المشروع التأسيسي لعلم الاستغراب

نقد الحضارة الغربية

(تاريخ الإغريق بين القرنين الخامس والأول ق.م)

الجزء السابع

مجموعة باحثين

العتبة العباسية المقدسة
المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

نقد الحضارة الغربيّة (٧)

(تاريخ الإغريق بين القرنين الخامس والأوّل ق.م)

نقد الحضارة الغربية. الجزء السابع : تاريخ الاغريق بين القرنين الخامس والاول ق.م / تأليف مجموعة باحثين.-الطبعة الأولى.-النجف، العراق : العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 1443 هـ. = 2022.
مجلد : ايضاحيات ؛ 24 سم.-(المشروع التأسيسي لعلم الاستغراب)
يتضمن إرجاعات ببليوجرافية.
ردمك : 9789922625560
1. الاغريق--تاريخ--القرن 5-1 قبل الميلاد. أ. العنوان.

LCC : DF221.2 .N37 2022
DDC : 938
مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة
فهرسة اثناء النشر

الإخراج الفنّي

سيد علي مير حسين

الناشر

العتبة العباسيّة المقدّسة / المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجيّة

الطبعة: الأولى ٢٠٢٢م / ١٤٤٣هـ

(إنّ جميع الأبحاث الواردة في هذا الكتاب محكّمة من قبل لجنة علميّة)

نقد الحضارة الغربيّة (٧)

(تاريخ الإغريق بين القرنين الخامس والأوّل ق.م)

مجموعة باحثين

هويّة الكتاب

نقد الحضارة الغربية (٧)

(تاريخ الإغريق بين القرنين الخامس والأوّل ق.م)

إشراف

السيِّد هاشم الميلاني

رئيس التحرير

الشيخ حسن الهادي

مدير التحرير العلمي

د. محمد مرتضى

الهيئة العلميّة

* أ.د. طالب عمران (سوريا)
* أ.د. إسماعيل مهنانا(الجزائر)
* أ.د. يوسف طباجة(لبنان)
* أ.د. عادل الوشاني(تونس)
* أ.م.د. الشيخ حميد بارسانيا (إيران)
* أ.د. رشيد العلوي(المغرب)

المشاركون في هذا الجزء

* غيضان السيد علي
* عبد القادر بوعرفة
* محمد فيروزكوهي
* علي أكبر أحمدي أفرمجاني
* ياسر كمال مراد
* منذر حسن شباني
* جوزيف معلوف
* نبيل علي صالح
* فاطمة علي عبّود
* وائل سعيد
* محمد مرتضى
* نوال طيب
* منال إسماعيل مرعي
* حمدان العكله
* هنى محمد الجزر
* ديفيد ساكس
* مروه محمد نبيل جريده

فهرس المحتويات

- مقدِّمة ٩
- مدخل ١١
- نقد فكرة الألوهيّة في العصر الذّهبي للفلسفة اليونانيّة؛ (سقراط ـ أفلاطون ـ أرسطو)

غيضان السيد علي ٢٣

- أفلاطون والنَّبيُّ موسى؛ بين سؤال التَّلقّي وإمكانيَّة التَّناص

عبد القادر بوعرفة ٤٧

- مسألة الشرّ عند أفلاطون؛ دحض الضرورة بوصفها عقبة أمام حركة العقل

محمد فيروزكوهي، علي أكبر أحمدي أفرمجاني ٧١

- فلسفة اللُّغة والأسماء عند أفلاطون

ياسر كمال مراد ٨٩

- النظريّة الاجتماعيّة في فكر أفلاطون؛ (قراءة نقديّة)

منذر حسن شباني ١٠٩

- العشق والجمال في فكر أفلاطون

جوزيف معلوف ١٢٥

- قراءةٌ نقديَّةٌ في فلسفة الجمال والفنّ عند أفلاطون

فاطمة علي عبُّود ١٤١

- الفضيلة والسَّعادة عند أفلاطون

وائل سعيد ١٥٥

- أفلاطون: من المُثُل إلى المعرفة

محمد مرتضى ١٨٣

فهرس المحتويات

- إشكاليَّة التخلُّص من تأثير الأسطورة والدين؛ في فلسفة أفلاطون

نوال طيب..... ٢١٧

- الصفات الإلهيَّة عند أفلاطون؛ (رؤية نقديّة)

غيضان السيد علي ٢٣٣

- ثالوث المُثُل الرئيسيَّة في فلسفة أفلاطون؛ (رؤية نقديّة)

منال إسماعيل مرعي ٢٥٥

- مقاربةٌ نقديّةٌ لمفهوم الوجود وماهيّته عند أفلاطون

حمدان العكله ٢٨٣

- النفس الإنسانيَّة وخطيئتها الأولى؛ بين جزميَّة النصّ السماويّ والانفراد الأفلاطونيّ

هنى محمد الجزر ٣٠١

- مغالطة في جمهوريّة أفلاطون

ديفيد ساكس ٣٢١

- السِّياسة وفلسفة بناء الدّولة في الفكر "الأفلاطونيّ"؛ (مقاربة نقديّة للجمهوريّة المثاليّة)

نبيل علي صالح ٣٣٧

- العدالة عند أفلاطون

منال إسماعيل مرعي..... ٣٨٥

- التعليم والتربية عند أفلاطون؛ (دراسة نقديّة)

مروه محمد نبيل جريده ٤١٥

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدِّمة

لقد بات واضحاً للقرّاء الأعزّاء، أهداف هذا المشروع والمعيار في تقسيمه إلى مراحل؛ إذ بدأنا من المرحلة الأولى التي غطّت الإغريق قبل القرن التاسع قبل الميلاد (صدرت في جزأين؛ ١ و٢)، ثم أتبعناها بالمرحلة الثانية التي عملنا فيها على الإغريق بين القرنين الثامن والخامس قبل الميلاد (الأجزاء ٣، ٤، ٥)، وها نحن اليوم نقدّم المرحلة الثالثة، والتي تغطّي معظم ما عُرف لاحقًا بأوروبا بين القرنين الخامس والأوّل قبل الميلاد (في أجزاء أربعة: ٦، ٧، ٨، ٩).

ولقد خصّصنا الجزء السادس لمباحث تكميليّة ترتبط بالإغريق، ثم أتممنا هذا الجزء ببعض المباحث الفلسفيّة المتفرّقة؛ كالفلسفة الماقبل سقراطيّة، وسقراط، والفلسفات الرواقيّة والأبيقوريّة، إضافة إلى ما عُرف بالمدارس السقراطيّة الصغرى؛ وجعلنا الجزء السابع جزءاً خاصًّا بأفلاطون، فيما اختصّ الجزء الثامن بأرسطو، لنختم المرحلة بالجزء التاسع الذي سلّطنا فيه الضوء على صعود روما في عصريها، الملكي والجمهوري؛ وأضفنا إليها بعض الأبحاث المرتبطة بالشعوب التي احتكّت معها روما؛ كالقبائل الجرمانيّة، وشعب «الكلت».

والحقيقة، أنّنا فكّرنا مليًّا في تحديد الفترة الزمنيّة التي ينبغي أن تغطّيها هذه المرحلة الثالثة؛ ولئن كنّا غير متردّدين في جعل بدايتها القرن الخامس قبل الميلاد، انطلاقًا من حيث انتهينا في المرحلة الثانية، إلّا أنّ تحديد نهايتها كان موضع نقاش؛ لكن الرأي استقرّ على جعل النهاية هي القرن الأوّل قبل الميلاد، وتحديداً عام ٢٧ق.م، كون هذا التاريخ مثّل انطلاق مرحلةٍ جديدةٍ في طبيعة الحكم الروماني الذي سيهيمن على الغرب لفتراتٍ طويلةٍ، ونعني به تحوّل روما إلى إمبراطورية.

يبقى أن نشير إلى قضيّة فنيّة، وهي ترتبط بضم أبحاث فلسفيّة إلى الجزء السادس، والذي يتعلّق بإكمال بعض المباحث المرتبطة بتاريخ الإغريق. والواقع أنّ السبب في ذلك يتعلّق برغبتنا في جعل الأبحاث المتعلّقة بكلٍّ من أفلاطون وأرسطو في جزأين مستقلّين، فآثرنا جعل الأبحاث الفلسفيّة المتبقّية في الجزء السادس بدل الجزء التاسع، باعتبار أنّ هذه الأبحاث وموضوعاتها أكثر التصاقًا بالفكر الإغريقي منه بالفكر الروماني.

وأخيراً، لا ننسى أن نقدّم جزيل الشّكر لكلّ الباحثين الذين ساهموا في إنجاز هذه المرحلة، إذ لولاهم لما أبصرت هذه السلسلة النور، والتي تلقى صدًى واسعاً وطيّباً في الأوساط العلميّة. والشكر الأول والأخير لله سبحانه وتعالى الذي يرعى هذا المشروع بعينه التي لا تنام. والحمد لله رب العالمين.

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيّة

مدخل

تمثّل المرحلة الثالثة من هذا المشروع، مرحلة التغيّرات الكبرى في المشهد العام للعالم الغربي، حيث التحولات في مركز القرار السياسي والعسكري أولاً، ثم في الانهمامات الفكريّة تالياً.

وما يميّز هذه المرحلة أنّها شهدت صعود الإمبراطوريّة المقدونيّة بعد الغزوات الواسعة التي شنّها الإسكندر الأكبر، والتي ما لبثت أن تفكّكت بعد موته، وتقاسم قادة جيشه للتركة الكبيرة التي خلّفها وراءه؛ ثم بعد ذلك في صعود روما وتوسّعها.

وعلى أيّ حال، فإنّ أبحاث هذه المرحلة ستُظهر كم كان «ليفي ستراوس» مصيباً في فكرته التي عرضها في كتابه «العرق والتاريخ»، في كون ممارسات الإقصاء التي مارسها الغرب، ترتقي إلى زمن بعيد في الثقافة الغربيّة، عندما كانت العصور القديمة تخلط كلّ ما لا يشترك مع الثقافة اليونانيّة (ومن بعد الثقافة اليونانيّة الرومانيّة) تحت اسم البربري، لتستعمل «الحضارة الغربية»، فيما بعد، تعبير متوحّش في المعنى ذاته.

***

حُكمت مقدونية من قبل السلالة الأرغية، التي يرقى أقدم تاريخ موثّق لحكمها لنحو عام ٥٤٠ق.م، واستمرت بشكل فعليّ حتى وفاة الإسكندر الثالث، وقد بلغت ذروة قوّتها في عهدي فيليب الثاني والإسكندر الثالث، حيث استطاع الأوّل فرض السيادة المقدونيّة على بلاد اليونان، ومهّد من خلال حملةٍ استطلاعيّةٍ لغزو الشرق، ولكنّه توفي قبل تحقيق ذلك، وخلفه الإسكندر الثالث، الذي قام بدوره بتعزيز السيادة المقدونيّة على بلاد اليونان قبل أن يتوجّه لغزو الشرق ويُهيمن عليه.

لكن ثمة أسئلة مهمّة تعتري الباحث في حياة الإسكندر وغزواته العسكريّة، ترتبط بالعوامل التي ساعدت على فرض تلك السيادة. وهل كانت تلك السيادة تشمل جميع الجوانب؟ أم إنّها كانت سياسيّة وعسكريّة واقتصاديّة؟ ولماذا لم يستطع المقدونيون عبر

تاريخهم إنتاج ثقافةٍ تمكّنهم من فرض سيادةٍ ثقافيّةٍ على مناطق سيطرتهم؟ إذ بقيت الثقافة الإغريقيّة هي المهيمنة على مقدونية حتى في أوج قوّتها.

وماذا عن الدين؟ فهل كان له دورٌ بارزٌ في مجريات الأحداث، لا سيما وأنّ المكتشفات الأثريّة تُشير إلى تغلغل الديانات السريّة اليونانيّة في مقدونية؟! أضف إلى ذلك، أنّ سلوك الإسكندر كان مثيراً للاستغراب، فقد كان يتقرّب لآلهة البلدان التي يحتلّها، كما حصل في مصر، بل وفي بابل أيضاً، ما يفرض السؤال التالي: هل كان تقرّبه من آلهة هؤلاء سعيًا من الإسكندر لكسب مودّة شعوب تلك المناطق؟ أم كان يعتبر أنّ تلك التماثيل هي آلهة بالفعل وتمثّل امتدادًا -بصورة أو بأخرى- لآلهة الإغريق والمقدونيين؟ أم إنّه كان يسعى لترسيخ فكرة أنّه من سلالة الآلهة لإضفاء طابع الألوهيّة على نفسه تشبّهاً بهرقل مثاله الأعلى؟

وماذا عمّا أشارت إليه بعض المصادر من أنّ الإسكندر كان يوبّخ قادة جيشه عندما كانوا ينظرون إلى بابل نظرة استعلاء واحتقار، وأنّه حمل عليهم وعلى أرسطو في وصف هؤلاء بالبرابرة، فيما أنّهم يملكون حضارةً تفوق حضارة الإغريق وتسبقهم في التقدّم بقرون عديدة؟! ما يثير السؤال التالي: هل كانت توبيخات الإسكندر تلك حقيقيّة في التاريخ؟ وعلى فرض صحّتها هل كانت تنطلق من قناعة راسخة عنده، أم هي مجرّد تصريحاتٍ إعلاميّةٍ يُراد منها عدم استفزاز تلك الشعوب من خلال احتقارها واحتقار تاريخها؟ وعلى فرض صحّتها وقناعة الإسكندر بها، فهل وقع الإسكندر تحت تأثير الهيمنة الفكريّة والمعنويّة لتلك الحضارات، فبات المُحتلّ أسيراً؟

ومهما يكن من أمر، فإنّ البحث المعمّق يُظهر أنّ المقدونيين وإن استطاعوا فرض سيادتهم على بلاد اليونان، ولكن تلك السيادة كانت سيادةً عسكريّةً وسياسيّةً واقتصاديّةً، في مقابل بقاء الهيمنة الثقافيّة الإغريقيّة على مقدونية.

* * *

لقد غلب على العصر الهللينستي الفوضى والاضطرابات السياسيّة والاجتماعيّة، وسيادة الأفكار المنحرفة الهدّامة التي ملأت النفوس بالقلق والتوتّر، حيث أخذ الناس يبحثون عن الطمأنينة والهدوء. لكن المفارقة كانت في التوجّه بهذه المهمّة نحو مذاهب من أمثال الأبيقوريّة من خلال مذهبها الأخلاقي، والتي رأت أنّ السعادة الإيجابيّة فوق قدرة البشر،

وقالت بطمأنينة نفسيّة سلبيّة تتمثّل في الخلوّ من الآلام والمتاعب والتحرّر من المخاوف وحالات القلق والهم، والتمتّع بكافة اللذات الممكنة. ومن ثمَّ جعل الأبيقوريون من اللذة الحسيّة الخير الأسمى وغايةً للحياة ومعياراً للقيم. لقد رفض هؤلاء الدين والعلم بادّعاء أنّهما يجلبان الهمّ والغمّ والخوف والقلق والتوتّر، وذلك على خلاف الرؤى، وعلى خلاف الفطرة السليمة، التي تسود قديمًا وحديثًا وترى في الدين مصدر عزاء وخلاص، وفي العلم سببًا للتقدّم والرفاهيّة. لقد وقع الأبيقوريون في مقتل عندما حصروا اهتمامهم بما هو باطنيّ واستخفّوا بالظروف الخارجيّة، ما جعلهم ينسحبون من كافة الأنشطة الحياتيّة انسحابًا يقضي على طموح الإنسان ويسلبه الحيويّة التي لا تستقيم بغيرها حياة. كما عبَّرت الأخلاق الأبيقوريّة عن نزعةٍ نفعيّةٍ واضحة، فلم تنشد الأبيقوريّة الفضيلة لذاتها، وإنَّما للنفع والفائدة التي تعود من ورائها، فأباحت الظّلم وعصيان القوانين متى حقّق هذا الأمر منفعةً، وتم قصر الأخلاقيّة على الفائدة الدنيويّة وعدم ربطها بثواب أخروي، فلا حياة أخرويّة ولا معاد فيها.

***

فلسفياً، تعدّ مرحلة الجدل السفسطائيّ السقراطيّ نقطة تحوّل، حيث كان التفكير الفلسفيّ متمركزًا حول نطاق الطبيعة، خصوصًا حول أصل العالم وطبيعته ومآله. ورغم أنّ الإنسان كان دائمًا هو الأصل في كلّ مراحل الحراك والنشاط النبوي، فقد كان الإنسان مهمّشًا مع الفلاسفة الطبيعيين؛ لكن التحوّل الذي حصل بدأ مع الحركة السفسطائيّة، التي حوّلت الإنسان إلى مصدر القول أو الخطاب، ومعياريّة الحقيقة إن وُجدت، فجاء مشروع سقراط الفلسفي مهتمًّا هو الآخر بالإنسان. لكن يختلفان في مسألة الحقيقة، فالسفسطائيّة أعطت مركزيّةً للعبارة أي للدال، ما يعني أنّ الحقيقة مهمّشةٌ وتابعةٌ، في حين سقراط أعطى المركزيّة للحقيقة بوصفها كيانًا كليًّا موجودًا في الخارج، وكذلك داخل فطرة الإنسان.

ورغم اختلافهما، فهما معًا قد حوّلا المركزيّة إلى الإنسان، لكن المشكلة دائمًا في الفلسفات المتمركزة حول الإنسان تتمثّل في مصدر هذه المركزيّة، ما من شأنه أن يقع فكر التمركز حول الإنسان في مفارقة المركز وتفكيكه في الآن نفسه، فعندما نتمركز حول الذات سنتساءل عن منح الإنسان المركز؟ وهنا قد نجد إجابتين، هما: إمّا الإله، أو الطبيعة. وهكذا سنتحوّل إلى مركزيّة الإله أو الطبيعة، ما سيجعل هيومانيّة سقراط والسفسطائيّة محلّ نقد.

إنّ أهمّ ما يمكن مقاربته في فلسفة سقراط، هو ما يُمكن وسمه بـ«منهج السؤال عند سقراط» في ضوء ما وصل إلينا عن الفلسفة السقراطيّة من منقولات تلامذته ومريديه المؤيّدين، لا سيّما أفلاطون وأنتستينس، وعن خصومه ونقّاده سيّما شاعر الكوميديا الساخرة أرستوفانس.

إنّ مقاربة سقراط، تستهدف مقابلة أسلوب تفلسفه ومقارنته مع من يوصفون بأنّهم خصومه المفترقين عنه من الفلاسفة السفسطائيين، لإظهار حدود هذا الافتراق وأسبابه ومحصوله، وذلك في سبيل مقاربة ورسم صورة مختلفة عن تلك الشائعة عن سقراط ومنهجه، مقاربة تكون أقرب إلى الواقعيّة والموضوعية منها إلى المديح والتكرار، فنتساءل حقيقة عمّا استقرّ في الأذهان عن صورة لسقراط خطّها ذراع أفلاطون وأسطرها حُسن بيانه وشيوع فلسفته.

من هنا، نجد مشروعيّة السؤال حول الحدّ الذي يسمح لنا بوصف سقراط بأنّه كان فيلسوفاً للاختلاف عن دارج أفكار زمانه وثقافة مدينته؟ ولماذا؟ وهل كان حقًّا رجل الحقيقة والمُنافح عنها في زمن تسفيهها وتحويلها سبيلاً للعيش والترزّق؟ وهل لدى سقراط، ما يستحقّ أن يوصف بـ«منهج في السؤال»، وما درج عليه الباحثون من توصيف منهجه وأنّه يعتمد على التهكّم والتوليد؟ أم كان السّؤال إجراءً ووسيلةً لغاية اقتضتها ضرورات وشقاقات السياسة بين المواطنين والفلاسفة والخطباء في أثينا؟ وأخيراً: هل حقّق سقراط، بأسلوب تفلسفه، مقصود منهجه في بلوغ ثبات المفاهيم وبراء الحقيقة؟ أم إنّه أخفق في بلوغ الهدف الذي جعله مرامَ فلسفته؟

***

وفي السياق نفسه، ما زالَ أفلاطون يثيرُ الجَدل الفكريّ، ويستدعي التّأمل والمراجعة النقديّة فيما أعطاه من أفكارٍ وطروحات فلسفيّة وسياسيّة، حولَ كثيرٍ من القضايا والمفاهيم التي تمسُّ أصل الوجود البشري على هذه البسيطة.

لقد سعت أبحاث هذه المرحلة الى إعطاء صورةٍ إجماليّة، بنظرةٍ نقديّة، حول ما قدّمه لنا أفلاطون في مجال نظريّة المعرفة، والإلهيات، والسياسة، وفلسفة بناء الدولة. وقد كان للفلسفة السياسية في فكر أفلاطون حصّةٌ لا بأس بها؛ لأنّها كانت الهاجس الرئيس لأفلاطون، رغم كلّ حضوره الفلسفيّ في مجالات أخرى، تأثّراً بما وقع على أستاذه، سقراط، من ظلم، اعتبر أنّ سببه الأساس هو النظام السياسي القائم. بل إنّنا لا نبتعد عمّن قال إنّ السياسة كانت السبب

الرئيس، أو أحد أسباب دخول أفلاطون لعالم الفلسفة. على أنّ تناول الفلسفة السياسيّة عند أفلاطون لا يستقيم دون مقاربة مفهوم العدالة والأخلاق، وأنواع الحكومات وأنظمة الحكم، وأُسس قيام الدولة، وكذلك مقاربة قضايا المجتمع والشعب كهيكل قوي وضخم، يتقوّم بالفرد-المواطن، وضرورة تربيته على الأخلاق والعدالة ليكون صورةً مصغّرةً عن الدولة المثاليّة المنشودة، وهذا يحتم البحث في الطبقات الاَجتماعيّة، وتأثيرها على السّياسة.

من الواضح أنّ فلسفة التفكير السياسي عند أفلاطون تستند على مرجعيّته الأخلاقيّة المثاليّة (نظرية المثل والاستذكار) والتي شكّلت خلفيّة ذهنيّة وعمليّة محرِّكة عنده، بقيت حاضرةً في تفكيره وسلوكه ونتاجاته وأعماله حتى آخر لحظة في حياته الاجتماعيّة والسياسيّة، فأيّ نقد أو مراجعة فكريّة لأفلاطون، ينبغي أن تأخذ بعين الاعتبار المعطى المعرفيّ السابق الذي كان جوهرَ فكره ومحور رؤيته الفلسفيّة والوجوديّة، رغم كلّ الهنات والعثرات التي اعترت نظريّته في المثل، أهمّها أنّها كانت غير قابلةٍ للإثبات، أو على الأقل، لم يقدّم لنا أفلاطون الأدلّة عليها.

لا يمكن الإنكار أنّ محاولات أفلاطون كانت جادّةً في بناء منظومةٍ سياسيّةٍ متكاملة، وتقديم صورةٍ معياريّةٍ لدولة سياسيّة مثاليّة، تنتهي بالمجتمع المثاليٍ والمدينة الفاضلة القائمة على العدالة والأخلاق -التي اعتبرها أهم المداخل وتمثُل رؤيته السياسيّة- إلاّ أنّه يمكن ملاحظة التناقض والمغالاة في بعض آرائه وطروحاته السياسيّة والأخلاقيّة، لا سيما ما يتعلّق منها ببناء الفرد وتربيته على معايير تربويّة وأخلاقيّة وعمليّة، وهي تتناقض مع فطرة الفرد وجوهر وجوده؛ فمن جهةٍ، رفضَ أفلاطون المادّة وطالبَ بقمع الشهوات والقوى الغرائزيّة والغضبيّة، واعتبرها مصدراً لكلّ شر، ومانعاً لوصول هذا الفرد إلى المعرفة الكاملة، متجاهلاً أنّ الإنسان لا يكون فاعلاً ومنتجاً إلا بتوازن المادة والروح فيه، ومن جهة أخرى نجده يصطفّ مع الداعين إلى إباحة الاتّصال الجنسيّ والمثليّة الجنسيّة أو طقوس الزواج المنصوص عليها أساساً في أخلاقيّة الدولة الأفلاطونيّة والقائمة على زواج الشيوع أو زواج المشاركة، والتي يبدو أنّه عدل عنها في أواخر حياته.!!.

مهما يكن من أمر، فإنّ القارئ لأفلاطون يلحظ جيّداً القواعد الصارمة والممنهجة التي يتّبعها لتحقيق الغاية التي يرجوها منها، والتي تعدّ مخالفة للقواعد التي يرسمها في الوقت نفسه، وهو ما قد يصيب القارئ بخيبة أمل.

إنّ هذا النّمط من التناقض يغلّف أغلب فلسفة أفلاطون، ولا سيما ما يتعلّق بالتربية والتعليم، بوساطة المراحل التي يقترحها لكلّ فئة من فئات المجتمع على حده، وبوسائل للتعليم التي يمكننا أن نقف عليها في محاوراته، والأهداف المثاليّة التي يرجوها منهما. وهو ما أثَر سلباً على الصعيد الفردي، والاجتماعي، وأدّى إلى شرخ واضح في نظامه التربوي بين النظريّة والتطبيق، وجعل منه شخصاً انتقائياً وديكتاتورياً تقوم أفكاره على مبادئ تحسين النسل، وعلى إعلاء الفعل العقليّ على الفعل العملي، وعلى أهميّة اتّباع القوانين والتمسّك بالمجتمعات أكثر من الاهتمام بإعداد الفرد من أجل الوصول إلى مثال الإنسان، ومن ثم من أجل تنظيم المدينة والإنسانيّة.

في مباحث الإلهيات، اهتم أفلاطون بمبحث الألوهيّة اهتمامًا فائقًا، وأفرد له مساحات كبيرة في محاوراته، وحرص على وصف الإله بصفات نزهته عمّا كان سائدًا في الدّيانة الشعبيّة اليونانيّة من تجسيد وتشبيه، حيث أصبح صورةً خالصةً من المادة أو من عالم الظن، وكان هذا نتيجة تأثّر أفلاطون بما وصلت إليه الأمم المتحضّرة المحيطة ببلاد اليونان حينذاك فيما يخص مبحث الألوهيّة، واستفادته من الصفات الإلهيّة التي وصف بها حكماء الشّرق القديم آلهتهم، فقال بالإله الموجود الكامل الخيّر المعتني بالكون، فهو جميل، وحكيم، وعالم، وجامع لكلّ المحامد. لكنَّ أفلاطون مع ذلك لم يستطع التخلّص مما ورثه من أساطير كانت سائدةً في الدّيانة الشعبيّة اليونانيّة، فقال بالإله الصانع لا الخالق، وذهب إلى القول بتعدّد الآلهة وليس الإله الواحد، وأنَّ الإله لا يصدر عنه الشّر ولا يستطيع أن يمنعه بشكل تام فهو فوق مقدرته، وقال بعجز الإله التام أمام فكرتي القدر والضرورة.

ولم يبتعد أفلاطون عن الاهتمام باللغة، فإنّنا نجد بسهولة إرهاصات مباحث لغويّة، تحوّلت في العصر الحديث، إلى مذاهب شتّى في اللسانيات وفلسفة اللغة. من هنا، فإنّ هذه الأبحاث لم تغفل عن مقاربة مسألة اللغة عند أفلاطون، وتبيان رأيه في نشأتها وقدرتها على تأدية وظائفها بوصفها وسيلةً للتواصل والمعرفة. ورغم أنّ إحدى السمات الأساسيّة للإنسان هي أنَّه كائن لغويّ، إلاّ أنّ أفلاطون يستبعد الإجماع والاتّفاق على عمليّة وضع الأسماء، ويُرجعها إلى نظريّة المحاكاة التي ترى أنّ الأحرف والأسماء تحاكي الطبيعة الجوهريّة للأشياء، لذلك يردّ كلّ الكلمات الفَرعيّة (الثانوية) إلى الأصْل-الأسماء الأوّلية التي تُشكّل الثابت أو الجذر (الأصْل اللُّغوي) الذي تعتمد عليه عمليّة الاشتقاق، وهنا يُلاحظ التّماهي بين نظريّة أفلاطون اللغوية ونظريّته في الوجود والمعرفة، من حيث التمييز

بين الثابت والمتغيّر وردّ الوجود إلى مبادئ أوّليّة ثابتة. ولا يغفل أفلاطون عن العلاقة التي تربط بين الاسم والشيء على اعتبار أنّ الشيء يمتلك أسبقيّة أنطولوجيّة على الاسم، كما أنّ الاسم يُشكّل انعكاساً لغوياً للشيء، إلاّ أنّ معرفة الاسماء لا تعني عن معرفة الأشياء؛ لذا يتوجّب على المرء التوجّه إلى الأشياء ذاتها من أجل معرفتها، وهذا يطرح من جانب آخر علاقة اللغة بالحقيقة، حيث تُعَدُّ اللغة انعكاساً للحقيقة، وهناك مسافة بين الكلمة-الاسم والشيء لا يمكن عبورها.

من المؤكَّد أنَّ اليونانيين كانوا أوَّل مَنْ أثار الاهتمام بالظَّاهرة الجماليَّة، وهم أيضاً أوَّل مَنْ بدأ بوضع أسسٍ حقيقيَّة لمعرفة ماهيَّة الجمال، وسواءٌ أكان الجميل هو النَّافع أو المنسجم أو المثير للعواطف واللَّذات الجماليَّة، فإنَّ كلَّ تلك النَّظريات تلتقي في نقطةٍ واحدةٍ وهي أنَّ الجمال يرتبط بالإنسان بوصفه ذاتاً جماليَّةً يتذوَّق الفنَّ ويتأثَّر به.

من هنا، كان لا بدّ من مقاربة الجمال عند أفلاطون، مقاربةً نقديّةً، وربطاً به كان لا بدَّ من مقاربة موضوعي الفنِّ والحبِّ أيضاً. أولاً؛ لأنَّ الفنَّ هو المعبرِّ الأفضل عن الجمال، وثانياً؛ لأنَّه حامل قيمة الجمال ومبلورها، وثالثاً؛ لأنَّنا بالفنِّ، وفق أفلاطون، نستطيع أن نحاكي الجمال الأسمى أو الجمال بالذَّات في عالم المُثُل الذي ابتكره أفلاطون؛ إذ كلَّما اقترب الجمال الواقعيُّ من الحقيقة كلَّما اقترب من الجمال المثاليِّ الذي يرشدنا نحو الفضيلة والخير والأخلاق الفاضلة.

أمَّا الحبُّ، فهو معراج الفنَّان في انتقاله من العالم الماديِّ إلى عالم المُثُل، فبالحبِّ وحده يستطيع الفنَّان أن يحقِّق النَّقلة الحقيقيَّة بين الجمال في الواقع والجمال الرُّوحيِّ المثاليِّ، ليس الفنَّان فقط، بل كلُّ من يعاين الجميل، ويستطيع أن يسمو به نحو الجمال الكليِّ المطلق؛ لأنَّ الحبَّ حاجةٌ دائمةٌ للاكتمال، فهو عاطفةٌ تبحث بشوقٍ أبديٍّ عمَّا يحقِّق الكمال المنسجم المتعالي عن الواقع.

***

إنّ النّظر في الفلسفة الأرسطيّة التي استندت إلى التفوّق الثقافي والعرقي، يدفعنا إلى مراجعة خلفيّة العلاقة اليونانيّة مع بلاد فارس، والتي تميّزت بخوفها الشّديد من أن يُستعبد اليونانيون في ظلّهم رغم أنّ فارس كانت إمبراطوريّةً عظيمةً في العالم القديم، فقد انتصر الإغريق القدماء في معارك عديدة ضدّها، وهي أكبر دولة في ذلك الوقت، وقاموا ببناء

مجموعة من الأساطير الوطنيّة على أساس تلك الانتصارات، كانت في حدّ ذاتها ضروريّة وممكنة، لمحو إمكانيّة الهزيمة وتوطيد قيم السيطرة والتفوّق اليوناني، وقد ساندتها الفلسفة الأرسطيّة باختلاقها وعيًا آخر، يمجّد الاستعباد والرقّ والعنصريّة، ويوصف بالعقلانيّة، وإن اتّسمت هذه «العقلانيّة» بأنّها تصف كلّ الأجانب على أنّهم برابرة.

في الواقع، إنّ الحديث عن أرسطو والعبوديّة الطبيعيّة يُظهر الرؤية الأيديولوجيّة لأرسطو ضمن دراسة الرق، من كونه دراسة حالة ليست عاديّة، يقتضي إعادة النظر في وصف أرسطو للعبودية الطبيعيّة بدقّة على أنّه أيديولوجيّ في طبيعته، فعلينا أن نظهر اعتقاده بأنّ غير اليونانيين كانوا طبيعيين. وتبيين ما إذا كان العصر الأرسطي فيه عبوديّة، وأنّ أرسطو في حدّ ذاته عاش في مجتمع عُبوديّ، وهل كانت العبوديّة طوعيّة على حدّ تعبير ايتيان لابويتي (Etienne de la Boétie) أمرًا مقبولاً؟

وما يؤخذ على أرسطو في قضيّة العبوديّة والاستعلاء الإغريقيّ، يُؤخذ عليه أيضًا في قضايا تُصنّف اليوم ضمن حقوق الإنسان: كموقفه من المرأة، وأسرى الحروب، وما إلى ذلك.

وليس بعيداً عن ذلك، حاولنا إلقاء الضّوء على فلسفة أخلاق الفرد عند أرسطو، لا سيما فيما يتعلّق بمفهومها والأسس التي بُنيت عليها، وعلاقتها بمفهوم السعادة ونظريّة الفضيلة عنده من جهة، والوقوف على المعادلة الأرسطيّة "الفضيلة وسط بين رذيلتين" في سبيل استعراض الإشكاليات والصعوبات التي واجهتها من جهة أخرى، وصولاً إلى الإشكاليات التي تعرّضت لها فلسفة أرسطو الأخلاقيّة ككل، ليغدو التّساؤل بعد ذلك عن إمكانيّة وجود إنسان فاضل عند أرسطو.

ولم تكن الإلهيات الأرسطيّة أفضل حالاً، فقد ظهر الإله الأرسطي في نظريّة المحرّك الأوّل الذي لا يتحرّك، إلهاً خاليًا من الصفات الكماليّة.

وفي نظريّة المعرفة، فقد كانت نظريّة المثل والنقد الأرسطي لها، من الإشكاليات التي شغلت تاريخ الفلسفة اليونانيّة منذ بدايتها؛ لأنّها موضوع خلافٍ جوهريٍّ ما بين الأستاذ والتلميذ الذي حاول بنقده الثورة على أفكار أفلاطون، وتأسيس فلسفةٍ مغايرةٍ لفلسفته في المنهج والأسلوب، وهذا ما تؤكّده الغالبيّة العظمى من مؤلّفات تاريخ الفلسفة، دون التطرّق إلاّ فيما ندر إلى الأسباب الحقيقيّة الكامنة خلف هذا النّقد الشرس للمثل.

لقد حاولنا هنا إخضاع نقد أرسطو لنظريّة المثل للنقد والتحليل، وإبراز مدى التزامه

بالموضوعيّة وقواعد الصحّة والبطلان أثناء نقده، هذا النّقد الذي أوقعه في التناقض والكثير من المشكلات الفلسفيّة أثناء رحلة بناء فلسفته، وأهمّها إشكاليّة العلاقة بين الكلّي والجزئي التي بدأ فيها فيلسوف اسطاغير برهانياً كرجل منطق وانتهى مثالياً في تأكيده أولويّة الموجود الميتافيزيقي المطلق، كما يكشف منهجه في البحث، إذ انتقل بتراتب هرميّ من المحسوس (لا وجود إلاّ للجزئي) إلى المعقول (لا علم إلاّ بالكلي) ليصل في نهاية المطاف إلى المفارق (المحرك الأول اللامتحرك) الذي عدّه موضوع العلم وغايته الحقيقيّة؛ فيعود هنا أفلاطونياً.

وعلى أيّ حال، فإنّنا لا نجافي الحقيقة إن قلنا إنّ أرسطو كان أوّل من زرع بذور المنهج الماديّ بطريقة أو بأخرى، في الفكر الفلسفي. وهكذا وقع الفكر الفلسفي، لقرون لاحقة، بين سندان مثاليّة مفرطة عند افلاطون، ومطرقة أرسطو المادية.

وفي الفلسفة الطبيعيّة، تتقوّم فلسفة الطبيعة عند أرسطو وتأمّلاته في فيزيائها، وما تستتبعه هذه التأمّلات، التي يبدأها أرسطو من مقدّمات استقرائيّة، من قولٍ بخصوص كوزمولوجيا الكون الذي يشكّل للطبيعة علّتها أو ما وراءها، من سلسلة من الحوامل المقصود الفصل بخصوصها، والتي أخصّها وأعسرها على القطع الواثق، هي مقولتا الزمان والمكان.

يتقصى البحث في فلسفة الطبيعة، ضمن حدوده المتاحة، عن الآثار الما قبل أرسطيّة في تفكير وإرث أرسطو المختصّ بمشكلة ثنائيّة المكان والزمان، سيّما تلك الآثار والتراث الذي حفظه لنا تاريخ الفلسفة اليونانيّة عن شيوخ المدرسة الأيلية.

وقد استخلصنا معنى المكان والزمان الكوزمولوجيين في طبيعيات أرسطو انطلاقاً مما يُمكن دعوته المكان والزمان الواقعيين أو اللامطلقين، مع محاولة تفسير معنى الثنائيّة الزمكانيّة عند أرسطو.

وقد خلصنا إلى اختزال ما يُمكن دعوته بالتناقضات المنهجيّة وتضادات النتائج التي تظهر في فيزياء السماع الطبيعي عند أرسطو بخصوص إشكاليّة المكان والزمان، وثنائيّتيهما.

***

ما تقدّم، يمثل مضمون الأجزاء الثلاثة من هذه المرحلة (٦،٧،٨)، أمّا الجزء الرابع (٩)، فقد تمّ تخصيصه للمرحلة الرومانيّة.

ومن الطبيعي، في معالجة المرحلة الرومانيّة في عهديها الملكي والجمهوري، أن نقارب مفهوم القانون الروماني من حيث ماهيّته، لا سيما وأنّه يُعدّ، إلى اليوم، مفخرة الغرب، وما

زال يُدرس حتى يومنا هذا، في الجامعات. وقد تركّز النقد لهذا القانون على تبيان مواضع القسوة والضّعف واللاعدل في فروع القانون الروماني العام، كذلك بيان مواضع القسوة والضعف واللاعدل في فروع القانون الروماني الخاص.

❋ ❋ ❋

ومن جهة ثانية، تعدّ دراسة الحياة الدينيّة لأيّ شعب من الشعوب من الدّراسات المهمّة، والتي يمكن من خلالها التعرّف على مستوى تفكيرهم، ومدى تطوّرهم الحضاري والروحي، فالدين مركز اهتمام الإنسان ومحور تفكيره وتنظيم مجتمعه.

لقد احتلّ الدين مكانةً مهمّةً عند الشعوب القديمة كافّة، وعند الرومان احتلّ المكانة الأسمى لارتباطه بحياتهم اليومية، فكانت الآلهة هي المسؤولة عن كلّ شيء، فهي الراعية والحامية والمانحة والمدمّرة والمسبّبة للأعاصير والمرسلة للرياح القويّة، وكان على الشعب طاعتها طاعةً تامةً، وإقامة الشعائر الدينيّة لها، وبناء المعابد واللجوء إليها عند الشدائد، فالروماني القديم عبد قوى الطبيعة، كما قدّس العظماء، والأبطال والأباطرة، والأجداد، وقدّم لهم النذور والقرابين، وبهذا لم يخرج الرومان عمّا كان سائداً في بلاد الإغريق، من تصوير للالهة، وتزاوجهم، وغضبهم ورضاهم، وزرع الشقاق والحروب بين بني البشر، تبعًا لاختلاف الآلهة بين بعضهم البعض.

❋ ❋ ❋

لقد اتّسمت الحياة الرومانيّة بالقسوة، وهذا أمرٌ طبيعيٌّ في مجتمع تمرّس على الحروب، وهيمنت على عقليّته النفعيّة. فلا غرابة في أن يتّجه الفكر الروماني إلى العقل العملي، محاولاً قدر الإمكان الابتعاد عن المباحث الأنطولوجيّة وما يرتبط بمباحث الوجود والمعرفة، والعلوم العقليّة المجرّدة؛ إذ لم يكن العقل الروماني يألف التجريد، مضافًا إلى ذلك، محاولات الرومان بناء ثقافة خاصة بهم تبتعد عن هيمنة الفكر والفلسفة الإغريقيين، وهي السمة الرئيس للمرحلة الهللّينستيّة، وهم يعلمون أنّهم لن يستطيعوا مضاهاة الإغريق في هذه الفنون.

❋ ❋ ❋

على أنّ عقدة النقص هذه من الإغريق، لم تقتصر على العقل الفلسفي، فقد امتدّت الى الأدب أيضًا، وربما حاول الرومان التركيز على الآداب والفنون في محاولة تعويضيّة، إلّا أنّ

النّظر إلى الإغريق، ومحاولات مضاهاتهم لم يسلم منها الأدب أيضًا، ولعلّ أوضح تعبير عن هذا الأمر، هو كتاب الانياده التي دوّنها فرجيل، إذ إنّ سرديات أسباب كتابتها لم تخرج عن منطق: فليكن لنا ملحمة كما لهم ملحمة، في إشارة إلى الالياذة التي كتبها هوميروس.

