروف الحياة كيفما كانت» (س: ٣٢٢ / ٢)

يجتمعون في الرياضة والصيد ويقضون أيامهم بما يحب كل واحد منهم ومع من يحب مِمَّن في العالم، فإنهم يفعلون ذلك لجولان الرأي مع الأخيار، ويشاركون الذين يرون أن يشاركوا في الحياة.

أما صداقة ذوي الرداءة فردئية، فإنهم يعاشرون ذوي الرداءة والذين لا ثبات لهم، ويصيرون أشرارًا بتشابه بعضهم ببعض. وأما صداقة ذوي الاستئصال فإنه يزيد في المعاشرة. ويظن بهم أنهم يصيرون أجود إذا فعلوا، من أجل أنهم يقوم بعضهم بعضًا لأنهم بتمثل بعضهم من بعض بالتالي يرتضون بها الخيرات من الخير. ومن هنا جاء المثل: «من الأخيار تأتي الدروس الجيدة»^(١).

(آخر المقالة التاسعة من الأخلاق. والحمد لله وسلم على عباده الذين اصطفى).



(١) ترجمة هذا المثل في س: «إنما يُطلب الخير دائمًا من الأخيار» (س: ٣٢٤ / ٢) ويُنسب إلى ثيوجينس.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

صلى الله على محمد وعلى آله وسلّم تسليماً

المقالة العاشرة من كتاب «الأخلاق» لأرسطو

(اللذة والسعادة الحقّة)

١- في نظرية اللذة: أهمية اللذة في التربية وفي الحياة

قال:

وبعد هذه خليقٌ أن يكون يتلو: القولُ في اللذة، من أجل أنه يظن أكثر ذلك أنّها قد خُصَّ جنسُنا بها. ومن أجل هذا يؤدّبون الأحداث على أن يضادوا اللذة والحزن. ويظن أن الفرح بما ينبغي والحزن لما ينبغي شيء كبير في فضيلة الحق. فإن مكث هذه يمتد في جميع العمر، إذا كان لها ميل وقوة في العمر، فإنهم يختارون اللذيذ ويهربون عن المحزن. وخليقٌ أن يظن أن ترك هذه الأشياء قلماً ينبغي أن يستعمل، وأيضاً إذا كان فيها مشاجرة كثيرة: فإن بعض الناس يقولون إن اللذة خير، وبعض الناس على خلاف ذلك: أن كل لذة رديئة. فخليق أن يكون بعضهم قد قنع أنها كذلك [يقال أنها]؛ وبعضهم قد رأى أنه أخير في سَيْرنا أن نقضي على اللذة أنّها من الرذائل، وإن لم تكن كذلك: فإن أكثر الناس يميل إليها وتتعبده اللذات، ولهذا ينبغي أن يؤتى بهم إلى ضد ذلك، فخليقٌ أن يصيروا بهذا النوع إلى الوسط.

وخلق ألا يكون هذا نِعَمًا. فإن أقاويل الانفعالات والأفعال أقلُّ إقناعًا من الأعمال. فإذا خالفت الأشياء الحسّية تهاونوا بها أن يختاروا الصدق أيضًا، فإن الذي يذم اللذة إن رأى في وقت ما أنه يشتهيها، يظن به الميل إليها وإن كلها عنده مثل هذه، فإن التفضيل ليس للأكثر. فقد يشبه أن تكون الأقاويل الصادقة نافعة لا في المعرفة فقط، بل في العمر أيضًا. فإنهم إذا كانوا موافقين للأعمال يصدقون. ومن أجل هذا يشيرون على ذوي الفهم أن يدبروا حياتهم بها. وإذ قيلت هذه الأقاويل فيما يكون أكثر ذلك، فلنأخذ في ذكر اللذة.

* * *

٢- فحص النظريات السابقة على طبيعة اللذة

نقد نظريتي أودقسس وأسفوسيفوس

فإن، أمّا أودقسس فقد يظنّ أن اللذة هي الخير، من أجل أنه رأى كل شيء يشتهيها: ما له نطق^(١)، وما لا نطق له. فإنه يعلم المختار ذو الاستئصال والقويّ جدًّا، وأن الكل يتحرك في ذاته فإنه أجود من جميع الأشياء. وجود الجيد بذاته كوجود الغذاء أيضًا وأن الذي هو خيرٌ للجميع، وكل يشتهي، فهو خير. وكانت تصدق الأقاويل بفضيلة الخلق أخرى من أن تصدق لذاتها. وقد كان يظن^(٢) أنه عفيف على ما ينبغي، ولم يكن يقول هذه الأشياء لأنه كان محبًّا للذة، بل لأنها في الحقيقة كذلك.

وإن ذلك يتبيّن من ضدها تبيينًا ليس بدون: فإن الحزن عند الكل يهرب منه، وضدها أيضًا عندهم مختار، وإن المختار أكثر ذلك الذي يختاره، لا لشيء آخر، ولا من أجل شيء آخر: وهم يقرّون بأن اللذة مثل هذه، فإنه لا يسأل أحد إذا يلذ هل كانت

(١) ما له نطق: ما له عقل.

(٢) أي أودقسس.

اللذة بذاتها مختارة. وإذا زيدت على شيء ما من الخيرات تصيره أكثر مختاراً، مثل الفعل بالعدول أو التعفيف: وإن الخير بسبب ذاته.

وقد يشبه هذا القول أن يقضي عليها أنها من الخيرات، وأنها^(١) ليست شيئاً آخر ألبتة، فإن كل ما يكون مع خير آخر أخرى أن يختار، منه إذا كان وحده. وبمثل هذا ينفي أفلاطون أن تكون اللذة خيراً، من أجل أن العمر اللذيذ^(٢) أخرى أن يختار إذا كان مع عقل منه إذا كان بلا عقل؛ فإن كان^(٣) أجود، فليست اللذة خيراً، فإنه لا يكون الخير بعينه مختاراً أكثر من غيره قبل أن يكون ذلك الخير موضوعاً. فبين أنه لا يكون الخير شيئاً آخر ألبتة من الأشياء التي إذا كانت مع التي هي بذاتها خيرات، كانت تختار أشد من غيرها. والشيء الذي هو مثل هذا هو الذي يهمننا نحن أيضاً؛ فإن المطلوب مثل هذا.

وأما الذين يردون هذا القول ويقولون إن الذي يشاق إليه كل ليس بخير - خليقاً ألا يكونوا يقولون شيئاً، فإننا إنما نقول إنه الذي نراه أجمعون. والذي ينقض هذا الإقناع ليس يأتي بإقناع أكثر منهم، وإنما يشتهي الذي يضاد هذا القول ما لا يفهم، وإن كان يقول قائل هذا القول برأي ما فليقل. فخليق أن يكون في الأشياء الرديئة خيراً ما طبيعي أخيراً منها، وأن يكون يحب الخير الذي هو له خاص.

ويشبه ألا يكونوا يجيدون القول في الضد أيضاً، فإنهم لا يقولون إنه إن كان الحزن رديئاً فإن اللذة خير، من أجل أنهم يقولون إنه يقابل الوضع رديء برديء وكلاهما للذي لا واحد منهما. وليس يحسنون في هذا القول ولا يصدقون في هذه التي قد قيلت. فإنه إذا كان كلاهما رديئين، فقد كان ينبغي أن يكون كلاهما يهرب منه، وأما اللذة فلا واحد منها [فلا] يهرب ولا من واحدة منها وتكون متشابهة. وأما الآن فإنه

(١) الضمير يعود على اللذة.

(٢) العمر اللذيذ: حياة اللذات.

(٣) يقصد اللذة المركبة مع شيء آخر.

ظاهر أنهم يهربون من بعضها على أنها رديئة، ويختارون بعضها على أنها خير، وهم يضادون هذا الاختيار.

ولا يكون هذا أيضا ولا إن لم تكن اللذة من الكيفيات وكانت لهؤلاء من الخيرات، فإن أفعال الفضيلة ليست بكيفيات، ولا سعادة البخت أيضًا، ويزعمون أن الخير محدود، وأما اللذة فليست بمحدودة لأنها تقبل الزيادة والنقصان. والنوع الذي يقضون بهذه القضية على اللذة من التلذذ هو الذي يقضون به على العدل وسائر الفضائل التي يزعمون أن الزيادة والنقصان فيها بَيِّنَ بَيِّنَ. فبهذا النوع يمكن أن تكون الكيفيات للشيء بعينه، من أجل أنه يكون قومٌ أكثر عدلاً وأكثر نجدة. وقد يمكن أن يكون الأكثر والأقل في الفعل العادل وفي العفة، وأن يكون في اللذات أيضًا. وخليقٌ ألا يكونوا يخبرون بالعلة في ذلك كيفية بعضها من غير اختلاط، وبعضها مختلط. وما المانع أن يكون كما أن الصحة المحدودة تقبل الأكثر والأقل، أن تكون اللذة أيضًا كذلك؟ فإن الاعتدال ليس بواحدٍ في جميع الأشياء. ولا يكون في الشيء الواحد بعينه اعتدال واحد ما أبدًا، بل ينقص إلى قدر ما، ويختلف بالأكثر والأقل، فيمكن أن يكون شيءٌ مثل هذا في اللذة أيضًا.

وهم يصفون أن الخير تام، وأن الحركات والتكوينات ليست بتامةٍ يرومون أن يقضوا أن اللذة حركة وكون. وقد يشبه ألا يكونوا يقولون قولاً جيداً وألا تكون اللذة حركة. فقد يظن أن لكل واحد من جميع الأشياء سرعة خاصة وأيضاً وإن لم تكن بذاتها مثل التي للعالم، فإنه مضاف إلى غيره، وأما اللذة فليس لها ولا واحد من هذين. فقد يمكن أن نلذ بسرعة، كما يمكن أن نغضب. وأما أن تكون اللذة تامة فلا يمكن ولا أن نصير إلى شيء آخر. وأما المشي والنشوء وجميع ما كان مثل هذه فيمكن أن نصير إلى اللذة بسرعة وإبطاء، وأما أن يفعلوا اللذة بسرعة أيضاً فلا يمكن، وإني أقول إن التلذذ يكون كوناً بنوع ما، فقد يظن أنه لا يكون كل ما أدرك من كل ما أدرك، بل الذي

يكون منه الشيء فيه فيتحال^(١)، والذي كونه اللذة فساد الحزن.

ويقولون إن الحزن^(٢) نقصان للشيء الطبيعي، وأما اللذة فتمام النقصان. وهذه الانفعالات جسمية. وإن كانت اللذة تمامًا ونقصانًا طبيعيًا، فالذي فيه يكون تمام النقصان هو الذي يلذ. فإن الجسم الذي يلذ، ولكن لا يظن ذلك. فأما ليس اللذة تمام النقصان، بل إذا كان يكون تمام النقصان يلذ الإنسان، وإذا كان يقطع يحزن. وقد يظن هذا الرأي إنما كان من الأحزان واللذات التي تكون فيما يلي الغذاء، من أجل أنهم إذا احتاجوا وتقدم حزنهم في ذلك يلذون بتمام النقصان. وهذا لا يعرض في جميع اللذات، من أجل أن اللذات التعليمية ليس فيها حزن، ولا التي تكون باللمس والشم والسمع، وما يبصر إليه يكون إذا كان تذكرة ورجاء مثل هذه، فهذه لا في شيء تكون كونًا، فإنها لم تكن من نقص، ولا يقال إذن تمام النقصان.

وأما الذين يحتملون اللذات التي نعيّرها^(٣) - فخليق أن يقول أحدهم إن هذه ليست بلذيدة. فإنها وإن كانت لذيدة عند الذين هيئتهم هيئة رديئة، لا ينبغي أن يظن بها أنها لذيدة. وأيضًا ما خلا عندها ولا فقط. كما أنه لا ينبغي أن يظن أن التي عند المرضى مبرأة أو حلوة أو مرّة فهي كذلك، ولا أن الأشياء البيض التي تظهر لمن كان به رمّد أنها بيض. وإلا فإنه هو على هذا النوع خليق أن يقال إن اللذات مختارة. إلا أنها ليست، فهذه كمثل ما يقال إن الغنى مختار، ولكن ليس هو مختارًا للذي يغتال، والصحة مختارة ليس إن أكل شيئًا ما. وخليق أن يكون تختلف اللذات باللذة، من أجل أن اللذات التي من الأشياء الحسنة غير التي تكون من القبيحة. ولا يمكن أن يلذ بلذة العادل من ليس بعادل، ولا بلذة الموسيقوس من ليس بموسيقوس. وكذلك

(١) أي: فإليه ينحل.

(٢) الحزن = الألم.

(٣) نعيّرها: نعيها.

في سائر الأشياء. ويظن أيضًا أنه ظاهرٌ أن الصديق غير المتأني^(١)، وأن لذتهما ليس بواحد بل مختلف: فإن أحدهما يظن به أنه يعاشر للخير، والآخر للذة، وأحدهما يُعَيَّر والآخر يُمدَح، لأنه يعاشر لمعنى آخر. وخليقٌ ألا يختار أحدُ الجميل الحياة^(٢) وله عقلٌ صبيٌّ، ويلذ غيره بما يمكن أن يلذَّ به الصبيان أكثر ألبته، وإن لم يكن في ذلك شيء من اللذة ألبته، مثل النظر والفكرة والذكر والمعرفة بالفضائل. وأمّا إن كانت اللذات تلحق هذه بالضرورة فليس في ذلك اختلافٌ ألبته. فخليقٌ أن يختار هذه وإن لم تكن منها لذة.

وأما أن ليس كل خيرٍ لذة، ولا أن كلها مختارة - فبيّن. فإن فيها ما هو مختار بذاته مختلف بالصورة. فالتّي تقال في اللذة والحزن فقد قيلت قولاً فيه كفاية.



٣- النظرية الجديدة للذة

فأمّا ما هي اللذة؟ أو أيّ شيء هي؟ فخليقٌ أن يصير أبين إن أخذنا في إعادة ذكره من البدء أيضًا.

فقد يُظن أن البصر في وقت ما نافذ، من أجل أنه لا يحتاج إلى شيء ألبته يكون من بعد لتتمّ صورته. وقد يشبه اللذة أن تكون مثل هذا، من أجل أنها شيء تامّ. ولا يمكن أحدًا أن يدرك لذة ما في زمان يمكن فيه أن تكون في زمان أكثر لتتمّ صورتها. ومن أجل هذه ليست حركة أيضًا، لأن كل حركة في زمان وتمام ما، مثل البنائية: فإنها تكون تامة إذا فعلت ما أرادت أكثر من تمامها في جميع هذا الزمان الذي يفعل فيه هذا الفعل. وأمّا في أجزاء الزمان فجميع الحركات ليست بتامة. وتختلف بالصورة من الحركة الكلية وبعضها من بعض، فإن تأليف الحجارة غير انتصاب الأساطين. وهذه

(١) المتأني: المتملق. وقد سبق شرحها.

(٢) الجميل الحياة: الحياة الجميلة.

أيضاً بينها وبين تهيئة الهيكل فروق تامة، من أجل أنها لا تحتاج إلى شيء ليكون به الموضوع تاماً. وأما تهيئة الأساس والإفريز فليس بتاماً، من أجل أن كل واحد منهما حرفٌ^(١). وهم يختلفون بالصورة، ولا يمكن أن توجد حركة في زمانٍ ما تامة بالصورة إلا أن تكون في الكل. وكذلك في الشيء وسائر ذلك، فإن النقلة حركة ما من شيء إلى شيء. واختلافات أنواعها المشي والوثوب. وما كان مثل هذه فليس هكذا فقط، بل الاختلاف أيضاً في المشي بعينه، فإن الحركة من شيء إلى شيء ليست شيئاً واحداً بعينه في العلوة والجزئي جداً ولا العبور على هذا الخط فذلك واحدٌ من أجل أنه لا يعبر على خط فقط بل على خط هو في مكان أيضاً. فالذي يتحرك في هذا الخط غير حركته في الخط الآخر. وقد استقصينا القول في الحركة في أقاويل غير هذه. وقد يشبه ألا تكون تامة في كل زمان، بل أن تكون كثيرة منها ليست بتامة مختلفة بالصورة أيضاً، إذ كان الذي تحرك من شيء إلى شيء كيفية بالصورة. فأما صورة اللذة ففي كل زمانٍ تامة. فبين إذن من اللذات أنها سيكون مخالفاً بعضها لبعض، فإن اللذة من الأشياء التامة ذوات الكل. وخليق أن يظن بها هذا أيضاً، ومن أنها لا يمكن أن تتحرك بأن تلذ في زمان، من أجل أن الذي هو منها الآن كل تام.

ومن هذه بين أيضاً أنهم لعل ما يقولون إن اللذة حركة أو كون، من أجل أن هذه الأشياء لا تقال على الجميع، بل تقال على التي تنقسم، وليست وجودها، فإنه ليس كونٌ للبصر ولا للنقطة، ولا للوحدة، وليس شيء من هذه حركة، ولا كون. واللذة أيضاً - من أجل أنها شيء وكل.

* * *

(١) حرف: جزء من كل.

٤- تابع نظرية اللذة- اللذة والفعل

وكل حسّ يفعل على قدر المحسوس، ويُفعل بنوع تامّ الحسّ الذي حاله حالٌ جيدة، مع أجود ما يجب للحسّ. فقد يظن بالفعل التام أكثر ذلك أنه شيء ما مثل هذا، ويقال إنه بين القول الذي يقول إنها تفعل، وبين القول الذي يقول إنها تفعل في الذي هي فيه فعلٌ، فإن في كل واحد من الأشياء الفعلُ الأجود هو فعل الشيء الذي حاله أجود الحالات، لا أقوى ما يكون منه. فخليق أن تكون هذه حركة تامّة ولذيذة. في كل الحواسّ اللذة في جميع، وكذلك في الفكرة، والرأي، وألذها العامّة جدًّا والتامة جدًّا التي هي له أحسن الحال عند الفاضل جدًّا من التي يحبها. فإن ما يتم الفعل اللذة. ولكن لا تتم الفعل اللذة والمحسوس والحسن بنوع واحد وإن كانت أشياء فاضلة، كما أن البرء والطبيب ليس يرى عللاً أن يكون بُرءٌ بالسوية ونوع متشابه. وأما أن اللذة تكون في كل من الحواسّ فبيّن من القول إن مناظر ومسامع لذیذة. وهو بيّن أيضًا أنه تكون لذات أفخر إذا كان الحسّ قويًّا، وكان يفعل على قدر قوّته. وإذا كانت مثل هذه المحسوسُ والذي يحسّ تكون اللذة أبدًا، من أجل أنه إذا كان الفاعل والمنفعل تمت اللذة.