***

أما الحياة السياسيّة الرومانية، فهي على حدّ سواء بين الحكّام، والساسة، والقادة العسكريين، بل وزوجاتهم أيضًا، فهي حياة مليئة بالخداع، والتآمر، والاغتيالات، والخيانة. ولعلّ النموذج الصارخ في هذا الأمر هو عقلهم المفكّر، والمنظّر الأعظم في الفكر السياسي الروماني، وأعني به شيشرون، تلك الشخصيّة المليئة بالتناقضات، لناحية الشرخ الهائل بين النظريّة والتطبيق، بين الحرص على التنظير الأخلاقي، والممارسة السياسيّة المليئة بالخداع والمؤامرات.

***

تتطلّب وحدة المجتمع معرفة العلاقات التي تربط بين أفراده وأثر تلك العلاقات في تكوينه. فالمجتمع الإنسانيّ يشتمل على شعوب وقبائل وأمم وشرائع منوَّعة، وثقافات وحضارات، لها عاداتُها وتقاليدُها وأعرافها المتمايزة حتى داخل الحضارة الواحدة. إضافة إلى أنّ حياة البشر تتضمّن الكثير من الحقائق المؤثّرة في شريط الأحداث التاريخيّة، وإذا استطاعت حضارة ما أن تجذب المجموعات البشريّة الأخرى، فإنّ هذه الحضارة تكون غنيّة، ولها القدرة على التفاعل مع الآخر، وهذا ما حدث للإمبراطوريّة الرومانيّة نهاية العصور التاريخيّة القديمة، إذ جذبت حضارتها قوى خارجيّة تفاعلت على أرضها، فما حدث هو تأثير وتأثّر متبادل بين القبائل الجرمانيّة وباقي مكونات الإمبراطوريّة الرومانيّة ليصبحوا متشاركين في بناء حضارةٍ جديدةٍ.

فالخطر الجرمانيّ، الذي صوّره الرومان، كمظهر مستمر لقرون عدّة، تحدّث عنه المؤرّخ الرومانيّ تاكيتوس عام ٩٨م، وبقي موضوع الجرمان مسألة المسائل حتى زوال الإمبراطوريّة الرومانيّة في الغرب على يد الجرمان، ما يؤكّد حجم التأثير المتبادل بين الطرفين، ما حتّم البحث حول تحرّكات القبائل الجرمانيّة خلال الأعوام (٧٥٠-١ق.م)، وكيف أصبحوا العنصر البشريّ الأساسيّ في صنع الحضارة الأوروبيّة في العصور الوسطى. على أنّه لا يمكن الركون إلى الروايات الغربيّة حول بعض القبائل التي صوّرها الرومان بصورة المتوحشين

الذين يشكّلون خطرًا على «الحضارة»؛ إذ إنّ «وحشنة» الآخر هو صفة ظلّت ملازمةً للأدبيات الغربيّة في توصيف الشعوب التي تسعى لاستعمارها، ومصطلح الانتداب الذي أستعمل في النصف الأوّل من القرن الماضي ليس ببعيد، إذ سعى هذا المصطلح (الانتداب) للإيحاء بأنّ هذه الشعوب لا تصلح حتى لحكم نفسها!

وعلى أيّ حال، فإنّ القبائل الجرمانيّة عبارة عن مجموعة عرق- لغويّة وصلت إلى المنطقة الشماليّة والوسطى من أوروبا خلال عدة قرون (٧٥٠-١ق.م)، إذ وجدت في الهجرة الحلّ الوحيد لمشاكلها.

وقد سعت هذه القبائل للتعبير عن تميّزها الحضاريّ باستمرار عبر تمسّكها بتراثها المحليّ الاجتماعيّ القائم على القبيلة، والاقتصاديّ القائم على الزراعة وتربية الماشية، وكان مجتمع القبائل الجرمانيّة بسيطًا متجانسًا حمل صفة واحدة أنّه محارب، وشكّلت الأرض بالنسبة إليه مركز تماسك إقليميّ، بينما شكّلت الأسرة مركز تماسك إنسانيّ.

***

هذه صورةٌ إجماليّةٌ للموضوعات التي عالجناها بشكلٍ نقديٍّ في هذه المرحلة، وهي مرحلةٌ استمرّ العمل عليها لمدّة تزيد عن العام بقليل.

ونحن إذ لا ندّعي الكمال في هذا العمل، إلّا أنّنا نزعم، وبقوّة، أنّ الباحثين المشاركين في هذا النتاج الفكري، قد بذلوا جهودًا كبيرةً في محاولة التقصّي والبحث، والتحليل والنقد، في بيئة حاشدة ومليئة بالكتب والأبحاث المصفّقة والمهلّلة للغرب، وإنتاجاته الفكريّة، وفي أجواء يحتاج النقد فيها لجرأة وشجاعة لا تقل عن الشجاعة التي يحتاجها الجندي في المعارك العسكريّة.

مدير التحرير

د. محمد مرتضى

نقد فكرة الألوهيّة في العصر الذّهبي للفلسفة اليونانيّة (سقراط-أفلاطون-أرسطو)

غيضان السيد علي[١]

مقدِّمة

يرى الكثير من المؤرّخين أنَّ العصر الذي شهد ظهور الفلاسفة الثلاثة العظام (سقراط-أفلاطون- أرسطو)، هو عصر الفلسفة اليونانيّة الذّهبي، حيث إنَّه العصر الذي بلغ فيه النّشاط الفلسفي في بلاد اليونان أَوَجَهُ من القوّة والازدهار؛ إذ بات بإمكان كلّ فيلسوف أن يُعبرّ عن مذهبه الفلسفي بصورةٍ متكاملةٍ، ثابتة الأركان، متعدّدة الجوانب. ولذلك دَأَبَ مؤرّخو الفلسفة القُدماء والمحدثون تقسيم الفلسفة اليونانيّة إلى قسمين: الفلسفة اليونانيّة ما قبل سقراط، والفلسفة اليونانيّة ما بعد سقراط. وبغضّ النّظر عن اتّفاقنا مع هذه التسمية أو اختلافنا معها يظلّ هذا هو حال معظم المؤرّخين الذين أرّخوا للفلسفة اليونانيّة. ولا شكّ أنّهم مُحقّون في هذا إلى حدٍّ كبيرٍ؛ حيث عكست فلسفة هؤلاء الفلاسفة الثلاثة قمّة التّطوّر العقلي والفلسفي التي وصلت إليه الفلسفة اليونانيّة؛ حيث إنّهم قد امتلكوا القدرة الفعليّة على إثارة القضايا الفلسفيّة التي أثارها الأقدمون، ولكن بشكلٍ جديدٍ ومبتكرٍ تخلّصوا فيه إلى حدٍّ بعيدٍ من مواكبة معالجة الشرقيين القُدامى لها. فإليهم يُعزى تحوّل الفكر اليوناني من النّظر في مشكلات الطبيعة وما ورائها إلى مشكلات وقضايا الإنسان بحسب مقولة «شيشرون» الشهيرة: «إنَّ سقراط هو من أنزل الفلسفة من السّماء إلى الأرض»، وإليهم يُعزى التحوّل الكامل إلى العلوّ على الواقع المحسوس، والبحث عن معرفة المُثُل العليا كالحق والخير والجمال، وإليهم يرجع اكتشاف المنطق الصحيح للتفكير الإنساني، وصياغة قوانين الفكر الأساسيّة، تلك القوانين التي إن خالفها الإنسان جاء فكره متناقضًا خاطئًا مليئًا بالمغالطات.

---

[١]- أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب جامعة بني سويف، جمهورية مصر العربية.

وبالرغم من رفض كاتب هذه السطور لمقولة المعجزة اليونانيّة، إلّا أنّنا لا نستطيع أن ننكر فضل الفلسفة اليونانيّة على الحضارة البشريّة، ولكنّنا ضدّ المبالغة والتهويل في أن ننسب إليها كلّ ما هو جوهريّ ومفيد وأصيل، وإغفال ما للحضارات الأخرى من مساهمات لولاها ما توصّل الفيلسوف اليوناني أو غيره إلى ما توصّل إليه. بل لا يُمكننا النّظر إلى كلّ ما قالته على أنَّه الصواب عينه، بل ننظر إليها من خلال كونها جهدًا إنسانيًّا له ما له وعليه ما عليه. ومن ثم دارت فكرة هذا البحث الأساسيّة حول تفنيد فكرة الألوهيّة ونقدها، في عصر الفلسفة اليونانيّة الذهبي، عند فلاسفتها الثلاثة المرموقين، وكيفيّة تصوّرهم للإله وتأرجحهم بين القول بالوحدانيّة والتعدّد، والوقوف على نقاط الضّعف لديهم، والتي حالت بينهم وبين الوصول إلى التوحيد الخالص للإله.

ولقد اعتمدنا في بحثنا هذا على المنهج التحليلي؛ لتحليل النصوص ومعرفة مضامينها الحقيقيّة وعدم الوقوف عند فهم الآخرين لها ومتابعة تحليلاتهم، كذلك يمثّل المنهج النّقدي هو المنهج الرئيس الذي يتمّ من خلاله مقاربة آراء هؤلاء الفلاسفة وما كُتب عنهم. هذا فضلاً عن المنهج التاريخي الذي يُراعي التسلسل التاريخي لتطوّر الأفكار والمفاهيم الدينيّة عند فلاسفة اليونان الكبار، الذي ما زال لا غناء لأيّ باحثٍ في الفلسفة بكلّ فروعها عن الرجوع إلى آرائهم والاستئناس بها في بحثه الفلسفي.

أوّلًا: سقراط والتأرجح بين الشرك والتوحيد

احتلّ سقراط Socrates (٤٦٩-٣٩٩ ق.م) مكانةً عظيمةً في تاريخ الفلسفة اليونانيّة كأوّل الفلاسفة الكبار دون أن يكتب حرفًا واحدًا في الفلسفة أو في غيرها! فإنّ من أعجب طرائف التاريخ الفلسفي أنّ هذا الفيلسوف الذي اختار بإرادته حياة يملؤها النّقاش والتّحاور الشفاهي لم يكتب شيئًا من ذلك، هذا الفيلسوف شاء قدره أن يكون أوّل من تصلنا حياته وأفكاره كاملةً عبر كتابات الفلاسفة والمؤرّخين من تلاميذه ومُحبّيه، وذلك عبر محاورات أفلاطون الأولى، ومذكّرات كسينوفون، ومؤلّفات أرسطو، ومسرحيّة السحب لاريستوفان. لدرجة أنّ الصعوبة الحقيقيّة التي تُواجه من يؤرّخ له، هي: كيف يُمكننا التمييز بين الحقيقي والزائف فيما كُتب عنه ونسب إليه؟!

وقد اكتسب سقراط مكانته العظيمة في تاريخ الفلسفة بأكمله لسببين اثنين: أوّلهما أنّه كان من أوائل الفلاسفة الذين عاشوا أفكارهم، فارتبط لديه القول بالفعل ارتباطًا وثيقًا، جعل حياته الأخلاقيّة والسياسيّة مضرب الأمثال بين معاصريه ومثالاً يُحتذى لكلّ محبّ للفضيلة والعدالة والتقوى في أيّ زمان ومكان. وثانيهما: أنَّه كان أوّل شهداء الفلسفة وأوّل من دفع حياته ثمنًا لالتزامه بأفكاره وإصراره على مواصلة رسالته الإصلاحيّة مهما كان الثمن ومهما كانت النتائج[١].

وقد استولت فكرة الألوهيّة على تفكير سقراط؛ إذ ثبت من المحاورات السقراطيّة لأفلاطون، والتي عبرت عن فكر سقراط، أنَّه كان رغم إيمانه بالديانات اليونانيّة التقليديّة وخاصّة الديانة الأوليمبيّة، كان فيما يبدو مؤمنًا بصورةٍ من صور الوحدانيّة؛ حيث كان كثيراً ما يستخدم فى هذه المحاورات لفظ الإله بصيغة المفرد، فقد فعل ذلك فى مطلع دفاعه عن نفسه في محاورة «الدفاع» حينما قال: «حسنا فلتسير الأمور على النحو الذي يراه «الإله». ثم قوله بعد ذلك أنّه كان يُحاول أن يجعل كلمة «الإله» هي العليا، وأنَّه يُطيع «الإله» أكثر من طاعته لقومه، وأنّه لا يخاف من أحد طالما يطيع «الإله». وقد اختتم خطابه الايماني هذا في محاورة «الدفاع» بعد الحكم عليه بقوله: «لقد أزفت ساعة الرحيل، وسينصرف كلّ منّا إلى سبيله؛ فأنا إلى الموت، وأنتم إلى الحياة، والله وحده عليم بأيهما خير»[٢]!. ومن هذه العبارات وغيرها نكتشف أنّ سقراط كان بالفعل مبتدعًا لاتّجاه روحيٍّ يميل إلى الصوفيّة؛ حيث كان اعتقاده الأساسي أنَّ «الإله» خيّر، وأن للكون عقلاً مدبّرًا خيّرًا، وهذه النّظرة المؤمنة بأنّ للكون إلهًا يدبّره ويرعاه كانت ضيقة جدًا عند اليونانيين السابقين على سقراط.

ومن ثم ذهب الكثير من الباحثين إلى أنّ سقراط لم يدعْ في عصره أقلّ مجال للشّكّ في وجود الإله الحكيم المدبّر للكون والحائز كلّ صفات العظمة والجلال، وهو عنده لم يخلق العالم لضرورة، بل تفضّلاً منه وإنعامًا وحبًا في خلق الكون وإيصاله إلى الكمال، وهذا الكون عنده سائر على أتمّ نظام، لا خضوعًا لضرورة، ولكن وفاقًا للجمال والانسجام. وكان

[١]- النشار، مصطفى: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي (السوفسطائيون- سقراط- أفلاطون)، لا ط، القاهرة، دار قباء للنشر والتوزيع، ١٩٩٩، ج٢، ص ١٠٣-١٠٤.

[٢]- أفلاطون: محاورة الدفاع، ترجمة: زكي نجيب محمود، لا ط، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، ٢٠٠١، ص١١٠.

يعتقد أنَّ الإله لا يُخطئ، ولا ينخدع ولا يغيب عنه في هذا الوجود كبير ولا صغير، وأن نظراته مصوبة إلى كلّ فرد في هذا الكون وأنّه محيط بأسرار جميع جزئيات الكائنات، وأنّه يعلم أتمّ العلم حتى بخلجات نفوس الناس وخطرات قلوبهم وحركات مشاعرهم وإحساساتهم[١].

أي أنّ سقراط -حسب تلك الآراء التي توصّل إليها الباحثون من مطالعة مذكرات اكسينوفون- لا يعترف بوجود الإله فحسب، وإنّما يعترف -أيضًا- بسهره على تنظيم الكون، وهو لا يعترف بهذا فحسب، وإنّما هو يعترف مع ذلك بسهره على خطوات الأفراد وتصرّفاتهم جميعًا. وهو عنده قد أمر الناس بالصلوات والتنسك، ولكنّه لا يرضيه منهم أن يعملوها لنفع مادي، بل لفوائدهم الروحيّة، وتنقية نفوسهم من أدران المادة وإلحاقهم بعالم النور في الملأ الأعلى[٢].

ولذلك قال عنه الشهرستاني: «من مذهب سقراط أن أخص ما يوصف به الباري تعالى هو كونه حيًا قيومًا؛ لأنّ العلم والقدرة والجود والحكمة تندرج تحت كونه حيًا والحياة صفة جامعة للكل، والبقاء والسرمد والدوام يندرج تحت كونه قيومًا، والقيوميّة صفة جامعة للكل[٣]». وهنا نجد أنّ نصوصًا متعدّدة تشير إلى أنّ سقراط آمن بإله واحد، لا يمكن للعقل أن يسبر غوره، فهو يتجاوز حدود العقل، ولا تنطبق المعرفة اليقينيّة عليه، أزلي أبدي، من الممكن الاستدلال عليه من خلال أفعاله وآثاره.

ليس هذا فحسب، وإنّما آمن سقراط بالخلود واعتقد أنّ النّفس متمايزةٌ عن البدن، فلا تفسد بفساده، بل تخلص بالموت من سجنها وتعود إلى صفاء طبيعتها. وقد مال سقراط إلى الإيمان بعقيدة الخلود الأخروي تحت تأثره بالديانات الشرقيّة التي أفردت مساحات واسعة للإيمان بالحياة الأخرى في عالم ما بعد الموت وهو عالم الخلود اللاّ نهائي. ولا شكّ أنّ سقراط قد وجد في عقيدة الخلود شفاءً من القلق ونجاةً من الشّكّ وصيانة من الظلم، وروحًا تعيد إلى شباب الأثينيين ما يفقدهم إياه الشك من قوة الإيمان وأمان الفضيلة.

---

[١]- غلاب، محمد: الفلسفة الإغريقية، ط١، القاهرة، ج١، ١٩٣٨، ص١٨٠.

[٢]- غلاب، محمد: الفلسفة الإغريقية، ص١٨١.

[٣]- الشهرستاني: الملل والنحل، صحّحه وعلّق عليه: أحمد فهمي محمد، ط٢، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٩٩٢، ج٢، ص٤٠١.

ولكن هل نسلم في ظلّ ما سبق أن أوردناه من أقوال بأنّ سقراط قد آمن بوجود إله واحد خالق للكون، ومالك يوم الدين في الحياة الأخرويّة، وكأنّه نبي من أنبياء الله الذين عرفتهم الديانات السماوية؟ وهل يسلم هذا التسليم في ظلّ إجماع المؤرّخين بأنّه لم يكتب حرفًا واحد؟ وإنّما استنكر أن يضع العلم في جلود الضأن! ومن ثم فإلى أيّ مدى يصدق ما قيل عنه؟ وخاصّة أنّنا إذا رجعنا إلى محاورات أفلاطون وهي المصدر الأوثق لدى المؤرخين في فهم فلسفة سقراط الإلهيّة لوجدنا أنّ سقراط يرى أنّ الدين هو «فن التبادل التجاري بين الإنسان أو الآلهة» أو هو «فنّ الأخذ من الآلهة ثم اعطائهم[١]». وهو الأمر الذي يتواتر ذكره في بقية المحاورات؛ إذ يذكر سقراط مصطلح «الآلهة» في كلّ محاوراته ما عدا محاورة «الدفاع» التي يكثر فيها سقراط من ذكر مصطلح «الإله» المفرد؛ فالذي يأمره بالفحص وإيضاح أنّ كلمة البشر لا تساوي شيئًا هو «الإله»، والذي يطيعه سقراط هو «الإله»، والذي لا يكذب هو «الإله».

ومن ثم يتساءل الدكتور مصطفى النشار: هل يؤدّي استخدام سقراط صيغة «الإله» المفرد إلى إله بعينه؟ وهل هو «أبوللون» أم إله غيره؟ أم هي الألوهيّة بوجه عام؟ ثم يُقرّر أنّنا لا يجب أن نبالغ في أهميّة استخدام سقراط للفظ «الإله» مفردًا كما ورد في نصوص كثيرة من محاورتي «الدفاع» و«أقريطون»، فهو يستعمل الإله أو الآلهة بغير اكتراث، فهو قد ذكر حاكم أعلى للكون على خلاف مع الآلهة الصغرى، وفي الوقت نفسه اعتقد بحق في الآلهة الشعبيّة المتعدّدة (واكسينوفون قد أكّد هذا في دفاعه ضدّ الاتهامات التي وُجّهت لسقراط بإهمال عبادتهم[٢]). يبدو أنّ سقراط كان قد اعتقد في الآلهة المتعدّدة كمظاهر مختلفة للروح العليا كما أشار إلى ذلك جوتريه[٣].

إذًا، تختلف فكرة الإله عند سقراط عن غيره من السابقين في الفلسفة اليونانيّة؛ فالألوهيّة لديه قريبة من فكرة العناية الإلهية من حيث الاعتناء بالوجود. ولذلك لا يجب أن نسير مع هؤلاء الذين يرون أنّ سقراط موحد شأنه في ذلك شأن الموحدين في الأديان السماوية. فهذا بلا شكّ

[1]- Taylor (A.E.), Plato, The man and his work, Meridian Books, New York, 1957, p.147.

[٢]- النشار، مصطفى: فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، ط٢، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٨٨، ص٩٣.

[3]- Guthrie (W.K.C.), Socrates, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, p.156.

مجافيًا للحقيقة، تلك الحقيقة التي تقول إنّ تطوّر العقل يستلزم الاتّجاه نحو الوحدانيّة، ولكن العقل عاجز بمفرده عن الوصول إليها دون معاونة الوحي، فبلا شكّ كان سقراط حكيمًا على قدرٍ عالٍ من الرجاحة العقلية، فاقترب كثيراً من تصوّر الوحدانيّة لكنّه لم يصل إليها. فاعتقد في إلهٍ واحدٍ ولكن قال معه بآلهة أخرى رأى فيهم مظاهر مختلفة للروح العليا.

نخلص من هذا أنَّ سقراط قد اعتقد في الإله ذي العقل السامي، المسؤول عن نظام العالم، مبدع الإنسان، وللإنسان علاقة خاصّة مع الإله، فعقول البشر تتحكّم في أجسامهم، كما أنّ الإله يتحكّم في حركات العالم رغم أنّها أقلّ من عقل الإله، إلاّ أنّها تعمل على المبادئ نفسها. فلقد بلغ لاهوت سقراط قضيّةً بسيطةً، إذًا، هي أنّ الكون الإلهي عبارة عن مجتمع من الموجودات البشريّة السامية والموجودات الإلهيّة، ويحتمل أن يكون على رأسهم، إله سام، كامل الخير، عادل[١].

وإذا كان يمُكننا أن نجتهد في هذا المجال، فإنّنا نرى أنّه كان وراء اتّهام سقراط بأنّه يكفر بالآلهة هو قوله بإله واحد فوق هذه الآلهة الصغرى، وأنّ هذا الإله الأعظم هو من خلق الكون واعتنى به، وهو الذي خلق الإنسان وصوره في أبهى صورة؛ إذ دعا سقراط محاوره «أريستوديموس» -الذي لم يكن يعتقد بوجود الآلهة ولا يقدسها- أن ينظر إلى المخلوقات الحيّة ذات الإحساس؛ لكي يقنعه بأنّها لا يمُكن أن تكون وليدة المصادفة البحتة أو المادة، وإنّما يدلّ تركيبها على أنّها من نتاج عقل مدبّر منظّم؛ إذ كان يكفي في نظر سقراط أن ننظر إلى الجسم البشري لكي نرى كيف نُظّمت أعضاؤه بطريقةٍ تتيح لها القيام بوظائفها على خير وجه، مما يثبت لنا أنّها موضع عنايةٍ إلهيّةٍ. ويضرب سقراط مثلاً لهذه العناية بالعين التي خُلقت بشكلٍ يتحمّل مسؤوليّة حمايتها، وكيف تُفتح هذه الجفون عند الإبصار ثم تغلق عند النوم، وكيف خُلقت الأهداب وكأنّها ستر للعين لكي تمنع العرق من أن يسيل عليها من الرأس، كذلك فإنّ عناية الآلهة تمتدّ أيضًا لتكلأ حياة البشر؛ ولذلك فإنّ عبادتها وتقديسها فريضة عليهم[٢].

---

[١]- النشار، مصطفى، فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، م.س، ص٩٤؛ وانظر أيضًا:

Long (W.), Religion in The Idealistic Tradition an essay in J. Clayton Feaver And William Harosz, Religion in Philosophical an cultural Perspective, affiliated East-West Press PVT.LTD, New Delhi, p.39.

[٢]- حلمي مطر، أميرة: الفلسفة عند اليونان، لا ط، القاهرة، دار النهضة المصرية، ١٩٧٧، ص١٥٣-١٥٤.

وسبحان الله؛ إذ يقول:{**وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلا تُبْصِرُونَ**} (الذاريات: ٢١)، وكيف تدلّنا الآيات والعبر الموجودة في النّفس البشرية على الصانع الخالق. ولا شكّ أنّ سقراط قد فطن لذلك، وعدَّه دليلاً على وجود الآلهة. والجدير بالذكر أنَّ هذا الدليل لم يكن هو الدليل الوحيد عند سقراط على وجود الآلهة، ولكنّه رأى أنّ القوانين ليست من اختراع البشر ولكنّها من وحي الآلهة، ولذلك كان القانون الأوّل لدى الناس جميعًا هو احترام الآلهة. ولذلك كان يرى أنّ القوانين لا بدّ أن تكون صادرةً عن قوّة حكيمةٍ عادلة شاملة تقوم بالحقّ وتحرّك الكون بأصولٍ أزليّةٍ أبديّةٍ ثابتةٍ، ليست عرضةً للتغيير والتبديل، ولا تختلف باختلاف الزمان والمكان، والدليل على وجود هذه القوّة إنّما هو وجود الإنسان وعقل الإنسان الذي ينعكس فيه العقل الإنساني والحكمة الإلهية. فللكون صانع حكيم وعقل مدبر لا يفعل جزافًا ولا يحكم بالهوى، بل كلّ شيء عنده بمقدار. ولذلك كان سقراط يعارض كلّ آليّة في تفسير الأشياء، ويؤكّد أنّ الكون خاضعٌ في وجوده وفي سيره لتدبير عقلي إلهي في ظلّ قانون العناية الإلهيّة وهو موجّه إلى غاية مرسومة تسير وفق خطّةٍ معقولةٍ وكلّ ما فيه مرتّب ترتيبًا من شأنه أن يحقّق العدل والخير والجمال ويخدم غايات الإنسان العليا، وهذه الغايات هي ما ترشدنا في نظر سقراط إلى وجود كائن خلق ذلك، ويجب تقديس هذه الآلهة بتقديم القرابين حسب الشعائر الموجودة في إقليمنا[١].

ومن ثمّ نستطيع فهم قبول سقراط لحكم الإعدام بنفسٍ راضيةٍ؛ حيث كان يرى أنّ الآلهة هي التي وضعت القوانين، وأنّ ادانته كانت نتيجة إجراءٍ قانونيٍّ سليمٍ، وأنّه لا يجوز لإنسان التمرّد على القوانين التي وضعتها الآلهة أو أن يقترف شيئًا ضدّ القانون، اجتنابًا لغضب الآلهة[٢]. ولذلك رفض سقراط الهرب إلى تساليا بعد أن دبّرت فئة من أصدقاء أفلاطون وتلاميذه خطّةً تمكّنه من الهرب، وسارت الخطة على أروع ما كان يُراد لها أن تسير، ومن الجائز – كما يرى رسل- أنّ أصحاب السلطان في أثينا كان يسرّهم غاية السرور لو لاذ

[١]- النشار، مصطفى، فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، م.س، ص٩٥.

[2]- Xenophon, Memorabilia of Socrates, Translated by R.J.S. Waston, in “ Socrates Discourses” , J .M. Dent & Son LTD, London, 1951, p. 112.

سقراط بالفرار[١]. ولكن كان احترام سقراط وتبجيله لتلك القوانين التي كان يعتقد أنّ الآلهة هي التي سنّتها.

وفي نهاية رحلتنا مع سقراط نجد أنّه يتأرجح بين القول بإله واحد وآلهة متعدّدة، ويرجع ذلك إمّا لأنّه يطلق لفظ الإله (المفرد) ويقصد به (الجمع)، ولذلك يستخدم تارة لفظ الإله بصيغة (المفرد) ولفظ الآلهة بصيغة (الجمع) تارة أخرى. أو أنّه كان بالفعل يؤمن بإله واحد ولكنّه كان يخشى السّلطات والعامّة فكان يستخدم لفظ الآلهة للتورية والتقيّة. وهذا الأمر كان أبعد ما يكون عن سقراط الذي اشتهر بشجاعته وجرأته حتى أمام الموت. ولذلك يكون سقراط أبعد ما يكون عن فكرة التوحيد في الأديان السماوية التي تعني إفراد الله بالخلق والتدبر، وإخلاص العبادة له وترك عبادة ما سواه، من إثبات ما له من الأسماء الحسنى والصفات العُليا، وتنزيهه عن النقص والعيب، وعن مشابهته للحوادث.

ثانيًا: نقد التصوّر المثالي للإله الأفلاطوني

نعني بالتّصوّر المثالي ذلك التصوّر المُخالف للتصوّر المادي لأصل الكون، فإذا كان الفلاسفة السابقون على سقراط يرون أنَّ المبدأ الثابت خلف التغيّرات الطارئة في الكون هو بالضرورة مبدأ مادي؛ إذ تصوّره «طاليس» على أنّه الماء، و«أناكسيمندر» على أنّه «الأبيرون» أو اللاّ متناهي، وتصوّره «أنكسيمانس» على أنّه الهواء، و«هيرقليطس» على أنّه النّار، وأصرَّ الفيثاغوريون على أنَّه العدد، بينما أعلن الفلاسفة الإيليون أنَّ موجودهم الأوّل مستدير ذو ثقل، وإن كانوا قد حاولوا أن يسموا به بعض الشيء عن الموجودات المحضة، لكن هذه النعوت التي خلعوها عليه كانت كافية لإثبات اخفاقهم في تجريده. لكن أفلاطون Plato (٤٢٨-٣٤٨ ق.م) قد رأى أنَّ المبدأ الأوّل للأشياء جميعًا لا يمكن أن يكون ماديًا، وذهب إلى تصوّر ذلك المبدأ الأوّل على أنّه لا بدّ أن يكون روحيًّا مثاليًا كاملاً منزّهً عن كلّ نقصٍ وصورةٍ، وهو بسيط تمامًا وصادق في أقواله وأفعاله، يتّصف بكلّ صفات الكمال[٢].

---

[١]- برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ك١، الفلسفة القديمة، ترجمة: زكي نجيب محمود، مراجعة: أحمد أمين، لا ط، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٢، ص٢٢٤.

[2]- Plato, The Republic, Translated with an introduction By H.D.P. Lee, Penguin Books, Reprinted 1962, pp.379- 382.

وقد تغلغل هذا التّصوّر المثالي للإله، أو الصانع الأوّل، أو مُوجِد الكون في كلّ فلسفة أفلاطون فجعل لكلّ مظهرٍ ماديٍّ روحًا خفيةً، حتى إنَّه جعل للأرض نفسًا، وقال إنَّها الألوهيّة الأولى، وإنّها أقدم من تلك الألوهيات التي توجد في السماء! ثم أخذ يحدثنا عن صانع عظيم قام بتشكيل المخلوقات من مادّة قديمة، ومن هذه المخلوقات الكائنات البشرية والكائنات الإلهيّة التي سمّاها أفلاطون بالأرواح الوسطى أو الآلهة الثانوية.

وبناءً على ما سبق، هل قال أفلاطون بالإله الواحد أو بالآلهة المتعدّدة؟ لا شكّ أنّ أفلاطون هو تلميذ سقراط الوفي، وهو الذي دوَّن معظم فلسفته التي وصلت إلينا، وهذا ما سيجعل التأثير السقراطي واضحًا جدًا عليه، وخاصّة فيما يخصّ التصوّر الإلهي. لكنّنا لا يجب أن ننسى ذاك التأثير السماوي المتمثّل في الديانة اليهوديّة التي نزلت في عهد أفلاطون وخاصّة أنّه زار مصر معقل هذه الديانة في هذا العصر، وبلا شكّ أنّه تأثّر ببعض تعاليمها في تصوّره لطبيعة الإله بجانب تأثّره بالتّراث اليوناني الذي قال بتعدّد الآلهة. ولذلك لم يكن غريبًا أن يبدو التصوّر الأفلاطوني للإله يعبرّ عن قمّة التصوّر اليوناني للإله، حتى وإن بدا مشوبًا بالكثير من التصوّرات الشركيّة المتعدّدة. لكن وجود التأثّر بالديانة اليهوديّة السماويّة هو ما جعل تصوّر أفلاطون للألوهيّة يؤثّر في تاريخ الفلسفة اللاّحق عليه عبر العصور الفلسفيّة التالية سواء المسيحيّة أو الإسلاميّة أو الفلسفة الحديثة والمعاصرة.

وقد عرَّف أفلاطون الإله بأنّه هو الكائن المطلق والعقل الكامل والخير الشامل في آنٍ واحد. فلئن كان العالم إلهيًا فما ذلك إلاّ لأنّ الكون يحلّ فيه. وهذا الحضور الإلهي هو النظام الذي أوجده عقله المبدع للنظام، فحيث لا يوجد الإله لا توجد إلا الفوضى والتشوش[١]. فالإله لديه ليس هو «الصانع» وليس «الخير» وليس «الأب» وليس «القبطان» وليس «الواحد» بل هو الإله الذي يتّصف بأنّه صانع وخيّر وأب للعالم وقبطان الأشياء وواحد. ولكن لا يجب أن نفهم من هذا أنَّه قام بالتوحيد المنزّه للإله عمّا سواه وعن غيره من المخلوقات، ولكنّه رأى أنّ الوجود الإلهي يشغل كلّ شيء في هذا الكون، وإن كان هناك إله عظيم فإنّ هناك آلهة أخرى ثانويّة أوجدها هذا الإله لتساعده في إيجاد العالم. وهذا يُفسّر -في رأينا- ما قد يبدو تضاربًا في وجود لفظة «الإله» مع لفظة «الآلهة» في سياق واحد عند أفلاطون.

[١]- النشار، مصطفى، فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، م.س، ص٢٤٣.

يرى جلّ الباحثين في الفلسفة اليونانيّة أنَّ استخدام الفلاسفة اليونان للفظ «الإله» بصيغة المفرد من قبيل إطلاق الجزء بغرض قصد الكل، كإطلاقنا في اللّغة العربية على سبيل المثال صيغة (المرء) ونقصد بها الناس جميعًا. وإن كنت أرى أنّ استخدام أفلاطون ومن قبله سقراط للفظتي: «الإله» و«الآلهة» بالتبادل ليقصد بهما شيء واحد أمر له ما يبرّره؛ إذ إنّه كان يقصد الإله الذي يحتاج إليه في لحظةٍ معيّنةٍ وفي مجالٍ معيّنٍ؛ حيث كان لكلّ إله مهمّة معيّنة في مجال خاص به لا يشاركه فيه إله غيره. أو أنّه كان يقصد- على أرجح الاحتمالات- أنّ كلّ نفس تحاكي الإله الذي اتبعت موكبه. فكلّ فرد من المؤمنين بالدين اليوناني كان يُؤْثر إلهًا من بين الآلهة على الآخرين؛ فيخلص له العبادة ويتقرّب إليه بالقرابين، ويرى بقيّة الآلهة مساعدة له. فإذا قال الإله فإنّه يقصد إلهه الخاص من بين الآلهة المتعدّدة، ولم يكن ذلك كفرًا يُعاقب عليه القانون اليوناني، حيث كان يتيح لكلّ فرد أن يختار إلهه الخاص من بين الآلهة، وكان هذا يمثّل اعتراف ببقيّة الآلهة طالما اختار من بينهم إله خاص به.

ولم يكن هذا التفسير الذي خلصنا إليه بدعةً ابتدعناها لكن بالرجوع وبالقراءة المتأنّية لمحاورة «فايدروس» لأفلاطون هو ما يحيلنا إلى هذا التفسير؛ حيث يقول أفلاطون: «كلّ نفس تحاكي الإله الذي اتبعت موكبه: فإذا كان الذي استسلم للحب من أتباع «زيوس» قد استطاع تحمل صدمات هذا الإله ذي الريش، فإنّ أتباع «آريس» الذين انساقوا في دورته عندما يمتلكهم الحب، ويظنون أنّهم أصيبوا بظلم من جانب محبوبيهم فإنّهم ينقادون للقتل، ويكونون على استعداد للتضحية بأنفسهم وبمحبوبيهم في الوقت نفسه. وهكذا الأمر بالنسبة لكل من كان تابعًا لإله فإنّه يقضي حياته في تمجيد هذا الإله وفي محاكاته بقدر طاقته[١]».

ومن ثم نستطيع فهم قضيّة الألوهيّة عند أفلاطون بعيدًا عن أوجه اللّغط التي أثارها الكثير من المفسرين والشرّاح، وتتسق مع مثالية التصوّر الأفلاطوني للإله غير المجسّد من خلال المبادئ الأربعة التي شكّلت ما يُمكن تسميته باللاهوت الأفلاطوني، وهذه المبادئ الأربعة[٢]، هي:

[١]- أفلاطون: محاورة فايدروس، ترجمة وتقديم: أميرة حلمي مطر، لا ط، القاهرة، دار النصر للتوزيع والنشر، د.ت، ص٨٨.

[٢]- انظر: النشار، مصطفى، فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، م.س، ص٢٢٠-٢٢٢.

المبدأ الأوّل: إنّ الآلهة موجودة؛ حيث يرى أفلاطون أنّها المصدر المحدّد للتصوّرات والأشياء الموجودة في العالم، فالآلهة تحيي الشمس والنجوم، وهم يوجّهون حركات الأجسام السماويّة في مدارها المنتظم، كما أنّها مبادئ حيّة، فالآلهة هي التي نسميها الأرواح أو الأنفس الموجودة في أجسام النجوم الفيزيقية، فحركات «روح الإله» السماوية المباشرة في وفاق مع أفضل نموذج، حركة الكلّ ويترتّب على هذه الحركات نشأة الفصول على أرضنا، ونستطيع من خلالها قياس الزمن بالسنة والشهر واليوم.

المبدأ الثاني: إنّ الآلهة تعنى بشؤون البشر: ففي أحداث الفصول على الأرض توجه الآلهة وتتحكّم في الأحوال الفيزيقيّة لحياتنا. ولو توافق الوجود الإنساني مع هذه النواميس، فسينجح في تحقيق السعادة البشريّة، ولو أنَّ الإنسان قصَّرَ ولم يكترث بما تحويه هذه النواميس، فإنّهم سوف يُواجهون بعقباتٍ من قبيل ما ينظرون إليه على أنّه عقاب طبيعي من الآلهة.

المبدأ الثالث: الآلهة غير قابلة للفساد: وهذا التصوّر قادم من التّراث الإغريقي الأسطوري. فالآلهة غير قابلة للفساد ولها قدرات تفوق قدرات البشر. وقد رأى أفلاطون أنّ الآلهة هي التي سنّت القوانين؛ ولذلك فهي تعبر شريعة إلهيّة إذا انصاع إليها الفرد تحقّقت له السعادتين الدنيويّة والأخرويّة؛ وخاصّة أنّ خلود الرّوح لم يعد خرافةً عند أفلاطون؛ حيث أكّد مرارًا على أنّ الإنسان إذا كان محدودًا بعمره، فإنّه بالرغم من ذلك خالد؛ إذًا، لن يتخلّص الشرير من شرّه بالموت؛ لأنّ الموت ليس نهاية وجوده، فكلّ إنسان يحمل معه إلى العالم الأدنى ماهيّته، وذلك أنّ الرّوح تتقدّم بعد الموت إلى المحاكمة، فإن كانت روحًا حكيمةً اهتدت في طريقها إلى العالم الآخر، بمَلَك أمين فلا تضلّ طريقها، أمّا الروح الدنسة فتتخبّط هنا وهنالك دون أن تجد لها رفيقًا يؤنسها أو دليلاً يهديها.

المبدأ الرابع: الخطة الإلهيّة المقدّسة: فالخطّة الإلهيّة المقدّسة في تنظيم كلّ شيء إلى الأفضل تعني أن يوجد بالنسبة لكلّ شخص موجود في العالم مكان معدّ، مكان مناسب لقدراته واهتمامه، فبعض النّاس تناسبهم حياة الزّراعة، والبعض الآخر تناسبهم حياة العمل الإداري الحكومي.

وقد أقرّ أفلاطون هذا اللاّهوت وعمل بمقتضاه؛ فآمن بوجود الآلهة، وكان هذا الإيمان في نظره من يجعل الإنسان في دائرة التقوى بعيدًا عن الكفر والعصيان والفسوق؛ لأنّ المرء إذا أنكر وجود الآلهة فإنّه بلا شكّ خارج الدين الصحيح، وليس هذا فقط وإنّما جعل الإيمان بوجود الآلهة فريضة على كلّ مواطن في الدولة، فسنّ قانونًا من القوانين لتحمي به الدولة الإيمان من التشويه، والمواطنين من الملحدين، ونص هذا القانون على أنّ إنكار وجود الإله جريمة في حقّ الدولة يجب أن يُعاقب عليها القضاء؛ لأنّ هذا الإنكار يُؤدّي مباشرة إلى سوء السيرة وفسادها والإخلال بالنظام الاجتماعي[١].

وإذا كان من أهمّ ما يميّز اللاّهوت الأفلاطوني أنّه يرفض بشدّة تجسيد الإله، فالإله غير مجسّد ولا يمكن أن يتجسّد، فهو المحرّك الذي يحرّك المادة ويخرجها إلى هذا النظام الذي نراه في هذا الكون. فإنّه يؤخذ على أفلاطون أنّه لم يحدّد لنا ماهيّة هذا الإله على وجه الدقّة والتحديد، ولذلك نراه يطلق صفة الألوهيّة على كلّ ما هو غير مرئي، وأن الكون مليء بالآلهة غير المرئيّة. فكثيرٌ من المُثل تُدعى آلهة، والأرواح الخيّرة تُدعى آلهة، بجوار آلهة الكواكب وآلهة الأوليمب والجن. وهذا يعود بنا إلى مقولة طاليس «الكون مليء بالآلهة». ولذلك لم يهتم أفلاطون كثيرًا بالتساؤل الجوهري: هل هناك إله واحد أو آلهة متعدّدة؟ ولكنّه كما سبق أن قلنا إنّه يرى أنّ لكلّ إنسان إلهًا مقرّبًا من بين الآلهة المتعدّدة إذا آمن به فقد آمن بالآلهة وسقطت عنه تهمة الكفر والضلال. وهو الأمر الذي يصرّح به في محاورة القوانين بأنّ هناك آلهة تُعنى بشؤون البشر لا يُمكن رشوتها أو شراء إرادتها.

كما يؤخذ على أفلاطون أنّه وضع إزاء الإله الخالق مادّة غير مخلوقة يصنع منها الكون، مما لا يليق بمقام الألوهيّة وقدرتها غير المتناهية، فإذا كان لدى الإله القدرة على صنع هذا العالم والاعتناء به، فما الذي يحدّ قدرته عن خلق هذه المادة الأولى؟! أعتقد أنّ هذا تضادّ ناتج عن قصور عقليّة أفلاطون عن تصوّر الخلق من عدم. كما أنّ مثل هذا الرأي الأفلاطوني يعدّ معارضًا لسمو الإله لما يترتّب عليه من أنّه لو لم توجد المادة لما صار الله صانعًا ولا موجدًا للعالم.

[١]- كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، ط٣، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٣، ص٢٣١.

كذلك يمُكننا أن نأخذ على التصوّر الأفلاطوني للإله أنّه أوجد فوق الإله عالمًا إلهيًا سامٍ هو عالم المُثل أو عالم الحقيقة المعقولة التي يتكوّن منها الجوهر الإلهي. وهذا ما لا يليق بجلال الإله الذي ليس فوقه شيء ولا يشبهه شيء.

ومن ثم فقد كانت هذه أهم المآخذ التي يمكن أخذها على التصوّر المثالي الأفلاطوني للإله.

ثالثًا: نقد تصوّر أرسطو للإله بوصفه المحرّك الأوّل

يرفض أرسطو Aristotle (٣٨٤-٣٢٢ ق.م) تصوّر أفلاطون حول عالم المُثل، ويرى أنَّ الوجود المادي عنده هو الوجود الحقيقي وليس عالم المُثل المجرّد عن المادة، وهنا تظهر إشكاليّة وجود الإله عند أرسطو، فهل يعود أرسطو مرّة أخرى لتجسيد الإله أم يرفض وجوده على الإطلاق؟ أم إنّ عدم تجسيد الإله سينقذ نظريّة المحرّك الأوّل؟ تلك النظريّة التي يمكن اعتبارها المدخل الحقيقي لتناول قضيّة الألوهيّة عند أرسطو.

في الكتاب الثاني عشر من كتاب الميتافيزيقا يستخدم أرسطو الدليل الكسمولوجي في محاولته لتفسير الحركة، والمثال الأوّل هو الحركة الأزليّة الدائريّة للسماوات، وهو يرى أنّ التفسير العقلي الوحيد المقبول هو القول بوجود محرّك أوّل هو الذي يحرّك الأشياء جميعًا، وإن كان هو نفسه لا يتحرّك، فهو الجوهر الأزلي غير المتحرك؛ ولذلك أطلق عليه أرسطو «المحرّك الذي لا يتحرّك». وقد جعل من دليل الحركة هذا أوّل أدلّته على وجود الله، وهو الدليل الذي نجده يتردّد عبر تاريخ الفكر الفلسفي كلّه بشكلٍ مستمرٍّ. وينصّ هذا الدليل كما صاغه أرسطو على: «أنّ كلّ متحرّك يستلزم علّة تحرّكه، ولا يمكن أن نتسلسل إلى ما لا نهاية دون الوقوف عند محرّك أوّل يُحرّك ولا يتحرّك». ويرى أرسطو أنّه بالنسبة للموجودات الصناعيّة (غير الطبيعية) تكون هذه العلة خارجيّة، أما الكائن الطبيعي فعلّة حركته هي ما فيه من طبيعة أو ما فيه من نفس[١]. أي أنّ أرسطو يميّز بين حركة تأتي للجسم من الخارج وهي تلك الحركة التي تحرّك الجمادات، أمّا الكائنات الحيّة فتتحرّك عن طريق محرّك داخلي ذاتي هو النفس. ومن ثم يقرّر أرسطو ثنائيّة النّفس والجسد.

[١]- أرسطو: كتاب الميتافيزيقا، ترجمة: إمام عبدالفتاح إمام، ط٣، القاهرة، دار نهضة مصر، ٢٠٠٩، [ك١٢، ف٧، ٢٠-٣٥]، ص٥٤٠.

ومن ثمّ، فقد أكّد أرسطو في أكثر من موضعٍ على أنّ الإله يُحرّك ولا يتحرّك، وذلك لسببين أوّلهما: إنّ هذا المحرّك لو كان متحرّكًا لاحتاج إلى محرّكٍ يُحرّكه فيحصل بذلك التسلسل والدور، ولذلك كان لا بدّ من الوقوف عند محرّك أوّلٍ يُحرّك ولا يتحرّك. وثانيهما: إنّ كلّ متحرّك ناقص؛ لأنّه يتحرّك لموقع أفضل مما هو عليه الآن، وخير يشتاقه لاستكمال ذاته. وطالما سلّمنا أنّ هذا المحرّك في أفضل حال وفي غاية الكمال، فلو فرضنا وجود الحركة في المبدأ الأوّل لكان ذلك انحطاطًا من كماله، وانتقالاً من الخير الكامل إلى ما هو شرّ منه لا محالة؛ إذ ليس هناك خير يناله ولا رتبة إلا وهي دون رتبته. ومن ثم وجب ولزم أن يكون المحرّك الأوّل غير متحرّك.

ويُطبّق أرسطو مبدأ المحرّك الأوّل على النباتات والحيوانات والإنسان بل وعلى الكواكب والأجرام السماوية. فيرى أنّ كلّ هذه الحركات تعود إلى محرّك أوّل هو الفلك المحيط أو ما يُسمّى بالسماء الأولى التي تتحرّك بفعل مبدأ حركتها الأوّل، فتتحرّك معها كلّ الموجودات السماوية بفعل ما فيها من مبدأ داخلي للحركة. ولكن ما هي العلّة الأولى لهذه الحركة؟ يرى أرسطو أنَّ العلّة الأولى هي المحرّك الأوّل الذي يُحرّك ولا يتحرّك؛ حيث لا يجوز التسلسل إلى ما لا نهاية مما يستوجب الوقوف عند علّة أولى تُحرّك ولا تتحرّك، وتكون بمثابة جوهر يحتاج الكل إليه ولا يحتاج هو إلى أحد، وهذا يقتضي ألاّ يكون جسمًا.

يتّضح مما تقدّم أنّ الإله عند أرسطو لا يمكن أن يكون جسمًا، فهو جوهر روحي منزّه عن ثنائيّة المادة والصورة، حيث إنَّ الموجودات الطبيعيّة كلّها ذات مادة تمثّل وجودها بالقوّة، وذات صورة تمثّل وجودها بالفعل، وهي تمثّل ماهيتها وكمال تحقّقها. لكن الإله عند أرسطو يتميّز على تلك التفرقة؛ حيث إنَّه هو الذي يُصوّر المادة، ولو كان هو ذاته مكوّن من مادة وصورة لاستلزم الأمر لمن هو أعلى منه يقوم بعمليّة التصوير هذه، وهو الأمر الذي يقتضي التسلسل إلى ما لا نهاية وهو الأمر الذي يرفضه المنطق الأرسطي.

وذلك طبقًا لنظريّة أرسطو في الجوهر؛ حيث يرى أنّ هناك ثلاثة أنواع من الجوهر: جواهر يُدركها الحسّ وتتعرّض للفناء، وجواهر يُدركها الحس، لكنّها لا تتعرّض للفناء، وثالثة لا تُدرك بالحس ولا هي معرّضة للفناء؛ أمّا الفئة الأولى فتشمل النبات والحيوان،

وتشمل الثانية الأجرام السماوية (التي اعتقد أرسطو أنّها غير قابلة للتغيّر ما عدا الحركة) وأمّا الفئة الثالثة فتشمل النّفس العاقلة في الإنسان، كما تشمل الله[١].

ورغم هذا الاتّساق المنطقي الظاهر في نظريّة المحرّك الأوّل عند أرسطو إلاّ أنّ هناك تناقضًا يبدو للمدقّق من قول أرسطو : «إنّ الجوهر الحقيقي هو الجوهر الجزئي المركّب من مادة وصورة، وأنّ أساس التفرّد هو وجود الهيولى[٢]». فكيف إذًا يتوافق وصف أرسطو للمحرّك الأوّل بأنّه جوهر بأعلى معنى للكلمة في الوقت الذي يقول عنه إنّه صورة خالصة؟! ألا تقتضي «الفردانيّة» -كما يتساءل د. مصطفى النشار- هنا لو أخذنا بمنطق المذهب الأرسطي أن يوجد في الجوهر الأوّل شيء من الهيولى فلا يكون الإله/ المحرّك الأوّل إذن صورة خالصة[٣].

ولكن أرسطو يتجاوز هذا القول ويُقرّر أنّه يوجد جوهر أزلي غير متحرّك، مفارق للأشياء المحسوسة، ولقد ظهر كذلك أنّ هذا الجوهر لا يُمكن أن يكون له عِظم، بل إنّه لا أجزاء له ولا يقبل القسمة؛ لأنّه يحدث الحركة في زمنٍ لا متناه. لكن لا شيء من الأشياء المتناهية له قوّة لا متناهية، ولمّا كان كلّ عِظم إما متناهيًا أو غير متناه، كان لا يمكن للسبب المتقدم أن يكون ذا عظم متناه؛ ولا يمكن أن يكون ذا عظم غير متناه؛ لأنّ العظم غير المتناهي لا وجود له ألبتّة. بل قد ظهر أيضًا أنّه غير منفعل ولا يُمكن أن يتغيّر؛ لأنّ جميع التغيّرات الأخرى متأخّرة عن التغيّر في المكان. فمن الواضح إذن لماذا يكون للمحرّك الأوّل هذه الصفات[٤].

لكن ما هو جدير بالذكر ها هنا أنّ المحرّك الأوّل -الإله عند أرسطو- لا يُحرّك العالم فيزيقيًا عن طريق الاتصال المباشر، بل يحرّكه بوصفه موضوعًا للشوق والرغبة. أي أنّ إله أرسطو يقضي حياته في الاستمتاع بتأمّل ذاته دون أن يهتمّ أدنى اهتمام بالموجودات الأرضيّة. فهو -إذًا- إله صنع العالم من المادة الأولى، وتركه دون عناية يُواجه مصيره المحتوم. وتلك نقطتان يتّضح فيهما ضعف العقل البشري -مهما بلغت درجة نضجه- وعجزه عن الوصول بمفرده للحقيقة الكاملة.

---

[١]- برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ك١، الفلسفة القديمة، م.س، ص٢٧٠.

[٢]- نقلاً عن: النشار، مصطفى: أرسطوطاليس- حياته وفلسفته، ط١، القاهرة، دار الثقافة العربية، ٢٠٠٢، ص٢٢٠.

[٣]- م.ن.

[٤]- أرسطو، كتاب الميتافيزيقا، [ك١٢، ف٧، ٢٠-٣٥]، م.س، ص٥٤٢.

وهو الأمر الذي يُؤدّي بنا إلى ضرورة التّساؤل عن طبيعة هذا المحرّك الأوّل وصفاته؛ إذ كان من أهم الصفات التي وصف بها أرسطو الإله أنّه محرّك أوّل يُحرّك ولا يتحرّك، أزليّ، صورة خالصة. حيث إنّه لمّا كانت الحركة عمومًا أزليّة في رأي أرسطو، وجب بالتالي أن يكون المُحرّك الأوّل أزليًا. فإذا تناولنا **الصفة الأولى** وهي صفة **(المحرك الذي لا يتحرك)** بالتحليل والنّقد وجدنا أنّها صفةٌ مشتركةٌ بين الإله وبين الأفلاك السماويّة، فكلاهما يُحرّك ولا يتحرّك. وهو الأمر الذي جعل برتراند رسل Bertrand Russell (١٨٧٢-١٩٧٠) يرى أنّ الله لا يُمكن تعريفه بقولنا إنّه «المُحرّك الذي لا يتحرّك» بل إنّنا -على خلاف ذلك- نرى مقدماته منتهية بنا إلى نتيجة هي أنّ ثمّة سبعة وأربعين أو خمسة وخمسين محركًا لا يتحرّك. ولا يوضّح أرسطو العلاقة بين هذه المجموعة من المحرّكات التي لا تتحرّك وبين الله؛ فالتفسير الطبيعي لعبارته هو أنّ هنالك سبعة وأربعين أو خمسة وخمسين إلهًا؛ لأنّ أرسطو -بعد ذكره لإحدى الفقرات السالفة- يمضي فيقول: «لا ينبغي لنا أن نتجاهل هذه المشكلة، وهي: هل نفرض وجود جوهر واحد من هذا القبيل، أو نفرض أكثر من جوهر واحد» ومن ثم تراه يأخذ في البحث الذي ينتهي به إلى القول بوجود سبعة وأربعين أو خمسة وأربعين محرّكًا لا يتحرّك[١].

أمّا **الصفة الثانية** التي يتّصف بها إله أرسطو بأنّه **لا يُفكّر إلّا في ذاته** أو فيما هو كامل فقط، كونه أزليًا وباعتباره فكرًا خالصًا وسعادة، وتحقيقًا كاملاً للنفس، دون أن يكون أمامه من الغايات غاية لم تتحقّق، وعلى نقيضه يكون العالم المحسوس، ذلك العالم الناقص، عالم الرغبات والطموحات البشرية، التي تتحرّك شوقًا وحبًا إلى الله. فالإنسان يتعقّل ذاته وغيره، وهذا على خلاف الإله الكامل الذي لا يتعقّل إلا الكامل، وما دام ليس هناك كامل إلا الإله ذاته فإنّ الإله لا يتعقّل إلا ذاته؛ لأنّه لو عقل غيره فقد فكّر فيما هو ناقص، وانحطّت بالتالي قيمته وضاع تمييزه. إنّه إذًا لا يُمكن أن يفكّر إلّا في ذاته. وهنا يُصبح الإله منفصلاً انفصالاً تامًّا بينه وبين العالم، وهو الأمر الذي يترتّب عليه نتائج خطيرة جدًا، منها:

إنّ الإله لا يعتني بالعالم ولا يُفكّر به ولا يعيره اهتمامًا، رغم أنّه علّته الفاعلة، وهذه نظرةٌ مجافيةٌ تمامًا لتصوّر الإله في الأديان السماوية.

[١]- برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ك١، الفلسفة القديمة، ص٢٧١.

إنّ الإله الأرسطي لا يعلم عن هذا العالم شيئًا محدّدًا؛ لأنّه لا يصحّ أن يفكّر الكامل في الناقص. ولا أدري ما فائدته للعالم وللمخلوقات البشرية ما دام لا يفكر فيهم ولا يعيرهم اهتمامًا بوصفهم كائناتٍ ناقصةً. فهو إله غريب تمامًا عن العالم، وليس له أي تأثير مباشر، ولا يعتني بأموره ولا يتدخّل فيها من الأساس.

إنّ الإله ليس خالقًا للعالم؛ إذ يتنافى القول بأزليّة المادة مع القول بأنّ الإله خالقه ومبدعه. والمعروف أنّ أرسطو يؤمن بأزليّة المادة وأزليّة الحركة وأزليّة الزمان. ومن ثمَّ فلا مجال للقول بأنّ الإله عند أرسطو قد خلق الكون من العدم.

ولا شكّ أنّ هذه الصفة بهذا التصوّر تُجافي صورة الإله وطبيعته وصفاته وعلاقته بالعالم في كلّ الأديان السماوية.

وربما تكون الصّفة الأهم للإله الأرسطي هي **الصفة الثالثة** التي تقرّر **(وحدانية الإله)**. فهذا الإله كما يُقرّر أرسطو هو «فعل محض»، أي لا يجوز أن يداخله شيء مما هو بالقوّة؛ إذ لو كان ذلك لاحتاج إلى فاعل آخر يخرجه من القوّة إلى الفعل، فيكون وجوده مستفادًا من غيره. ولذلك فهو واحد من كلّ وجه، ويدلّ على وحدته انتظام العالم وتناسب الحركات بعضها ببعض، فإنّ ذلك لا يتصوّر إلّا إذا كان المحرّك واحدًا، وهو بسيط لا تداخله الكثرة بوجه؛ إذ لو فرضنا فيه شيئًا من الكثرة لداخله شيء من المادة والتغيّر وإمكان الوجود وجواز الانحلال؛ إذ إنّ كلّ مركب سائر إلى الانحلال، متوقّف على وجود أجزائه لبقاء وجوده، فلا يكون الواحد إلّا بسيطًا[١]. وإنّه على حسب تعبيره «وعلى مثل هذا المبدأ تعتمد السماوات والعالم الطبيعي[٢]». فهل يعدّ أرسطو حقًا من الموحدين المؤمنين بوحدانيّة الإله؟ يرى د. مصطفى النشار أنّ الحقيقة أنّه في أغلب ما كُتب، وبالذات في الكتاب الثاني عشر من الميتافيزيقا الذي يحتوي على نظريّته في الألوهيّة، يشير إلى الإله بلفظ المفرد، كما يتحدّث عن صفاته، وكأنّه من المفروغ منه أن يكون «المحرّك الأوّل» أو«العقل الأوّل» واحدًا؛ نظرًا لما نجده في هذا العالم الطبيعي من نظام وغائية يفترضان تلقائيًا أن يكون المهيمن على العالم «محرّك أوّل» واحد. ومع ذلك فهو يتحدّث بإعجاب عن السابقين عليه ممن نظروا

[١]- محمد غلاب، الفلسفة الإغريقية، ج٢، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٣٨، ص٨٧.

[٢]- أرسطو، كتاب الميتافيزيقا، [ك١٢، ف٧، ١٣-١٥]، ص٥٤١.

إلى الأجرام السماوية وعدوها آلهة، وهو كذلك يُشير إلى هذه الموجودات السماويّة بأنّها ذات عقولٍ مفارقةٍ. وهذا يوضّح أنّه لم يكن موحّدًا مخلصًا للوحدانية إخلاصًا تامًا[١].

أي أنّ أرسطو شأنه شأن سقراط وأفلاطون ظلّ متأرجحًا بين القول بالوحدانيّة وبين الشّرك والقول بتعدّد الآلهة، فتارة نجده يؤمن بإله واحد حي قيوم، أزلي، خيِّر، بسيط غير منقسم ولا ذي أجزاء، روح خالصة لا صورة له، لا يتأثّر بمؤثّر ولا يتغيّر، لا امتداد له؛ لأنّه فوق الامتداد. لكنّه من ناحية أخرى لا يفكر في العالم الناقص؛ إذ إنّه مما ينقص من كماله أن يفكّر في شيء إلا ما هو كامل، أعني نفسه. وعلى هذا فهو إله لا يعرف العالم الدنيوي الأرضي الناقص، ولا يحبّه.

وهكذا يقضي إله أرسطو حياته في الاستمتاع بتأمّل ذاته دون أن يهتمّ أدنى اهتمام بالموجودات الأرضيّة. كما يبقى تعريف الإله بأنّه المحرّك الذي يحرّك ولا يتحرّك أقوى نقاط الضعف في نظريّة أرسطو الإلهيّة؛ إذ إنّه يسلم في نظرياته الفلكية بأنّ هناك العديد من الكواكب والأجرام السماوية التي تتراوح ما بين ٤٧ : ٥٥ التي تحرك ولا تتحرّك دون أن يفرّق بين هذه المحركات وبين الإله، مما يجعل التفسير الطبيعي لذلك أنَّ هناك سبعة وأربعين أو خمسة وخمسين إلهًا عند أرسطو. ولا شكّ أنّ هذه هي طبيعة العقل الإنساني -مهما كمل- عندما يفكّر في الإله بمفرده دون الاستئناس بالوحي السماوي.

أي أنَّ أرسطو بعد أن عارض المذاهب الفلسفيّة السابقة عليه التي تفسّر العالم بالمادة والاتّفاق أي الصدفة، وبعد أن أثبت أنَّ في العالم شيئًا آخر غير المادة هي الصورة، وشيئًا آخر غير الاتفاق هو الغائيّة، عجز عن استكشاف مبدأ للصوريّة والغائيّة؛ لأنّه تصوّر الله منعزلاً في ذاته، لم يخلق العالم، ولا يعلمه، ولا يعني به، بحجّة أنّ العالم شيء أدنى بالقياس إلى الله، وأنّ من الأشياء ما عدم رؤيته خير من رؤيته. ورغم ذلك مُثِّل الإله بأمير الجيش، الذي يجتمع تحت رايته جيش جرّار فيه القويّ والضعيف، والشجاع والجبان، وسائر الصفات المتراتبة من التدني والانحطاط إلى النُّبل والسمو، ورأى أنّه بدون هذا الأمير لا يستقيم وجود هذا الجيش ولا تنتظم حركاته.

[١]- مصطفى النشار، أرسطوطاليس- حياته وفلسفته، ص٢٢٢.

ومن ثم استحقّ أرسطو نقد تلامذته المنصفين وأخلافه المعقولين، ووجّهوا إليه أسئلةً نقديّةً من قبيل: كيف يقود الأمير جيشًا لم يبصره ولا يعتني به ولم يخطر له على بال؟! وكيف يصحّ تدبير العالم من متحيّز في نفسه مقصور على ذاته لا يجاوزها؟! ومن أين وجود العالم في بدء نشأته؟ ومن أين بقاؤه إن لم يكن للمبدأ الأوّل حظّ في تدبير أمور العالم ولا أدنى إلمام به؟ والحقّ أنّها أسئلةٌ وجيهةٌ لها مبرّراتها التي تعجز عن الإجابة عليها ميتافيزيقا أرسطو.

أي أنّ الإله كان عنده قوّة حكيمة مدبّرة منزّهة عن كلّ نقصٍ متّصفة بكل كمال، أزليّة عالمة بكلّ شيء، لكنّها لم تخلق هذا الكون ولا تتولى تدبيره المباشر، فهناك -إذًا- انفصال تام بين الله وبين العالم، أي أنه جعل العالم في مقابل الإله لا اتصال بينهما ولا تأثير. فكانت ألوهيّته جليلة المبدأ، نبيلة الغاية، رديئة الوسائل، سيئة النتيجة.

فالإله الأرسطي بناء على نظريّة «المحرّك الأول الذي لا يتحرّك» محرّكًا جاهلاً، وقائدًا أعمى، وعلّة أولى غير منشئة، وبناء على ذلك نستطيع أن نقول إنّ أرسطو لم يكن بذلك متّفقًا مع المنطق القديم الذي وضع أسسه.

خاتمة

ومما تقدّم نخلص إلى مجموعة من النتائج التي توصّلنا إليها عبر بحث موضوع نقد فكرة الألوهيّة عند فلاسفة اليونان في العصر الذهبي (سقراط- أفلاطون- أرسطو)، ومن أهمّ هذه النتائج:

استطاعت هذه الدّراسة أن تُثبت أنّ العقل البشريّ مهما بلغ من عبقريّة، ومهما أوتي من براعة في الاستدلال والاستنباط لا يستطيع أن يتوصّل إلى تصوّر نقيّ كامل عن الله سبحانه وتعالى بمفرده وبدون مساعدة من الوحي السماوي، وهذا ما يمكن ملاحظته بقوّة على محاولات فلاسفة اليونان العظام: سقراط وأفلاطون وأرسطو والذي لا ينكر أحد رجاحة عقولهم، ولا سمّو أنفسهم وإخلاصهم في سبيل الوصول إلى الحقيقة المجرّدة للإله. ومع ذلك لم يستطيعوا فُرادى أو مجتمعين أن يتوصّلوا إلى التجريد التام النهائي للإله، كما لم يستطيعوا الوصول إلى فكرة الخلق من العدم، فهذه فكرة تكاد تكون مستحيلةً على العقل الإنساني، ولذلك قال فلاسفة اليونان فرادى ومجتمعين بضرورة الخلق من مادة أولى تصوّروها أزليّة. وهو الأمر الذي يعارض سمو الإله، لما يترتّب عليه من أنّه لو لم توجد هذه المادة لما صار الله صانعًا ولا موجدًا للعالم.

بالرغم من حرص فلاسفة اليونان في العصر الذهبي ما بين القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد على تنزيه الإله عن المادة وتقديمه على أنّه يحوز الكمال في الروحانيّة السامية، وأنّه مقياس الأشياء جميعًا وأنّ قدراته لا متناهية إلا أنّهم- وقعوا في التناقض- عندما آمنوا بفكرتي «القدر» و«الضرورة» اللتان تتحكّمان في كلّ شيء، وفي الآلهة نفسها. وقد تسرّبت هاتان الفكرتان إلى فلاسفة اليونان في العصر الذهبي من الأساطير اليونانيّة القديمة، وأخذوا بهما في تفسير الموجودات الطبيعية والأعمال الإنسانيّة.

لم يستطع فلاسفة اليونان في العصر الذهبي التخلّص مما ورثوه من الآراء والأساطير التي كانت سائدة في الديانة الشعبية لأثينا، ويظهر ذلك من وجود صور مختلفة للتعدّد رغم سعيهم الدائب نحو توحيد الإله وتنزيهه ووصفه بصفات تنزهه؛ فتأرجح سقراط بين الشرك والتوحيد؛ ففي الوقت نفسه الذي تحدّث فيه عن إله واحد ذي عقل سام، مسؤول

عن نظام العالم، وخالق للإنسان، اعتقد في الآلهة المتعدّدة كمظاهر مختلفة للروح العُليا. وبالرغم من تعريف أفلاطون للإله بأنّه هو الكائن المطلق والعقل الكامل والخير الشامل في آن واحد، إلّا أنّ رؤيته للألوهيّة بدت مشوبة بالكثير من التصوّرات الشركيّة المتعدّدة، كما أنّه أوجد فوق الإله عالماً إلهيًا سامٍ هو عالم المُثل أو عالم الحقيقة المعقولة التي يتكون منها الجوهر الإلهي. وهذا ما لا يليق بجلال الإله الذي ليس فوقه شيء ولا يشبهه شيء، وقطعًا لم يهتدِ أفلاطون بنور الوحي السماوي الذي أضاء عصره في مصر التي زارها في ذلك الحين. كما بدا أرسطو في تصوّره للإله أو المحرّك الأوّل الذي يُحرّك ولا يتحرّك، متأرجحًا بين الإله الواحد والقول بالتعدّد؛ إذ يقول تارة بمحرّك أوّل واحد وتارة أخرى بمحركين أوائل عدّة إمَّا أن يكون عددهم ٤٧ أو ٥٥ محرك أو إله.

إنّ فلاسفة اليونان في العصر الذهبي من سقراط حتى أرسطو قد أَوْلوا أهميّة كبرى للوصول إلى حقيقة الإله؛ فاقتربوا كثيراً -بفضل عقولهم الراجحة – من توحيد الإله، لكنّهم لم يستطيعوا التخلّص التام من الإرث اليوناني الكبير من الخرافات والأساطير التي كانت سائدة في عصرهم، وخاصّة فيما يتعلّق بالدين الشعبي اليوناني، فوقعوا في الشّرك والتعدّد، فكانت ألوهيتهم -في حقيقة الأمر- جليلة المبدأ، نبيلة الغاية، رديئة الوسائل، سيّئة النتيجة. ولكنّهم -مع ذلك، والحقّ يُقال- لم يستكينوا لرأيٍ نهائيٍّ وصلوا إليه، بل واصلوا البحث ولم يقطعوا برأيٍ معينٍ وعدّه نهائيًّا. ومن ثمَّ كانت الخطيئة الكبرى لفلاسفة العصور الوسطى أنّهم نظروا إلى تلك الجهود على أنّها نهائيّة؛ فداروا في فلكها دونما إضافة شيءٍ يُعتدّ به في مجال الألوهيّة.

لائحة المصادر والمراجع

١. النشار، مصطفى: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي (السوفسطائيون- سقراط- أفلاطون)، لا ط، القاهرة، دار قباء للنشر والتوزيع، ١٩٩٩.

٢. أفلاطون: محاورة الدفاع، ترجمة: زكي نجيب محمود، لا ط، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، ٢٠٠١.

٣. غلاب، محمد: الفلسفة الإغريقية، ط١، القاهرة، ١٩٣٨.

٤. الشهرستاني: الملل والنحل، صحّحه وعلّق عليه: أحمد فهمي محمد، ط٢، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٢.

٥. النشار، مصطفى: فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، ط٢، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٨٨.

٦. حلمي مطر، أميرة: الفلسفة عند اليونان، لا ط، القاهرة، دار النهضة المصرية، ١٩٧٧.

٧. برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الفلسفة القديمة، ترجمة: زكي نجيب محمود، مراجعة: أحمد أمين، لا ط، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٢.

٨. أفلاطون: محاورة فايدروس، ترجمة وتقديم: أميرة حلمي مطر، لا ط، القاهرة، دار النصر للتوزيع والنشر، د.ت.

٩. كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، ط٣، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٣.

١٠. أرسطو: كتاب الميتافيزيقا، ترجمة: إمام عبدالفتاح إمام، ط٣، القاهرة، دار نهضة مصر، ٢٠٠٩، [ك١٢، ف٧، ٢٠-٣٥].

١١. النشار، مصطفى: أرسطوطاليس- حياته وفلسفته، ط١، القاهرة، دار الثقافة العربيّة، ٢٠٠٢.

١٢. محمد غلاب، الفلسفة الإغريقيّة، ج٢، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٣٨.

١٣. مصطفى النشار، أرسطوطاليس- حياته وفلسفته.

14. Long (W.), Religion in The Idealistic Tradition an essay in J. Clayton Feaver AndWilliam Harosz, Religion in Philosophical a cultural Perspective, affiliated East-West Press PVT.LTD, New Delhi.

15. Taylor (A.E.), Plato, The man and his work, Meridian Books, New York, 1957.

16. Guthrie (W.K.C.), Socrates, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.

17. Xenophon, Memorabilia of Socrates, Translated by R.J.S. Waston, in “Socrates Discourses” , J .M. Dent & Son LTD, London, 1951.

18. Plato, The Republic, Translated with an introduction By H.D.P. Lee, Penguin Books, Reprinted 1962.

أفلاطون والنَّبيُّ موسى
بين سؤال التَّلقّي وإمكانيَّة التَّناص

عبد القادر بوعرفة[١]

كرَّس الغَربُ على مدى قرون مديدة أسطورة «المعجزة اليونانيَّة» (Greek Miracle)، ويعتقد أغلب المؤرِّخين الأوروبيّين أنَّ الفكرَ الفلسفيَّ (النظريَّ) تبلور مع المدينة اليونانيَّة، ولم يعرف العالم الشرقيُّ على وجه الخصوص فكراً فلسفيَّاً، معتقدين أنَّ السببَ يعود إلى انعدام العقلانيَّة والتأمُّل النظريِّ، حيث غرق الإنسان الشرقيُّ في التَّرانيم الدينيَّة، وانغمس في السلوك العمليِّ، بينما الإنسان اليونانيُّ امتلك العقلانيَّة وامتهن النظر، وهذا ما نستشفُّه من قول أرنست باركر Ernest Barker: «.. **فبدل أن يُلقي اليونانيون بأنفسهم في دائرة الدين، ويروا هذا العالم بعبارات إيمانيَّة كما فعلت شعوب الهند ويهودا، اتَّخذوا مواقعهم في مملكة الفكر**[٢]».

وينبغي القول أنَّ هذا الاعتقاد ولَّد لدى الغرب فكرة القول بالمركزيَّة الغربيَّة (Western Centralism[٣])، والتي تعود نزعتها الأولى إلى أرسطو (٣٨٤-٣٢٢ ق.م) الذي اعتبر أنَّ أفريقيا وآسيا، رغم التجانس، تتأثَّران بمناخهما الحارِّ، عكس اليونان المعتدلة والباردة، حيث يُشكِّلُ الوضعُ المناخيُّ طبيعةَ الفكر، فالأوَّل انفعاليٌّ (حارٌّ) والثاني معتدل وهادئ (البرودة): «**الشعوب التي تقطن الأقطار الباردة، حتى في أوروبا هو على العموم، ملؤهم بالشجاعة، لكنهم على التحقيق منحطُّون في الذكاء، وفي الصناعة، من أجل ذلك هم يحتفظون بحريَّتهم لكنهم من الجهة السياسيَّة غير قابلين للنظام، ولم يستطيعوا أن يفتتحوا**

---

[١]- أستاذ دكتور في جامعة وهران ـ ٢، الجزائر.

[٢]- نقلاً عن: جان جاك، شوفاليه، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، المؤسَّسة الجامعيَّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط ١، ١٩٩٨، ص١٤.

[3]- Samir, Amin, Eurocentrism, NYU Press, USA, 2010, p.66.

الأقطار المجاورة. في آسيا الأمر على الضدِّ من ذلك، فشعوبها أشدُّ ذكاءً وقابليَّة للفنون، لكن يعوزهم القلب ويبقون تحت نير استعباد مؤبَّد. أمَّا العنصر الإغريقيُّ الذي هو بحكم الوضع الجغرافيِّ وسط، فإنَّه يجمع بين الفريقين. فيه الذكاء والشجاعة معاً. إنَّه يعرف أن يحتفظ باستقلاله، وفي الوقت نفسه، يعرف أن يؤلِّف حكومات حسنة جدّاً، وهو جدير إذا اجتمع في دولة واحدة، بأن يفتح العالم[١]».

من هذا المنطلق الاستعلائيِّ لم يعترف أغلب فلاسفة اليونان ومؤرِّخيه بالفكر الذي سبقهم، ولم يُشِر معظمهم إلى الأخذ أو الاقتباس منه، باستثناء بعضهم كهيرودوت الذي أكَّد في كثير من النصوص دور الحضارات الشرقيَّة في إشباع الفكر اليونانيِّ، بل أكَّد أنَّ اليونانيين مجرَّد تلامذة نجباء للشرق الكبير.

ومنذ عصر التنوير يستفرد الغرب بفكرة تفوُّق الإنسان الغربيِّ (Superman) من خلال التركيز على فكرتيَْ الانفعال والإثارة، وفكرة الهدوء والوضوح، فهم يعتقدون أنَّ الإنسانَ ما قبل المرحلة اليونانيَّة هو إنسان منفعل وعمليٌّ لدرجة أنَّه لم يترك تراثاً نظريّاً كما فعل فلاسفة اليونان، وخصوصاً فلاسفة أثينا.

وكنت قد عالجت هذه المسألة في كتابي «**المدينة والسياسة**»، حيث ركَّزت على أنَّ الغربَ: «**يريد بمؤسَّساته جعل نقطة انطلاق الحضارة العالميَّة من مدن اليونان فقط وخاصة المرحلة الأثينيَّة، بالرغم من كونها مغالطة كبرى**[٢]».

لقد دأب الفكر الغربيُّ على تقديم كلٍّ من أفلاطون وأرسطو خصوصاً على أنَّهما ثمرة العبقريَّة اليونانيَّة، وأنَّ النظرَ العقليَّ وحده هو الذي صقلهما صقلاً، وجعلهما ينتجان أروع النصوص الفلسفيَّة الخالدة، والتي لا تخلو أيُّ حضارة لاحقة منها، ولا سيَّما الفلسفات الكبرى في العصر الوسيط: اليهوديَّة، المسيحيَّة، الإسلاميَّة.

إنَّ اعتبار اليونان محور العالم تغذِّيه أسطورة المعجزة اليونانيَّة، والغرب أيضاً منذ انتقاله من طور الهمجيَّة إلى طور المدنيَّة يحاول أن يجعل نفسه مركزَ العالم. وحين ندرس التاريخ

---

[1]- Aristotle, The Politics of Aristote, New York: Oxford University Press, 2009, p.121.

[٢]- عبد القادر بوعرفة، المدينة والسياسة، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط١، ٢٠١٣، ص٨٨.

جيِّداً نلاحظ أنَّ بعض فلاسفة اليونان الكبار تأثَّروا بالفكر الشرقيِّ، وقد أخذوا الكثير منه، من دون ذكر المصادر، خصوصًا فيثاغورس، وأفلاطون، وأرسطو، ونستدلُّ على ذلك من دراسات عدَّة معاصرة، كلُّها تشترك في فكرة أنَّ الكُتَّابَ اليهوديين والمسيحيين أعادوا اكتشاف القواسم المشتركة الواسعة والمذهلة بين أفلاطون والكتاب المقدَّس (العهد القديم). وهو نفسه الأمر الذي نجده عند العلماء في العصرين الهلنستيِّ والرومانيِّ الذين انكبُّوا على اكتشاف وشرح أوجُه التشابه المذهلة بين الكتاب المقدَّس والأدب اليونانيِّ برمَّته، وخصوصاً محاورات أفلاطون[١].

ونحن في هذه الدراسة سنركِّز على أفلاطون فقط، ذلك أن الكثيرَ من الأفكار التي طرحها أفلاطون أثارت جملةً من التساؤلات في الديانات السماويَّة الثلاث (اليهوديَّة، المسيحيَّة، الإسلاميَّة)، وقد ذهبوا بالغلوِّ إلى أن اعتقد كثير من علماء الدِّين أنَّ أفلاطون نبيٌّ أو رسول، وما كان ليذكر ما ذكر من تفاصيل عن الخلق، الخالق، الجنَّة، والمعصية .... ما لم يُوحَ إليه بذلك. بيد أنَّ الدَّارسين والباحثين ذهبوا إلى فرضيَّة أنَّ أفلاطون اطَّلع من خلال رحلاته المتكرِّرة على التراث العبريِّ، وخصوصاً بعض الأسفار كسفر التكوين، وهذا ما يحاول كثير من الباحثين المعاصرين الوصول إليه، علماً أنَّ القدماءَ تحدَّثوا عن هذه الفرضيَّة، وانتصروا لها أمثال فيلون الإسكندريِّ، وسان أوغستين وغيرهم...

وعليه، نطرح السؤال الآتي: **هل تأثَّر أفلاطون بالتوراة ووظَّفها في كتاباته؟ أم هو مجرَّد تناص؟**

---

[١]- أنظر بعض الدراسات المعاصرة حول أفلاطون والنبي موسى:

- Howland, Jacob, Plato and the Talmud, Cambridge University Press, 2010.
- Hagedorn, Anselm C., Between Moses and Plato, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.
- Gmirkin, Russell E. Plato and the Creation of the Hebrew Bible. New York: Routledge. 2016.
- Morrow, Glenn R. “Plato’s Conception of Persuasion”. The Philosophical Review 62 (2): 234–50. 1953.
- Magne Saebo, Hebrew Bible, Old Testament: The History of Its Interpretation, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.
- Ulrich, Becker, On few similarities in Plato and Talmud; GRIN Verlag, 2006.
- Damian, Mrugalski, “Plato Read Moses”, Studies in the History of Philosophy, magazine financed by Ministry of Science and Higher Education of the Republic of PolandVol. 10 No. 4 (2019).

أوّلاً: إبستيميَّة السؤال ومجال الفرضيَّة

ينطلق بعض النقَّاد الغربيين من قاعدة إبستيميَّة مفادها أنَّه ليس من المنطقيِّ أن ينشأ الفكر الإغريقيُّ من فراغ أو عدم، ذلك أنَّ العبقريَّةَ مهما بلغت إلاَّ وتستقي الأفكار دوماً ممَّن سبقها، حيث لا يوجد شعب فريد من نوعه، فمبادئ العقل واحدة، والعقل كما قال رونيه ديكارت أعدل قسمة وزَّعها الله على خلقه.

انقسم المفكِّرون الغربيُّون في هذه المسألة بالذَّات إلى فريقين شهيرين، الأول ينزع نحو مقولة وحدة العقل البشريِّ، والثاني نحو وحدة العقل الغربيِّ ومقولة العِرق المتفوِّق، كما نراه في فلسفة «هيغل».

يسعى التيار الأول لإثبات العلاقة الترابطيَّة بين حلقات التاريخ البشريِّ، معتقدًا أنَّ الإنسانَ واحد وإن تعدَّدت أنواعه واختلفت جغرافيَّته، وأنَّ وحدةَ العقل البشريِّ تفرض أنَّ الفكرَ تواصليٌّ عبر حلقات غير منفصلة وإن تباعدت تاريخيَّاً، ومن أشهر أنصار هذه النزعة إمييل برهيه (Émile Bréhier) الذي كان دومًا يأمل أن يصلَ العقل البشريُّ إلى أنَّ إدراك وحدته واستمراريَّة تطوُّره هو يقين قلبيٌّ.

هذا الأمر تحدَّث عنه أيضًا فرنسوا شاتليه بإسهاب، فهو يعتقد أنَّه يجب إعادة دراسة النَّاتج الإغريقيِّ من جديد، حيث تبيَّن أنَّ فلاسفةَ الإغريق وظَّفوا التراث الشرقيَّ وهذّبوه، من دون أن يذكروا ذلك في كتبهم، ونحن نسجِّل في هذا المضمار التناقض الذي وقع فيه فلاسفة الغرب، فشاتليه يصرِّح في كثير من نصوصه الموجودة في معجم المؤلَّفات السياسيَّة عكس ما سبق، فلنأخذ قوله مثلاً: «**إنَّ دولة الصحراء الموسويَّة، إذا صدَّقنا وصف الأسفار الخمسة لها، هي النموذج الأول المعروف لسلطة تُدرِج في آليَّة عملها الرقابة الإيديولوجيَّة واستعمال الإجماع**[١]».