واللذة تتم الفعل، لا كهيئة هي فيه، بل كتمام ما تصير فيه من بعد، كالحال الذي يصير في الشباب. فما دام المحسوس والمعقول على ما ينبغي والذي يقضي أو يرى على حاله، فاللذة تكون في الفعل. فإنه إذا كان المنفعل والفاعل متشابهين وإضافة كل واحد منهما إلى صاحبه على حال واحدة يكون بالطبع شيء واحد بعينه فإنه بنوع ما يلذ. لذة متصلة ولا يتأذى أذى متصلاً، من أجل أن جميع الأشياء الإنسانية لا تقوى على أن تفعل فعلاً متصلاً. فإذا لا تكون ولا لذة، من أجل أنها تتبع الفعل. وبعض الأشياء تَسُرُّ وهي جُدَد^(١)، وأما من بعد فليست كذلك لهذه العلل، فإن أولاً تكون

(١) جُدَد: جديدة.

الفكرة قد تعرف ويفعل فيها فعلاً كثيراً قوياً مثل الذين يبصرون البعيد بعض البصر ثم بعد ذلك لا يكون فعل مثل هذا، بل قد يكون فعل قد يهون به، من أجل هذا تضعف اللذة.

وخلق أن يظن ظاناً أن أجمعين يحبون الحياة أيضاً. والحياة فعلٌ ما، وكل واحد يفعل في التي هي أخير وما يكون فعله أكثر ذلك: كالموسيقي الذي يستعمل السمع في الألحان، وكالمحب في التعليم الذي يستعمل الفكرة في الآراء، وكذلك كل واحد من سائر هؤلاء. واللذة تتم الأفعال والحياة التي تكون بها الشهوة: فالذين يشتهون الحياة بحق يشتهون اللذة أيضاً، من أجل أنها تتم في كل الحياة التي هي سارة. فهل ينبغي أن نترك الفعل حيننا هذا لكان اللذة؟ فإنه يظهر أنها قد تقاربت معاً فلا تقبل فرقة: فإنه لا تكون لذة من غير فعل، وإنما تتم كل فعل اللذة.

* * *

٥ - اختلاف اللذات

ومن هاهنا يظن بها أنها مختلفة بالصورة. فقد يظن بالمختلفة الصورة أنها تتم بأشياء أخرى مختلفة، وكذلك تظهر الأشياء الطبيعية والتي تحت المهنة، كالحوان والنصب، والتزويق^(١)، والأصنام، والبيت والآنية؛ وكذلك الأفعال المختلفة الصورة تتم بالمختلفة الصورة، والتي للفكرة تخالف التي للحواس، وهذه يخالف بعضها بعضاً بالصورة، وكذلك اللذات المتممة.

ويظهر ذلك أيضاً من أن كل واحدٍ من اللذات يشاكلها بالفعل الذي يتممها. فإن اللذة الخاصة تنمي الفعل بنموها. فإن الذين يفعلون ما يفعلون بلذة أشد استقصاءً في

(١) النصب: الأشجار. التزويق: لوحات الرسم.

جميع الأشياء وأكثر فحَصًا، مثلما يكون في الذين يستعملون المساحة^(١) ويفرحون بأن يمسحوا ويفحصوا عن كل واحدٍ من الأجزاء التي للمساحة أكثر. وكذلك محبو الموسيقى ومحبو البناء، وكل واحدٍ من غيرهم يزيدون في أعمالهم الخاصّة التي يفرحون بها؛ واللذات تنمي معها؛ والتي تنمي مع الأشياء هي خاص بها، والتي هي آخر بالصورة فخواصّها آخر بالصورة.

وأيضًا خليق أن يظهر ذلك من أن اللذات التي تكون من أشياء تكون مانعة للأفعال، فإن الذين يحبّون ذواتهم لا يقدرّون أن ينصتوا للكلام؛ وإن سمعوا أن امرئًا يَزُمّر فرحوا بالزمر أكثر من الفعل الخاص. واللذة التي تكون من الزمر تفسد الفعل الذي يكون من القول. وكذلك يعرض هذا للأخر^(٢) أيضًا إذا كان الفعل يُجرى في اثنين فإن الألدّ يرفع الآخر. وأحرى أن يفعل ذلك إذا كان مفرطًا في اللذة جدًّا، حتى لا يترك الأحزان تفعل. ولهذا السبب إذا فرحنا بشيء ما، لا نفعل شيئًا آخر أكثر ذلك، (بل الذي يفعل رضا آخرين سيكون كما فعل أصحاب القصف^(٣) في المجامع التي يجتمع للنظر إذا كان المجتهدون ذوي رداءة^(٤))، فإنهم حينئذ يجتهدون في القصف. فإذا اللذة الخاصّة تستقصي الأفعال وتصيرها أدوم في زمان أطول وأجود. واللذات الغربية فبيّن أن بينها فرقًا كثيرًا. فقد يكاد أن تفعل اللذات الغربية ما تفعل الأحزان الخاصّة، فإن الأحزان الخاصّة تفسد الأفعال كقولي: إن كان الذي لا يلتذ بالكتاب يحزن بالفكرة، فإنه لا يكتب ولا يفكر، إذ كان الفعل محزنًا. ويعرض في الأفعال الضدّ من اللذات الخاصّة والأحزان. فإن الخاصّة التي تكون بعد الفعل تعينه. وأما

(١) المساحة: الهندسة.

(٢) وكذلك يعرض هذا للأخر: أي في الأحوال الأخرى.

(٣) أصحاب القصف: أهل اللهو.

(٤) المجتهدون: الممثلون. وقد جاءت ترجمة هذه العبارة في س: «انظر على الخصوص في المسارح تر الناس الذين يستبيحون أكل الحلوى لا يأكلون منها على الخصوص إلا في اللحظة التي يكون فيها على المسرح ممثلون رديثون» (س: ٢/٣٤٥).

اللذات الغربية فقد قيل إنها تفعل شيئاً بفعل الحزن، من أجل أنها تفسد، إلا أنها ليس بنوعٍ متشابه.

فلما كانت تختلف الأفعال بذوي الاستئغال والرداءة، وكان بعضها مختارة وبعضها يهرب [منها]، وبعضها لا شيء من هذين - صارت اللذات أيضاً متشابهة، فإن لكل فعل لذة خاصية، فالفاضلة خاصية ذات استئغال، والردئية مؤذية. فإن الشهوات أيضاً: أمّا التي للأشياء الجياد فممدوحة، والتي للقيحة فمذمومة. واللذات التي تكون مع الأفعال أخصّ بالأفعال من الشهوات، من أجل أن الشهوات منفصلة بالآزمنة والطبيعة. وأمّا اللذات القريبة من الأفعال فليس تنفصل منها على هذه الحال، حتى إنه يشك فيها بأن الفعل واللذة شيء واحد. ولكن لا يشبه أن تكون اللذة فكرة، ولا أن تكون حساً - فإن ذلك محال. ولكن من أجل أنها لا تنفصل، يظهر لبعض الناس أنهما شيء واحد: فكما أن الأفعال أخر، فاللذات أخر أيضاً.

وينفصل البصر من اللمس بالبهاء^(١)، والسمع والشم من الذوق؛ وكذلك تنفصل اللذات أيضاً والتي في الفكرة ومنها أيضاً وكل واحد منها لصاحبه. وقد يظن أن لكل واحد من الحيوان لذة خاصية أيضاً، كالعمل الخاص الذي يكون عند الفعل. ويظهر هذا لمن يظن في كل واحد من الأشياء: فإن لذة الفرس أخرى، وكذلك لذة الكلب أخرى - كذلك لذة الإنسان كما قال إيرقلطس:

«إن العقل أحرى أن يختار الإدراكات على الذهب»^(٢).

(فإن للعقل غذاءً ألدّ من الذهب)^(٣). فالتى للأشياء التي تختلف بالصورة فهي

(١) بالبهاء: بالصفاء. وفي س: «فالنظر يختلف عن اللمس بصفائه وضبطه. والسمع والشم يختلفان عن الذوق» (س: ٣٤٦/٢)

(٢) في س: «فلذة الكلب غير لذة الحصان أو الإنسان كما ينبه إليه هيرقليط إذ يقول: «الحمار يختار التبن على الذهب» (س: ٣٤٧/٢)

(٣) في س: «ذلك بأن الدريس الذي هو غذاء أشد ملاءمة من الذهب بالنسبة للحمير» (س: ٣٤٧/٢).

تختلف بالصورة، وأما التي لأشياء بأعيانها فبحقُّ ألا تكون مختلفة، وهي تبدل في الناس تبديلاً ليس بصغير، من أجل أنها بأعيانها تفرح بعضاً وتحزن بعضاً، وهي لبعض محزنة وبغيضة، ولبعضٍ لذيذة ومحبوبة. ويعرض هذا في الأشياء الحلوة أيضاً، من أجل أنه لا يرى المحموم والصحيح دائماً واحداً فيها، وليس الحار عند الضعيف والقوي واحداً. وكذلك يعرض هذا في قوم آخرين أيضاً. ويظن في جميع أشباه هذه أن تكون ما يظهر للفاضل وأن هذا كذلك. فنعم ما يقال إن الفضيلة مقدار كل شيء كما يظن ويكون الخير بأنه خير واللذة التي تظهر لهذا أنها كذلك، وتكون لذیذة التي يفرح هذا بها. وأما ما صعب من هذه فليس يعجبه أن يظهر أيضاً أقل. واللذة فإنه يكون في الناس فسادات كثيرة وضرر كثير، وليست لذیذة إلا لهذا وللذين على حالٍ ما مثل هذه.