تؤكِّد قصائد هوميروس نفسها التي تُعتمد عند اليونان كبرهان على أسبقيَّتهم في إبداع الفكر بأنَّ مدنهم كانت تحاكي ثقافيَّاً، واجتماعيَّاً، وسياسيَّاً الأنظمة الشرقيَّة، وأنهم لم ينكروا

[١]- -شاتليه، فرنسوا وآخرون، معجم المؤلَّفات السياسيَّة، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، المؤسَّسة الجامعيَّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط ١، ١٩٩٧، ص١٠٦١.

على الشَّرق التفكير بل أنكروا عليه طبيعة النظام السياسيِّ القائم حسب الإلياذة على الطغيان والبطركيَّة.

ولا بدَّ من القول أنَّ الجدلَ الحاصل بين فلاسفة الغرب حول أصول الفلسفة الإغرقيَّة هو في حدِّ ذاته علامة فارقة، حيث يُبرز تهافت نظريَّة العِرق المتفرِّد، وصعود نظريَة وحدة العقل البشريِّ، ممَّا يجعلنا في هذه الدراسة نضع مجال الفرضيَّة ضمن حدود التَّلقِي والتَّناص. ونحن نتَّفق مع ما ذهب إليه عبد الله إبراهيم في قوله: «**تكشف لنا إشكاليَّة أصول الفلسفة الإغرقيَّة أمرين متلازمين، أولهما: ضخامة الإكراهات التي مُورست بحقِّ الأصول الحقيقيَّة لتلك الفلسفة، وبخاصَّة الموارد الشرقيَّة، وثانيهما: الاستراتيجيَّة التي اتَّبعها منهج الوحدة والاستمراريَّة (وحدة العقل الأوروبي) في إقصاء المغذِّيات الطبيعيَّة لتلك الفلسفة، وإسقاط منظور حديث أنتجته المركزيَّة الغربيَّة يهدف إلى تخليص الفكر الغربيِّ، والفلسفي منه على وجه التحديد، من الصلات التي تربطه بالمَواطن الحضاريَّة المجاورة. ذلك أنَّ ذلك المنظور بدأ، منذ انطلاقة العصر الحديث، يُرتِّب قضاياه داخل سياج دوغمائيٍّ مُحكَم. بحيث كان يتصوَّر أنَّ الآخر يسعى باستمرار لفرط عقده**[١]».

وحريٌّ القول أنَّ هذه المقدِّمات الإبستميَّة تجعلنا نضع فرضيَّة تأثُّر أفلاطون بالتوراة وتعاليم النبيِّ موسى ضمن مجال إبستيميٍّ يتأسَّس على مبدأَي التحليل والنقد، منطلقين أيضاً ممَّا كتبه نومينيوس (Numenius) أحد تلامذة فيثاغورس: «**من هو أفلاطون في الواقع، إن لم يكن موسى الذي تكلَّم في العليَّة؟**[٢]».

وعليه، كيف نستطيع إثبات هذه العلاقة التي يعتبرها كثير من الدارسين الغربيين جدَّ عويصة؟

---

[١]- عبد الله ابراهيم، المركزيَّة الغربيَّة - إشكاليَّة التكوُّن والتمركُز حول الذَّات، المؤسَّسة العربيَّة للدراسات والنشر، ط٣، ٢٠٠٣، ص٢٧٠.

[2]- See:Paul, Ciholas, “Plato: The Attic Moses? Some Patristic Reactions to Platonic Philosophy” The Classical World , Vol. 72, No. 4 (Dec., 1978 - Jan., 1979), pp. 217- 225.

ثانياً: أدوات الدِّراسة

عاش أفلاطون في القرن الثالث قبل الميلاد (٤٢٧ق.م/ ٣٤٧ق.م)، بينما موسى عليه السلام عاش قبله بعشرة قرون تقريباً، وهذا يجعل مسألة التأثُّر به جدَّ ضعيفة عند الاتجاه الذي ينفي تلقِّيه تعاليمه نظراً للفارق الزَّمنيِّ، وخصوصاً أنَّ الكثيرَ من الدراسات التاريخيَّة تشير إلى عدم ترجمة التوراة إلى اللاَّتينيَّة، وخلوِّ المكتبات الإغريقيَّة من نسخ توراتيَّة، لكن الفارق الزَّمنيَّ لا يُعتبر دليلاً على عدم التلقِّي، لأنَّ هناك دوماً حلقات وصل بين القديم والراهن، وليس شرطاً أن يكون أفلاطون معاصراً لموسى حتى يتلقَّى عنه، بل يمكن أن يتلقَّى عنه بوسائط كثيرة، خصوصاً الذاكرة الشفويَّة، وهذا في حدِّ ذاته ردٌّ على من يزعم أنَّ التوراةَ لم تكن مترجمةً حتى يمكن الاعتماد عليها كبرهان على صدق الفرضيَّة.

ونظراً لكون الموضوعَ مُعقَّد جدَّاً، سنلجأ إلى أداتين لدراسته:

الأسفار والرحلات: كان أفلاطون كثير التِّرحال، وقد وثَّق المؤرِّخون رحلات عدَة قام بها إلى مناطق مجاورة، وهذا يعني أنَّه اطَّلع حتماً على ثقافة الشُّعوب التي زارها، وحتماً احتكَّ بنخبها المثقَّفة، ويكون قد اكتسب ثقافة جديدة وظَّفها في محاوراته المتنوِّعة، ومن أشهر تلك الرحلات:

جزيرة صقلية: زارها أكثر من ثلاث مرَّات كما يذكر في رسالته السابعة[١]، كانت الأولى في شبابه في عهد الطاغية دايونيسيوس الأول سنة ٣٧٧ق.م، والذي غضب منه وأمر ببيعه في سوق الرقيق، بيد أنَّ أصدقاءه افتدوه من النخَّاسين، وعاد إلى أثينا ليؤسِّس الأكاديميَّة، ويُنتج أشهر محاوراته «الجمهوريَّة» و «المأدبة». ثمَّ عاد إليها مرَّة أخرى في عهد دايونيسيوس الثاني سنة ٣٦٦ق.م. وكانت مشهورة كنقطة التقاء الحضارات المجاورة، حيث عرف أهلها الثَّقافات الشرقيَّة من خلال التجارة البحريَّة، وممَّا لا شكَّ فيه أنَّ كثيراً من العلوم والمعارف انتقلت إليها عبر التجَّار المصريين والقرطاجيين والفينيقيين.

مصر: يعتقد بعض المؤرِّخين أنَّ أفلاطون زار مصر من دون تحديد تاريخ الزيارة، ورغم أنَّه لا يوجد برهان على ذلك، إلاَّ أنَّ كثيراً من الدَّارسين يؤكِّدون زيارته لها: «**ترسو المركب**

[١]- مكاوي، عبد الغفَّار، المنقذ (قراءة في الرسالة السابعة لأفلاطون)، مؤسَّسة هنداوي، المملكة المتَّحدة، ٢٠١٧، ص٨٩، ٩٠.

في ميجارا، ثمَّ تطوف بمصر وقورينا، حتى تصل إلى «تارنت» وتقف على شطآن صقلية[١]».

ومن المحتمل أنَّه تعرَّف على الموروث العبريِّ عبر المشافَهة، ذلك أنَّ الثقافةَ المصريَّة الشفويَّة كانت تزخر بكثير من التعاليم التي نشرها موسى قبل الخروج من مصر.

وقد جاء في الموسوعة الشاملة «**أخبرنا القديس جيروم أنَّنا نقرأ في تواريخ قديمة حول رجال زاروا بلدانا، وعبروا بحاراً، إلى حدٍّ أننا يمكن أن نتصوَّر معهم ونرى الأشياء التي قرأنا عنها في الكتب ورأوها بأنفسهم، وهكذا زار أفلاطون الكهَّان المتنبِّئين في ممفيس Memphis**[٢]».

أروشليم: يؤكِّد بعض المؤرِّخين أنَّ أفلاطون قام بزيارة تاريخيَّة لأورشليم، وفارس، وقد التقى ببعض الكهَّان، خصوصاً أنَّ في عهده كانت الجاليات اليهوديَّة موجودة في آسيا، وشمال أفريقيا، وأوروبا.

النصوص: سنعتمد على نصوص أفلاطون بالدرجة الأولى، وحصرناها في المحاورات الآتية: فيدروسب - الجمهوريَّة - تيماوسث - فيدونج - كراتيلوس. كذلك حصرنا النصوص العبريَّة في مجموعة من الأسفار التي تنتمي إلى ما يُسمَّى العهد القديم (الكتاب المقدَّس) المعروف بالعبريَّة بالـ «تاناخ»، وهي كلمة مكوَّنة من الحروف الأولى لمجموعات الكتب الثلاث التي يشملها الكتاب المقدَّس: توراة (الأسفار الخمسة)، نفيئيم (الأنبياء)، ختوفيم (الكتب المدوَّنة).

أمَّا فيما يخصُّ التراث العبريَّ القديم، فقد اعتمدنا نصوص الأسفار الخمسة، وخصوصاً سفر التكوين وسفر التثنية.

ثالثاً: موسى وأفلاطون: التناظُر والتماثُل

قبل القيام بعمليَّة تحليل النصوص، ينبغي علينا أن نشير إلى مسألة ذات أهميَّة، لأننا نشهد التباساً فيما كتبه أفلاطون عن الإله، فتارة يتحدَّث عن آلهة بالجمع تماشياً مع عقيدة مجتمعه الوثنيِّ الذي يؤمن بتعدُّد الآلهة، وتارة أخرى، يتحدَّث عن إله واحد غير قابل

[١]- نقلاً: مكاوي، عبد الغفَّار، المنقذ (قراءة في الرسالة السابعة لأفلاطون)، ص٢٤.

[٢]- زكار، سهيل، الموسوعة الشاملة في تاريخ الحروب الصليبيَّة، ج ٣٧، دار إسلام كتب، دمشق، ١٩٩٩، ص٣٩٦٥.

للتصوُّر الحسِّيِّ. ويبدو أنَّ هذا الالتباس أقلق الباحثين ممَّا أدَّى إلى تفسيرات متضاربة بشأن الواحد وعلاقته بالآلهة الصغرى.

أعتقد أنَّ أفلاطون يتحدَّث عن الإله بصيغتين، الصِّيغة الاجتماعيَّة والتي تفرض الحديث عن آلهة اليونان ضمن سياق ثقافيٍّ محليٍّ، ونرى ذلك في قوله: «**فيجب علينا أن نتضرَّع لمساعدة الآلهة والإلهات، وأن نصلِّي كي يمكن لكلماتنا أن تلقى القبول لديهم قبل كلِّ شيء ولدينا كنتيجة لذلك**[١]»، بينما يتحدَّث عن إله بصيغة المفرد والواحد ضمن رؤية فلسفيَّة جديدة، ولنتأمَّل قوله: «**إنَّ كلَّ الرجال الذين يملكون درجة من الإحساس الصَّادق يا سقراط، يناشدون الإله على الدوام عند بداية كلِّ عمل**[٢]».

تبدو هذه النظرة المزدوجة لمعنى الإله في صالح أنصار فكرة التأثير الموسويِّ على فلسفة أفلاطون المثاليَّة، ذلك أنَّ فكرة الإله الواحد غير واردة الذكر في المجتمع اليونانيِّ. فمن أين استقى فكرة الخالق (الصانع، الواحد)؟

حاولت بعض الدراسات اللاَّهوتيَّة المسيحيَّة واليهوديَّة ردَّ مسألة الإله الواحد لتأثير العبريِّ، وخصوصاً عبر تأثُّر أفلاطون بالموروث العبريِّ من خلال رحلاته المشهورة، ويستدلُّون على صحَّة الطرح بواسطة مماثَلة النصِّ الأفلاطونيِّ بالنصِّ العبريِّ، ولا سيَّما نصوص سفر التكوين.

ولكي نعي المسألة نجري مماثَلة بين النصَّين (الأفلاطونيِّ والعبريِّ) كالآتي:

١. مفهوم الإله

يُعرِّف أفلاطون الإله الجديد بأنَّه جوهر مطلق غير قابل للتصوُّر الحسِّيِّ لكنَّه قابل للتجريد العقليِّ، بمعنى أنَ لا جسم ولا صورة له، وهذا يثبت أنَّه لا يتحدَّث عن آلهة اليونان المُجسَّدة، بل يتحدَّث عن إله جديد يُحرِّك كلَّ شيء: «**ومن هنا نستطيع القول أنَّ الوجودَ المتحرِّك بذاته، الأصل لكلِّ الحركات، والأول الذي يظهر بين الأشياء في وضع الاستقرار،**

[١]- أفلاطون، طيماوس، تعريب: شوقي تمراز، دار الأهليَّة للنشر والتوزيع بيروت، لبنان، ١٩٩٤م، ص٤١١.

[٢]- المصدر نفسه، ص٤١٠.

كما أنَّه المبدأ البكر والأقوى للحركة والتغيير بين الأشياء التي تتحرَّك بغيرها. وتكون حركة الآخرين لاحقة لها[١]».

إنَّ الإلهَ الأفلاطونيَّ يشبه الشَّمس (النور)، لأنَّه هو مصدر كلِّ الأشياء وعلَّتها؛ لأنَّ الشَّمسَ هي مصدر الضوء والحياة في هذا العالم، كذلك الحال في عالم المُثُل فإنَّ مثالَ الخير هو مصدر النُّور والحياة، ومن ثمَّ فهو الواحد، وهو مفارق للعالم المحسوس.

حين نعود إلى النصِّ العبريِّ (سفر التكوين)، نلاحظ أنَّ مفهومَ الإله واحد من حيث الطبيعة وحتى الوظيفة، فالله:«**أنا هو الربُّ [يهوه] إلهك لا يكن لك آلهة أخرى أمامي. لا تصنع لك تمثالاً منحوتاً صورة ما ممَّا في السماء من فوق وما في الأرض من أسفل وما في الماء من تحت الأرض**[٢]».

وجاء في سفر التكوين: «**باسم الربِّ الإله السّرمديِّ**[٣]». وهنا نلاحظ مدى التقاطُع مع أفلاطون الذي يعتقد أنَّ الواحدَ أبديٌّ وسرمديْ.

ونشير هنا إلى أنَّه في حين شبَّه أفلاطون إلهه بالشَّمس باعتباره مصدرَ كلِّ الأشياء نجد أنَّ المتنَ العبريَّ صور الإله بالنُّور: «**في الْبَدْءِ خَلَقَ اللهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ. وَكَانَتِ الأَرْضُ خَرِبَةً وَخَالِيَةً، وَعَلَى وَجْهِ الْغَمْرِ ظُلْمَةٌ، وَرُوحُ اللهِ يَرِفُّ عَلَى وَجْهِ الْمِيَاهِ.وَقَالَ اللهُ: «لِيَكُنْ نُورٌ»، فَكَانَ نُورٌ. وَرَأَى اللهُ النُّورَ أَنَّهُ حَسَنٌ**[٤]».

وحين نعود إلى التراث اليونانيِّ نجد أنَّهم كانوا يعتقدون بوجود مدينة للآلهة، يحكمهم زيوس أب الآلهة، وقد قُسِّم الآلهة حسب الوظائف، إله البحر، إله الشعر، إله الجمال، إله الحرب، .... وكلُّ إله له أنصاره وخصومه، يشربون الخمر ويختطفون العذارى، ولهم أبناء من الأرضيَّات، سُمُّوا بأنصاف الآلهة كهرقل مثلاً. وعليه، يبدو من الغريب فعلاً أنَ نجد النصَّ الأفلاطونيَّ يتحدَّث عن الإله الواحد الذي لا يمكن تصوُّره ولا تجسيده، وهذا ما جعل الباحث جميركينراسل (Gmirkin, Russelle) يعلِّق قائلاً: «**تمَّ توحيد آلهة الأرض**

[1]- Plato, Laws, X, (895), p.280.

[٢] - سفر التثنية **٧:٥ و ٨.**

[٣] -سفر التكوين: ٢١:٣٣.

[٤] - سفر التكوين: الأصحاح ١، (١، ٢، ٣، ٤).

القديمة في إله واحد جديد يشبه إلى حدٍّ كبير الإله الأبديَّ الخالق الأعلى لكتابات أفلاطون. بدلاً من ذلك، حدَّد مؤلِّفو الكتاب المقدَّس بشكل مباشر هذا الإله الأعلى مع يهوه، والذي تمَّ تصوُّره حديثًا بعبارات عالية «الواحد»، غير مخلوق وغير قابل للتغيير إلى الأبد؛ بجمال يفوق كلَّ الفكر الفاني، تمَّ تصوير هذا الإله الأعلى مثل أفلاطون، على أنَّه خالق الكوسموس والحياة والبشريَّة، وهو كائن أخلاقيٌّ للغاية كان مصدر كلِّ الخير، والذي كان يهتمُّ بالبشريَّة ويراقبها...[١]».

٢. خلق العالمين (المثالي / المحسوس)

قسم أفلاطون العالمَ إلى قسمين عالم المُثُل والخير المطلق وعالم المادَّة المحسوس، الأول أبديٌّ وجوهريٌّ والثاني زائل وعرضيٌّ، الأول هو الأصل، بينما الثاني مجرَّد نسخ عن المُثُل، وتلك النسخ ليست كاملة بل ناقصة، ونقصها ليس نابعاً من نقص في الخلق بل نابع من بنيتها الهيُّوليَّة، يقول أفلاطون: «**وعندما تتَصل الكلمات بالأبديِّ والدائم والمفهوم، فينبغي أن تكون أزليَّة وراسخة، غير قابلة للدَّحض ولا تقهر بقدر ما تسمح به طبيعتها - ولا شيء أقلَّ من ذلك. لكنها عندما تكون عن النسخة أو الشبه فقط وليس عن الأشياء الأزليَّة عينها، فإنَّها تحتاج إلى أن تكون ملائمة ومماثلة للكلمات السابقة: كما يكون الوجود للصيرورة، هكذا تكون الحقيقة للاعتقاد[٢]**».

وهو يضرب مثلاً على ذلك أمثولة الكهف (Allegory of the Cave[٣]) التي جاء ذكرها في الفصل السابع من كتاب «الجمهوريَّة»، وهي ترمز إلى الإنسان في اللَّحظة الأرضيَّة، والذي هو أشبه ما يكون بسجين مقيَّد بالسَّلاسل منذ صغره، حيث وُضِع في كهف ولا يستطيع النظر إلا إلى واجهة جداره، وخلفه تشتعل نار ملتهبة، يعكس لهيبُها ظلالَ الأشياء على الجدار، فيعتقد كلُّ سجين أنَّ تلكَ الظلال هي الحقيقة، ويُكَوِّن معارفه على ذلك النحو. ولنفترض أنَّ أحدَ السُّجناء تحرَّر من قيده، وصعد إلى أعلى الكهف، فسيرى أنَّ

[1]- Gmirkin, Russelle, Plato and the Creation of the Hebrew Bible. New York: Routledge, 2016, p. 262.

[٢]- أفلاطون، طيماوس، ص٤١٣.

[3]- Plato: The Republic, Tr: Tom Griffith, Cambridge University Press, 2000, p.220.

الحقيقةَ تكمن في الأعلى لا في الأسفل، فأمثولة الكهف ترمز للعالم المحسوس، والظلال هي المعرفة الحسِّيَّة، والأشياء الحقيقيَّة التي تُحْدث هذه الظلال هي المُثُل.

في هذا المجال، يعتقد أفلاطون أنَّ الخلقَ أصله اللوغس، وأنَّه تجسيد لكلمة «يكون»، حيث أنَّ الواحدَ: «**لأنَّه لم يكن هناك أيام وليال وشهور وسنون قبل أن تبتدع السَّماء، لكنه عندما بنى السَّماء فإنَّه صنعها أيضاً. إنَّ هذه كلَّها كانت أجزاء من الزمن. وصنع الإله الماضي والحاضر نوعين من أنواع الزمن اللَّذين ننقلها إلى الوجود الأزليِّ من دون وعي لكن بخطأ، لأنَّنا نقول إنَّه «كان»، أو «يكون» أو «سيكون»، لكن الحقيقة هي أنَّ الكلمة «يكون» هي الكلمة الوحيدة التي تنسب إليه بشكل مناسب، وأن الكلمتين «كان» و«سيكون» هما الكلمتان اللَّتان يجب استخدامهما عن الصيرورة في الزمن، لأنَّهما حركات**[١]».

لا بدَّ من الإشارة هنا إلى أنَّ العالم في التوراة قُسِّم إلى قسمين: العُلوي والسُّفليِّ، أي الأزليِّ والفاني، الجنَّة والأرض، الأول خير، والثاني فان يمتزج فيه الخير بالشرِّ، الأول خلقه الله في أحسن صورة وأتمِّها وأكملها، والثاني خلقه نسبيًّاً، فلا هو تامٌّ تماماً مطلقاً ولا ناقص نقصاً مطلقاً، وأنَّ كلَّ ما هو في الكون المادِّيِّ مجرَّد صور مصغَّرة عمَّا في العالم العلويِّ. وجميع ما خلق هو صور عمَّا أوجده الربُّ في عالمه المطلق، فهي صور، وكان الإنسان أكثر شبهاً بصورة الرب. وتمَّ خلق العالم المحسوس في ستة أيام خلقاً متميِّزاً[٢].

٣. الزَّمن والحركة

أورد أفلاطون إشكاليَّة الزَّمن في محاورة «تيماوس»، حيث يعتقد أنَّ «الواحد» بعدما خلقَ العالمين، خلق الزمن ليتمَّ به قياس حركة الموجودات، ويُعرف المقدار الذي يحدث فيه التحوُّل المرتقب من عالم الهيولى إلى عالم المُثُل، ويصوِّر أفلاطون ذلك بقوله: «**والآن، فإنَّ كلَّ نجم من النجوم كان ضروريًّاً لصنع الزَّمن عندما يصل إلى مداره المناسب. وعندما تصبح كلُّها مصنوعات حيَّة لها أجسام موثقة بسلاسل حيويَّة، واكتشفت عملها الشَّاق المعين لها، وهو التَّحرُّك في الحركة المتنوِّعة التي هي حركة عائلة وتمرُّ من خلال الحركة**

[١] - أفلاطون، طيماوس، ص٤٢١-٤٢٢.

[٢] - سفر التكوين، الأصحاح ١: (١، ٢، ٣، ٤، ٥، ٦، ٧).

التي للشيء عينه تحكم بها، عند ذلك فإنَّها تدور في مدار أوسع وبعضها في مدار أقلَّ اتساعاً[١]».

ويعتقد أنَّ الزَّمنَ والسَّماء أتيا إلى الوجود في اللَّحظة عينها، ويفترض بما أنهما صنعا معاً، وجدا ليكونا معاً، سيفنيان معاً، مُعتبراً أنَّ السماءَ شكَّلت وفق نموذج الطَّبيعة الخالدة، هكذا كان عقل وتفكير الإله في صنع الزمن. وهو الذي أبدع الشمس والقمر والنجوم الخمس الأخرى، التي تُسمَّى الكواكب، أبدعها كي يمُيِّز ويحفظ أعداد الزَّمن.

نجد النَّصَّ العبريَّ قد جسَّد المبدأ ذاته تقريباً، حيث جاء في سفر التكوين أنَّ اللهَ خلق السماء والنجوم والأرض، وجعل النجوم أنواراً تدلُّ على الزَّمن: «وَقَالَ اللهُ: «**لتكُنْ أَنْوَارٌ في جَلَدِ السَّمَاءِ لتَفْصِلَ بَيْنَ النَّهَارِ وَاللَّيْلِ، وَتَكُونَ لآيَاتٍ وَأَوْقَاتٍ وَأَيَّامٍ وَسِنِينٍ. وَتَكُونَ أَنْوَاراً في جَلَدِ السَّمَاءِ لتُنِيرَ عَلَى الأَرْضِ». وَكَانَ كَذلكَ. فَعَمِلَ اللهُ النُّورَيْنِ الْعَظِيمَيْنِ: النُّورَ الأَكْبَرَ لحُكْمِ النَّهَارِ، وَالنُّورَ الأَصْغَرَ لحُكْمِ اللَّيْلِ، وَالنُّجُومَ. وَجَعَلَهَا اللهُ في جَلَدِ السَّمَاءِ لتُنِيرَ عَلَى الأَرْضِ، وَلِتَحْكُمَ عَلَى النَّهَارِ وَاللَّيْلِ، وَلِتَفْصِلَ بَيْنَ النُّورِ وَالظُّلْمَةِ. وَرَأَى اللهُ ذلكَ أَنَّهُ حَسَنٌ. وَكَانَ مَسَاءٌ وَكَانَ صَبَاحٌ يَوْمًا رَابِعاً**[٢]».

٤. خلق النفس الكلِّيَّة

يعتقد أفلاطون أنَّ «الواحد» خلقَ في عالم المُثُل الموجودات الأزليَّة على شكل كلِّيَّات جوهريَّة، ومن بين تلك الموجودات النفس الكلِّيَّة: «**وبعد فإنَّ الصانع صاغ النفس طبقاً لإرادته**[٣]» وإرادة الواحد تتجلىَّ في خلق النفس الكلِيَّة على الصورة التي أراد لها أن تكون عليها، فهي ليست كاملة كمالاً كماله وليست ناقصة: «**بثُّ النفس في كلِّ مكان. فمن المركز إلى محيط السماء، التي تكون غلافاً خارجيَّاً أيضاً، دائرة بنفسها في نفسها، وبذلك مبتدئة بداية لا تتوقَّف ومبقية على الحياة العقليَّة طوال الزمن كلِّه. إنَّ جسم السماء مرئيٌّ، لكنَّ الروح غير منظورة، وتشارك في العقل والتناغم، وكونها مصنوعة بأفضل الطبائع العقليَّة والأزليَّة، فإنَّها تكون أفضل الأشياء المبتدعة**[٤]».

---

[١]- تيماوس، ص٤٢٣.

[٢]- سفر التكوين، الأصحاح ١، (١٤، ١٥، ١٦، ١٧، ١٨، ١٩).

[٣]- طيماوس، ص: ٤٢٠-٤٢١.

[٤]- م.ن، ص٤٢٠.

جاء في النصِّ العبريِّ أنَّ الله خلق آدم في الجنة، وآدم في صورته الأولى يمثِّل الكلَّ (أب البشر)، فالله خلق آدم على صورته، فهو لم يكن كاملاً كالله بل كان مخلوقاً في أحسن صورة ابتدعها الله، وآدم يمثِّل الروح التي نفخها الله في المادَّة التي اختارها أن تكون وعاءً له، جاء في النصِّ: «**فَخَلَقَ اللهُ الإِنْسَانَ عَلَى صُورَتِهِ. عَلَى صُورَةِ اللهِ خَلَقَهُ**[١]». **وجاء أيضاً قوله: «نَعْمَلُ الإِنْسَانَ عَلَى صُورَتِنَا كَشَبَهِنَا**[٢]».

وإذا كان أفلاطون يعتقد أنَّ وظيفةَ «النفس الكليَّة» في عالم المُثُل هي المعرفة فإنَّ وظيفة آدم في الجنَّة: «**وَأَخَذَ الرَّبُّ الإِلهُ آدَمَ وَوَضَعَهُ فِي جَنَّةِ عَدْنٍ لِيَعْمَلَهَا وَيَحْفَظَهَا**[٣]». ويتمُّ ذلك بطبيعة الحال أن يُعلم الله الأسماء كلَّها، حتى يستطيع أن يعلم ما يحفظ.

٥. تقسيم النّفس المُتشظِّية

حين نقرأ التوراة نجد أنَّ الخالقَ خلق الإنسان من غبار الأرض، ونفخ في أنف الإنسان ليصبح مخلوقاً حيَّاً: «**وَجَبَلَ الرَّبُّ الإِلهُ آدَمَ تُرَابًا مِنَ الأَرْضِ، وَنَفَخَ فِي أَنْفِهِ نَسَمَةَ حَيَاةٍ. فَصَارَ آدَمُ نَفْسًا حَيَّةً**[٤]».

وتمخَّض عن هذه النفخ الإلهيِّ أنَّ النفسَ البشريَّة انقسمت حسب ما جاء في كتاب «القَبَالة» (Kabbalah) الذي يعتبر الكتاب الرئيس في تفسير التوراة إلى ثلاثة أقسام:

نفيش (Nefesh): الطبقة السفلى من الروح، تمثِّل غرائز الإنسان الجسديَّة، يبدأ منذ لحظة الولادة.

روخ (Ruach): الطبقة الوسطى من الروح، القادرة على التَّمييز بين الخير والشرّ.

نيشامه (Neshamah): الطبقة العليا من الروح، والتي تميِّز الإنسان عن بقيَّة الكائنات الحيَّة.

---

[١]- سفر التكوين، الأصحاح ١، ٢٧.

[٢]- م.ن، ١، ٢٦.

[٣]- م.ن، ٢: ١٥.

[٤]- م.ن، ٢،٧.

بينما نجد في محاورة «فيدون[١]» (Phedon) و«الجمهوريَّة» أنَ أفلاطون يُقسم النفس إلى ثلاثة أنواع، وهي على النَّحو الاتي:

النفس الناطقة: هي النفس الذهبيَّة (العاقلة/ الرأس) المحبَّة للحكمة، والمُميِّزة بين الخير والشرِّ.

النفس الغضبيَّة: هي النفس الفضيَّة (الشجاعة/ القلب)، المحبَّة للقوَّة وصانعة الحرب والإقدام.

النفس الشهوانيَة: هي النفس النحاسيَّة (الشهوانيَّة/ البطن)، المحبَّة للذَّات والشَّهوات.

يبدو جليَاً أنَّ هناكَ تشابه كبير بين هذا تقسيم العبريِّ القديم والتقسيم الأفلاطونيِّ، ثمَّ بعده تقسيم القرآن الكريم (النفس المطمئنَّة، النفس اللَّوامة، النفس الأمَّارة بالسوء)، وأيضاً تقسيم سيغموند فرويد (الأنا، الهو، الأنا الأعلى).

٦. اللُّغة وتسمية الأشياء

كانت أوَّل وظيفة لآدم في الجنَّة هي تعلُّم تسمية الأشياء، واللهَ علّم الأسماء لآدم: «**وَجَبَلَ الرَّبُّ الإِلهُ مِنَ الأَرْضِ كُلَّ حَيَوَانَاتِ الْبَرِّيَّةِ وَكُلَّ طُيُورِ السَّمَاءِ، فَأَحْضَرَهَا إِلَى آدَمَ لِيَرَى مَاذَا يَدْعُوهَا، وَكُلُّ مَا دَعَا بِهِ آدَمُ ذَاتَ نَفْسٍ حَيَّةٍ فَهُوَ اسْمُهَا. فَدَعَا آدَمُ بِأَسْمَاءٍ جَمِيعَ الْبَهَائِمِ وَطُيُورَ السَّمَاءِ وَجَمِيعَ حَيَوَانَاتِ الْبَرِّيَّةِ**»[٢].

وهذا النصُّ يحيل إلى أنَّ آدمَ تكلَّم باللُّغة الطبيعيَّة، وهي اللُّغة الأمُّ لجميع اللُّغات التي سيعرفها الإنسان. وحتى بعد هبوط آدم إلى الأرض كانت لغته هي اللُّغة الوحيدة آنذاك: «**وَكَانَتِ الأَرْضُ كُلُّهَا لِسَاناً وَاحِداً وَلُغَةً وَاحِدَةً**[٣]».

يبرز في محاورة «كراتيلوس» الجدل بين سقراط وكراتيلوس وهيرموجينيس حول «**مانح الأسماء**»، حيث يبدأ الحوار حول مسألة إذا كانت الأسماء «اصطناعيَّة» أو «طبيعيَّة»، حيث حاول أفلاطون الدفاع أنَّ اللُّغةَ الأصليَّة للوجود هي لغة واحدة، وهي اللُّغة الطبيعيَة التي

[١]- أفلاطون، محاورة فيدون، ترجمة: عزت قرني، دار أنباء للطابعة والنشر، القاهرة، ط٣، ٢٠٠١، ص٢١٣.

[٢]- سفر التكوين الأصحاح الثاني: ١٩، ٢٠.

[٣]- سفر التكوين، الأصحاح ١١، ٠١.

كانت النفس الكليَّة في عالم المُثُل تتواصل بها، وأنَّ اللُّغات المنتشرة اليوم هي مجرَّد نسخ عن اللُّغة الأصليَّة: «**إنَّ كلَّ اسم تطلقه هو الاسم الصحيح، وإذا غيَّرت هذا الاسم وأطلقت آخر، فإنَّ الاسم الجديد صائب صواب الاسم القديم. نحن كثيراً ما نغيِّر أسماء عبيدنا، والاسم الذي نطلقه صالح صلاحيَّة القديم، لأنَّه لا يوجد اسم أطلقته الطبيعة على أيِّ شيء، فكلُّها اصطلاح وعادة عند مستعمليها**[١]».

ويعود هذا التطابق بين الأسماء والأصوات إلى أنَّ اللُّغة في الأصل أصلها واحد، وحدث الاختلاف الألسنيُّ حين هبطت الأنفس المجنَّحة إلى الأرض، حيث كل قوم تعارفوا وتعوَّدوا على لهجات جديدة من اللُّغة الأم، فحدث الاختلاف بين البشر، رغم وحدة الأصل.

ونجد أنَّ أفلاطون يؤكِّد في محاورة «كراتيلوس» على أصل اللُّغة الواحد؛ رغم الاختلاف الحاصل في تنوُّعها وتعدُّدها، فاللُّغة من حيث الأصل واحدة وهي لا تتأثَّر بأهوائنا بل تتأثَّر بماهيَّة الشيء الذي نسميه: «**فإنَّه ينبغي أن يُفترض أن تكون لهذه الأشياء ماهيَّتها الدائمة والخاصَّة به، وهي ليست متعلِّقة أو متأثِّرة بنا، بحيث تتغيَّر تبعاً لأهوائنا، وإنَّما هي مستقلَّة، وتحافظ ماهيَّتها الخاصَّة بها على العلاقة التي قضت بها الطبيعة**[٢]».

يذهب أفلاطون أنَّ سببَ اختلاف الألسُن بعد الوحدة يعود إلى العادة والعرف، ثمَّ الهوى الإنسانيِ، وتلك الأشياء هي التي شوَّهت الطبيعيَّ: «**إذن سيؤدِّي بنا الحوار إلى استنتاج أنَّ الأسماءَ ينبغي أن تُطلق وفقاً لعمليَّة طبيعيَّة، وبآلة طبيعيَّة وليس على هوانا، وبهذه الطريقة من دون غيرها سنطلق (على الأشياء) أسماءها الصحيحة**[٣]».

نجد الأمر نفسه حضر في النصِّ العبريِّ، فتعدُّد الألسن كان بفعل التواضع ذاته: «**هَلُمَّ نَنْزِلْ وَنُبَلْبِلْ هُنَاكَ لِسَانَهُمْ حَتَّى لاَ يَسْمَعَ بَعْضُهُمْ لِسَانَ بَعْضٍ». فَبَدَّدَهُمُ الرَّبُّ مِنْ هُنَاكَ عَلَى وَجْهِ كُلِّ الأَرْضِ، فَكَفُّوا عَنْ بُنْيَانِ الْمَدِينَةِ، لِذلِكَ دُعِيَ اسْمُهَا «بَابِلَ» لأَنَّ الرَّبَّ هُنَاكَ بَلْبَلَ لِسَانَ كُلِّ الأَرْضِ**[٤]».

---

[١]- أفلاطون، كراتيلوس، ترجمة: عزمي طه السيد أحمد، منشورات وزارة الثقافة، الأردن، ط١، ١٩٩٥، ص٩٢.

[٢]- المصدر نفسه، ص٩٧.

[٣]- المصدر نفسه، ص٩٨.

[٤]- سفر التكوين، الأصحاح ١١، (٧، ٨، ٩).

٧. الخطيئة وسقوط الأجنحة

مَثَّل آدم في النَّصِّ العبري نفساً كليَّة، وهذه النَّفس كانت بحاجة إلى نفس أخرى، تؤنسه في الجنَّة، فخلق الله حواء: «**لَيْسَ جَيِّدًا أَنْ يَكُونَ آدَمُ وَحْدَهُ، فَأَصْنَعَ لَهُ مُعِينًا نَظِيرَهُ**[١]».

مَثَّل الزَّوجان نفساً مركَّبة، نفس آدم العالمة ونفس حواء المشتهية، فآدم كان يهفو إلى أن يعلم أكثر ممَّا يعلم، بينما كانت حواء تهفو إلى أن تخلدَ في الجنة خلوداً يقارب خلود الله. وخلق الله داخل النفس الكليَّة أنفساً جزئيَّة، ممَّا جعل آدم وحواء يقعان في الخطيئة الكبرى حين أكلا من شجرة المعرفة المُحرَّمة عليهما: «**وَكَانَت الْحَيَّةُ أَحْيَلَ جَمِيعِ حَيَوَانَاتِ الْبَرِّيَّةِ الَّتِي عَمِلَهَا الرَّبُّ الإِلهُ، فَقَالَتْ لِلْمَرْأَةِ: «أَحَقًّا قَالَ اللهُ لاَ تَأْكُلاَ مِنْ كُلِّ شَجَرِ الْجَنَّةِ؟» فَقَالَتِ الْمَرْأَةُ لِلْحَيَّةِ: «مِنْ ثَمَرِ شَجَرِ الْجَنَّةِ نَأْكُلُ، وَأَمَّا ثَمَرُ الشَّجَرَةِ الَّتِي فِي وَسَطِ الْجَنَّةِ فَقَالَ اللهُ: لاَ تَأْكُلاَ مِنْهُ وَلاَ تَمَسَّاهُ لِئَلاَّ تَمُوتَا». فَقَالَتِ الْحَيَّةُ لِلْمَرْأَةِ: «لَنْ تَمُوتَا! بَلِ اللهُ عَالِمٌ أَنَّهُ يَوْمَ تَأْكُلاَنِ مِنْهُ تَنْفَتِحُ أَعْيُنُكُمَا وَتَكُونَانِ كَاللهِ عَارِفَيْنِ الْخَيْرَ وَالشَّرَّ». فَرَأَتِ الْمَرْأَةُ أَنَّ الشَّجَرَةَ جَيِّدَةٌ لِلأَكْلِ، وَأَنَّهَا بَهِجَةٌ لِلْعُيُونِ، وَأَنَّ الشَّجَرَةَ شَهِيَّةٌ لِلنَّظَرِ. فَأَخَذَتْ مِنْ ثَمَرِهَا وَأَكَلَتْ، وَأَعْطَتْ رَجُلَهَا أَيْضًا مَعَهَا فَأَكَلَ**[٢]».

يواصل النصُّ العبريُّ سرد ما حدث للنفسين، فبعدما أكلا من شجرة المعرفة ظهرت عوراتهما، وبعدها أمرهما الله بالهبوط إلى الأرض: «**فَأَخْرَجَهُ الرَّبُّ الإِلهُ مِنْ جَنَّةِ عَدْنٍ لِيَعْمَلَ الأَرْضَ الَّتِي أُخِذَ مِنْهَا. فَطَرَدَ الإِنْسَانَ**[٣]».

بعد الخطيئة وهبوطهما إلى العالم السفليِّ، جرَّدهما الله من المزايا التي كانت لهما في الجنَّة، فالموت مصيرهم، والنسيان صفتهم، والاختبار في الأرض هو الذي يُحدِّد مصيرهم بعض العرض النهائيّ.

يبدو أنَّ أفلاطون لا يختلف كثيراً عن موسى، فهو يعتقد أنَّ النفسَ الكليَّة، نظراً لكونها مركَّبة، هي مقسمة: «**ولأنَّها مركَّبة من الشيء عينه ومن المختلف ومن الموجود، وهذه الأشياء الثلاثة تكون مقسَّمة ومتَّحدة في تناسب واجب الأداء، وتعود إلى نفسها في دورانها**[٤]».

---

[١]- سفر التكوين، الأصحاح ٢، ١٨.

[٢]- سفر التكوين، الأصحاح ٣، (١، ٢، ٣، ٤، ٥، ٦).

[٣]- سفر التكوين، الأصحاح ٣، ٢٣، ٢٤.

[٤]- أفلاطون، طيماوس، ص٤٢١.

وبفعل هذا الانقسام، ارتكبت النفس الكلِّيَّة خطأ حين لم تدرك حقيقة المُثُل، فانقسمت إلى أنفس مفردة لكلِّ نفس أجنحة، وبما أنَّها لم تعد نفساً كليَّةً، فقد أخرجها الواحد من عالم المثل، ولكنه سمح لها بالتحليق إليه، وهنا تصبح النفس التي لها مَيْلٌ نحو «اللُّوغس» قادرةً على التحليق في عالم المُثُل، بيد أنَّ الأنفسَ التي ارتكنت نحو (الثيموس) الغضب والشَّهوة (الإيروس) تهبط إلى الأرض، ثمَّ تسكن في أجساد، فتفقد الكثير من المزايا، وتنسى كثيراً ممَّا عرفته. وقد جاء في محاورة فيدروس: «**أمَّا النفس التي تفقد أجنحتها فإنَّها تظل تزحف حتى تصطدم بشيء صلب فتقيم فيه وتتَخذ جسماً أرضيَّاً، يبدو أنه على حركتها بينما تكون هي في الواقع مصدر قوَّته**[١]».