وأما المقرور^(١) أنها قبيحة فيبين أنها لا تقال لذات إلا عند الذين قد فسدوا. وأما التي يظن بها أنها من ذوات الاستئصال: فأيتها، أو أيُّ منها، ينبغي أن يقال إنها للإنسان ما خلا التي من الأفعال؟ فإنه بين أن اللذات تتبع الأفعال وإن كانت لذة واحدة أو لذات كثيرة للرجل التام المغبوط باللذات التي تتم هذه بحق يقال إنها لذات إنسان، وأما سائرها فربما قيلت كالأفعال.

* * *

٦ - السعادة، والفعل، واللهو

وإذ قد قيلت أقاويل في الفضائل والمحبات واللذة، فقد بقي القول في السعادة، من أجل أننا نضعها تمام الأشياء الإنسية، وإن أعيد ما تقدم كان قولاً واجزاً^(٢).

وقد قلنا إنها ليست هيئة، وإلا فستكون للذي ينال عمره ويحيى حياة المعدوم

(١) المقرور: أي الذي يقر ويعترف.

(٢) قولاً واجزاً: قولاً موجزاً.

الذي في شقاء عظيم. وأما إن كانت هذه الأقاويل ليست ترضى، بل أخرى أن توضع في فعل ما، كما قيل أولاً، وكان بعض الأفعال مضطراً ومختاراً لمكان شيء آخر، وبعضها لذاتها، فبيّن أنه ينبغي أن توضع السعادة أنها شيء من التي هي مختارة بذاتها، لا من التي تختار لشيء آخر، من أجل أن السعادة ليست محتاجة إلى شيء، بل مكتفية [بنفسها]، وإنما المختارة بذاتها التي لا يطلب منها آخر على الفعل. ويظن أن مثل هؤلاء الأعمال التي تنسب إلى الفضيلة، فإن الأعمال الجياد الفاضلة هي التي تختار لذاتها، وكذلك اللذيذة من أنواع اللعب، فإنهم يختارونها [لا] لشيء آخر. والضرر الذي يدخل عليهم منها أكثر من المنفعة وكثيراً ما مُحِبُّ السعادة يتهاون بالأجساد والقنية ويهرب من تصرف الحالات التي مثل هذه. ومن أجل أن الذين في مثل هذا التصرف يحظون عند المتغلبة، فإنهم يصيرون ذواتهم لذيفة في التي يشتهيها المتغلبة وهم يحتاجون إلى هؤلاء. وإنما يظن بهذه أنها ذوات سعادة، من أجل أن أصحاب المقدرة يشتغلون بها، وخليق ألا يكونوا لها ولأمثال ما، من أجل أنه ليست في المقدرة والعقل التي منها الأفعال الفاضلة. ومن أجل هذا لما كانوا لم يذوقوا اللذة المحضة الخالصة يهربون إلى اللذات الجسمية. ومن أجل هذا يظن بها أنها أكثر اختياراً، فإن الصبيان يرون أن أقوى الأشياء التي عندهم مكرمة، فخليق أن يكون كما أن ظهور الأشياء الكريمة عند الصبيان غيرها عند الرجل، كذلك يكون عند ذوي الرداءة، وذوي الاستئغال. فالأشياء الكريمة واللذيذة، كما قيل مراراً كثيرة، التي هي مثل هذه عند الأفاضل وعند كل واحدٍ فعل مختار جداً الذي يكون على موافقة هيئته الخاصية. وعند الفاضل أيضاً الذي يكون على الفضيلة. فإذاً ليست السعادة في اللعب. فمحال أن يكون التمام لعباً، وأن يتصرف في الأعمال ويتعب في جميع العمر، فإننا بالجملة نروم كل ما نرومه من أجل شيء آخر، ما خلا السعادة، لأنها تمام. والحرص والتعب من أجل اللعب باطل، وظاهر ولايق بالصبيان جداً. فأما الحرص على اللعب فيظن به في الابتداء أنه صحيح، من أجل أن اللعب يشبه الراحة. والذين

لا يقوون على دوامة التعب يحتاجون إلى الراحة. فليس الراحة تمام السعادة، من أجل أنها تكون لمكان الفعل. ويظن بالعمر السعيد أنه على الفضيلة. وإنما يكون هذا مع فضيلة لا في اللعب. ونقول إن الفاضلة أجود من المضحكة التي مع اللعب. ونقول إن فعل العضو الأجود والإنسان الأجود أفضل أبدًا، وفعل الأجود أجود وأكثر سعادةً. وعسى أن يتملى من اللذات الجسمية مَنْ أدرك. وليس بدون تملي المملوك والأيسر. وليس ينسب أحدُ السعادة إلى المملوك الذي ليس عمره إليه. فإذا ليست السعادة في مثل هذه التصرفات، بل هي في الأفعال الفاضلة، كما قيل أيضًا أولاً.

* * *

٧ - حياة النظر

وإن كانت السعادة فعلاً على الفضيلة، فبحق أن تكون على الفضيلة القوية وأن تكون هذه للأجود^(١) - كان ذلك عقلاً أو شيئاً آخر يظن به أنه يرئس^(٢) بالطبع ويتقدم وله فكرة في الجياد والإلهية، كان هو أيضاً إلهياً، أو كان الإلهي جدًّا مما فينا. فإذا فعل هذا على فضيلته الخاصية هو السعادة التامة. وأما أنها ذاتية^(٣)، فقد قيل.

وعسى أن يظن بهذا أنه مُقرُّ به عند (القدماء والصادقين)^(٤)، من أجل أن هذا الفعل قوي وأنه عقلي ما فينا، والمعلومات التي يحيط بها العقل، وهو متصل جدًّا من أجل أنه العقل. وأحرى أن يقوى على استعمال الرأي بالاتصال، من أن يفعل في وقت ما. ويرى أنه ينبغي أن تخالط السعادة اللذة، ويقربه أن ألدَّ الأفعال التي تنسب إلى

(١) في س: «إذا كانت السعادة ليست إلا الفعل المطابق للفضيلة فمن الطبيعي أن تكون الفعل المطابق للفضيلة العليا، أعني فضيلة الجزء الأحسن من ذاتنا» (س: ٣٥٣/٢).

(٢) س: المعد ليأمر ويقود، وعلى ذلك الصواب: يرأس.

(٣) ذاتية: أي قائمة على الفكر والتأمل.

(٤) القدماء والصادقين: يقصد النتائج التي توصلنا إليها من قبل. وجاءت في س: «هذه النظرية يظهر أنها تتفق في كل نقطة مع المبادئ التي قرناها فيما سبق ومع الحق» (س: ٣٥٣/٢).

الفضيلة التي تكون على الحكمة. فقد يظن بالفلسفة أن لها لذاتٍ عجيبة: بالذكاء والثبات. وبحقّ أن تكون للذين يعلمون بضرب خاصّي من الذين يطلبون وأن تكون التي تقال كفاية أكثر ذلك فيما يلي الرأي. فإن الأشياء التي نضطر إليها للحياة يحتاج إليها الحكيم والعدل وسائر ذلك. وإذا رُزق هؤلاء الكفاف فالعدل منهم يحتاج إلى الذين يعدل فيهم ومعهم، وكذلك العفيف أيضًا، والنجد^(١)، وكل واحد من الآخر. وأما الحكيم فإنه يقوى على استعمال الرأي إذا كان وحده. وأيضًا كلما كان أحكم، كان أخرى أن يفعل ذلك. وعسى أن يكون ذلك أجود، إذا كان له أعوانٌ في الفعل، إلا أنه ذو كفاية جدًّا. وعسى أن يظن هذه فقط تجب لذاتها، فإنه لا يكون منها شيء ما خلا استعمال الرأي. وأما من ذوات الفعل، فإننا نتخذ إمّا أكثر، وإمّا أقلّ ممّا للفعل. ونظن أن السعادة في البطالة، من أجل أنا نشتغل لنبتل، ونحارب لنكون في سلامة وصلاح. فأفعال الفضائل التي تنسب إلى العمل في الأشياء المدنية والتي تنسب إلى الحرب؛ وأما الأعمال التي تنسب إليها فيظنّ بها أنها التي تشتغل^(٢)، وأما الحربية فبنوع كلي، فإنه لا يختار أحدٌ أن يحارب ليحارب ولا يكون علة تهيئة حرب. فعسى يظن على كل حال أن الذي يصير الأصدقاء أعداء حتى تكون حروبٌ وقتل تلزمه نجاسةُ القتل ومضرّته. وفعل المحارب أنه يشتغل ويكتسب بحركته للمدينة التي يعينها - قدرةً وكراماتٍ، أو يكتسب السعادة لذاته وللمدنيين، السعادة التي هي غير السياسة المدنية، وبين أنا نطلبها على أنها أخرى. وأما إن كانت الأعمال المدنية والحربية تفوق الأعمال التي تنسب إلى الفضائل بالجنس والعظم، وكانت هذه مشغولة، وتستهي تمامًا وليست مختارة لذاتها. وكان يظن بفعل العقل أنه ينفع بالاجتهاد، إذ كان يستعمل الرأي ولا يشتهي أن يكون له تمامٌ آخر ألبتة غير ذاته، وأن له لذة خاصية. وهذه اللذة بنموها ينمي الفعل والكفاية والبطالة والراحة على

(١) رَجُلٌ نَجْدٌ: شُجَاعٌ، سَرِيعُ الإِجَابَةِ.

(٢) تشتغل: تحتل الشغل والمجهود.

ما هي تشبهه، وجميع سائر الأشياء التي تنسب إلى ذي الغبطة ويظن أنها الفعل بعينه، فإنه تكون السعادة التامة هذه إذا ظلت مدة تامة من عمر الإنسان، فإنه ليس شيء مما للسعادة ليس بتمام.

والعمر الذي مثل هذا أرفع من أن ينسب إلى إنسان، فإنه ليس عمره الحال على أنه إنسان، بل على أن فيه شيئاً إلهياً، وعلى قدر انفصال هذا من المَرَكَب، كذلك انفصال فعله من فعل سائر الفضائل وعلى قدر ما أن العقل إلهي بإضافته إلى الإنسان كذلك، والعمر الذي ينسب إليه إلهي إذا أضيف إلى العمر الإنسي. فينبغي ألا تكون همم الإنسان إنسية، وإن كان إنساناً، كما يشير المشيرون بذلك؛ ولا أن تكون هممه ميتة، إذ هو ميت - بل ينبغي أن يصيرها عادمة موت^(١) على قدر ما يمكن، وأن يفعل كل شيء على أن يحيا حياة أقوى ما فيه، وإن كان صغيراً بالعظم، لكنه بالقوة والكرم يفوق الجميع كثيراً. وخليق أن يظن أن كل واحد هو هذا، إذا كان المسود الأجود، ويكون محالاً ألا يختار مختاراً عمر ذاته، بل يختار عمر غيره. وينبغي أن يقال الآن أيضاً ما قيل أولاً إن الخاص عند كل واحد قوي بالطبع ولذيذ عند كل واحد، فإذا سيكون عند الإنسان كذلك العمر الذي ينسب إلى العقل إذ كان هذا إنساناً أكثر ذلك. فإذا هذا هو السعيد جداً أيضاً.

* * *

٨ - سمو حياة التأمل والنظر

وأما الذي ينسب إلى فضيلة أخرى فسهيد بنوع ثانٍ، من أجل أن أفعالها إنسية. فإن الأفعال العادلة والنجدية^(٢) وسائر الأعمال التي نستعملها فيما بيننا على الفضائل في المعاملات والحوائج وجميع الأفعال والانفعالات لحفظ كل واحد من الأشياء،

(١) عادمة موت: خالدة لا تموت.

(٢) النجدية: الشجاعة.

فإنه يظهر أن جميع هذه إنسية. ويظن أن بعضها أيضًا يعرض من الجسم، وأن فضيلة الخلق تشاكل الانفعالات كثيرًا. والفتنة بعينها إذ كانت أوائل التعقل على قدر التعقل بها أو بالانفعالات تكون في المركب، وفضائل المركب إنسية، وعمره أيضًا وسعاده كذلك. وأما سعادة العقل فمنفصلة والقول فيها بهذا القدر: وأما الفحص في ذلك فلعرض أكثر من هذا.

وعسى أن يظن أنه يحتاج إلى اكتساب خلقي يكون من خارج صغيرًا أو قليلًا. أما الأشياء المضطربة فبكليتها إليها حاجة وتكون بالسوية، والمدني أكثر تبعًا فيما يلي الجسد وجميع ما يشبهها، وإنما يخالف اختلافًا قليلًا. وأما في الأفعال، فكثير الاختلاف، فإن ذا الحرية يحتاج إلى أموال ليفعل أفعال الحرية، وكذلك العادل يحتاج إليها فيما يجازي به، من أجل أن الإرادات ليست بيّنة. والذين ليسوا بعدول يراؤون أنهم يريدون العمل بالعدل؛ وتحتاج النجدة إلى قوة، إذ كان تفعل ما فيه الفضيلة؛ والعفيف يحتاج إلى التسلّط، لكي يكون بيّنًا إذ كان كذلك إن كان أحد الباقية. ويطلب هل الاختيار أحق بالفضيلة، أو الأفعال، كأنه كلاهما وأما التمام فبيّن بأنه يكون في كليهما، وأما في أن يكون في الأفعال فإنه يحتاج إلى أقاويل كثيرة. وكلما كانت الأفعال أكثر وأجود، يحتاج إلى أكثر. وأما الذي يستعمل الرأي فليس يحتاج إلى شيء مثل هذا، لمكان الفعل، بل يمكن أن يقال إن ذلك يمتنع من استعمال الرأي. وإما إن كان إنسان وكان يختار أن يكون عمره مع كثرة، فإنه سيحتاج أن يفعل أفعال الفضيلة ليتصرف تصرف الناس. ولا يحتاج إلى مثل هذه.

وأما أن السعادة التامة فعلٌ ما رأيي^(١)، فسيظهر من هذا أيضًا. فإننا نرى أن الآلهة، أكثر ذلك، ذوو غبطة وسعادة. فأيا أفعالٍ ينبغي أن تنسب إليهم؟ فإنه إن نسب إليهم

(١) رأيي: نسبة إلى الرأي. وفي س: «هاك دليلًا آخر على أن السعادة الكاملة هي فعل التأمل المحض».

العدلية- فسيظهر ذلك أنه أهلٌ أن يُضَحَّكَ به، إذ تكون لهم معاملات وردّ ودائع، وسائر ما يشبه هذه الأشياء. وإن نُسِبَ إليهم الأفعال النجدية- كانوا يلقون الأشياء المفزعة وما فيه العطب. وإن كان جيدًا أن ينسب إليهم شيء من أفعال الحرية^(١)- فسيكون فيهم شيئًا محالًا أن تكون لهم دنائير أو شيء مثل هذا. وإن نسبت إليهم الأفعال العَفِيَّة^(٢)- ما هذا إلَّا فعلًا من المدح، من أجل أنهم ليست لهم شهوات رديئة. فإن أحصيت جميع الأفعال، فسيظهر أنها صغيرة لا تستأهل أن تقال على الآلهة.

ولكن كلُّ يرى أن لهم حياة. فإذن لهم فعلٌ، من أجل أنهم لا ينبغي أن يكونوا نيامًا، كحال اندمين. وإن نُفِي عنهم فعل الأحياء، فما الذي يبقى أن يكون لهم من الفعل أكثر من استعمال الرأي؟ فإذن فعل الإله، الذي يفضل بالغبطة، سيكون رأيًا. والفعل الإنسي المجانس لهذا الفعل يكون سعادة.

والدليل على ذلك أن سائر الحيوان ليست له سعادة مثل ذلك، إذ قد عدم فعلًا مثل هذا عدمًا تامًا، من أجل أن عمر ذوي التمام يغتبط به، إذ كان الفعل مثل هذا أيضًا. وأما في الناس فعلى قدر ما فيهم مثالٌ ما من هذا الفعل. وأما سائر الحيوان فليس فيه شيء سعيد، من أجل أنه لا يستعمل الرأي في شيء من الأشياء. والسعادة أيضًا في الذين يستعملون الرأي أكثر، والذين هم سعداء بنوع عَرَضِي، بل استعمال الرأي، فإن هذه بذاتها فكرية جدًا. فإذن ستكون السعادة رأيًا ما.

* * *

(١) الحرية: الكرم، والجود.

(٢) العَفِيَّة: نسبة إلى العَفَّة.

٩ - حياة التأمل وشروطها المادية

وسيحتاج، إذا كان إنساناً، إلى حُسْنِ الحال الخارجي. فإن الطبيعة ليس فيها كفاية لاستعمال، وبل ويحتاج إلى صِحَّةِ الجسم، وأن يكون له غذاء وسائر الخدمات له^(١). ولكن لا ينبغي أن يتوهم أن صاحب السعادة يحتاج إلى أشياء كثيرة عظيمة، إذ كان لا يمكن أن يكون مغبوطاً من غير الخيرات الخارجة. فإن الكفاية ليست في الإسراف ولا للقضاء ولا الأعمال، فقد يمكن أن يفعل الأفعال الجياد مَنْ ليس بالوالي على الأرض والبحر. فإنه يمكن أن يكون إنسان من الأوضاع^(٢) وأن يعمل أعمال الفضيلة، ويمكن أن يرى ذلك بيّناً، فإنه لا يُظن بالأوضاع أنهم أقل فعلاً مما ينبغي من أولى القدرة، بل هم أكثر فعلاً لها من أولئك. وفي هذه كفاية، إذا كانت من أجل أنه سيكون عمر الفاضل بالفضيلة سعيداً.

وعسى أن يكون صولن نَعَمَ ما قال حين قضى أن السعداء الذين قد رزقوا القصد من الأشياء الخارجية وفعلوا الأفعال الجيدة كان عمرهم بعفّة^(٣). فقد يمكن أن يفعل ما ينبغي الذي يقني القليل. وقد يشبه أن يكون أنكساغورس أيضاً لا يرى أن السعيد غني، ولا ذو مقدرة حين قال إنه لا ينبغي أن نتعجب إن ظهر الأكثر أنه محال ما قال هؤلاء لا يجودون بالتي من خارج إذا كان يحيون بهذه فقط.

وقد يشبه أن تكون عزائم الحكماء موافقةً للأقاويل، فإن في هذه قنوعاً؛ وأما الحق في الأعمال فإنما يبين من الأفعال والعمر، فإن في هذه المُحَقِّق. وينبغي أن ننظر

(١) في س: «وأن يلقي ما يحتاجه من العناية».