يعتقد أفلاطون أنَّ الحياةَ ما هي إلاَّ مرحلة للنقد والتطهير الذاتيِّ، وأنَّ الإنسانَ الذي استطاع أن يتذكَّر ما كان عليه، وسادت نفسه النَّاطقة على النفس الغضبيَّة والشهوانيَّة يحقُّ له العودة إلى عالم المُثُل من جديد، ويعيش خالداً وسعيداً فيه، أمَّا الإنسان الذي لم يستطع التحرُّر من المادَّة وسحر العالم المحسوس فيقذف به إلى عالم الحريق أو يُعاقب بالتَّناسخ.

هذا التَّصوير موجود في النّصِّ العبريِّ، فالله خلق الإنسان ليتطهَّر من الخطيئة، وأن يَعبد الخالق، فمن فعل ذلك وجبت له الجنَّة إلى الأبد، ومن خاب فعله قذف الله به في جهنَّم، جاء في النصِّ العبريِّ: «**وكثيرون من الراقدين في تراب الأرض يستيقظون هؤلاء إلى الحياة الأبديَّة، وهؤلاء إلى العار للازدراء الأبديّ**[٢]».

رابعاً: نقد فكرة التَّلقي والتَّناص

هاجم كثير من العلماء فرضيَّة اطِّلاع أفلاطون على المتن العبريِّ، معتقدين أنَّ المسألةَ وإن كانت تدخل ضمن الممكن والمحتمل إلاَّ أنَّها من حيث شروط الدِّراسة تبدو فكرة غير مؤسَّسة أكاديميَّاً، حجَّتهم أنَّ التوراةَ لم تترجم إلى اليونانيَّة. لكنَّ هذه الحجَّة يمكن ردُّها إلى سببين أكاديميين هما:

السبب الأوَّل: لا يُشترط وجود نصٍّ مترجم حتى يحصل التأثُّر والتلقِّي، بل يمكن أن

[١]- أفلاطون، فيدروس، ترجمة: أميرة حلمي مطر، دار غريب، القاهرة، ٢٠٠٠، ص٦٣.

[٢]- سفر دانيال، الأصحاح ١٢،٢.

يحدثَ عن طريق الترجمة الشفويَّة من قبل الكُهَّان والمُطَّلعين على النصوص التوراتيَّة، أو يمكن أن يحدث ذِكْر تلك الأفكار عن طريق جلسات الحوار بين المثقَّفين، وهذا ما ذهب إليه القدِّيس أوغستين الذي اعتقد أنَّ أفلاطون كان يجهل موسى عليه السلام، ولكنه اطَّلع بصفة غير مباشرة على بعض أفكاره، علماً أنَّه سافر كثيراً. وقد حدث جدل بين القدِّيس أوغستين وبين أستاذه القديس أمبروز (٣٤٠-٣٩٧م) الذي أنكر فكرة أنَّ أفلاطون أثر في المسيحيَّة، بل هو يعتقد أنَّه هو الذي تأثَّر بالعهد القديم ممَّا جعل بعض نصوصه تتقاطع مع الديانة المسيحيَّة: «**الأسقف اللاَّمع أمبروز، عندما اكتشف من خلال تحقيقاته في التاريخ الدنيويِّ أنَّ أفلاطون قام برحلة إلى مصر في الوقت الذي كان فيه إرميا النبيُّ، أظهر أنَه من المرجَّح أنَّ أفلاطون كان قد اكتسب عبر إرميا الوسائل التي بدأت في أدبنا**[١]».

في المقابل، يرفض القدِّيس أوغستين رأي معلِّمه القائل بالتقاء أفلاطون بالنبيِّ إرميا، لأنَّ هذا النبيَّ مات قبل وقت مديد من زيارة أفلاطون لمصر. ويرى أنَّ التأثُّرَ حدث في مصر ولكن عبر الترجمة من قبل الكهَّان الذين التقى بهم. وهذا الأمر يذهب إليه الكثير من المفكِّرين المعاصرين، ونذكر على سبيل المثال إريك توملين Eric Walter Frederick Tomlin في كتابه «فلاسفة الشرق»: «**ولا شكَّ في أنَّ الأهميَّةَ التي احتلَّتها الأسطورة في فلسفة أفلاطون قد دفعت بعدد من المعلِّقين إلى افتراض أنَّه كان مستغرقاً في علوم الشرق، بل إنَّه قد قام برحلات سرِّيَّة إلى بابل وفارس**[٢]».

السبب الثاني: وجود فرضيَّة تقول إنَّ بلادَ اليونان عرفت ترجمات للتوراة أقدمها هي إشارة هيكاتيتوس الملطيُّ Hecataeus of Miletus في القرن الخامس قبل الميلاد، والتي وصف فيها موسى بالقائد الحكيم والشجاع الذي ترك مصر واستعمر منطقة يهوذا[٣].

في هذا الإطار، نجد المؤرِّخ هيردوت Herodotus (٤٨٤ق.م/ ٤٢٥ق.م) الذي زار مصر، يذكر مدينة « قديشتا» (أورشليم)، وينقل بعض النصوص عن عيد أمون (إبراهيم)

---

[1]- Saint Augustine, J.F. Shaw, On Christian Doctrine, Lulu.com, 2018, p.49.

[٢] - توملين، أريك، فلاسفة الشرق، ترجمة: عبد الحميد سليم، دار المعارف، القاهرة، ط ٢، ١٩٩٤، ص٢٠.

[3]- See: Diana V. Edelman, Ehud Ben Zvi, Remembering Biblical Figures in the Late Persian and Early Hellenistic Periods, OUP Oxford, 2013, p.101.

أي عيد ذبح الكبش (عيد الأضحى)، وينقل بعض الترانيم المصريَّة اليهوديَّة، وأيضاً يذكر نجاسة الخنزير، وتحريمه في مصر القديمة. كما زار «بحيرة قارون» بعدما سمع أن قارون هو الملك المصري أمنمحات الثالث.

ويذكر كذلك أنَّ اليونان عرفت أول جاليَّة يهوديَّة تسمَّى بالرومانيوت (Romanyotim) سنة ٤٠٠ق.م، خصوصاً بعدما سمح لهم الملك الفارسيُّ زركسيس الأول Xerxes باللُّجوء إلى اليونان.

ممَّا سبق، يمكن القول أنَّ التقاءَ الثقافة العبريَّة القديمة مع الثقافة اليونانيَّة قائم، وأنَّ الاتِّصالَ حادث، وأنَّ الاستفادة منه من قبل فلاسفة اليونان ومؤرِّخيهم واضحة وجليَّة. وقد حدث هذا الاتِّصال الثقافيُّ في أغلب الأحيان من خلال المشافهة والحوار بين اليونانيين وكهنة المعابد. وهنا يقول الباحث توماس جي بريدجز Thomas J. Bridges: «**كلَّما درست أصول اللاَّهوت المسيحيِّ في جذوره اليهوديّة، قلَّ اقتناعي بأنَّ أيّاً من جانبَي الحجَّة صحيح تماماً. من ناحية، يصعب إنكار تطوُّر اللاَّهوت المسيحيِّ في الفئات الفلسفيَّة اليونانيَّة، ولكن من ناحية أخرى، يصعب إنكار فكرة أنَّ الفكر العبرانيَّ «النقيَّ» -أثر على كلِّ الفئات المفترضة «اليونانيَّة**[١]**»**».

نشير هنا إلى أنَّ بعض آباء الكنيسة كانوا متطرِّفين جداً، حيث اعتبروا أنَّ الفلسفةَ اليونانيَّة مجرَّد سرقة للتراث العبريِّ، وهذا رأي تبنَّاه الأب كليمنت الأول حيث يقول: «**سرق اليونانيون أفضل الأفكار من اليهود وقدَّموها كمفاهيم خاصَّة بهم**[٢]**»**».

ونجد في عصرنا الحاليِّ كتابات كثيرة من قبل الغربيين أنفسهم، تذهب نحو فكرة أنَّ الفلسفةَ اليونانيَّة مجرَّد تركيب لثقافات الشرق، ولعلَّ أكثر الكتب جدلاً كتاب «**التراث المسروق**» لجورج جيمس George James، حيث يعتقد أنَّ جلَّ التعاليم انتقلت إلى اليونان عبر جزيرة ساموس، ثمَّ كروتون وإيليا في إيطاليا، لتصل أخيراً إلى أثينا في اليونان، حيث

[1]- Thomas J. Bridges (Another problem for the Hellenization thesis: Plato's familiarity with Moses?), https://itself.blog/200901/10//a-further-problem-for-the-hellenization-thesis-plato%E299%80%s-familiarity-with-moses/. At 1618.05 .2021/09/H.

[2]- Strom. V 19,1; II 1,1 and Strom. I 66150-101 .87-; V 89,1; VI 4,3.

لعب كلٌّ من فيثاغورس والفلاسفة الإيليين، وأيضاً فلاسفة أيونيا، دوراً كبيراً في نشر تعاليم الفلسفات الشرقيَّة، وخصوصاً المصريَّة[١].

خامساً: المخرج الإبستيميّ

لا يمُكن حلُ سؤال: «**هل قرأ أفلاطون تراث موسى؟**» بالانتصار إلى أحد الطرفين، بل إنَّ الحذر الإبستيميَ يفرض علينا القول أنَّ المسألةَ تأويليَّة أكثر منها يقينيَّة، قد يُفهم التَّقاطع على أنَّه تَأَثُّر وقراءة غير مباشرة للنَّصِّ العبريِّ القديم، كما يمكن أن يكونَ مجرَّد سماع لتراث كان قد أصبح إرثاً مشتركاً بين شعوب المعمورة. غير أنيِّ أستبعد وجود تناصٍّ بينهما لأنَّ حجم التقاطع الموجود أكبر من إمكانيَّة وجوده.

من هنا، حاول توماس بريدرج طرح إشكاليَّة أُلفة أفلاطون بموسى عليه السلام، ويعني بذلك ميله إلى تمثُّل تعاليمه التي تسبقه بعشرة قرون، لكنَّه يعتقد أنَّ المسألةَ يجب أن تُدرس بعيداً عن السخافات، فهو يعتقد أنَّ ما قرأه عن كليمان الإسكندريِّ يبدو طرحاً سخيفاً، حيث يروِّج لفكرة أنَّ الإغريقَ «سرقوا» العديد من الأفكار من العبرانيين. ويرجّح أنَّ المسألةَ ليست سرقة بالمعنى الأكاديمي، بل هي مجرَّد توظيف لبعض الأفكار العابرة للقارات، وفي معظمها أفكار وصلت عبر المشافهة لا الكتابة.

والواقع أنَّ ثمَّة كثيراً من الدراسات المعاصرة حاولت فهم العلاقة بين أفلاطون وموسى، بهدف الوقوف على حقيقة الفرضيَّة التي بثَّها فيلون الإسكندريُّ، وكليمنت، وأمبروز ... معتقدين أنَّ الدفاعَ عن الكتب المقدَّسة كان وراء الحملة ضدَّ أفلاطون بالذَّات، ثمَّ الفلسفة اليونانيَّة، ممَّا جعلهم يكتبون شعارهم المعروف: «**يسرقون بمهارة أشعة الشَّمس من الشَّمس**».

[١]- جورج، جي. إم . جيمس، التراث المسروق، ترجمة: شوقي جلال، منشورات المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط١، ص١٧- ١٨.

خاتمة

يبدو جليّاً من خلال تاريخ الأفكار والمعتقدات أنَّ المتنَ الأفلاطونيَّ لم يكن أفلاطونيّاً خالصاً، فهو تركيب بين روافد ثقافيَّة ودينيَّة عدَّة، وحين نتمعَّن جيِّداً في نظريَّة العالم، الخلق، الواحد، النفس، الخطيئة، سقوط الأجنحة، العقاب، الخلود، ..... نرى أنَّ النصَّ الدِّينيَّ يتجلَّى تجلِّياً واضحاً، ولا يُمكن أن يكون مجرَّد تناصٍّ بين أفلاطون والنبيِّ موسى، لأنَّ التَّناصَّ يحدث في فكرة أو فكرتين فحسب، لكنَّ الأمر أكثر من ذلك بكثير.

إنَ الحيرةَ التي أصابت النَّصارى حيال النَّصِّ الأفلاطونيِّ كانت بالفعل حيرة صادمة، فكيف لوثني سبق ميلاده المسيح بقرون أن يأتي بتلك الأفكار التي يزخر بها الإنجيل؟. وعليه، طُرِحَ سؤال: **هل تأثَّر المسيح بأفلاطون؟**

إنَّ هذا السؤال يثبت، لا محالة، شدَّة الحيرة والمعاناة، وقد يؤدِّي تجاهله إلى تقويض المسيحيَّة، ولذلك نجد علماء اللاَّهوت المسيحيين إلى يومنا هذا يحاولون التعرُّف على العلاقة التي تربط أفلاطون بالعهد القديم، لأنَّها الإجابة الوحيدة التي احتجَّوا بها، وهي أنَّ المسيحَ لم يـتأثَّر بأفلاطون؛ بل إنَّ أفلاطون هو من تشبَّه بموسى وغرف من أسفاره.

الحال نفسها نجدها عند المسلمين، فلقد شكَّل أفلاطون معضلة كبرى في الفكر الإسلاميِّ، وانقسم العلماء بين معتقد أنَّه نبيٌّ من الأنبياء، وبين من حاول أن يقدِّمه كأنموذج لاتِّصال العقل بالوحي، وكذلك اتِّصال الوحي بالعقل[١].

لقد ثبت تاريخيّاً أنَّ الفلسفةَ الإغريقيَّة لم تكن معجزة كما صُوِّرت وأُريدَ لها أن تكون، بل إنَّ أشهر فلاسفتها ثبت ثبوتاً قطعيَاً أنَّهم اقتبسوا من الآخر، أمثال: طاليس، فيثاغورس، أفلاطون، وأرسطو الذي جمع أغلب أفكاره ممَّا جلبه طلاَّبه من البلدان التي غزاها الإسكندر المقدونيُّ، وخصوصاً كتب الفيدا الهندية، وبعض الكتب الصينيَّة، والكثير من الرسائل المصريَّة.

في هذا السياق، كان فرديريك نيتشه من المفكِّرين الذين انتقدوا نقاء الفلسفة الإغريقيَّة، معتبراً أنَّ أغلب الفلاسفة كانوا غرباءً، وهذا الرأي تبنَّاه جيل دلوز الذي قدَّم موقفاً فلسفيَاً

[١]- بدوي، عبد الرحمان، أفلاطون في الإسلام، دار الأندلس، بيروت، ط٣، ١٩٨٢، ص٢٦٤.

شجاعاً أمام دعاة المركزيَّة والمعجزة الإغريقيَّة، مفادها أنَّ الفلسفةَ لم تكن إغريقيَّة إلاَّ بالاسم لأنَّ معظم الفلاسفة المشكِلين لها لم يكونوا من أصل إغريقيٍّ: «**حتى لو كانت الفلسفة إغريقيَّة فقد كان الفلاسفة أجانب**[١]».

ورغم ما سبق، تبقى لأفلاطون مكانته، ولن ينقص من مقامه الفلسفيِّ منهج التركيب الذي انتهجه، فالتركيب في حدِّ ذاته عمل عقليٌّ لا يتقنه إلاَّ القلَّة، والفكر في مجمله تأثُّر وتناصٌّ، تمثُّل وإبداع.

[١]- جيل دولوز & فليكس غتاري، ما الفلسفة؟. ترجمة: مطاع صفدي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٧، ص١٠١.

لائحة المصادر والمراجع

١. العهد القديم.

٢. أفلاطون، فيدروس، ترجمة: أميرة حلمي مطر، دار غريب، القاهرة، ٢٠٠٠.

٣. أفلاطون، فيدون، ترجمة: عزت قرني، دار أنباء للطابعة والنشر، القاهرة، ط٣، ٢٠٠١.

٤. أفلاطون، كراتيلوس، ترجمة: عزمي طه السيد أحمد، منشورات وزارة الثقافة، الأردن، ط١، ١٩٩٥.

٥. أفلاطون، طيماوس، تعريب: شوقي تمراز، دار الأهليَّة للنشر والتوزيع بيروت، لبنان، ١٩٩٤.

٦. بدوي عبد الرحمان، أفلاطون في الإسلام، دار الأندلس، بيروت، ط٣، ١٩٨٢.

٧. بوعرفة، عبد القادر، **المدينة والسياسة**، دار الكتاب الحديث، الأردن، ط١، ٢٠١٣.

٨. توملين، أريك، **فلاسفة الشرق**، ترجمة: عبد الحميد سليم، دار المعارف، القاهرة، ط ٢، ١٩٩٤.

٩. جانجاك، شوفاليه، **تاريخ الفكر السياسي**، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، المؤسَّسة الجامعيَّة للدِّراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط ١، ١٩٩٨.

١٠. جيل دولوز & فليكس غتاري، **ما الفلسفة؟** ترجمة: مطاع صفدي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٧.

١١. زكار، سهيل، **الموسوعة الشاملة في تاريخ الحروب الصليبيَّة**، ج ٣٧، دار إسلام كتب، دمشق، ١٩٩٩.

١٢. شاتليه، فرنسوا وآخرون، معجم المؤلِّفات السياسيَّة، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، المؤسَّسة الجامعيَّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط ١، ١٩٩٧.

١٣. عبد الله إبراهيم، **المركزيَّة الغربيَّة**، المؤسَّسة العربيَّة للدراسات والنشر، ط٣، ٢٠٠٣.

١٤. مكاوي، عبد الغفار، **المنقذ (قراءة في الرسالة السابعة لأفلاطون)**، مؤسَّسة هنداوي، المملكة المتحدة، ٢٠١٧.

١٥. عبد الله إبراهيم، المركزيَّة الغربيَّة - إشكاليَّة التكوُّن والتمركُز حول الذَّات، المؤسَّسة العربيَّة للدِّراسات والنشر، ط٣، ٢٠٠٣.

16- Aristotle, The Politics of Aristotle, New York: Oxford University Press, 2009.

17- Damian, Mrugalski, "**Plato Read Moses**", Studies in the History of Philosophy, magazine financed by Ministry of Science and Higher Education of the Republic of PolandVol. 10 No. 4 (2019).

18- Diana V. Edelman, Ehud Ben Zvi, **Remembering Biblical Figures in the Late Persian and Early Hellenistic Periods**, OUP Oxford, 2013.

19- Gmirkin, Russell E. **Plato and the Creation of the Hebrew Bible**. New York: Routledge. 2016.

20- Hagedorn, Anselm C., **Between Moses and Plato**, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.

21- Howland, Jacob, **Plato and the Talmud**, Cambridge University Press, 2010.

22- Magne Saebo, **Hebrew Bible, Old Testament: The History of Its Interpretation**, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.

23- Morrow, Glenn R. "**Plato's Conception of Persuasion**". The Philosophical Review 62 (2): 234–50. 1953.

24- Paul, Ciholas, "Plato: The Attic Moses? Some Patristic Reactions to Platonic Philosophy" The Classical World, Vol. 72, No. 4 (Dec., 1978 - Jan., 1979).

25- Plato: **The Republic**, Tr : Tom Griffith, Cambridge University Press, 2000.

26- Saint Augustine, J.F. Shaw, On Christian Doctrine, Lulu.com, 2018.

27- Samir ,Amin, Eurocentrism, NYU Press, USA, 2010.

28- Strom. V 19,1; II 1,1 and **Strom**. I 66150-101 .87-; V 89, 1; VI 4,3.

29- Ulrich, Becker, **On few similarities in Plato and Talmud**; GRIN Verlag, 2006.

مسألة الشرّ عند أفلاطون
دحض الضرورة بوصفها عقبة أمام حركة العقل

تدوين: محمد فيروزكوهي[١]
علي أكبر أحمدي أفرمجاني[٢]

مقدّمة

الشّرّ هو أحد المواضيع الهامّة في تأريخ البشريّة، ومن هذا المنطلق استقطب أنظار الكثير من الفلاسفة وعلماء الكلام نحوه، لذا فالفلاسفة المؤيّدون لنظريّات أفلاطون، الذين تتمحور رؤيتهم حول الخير في الحياة، ويعتقدون بوجود إله هو المصدر الأساسي له، اعتبروا أنفسهم مكلّفين بذكر تبريراتٍ عقليّةٍ للشّرور الموجودة في العالم؛ كي لا تتناقض مع ذات الإله وصفاته المتعالية مثل الخير والقدرة والحكمة.

هذا الموضوع منذ القدم بات متعارفًا في المباحث الفلسفيّة، وارتبط بها بصفته مبحثًا تقليديًّا يتوارثه الفلاسفة على مرّ العصور، وقد طُرح بشكلٍ أساسيٍّ ضمن المباحث الفلسفيّة ذات الطابع اللاهوتي والمباحث التي لها ارتباط بعلم اللّاهوت، وأفلاطون هو أحد الفلاسفة الذين سلّطوا الضوء عليه ضمن تراثه الفلسفي.

الصبغة العامّة لرسائل أفلاطون هي تبنّيه رؤيةً ذات طابع سياسيّ واجتماعيّ بحتٍ[3]، فقد كانت لديه هواجس جادّة بالنسبة إلى مجتمع مدينة أثينا؛ إذ كان يعتقد بأنّ الديمقراطية الهزيلة والمنحرفة ذات الطابع الفوضوي أسفرت عن زوال القيم الأخلاقيّة والمـثُل الإنسانيّة العُليا، ولا سيّما بعد وفاة أستاذه المقرّب سقراط الذي حُكم بالإعدام من قبل السلطات

---

[١]- حائز على شهادة دكتوراه في فلسفة الدين من جامعة آزاد الإسلامية - فرع العلوم والدراسات – إيران.
[٢]- أستاذ مشارك في قسم الفلسفة بجامعة العلامة الطباطبائي/ الجمهورية الإسلامية الإيرانية - طهران.

[3]- Cleary, John J. 2013. Studies on Plato, Aristotle and Proclus, Brill, p. 233.

الحاكمة آنذاك بتهمة إفساد الشباب بعد أن حاول إيقاظ ضمائر الحمقى الغارقين في الأفكار المادّية البحتة وإحياء مدينة أثينا من سباتها المطبق.

إذًا، واجه أفلاطون مجتمعًا منكوبًا أخلاقيًّا تسوده الفوضى، ولم يبقَ فيه أثر للأخلاق والعقلانيّة والفضيلة، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الفكر السوفسطائي كان له تأثير ملحوظ في هذه الأوضاع المزرية التي طغت عليها توجّهات فكريّة نسبيّة؛ فعقيدة الشّرك -الوثنيّة- اليونانيّة (paganic) كانت زاخرةً بالآلهة[1] التي تصوّر الناس آنذاك أنّها تتحكّم بالقيم الاجتماعيّة وتضمن دوامها، إلا أنّ هذا العدد الكبير من الآلهة التي كانت على هيئة بشر -مجسّمات بشرية- (anthropomorphic) هي في الواقع نقطة ضعفٍ كبيرةٍ تسبّبت بانحرافاتٍ أخلاقيّةٍ وسلوكيّةٍ قلّلت من قيمة المجتمع اليوناني وأسقطته في الحضيض؛ حيث كانت لها انعكاسات سلبيّة عليه بعد أن تبلورت في توجّهات أبنائه.

هذه الأوضاع الاجتماعيّة العصيبة استحوذت على أفكار أفلاطون، بحيث لم يجد بدًّا من السّعي لتشذيب الواقع الأخلاقي في المجتمع اليوناني، وفي هذا السياق ارتأى الحلّ في تغيير مسار المعتقدات الدينيّة وتنقيتها ممّا طالها من شوائب، لذلك أكّد على أنّ الحقائق القدسيّة تختلف عمّا يدّعيه هوميروس[2] وهسيود[3]؛ وذلك بهدف تنزيه الإله الحقيقي من الصفات الإنسانيّة والحيوانيّة. وعلى هذا الأساس صاغ منظومته الفلسفيّة بغية استئصال الانحرافات الاجتماعيّة الأخلاقيّة والسياسيّة في بلاد الإغريق، فتمحورت جهوده حول النّهوض بواقع الآلهة المجسّمة على هيئة بشر والرّقي بشأنها إلى مستوى الكائنات المجرّدة، لذا يمكن تشبيه وجهته الفكريّة الدينيّة هذه بما كان يتبنّاه أقرانه اليونانيون من أفكارٍ دينيّةٍ قوامها أنّ كبير الآلهة زيوس على رأس هرم جميع الآلهة الأخرى؛ حيث جعل الخير في قمّة هذا الهرم باعتباره أعلا مبدأ أخلاقيٍّ في حياة البشر تندرج تحت مظلّته جميع المبادئ الأخلاقيّة.

---

[١]- وليام ديورانت - أريل ديورانت: تاريخ تمدن (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية أمير حسين آريان بور وآخرون، الجزء الثاني (اليونان القديمة)، إيران، طهران، منشورات العلم والثقافة، ١٩٩٧م، ص١٩٩.

[٢]- أفلاطون، دوره آثار أفلاطون (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية حسن لطفي، إيران، طهران، منشورات خوارزمي، ١٩٧٨م، ج ٤، ص٩٥٠.

[٣]- م.ن، ص٩٤٢.

هذا التوجّه الفكري يعدّ ضربًا من الفكر اللاّهوتي بكلّ تأكيد؛ لأنّ مواضيع علم اللاهوت تتمحور حول الله تعالى وصفاته، لذلك يمكن اعتبار فلسفة أفلاطون ذات صبغة لاهوتيّة بكلّ ما للكلمة من معنى، ولا شكّ في أنّه دفع ثمن هذا الفكر الفلسفي اللاّهوتي بآراء مشوبة بالشّرك.

الجدير بالذكر هنا أنّ الديانة الوثنيّة اليونانيّة على ضوء تعدّد آلهتها لم تواجه محذورًا في مجال الشّرّ والصدفة، ولم تتعارض معهما على الإطلاق؛ لكون هذا التعدّد والتضادّ السلوكي بين الآلهة يؤدّي بطبيعة الحال إلى الخروج عن المبادئ الأخلاقيّة الأصيلة[1]، فهذه التوجّهات الدينية المشوبة بشرك صريح كانت مصدرًا أساسيًّا لحدوث الكثير من الشّرور والأمور غير المقصودة، إلا أنّ أفلاطون سار في التيّار المعاكس لمؤيديها، لذلك راوده هاجس الشّرّ في الحياة وحاول وضع حلّ له، وفي هذا المضمار أدرك أنّ المعتقدات المتعالية غير المادّية والمنزّهة من الشّرك إذا لم تحلّ محلّ الآلهة البشريّة وإذا لم يصبح الخير بديلاً للإله زيوس الحاقد الحسود المعروف بعدم استقرار توجّهاته الأخلاقيّة والمتذبذب في اتّخاذ قراراته، فلا بدّ حينئذٍ من السعي لبيان ما يلي:

أوّلاً: وجه ارتباط إله الخير والمعتقدات المتعالية مع الشّرور الطبيعية والأخلاقية المتنوّعة natural and moral evil والتي هي في الواقع مشهودة بكلّ وضوح في جميع أكناف المجتمع اليوناني.

ثانيًا: لو لم تكن عقيدة الخير وسائر المبادئ المتعالية موجودة في قمّة هرم عالم الوجود، فكيف يمكنها في هذه الحالة أن تؤثّر على ما يجري فيه أو أن تدبّر شؤونه وتنظّم ما فيه دون أن تتكدّر بلوثه وأحداثه المتغيّرة الزاخرة بالشّرور والانحرافات؟

حاول أفلاطون الإجابة عمّا ذكر في رحاب مفهومين أساسيين هما: الإله الخالق للكون المادّي (الديميورغوس) demiurge، والضرورة (necessity ananke)؛ حيث اعتبر المفهوم الأوّل بمثابة واسطة في مضمار الأفعال ضمن العالمين الكامل الثابت والناقص المتغيّر؛ حيث يساهم في تقليص المسافة ويقرّب بينهما، في حين أنّ المفهوم الثاني طرحه كعاملٍ مؤثّرٍ في موازاة مختلف عناصر عالم الوجود وادّعى أنّه قادر على إيجاد نظم في العالم.

[١]- محمّد ضميران: گذار از جهان اسطوره به فلسفه (باللغة الفارسية)، إيران، طهران، منشورات هرمس، ٢٠٠٠م، ص١٤٧.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ الإله الخالق للكون المادّي هو المشرف على العالم والكائنات، في حين أنّ الضرورة ذات ارتباط بحدوث الشّرور في هذا العالم.

فيما يلي نتطرّق إلى بيان تفاصيل الموضوع ضمن بحثٍ تحليليٍّ:

أوّلًا: الضرورة والديميورغوس (الإله الخالق)

أفلاطون ضمن الفصل ٣٠ من كتاب طيماوس (أسطورة الخلق) أكّد على أنّ الله خيرٌ دائم ومنزّه من الحسد، وقد أراد من خلقه أن يسيروا على نهجه والتشبّه به قدر استطاعتهم[1]؛ وهذه العبارة القصيرة تتضمّن على أقلّ تقدير ملاحظتين واضحتين ودقيقتين لا بدّ من تسليط الضوء عليهما بدقّة وإمعان، ويمكن بيانهما كما يلي:

الملاحظة الأولى: الله خير ولا يصدر منه سوى الحسن والفضيلة، بحيث ليس في ذاته أيّة صفات مشوبةٍ بالحسد أو الإساءة إلى الخلق، بل كلّ ما يريده هو خير محض ومطلق.

نستنتج من هذا الرأي عدم إمكانية وجود نقص أو شرّ في ذات هذا الإله الخالق؛ لأنّ ذلك يتناقض مع صفاته الثابتة.

الملاحظة الثانية: فحوى هذه الملاحظة تكمن في عبارة (قدر استطاعتهم)؛ حيث تدلّ على وجود نوع من المحدوديّة في قدرة الإله الخالق لعالم المادّة (الديميورغوس).

الإله الذي افترضه أفلاطون يدعو إلى الخير بشكلٍ مطلق، لكنّ قدرته -حسب الظاهر من العبارة المشار إليها- لا تعدّ كافيةً لتحقيق ما يدعو عباده إليه، ومن هذا المنطلق لا حيلة لنا سوى افتراض كائناتٍ أخرى لها صلاحيّة التدخّل في شؤون الكون والكائنات.

لأفلاطون عبارة ضمن كتاب الجمهوريّة فيها مدلول يستحقّ البحث والتحليل؛ حيث قال: «الله ليس هو السبب في كلّ ما نواجه في حياتنا كما يتصوّر عامّة الناس، بل القليل من ذلك يكون من ناحيته[2]». بعد ذلك قال محذّرًا بصريح العبارة: «ليس من الحري بنا اعتبار أنّ الله هو السبب في الشّرّ والمعاناة، لأنّ ذاته خير محض[3]».

---

[١]- أفلاطون، دوره آثار أفلاطون (باللغة الفارسية)، م.س، ج ٦، ص١٨٣٩.

[٢]- م.ن، ج ٤، ص٩٤٤.

[٣]- م.ن، ص٩٤٥.

وفي كتاب طيماوس (أسطورة الخلق) ضمن حديثه عن مسألة نظم الكون وخلقته الجميلة وتنزيهه من الفوضى، طرح فكرة خالق الكون المادّي (الديميورغوس)؛ حيث حاول تقليص الفواصل بينه وبين خلقه، وحسب تعبيره فقد ملأ هذا الإله فجوةً كبيرةً في حياة البشريّة آنذاك بصفته خالقًا مُريدًا للخير والصلاح، وممّا قاله في هذا السياق: «هناك فجوة عميقة بين عالم الأفكار والعالم المادّي[1]».

لا نرى بأسًا في التنويه هنا إلى أنّ طابع نصّ هذا الكتاب أسطوريّ فلسفيّ؛ حيث يستعرض طبيعة رؤية أفلاطون حول خلقة الكون، الذي انتقل من مرحلةٍ فوضويةٍ إلى مرحلةٍ محكومةٍ بانتظام وتناسق، كذلك فيه مفاهيم وعبارات دقيقة حرية بالبحث والتحليل من قبل الباحثين، وفي هذا السياق أكّد أحد الباحثين بصريح العبارة على أنّ الطابع العام للكتاب يُشابه أسلوب المونولوج أكثر من شبهه بالحوار، وهدفه هو بيان كيفيّة نشأة الكون وبنيته الأساسية[2].

في الفصل ٤٨ من الكتاب تطرّق أفلاطون إلى الحديث عن الضرورة، لذا ينبغي للباحث أن يُفسّرها بشكلٍ لا تتناقض مع الأفكار المعهودة عنه ضمن مختلف نظرياته وآرائه ولا سيّما اعتقاده بأنّ الكون مضمارٌ للصراع بين الخير والشّرّ. كما أشار إلى فكرة خالق الكون المادّي (الديميورغوس) وهو في الحقيقة ليس خالقًا بحسب المفهوم الديني المتعارف في الأديان السّماويّة، بل عبارة عن ناظم يُدبّر شؤون الكون والكائنات، وممّا ذكره في هذا الصعيد أنّ الديميورغوس سخّر العناصر الأربعة الأساسيّة في الكون (الماء والنار والهواء والتراب) للسيطرة على الفوضى الكونية والتنسيق بين أجزاء عالم الوجود، وقد صور الكون على هيئة سماء تدور فيها العديد من الأفلاك[3].

هذه الرؤية الكوزمولوجيّة التي تبنّاها أفلاطون تؤكّد على أنّ الديميورغوس ليس وحده من نظم الكون وأفلاكه، بل خلق أجزاءه بشكلٍ يجعل معظمها مستعدًّا لأن ينتظم بشكلٍ

[١]- تيودور جومبرس: متفكران يوناني (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية محمّد حسن لطفي، الجزء الثاني، إيران، طهران، منشورات خوارزمي، ص٩٤٩.

[2]- Hankinson, R. J. 1998. Cause and Explanation in Ancient Greek thought, Clarendon press, p. 108.

[٣]- أفلاطون، دوره آثار أفلاطون (باللغة الفارسية)، م.س، ج ٦، ص١٨٤١-١٨٥٥.

عقليٍّ وفق قواعد هندسيّة، وهنا أقحم مفهوم الضرورة لإثبات رأيه[1]، لذلك قسّم العلل ضمن نوعين، هما علل إلهيّة وعلل ضروريّة نشأت تبعًا للضرورة التي اقتضت وجودها على أرض الواقع؛ حيث استعان الإله بها لتحقيق مقاصده، لكنّها ذات تأثير فرعي، أي أنّ دورها ثانوي وليس أساسيًا.

استنادًا إلى ما ذُكر ينبغي لنا اعتبار العلل الكونيّة على نوعين: إلهية وضرورية، ومن ثمّ لا بدّ من الإذعان إلى أنّ الديميورغوس ليس مبسوط اليد في الخلقة، بل أحيانًا يواجه عقبات تفرضها عليه الضرورة، بحيث لا يبقى له خيار في اتّخاذ القرار الذي يريده، ومثال ذلك ما ذكر في الفصل ٧٥ الذي أشار فيه إلى أنّ الإنسان خلال خلقته يواجه مفترق طرق لكونه يخيّر بين أن يصبح كائنًا سيئًا طويل العمر أو كائنًا محسنًا لكن بعمر قصير. الآلهة عندما تتداول هذا الموضوع فيما بينها فهي تؤيّد الخيار الثاني، لكن كما ذكرنا فالالديميورغوس ليس هو فقط صاحب القرار الحتمي في هذا الكون، بل هناك ضرورة تساهم في اتّخاذ القرار.

الضرورة اقتحمت ذهن أفلاطون، بحيث أناطها إلى وظائف كونيّة هامّة بعد أن استحوذت على منظومته الفكرية، ربمّا بقصد أو دون قصد، وقد طرحها للبحث والتحليل كما يلي: «الآن حان الوقت لأن نسلّط الضوء بالشّرّح والتحليل على الآثار الناجمة عن الضرورة الحتمية. نشأة الكون عبارة عن امتزاج بين ذينك الإثنين؛ إذ لا بدّ من تأثير العقل والضرورة في هذا المجال، لكن مع ذلك فالعقل كان حاكمًا عليها بحيث أرغمها على أن تخلق معظم أجزاء الكون بأفضل شكل؛ لذا بعد أن هزمت من قبله تبلور الكون على هذه الهيئة.

إذًا، من يريد بيان كيفيّة نشأة الكون على حقيقتها لا محيص له من الإذعان إلى وجود علّة عشوائيّة غير هادفة - فوضوية - أثّرت في هذا المضمار[2]».

هذا العنصر الذي راود هاجس أفلاطون لم يكن اعتباطيًّا، بل له أهمّيته وتأثيره في منظومته الفكريّة، وهذا ما تشهد عليه جميع الفصول التي ذكر فيها، وممّا ذكر في حوار بروتاغوراس:

---

[١]- أفلاطون، دوره آثار أفلاطون (باللغة الفارسيّة)، م.س، ج٦، ص١٨٦١.

[٢]- م.ن، ص١٨٦١.

«حتّى الآلهة لا يمكنها التحرّر ممّا تفرضه الضرورة عليها[١]». وذكر في حوار القوانين: «حتّى الله لا يمكنه الوقوف بوجه الضرورة[٢]»، وضمن هذه الفقرة تطرّق إلى بيان المقصود من الضرورة مشيراً إلى نوعين منها، ثمّ ذكر عقيدته في هذا المضمار قائلاً: «الطبيعة لها ربّ» و«لو أنّ الآلهة وأشباهها لم تدرك الضرورات، فهي تعجز عن إدارة شؤون البشر[٣]».

الجدير بالذكر هنا لدينا مفهوم آخر إلى جانب أو في موازاة الصورة ذات الطابع السلبي للضرورة المذكورة في كتاب طيماوس (أسطورة الخلق)، وهذا المفهوم منبثق من استنتاج ذي طابع إيجابي.

كذلك ذكر في حوارات كتاب الجمهورية: «هناك نقطة مشرقة تتلاحم فيها الأشعة المتلألأة مع بعضها، وأسطوانة الضرورة معلّقة فيها بحيث تدير شؤون جميع الأفلاك[٤]». نستشفّ من هذا الكلام أنّ الضرورة وفق مفهومها في كتاب طيماوس (أسطورة الخلق) تعدّ سببًا لزعزعة النظام الحاكم على الكون، حيث باتت عقبةً أمام الديميورغوس -الإله الذي خلق العالم المادّي- وجعلته عاجزًا عن تحقيق رغباته، لكنّها حسب المفهوم الذي أشير إليه في كتاب الجمهورية ذات طابع إيجابي لدرجة أنّها قريبة جدًا من الخير[٥].

كما أنّ العقل له دور في خلقة الكون كذلك الضرورة ساهمت في ذلك برأي أفلاطون[٦]، والأهم من ذلك تأكيده على أنّها المرتكز الأساسي لكلّ نظريّة تُطرح على صعيد بيان خلقة الكون وفي بيان علّة الفوضى الموجودة فيه، حيث استند إليها كعنصر مستقل في موازاة العقل؛ لذا حينما نحلّل عباراته التي تطرّق فيها إلى الحديث عن هذا الموضوع نجد الضرورة برأيه محفوفة بتناقضات، بحيث تصبح أحيانًا في موازاة العقل وتشاركه ضمن عمليّة الخلقة، وفي أحيان أخرى تكون عقبةً أمامه وأمام خالق الكون المادّي (الديميورغوس) فتعرقله

[١]- أفلاطون، دوره آثار أفلاطون (باللغة الفارسية)، م.س، ج ١، ص١١٢.

[٢]- م.ن، ج ٧، ص٢٢٦٣.

[٣]- م.ن، ص٢٢٦٤.

[٤]- م.ن، ج ٤، ص١٢٨٠.

[5]- Chlup, Radek. 1997. Two Kinds of Necessity in Plato`s, dialogues, folia philological, 120 (3/4), p. 208.

[٦]- أفلاطون، دوره آثار أفلاطون (باللغة الفارسية)، م.س، ج ٦، ص١٨٦١.

وتجعله يخفق في مقاصده، لذلك يبذل قصارى جهده كي يجعل كلّ شيء خيراً وصلاحًا.

الباحث يوهانسن ضمن مساعيه الرامية إلى وضع حلّ لهذا التناقض ذكر تبريرين خلاصتهما ما يلي:

١) الضرورة التي يعتمد عليها العقل باعتبارها علّة تشاركه في تحقيق مقاصده.

٢) الضرورة التي لا تتناسب مع حكم العقل باعتبارها عقبةً تحول دون تحقيق أهدافه.

بناءً على ذلك لدينا نوعان من الضرورة تتبلوران ضمن نوعين من العلل، هما ضرورة بمثابة علّة فوضويّة (necessity as wandering cause) وضرورة بمثابة علّة مشاركة مع العقل (necessity as contributory cause) وهذه الأخيرة عبارة عن وصف للضرورة في الحقيقة حيث يسخّرها العقل لتحقيق الخير في عالم الوجود، بينما العلّة الفوضويّة عبارة عن وصف للضرورة التي لا تكترث لعواقب ما يحدث بسببها[1]؛ إلا أنّ أفلاطون في كتاب الجمهورية صوّرها بنحو آخر ضمن الفصل ٥٥٨ الذي تحدّث فيه عن الرغبات الضرورية وغير الضرورية[2].

نستشفّ ممّا ذكر أنّ الضرورة برأي أفلاطون عبارة عن عنصرٍ أساسيٍّ ومؤثّرٍ وليست مجرّد وسيلة لتبرير ما يحدث في الكون، لذا إن اعتبرناها في هذا السياق مجرّد تبرير محض نكون قد قلّصنا نطاق تأثيرها وقلّلنا من قدرتها الحقيقيّة.

رؤية هذا الفيلسوف المشوبة بالشّرك والتي أقحمها في مباحثه الإبستيمولوجية والأنطولوجية تتجلّى بوضوح ضمن مسألة الضرورة التي ادّعاها، حيث طرحها كعلّةٍ أساسيّةٍ بصريح العبارة عندما تطرّق إلى بيان العلل الكونيّة رغم أنّه اعتبرها علّةً لأمورٍ فرعيّةٍ -ثانويّة- وليست أساسيّةً؛ لأنّ عباراته تدلّ بوضوحٍ على اعتقاده بامتزاج خلقة الكون وعدم ارتكازها على مسبّبٍ واحدٍ باعتبار أنّ العقل والضرورة كلاهما شريكان في ذلك، حيث أناطها دورًا مصيريًّا.

فضلاً عمّا ذُكر فقد اعتبرها على الصعيد الإبستيمولوجي مصدرًا هامًّا للمعرفة؛ إذ قال:

[1]- Johansen, Thomas kjeller. 2008. Plato s Natural Philosophy. Cambridge University press, p. 93.

[٢]- أفلاطون، دوره آثار أفلاطون (باللغة الفارسية)، ج ٤، ص١١٩٥.

«دون هذا التفسير نعجز عن معرفة العلل الأولى التي هي الموضوع الأساسي لدراساتنا وبحوثنا الدينيّة، كذلك نبقى عاجزين لو لم نعتمد عليه بنحوٍ ما[1]».

هذه الإشكاليّة يسهل حلّها إلى حدّ ما لو تتبّعنا الآراء والفرضيات الموجزة والهامة التي تبنّاها الكثير من الباحثين المختصين بنظريات أفلاطون، حيث أكّدوا على أنّه لا يدّعي كون الخلقة بجميع أشكالها ناشئة من العدم، فالإله الخالق للكون المادّي (الديميورغوس) يواجه أحيانًا أشياء موجودة مسبقًا على ضوء وجود العناصر الأربعة -النار والماء والتراب والهواء- والتي هي البنية الأساسيّة لعالم الوجود.

في الفصلين ٥٣ و ٥٦ من حوارات كتاب الطيماوس (أسطورة الخلق) نجد عبارات تدلّ بصراحة على عدم مساهمة الإله الخالق في مسألة التكوين وحدوث أشياء خارجة عن نطاق العقل؛ لأنّ الوجود السابق للكون (pre – cosmos) لا وجود للعقل فيه على الإطلاق[2]، وعلى هذا الأساس اقتضت الظّروف الحاكمة حدوث الفوضى في عالم الخلقة، وهذا التبرير في الحقيقة جعله قادرًا على تنزيه العقل والتأكيد على أنّه وازع للخير المحض قدر المستطاع، لذلك قال: «ليس من الحري بنا بتاتًا ادّعاء شيء غير الخير في الذات الإلهية وتصور أنّها مصدر للشّرّ والانحراف[3]».

إذًا، ينبغي لنا وفق هذه الرؤية بيان طبيعة الموقف الذي اتّخذه هذا الفيلسوف الإغريقي تجاه مسألة الشّرّ ومعرفة المصدر الذي يوعزه إليه، حيث سنوضّح ذلك ضمن المبحث التالي.

ثانيًا: الشّرّ

من خلال تتبّع آراء أفلاطون نلاحظ أنّه لم يسع مطلقًا إلى إنكار وجود الشّرّ في عالم الوجود، بل بذل كلّ ما بوسعه لطرح فرضيّة عقليّة لتبريره، وكما أشرنا في حديثنا عن المـثُل ومسألة الخير فقد أكّد بصريح العبارة على وجود الشّرور وبعض النواقص في عالمنا والتي

[١]- أفلاطون، دوره آثار أفلاطون (باللغة الفارسية)، ج ٤، ص١٨٩١.

[2]- Jelinek, Elizabeth. 2011. Pre-cosmic Necessity in Plato s Timaeus. Apeiron, 44, p. 289.

[٣]- أفلاطون، دوره آثار أفلاطون (باللغة الفارسية)، م.س، ج ٤، ص٩٤٥.

هي بطبيعة الحال لا تتناسق مع الخير والتعالي والكمال والاستقرار، لذلك طرح تساؤلاً مضمونه: لو أنّ الخالق قصد تحقيق هذه المبادئ السامية، فما السبب إذن في وجود نقص وشرور في عالم الخلقة؟ وعلى هذا الأساس قال بصريح العبارة: «نلاحظ في الكون الكثير من الأشياء التي تتراوح بين الخير والشّرّ، وبالرغم من أنّ النّوع الأوّل أكثر من الثاني، لكن لا بدّ لنا من الإذعان بوجود صراع دائم بينهما[1]». بناءً على هذا الاستنتاج ادّعى أنّ الشرّور تتجلّى ضمن ثلاثة مجالات هي الإنسان والحكومة والكون، وهذا التجلّي إمّا أن يكون ظاهريًا أو باطنيًا[2]؛ واستدلّ على ذلك بكون المعاناة والمرض يتجلّيان في نطاق الإنسان، والحروب تتجلّى في الحكومات، والزلازل والبراكين تتجلّى في الكون. نستنتج من هذا الكلام أنّ الشّرّ يتبلور في ذات المجالات التي تعدّ مضمارًا للخير أيضًا.

الجدير بالذكر هنا أنّه تطرّق إلى مسألة الشّرّ في مختلف آثاره لكن لم يطرحه كنظريّة مفصّلة ومستقلّة ضمن مبحث موحّد في أيّ من مؤلّفاته[3]، وضمن الأمثلة التي سنذكرها يتّضح لنا أنّه اعتبر أسوأ أنواع الشّرّ تتبلور في انحرافات الإنسان الأخلاقيّة، ففي كتاب الجمهورية ضمن الفصل ٦١٣ تطرّق إلى الحديث عن المعاصي التي ارتكبها الناس في حياتهم السابقة وقال إنّها أصبحت سببًا لعقابهم ومعاناتهم[4]، وفي الفصل ٣٧٩ أكّد بصريح العبارة على عدم وجود أيّ دور للآلهة في حدوث الشّرور والمآسي في عالم الوجود لدرجة أنّه وجّه نقدًا لاذعًا لأشعار هوميروس التي ادّعى فيها تعمّد الآلهة بإيجاد الشّرّ للبشر، حيث قال: «لا بدّ أن نوضّح الموضوع بشكل آخر، وذلك بأنّ الذين تعرّضوا للشّر كانوا منحرفين بحيث تسبّبوا بما حلّ بهم من مآسي، فقد كانوا مستحقّين للعقاب الذي يخلّصهم من معاناتهم[5]».

وفي الفصل ٩٠٠ من حوار القوانين اعتبر العقلانيّة والمعرفة والصبر والفضيلة شروطًا

[١]- أفلاطون، دوره آثار أفلاطون (باللغة الفارسية)، ج ٧، ص٢٣٧٢.

[2]- Bury, R. G. 1952. Plato and the problem of Evil, proceedings of the Cambridge philological society, 1, p. 32.

[3]- Chilcott, C. M. 1923. The Platonic Theory of Evil. The classical quarterly, 17 (1), p. 27.

[٤]- أفلاطون، دوره آثار أفلاطون (باللغة الفارسية)، م.س، ج ٤، ص١٢٧٦.

[٥]- تيودور جومبرس، متفكران يوناني (باللغة الفارسية)، م.س، ص٩٤٥.

كماليّةً تتّصف الآلهة بأرقى صورها، في حين أنّ الصفات الذميمة قصرها على البشر لكونها لا تسري إلى عالم الآلهة على الإطلاق[1]؛ وفي هذا السياق تطرّق إلى الحديث عن الشرّور الطبيعية أيضًا؛ إذ أشار في الفصل ٥٤٦ من كتاب الجمهورية إلى أنّ الحوادث المدمّرة ترجع إلى إحدى الحقب الزمنيّة باعتبارها نوعًا من الحتميّة التأريخيّة[2].

الشّرور والنقص في الكون لا يمكن تبريرهما بما ذكر بطبيعة الحال، بل لا بدّ من طرح أدلّة موجّهة يستحسنها العقل، وفي هذا السياق أشرنا إلى الديميورغوس ضمن بيان تفاصيل الضرورة التي قصدها أفلاطون ولا سيما في حوارات الطيماوس (أسطورة الخلق)، حيث اعتبره إلهًا خالقًا أفاض على الكون نظمًا وتناسقًا يُشابه انتظام المسائل الرياضية في كون فوضوي وجوده سابق، وهذا النّظم طبقه وفق أنموذج ثابت ودائم، ومن هذا المنطلق صيّره كونًا (cosmos) منتظمًا وجميلاً.

مواضيع الطيماوس يمكن تلخيصها ضمن ثلاثة محاور أساسية هي كالتالي:

المحور الأوّل: ما ذكره ضمن الفصول ٢٩ إلى ٤٧ من إنجازات حقّقها العقل.

المحور الثاني: ما ذكره ضمن الفصول ٤٧ إلى ٦٩ بخصوص الضرورة ومدى تأثيرها في عالم الخلقة.

المحور الثالث: ما ذكره ضمن الفصول ٦٩ إلى ٩٢ حول اشتراك العقل والضرورة في عملية الخلق.

الجدير بالذكر هنا أنّ مصطلح الديميورغوس (Demiurge) لم يقتصر ذكره على الفصل الثامن والعشرين من حوارات الطيماوس، بل نجده في آثار أفلاطون الأخرى ضمن مباحث مختلفةٍ أشار فيها إلى وظائف متنوّعة يقوم بها هذا الإله الخالق وقد عرّفها بأساليب عديدة ضمن تعاريف عدّة، ومن جملة ذلك ما يلي: حوارات غورغياس - الفصل ٤٥٥، حوارات الندوة - الفصل ٤١٨٨، حوارات الجمهورية - الجزء السادس، الفصل ٥٠٧ وقد تضمّن هذا الفصل فكرةً فحواها ارتباط الديميورغوس (الإله الخالق للكون المادّي) بمسألة الخلقة

[١]- أفلاطون، دوره آثار أفلاطون (باللغة الفارسية)، م.س، ج ٧، ص٢٣٦٤.

[٢]- م.ن، ج ٤، ص١١٧٤-١١٧٥.

ومساهمته في تزيين السماء، لكنّه في حوارات رجل الدّولة أكّد على أنّه لعب دورًا في إيجاد نظم للحركة غير المنتظمة، وهذا المدلول يقارب بنحوٍ ما المعنى الذي قصده لهذا الإله ضمن حوارات الطيماوس؛ ففي هذه الحوارات وضمن الفصل ٢٧٣ بالتحديد أشار إلى عالم ذكره الديميورغوس والإله الوالد، لكنّه ضمن حوارات الطيماوس ذكر تفاصيل أكثر حول طبيعة الديميورغوس، لذا لو دقّقنا في المواضيع المذكورة ضمن الفصول ٢٧ إلى ٤٠ من هذه الحوارات فإنّنا نستنتج منها معلومات تفيدنا بأوصاف أكثر شموليّةً له ونعرف مدلول مفهومه بوضوح أكثر ضمن عبارات ذات مضامين ملفتة للنظر.

يمكن اعتبار الفصول ٢٧ إلى ٢٩ من هذه الحوارات بأنّها مقدّمة وتمهيد للبحث لكونها تتضمّن مفاهيم ما ورائيّة أساسيّة وارتكازيّة مثل الوجود والخلقة والافتقار إلى العلّة وحدوث الكون وعدم إمكانيّة وصف الخالق.

الفصول ٢٩ إلى ٣١ ذكرت فيها أصول ومبادئ حاكمة على الكون بأسره ومن جملتها أنّ الكون خلق بأفضل وأتمّ شكل نظرًا لكمال الإله الذي خلقه.

الفصول ٣١ إلى ٣٤ تطرّق فيها إلى الأصول والمبادئ الطبيعية - الفيزيائية - الحاكمة على الكون، أي بنيته المادّية، فضلاً عن ذلك فالفصل ٣٤ بالتحديد أكّد فيه على وجود روح كامنة في هذا الكون اعتبرها مظهرًا وتجلّيًا للإله.

الفصل ٤٢ تضمّن حوارًا تحدّث فيه الديميورغوس مع الآلهة الشابّة التي تصنّف في المرتبة الثانية بعبارات واضحة وجذّابة؛ حيث اعتبر نفسه فيها والدًا لها ومشرفًا عليها وأخبرها بأنّه هو الذي خلّدها في عالم الوجود، وحينما نمعن النّظر بهذا الحوار نلاحظ أنّ الازدواجيّة الفكريّة الأفلاطونيّة تتبلور بهيئةٍ لاهوتيّةٍ منطقيّةٍ، فقد أشار إلى السبُل الكفيلة التي يمكن الاعتماد عليها لتجاوز بعض المسائل الهامة ذات المداليل المزدوجة مثل الخلود والفناء.

لا شكّ في أنّ الدور الفاعل للخالق والذي يتبلور ضمن الاعتقاد بوجود تدخل مؤثّر وإشراف على مجريات الأحداث في عالم الوجود، ليس منبثقًا من الإيمان بتعاليه واستقراره وكماله بصفته حاكمًا على دولةٍ كونيّةٍ قوامها الخير والصلاح، فقد أكّد أفلاطون في هذا السياق على ضرورة وجود عنصر مقتدر يتمثّل بالديميورغوس الذي له القابليّة على بسط

نفوذه في عالم المادّة والإشراف التامّ على مجريات الأحداث التي شهدها أسلافنا ونشهدها نحن أيضًا فيه.

إذًا، هو إله خالق قادر على إيجاد نظم في عالم الوجود، وهذه الميزة تتجسّد ضمن أفعاله لكونه خيراً محضًا منزّهًا من جميع أشكال الحسد ويرغب في أن يحدث كلّ شيء بنحو يشابه أفعاله وينسجم مع مقاصده[1].

ومن جملة استنتاجات أفلاطون حتميّة وجود شرور ونواقص في عالم الوجود، حيث أكّد على عدم إمكانيّة إنكار هذه الحقيقة الواضحة، لكنّه في الحين ذاته نزّه الله منها ورفض مدّعى من يسندها إليه. لا شكّ في أنّ هذا الرأي في غاية الأهميّة ولا يمكن لأيّ فيلسوف تجاهله؛ إذ لا بدّ من وجود شخص أو شيء يتسبّب بحدوث شرور أو طروء نواقص في هذا الكون؛ ومن هذا المنطلق لم يجد أفلاطون محيصًا من اللّجوء إلى فكرة الضرورة، فقد أناط الأمر إليها مؤكّدًا على أنّها هي التي اقتضت ما تواجهه المخلوقات من شرور وما تعانيه من نواقص.

ثالثًا: الله والضرورة في فكر أفلاطون (شرك جلي)

يمكن تشبيه فكر أفلاطون ببحر تتلاطم فيه أمواج أفكار ورؤى فلسفيّة متنوّعة؛ حيث نلمس فيها انعكاسات لآراء ونظريات جميع الفلاسفة الإغريق الذين سبقوه[2]، لكنّه رغم ذلك يعتبر الوريث الأوّل لأهم تيارين فكريين فلسفيين متعارضين ينحوٍ ما، وقد جمع بينهما لكونه عجز عن تفنيد أحدهما لإثبات الآخر؛ حيث يرى الباحثون أنّه وجد نفسه أمام نظريات هيراقليطس التي أكّدت على أنّ عالم الوجود قوامة الحركة والتغيير بشهادة حواسنا، لذلك نلمس هذه الرؤية في آثاره إلى جانب سائر آراء هذا الفيلسوف الإغريقي الشهير[3]؛ ومن ناحية أخرى حفّزته نزعته العقليّة على تبنّي نظريات الفيلسوف بارمينيدس؛ إذ تركت تداعياتها بوضوح في كافّة آثاره الفكرية وبما في ذلك حوار الثيئتتس الذي تحدّث فيه سقراط عن هذا الفيلسوف باحترام وتقدير.

[١]- أفلاطون، دوره آثار أفلاطون (باللغة الفارسية)، م.س، ج ٦، ص١٨٣٩.

[2]- Findlay, J. N. 2007. Notes on Plato's Timaeus. The Philosophical forum, 38 (2). p. 162.

[٣]- أفلاطون، دوره آثار أفلاطون (باللغة الفارسية)، م.س، ج ٦، ص١٨٥٢.

نلمس في مختلف آثار أفلاطون الفلسفية مساعي للتلفيق بين آراء هيراقليطس التي اعتبر فيها عالم الظواهر بمثابة مضمار لأحداث متنوعة، وآراء بارمينيدس الذي تبنّى فكرة كون الحقيقة واحدة لا يطرأ عليها أدنى تغيير[1]؛ وقد وضّح الباحث هربرت هذا الأمر بعبارة مقتضبة كما يلي: «لو قمنا بتطبيق صيرورة هيراقليطس ضمن أنطولوجيا بارمينيدس نستنتج منها رؤى أفلاطونية[2]».

نستنتج من جملة ما ذكر أنّ رؤية أفلاطون تتّسم بازدواجية من أساسها، وقد سعى في الكثير من نشاطاته الفكرية إلى التغطية على التداخل الموجود بين الحس والعقل المحض؛ وهذه الازدواجيّة ملحوظة للعيان ضمن مختلف آرائه وفي شتّى آثاره ولا سيّما على صعيد مباحث الخير والشّرّ، والوحدة والتعدّديّة في عالمي العقل والمادّة، وما إلى ذلك من مفاهيم متعارضة الدلالة.

الهدف الذي رام أفلاطون تحقيقة من وراء تبنّي رؤية لاهوتيّة مزدوجة هو التأكيد في إحداهما على الثبوت والاستقرار في عالم الخلقة، والاعتماد على الأخرى لتبرير وجود الشّرّ والنقص فيه، أي أنّه سعى إلى بيان حقيقة الخلل الموجود في عالمنا على ضوء مبادئ وأصول فكريّة دينيّة، وقد صرّح بهذه الرؤية ضمن أحد حواراته الهامّة ضمن أسطورة الخلق (الطيماوس)، إذ أشار فيها بكلّ صراحة إلى أهمية الخلود والفناء في عالم الخلقة[3] مؤكّدًا على أنّهما مؤشّران واضحان للأمر الإلهي وغير الإلهي.

وضمن تسليطه الضوء على مسألة الشّرّ افترض من جهة وجود إله يجسّد الخير المحض في عالم الوجود، بحيث لا وجود في ذاته سوى الإحسان والرأفة على مخلوقاته، ومن جهة أخرى افترض وجود عالم يطغى عليه الشّرّ بكلّ وضوح؛ وعلى هذا الأساس لم يجد بدًّا من تبنّي رؤيةً قوامها ازدواجيّة عالم الخلقة طرفها الأوّل هو الله الخالق الذي يتمثّل على هيئة خير متعالٍ ضمن ما وصفه بالديميورغوس، وطرفه الآخر هو الضرورة التي ادّعاها، وممّا قاله

[1]- Hare, R. M. 1996. Plato. Oxford University Press. p. 12.

[٢]- أفلاطون، دوره آثار أفلاطون (باللغة الفارسية)، ص٩٤١.

[٣]- م.ن، ج ٦، ص١٨٥٢.

في هذا السياق: «كلّ خير مصدره الله فقط، لذا لا بدّ أن نبحث عن السبب في حدوث الشّرّ ضمن مصدر آخر غيره[١]».

إلى جانب تبنّي هذا الفيلسوف الإغريقي آراء معرفيّة تتقوّم على ازدواجيّة في دلالة المفاهيم المطروحة فيها ضمن مباحثه الإبستيمولوجيّة، هناك ازدواجيّة مفهوميّة في مباحثه الأنطولوجيّة أيضًا هدفها التنسيق بين حقائق عالمي المعقولات والمادّيات[٢]، ناهيك عن وجود هذه الرؤية في توجهاته اللاهوتيّة ولا سيما على صعيد الخير والمـثُل والإله، حيث اعتبر هذه المفاهيم مصدرًا أساسيًا للخير والجمال فحسب معتبراً إيّاها في مقابل الضرورة التي تعدّ وازعًا في حدوث الشّرّ وكلّ ما فيه من مصائب ومشاكل جمّة.

هناك ملاحظة جديرة بالذكر في هذا المضمار، وهي أنّ حوارات الطيماوس التي يتجلّى فيها كلّ من الديميورغوس والضرورة بكلّ وضوح وتفصيل تعدّ من آخر الآثار التي دوّنها في مرحلة شيخوخته[٣]، كذلك دوّن حوارات القوانين خلال هذه المرحلة من حياته، وهذا يعني أنّه دوّنهما في فترة نضوجه العقلي حينما أصبح صاحب فكر يتّسم بواقعيّة أكثر وفي الحين ذاته تشاؤم أكثر لكونه أكّد بكلّ ما أوتي من قوّة على وجود الشّرور والنقص في عالم الخلقة ومن ثمّ لم يجد بدًّا من اللجوء إلى طرح مفاهيم مزدوجة المدلول.

نستنتج ممّا ذكر أنّ أفلاطون اعتقد بوجود إله منزّه من جميع أشكال الشّرّ والنّقص ضمن عالم زاخر بهما، بحيث لا يمكن لأحد إنكار هذه الحقيقة على الإطلاق، والملفت للنظر هنا أنّه رفض نسبتها إلى إله الخير المتعالي بأيّ نحو كان، ومن هذا المنطلق قال إمّا أن يكون الشّرّ عقابًا من جانب الآلهة بغية إنقاذ المذنبين من المعاناة المطبقة على حياتهم[٤]؛ أو أنّه نتيجة لما اقترفوا من معاصي في حياتهم السابقة[٥]، لكنّه مع ذلك لم يكتفِ بهذا التبرير لمسألة الشّرّ؛ لأنّه لا يستوفي كلّ جوانب الموضوع من حيث الكم والنّوع، فهو متنوّع لا

[١]- أفلاطون، دوره آثار أفلاطون (باللغة الفارسية)، ج ٤، ص٩٤٤.

[٢]- فردريك كوبلستون، تاريخ فلسفه (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية سيّد جلال الدين مجتبوي، الجزء الأوّل (بلاد الإغريق وبلاد الرومان)، إيران، طهران، منشورات العلم والثقافة، منشورات سروش، ١٩٨٩م، ص١٨١.

[3]- Sienkewicz, Thomas J., and Monmouth College IL. 2007. Ancient Greece, salem press. p. 670 - 871.

[٤]- أفلاطون، دوره آثار أفلاطون (باللغة الفارسية)، م.س، ج ٤، ص٩٤٥.

[٥]- م.ن، ص١٢٧٦.

يمكن حصره بما ذكر، لذلك طرح مفهوم الضرورة باعتباره عنصرًا مستقلاً ومؤثّرًا في عالم الخلقة؛ إذ لولا ميزته هذه لما استطاع الصمود أمام العقل والخير ولما كانت له القابليّة على بلورة أمور تتعارض مع إرادة الخير الأعلا، وهذا الأمر دعاه لأن يعتبر بعض الشّرور ضروريّة ولا محيص منها؛ أي أنّه برّرها في رحاب الضرورة معتبراً أنّ اللّجوء إلى هذا التبرير يعدّ وازعًا لرسوخ الاعتقاد بكون الإله خيراً محضًا لا يشوبه أيّ سوء وخلل مهما كان شكله.

الواضح في آراء أفلاطون أنّه حاول تبرير وجود الشّرّ -وكلّ نقص وخلل في عالم الوجود- من خلال طرح فكرة الضرورة، لكنّه زلّ في هذا المضمار ووقع في فخّ الشّرك الذي لم يكن في منأى عنه في بادئ مسيرته الفكريّة؛ إذ يمكن اعتباره بنيةً أساسيّةً في منظومته الفكريّة لدرجة أنّه بقي معه وتبلور ضمن آرائه بأساليب متنوّعة.

لائحة المصادر والمراجع

١) أفلاطون، دوره آثار أفلاطون (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية حسن لطفي، إيران، طهران، منشورات خوارزمي، ١٩٧٨م.

٢) وليام ديورانت - أريل ديورانت تاريخ تمدن (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية أمير حسين آريان بور وآخرون، الجزء الثاني (اليونان القديمة)، إيران، طهران، منشورات العلم والثقافة، ١٩٩٧م.

٣) محمّد ضميران، گذار از جهان اسطوره به فلسفه (باللغة الفارسية)، إيران، طهران، منشورات هرمس، ٢٠٠٠م.

٤) فردريك كوبلستون، تاريخ فلسفه (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية سيّد جلال الدين مجتبوي، الجزء الأوّل (بلاد الإغريق وبلاد الرومان)، إيران، طهران، منشورات العلم والثقافة، منشورات سروش، ١٩٨٩م.

٥) تيودور جومبرس، متفكران يوناني (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية محمّد حسن لطفي، الجزء الثاني، إيران، طهران، منشورات خوارزمي.

6) Bury, R. G. 1952. Plato and the problem of Evil, proceedings of the Cambridge philological society, 1.

7) Chlup, Radek. 1997. Two Kinds of Necessity in Plato`s, dialogues, folia philological, 120 (3 / 4).

8) Chilcott, C. M. 1923. The Platonic Theory of Evil. The classical quarterly, 17 (1).

9) Cleary, John J. 2013. Studies on Plato, Aristotle and Proclus, Brill.

10) Findlay, J. N. 2007. Notes on Plato's Timaeus. The Philosophical forum, 38 (2).

11) Hankinson, R. J. 1998. Cause and Explanation in Ancient Greek thought, clarendon press.

12) Hare, R. M. 1996. Plato. Oxford University Press.

13) Jelinek, Elizabeth. 2011. Pre-cosmic Necessity in Plato s Timaeus. Apeiron, 44.

14) Johansen, Thomas kjeller. 2008. Plato s Natural Philosophy. Cambridge University press.

15) Sienkewicz, Thomas J., and Monmouth College IL. 2007. Ancient Greece, salem press.

فلسفة اللُّغة والأسماء عند أفلاطون

ياسر كمال مراد[١]

مقدّمة

البحث في اللُّغة ووجودها، وتحديد الروابط بين مفرداتها، يهدف إلى حلِّ المشكلات الفلسفيَّة من خلال الفهم الصحيح لوظيفتها وطرق استخدامها. فالوقوف على كيفيَّة نشوء الأسماء وتحديد دلالاتها، ومعرفة الأُسُس التي يرتكزُ عليها في بناء الجملة، يُشكِّلان المفتاح الحقيقيَّ لفهم المسائل الفلسفيَّة، التي تُعَدُّ قضايا وأحكاماً لغويَّة تُعبرِّ عن المعرفة الإنسانيَّة، وتنقلها إلى الآخر. لذلك، لم يكن الاهتمام بمسألة اللُّغة ترفاً فكريّاً، وإنَّما شكَّل بالأساس همَّاً فلسفيّاً، وعبرَّ عن قلق حول صلاحيَّتها وكفايتها للقيام بوظائفها، تواصليَّة كانت أم معرفيَّة.

ولا بدَّ من القول أنَّ اللُّغة لسان حال الفكر، وترجمان يبيِّن صلة العقل بالوجود من خلال نظام مكوَّن من الإشارات والعلامات الدلاليَّة، ترتبط فيما بينها وفقاً لقواعد محدَّدة لتشكِّل فضاءً أوسع من المعاني والدلالات يحاول الإنسان من خلاله اختصار الوجود وتضمينه فيه.

من هذا المنطلق كانت مسألة ارتباط اللُّغة بالوجود والواقع من ناحية، وبالفكر الإنسانيِّ وقدرته على الابتكار الدلاليِّ من ناحية ثانية، من القضايا التي تطرَّقَ إليها الفلاسفة والمفكِّرون منذ أن أدرك الإنسان أنَّ النظام الاصطلاحيَّ المكوَّن من العلامات والإشارات اللُّغويَّة يخضع للتبدُّل والتغيُّر وفقاً لقانون جدليٍّ يحكم العلاقة بين العقل والواقع الخارجيِّ المتمثِّل بالموجودات من جهة، وبالإنسان ونظيره من جهة ثانية.

---

[١]- جامعة دمشق، فرع السويداء، رئيس قسم الفلسفة في كلية الآداب الثانية.

يتناول هذا البحث إحدى الدراسات الكلاسيكيَّة القديمة لموضوع اللُّغة عند أفلاطون، كما ظهرت بشكل خاصٍّ في محاورة «كراتيلوس»، حيث حاول جعلها أداة تعبرِّ عن الواقع والوجود، وفي الوقت ذاته يُقصي العنصر الإنسانيَّ من خلال نظريَّته في المحاكاة ليجعل من اللُّغة -بوصفها نظاماً من العلامات- ضرورة يفرضها الواقع والوجود، وبذلك لا حاجة لمواضعة لغويَّة قائمة على الاصطلاح والاتِّفاق، وإنَّما يكون الحديث عن كلمات -أسماء شُكِّلَت حروفها بطريقة تحاكي ماهيَّة الأشياء التي تدلُّ عليها. وبالتالي، فإنَّ المعنى (ماهيَّة الشيء) الكامن بين خبايا الحروف يؤثِّر بشكل أساسيٍّ في إيجاد الكلمات- الأسماء. بناءً على ما تقدَّم، انطلق البحث إلى الكشف عن أصل اللُّغة وغايتها، حيث يدور النقاش حول ما إذا كانت الأسماء التي ترتبط بمعرفة الأشياء قد وُضِعت بتوافق طبيعيٍّ، أو إجماعٍ إنسانيٍّ، أو اعتماداً على محاكاة الاسم لجوهر الشيء الذي يدلُّ عليه.

ويتَّبع أفلاطون منهجاً اشتقاقيَّاً تحليليَّاً يرمي من خلاله إلى ردِّ الكثرة اللُّغويَّة المتمثِّلة بالكلمات الثانويَّة إلى وحدة تتمثَّل بالكلمات الأوَّليَّة التي تُعدُّ الأساس في عمليَّة الاشتقاق اللُّغويِّ، كما أنَّها محاكاة طبيعيَّة لماهيَّة الأشياء التي تدلُّ عليها. وبالتالي، فإنَّ اللُّغة والأسماء الصحيحة لا يمكن أن تُردَّ إلى الاصطلاح والتوافق، وإنما إلى الأساس الذي وُضِعت الأسماء وفقاً له، وهو المحاكاة التي تُعدُّ معياراً للُّغة وأسمائها بدقَّة، وهذا الرأي -في الحقيقة- يُدرج نظريَّة أفلاطون اللُّغويَّة في سياق نظريَّته الأنطولوجيَّة، ويجعلها منسجمة مع نظريَّة المُثُل، ويغدو الحال بالنسبة إلى المشرِّع -كما هو للصانع- تأمُّل الموجودات وإدراك ماهيَّتها، ومن ثم نحت الأسماء المناسبة لها.

في هذا المجال، ننتقل من كيفيَّة إيجاد الاسم إلى الغاية التي يوجد من أجلها، وتتمثَّل في أنَّه أداة للتعلُّم وللتمييز بين طبائع الأشياء، وهذا يطرح التساؤل حول الوظيفة التواصليَّة للُّغة وقدرتها على نقل الأفكار والمعرفة بشكل واضح ودقيق، كما يثير مسألة علاقة الاسم بالشيء الذي تتمُّ الدلالة عليه، أيِّهما يمتلك الأسبقيَّة الأنطولوجيَّة، الاسم أو الشيء الذي تتمُّ الإشارة إليه، وهذا يحيلنا من جديد إلى علاقة اللُّغة بالواقع، فلولا وجود الأشياء لما وُجِدت الأسماء.

يُضاف إلى ذلك أنَّ الأسماء التي وُضِعت استناداً إلى معرفة الأشياء وماهيَّتها لا تؤدِّي في الحقيقة إلى معرفة الأشياء عند المتلقِّي، وبالتالي، فإنَّ عمليَّة المعرفة، والمقصود هنا المعرفة الحقيقيَّة، لا يمكن أن تتمَّ إلاَّ من خلال التوجُّه إلى الأشياء ذاتها، لأنَّ الكلمات -نعود هنا إلى نظريَّة المحاكاة- ليس سوى انعكاس لغويٍّ لماهيَّة الأشياء، وبالتالي هي صورة الحقيقة وليست الحقيقة ذاتها.

لذا، سعينا في بحثنا هذا لتوضيح الأفكار الأساسيَّة في نظريَّة أفلاطون اللُّغوية معتمدين في ذلك كلاً من المناهج التالية: التحليليِّ، والنقديِّ، والمقارن.

أوَّلاً: أصل اللُّغة وغايتها

تكمن وظيفة اللُّغة تحديداً في تمثيل الأشياء وعرضها، وهكذا تغدو المفاهيم أسماءً للأشياء، والجمل تمثِّل الحقائق المرتبطة بها، وتصبح نظاماً مكوَّناً من أسماء ترتبط فيما بينها في جمل تعبرِّ عن الوجود وحقيقته، وهذا يطرح سؤالاً مهمَّاً حول الأسماء وصحَّتها وقدرتها على التعبير عن ماهيَّة الموجودات، ومدى أهمِّيَّة الدور الذي تضطلع به اللُّغة في نقل المعرفة والعلم إلى الآخرين.

ولا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ العمل الذي يتطرَّق إلى هذه القضيَّة هو محاورة أفلاطون «كراتيلوس» التي عالج فيها مسألة الصواب الطبيعيِّ للكلمات (الأسماء)، وإذا ما كانت الكلمة-الاسم قادرة على تمثيل الشيء بشكل دقيق، وهنا يدور النقاش حول أصل اللُّغة وكيفيَّة نشوئها. ضمن هذا السياق يحدِّد بداية الغاية من الأسماء، حيث يرى أنَّها وُجِدت من أجل الدلالة على طبيعة الأشياء[١]؛ لذا، إما أن تكون محاكاة لطبيعة الأشياء التي تمثّلها، أو أنَّها وُضِعَت عن طريق الاتِّفاق والاصطلاح[٢]. بالطَّبع، كان أفلاطون ميَّالاً إلى الاحتمال الأول، ويرفض نظريَّة أنَّ الاتفاق-الاصلاح اللُّغويِّ يندرج حقيقة في النقد الموجَّه إلى السفسطائيين، وخصوصاً ما يتعلَّق بنسبيَّة المعرفة. فالأشياء تمتلك

[١]- أفلاطون، محاورة كراتيلوس (في فلسفة اللُّغة)، ترجمة: الدكتور عزمي طه السيد، وزارة الثقافة، عمأن/ الأردن، ١٩٩٥، ط١، ٤٢٢د.

[٢]- المصدر السابق، ٤٣٣ د-هـ.

ماهيَّتها الخاصَّة الثابتة التي لا تتغيَّر تبعاً لأهوائنا، كما أنَّها مستقلَّة عن الذَّات العارفة[١].

وقد يحدث تغيير مع مرور الزمن على الأسماء واللُّغات، ويعود ذلك إمَّا إلى أسباب تتعلَّق بجماليَّة اللَّفظ وانسيابيَّته، أو تغيُّر اللَّهجات، أو من أجل إخفاء معنى ما ومواراته عن السامع. ويحدث هذا التغيير تدريجيَّاً حتى يصل إلى حدٍّ تصبح معه اللُّغة غير مفهومة وكأنها لغة أجنبيَّة[٢]. في الحقيقة، يستبعد أفلاطون العنصر الإنسانيَّ -ممثَّلاً بالاصطلاح- من عمليَّة وضع الأسماء التي يجعلها محاكاة لطبيعة الأشياء مُغفِلاً أنَّ اللُّغة منتج إنسانيٌّ بالأساس.

غنيٌّ عن القول إنَّ الغاية التي أوجد الإنسان اللُّغة من أجلها هي إطلاق الأسماء من أجل الدلالة على الأشياء، ومن ثمَّ إمكانيَّة تحقيق التواصل الاجتماعيِّ والمعرفيِّ. من هنا يعطيها أفلاطون بُعداً وجوديَّاً مُدرِجاً إيَّاها ضمن سياق نظريَّته الأنطولوجيَّة المعرفيَّة. إلاَّ أن الإنسان -إن صحَّ التعبير- هو الحامل اللُّغويُّ المعرفيُّ، ولولاه لما وُجِدت اللُّغة ولما تمَّ التداول المعرفيُّ، كما أنَّ الاختلاف بين اللُّغات مردُّه أساساً إلى الاصطلاح والاتفاق، إن كان على مخارج الحروف، أو على اجتماع حروف محدَّدة بعضها مع البعض الآخر لتشكِّل اسماً يدلُّ على موجود محدَّد.

إذاً، يحصر أفلاطون نشوء اللُّغة بالمحاكاة الطبيعيَّة لماهيَّة الأشياء، ويميِّز بين «كلمات أوَّليَّة» تُعدُّ الأساس الذي تستند إليه عمليَّة الاشتقاق، و«كلمات ثانويَّة» مشتقَّة من «الكلمات الأوليَّة»، حيث تغدو اللُّغة تجسُّداً للمثاليِّ الثابت اللاَّمتغيِّر في المادَّة (الكلمة الأوليَّة). وحتى يكون الاسم حقيقيَّاً لا بدَّ من أن يكون مماثلاً للشيء الذي يدلُّ عليه، أو -إن صحَّ التعبير- يعبِّر بشكل كبير عن الموجود الذي يمثّله، ويعكس صورته الحقيقيَّة.

نلفت هنا إلى أنَّ وضع اللُّغة لم يكن عشوائيَّاً أو اعتباطيَّاً، فأيُّ لغة يتمُّ وضعها تهدف إلى تحقيق غاية معيَّنة تتمثَّل بداية -كما رأينا- في الدلالة على الأشياء وتبيان ماهيَّتها، ومن ثمَّ تهدف إلى تحقيق التواصل والتعليم. فوظيفة الأسماء هي أن تُعلِّم[٣]، فمعنى الكلمات (الأسماء) يتكوَّن من الخصائص الأساسيَّة للأشياء، ومعنى الجُمل يكمن في الحقائق التي

[١]- أفلاطون، محاورة كراتيلوس (في فلسفة اللُّغة)، ٤٨٦ أ-هـ.

[٢]- المصدر السابق، ٤٢١د.

[٣]- المصدر السابق، ٤٣٥د.

تصفها في حال كانت الجملة صحيحة. هنا يتمُّ الانتقال من الأسماء إلى الجُمل التي تُشكِّل الخطاب، فالجملة مكوَّنة من تعبيرين مختلفين هما الاسم والفعل، وهما في الحقيقة مظهر مزدوج للتعبير عن الوجود من خلال اللُّغة، فالكلمات التي تُشير إلى التصرُّفات والأعمال وسلوك الموجود تُسمَّى أفعالاً، في حين أنَّ الكلمات التي تُشير إلى الأشياء التي تقوم بالفعل يُطلَق عليها أسماءً، وحتى يكتمل الخطاب ويصبح ذا معنى ودلالة، لا بدَّ من وجود ترابط بين الأسماء والأفعال، فالإنسان لا يكتفي بإطلاق الأسماء، وإنما يقوم بإنجاز شيء ما وتحديده من خلال ربطها بالأفعال بتناسب وتوافق، لأنَّ الإشارات-العلامات اللُّغويَّة التي تتوافق بعضها مع بعض هي التي تشكِّل الخطاب[١].

ضمن هذا السياق، ينبِّه أفلاطون إلى حقيقة مهمّة، وهي أنَّ الحديث دائماً يدور حول ما هو موجود، أمَّا ما هو غير موجود فلا يمكن الحديث عنه، وهذا يحيلنا إلى قضية أُخرى مفادُها أن الأسماء تُطلق على الموجودات فحسب، وهي تحاكي جوهرها وخصائصها بناءً على معرفتنا بها، في حين أنَّ ما هو غير موجود لا يمكن أن نُطلق عليه اسماً، وذلك لعدم معرفتنا به وبخصائصه، وأيُّ اسم سوف نطلقه عليه -بناءً على مبدأ المحاكاة- سوف يحدُّه بخصائص معيَّنة، وبالتالي يجعل منه موجوداً؛ لذا فإنَّ اللُّغة تعبرِّ عن الوجود وعمَّا هو موجود، وعن العلاقات الوجوديَّة بين الموجودات.

لا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ أفلاطون لا يُغفل البُعد الوجوديَّ للُّغة، فوظيفة المفاهيم اللُّغويَّة والجُمل التي تتكوَّن منها لا تنحصر في الدلالة على الأشياء والإبلاغ عنها، وإنَّما تتضمَّن الكلمات والجمل معانيَ تُشير إلى المثُل وتعرضها، مع الأخذ بعين الاعتبار أنَّ وجود هذه المثُل مستقلٌّ عن المفاهيم اللُّغويَّة.

إنَّ وظيفة الأسماء هي الدلالة على الموجود، في حين يلعب الفعل دور الكشف من خلال عرضه للفاعليَّة التي تتمُّ، فهو يبلغنا عن الحالة التي يكون الموجود فيها، وتغدو وظيفة الجملة هنا -من خلال اقتران الفعل بالاسم- تحديد الموجود وملاحظته في حالة وجوديَّة محدَّدة أو وضع معيَّن، ومن ثمَّ الابلاغ عنه، وهنا يكمن الدور التواصليُّ للُّغة،

[1]- Plato, Sophist, edited and translated by Christopher Rowe, Cambridge University Press, United Kingdom, 2015, 261d-262e.