(٢) الأوضاع: جمع وضع. وجمعها في الأصل: وُضْعَاءُ.

(٣) في س: «ربما أحسن «سولون» تعريف الناس السعداء إذ قال: «إنهم أولئك الذين وهو في كفاف من الرزق يقومون بالأعمال الشريفة ويعيشون بالاعتدال والحكمة» (س: ٣٦٤/٢) وصولون وصولون Solon ذكره هيرودوت في «كليو» ٣٠-٣٢/١.

ما قيل أولاً إذا نقلت إلى الأفعال والعمر. فإن هي وافقت الأعمال قُبِلَتْ، وإن هي خالفت ظُنَّ بها ما يُظن بالكلمة^(١).

وأما الذي يفعل بعقل، وكانت خدمته للعقل وحاله جيدة، فقد يشبه أن يكون محباً لله جداً. فإنه إن كان يكون تعاهداً للناس من الآلهة كما يظن وعلى ما يحق، وكانوا يفرحون بالأفضل، فإنهم يفرحون بالأفضل، وإنهم يفرحون بالمحاسن جداً. وهذا هو العقل. وإذن أخرى أن يحسنوا إلى الذين يحبونهم أكثر ويكرمونه ويتعاهدونهم والأصدقاء. ومن أجل أن فعلهم فعلٌ صحيح جيد. وأما أن جميع هذا للحكيم أكثر ذلك، فليس بمجهول ولا خفي. فإذن هو محبٌ للإله جداً. وبحق أن يكون هو بعينه سعيداً جداً أيضاً. فإذن إذ كان الحكيم على هذه الحال، فأخرى أن يكون سعيداً.

١٠ - عجز النظريات ورأي ثاوغنس

فهل فيما قيل في هذه وفي الفضائل، وأيضاً في الصداقة واللذة - كفاية؟ أو ينبغي أن يظن أنه ينبغي أن يكون بالاختيار بالرسوم، أو كما يقال ليس فيما يفعل تمام أن يستعمل الرأي في كلها وأن يعلم، بل إنما يكون بالعمل فيها، فإنه ليس في معرفة الفضيلة كفاية، بل ينبغي أن تُقْتَنَى وأن يرام استعمالها، [أو] استعمال شيء آخر لنصير اختياراً بنوع ما.

لو لم يكن في الأقاويل كفاية، فبحق ما كانت تُحْمَلُ أثمان كثيرة وعظيمة في اكتسابها، كما قال ثاوغنس^(٢). وأما الآن فقد يظهر أنها تقوى على أن تُهَيَّجَ وتُنْهَضَ بالحركة ذوي الحرية من الأحداث، ويصير بالسوية شريفُ الجنس ومحب الجيد بالحقيقة إذا اختبرت عليه الفضيلة. وأما الأكثر فلا يقوى على أن ينهض حركتهم إلى جودة الخير، من أجل

(١) أي نظر إليها على أنها نظرية عقلية لا معنى لها، أو استدلالات فارغة.

(٢) في س: «لو كانت الخطب والكتب قادرة وحدها على أن تجعلنا اختياراً لاستحقت، كما يقول «تيوغنيس»، أن يطلبها كل الناس، وأن تُشْتَرَى بأعلى الأثمان، وما يكون على المرء إلا اقتناؤها» (س: ٣٦٦ - ٣٦٧ / ٢).

أنهم لا ينقادون بالحياء، بل بالفزع؛ ولا يمتنعون من الرداءات لمكان القبيح، بل لمكان العذاب. فإنه لما كانوا يحيون بالأفعال، طلبوا لذات أنفسهم والأشياء التي بها تكون هذه، ويهربون من الأحزان المقابلة بالوضع. وأما الجيد والذي هو بالحقيقة لذيد، فليس عندهم ولا فكرة له، إذ لم يذوقوه بأي قول يمكن أن يغير هؤلاء. فإنه لا يمكن أو ليس بهيّن أن يغير بالكلام ما قد ثبت بالأخلاق القديمة زماناً كثيراً. وعسى أن نكون نحب إذا كانت لنا جميع الأشياء التي يرى أنها تكون أفاضل أن نقبس الفضيلة.

ويظن أن بعض الناس يكونون أخياراً بالطبع وبعضاً بالعادة، وبعضاً بالتعليم. فأما ما يكون من الطبيعة فينبى أنه ليس كونه إلينا، بل إنما يكون بعناية ما إلهية للذين بختهم جيد بالحقيقة. وأما القول والتعليم ففعل لا يقوى في كل، بل ينبغي أن تكون نفس الذي يستمع التعليم قد استعملت بالعادة لتحب وتبغض نعمة، كمحبة الأرض الزرع الذي تربيه. فإن الذي يعيش بالانفعال لا يسبغ قولاً يرد عن شيء، ولا يقيمه. ومن كان على هذه الحال - فكيف يمكن أن يُغير قنوعه؟ وبالجمل، لا يظن أن هذه الآلام الخلقية تنقاد للكلام، بل للقهر، وينبغي أن يكون الخلق قبل الفضيلة، وأن يكون خاصاً بها بنوع ما، وأن يحبّ الجيد وينفر عن القبيح.

وأما أن تصاب فضيلة صحيحة من سيرة حَدَثٍ - فمسير، إلا أن يكون قد رضي بنواميس مثل هذه، من أجل أن استعمال العفة بنوع الصبر ليس بلذيد عند الأكثر. وأيضاً ينبغي أن يقدر غذاء الأحداث وأفعالهم بالنواميس أيضاً فإنها لا تكون محزنة^(١) إذا كانت العادة قد جرت بها، أو عسى ألا يكون في اتخاذ الغذاء والتعاهد الصحيح للأحداث كفاية، بل ينبغي إذا ترجّلوا أن يستعملوها وأن يعتادوها، ويحتاجون في ذلك إلى نواميس. وبالجمل، في جميع العمر فإن الأكثر ينقادون لضرورة أكثر من انقيادهم للقول، وللخسارة أكثر من انقيادهم إلى الجيد.

(١) محزنة = مؤلمة.

ومن أجل هذا يرى بعض الناس أنه ينبغي لواقع النواميس أن يطلبوا في قبول الفضيلة وأن يفرضوا ذلك، ولا من أجل الجيد، إن بطبيعتهم ذوو الاستهال الذين قد ثبتت فيهم العادة، وأن يضعوا أنواع العذاب والنفقة على من لم يُطع وكان صعب الطبيعة، ومن كان لا بُرء له ألبته أن [ينفي] منها. فإن ذا الاستهال الذي يحيا للجيد يقنع بالقول. وأما الرديء الذي يشتهي اللذة فينبغي أن يعاقب بالحزن كالدابة. ولهذا قالوا إنه ينبغي أن تكون أحزان مثل هذه التي أخرى أن تضاد للذات المحبوبة.

فكما قيل ينبغي للذي سيكون خيراً أن يستعمل ما ينبغي للحياة وألا يفعل الرديء: لا بإرادته، ولا بغير إرادته. وإنما تكون هذه الأشياء للذين يعمر^(١) بعقل ونظم صحيح ذي قوة، وليس في أمر الآباء القوة ولا الضرورة، ولا في أمر رجل آخر ألبته، إلا أن يكون ملكاً أو كما الملك. وأما الناموس فإن له قوة تقهر إذا كان قولاً من عقل ما وفهم. وهم يعادون الذين يضادونهم بالأفعال، وإن فعلوا ذلك بنوع صحيح. وأما الناموس فليس يثقل، إذ كان يرتب ما ينبغي. ويظن بواقع النواميس أنه أمر بالاهتمام بالغذاء وتصرف الأعمال مع أشياء قليلة في مدينة لا قدامونيا فقط. وأما في أكثر المدن فقد ضيَّع النظر في مثل هذه، ويحيا كل واحد كما يريد، ويهتم كاهتمام قوقلوفس بأولاده وامراته. وأهرم^(٢) الأشياء أن يكون تعاهد عام صحيح ما يمكن أن يستعمل. وإذا ضيَّع في الجماعة، فينبغي أن يكون كل واحد منهم بأولاده وأصدقائه يعاون على الفضيلة ويختارها وأخرى أن يقوى على هذه الأشياء - ممّا قد قليل - الذي صار واقع نواميس: فإنه بيّن أن التعاهد العامي إنما يكون بالنوانميس. وذو الاستهال يكونون بالأشياء الفاضلة - كانت مكتوبة أو غير مكتوبة، فإنه عسى ألا يكون في ذلك اختلاف ولا في التي يُوجِب بها واحدٌ أو كثيرٌ، كما أنه لا اختلاف في

(١) يعمر: يعيشون.

(٢) في س: وأحسن.

الموسيقى والثقافة وسائر الأعمال^(١). فإنه كما أن الأشياء الناموسية والعادات قوية في المدن، كذلك في البيت أقاويل الآباء والعادات. وهو أقوى أيضًا لمناسبة الجنس وأنواع المنفعة، وهم قبل ذلك يكرمون وينقادون للطبيعة. وأيضًا فيما بين الآداب الجزئية والعامة^(٢) اختلاف، كما هو في الطب: فبالجملة ترك الطعام والسكون هو أجود للمحموم، وعسى ألا يكون أجود لبعض. وصاحب الصراع عسى ألا يصنع لكل معالجة واحدة. وأخرى أن يظن بالجزء في الاستقصاء فيه إذ كان يكون التعاهد خاصيًا من أجل أنه يصير إلى كل واحد ما ينبغي.