الذي لا يكتمل من دون وجود متلقٍّ، وبين عمليَّة التحديد والتواصل يبقى هناك الفهم، على اعتبار أنَّ اللُّغة هي التعبير عمَّا تمَّ فهمه وإدراكه. هنا يبيِّن أفلاطون علاقة اللُّغة بالتفكير، حيث يرى أنَّ التفكير هو الكلام، هو الحديث الداخليُّ للنفس مع ذاتها، ويحدث من دون تعبير صوتيٍّ[١]، وهو ما يمكن أن نُطلق عليه اسم الكلمة الداخليَّة التي تمتلك الأسبقيَّة الأنطولوجيَّة على الكلمات المنطوقة.

في سياق ما تقدَّم، يمكن أن نميِّز بين ضربين من اللُّغة:

-**الضرب الأول:** هو لغة داخليَّة غير منطوقة لا تحتاج إلى حروف وكلمات، وتأخذ شكل حوار تقيمه النفس مع ذاتها، وهي ليست سوى الصور الموجودة فيها، التي تأخذ شكلاً لغويَّاً منطوقاً عندما يريد المرء الإبلاغ عنها ونقلها إلى الآخرين. وهذا هو

-**الضرب الثاني:** هو لغة منطوقة تُعدُّ تعبيراً عن الكلمة الداخليَّة التي نشأت في النفس، وهنا ينحصر دورها التواصليُّ والمعرفيُّ. فقد حدَّد أفلاطون -كما رأينا- دور الخطاب في عرض الموجود كما يبدو في حالة وجوديَّة معيَّنة ومحدَّدة، ويمكن للمرء من خلاله أن يعرض أفكاره وآراءه بشكل يمكِّن الآخر من معرفتها، وبالتالي، فإنَّ هذه الطريقة المقيَّدة في عرض الحالة الوجوديَّة للموجود تمتلك دوراً إيجابياً في ما يتعلَّق بالمعرفة. وتشكِّل اللغة في هذه الحالة حاملاً معرفيَّاً ينقل الأفكار التي أخذت شكل الصور في عقل الإنسان إلى المتلقِّي.

ممَّا لا ريب فيه أنَّ هذا يلقي الضوء على كيفيَّة نشوء اللُّغة. ففي البداية تنشأ الأفكار داخل العقل الإنسانيِّ من خلال الاتصال مع الأشياء ذاتها، ما يؤدِّي إلى تكوُّن الكلمة الداخليَّة، بعد ذلك تظهر ضرورة التواصل مع الآخرين، فيتمُّ إلباس الكلمة الداخليَّة لبوس الحروف والكلمات لتأخذ شكلاً آخر يحقِّق عمليَّة التواصل تلك. لكن السؤال المطروح هنا: هل يمكن للُّغة أن تؤدِّي دورها التواصليَّ المعرفيَّ بشكل كامل؟ بالطبع يقرُّ أفلاطون في آخر محاورة كراتيلوس بعدم قدرتها على لعب الدور المعرفيِّ كاملاً، فهي غير قادرة على تكوين معرفة كاملة عند المتلقِّي، وإنَّما المعرفة الحقيقيَّة تأتي من خلال التوجُّه إلى الأشياء ذاتها.

[1]- Plato, Theatetus, edited and translated by Christopher Rowe, Cambridge University Press, United Kingdom, 2015, 189 e5 -190 a5; Sophist 263e.

إلاَّ أنَّه لم ينوِّه إلى الدور التحفيزيِّ الذي يمكن أن تلعبه، فعدم معرفة دلالة كلمة ما قد يدفع المرء إلى السعي وراء معرفة الموجود الذي تُشير إليه.

في إطار بحثه لدور اللُّغة في التعبير عن حقيقة الموجودات وجوهرها، والحالة الوجوديَّة التي يكون الموجود فيها، يتعرَّض أفلاطون لمسألة الخطأ التي تأخذ هنا شكل عدم قدرة اللُّغة على التعبير عن حقائق الأشياء، وتأخذ شكلين يعتمدان أساساً على مدى إمكانيَّة محاكاة ماهيَّة الشيء، وفي كلتا الحالتين يرد الخطأ إلى الكلمة الداخليَّة، أو الصور الناشئة في العقل التي تأخذ في ما بعد شكل الكلمة المنطوقة. ففي محاورة كراتيلوس يبيِّن -على لسان سقراط- أنَّ المشرِّع قد يكون مصيباً بشكل كامل في وضع الأسماء التي تدلُّ على الأشياء، وقد يخطئ، والخطأ هنا هو عدم وضع حروف في الاسم تلائم أو تحاكي الشيء المُشار إليه. لكنَّه يرى أنَّه لا ضير في ألاَّ تكون الصورة مطابقة لموضوعها، أي ألاَّ يكون الاسم محاكياً بشكل تامٍّ للشيء، فالاستبدال العرَضيُّ لحرف ما في اسم، أو لاسم في جملة، لا يعني أنَّ الشيء لم يعد مُشاراً إليه، طالما أنَّ الصفة العامَّة للشيء الذي يصفه الاسم باقية لم تتغيَّر[١]، والذي يعرف طبيعة الأشياء قادر على معرفة الأسماء، وقادر أيضاً -في حال كان مشرِّعاً- على وضع الاسم الملائم الذي يحاكي الشيء بطريقة مناسبة، وبالتالي فإنَّ عدم المعرفة الصحيحة بالشيء تؤدِّي إلى نشوء تصوُّر غير دقيق يؤدِّي بدوره إلى وضع اسم غير مناسب، وعلى هذا الأساس، نُطلق على التخصيص الصحيح للأسماء صدقاً أو صواباً، والتخصيص الخاطئ كذباً[٢].

إلاَّ أنَّه في هذه الحالة يمكن الحديث عن الخداع الذي قد يتعرَّض له المشرِّع أثناء ملاحظته للشيء أو معرفته به نتيجة للتبدُّل والتغيُّر الذي يعتريه، فالظهورات المختلفة للشيء تؤدِّي أحياناً إلى نشوء تصوُّر خاطئ عنه يؤدِّي إلى إطلاق تسمية غير ملائمة له، وهكذا يعود خطأ الكلمة المنطوقة (الاسم) إلى التصوُّر العقليِّ (الكلمة الداخليَّة)، ويعود خطأ الكلمة الداخليَّة إلى طريقة تحصيل المعرفة بالشيء وإلى الشيء ذاته.

من المفيد القول أنَّه كما يحدث تخصيص خاطئ للأسماء، يحدث كذلك تخصيص

[١]- أفلاطون، محاورة كراتيلوس (في فلسفة اللغة)، ٤٣٢هـ-٤٣٣أ.

[٢]- المصدر السابق، ٤٣١ب.

خاطئ للأفعال، ممَّا يؤدِّي إلى حدوث خطأ في الجمل التي تتكوَّن منها[١]. فالحديث يكون دائماً عن أشياء، والجملة الصحيحة هي تلك التي تعبِّر عن الأشياء كما هي، في حين أنَّ الجملة الخاطئة لا تُعبِّر عن الأشياء كما هي، وإنَّما تُنسب للكلمات أفعالاً لا تتناسب معها[٢].

في هذه الحالة، يتحدَّث المرء عمَّا هو غير موجود، وهذا يعني في الحقيقة التعارض الأساسيَّ مع الوظيفة الجوهريَّة للُّغة، وهي عرض الموجود في حالة معيَّنة ومحدَّدة في هذا الوجود، إلاَّ أنَّ هذا العرض قد يُظهِر الموجود بشكل مختلف عمَّا هو عليه. بناءً على ذلك، تصبح الجملة التي تُعبِّر عمَّا هو غير موجود خاطئة[٣]. وعليه، لم يعد معيار صدق القضايا أو الجمل كامناً فيها ذاتها، وإنَّما في علاقاتها مع الموجودات أو الأشياء التي تُخبر عنها، وهنا نتحدَّث عن مفهوم المطابقة، أي استخدام مصطلحات ومفاهيم يمكن الجمع بينها من ناحية، ومن ناحية ثانية لها علاقة بالموضوع الذي تُخبر عنه، وتتلاءم مع ماهيَّته وطبيعته الجوهريَّة.

في ضوء ما سلف، يمكن للُّغة أن تؤدِّي دورها المعرفيَّ، وهذا الأمر يغدو واضحاً في تحديد أفلاطون للتفكير على أنَّه الحوار الداخليُّ للنفس أثناء بحثها في الأشياء، ويأخذ شكل أسئلة تجيب عنها النَّفس إمَّا بالإيجاب أو بالنفي حتى تصل إلى ما نسمِّيه الحكم الذي يبقى لدى النَّفس، ولم يأخذ صيغة لفظيَّة بعد[٤]. هذا ما أطلقنا عليه اسم الكلمة الداخليَّة، وهذا الحكم يصبح برهاناً عندما يُعبِّر عنه لفظيَّاً من خلال الخطاب الذي يتكوَّن من جمل مؤلَّفة من أسماء وأفعال، وهذا الخطاب ما هو إلاَّ انعكاس الفكر من خلال ألفاظ تأخذ شكل الأصوات[٥]. وهكذا، فإنَّ ما تحصِّله النَّفس من خلال البحث والتقصيِّ يُشكِّل

---

[١]- هذه القضيَّة بحثها أفلاطون في محاورة السفسطائي (Sophist).

[2]- Plato, Sophist, 263a-d1.

[٣]- في محاورة السفسطائي يورد أفلاطون مثالاً، وهو عبارة عن جملة قصيرة «ثياتيتوس يطير». هذه الجملة خاطئة لأنَّها لا تُعبِّر عن الموجود (ثياتيتوس) كما هو، وغير الموجود في هذه الجملة هو ثياتيتوس الذي يطير، في حين أنَّ ثياتيتوس كشخص موجود، وفعل الطيران الذي يخصُّ بعض الكائنات موجود، إلاَّ أن ثياتيتوس لا يمكن له أن يطير، لأنَّ الطيران لا يناسب طبيعته الجوهريَّة. أنظر: Plato, Sophist, 263a5-d5.

[4]- Plato, Theatetus, 189e5190-a5.

[٥]- المصدر السابق، ١٩٠d.

بنية معرفيَّة في العقل يتمُّ الافصاح عنها بحجج لفظيَّة ينقل المرء من خلالها معرفته وأحكامه إلى الآخرين.

ثانياً: نظريَّة المحاكاة

يلعب مفهوم المحاكاة دوراً مهمّاً في الأنطولوجيا الأفلاطونيَّة، ويعتمد على مفهوم الصورة (eikôn) التي تعني ما تمَّ صنعه ليشبه الأصل الحقيقيَّ، وهي تماثل الحقيقة[١]. وهنا لا نتحدَّث عن شيئين يمكن مقارنتهما بعضهما ببعض، وإنَّما يمكن الحديث عن الصورة على أنَّها تشبيه أو تمثيل أو تجسيد لشيء ما عن طريق القياس، وهذا لا يعني وجود نسخة ثانية من الأصل، وإنَّما وجود صورة تشبه الأصل[٢]، فالأصل لا يتكرَّر، وإنما يتمظهر من خلال الصورة التي تحاكيه، وتصبح المحاكاة هنا تحقُّق للمثال من خلال وسيط.

في حالة اللُّغة، يتحقَّق المثال من خلال الكلمة التي تُشكِّل حروفها المادَّة التي يتجسَّد فيها المثال أو حقيقة الشيء وجوهره. والتمثيل في الحقيقة يخضع لقواعد وشروط، أهمُّها معرفة خصائص الكائن أو الموجود الذي سوف تتمُّ إعادة تمثيله، مع القدرة على الحفاظ على ما هو ثابت فيه. في هذا السياق، نجد عند أفلاطون نوعين من التمثيل أو المحاكاة: النوع الأوَّل، هو ما يمكن أن نسمِّيه التمثيل المرئيَّ الذي يرتبط بمفهوم الصورة (eikôn)، فكما أنَّ الأشياء هي محاكاة للمُثُل وصور لها، كذلك فإنَّ الصور هي محاكاة للأشياء. أمَّا النوع الثاني، فهو محاكاة لغويَّة تعتمد على أنَّ الكلمة هي محاكاة للشيء، أي أنَّ الاسم هو صورة الشيء لغويّاً. ويمكن اعتبار النوع الأول محاكاة بصرية، والنوع الثاني محاكاة سمعية-بصرية.

نلفت هنا إلى أنَّ المشكلة التي يواجهها أفلاطون مع الصورة تكمن في المسافة التي تفصل بينها وبين الحقيقة، فهي تحمل بين طيَّاتها شيئاً من الحقيقة، أو -إن صح التعبير- تُعدُّ انعكاساً لها، وهذا الانعكاس لا يُعبِّر عن الحقيقة كاملة، أو عن الحقيقة كما هي، كما أنَّنا هنا بصدد مشكلة أُخرى تكمن بشكل خاصٍّ في عمليَّة إنتاج الصورة. أمَّا في ما

[1]- Plato, Sophist, 240 a-b.

[2]- Gernot Böhme, Platons theoretische Philosophie, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart. Weimar, 2000, p.185.

يتعلَّق بمسألة اللُّغة فلا نتعامل مع انعكاس كالذي يبدو في المرآة -كما يرى أفلاطون في محاورة ثياتيتوس[١]- وإنمَّا نتعامل مع محاكاة قائمة على الفهم. فحتى يتمكَّن المشرِّع من تقديم اسم مثاليٍّ للموجود، يجب أن يكون على درجة عالية من الفهم لماهيَّة هذا الموجود، فالماهيَّة -التي تكون متضمَّنة بشكل أو بآخر في داخل الاسم- هي في الحقيقة المعنى الكامن في الاسم، كما أنَّها الأساس في عمليَّة الاشتقاق، والمعيار لصحَّة الاسم. ولو استعنا بتشبيه الكهف الذي استخدمه أفلاطون في محاورة الجمهوريَّة من أجل التمييز بين الحقيقة المتمثِّلة بالأشياء ذاتها، وصورها المتمثِّلة بالظِّلال، لوجدنا أن ما تعلَّمه القاطنون في الكهف لم يكن سوى صور الحقيقة، وأنَّ معرفة الحقيقة تتطلَّب التحرُّر من عبوديَّة صورها، وهذا التحرُّر لن يتمَّ إلاَّ في اللَّحظة التي يتحقَّق فيها إدراك هذه العبوديَّة. ومن هنا فإنَّ المعالجة الطويلة لمسألة اشتقاق الأسماء في محاورة كراتيلوس تؤكِّد مسألة التعلُّق بصور الحقيقة وليس بالحقيقة ذاتها[٢]؛ لذا، فإنَّ الحكم على صحَّة الأسماء يعتمد على مقدار قربها من الشيء الذي تُعبِّر عنه، والاسم المثاليُّ هو الاسم القادر على التعبير عن ماهيَّة الشيء المُسمَّى بالشَّكل الأمثل.

لكن، كيف يتعامل أفلاطون مع كثرة الأسماء في اللُّغة؟ هل سيبحث في مدى محاكاة كلِّ اسم لطبيعة الشيء الذي يدلُّ عليه؟ هنا نراه يعتمد على الطريقة التحليليَّة التي تردُّ اللُّغة إلى مكوِّناتها الأساسيَّة وهي الكلمات-الأسماء، التي تُردُّ بدورها إلى أسماء أبسط وصولاً إلى أسماء لا يمكن متابعة التحليل بعدها، وهي التي يُطلِق عليها أفلاطون اسم «العناصر الأوَّليَّة» أو «الأسماء الأوَّليَّة[٣]»، التي يعتبرها الأساس في معرفة «الأسماء الثانويَّة» المشتقَّة منها. وكما يردُّ الوجود إلى مبادئ أوَّليَّة ثابتة أطلق عليها اسم المُثُل، كذلك نراه يردُّ الأسماء إلى أسماء أوَّليَّة ثابتة تُشكِّل الأساس في عمليَّة الاشتقاق اللُّغويِّ، والغاية من ذلك هو التأسيس لمنظومة لغويَّة قادرة على التعبير عن المُثُل الثابتة، فلا يمكن أن يُعبِّر عن الأوَّليِّ الثابت إلاَّ ما كان مشابهاً له من حيث الطبيعة.

---

[1]- Plato, Theatetus, 206.

[2]- S. Montgomery Ewegen, Plato's Cratylus "The Comedy of Language", Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 2014, p.122.

[٣]- أفلاطون، محاورة كراتيلوس (في فلسفة اللُّغة)، ٤٢٢ ب-ج.

لا ريب في أنَّ معرفة صحَّة «الأسماء الثانويَّة» يعتمد في الحقيقة على معرفة «الأسماء الأوَّليَّة»، وهنا تصبح معرفة «الأسماء الأوَّليَّة» الأساس في معرفة الأسماء كلِّها وفهم دلالاتها، كما هو الحال بالنسبة إلى معرفة المُثُل التي تُعدُّ الأساس في معرفة طبائع الموجودات في هذا العالم. ونلاحظ هنا أنَّ إمكانيَّة تفسير الكثرة بشكل عام يعتمد بشكل أساسيٍّ ردَّها إلى الوحدة التي هي بالأساس علَّتها وسبب وجودها، وبهذا الشكل يُدخل أفلاطون نظريَّته اللُّغوية ومنهجه في الاشتقاق في سياق نظريَّته الأنطولوجيَّة.

يجدر القول أنَّ الاسم محاكاة من طبيعة خاصَّة، فهو من ناحية محاكاة صوتيَّة للشيء المُسمَّى، وهي تختلف عن تقليد صوت الشيء الذي تتمُّ الدلالة عليه أو تقليد طبيعته[١]، ومن ناحية ثانية هو محاكاة الطبيعة الجوهريَّة للموجود، أي أنَّ الاسم هو صورة الشيء في شكل حروف تعكس طبيعته الجوهريَّة[٢]. لذلك، كان لا بدَّ من تصنيف الحروف في مجموعات (صائتة، صامتة وساكنة، أشباه الحروف الصائتة) من أجل الوقوف على طبيعتها ومعرفة كيفيَّة تطبيقها على ما يحاكيها[٣].

يُلاحظ في نظريَّة المحاكاة التي يقدِّمها أفلاطون قضيَّتان اثنتان:

- القضيَّة الأولى تزعم أنَّ هذه النظريَّة هي الأفضل بين الآراء التي يمكن أن تُطرح في الوصول إلى الأسماء الأوَّليَّة، والوقوف على الأساس الذي يتمُّ الاستناد إليه في اعتماد الأسماء[٤]. والقضيَّة الثانية تسويغيَّة يحاول أفلاطون من خلالها توضيح السبب الكامن وراء عدم محاكاة بعض الأسماء لطبيعة الأشياء بشكل دقيق، وذلك يعود إلى مدى اتقان المشرِّع وقدرته على صياغة الاسم المناسب للشيء الذي تتمُّ الدلالة عليه. فإطلاق الاسم هو فنٌّ وصنعة، ومهارة الصنَّاع متفاوتة في إتقان صنعتهم[٥]. ولا ضير في الاستبدال العرَضيِّ لحرف غير مناسب في اسم ما أو كلمة طالما أنَّ الصفة العامَّة للشيء الموصوف تظلُّ باقية لا متغيِّرة،

[١]- أفلاطون، محاورة كراتيلوس (في فلسفة اللُّغة)، ٤٢٣أ-د.

[٢]- المصدر السابق، ٤٢٣هـ.

[٣]- المصدر السابق، ٤٢٤ج-د.

[٤]- المصدر السابق، ٤٢٥د-هـ.

[٥]- أفلاطون، محاورة كراتيلوس (في فلسفة اللُّغة)، ٤٢٨هـ، ٤٣٠هـ.

فالمحاكاة لا تعني بالضرورة المطابقة التي تصل إلى حدِّ عدم التمييز بين الشيء وصورته، وكلَّما كانت الكلمة تحاكي الشيء بشكل دقيق، كانت أقرب إلى الصواب، كما هو الحال في نظريَّة المُثُل، كلَّما كانت الموجودات تحاكي المُثُل بشكل أكبر كانت أحقَّ بالوجود.

حريٌّ القول أنَّ نظريَّة المحاكاة ترمي إلى بلوغ الثابت الدائم القابع وراء المتغيِّر المتبدِّل. وقد وجَّه أفلاطون نقداً واضحاً لنظريَّة التغيّر الدائم، وبيَّن أنَّ المشرِّعين الأوائل عبَّروا عن حالة التغيُّر الداخليَّة التي يُصابون بها في طريقة وضعهم للأسماء نتيجة اعتقادهم أنَّ الأشياء في حركة دائمة ومستمرَّة[١]. ورغم امتعاض (هرموجينس) من الطريقة التعسُّفيَّة في إرجاع الكلمات إلى أصلها، إلاَّ أنَّ سقراط يبرِّر طريقته بحجَّة تمتلك بعضاً من الصَّواب، لكنَّها ليست حاسمة، وهي أنَّ التقادُم الزمنيَّ والبشريَّ والتطوُّر الذي يحدث يشكِّلون أسباباً قد تؤدِّي إلى إسقاط بعض الحروف وحذفها أو إضافة بعضها الآخر من أجل تسهيل النُّطق، وهذا يؤكِّد دور الاصطلاح والاتفاق في عمليَّة تحديد الكلمات أو العلامات اللُّغويَّة ودلالاتها التي قد تختلف باختلاف الزمان والأشخاص، وهذا يقودنا مرَّة أُخرى إلى الأصل الإنسانيِّ للُّغة التي هي بالأساس وسيلة مهمَّة للتواصل، كما أنَّها أداة للتعبير عمَّا يجول في العقل أو ما تجيش به المشاعر. هنا لا مجال للحديث عن الأصل الإلهيِّ للُّغة، وحتى في ما يتعلَّق بأسماء الآلهة ذاتها، فالإنسان يُطلق اسماً على إله معيَّن وفقاً لتصوُّره لهذا الإله، أو وفقاً لما يتمنَّاه منه، ولو افترضنا أنَّ الوحي يلعب دوراً في إلقاء المعنى في العقل، لكان التعبير عن هذا المعنى هو مهمَّة الكلمة الإنسانيَّة التي وُضِعَت أساساً وفقاً لقاعدة الاصطلاح والاتفاق، ولولا ذلك لما كان هناك أيُّ طريقة للتواصل بين البشر، وهذا ما يُفسِّر الاختلاف بين اللُّغات على مستوى الشعوب المتعدِّدة، وبين اللَّهجات على مستوى الشعب الواحد وفقاً للمنطقة التي يقطنها. وهكذا، فإنَّ الأسماء -كما بيَّن أرسطو- لا تحمل رابطاً طبيعيَّاً مع الأشياء التي تدلُّ عليها، وإنَّما هي ألفاظ يتمُّ نطقها، وتأخذ سمتها الدلاليَّة من خلال الاتفاق والاصطلاح[٢].

لا بدَّ من الإشارة هنا إلى أنَّ الغاية الأساسيَّة من نظريَّة المحاكاة في مجال اللُّغة تتمحور حول الوجود الحقيقيِّ وكيفيَّة التعبير عنه، فالمحسوسات تحاكي الماهيَّات الثابتة الخالدة (المُثُل)، واللُّغة تحاكي ماهيَّات الأشياء وتعبِّر عنها، وبالتالي فإنَّها تشكِّل جسراً يمكِّن

[١]- أفلاطون، محاورة كراتيلوس (في فلسفة اللُّغة)، ٤١١ ب-ج.

[2]- Aristotle, De Interpretatione, translated and notes by J. L. Ackrill, Clarendon Press, 2002, 16 a 19.

الإنسان من العبور من عالم الظلال المتمثِّل بالكلمات إلى عالم الموجودات الحقيقيَّة من ناحية، ومن ناحية ثانية تخضع عمليَّة الابتكار اللُّغويِّ المتمثِّل بإيجاد الكلمات وضبط دلالاتها إلى قواعد محدَّدة تنفي عنها سمة المصادفة أو الاعتباطيَّة[١].

ثالثاً: العلاقة بين الاسم (الكلمة) والشيء (الموجود)

إنَّ البحث في أصل اللُّغة ونشوئها، ومحاكاة الأسماء للموجودات، يتمحور حقيقة حول العلاقة التي تربط الأسماء بأشيائها، أو العلاقة بين الدالِّ والمدلول، ويحدِّد الأسبقيَّة الأنطولوجيَّة للموجود. فالمشرِّع قد عرف في البداية الشيء وماهيَّته، وبعد ذلك سعى لوضع اسم يدلُّ عليه. لكن هذا يثير مسألة مهمَّة حول دلالة الكلمات، فهل تدلُّ على أشياء أو على أفكار وتصوُّرات؟ للوقوف على هذه القضيَّة لا بدَّ من استعراض رأي أرسطو الذي يرى أنَّ الأسماء لا تُشير مباشرة إلى الأشياء، وإنَّما إلى معرفتنا بالأشياء[٢]، فالأصوات اللُّغويَّة هي أوَّلاً وقبل كلِّ شيء علامات لأفكارنا وتصوُّراتنا العقليَّة، التي تُعدُّ الصور الأولى للأشياء، وهي ثابتة، في حين أنَّ الأصوات ليس هي ذاتها في كلِّ مكان، أي أنَّ الشيء ذاته يمكن الإفصاح عنه بلغات مختلفة وأصوات مختلفة، والمعنى (الموجود الذي تتمُّ الإشارة إليه من خلال الكلمة) لم يعد هو الشيء نفسه، وإنما فكرة الشيء أو تصوُّره. هنا يتجاوز أرسطو العلاقة بين الكلمات والأشياء، التي تمثِّل في الحقيقة المحور الذي تدور حوله محاورة أفلاطون (كراتيلوس) في ما يتعلَّق بأصل اللُّغة، حيث يسعى أفلاطون لتجاوز اللُّغة العاديَّة إلى لغة تتماهى مع الماهيَّات الثابتة، وتقسِّم العالم بطريقة تتوافق مع طبيعة موجوداته، في حين نجد أرسطو يعوِّل على اللُّغة العاديَّة لأنَّه يثق في أنَّ الإدراك الحسِّيَّ يزوِّدنا بمعلومات موثوقة عن الواقع، كما أنَّها تسمح لنا باكتساب المفاهيم الكلِّيَّة الصحيحة[٣].

هكذا يمكن للُّغة أن تصبح أداة إخباريَّة تعليميَّة، فهي من ناحية تساهم في إعادة صياغة إدراكاتنا الحسِّيَّة ضمن مجموعة من العلامات ذات الدلالة، ومن ناحية ثانية تنقل هذه

---

[١]- نبيهة قارة، مدخل إلى فلسفة اللُّغة، الوسيطي للنشر، تونس، ٢٠٠٩، ص٩٣.

[2]- Aristotle, De Interpretatione, 16 a 3.

[3]- R.M. van den Berg, Proclus' Commentary on the Cratylus in Context Ancient Theories of Language and Naming, Brillm Leiden.Boston, 2008, p. 24.

الإدراكات إلى الآخَر بغرض التعريف بها أو تعليمها، وهنا تبدو محاكاة للواقع، في حين رأى أفلاطون أنَّ واضعي الأسماء القدماء قد أُصيبوا بالدُّوار نتيجة لبحثهم عن الطبيعة الثابتة للأشياء في عالم يحكمه التغيرُّ والتبدُّل، ممَّا أدَّى إلى نشوء أفكار مشوَّشة وغير دقيقة حول الطبيعة الثابتة والحقيقيَّة للأشياء[١].

ممَّا سبق نلاحظ أنَّ النظام الدلاليَّ الذي يحاول أفلاطون أن يؤسِّس له يعتمد بدايةً على أنَّ اطلاق الاسم على شيء ما يستند إلى جوهر الشيء أو طبيعته الخاصَّة التي تبقى ثابتة، ولا تتغيَّر بتغيرُّ طبيعة الشخص الملاحَظ، أو تتأثَّر بحالته العقليَّة وأهوائه الشخصيَّة، كما أنَّها لا تتأثَّر بالظهورات المتعدِّدة والمختلفة للشيء الواحد. من ناحية ثانية، فإنَّ كلَّ صوت بطبيعته يمتلك إمكانات محدَّدة تمكِّنه من التعبير عن حقيقة الأشياء ومحاكاة طبيعتها الجوهريَّة.

إنَّ معرفة الخصائص المكوِّنة للجوهر، ومعرفة الإمكانات المحدِّدة للأصوات فحسب، هي التي تمكِّن المشرِّع (مُطلِق الاسم) من وضع الأسماء، وهذا يفترض أنَّ مُطلِقي الأسماء هم وحدهم القادرون على تصنيف الحروف في مجموعات، والوصول إلى الكلمات الأوَّليَّة المكوَّنة من هذه الحروف، ليتمَّ بعد ذلك تكوين الأسماء والأفعال التي تنتظم في مجموعات كي تشكِّل لغة واسعة ومناسبة[٢].

من هنا، فإنَّ السمة الأساسيَّة للمواضعة اللُّغويَّة هي ارتباط التسمية الصوتيَّة بطبيعة الشيء الذي تحاول التعبير عنه، وهذا في الحقيقة يحدِّد معيار العلاقة بين التسمية الصوتيَّة (الاسم) والشيء الذي تتمُّ الدلالة عليه. هذا المعيار يقوم على أساس أنطولوجيٍّ معرفيٍّ يتعلَّق بالحروف وتقسيماتها وبالموجودات وطبيعتها، وهو الذي يسهم في توطيد عمليَّة إيجاد المسمَّيات المناسبة للموجودات واستمرارها، وهذه العلاقة المستقرَّة بين الاسم والشيء تساهم في نقل المعرفة لغويَّاً، وهذا يحيلنا إلى إشكاليَّة جديدة تتعلَّق بمصادر المعرفة، حسِّيَّة كانت أو عقليَّة، ذاتيَّة أو موضوعيَّة، قائمة على خبرتنا أو تعتمد على خبرات الآخرين، لأنَّها كلها تلعب دوراً في صياغة الكلمات-الأسماء، وتفترض الاتفاق التامَّ على دلالاتها.

---

[١]- أفلاطون، محاورة كراتيلوس (في فلسفة اللُّغة)، ٤١١ب.

[٢]- المصدر السابق، ٤٢٢ب-هـ.

في الحقيقة، يحصر أفلاطون العلم في معرفة الماهيَّة الحقيقيَّة للجوهر الثابت، ويرى أنَّ هذه المعرفة ثابتة نظراً لثبات موضوعها، وبالتالي فإنَّ الكلمات التي تدلُّ على هذه المعرفة يُفترض أن تكون واضحة الدلالة ومعروفة المضمون، في حين أنَّ اللُّغة متغيِّرة تبعاً للشروط الثقافيَّة والاجتماعيَّة والتاريخيَّة، ومرتبطة بشكل وثيق بمستخدمها -هذا ما أشار إليه في أكثر من موقع في محاورة كراتيلوس- ممَّا يؤدِّي مع مرور الزمن إلى نشوء مشكلات تتعلَّق بإمكانيَّة التواصل المعرفيِّ بواسطة اللُّغة. فأفلاطون يعوِّل على ثبات «الكلمات الأوَّليَّة»، ويبيِّن التغيُّر الحاصل في «الكلمات الثانويَّة» مُلغياً دور الاتفاق على دلالة الكلمات من قِبَل المستخدمين، معتمداً على قدرة المشرِّع اللُّغويِّ في التعبير الدقيق الذي يناسب الشيء، وعلى معرفة كيفيَّة اشتقاق الكلمات الثانويَّة من الكلمات الأوَّليَّة، والغاية من ذلك هي إظهار البعد الأنطولوجيِّ حتى في اللُّغة، فكما أنَّ المُثُل الثابتة هي أساس الوجود في هذا العالم، كذلك فإنَّ «الكلمات الأوَّليَّة» هي الأساس الذي تُبنَى عليه المنظومة اللُّغويَّة، فالثابت يكمن دائماً وراء المتغيِّر، وهو الأساس الذي يعتمد عليه وجوده، كما أنَّه الموضوع الحقيقيُّ لمعرفة ثابتة.

لكن، إلى أيِّ مدى تبقى اللُّغة قادرة على التعبير الدقيق عن الثابت الحقيقيّ؟ وهل يمكن النظر إليها على أنَّها ناقل معرفيٌّ دقيق ومضبوط؟ إذاً، المسألة هنا ذات شقَّين يرتبطان بنشوء اللُّغة ووظيفتها، ويندرجان في سياق العلاقة التي تربط بين الاسم والشيء: الشق الأول يتعلَّق بقدرة على التعبير عن الأشياء وتسميتها بشكل يتلاءم وجوهرها وطبيعتها، والثاني يتعلَّق بكون اللُّغة تُشكِّل إمكانيَّة لنقل المعرفة بين الأفراد، أي أنَّها وسيط معرفيّ.

في هذا الخصوص، يبيِّن أفلاطون في كراتيلوس عدم الاعتماد على معرفة الكلمات وكيفيَّة اشتقاقها في الوصول إلى معرفة الأشياء، وإنَّما يجب التوجُّه إلى الأشياء ذاتها من أجل معرفتها، فالذي يحدث أحياناً أنَّ الاصطلاح يلعب دوراً في تحديد مُسمَّى لشيءٍ ما، وليس بالضرورة أن يعبِّر هذا المُسمَّى عن ماهيَّة الشيء وطبيعته وخصائصه الجوهريَّة. هذا يطرح من جديد إشكاليَّة العلاقة بين الاسم (الكلمة) والشيء الذي تدلُّ عليه، وتضع الأساس المعتمد في وضع الكلمة موضع التساؤل، وبالتالي فهو يعبِّر عن قصور اللُّغة عن التعبير الدقيق عن ماهيَّة الأشياء، فمعرفة الاسم -كما أسلفنا- لا يعني بالضرورة معرفة الشيء،

وإنَّما لا بدَّ من التوجُّه إلى الأشياء ذاتها من أجل معرفتها، كما أنَّ عمليَّة إطلاق الأسماء تخضع لاعتبارات تتعلَّق بالشيء المُسمَّى من ناحية، ومن ناحية ثانية بالشخص الذي يُطلِق الاسم، فقد تتمُّ عمليَّة التَّسمية بناءً على ملاحظة أو معرفة الخصائص العرَضيَّة للشيء، تلك الخصائص التي تتغيَّر مع مرور الزمن تؤدِّي في وقت لاحق إلى عدم معرفة الاسم كونه لم يعبِّر بالشكل الصحيح عن ماهيَّة الشيء، وقد يُستخدَم للدلالة على شيء آخر، وبالتالي ما كان معروفاً في وقت سابق وتمَّت تسميته يصبح في زمن آخر غير معروف.

في الحقيقة، يتعامل المتحاورون في كراتيلوس مع الكلمات على أنَّها أسماء ترتبط بمعرفة الأشياء، والأمر هنا لم يعد متعلِّقا بأصل اللُّغة ومنشأها فحسب، ولا بطرائق الاشتقاق المتعدِّدة التي قدَّمها أفلاطون، وإنَّما يتعلَّق بالمعرفة أو العلم الذي يمكن تضمينه في اللُّغة، وإذا ما كانت العلامة اللُّغويَّة (الكلمة-الاسم) صحيحة، ومرتبطة بمعرفة صحيحة بالشيء[1]، وهذا يطرح تساؤلاً مهمّاً حول علاقة اللُّغة بالحقيقة، وإمكانيَّة تعبيرها عن حقائق الأشياء بالشكل الأمثل، فإيُّهما أحقُّ وأشرف: معرفة الأشياء ذاتها من خلال التوجُّه إليها، أو معرفتها من خلال الصور التي تحاكيها، بوصف الأسماء على أنَّها محاكاة لهذه الأشياء؟ والإجابة عن هذا التساؤل تأتي من خلال إقرار أفلاطون بأنَّ معرفة الأسماء لا تعني معرفة الأشياء، والمعرفة الحقيقيَّة تأتي من خلال التوجُّه إلى الأشياء ذاتها، وهذا ما عبَّر عنه بتشبيه الكهف في محاورة الجمهوريَّة، فحتى لو كانت الصور مشابهة للموجودات، إلاَّ أنَّها لا تعدو كونها انعكاساً يعبِّر عن جزء من الحقيقة، أو عن حقيقة غير كاملة، وبالتالي فإنَّ العلم الذي تقدِّمه الصور أو «محاكاة الموجودات ذاتها» ليس علماً كاملاً، فالعلم الحقيقيُّ هو معرفة الموجودات ذاتها، والحركة والتغيُّر اللَّذان يحكمان العالم يتركان أثرهما أيضاً على اللُّغة، التي هي بشكل أو بآخر منتج إنسانيٌّ قائمٌ على الاتِّفاق والاصطلاح. هنا يردُّ أفلاطون المتبدِّل والمتغيِّر في اللُّغة (الكلمات الثانويَّة) إلى الثابت والأصل (الكلمات الأوَّليَّة). غير أن هذه «الأسماء الأوَّليَّة» ما هي إلاَّ محاكاة للموجودات التي تدلُّ عليها، وهذه المحاكاة ترتبط بشكل مباشر بالمشرِّع ومدى فهمه وإدراكه لماهيَّة الأشياء وجوهرها، لذلك قد تكون

[1]- Meinard Böhle, Wolfgang Reinhard und Peter Walter (Hg.), Hermeneutik Die Geschichte der abendländischen Textauslegung von der Antike bis Gegenwart, Böhlau Verlag, Wien Köln Weimar, 2013, p. 450.

قريبة من جوهر الشيء أو بعيدة عنه؛ لذا فهي لا تُعبرِّ عن الماهيَّة الحقيقة للموجود، لذلك يتوجَّب التوجُّه إلى الأشياء ذاتها حتى يتمَّ التمكُّن من إدراك المعرفة الحقيقيَّة، وهذا إن دلَّ على شيء، فإنَّه يدلُّ على قصور اللُّغة وعجزها عن كونها أداة لنقل المعرفة الكاملة.

خاتمة

لا يخلو بحث أفلاطون في أصل اللُّغة وكيفيَّة نشأتها وغايتها من محاولة لبناء نسق فلسفيٍّ متكامل منسجم مع نظريَّتَيْ المعرفة والوجود، فكما ميَّز بين الثابت والمتغيِّر (المتحوِّل) في الوجود، بين عالم المُثُل وعالم الموجودات المتغيِّرة، واعتبر أنَّ معرفة الأولى هي الصحيحة الثابتة. كذلك ميَّز بين الثابت والمتغيِّر في اللُّغة، فالكلمات الأوَّليَّة هي الثابت الذي لا يُرَدُّ إلى شيء آخر، والكلمات الثانويَّة هي المتغيِّر المتبدِّل الذي يرتكز وجوده على الكلمات الأوَّليَّة. يُضاف إلى ذلك أنَّ الكلمات الأوَّليَّة هي محاكاة للموجودات الثابتة، وبالتالي هي صورتها في شكل حروف وكلمات، وأوَّليَّة هذه الصور بالنسبة إلى اللُّغة تمنحها الثبات وعدم التغيُّر، كما هو الحال بالنسبة إلى الموجودات الأوَّليَّة التي تحاكيها، حتى تصلح لأن تكون أساساً يُعتمد عليه الاشتقاق اللُّغويّ.

لكنَّ القصور الذي يعتري المشرِّع أحياناً في وضع الاسم المناسب الذي يحاكي ماهيَّة الشيء يجعل الاسم غير مطابق للماهيَّة بشكل كامل، وبالتالي يحتاج المشرِّع أوَّلاً إلى معيار ثابت يؤكِّد له أنَّ ماهيَّة الشيء هي على النحو الذي توصَّل إليه، ومن ثمَّ معيار يقوم على أساسه باختيار الأحرف المناسبة التي تتوافق مع طبيعة الشيء، ليتسنَّى له جمعها وسبكها في اسم يناسب هذه الطبيعة.

وينبغي القول أنَّ نظريَّة المحاكاة وحدها غير كافية لأنَّها تحدِّد المعيار الثاني، في حين أنَّ أفلاطون لم يحدِّد المعيار الذي نحتكم إليه لنؤكِّد أنَّ الماهيَّة التي يحاكيها المشرِّع هي الماهية الحقيقة، ويرى أفلاطون أنَّ الأشياء لا تختلف باختلاف أسمائها، ويوضح هذه القضيَّة من خلال نقده الموجَّه إلى السفسطائيين، وخصوصاً في ما يتعلَّق بنسبيَّة المعرفة واختلافها من شخص إلى آخر، فالظهورات المختلفة للشيء قد تدفع المرء إلى إيجاد كلمات مختلفة تدلُّ على الشيء ذاته، والأشياء تمتلك ماهيَّة خاصَّة مستقلَّة عن الذَّات العارفة، إلاَّ أنَّ هذه الماهيَّة لن تُصبح معروفة إلاَّ بوجود الذات العارفة التي تدركها وتبلِّغ عنها عن طريق اللُّغة. وبالتالي، فإنَّ إقصاء أفلاطون للذَّات العارفة التي تلعب دور المكتشف فحسب لا يمكن أن يندرج على اللُّغة التي يخرجها من دائرة الاصطلاح والاتفاق، فالإنسان بالأساس كائن لغويٌّ كما هو كائن عاقل، والغاية التي أوجد اللُّغة من أجلها تمكِّنه من إقامة عمليَّة التواصل مع

أقرانه وإتمامها، ويمكن أن تُعتَبر ضرباً من ضروب التكيُّف المعرفيِّ والاجتماعيِّ والثقافيِّ، وعمليَّة التواصل اللُّغويِّ لا يمكن أن تتمَّ إلاَّ بوجود الاجماع على دلالة الأسماء، ممَّا يسهم في تكوين فهم عامٍّ.