ولكن إنما يتعاهد كل واحد تعاهدًا جيدًا - طبيبًا كان، أو مثاقفا. فكل واحد من التي تعلم علمًا كليًا ما للكل أكثر من الذي يعلم ما لمثل هؤلاء، من أجل أن العلوم يقال إنها للعامة وهي للعامة، إلا أنه خليف ألا يمنع شيء واحد تعاهدًا جيدًا، وأن متعاهده ليس بعالم، إلا أنه قد وضع باستقصاء ما يفرض في كل واحد لمكان التجربة، كفعل الأطباء الذين يظنون أنهم يجيلون في أنفسهم ولا يقدرّون على أن يكفوا غيرهم بشيء. (فعسى أن يكون يظن أنه ينبغي للذي يريد أن يكون ذا مهنة أو رأي - أن يسلك سبيل ما يصير به إلى الشيء الكلي ليس بدون، وليعلم ذلك أيضًا على ما يمكن. فقد قيل إن العلوم في هذا)^(٣). وعسى أن يكون ينبغي للذي يريد أن يُصير بالتعاهد فيها أجود: إمّا كثيرين وإما قليلين - أن يروم ليكون واضع نواميس، إن كنا نصير أجوادًا بالنواميس؛ إذا ليس يقدر كثير من أولئك أن يضع وضعًا جيدًا، ولا الموصوف أيضًا، بل إن كان ذلك لأحد فإنه للذي يعلم، كما في الطب، وسائر المهن بتعاهد ما وفهم. فهل - بعد هذا - ينبغي أن نفحص: من أين، أو كيف، يكون إنسان واضع نواميس؟

(١) في س: «كما لا تميز بالنسبة للموسيقى والرياضة البدنية أو بالنسبة لسائر الدروس التي يمرن بها الأطفال» (س: ٣٧١/٢).

(٢) العامة = الكلية.

(٣) في س: «على أنه متى أراد المرء أن يصير بجهد حاذقًا في العمل وفي النظرية لزمه أن يذهب إلى حدّ العام، إلى حد الكلي ويعرفه معرفة عميقة بقدر الإمكان؛ لأنه كما قيل، إلى الكلي ترجع جميع العلوم» (س: ٣٧٢/٢).

إذ ذلك يكون من الأشياء المدنية، كما يكون في سائر الأشياء. فقد كان يظن بوضع النواميس أنه جزء الصناعة المدنية، إذ لا يظهر أن ذلك يشبه في المدينة سائر العلوم والقوى، فإن في سائر الأشياء يظهر أن الذين يعلمون القوى هم الذين يفعلون بها، مثل الأطباء والكتّاب^(١). وأما الأشياء المدنية فإن المحكمين^(٢) يعدون أن يفعلوها، وليس أحد منهم يفعلها، بل يظن أن الذين يستعملون السيرة المدنية يفعلون ذلك بقوة ما. وأحرى أن يفعلوا ذلك بالتجربة، من أن يفعلوا ذلك بفكرة. فإنه لا يظهر إنهم يكتبون أو يقولون شيئاً في هذه. وعسى أن يكون ذلك أجود من وضع أقاويل خصومية^(٣) وعويصة؛ وقد كان أحرى أن يجب عليهم وضع الأقاويل المدنية، إذ كانوا يقدرّون عليها، إذ في ذلك بدأ ذواتهم أو ذوات آخرين من الأصدقاء، فإنهم لم يكونوا يخلفون للمدن شيئاً ألبتة، ليكون لها عوضاً منهم من هذه القوة، ولا للأصدقاء أيضاً.

وليس بأن موافقة التجربة صغيرة. ولولا ذلك، لم يكن أحد مدينًا من العادة. فهؤلاء الذين يشتهدون يعملون الصناعة المدنية - ينبغي أن تكون لهم تجربة. وأما الذين يعدّون أنهم يعلمون من المحكمين، فيظهر أنهم بعيدون من ذلك جدًّا: فإنهم لا يعلمون ألبتة ما ذلك، ولا في أي الأشياء. ولولا ذلك لم يكونوا يرون أنها والريطوريقى^(٤) شيء واحد، ولا أنها أردأ من الريطوريقى، ولم يكونوا يرون أن وضع النواميس هيّن على الذي يجمع ما ينجح من النواميس. فإن الأختيار الأفاضل يرون أن الاختيار أيضًا لا يكون إلا بالفهم. والقضاء بالصحة كثير، كالتي تكون بأنواع الموسيقى، فإن أصحاب التجارب في كل شيء، الذين يقضون بالصحة على الأعمال، ويعلمون بأي شيء يكون، وكيف، وأي موافقًا أيًّا. (وأما الذين لا تجربة لهم فيرى منهم أن يخفي عنهم إن كان فعل العمل نعيمًا

(١) س: الأطباء والمصوِّرون.

(٢) المحكمين: السوفسطائيين.

(٣) أقاويل خصومية: مرافعات أمام المحاكم. وعويصة: في س: أمام الشعب.

(٤) الريطوريقى: الخطابة.

أو بسًا، ما كان لكتمانه^(١). وأما النواميس فتشبه الأعمال المدنية: فكيف يكون من هؤلاء واضعٌ لنواميس ما، أو يقضي على الأفضل؟ فإنه لا يظهر ذلك، ولا يكون طبيبٌ من مجرد دراسة قراطيس من الكتب، وإن كانوا يرومون أن يقولوا ليس العلاجات فقط، بل وكيف يصير البرء، وكيف ينبغي أن يعالج كل واحد، ويفصلون الهيئات. وهذه يظن بها أنها أما لذوي التجربة فنافعة، وأما الذين لا يعلمون فليس يحتاجون إليها. فعسى أن تكون اجتماعات المدينة والنوانميس أيضًا موافقة للذين يقوون على الرأي والقضاء الجيد، أو ضد ذلك، أو يكون يهون استعمال أيها ينبغي لأي. وأما الذين يأخذون في هذه من غير هيئة معرفة، فليس لهم أن يقضوا فيها، إلا أن يكون ذلك من الذات، وخليق أن يكونوا أوفى في هذه الذين [هم] أكثر فهمًا.

وإذ قد ترك القدماء الفحص والطلب عن وضع النواميس، فعسى أن يكون أجودَ النظر في ذلك وفي المدينة بنوعٍ كُلِّي، ولكن نتمم، على قدر الطاقة الفلسفة في الأشياء الإنسانية:

فأولاً نروم أن نخبر عن كل جيدٍ جزئي قاله القدماء؛ ثم أن نرى من السَّيرِ المجموعة أيها يُفسد المدن أو يسلمها، وأيها يسلم ويفسد كل واحد من السَّير، ولأيِّ عللٍ صارت سِير بعضها جيادًا، وبعضها على ضد ذلك. (فإنه إذا نُظر في هذه، فعسى أن يُعلم أكثر: أي السَّير أجود أيضًا، وكيف وضع كل واحد منها، ولماذا تشبه عند استعمالها العادات. فلنبداً ونُقل^(٢)).

(١) ترجمة خاطئة، وهي في س: «أما الناس الذين لهم هذه التجربة الشخصية فيجب عليهم أن يقتنعوا بأن لا يجهلوا ما إذا كان العمل في جملة حسناً أو قبيحاً كما هو الشأن في التصوير» (س: ٣٧٥/٢).

(٢) في س: «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» (س: ٣٧٦/٢).

وقوله: فنقل، هو تمهيد للدخول في السياسة. وهو ذلك الكتاب المشهور لأرسطو.

[تمت المقالة العاشرة^(١) من كتاب أرسطو في الأخلاق وهو المسمى «نيقوماخيا» .
والحمد لله وسلّم على عباده الذين اصطفى . وذلك في يوم الأربعاء السابع
والعشرين من شعبان المكرّم عام تسعة عشر وستمائة].



(١) في الأصل: (تمت المقالة الحادية عشر) راجع هامش رقم (١) ص ١٩٩ .

الفهرس

٥	مقدمة
٩	أرسطو
٩	ملامح من حياته
١٢	صورة لأرسطو من التراث العربي
١٨	مكانته وفلسفته
٢٣	آثار أرسطو العلمية
٢٣	(أ) المحاورات والمواظ
٢٤	(ب) المباحث
٢٧	كتب الأخلاق المنسوبة لأرسطو
٣١	الكتاب الذي بين يديك
٣٥	المقالة الأولى من كتاب أرسطو في الأخلاق [نظرية الخير والسعادة]
٣٥	١- الخير غرض الفعل الإنساني - مراتب الخيرات
٣٩	٢- اختلاف الآراء في تعريف السعادة
٤٢	٣- المعنى العام للسعادة ونقد مذهب أفلاطون عن صورة الخير
٣٠٩	

- ٤٥ ٤ - الخير هو الغاية التامة، التي تكفي نفسها بنفسها
- ٤٧ ٥ - حدّ السعادة بناء على وظيفة الإنسان
- ٤٨ ٦ - معرفة المبادئ
- ٤٩ ٧ - تعريف السعادة عند أرسطو
- ٥٠ ٨ - تقسيم السعادة إلى الفضيلة، أو اللذة، أو الخيرات التي من خارج
- ٥٢ ٩ - السعادة ليست معلولة للمصادفة، بل هي نتيجة كمال
- ٥٤ ١٠ - السعادة والحياة الحاضرة - السعادة فيما بعد الموت
- ٥٨ ١١ - أولى بالسعادة أن تستحق احترامنا لا مدائحننا
- ٥٩ ١٢ - مَلَكَات النفس الفضائل العقلية والفضائل الأخلاقية
- ٦٣ المقالة الثانية من كتاب أرسطو في الأخلاق (نظرية الفضيلة)
- ٦٣ ١ - تمييز الفضائل إلى فضائل عقلية وفضائل أخلاقية
- ٦٥ ٢ - العلاقة بين اللذة والألم وبين الفضيلة
- ٦٨ ٣ - شروط الفعل الأخلاقي
- ٦٩ ٤ - النظرية العامة للفضيلة
- ٧١ ٥ - تعريف الفضيلة
- ٧٤ ٦ - تطبيق العموميات على الحالات الخاصة
- ٧٧ ٧ - التضاد بين الرذائل وبين الفضيلة
- ٧٨ ٨ - قواعد عملية لتحصيل الفضيلة
- ٨١ المقالة الثالثة من كتاب «الأخلاق» لأرسطو (بقية نظرية الفضيلة)
- ٨١ ١ - الفضيلة لا تنطبق إلا على الأفعال الاختيارية

٨٤	٢- الأفعال اللاإرادية بسبب الجهل
٨٥	٣- حد الفعل الإرادي
٨٨	٤- هل الرويّة تجب في جميع الأشياء؟
٩٠	٥- القول في تحليل الهوى
٩٢	٦- الفضيلة والرذيلة إراديتان
٩٥	٧- خلاصة ما سبق
٩٥	٨- تحليل الفضائل الجزئية الشجاعة
١٠٣	٩- خاتمة نظرية الشجاعة
١٠٤	١٠- في العفة
١٠٦	١١- الرغبات الطبيعية والعامة
١٠٨	١٢- اللذة بين الإنسان والحيوان
١٠٩	١٣- المقارنة بين الشرّ والجبن
١١١	المقالة الرابعة من كتاب «الأخلاق» لأرسطو (تحليل الفضائل المختلفة)
١١١	١- في السخاء
١١٣	٢- تابع الكلام عن السخاء
١١٥	٣- السخاء- التبذير والتقتير
١١٨	٤- في الكرم
١٢١	٥- الكرم وأضداده
١٢١	٦- كِبَر النَّفْس
١٢٤	٧- ما يعين على كِبَر النفس
٣١١	

- ١٢٧ - ٨- الوسط بين الطموح وعدم الطموح
- ١٢٨ - ٩- في الحِلْم
- ١٣١ - ١٠- الرقة والرذائل التي تضادها
- ١٣٢ - ١١- الإنسان الصادق ومضاده
- ١٣٥ - ١٢- حسن الذوق في اللهو والمزاح
- ١٣٧ - ١٣- الحياء والخجل
- ١٣٩ المقالة الخامسة من كتاب «الأخلاق» لأرسطو (نظرية العدل)
- ١٣٩ - ١- العدل والظلم
- ١٤٠ - ٢- العدالة الكلية، والعدالة الجزئية
- ١٤٣ - ٣- العدالة الخاصة أو الجزئية
- ١٤٤ - ٤- العدالة الكلية والعدالة الجزئية
- ١٤٥ - ٥- العدل التوزيعي يشتهه بالمساواة
- ١٤٧ - ٦- العدالة التوزيعية العدالة التصحيحية
- ١٥٠ - ٧- العدالة والتبادل
- ١٥٣ - ٨- في العدل الاجتماعي والسياسي
- ١٥٨ - ٩- فحص الشكوك المتعلقة بالعدل
- ١٦١ - ١٠- شكوك حول العدالة
- ١٦٢ - ١١- كيف نعرف العادل والظالم؟
- ١٦٤ - ١٢- في العدالة
- ١٦٦ - ١٣- هل يظلم الإنسان نفسه؟

المقالة السادسة: (نظرية الفضائل العقلية) ١٧١

١ - القاعدة المستقيمة ١٧١

٢ - موضوع الفضائل العقلية - المزج بين الشهوة والعقل ١٧٢

٣ - بيان الفضائل العقلية دراسة العلم ١٧٥

٤ - في الفن (الصناعة) ١٧٦

٥ - دراسة التدبير (الفطنة) ١٧٧

٦ - في العلم وفي الفطنة ١٨٠

٧ - في الحكمة النظرية ١٨٠

٨ - التدبير (الفطنة) وفن السياسة ١٨٢

٩ - الفضائل العقلية الصغرى المعادلة (الروية) الجيدة ١٨٦

١٠ - الفضائل العقلية الصغرى الفطنة أو الفهم، والبلادة ١٨٨

١١ - جميع الفضائل العقلية ترمي إلى هدف واحد ١٩٠

١٢ - فائدة الحكمة النظرية والحكمة العملية، والعلاقة بين الحكمتين ١٩١

١٣ - في الفضائل الطبيعية التي نتلقاها عن الطبع ١٩٤

المقالة السابعة من كتاب الأخلاق لأرسطو (نظرية عدم الاعتدال واللذة) ١٩٩

١ - الرذيلة، اللا عفة، السبعية ١٩٩

٢ - فحص الشكوك والأقوال ٢٠١

٣ - حل التحير المتعلق بالعلاقة بين العلم والعفة ٢٠٥

٤ - ما مجال اللا ضبط. واللا ضبط مطلقاً واللا ضبط بحسب الأحوال؟ ٢٠٨

- ٢١٢ ٥ - السبعية عدم الاعتدال في الغضب، وعدم الاعتدال في الشهوات
- ٦ - الاستعدادات المختلفة للعفة واللين،
- ٢١٥ العفة والاحتمال والاندفاع والضعف
- ٢١٧ ٧ - الفجور واللا ضبط
- ٢١٩ ٨ - العفة والعناد
- ٢٢٢ ٩ - أقوال في اللذة
- ٢٢٣ ١٠ - هل اللذة ليست خيرًا؟
- ٢٢٦ ١١ - آراء عامة عن اللذة والخير والأسمى
- ٢٢٨ ١٢ - في اللذات الجسمية
- ٢٣١ **المقالة الثامنة من كتاب «الأخلاق» لأرسطو (نظرية الصداقة = المحبة)**
- ٢٣١ ١ - في الصداقة
- ٢٣٣ ٢ - النظريات المختلفة حول طبيعة الصداقة
- ٣ - أنواع الصداقة: الصداقة القائمة على المنفعة
- ٢٣٥ والصداقة القائمة على اللذة
- ٢٣٦ ٤ - الصداقة القائمة على الفضيلة
- ٢٣٧ ٥ - المقارنة بين أنواع الصداقة الثلاثة
- ٢٣٩ ٦ - المَلَكَة والفعل في الصداقة
- ٢٤٠ ٧ - الروابط الخاصة بين مختلف ألوان الصداقة
- ٢٤١ ٨ - الصداقة الحقة لا تتجه إلا إلى شخص واحد
- ٢٤٢ ٩ - الصداقة المؤسسة على المساواة

٢٤٣	١٠ - المساواة في العدالة وفي الصداقة
٢٤٥	١١ - المحبة بين غير الأكفاء
٢٤٦	١٢ - روابط العدل بالصداقة في كل صورها
٢٤٨	١٣ - أنواع النظم السياسية والصداقات المناظرة لها
٢٥٠	١٤ - أشكال الصداقة في النظم السياسية
٢٥١	١٥ - في المحبة العائلية
٢٥٣	١٦ - قواعد عملية للصداقة بين الأكفاء - الصداقة النفعية
٢٥٦	١٧ - الاختلافات في العلاقات بين غير الأكفاء
٢٥٩	المقالة التاسعة من كتاب «الأخلاق» لأرسطو (تابع نظرية الصداقة)
٢٥٩	١ - مختلف أنواع الصداقة
٢٦١	٢ - التمايز بين مختلف صور الصداقة
٢٦٣	٣ - في قطع الصداقات
٢٦٥	٤ - حد الصداقة. الإيثار والأثرة
٢٦٧	٥ - في النصيحة
٢٦٨	٦ - في الوفاق
٢٦٩	٧ - في الإحسان
٢٧١	٨ - في الأنانية، أو حب الذات
٢٧٤	٩ - هل يحتاج المرء إلى أصدقاء وهو في السعادة؟
٢٧٨	١٠ - في عدد الأصدقاء
٢٧٩	١١ - الحاجة إلى الأصدقاء في السراء والضراء

٢٨١	١٢ - الصداقة كالعشق
٢٨٣	المقالة العاشرة من كتاب «الأخلاق» لأرسطو (اللذة والسعادة الحقة)
٢٨٣	١ - في نظرية اللذة أهمية اللذة في التربية وفي الحياة
	٢ - فحص النظريات السابقة على طبيعة اللذة: نقد نظريتي
٢٨٤	أودقسس وأسفوسيفوس
٢٨٨	٣ - النظرية الجديدة للذة
٢٩٠	٤ - تابع نظرية اللذة - اللذة والفعل
٢٩١	٥ - اختلاف اللذات
٢٩٤	٦ - السعادة، والفعل، واللهو
٢٩٦	٧ - حياة النظر
٢٩٨	٨ - سموّ حياة التأمل والنظر
٣٠١	٩ - حياة التأمل وشروطها المادية
٣٠٢	١٠ - عجز النظريات ورأي ثاوغنس