ختامًا، لا بدَّ من القول أنَّ محاولة أفلاطون تجاوز اللُّغة العاديَّة إلى لغة تتماهى مع الماهيَّات الثابتة، هو سعي لإيجاد لغة ذات دلالات ثابتة يجعل منها لغة جامدة لا تتناسب مع الطبيعة الديناميكيَّة التي تحكم العالم، ولا تأخذ بعين الاعتبار الفروقات الفرديَّة بين البشر، كما أنَّها لا تتناسب مع طبيعة الإنسان التي تتغيَّر وفقاً لحالاته العقليَّة والوجدانيَّة والشعوريَّة.

لائحة المصادر والمراجع

أوَّلاً: المصادر والمراجع باللُّغة العربيَّة

١. أفلاطون، محاورة كراتيلوس (في فلسفة اللُّغة)، ترجمة: الدكتور عزمي طه السيد، وزارة الثقافة، عمَّان/الأردن، ١٩٩٥، ط١.

٢. نبيهة قارة، مدخل إلى فلسفة اللُّغة، الوسيطي للنشر، تونس، ٢٠٠٩.

ثانياً: المصادر والمراجع باللُّغة الأجنبيَّة

1. Aristotle, De Interpretatione, translated and notes by J. L. Ackrill, Clarendon Press, 2002.

2. Gernot Böhme, Platons theoretische Philosophie, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart.Weimar, 2000.

3. Meinard Böhle, Wolfgang Reinhard und Peter Walter (Hg.), Hermeneutik „Die Geschichte der abendländischen Textauslegung von der Antike bis Gegenwart“, Böhlau Verlag, Wien Köln Weimar, 2013.

4. Plato, Theatetus and Sophist, edited and translated by Christopher Rowe, Cambridge University Press, United Kingdom, 2015.

5. R.M. van den Berg, Proclus’ Commentary on the Cratylus in Context Ancient Theories of Language and Naming, Brillm Leiden.Boston, 2008.

6. S. Montgomery Ewegen, Plato’s Cratylus “The Comedy of Language”, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 2014.

النظريّة الاجتماعيّة في فكر أفلاطون
(قراءة نقديّة)

منذر حسن شباني[١]

مقدّمة

مثَّل الفكر الاجتماعيُّ حالة جوهريَّة داخل كلِّ فلسفة تسعى لفهم الإنسان أولاً في وجوده الأنطولوجيِّ والتاريخيِّ، ثمَّ فهمه اجتماعيَّاً وسياسيَّاً واقتصاديَّاً وثقافيَّاً. وطالما أنَّ الأمر كذلك فإنَّنا في هذا البحث أثرنا الكثير من المشكلات المتعلِّقة بالفكر الاجتماعيِّ عند فيلسوف يُعدُّ من أهمِّ فلاسفة اليونان وهو أفلاطون، وخصوصاً من خلال كتابه «محاورة الجمهوريَّة»، الذي طرح فيه موقفه السياسيَّ؛ ولكنَّه تحدَّث عن المجتمع والحالة الاجتماعيَّة بما يمكن أن نسمِّيه حديثاً تلفيقاً أراد من خلاله أن يقدِّم نفسه كفيلسوف يتحدَّث عن الإنسانيَّة فيما هو في الحقيقة لم يتحدَّث سوى عن النخبة التي كانت في ذهنه أولاً وفي عصره ثانياً.

وقد أبرز هذا البحث في مواقع متفرِّقة هذا الطرح الذي نقدِّمه بمثابته ناظماً معرفيَّاً ومنهجيَّاً، حيث آثرنا في الفقرة الأولى أن نتحدَّث عن الإنسان اللاَّتاريخي عند أفلاطون، هذا الإنسان الذي لم يوجد إلاَّ في ذهنه وفي مواقفه الذاتيَّة من الإنسان بشكل عام، ومن الفرد الإنسانيِّ على نحو خاصٍّ، ومن الفرد الأثيني على نحو أكثر خصوصيَّة.

وتناولنا في الفقرة الثانية النزعة المثاليَّة التي تشبَّع بها الفكر الأفلاطونيُّ، والتي قدَّمت وناقشت فكرة المثال بدلاً من أن تناقش فكرة الواقع، إذ إنَّ أفلاطون لا يبحث في الإنسان الواقعيِّ بقدر ما يبحث في المثال الذي يعبرِّ عن الإنسان تعبيراً عقليَّاً جافَّاً. فهنا يقدِّم تصفية

---

[١]- جامعة دمشق. فرع السويداء. رئيس قسم الفلسفة في كلية الآداب الثانية.

حساب مع التاريخ والواقع، وهنا أيضاً تضيع قيمة الإنسان الواقعيِّ الذي هو من لحم ودم، ولا يبقى سوى الإنسان المسجون خلف نموذجه حول الإنسان والإنسانيَّة.

وناقشت الفقرة الأولى من المبحث الثاني في هذا البحث تكوين المجتمع عند أفلاطون، لنجد أنَّه لا يبحث في المجتمع، وليس لديه من نظريَّة اجتماعيَّة إلاَّ بقدر ما يقترب الاجتماعيُّ من السياسيِّ، أو بمعنى آخر إلاَّ بقدر ما يخدم الاجتماعيُّ ما هو سياسيٌّ.

أمَّا في الفقرة الأخيرة من هذا البحث فقد ناقشنا الفكر اليوتوبيَّ الاجتماعيَّ لدى أفلاطون، سواء من حيث المنهج أم من حيث المعرفة، لنصل إلى رؤية مفادها أنَّه افتقر إلى إيجاد حدود فاصلة بين ما هو سياسي وما هو اجتماعي، لدرجة أنَّ فلسفته في هذه الناحية قد وقعت في خلط كبير أدَّت إليه الطبيعة اليوتوبيَّة للفكر الأفلاطونيِّ الاجتماعيِّ.

أولاً: المفهوم الميتافيزيقيُّ للإنسان

الإنسان اللاَّتاريخي عند أفلاطون

لعلَّ المشكلة التي تواجهنا، ونحن نبحث في مفهوم الإنسان عند أفلاطون، هي مشكلة ميتافيزيقا الإنسان التي يمكن أن نصوغها منهجيَّاً ومعرفيَّاً. إذ إنَّه يقدم دراسة خارج إطار التاريخ، ويتحدَّث عن إنسان وُجد مزوَّداً بكلِّ إمكانيَّاته سلفاً، فهو روحيَّاً وجسديَّاً لا يمكنه أن يخرج عن التكوين الأول والأساسيِّ الذي جاء به إلى هذه الحياة.

ويتحدث أفلاطون عن أرواح وجدت دفعة واحدة، وليس أمام الإنسان سوى أن يعيش بمقتضى هذه الإمكانيَّات التي لا يمكنه تطويرها أو تغييرها، فعندما يتحدَّث عن الروح الإنسانية نجده يقسمها إلى أرواح متعدِّدة، فلديه روح تمثِّلـ« المبدأ الذي لا يموت في الحيوان المائت، وقد صوَّره الصانع نفسه، ليودعه بعد ذلك في أيدي الآلهة الثانويَّة، المكلَّفة بصوغ الأجسام الحيَّة». وهذا المبدأ رغم كونه غريباً عن الجسد، يتحكَّم في بنيانه، لأنَّ وظيفة الجسد الجوهريَّة هي أن يخدم المبدأ الروحيَّ بمثابة عجلة له[١]».

بالطبع، هذه الروح هي جزء من روح العالم، ولكنها ليست الروح الوحيدة لدى الإنسان،

[١]- أفلاطون، الطيماوس واكريتس، ت: فؤاد جرجي بربارة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٦٨، ص١٢٣.

فهناك كما يرى أفلاطون أرواح يطلق عليها اسم الأرواح السفلى، وهي أيضاً متعدِّدة. فهناك «الروح الأولى الواقعة في الصدر فوق الحجاب الحاجز، وهي مقرُّ الغضب والحماسة الحربيَّة وما إليها من المشاعر المماثلة، وانفصالها عن الروح غير المائتة ليس انفصالاً مطلقاً، إذ يمكنها الاتصال بها عن طريق برزخ العنق، ومن ثم فهي تقبل التأثُّر بفعل العقل[١]».

وإذا كان أفلاطون يقبل بأنَّ هذه الروح يمكن أن تتأثَّر بالعقل فإنَّه يتحدَّث عن روح ثالثة لا يمكن أن تتَّصل بالعقل بأيَّة صورة، بل هي خامدة وهامدة وتستعصي على تدخُّل العقل. هذه الروح التي هي روح التغذية، يتحدَّث عنها أفلاطون فيقول: «أمَّا روح التغذية فهي على عكس ذلك، مفصولة أتمَّ فصل بحاجب الغشاء الحاجز عن الروحين العلويَّتين. إنها مربوطة بسكنها فوق السرَّة، كما يربط البهيم الأعجم إلى معلفه، وليس لها رأي أو تعليل أو فهم. فتلبث من طبعها أبداً هامدة خاملة، وهي مقر شهوة الشرب والأكل والرغبة واللَّذة والألم، ولكنها تتمكَّن، بفضل الصور المرتسمة على سطح الكبد الأملس، بعض التمكُّن، من الاتصال بالروح العليا، وهي التي تحبونا بالأحلام والمشاعر المسبقة وأشكال الوجدان الغامضة الأخرى[٢]».

على هذا النحو، يقسِّم أفلاطون الإنسان إلى مجموعة أرواح متضاربة ومتناقضة في ما بينها، وهذه الأرواح تكبِّل الإنسان، فهو لا يستطيع أن يغيِّر في طبيعتها، ولا يستطيع أن يوحِّدها، بل عليه أن يبقى، أي الإنسان، موزَّعاً بين هذه الأرواح، وعلى الجسد الإنساني أن يحمل أرواحاً خالدة وسامية وأرواحاً ميتة وفاسدة، وأن يعيش داخل هذا التناقض بين ما هو خالد وسامٍ وإلهيٍّ وبين ما هو فاسد، ولكننا من خلال التفحُّص التاريخيِّ والمنهجيِّ نكتشف تناقضاته العميقة، فهو يعتقد أنَّ هذه الأرواح مكمِّلة بعضها للبعض الآخر، فالأرواح الفانية والفاسدة ضروريَّة لبقاء الروح الخالدة في الإنسان، إذ إنَّه، بحسب أفلاطون، «كل روح أو نفس لها مجالها الخاص ووظائفها الضروريَّة، وهناك سنة شاملة على الإطلاق، تفرض على كلِّ تلك الأرواح أن تحافظ على كيانها، وأن تنمِّيه بالممارسة والمثابرة على

[١]- أفلاطون، الطيماوس واكريتس، ت: فؤاد جرجي بربارة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٦٨، ١٢٥.

[٢]- المصدر نفسه، ص١٢٥.

العمل، إذ من دونها يفسد طبع تلك النفوس وينحطُّ لا محالة. والروح غير المائتة ذاتها تزداد قوَّة بالترويض العقليِّ والتفكير[١]».

هكذا ينتزع أفلاطون الإنسان من تكوينه الطبيعيِّ، ويقسِّمه إلى أرواح فاسدة وأخرى خالدة، بحيث يبقى خاضعاً لهذه القوى غير المتوافقة بعضها مع البعض الآخر، ليبني على هذه النظريَّة غير المبرَّرة عقليّاً كلَّ نظرته للإنسان ولكلِّ ما يقوم به من أقوال وأفعال.

النزعة المثاليَّة في فهم الإنسان الاجتماعيّ

مارست نظريَّة المثل عند أفلاطون دوراً أساسيّاً في فهمه وصياغته للقضايا الأنطولوجيَّة والاجتماعيَّة والسياسيَّة. وبالنسبة إلى نظريَّة المثل فإنَّ كلَّ ما يوجد إنما يجد له مثالاً في العالم العقليِّ، وعلى هذا النحو نجد أنَّ أفلاطون لا يناقش الموجودات الطبيعيَّة كما هي في حالتها الوجوديَّة والأنطولوجيَّة وإنَّما يذهب مباشرة إلى مناقشة المثال الذي يختصُّ بهذا الموجود أو غيره، أي أنَّه لا يناقش في فلسفته ما هو متغيِّر ومتطوِّر، بل إنَّه يبحث في الثابت والجامد باعتباره المثل الأعلى لهذا الموجود، أي المثال العقليَّ. وقد لاحظ أحد الباحثين هذه المسألة حيث اعتبر «أنَّ الوجود الحقيقيَّ عند أفلاطون هو وجود الصور لا وجود المحسوسات، ووجود الصورة يناظر وجود المدينة الفاضلة، في حين يرى أنَّ المدن غير الفاضلة التي ذكرها في محاورة(الجمهوريَّة) ليست مدناً حقيقيَّة لأنَّها تناظر الوجود الحسِّيَّ. وهذه الرؤية الأفلاطونيَّة لواقع المدينة الفاضلة وتناظرها مع المثال، وتصوُّره لنوع الحياة السياسيَّة التي تتَّصف بالسكون والركود، أدَّى إلى عجز العالم اليونانيِّ عن تحقيق قادر على البقاء على نطاق أوسع، في حين كان العالم المحيط بهم يتغيَّر باستمرار، كما صار عليه الحال في الأمبراطوريَّة الرومانيَّة من تأسيس دولة عالميَّة[٢]».

واقع الأمر أن المنهج الذي اتَّبعه أفلاطون في هذا المجال، أي في البحث في الصور بدلاً من المحسوسات، كان منهجاً يبحث في المتشابهات وليس في الوقائع العينيَّة، أي أنَّه عندما لجأ إلى المثال والصورة كان يغرق في بحث التشابه بينما، فنجده يترك البحث في الوقائع ويلجأ إلى تكوين فكرة بعيدة عنه. ولا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ هذا المنهج كان جزءاً

[١]- أفلاطون، الطيماوس واكريتس، ت: فؤاد جرجي بربارة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٦٨، ص١٢٦.

[٢]- محمد، مسلم حسن، دراسة تحليليَّة مقارنة بين أفلاطون والقدِّيس أوغسطين، مجلة الفلسفة، العدد ١٠، ٢٠١٣، ص١٥٠.

أساسيًّاً في البحث الفلسفي لدى الفلاسفة اليونان وعلى رأسهم أفلاطون، ذلك أنَّه «كان من مناهج الفكر عند الفلسفة في عصرها المبكر أن تفسِّر العلاقات غير الظاهرة بمقارنتها وموازاتها بالعلاقات الواضحة المعروفة، وهكذا تظهر مشابهات يمكن الاستفادة منها في كلا الاتجاهين. ويمكن لنا أن نذكر في هذا الصدد أثر ألوان تلك المشابهات، وهي تلك التي تقيم نظاماً من العلاقات المتوازية بين الإنسان الفرد والدولة والكون، فالإنسان بتركيبه الجسميِّ الداخليِّ وبتركيبه النفسيِّ، كأنَّه دولة، وهكذا يقابل المرض عنده، أو الرذيلة، الثورة في إطار الدولة[١]».

وطالما أنَّ الأمر كذلك، فإنَّ نظريَّة أفلاطون تعاني من خلل منهجيٍّ. فبدلاً من مناقشة الإنسان في علاقاته الماديَّة والروحيَّة والاجتماعيَّة، والانتقال بعد ذلك إلى استخلاص نتائج تنسجم مع واقعه الاجتماعيِّ والتاريخيِّ نجده يفعل عكس ذلك، فهو يتصوَّر مجموعة من الصور الذهنيَّة ويبحث عنها في الواقع، وهذا ما نطلق عليه تسمية المنهج الميتافيزيقيَّ الذي يقلب الأمور رأساً على عقب. فبدلاً من البحث في المقدِّمات التي تؤدِّي إلى نتائج لازمة عنها منطقيًّاً ومعرفيًّاً نجد أنَّ هذا المنهج، على العكس من ذلك، يقلب النتائج إلى مقدِّمات، واستناداً إليه يكون أفلاطون قد أفضى إلى تشكُّل النزعة المثاليَّة في الفلسفة، تشارك في نزع الصبغة الواقعيَّة والتاريخيَّة عن الظاهرة المدروسة، وتجعلها حبيسة الأفكار في ذهن الفيلسوف الذي يسعى لإطلاق حقائقه وكأنها حقائق الواقع. وبدلاً من تتبُّع الظاهرة في واقعها المعيش تاريخيًّاً نجد أنَّ المنهج الميتافيزيقي[٢] الذي يستند إليه أفلاطون يعيدنا دوماً إلى ما يمكن أن نسمِّيه الصفر التاريخي[٣]، الذي يؤدِّي إلى انقطاعات تاريخيَّة، فلا

[١]- جيجن، أولف. المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانيَّة. ت: عزت قرني، دار النهضة العربيَّة، القاهرة ، د.ت، ص٨٦.

[٢]- مما تجدر الإشارة إليه أنَّ أفلاطون نفسه لم يتقصَّد استخدام هذا المنهج، بل إنَّ كلمة الميتافيزيقا لم توجد إلاَّ مع أرسطو، وإذا كان هذا الأخير قد استخدمها للبحث في الإلهيَّات والعلم الكليِّ، فإنَّ الميتافيزيقا كمنهج أطلقت في ما بعد على كلِّ المباحث التي لا تستخدم التاريخ في مناقشة الظواهر الإنسانيَّة والطبيعيَّة. ومن أجل الوقوف على معنى الميتافيزيقا وزمن ظهورها واستخدامها، من الممكن مراجعة كلٍّ من (فخري، ماجد. أرسطو طاليس، دار المشرق، بيروت، ط٤، ١٩٩٩، ص٧٧. وكذلك إمام، إمام عبد الفتاح. مدخل إلى الميتافيزيقا، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة، ط٢، ٢٠٠٧، ص٢١).

[٣]- نستخدم هنا مصطلح الصفر التاريخيِّ للإشارة إلى المناهج الفلسفيَّة والبحثيَّة التي لا تعتمد في دراستها للظواهر الطبيعيَّة والاجتماعيَّة على المنهج التاريخيِّ الذي يقوم بشكل أساسيٍّ على مبدأ التراكم التاريخيِّ الذي يؤدِّي إلى بروز الظاهرة وتطوُّرها ومفهوم الصفر التاريخيِّ هنا يفيد في الكشف عن العقم المعرفيِّ الذي تتَّصف به المناهج المثاليَّة والميتافيزيقيَّة، ومنها منهج أفلاطون الذي يجعل الظاهرة معزولة تماماً عن لواحقها الحسِّية والتاريخيَّة معاً. (وللتوسع في هذا الشأن يمكن مراجعة كتاب حامد خليل. مشكلات فلسفيَّة، مطبوعات جامعة دمشق، ١٩٩٦).

يعود لدينا إمكانيَّة فهم الظاهرة كما جرت في التاريخ والمجتمع، بل علينا دوماً أن نفترض أنَّها خاضعة للتقطُّعات التاريخيَّة، وأن نعيد البحث فيها وكأنَّها منعزلة عمَّا سبقها وما تلاها. أكثر من ذلك، فإنَّ هذا المنهج الميتافيزيقيَّ غالباً ما يؤدِّي إلى الخلط بين ما هو اجتماعيٌّ وسياسيٌّ وأخلاقيٌّ بحيث تمتزج الفضيلة بالسياسة، وبدلاً من أن يكون البحث في السياسة والعلاقات الاقتصاديَّة والتاريخيَّة التي تصنع السياسة هنا وهناك، نجد أنَّ الفضيلة التي هي مقولة أخلاقيَّة تحلُّ محلَّ السياسة، فلا يعود هناك فرق بين ما هو سياسيٌّ وما هو أخلاقيٌّ.

هذا الأمر يتجلَّى في محاورة بورتاغوراس، كما يعلِّق بعض الباحثين، حيث إنَّ فنَّ السياسة هنا ليس سوى تطبيق الفضيلة. ففي هذه المحاورة يقول السفسطائي الكبير الذي سمِّيت باسمه، إنَّه يعلِّم الشباب فنَّ السياسة، أي الفضيلة التي تتيح للفرد حسن إدارة منزلة والمدينة معاً، ويحاول أن يبرهن على أنَّ الفضيلة تعلَّم بالإشارة إلى ظاهرة العقاب الذي تنزله الأفراد والدول على من يرون أنَّه فعل سوءاً. فالعقاب يتضمّن أنَّ المذنب يمكن أن يغيِّر سلوكه في المستقبل، وأن يصبح بالتالي فاضلاً[١].

وطالما أنَّ الأمر كذلك، فإنَّ هناك من الباحثين من يلاحظ أنَّ أفلاطون لم يتحدَّث عن السياسة بمعزل عن الحقول الفلسفيَّة الأخرى الأخلاقيَّة والمعرفيَّة والسياسيَّة، إذ يعلِّق بالقول: «والجمهوريَّة بناء كبير عناصره متشابكة العلاقات، وهكذا تترابط فيها نظريَّات الوجود والمعرفة والسياسة والأخلاق والنفس[٢]».

ثانياً: أفلاطون من الاجتماعيِّ إلى السياسيّْ

المجتمع كتكوين سياسيّْ

يمكن القول أنَّ أفلاطون لم يناقش القضايا الاجتماعيَّة إلاَّ من منظور سياسيٍّ، ونعتقد أنَّه لم يفكِّر في المجتمع بقدر ما كان يفكِّر في السياسة والدولة، خصوصاً أنَّه كان قد تحدَّر من أسرة تشتغل في السياسة. فقد وُلد عام ٤٢٧ق.م من أسرة أثينيَّة عريقة، وكان اثنان من أقاربه من الطغاة الثلاثين الذين حكموا أثينا وهما كريتياس ابن عم أمِّه وخارميدس خاله، لذا

[١]- أفلاطون، في السفسطائيين والتربية (محاورة بروتاغوراس. ت: عزت قرني، القاهرة، ١٩٨٢ن ص٣٢٣ وما بعد.

[٢]- قرني، عزت. الفلسفة اليونانيَّة حتى أفلاطون. مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، ط٢، ٢٠٠٣، ص١٨٢.

كان مؤهَّلاً منذ العشرين من عمره لتوليِّ منصب سياسيّ كبير[١]».

كذلك فإنَّ البحث في أعمال أفلاطون الأساسيَّة يوضح لنا أنَّه لم ينشغل كثيراً في الإنسان الاجتماعيِّ بقدر ما انشغل بالبحث في الإنسان السياسي، خصوصاً أن البيئة التي نشأ فيها والوضع العام في أثينا آنذاك كان منصبَّاً على الحالة السياسيَّة للمجتمع أكثر من البحث في المجتمع نفسه، «فعلى الصعيد الداخليِّ كانت أثينا قد تحوَّلت في القرن الخامس قبل الميلاد إلى مدينة لها كلُّ مقوِّمات الدولة، ولكن على نطاق ضيِّق بالطبع. إذا كانت فترة الحياة القبليَّة قد انتهت، وحلَّ محلَّها وعيٌّ مدنيٌّ سياسيٌّ لدى المواطنين، الذين كان لكلٍّ منهم دوره في الحياة السياسيَّة للمدينة[٢]».

وانطلاقاً من هذه الحالة العامَّة، يمكن القول أنَّ الهمَّ الأساسيَّ في أثينا كان منصبَّاً على السيطرة السياسيَّة على المجتمع أكثر ممَّا هو بناء المجتمع، خصوصاً أن أفلاطون نفسه كان قد قدَّم نظريَّة في الإنسان والروح الإنسانيَّة -كما رأينا- تمهِّد للتقسيم الطبقيِّ الحاسم، فإذا كان هناك أرواح خالدة وسامية وأرواح فاسدة وزائلة، فلا بدَّ من أن ينعكس هذا على نظريَّته في السياسة، وفي تقسيم المجتمع، هذا بالإضافة إلى أنَّه، رغم عدم رضاه على حكومة الطغاة الثلاثين، إلاَّ أنه كان ساخطاً على الحكومة الديمقراطيَّة التي حلَّت محلَّ حكومة الطغاة.

ونلفت إلى أنَّ أفلاطون نفسه كان قد رأى أنَّ سياسة الطغاة الثلاثين كانت «مخيِّبة للآمال»، ورفض الاشتراك معهم في إدارة شؤون الدولة عندما طلبوا إليه ذلك، ومع هذا فلا بدَّ من أنَّه حزن على أصدقائه وأقربائه هؤلاء عند مقتلهم، وازداد سخطاً على الحكومة الديمقراطيَّة التي حلَّت محلَّهم بعدما انقلب نظام حكمهم[٣]» .

حريٌّ القول هنا أنَّ هذا الانشغال بما هو سياسيٌّ في مقابل إهمال ما هو اجتماعيٌّ يظهر لنا ما نقوله وهو أنَّ أفلاطون، في الحقيقة، لم ينشغل بالحياة الاجتماعيَّة، هذا عدا عن أنَّ المؤلَّف الأساسيَّ الأكثر شهرة في مجال السياسة لديه، ونعني بذلك (كتاب الجمهوريَّة) كان

[١]- النشار، مصطفى. تطور الفلسفة السياسية من صولون حتى ابن خلدون. الدار المصريَّة السعوديَّة، القاهرة، ٢٠٠٥، ص٤٧.

[٢]- أفلاطون، جمهورية أفلاطون.ت: فؤاد زكريا، الهيئة المصريَّة العامة للكتاب، د.م، ١٩٧٤، ص١٧.

[٣]- المصدر نفسه، ص٢٣.

قد تعرَّض لانتقادات هامَّة حول عدم تكوُّن رؤية اجتماعيَّة وسياسيَّة واضحة لديه، إلاَّ في ما يخصُّ طبقة الحكَّام التي كانت محور اهتمامه. وأكثر من ذلك، فإنَّ نقَّاد الفلسفة الأفلاطونيَّة يؤكِّدون أن محاورة الجمهوريَّة كان موضوعها الرئيسيُّ هو السياسة، وأنَّ أفلاطون من أجل تبرير مواقفه السياسيَّة وتأكيدها كان قد طوَّع نظريَّته في الوجود والمعرفة من أجل خدمة السياسة وليس من أجل خدمة المجتمع، إذ وجد بعض هؤلاء النقَّاد «أدلَّة قاطعة على أنَّ السياسة كانت الموضوع الرئيسيَّ لاهتمامه، وهذه الأدلَّة مستمدَّة من حياته، ومن طبيعة الفترة التاريخيَّة التي عاش فيها، ومن مقارنة تعاليمه النظريَّة بتصرُّفاته العمليَّة، وبالحوادث التي شهدها عصره[١]».

على هذا الأساس، يظهر لنا أنَّ مفهوم المجتمع في ذهن أفلاطون لم يكن حاضراً، فهو لم يبحث في كيفيَّة تكوُّن المجتمعات، ولم يبحث في الطبيعة الاجتماعيَّة للإنسان، بقدر ما ذهب مباشرة إلى البحث في الدولة والسلطة الحاكمة، وحتى عندما بحث، على سبيل المثال، في مفهوم العدالة فإنَّه لم يبحث فيه من خلال الرؤية الاجتماعيَّة، أي من خلال العلاقات الاجتماعيَّة التي تتكوَّن بين أفراد المجتمع بحيث يتَّفق الجميع على مفهوم واضح للعدالة يحقِّق لكلِّ إنسان مساواته مع الآخرين من حيث الحقوق والواجبات. من خلال بحثنا نجد أنَّه ليس لديه عدالة اجتماعيَّة ولا عدالة إنسانيَّة، بل كلُّ ما لديه، وكل ما يتحدث عنه، إنما هو الحديث عن العدالة السياسيَّة، أي العدالة في الدولة. وقد أشار إلى ذلك بعض الباحثين بالقول «علينا أن نتذكَّر أنَّ أفلاطون شرع، في بداية المحاورة، في تحديد طبيعة العدالة، ووجد أنَّ تلك مهمَّة صعبة، وكان هناك اقتراح مفاده أنَّه ربما أمكن رؤية العدالة على نحو أوضح لو أنَّهم فحصوها كما توجد في الدولة، وعند الحدِّ الحالي من النقاش الذي تمَّ فيه تخطيط الطبقات المختلفة في الدولة، أصبح من الممكن رؤية العدالة في الدولة[٢]».

والغريب أنَّ أفلاطون يرى أنَّ العدالة السياسيَّة التي هي عدالة الدولة لا تتمثَّل في جعل المجتمع حاضراً في مقابل الدولة، بل إنَّ الدولة تفترس المجتمع النسبة إليه، ولا تبقيه على

[١]- أفلاطون، جمهورية أفلاطون، ت: فؤاد زكريا، الهيئة المصريَّة العامة للكتاب، د.م، ١٩٧٤، ص٦٤.

[٢]- كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، ت: إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ط١، م١، ٢٠٠٢، ص٣١٥.

الإطلاق لأننا، ونحن نتابع مفهوم العدالة عنده، نجد أنَّ هذه العدالة مقتصرة على طبقة صغيرة في الدولة، وكلّ ما تقوم به هذه الطبقة يجب أن تتمَّ الموافقة عليه من قبل طبقة المحكومين، وأمَّا العدالة في ماهيَّتها فهي خضوع الطبقات الدنيا للطبقة العليا الحاكمة، ويحدث الظلم السياسيُّ عندما تحاول الطبقات الدنيا أن تتدخَّل في شؤون الطبقات العليا، وبالفعل فإنَّ «الحكمة في الدولة تكمن في طبقة صغيرة هي طبقة الحكَّام أو الحرَّاس، والشجاعة في الدولة تكمن في المساعدين، والاعتدال في الدولة يرجع إلى تبعيَّة المحكومين للحكَّام، أمَّا عدالة الدولة فهي أن يؤدِّي كلُّ فرد عمله من دون أن يتدخَّل في عمل الآخرين، ويكون الفرد عادلاً عندما تعمل عناصر النفس في انسجام بحيث يتبع العنصر الأدنى العنصر الأعلى. وعلى ذلك، تكون الدولة عادلة أو صالحة عندما تقوم جميع الطبقات والأفراد الذين ستتكوَّن منهم بأداء وظائفهم بالطريقة المناسبة[١]» .

جدير بالملاحظة أنَّ ما قدَّمه أفلاطون في كتاب «الجمهوريَّة» من أفكار تتعلَّق بالسياسة وإدارة الدولة قد أثار العديد من الانتقادات، إذ إنَّ بعض النقاد قد أرجعوا ما قدَّمه حول السياسة وابتعاده عن المجتمع إلى نظريَّته في النفس الإنسانيَّة، أو إلى أنَّه قدم في كتابه هذا تخيُّلاته وتمنيَّاته وتجريدات تفكيره في قيام الدولة والسياسة. وفي هذا الشأن، يذكر الدكتور فؤاد زكريا في مقدِّمة ترجمته لكتاب «الجمهورية» مثل هذه الآراء لنقَّاد أفلاطون، ومنهم ييجر وتسلر[٢] حول موقفهما منه. فأحدهما يرجع نظريَّته في الدولة إلى نظريَّته الأنطولوجيَّة في وجود الإنسان والنفس، والآخر يرجع التقسيم الطبقيَّ في الدولة إلى تقسيم أفلاطون لقوى النفس الثلاث، ونجد أيضاً من الآراء من يتبنَّى رأياً معاكساً بأنَّ أفلاطون قد أسقط ما هو سياسيّ على ما هو نفسيّ وأنطولوجيّ، بل وأكثر من ذلك، فإننا نجد من بين الآراء النقديَّة من يقول بأنَّه قد مهَّد لتكريس النظام العبوديِّ في المجتمع الأثينيِّ عندما طابق بين خضوع

[١]- كوبلستون، فردريك. تاريخ الفلسفة، ت: إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ط١، م١، ٢٠٠٢، ص٣١٦.

[٢]- للإطلاع أكثر، أنظر في مقدِّمة الدكتور فؤاد زكريا في ترجمته لكتاب "الجمهوريَّة" عندما يذكر آراء هؤلاء النقاد، حيث يرى ييجر: "أن الوصف الذي قدَّمه أفلاطون للعدالة ووظيفتها في الدولة المثلى ليس مستمدَّاً من حقائق الحياة السياسيَّة، وإنما هو انعكاس لنظريته في أجزاء النفس. أسقط بأبعاد أكب على صورته للدولة وطبقاتها" وكذلك ما يقوله د. فؤاد زكريا حول رأي تسلر الذي يؤكد في أن" التقسيم الحاد للطبقات الثلاث عند أفلاطون يرتد إلى تقسيمه الثلاثي للنفس من جهة، ويرتد من جهة أخرى إلى رأيه في المجالات الثلاثة للكون: مجال العقل أو الفكرة، ومجال النفس، ومجال العالم المادي، وأن تميز الطبقة العليا وعلوها على الآخرين إنما هو تعبير عن علو العقل في الكون وانعكاس له" (ص٧٣).

الجسم للنفس[١]» وخضوع العبد للسيد بحيث أنَّ النفس تدير الجسم وتحكمه، وكذلك السيد يدير العبد ويحكمه، وهو نظام طبيعيٌّ إذاً لا بد من أن يسود في المجتمع والسياسة، ولا بد إذاً من أن أفلاطون قد انشغل فعلاً بما هو سياسيّ وابتعد كثيراً عما هو اجتماعي. وسواء وافقنا على آراء هؤلاء النقاد أم اختلفنا معهم من حيث طبيعة التفسيرات وطبيعة شرح فلسفة أفلاطون، فإننا قد نتَّفق معهم على خاصِّيَّة أساسيَّة في هذه الفلسفة، وهي تلك التي نزعم أنَّها خاصِّيَّة استندت إلى تجاهل الإنسان الاجتماعيِّ وكذلك مبرِّرات قيام المجتمع وضرورته، حتى أنَّنا نرى أنَّه لم يكن ضمن تصوُّراته مفهوم أو تصوُّر المجتمع، هذا عدا عن موقفه الحازم تجاه التقسيم الطبقيِّ الذي يمنع قيام فكر اجتماعيٍّ مبنيٍّ على التاريخ والقوى الإنسانيَّة الفعَّالة والنشطة والتي تهدف إلى تكوين مجتمع يحقِّق إنسانيَّة الإنسان بعيداً عن المواقف القبليَّة داخل النسق الفلسفيِّ الأفلاطونيِّ الذي يقرِّر سلفاً موقع كلِّ فرد داخل الدولة ووظيفته بعيداً عن إمكانيَّات الأفراد وقدراتهم ونشاطاتهم التي تعزِّز لديهم إمكانيَّة بناء مجتمع إنسانيٍّ تسود فيه القيم الإنسانيَّة كالعدالة وغيرها، بدلاً من أن تسود فيه القيم السياسيَّة المبنيَّة على التراتبيَّة الطبقيَّة والمدعومة بنظريَّة أنطولوجيَّة غير مفهومة حول النفس وأقسامها، ووظائف هذه الأقسام في الجسد الإنسانيِّ، والتي تجد صدى توزُّعها في الجسد السياسيِّ عند أفلاطون.

أفلاطون واليوتوبيا الاجتماعيَّة

إذا كنا قد وصلنا حتى الآن إلى الفكرة القائلة إنَّ أفلاطون لم ينشغل بالفكر الاجتماعيِّ، وإنما اقتصر تفكيره على النواحي السياسيَّة، وأكثر من ذلك أنَّه في تفكيره السياسيِّ لم يهتمَّ سوى بالنخبة التي تعنيه، والتي تمثِّل الطبقة الحاكمة في الدولة، ولذلك نجد أنَّه عندما يقترب في الحديث من القضايا الاجتماعيَّة والتربويَّة يقع في مغالطات كثيرة، ذلك أنَّه لا يتحدَّث عن تربية عامَّة تطال جميع أفراد الدولة والمجتمع، بل يتحدَّث عن تربية خاصَّة لفئة النخبة، هذه الفئة التي تُعتَبر عصب الدولة. وبمعنى ما فإنَّه لا يتحدَّث عن تربية تنويريَّة تستهدف الأفراد جميعاً بل يتجاهل فئات كاملة في المجتمع والدولة ويقوم بإقصائها اجتماعيَّاً وسياسيَّاً وتربويَّاً، ولهذا فضَّلنا أن نتحدَّث في هذه الفقرة عن فوضويَّة اجتماعيَّة،

[١]- أفلاطون، جمهورية أفلاطون.ت: فؤاد زكريا، المقدمة، ص٧٣.

أي فوضى في ما يتعلَّق بالتفكير الاجتماعيِّ. فمن حيث التربية الاجتماعيَّة نجد أنَّ أفلاطون قد ذهب إلى الحديث عن تربية انتقائيَّة، وهو رأي نتفق فيه مع رأي الدكتور فؤاد زكريا في مقدِّمته لمحاورة «الجمهوريَّة» عندما يقول إنَّنا يجب «أن ننبِّه منذ البداية إلى أنَّ أفلاطون لا يقدِّم إلينا في هذه المحاورة نظريَّة شاملة في التربية، بل يقدِّم منهاجاً لتربية فئة مختارة من المواطنين فحسب، والفارق بين الحالتين كبير: إذ إنَّ المُثل التربويَّة العليا التي تهدف إلى تنوير المواطن بوجه عامٍّ لا بدَّ من أن تختلف عن تلك التي تهدف إلى تثقيف صفوة مختارة منهم: فالأولى ديمقراطيَّة شاملة، والثانية أرستقراطيَّة انتقائية. ولا شكَّ في أنَّ كتابات أفلاطون تفتقر إلى نظريَّة متعلِّقة بالنوع الأول من التربية، ولكنها تبدي اهتماماً بالغاً بالنوع الثاني[١]».

بالطبع، إنَّ هذا الاهتمام بالنوع الثاني كان دافعه نظريَّة أفلاطون في الإنسان، فهو، كما ذكرنا سابقاً، لم يدرس الإنسان ككائن اجتماعيٍّ ولا حتى ككائن طبيعيٍّ، وإنَّما درسه من خلال تصوُّراته الخاصَّة وتقسيماته القائمة على أفكار مسبقة تحتاج إلى الكثير من الفحص والتدقيق التاريخيين من أجل إماطة اللِّثام عن الفكر اليوتوبيِّ الاجتماعيِّ لديه. والفكر اليوتوبيُّ هو ذلك الذي لا يستند إلى حقيقة الظاهرة وظروفها داخل التاريخ، وخصوصاً الظواهر الاجتماعيَّة، ولا يعود البحث في المجتمع بحثاً ضمن شروط الموضوعيَّة، بل نجد أنَّ مثل هذا البحث اليوتوبيِّ إنما ينطلق من مواقف الذات وآرائها وتطلُّعاتها. وكما يشرح كارل مانهايم الفكر اليوتوبيَّ، إذ يقول: «تُعتَبر الآراء والأفكار التي تعبر بها الذات إذن وظائف مقصودة لوجودها. يعني قولنا هذا بأن تلك الآراء والتصريحات والفروض وأنظمة الأفكار لا تؤخذ على أساس قيمتها الظاهريَّة البادية للعيان، ولكنها تفسَّر على ضوء وضعيَّة حياة الفرد الذي يعبِّر عنها بمجموعة من الآراء والأفكار، بل تعني أكثر من ذلك أنَّ الطابع الخاصَّ الذي يميِّز وضعيَّة حياة الذات يؤثِّر في تكوين آرائه وأفكاره وما يصدر عنها من تصريحات وتفسيرات وتؤثِّر أيضاً في جميع مدركاتها[٢]».

استناداً إلى هذا الفهم لليوتوبيا الذي يقدِّمه مانهايم، نجد أنَّ أفلاطون عند تناوله

[١]- أفلاطون، جمهورية أفلاطون، ت: فؤاد زكريا، المقدِّمة، ص١٢٧.

[٢]-مانهايم، كارل، الأيديولوجيا واليوتوبيا، ت: عبد الجليل الطاهر، مكتبة بغداد، ١٩٦٨، ص١٢٨.

للمشكلات الإنسانيَّة قد عبَّر عن طموحاته الذاتيَّة وآرائه الخاصَّة في الإنسان والمجتمع، فهو يقسِّم الإنسان إلى أصناف ثلاثة هي: الإنسان الجشع، والإنسان الطموح، والإنسان الحكيم، وهذا التقسيم هو بداية نظرته الذاتيَّة إلى الإنسان، ونحن لا ندري ما هي الأسس التي اتَّبعها في هذا التقسيم، وكل ما يمكن قوله إزاءه هو ما يذكره الدكتور حامد خليل بقوله: «إنَّ أفلاطون لا ينظر إلى الإنسان من خلال أفعاله، وإنما من خلال تشكيله لنفسه وتجسيدها على غرار أو صورة الفكرة، أي فكرة الإنسان، وهذا لا يتأتَّى بالنسبة إليه إلاَّ للنوع الثالث، الذي هو وحده القادر على بلوغ ذلك، لأنه هو وحده الذي توجد لديه المَلَكة أو القوة التي تؤهِّله لإنجاز تلك المهمَّة، أي العقل[١]».

من المهمِّ القول هنا أنَّه طالما أنَّ أفلاطون لا ينظر إلى الإنسان من خلال علاقته بالواقع، والأفراد المحيطين به فلا بدَّ من أن يرفض فكرة كون المجتمع مصدر بناء الشخصيَّة الإنسانيَّة، إذ إنَّ المجتمع بالنسبة إليه ليس ضرورياً إلاَّ من أجل تلبية الحاجات الأساسيَّة كالطعام والشراب والمأوى، أمَّا فكرة أن يكون هو المجال الثقافيَّ والروحيَّ الذي ينمو فيه الفرد مكتسباً طلائع اجتماعيَّة مشبعة بالخصائص الروحيَّة والثقافيَّة، فإنَّ هذه الفكرة ليست واردة في تفكيره، ممَّا يؤدِّي إلى خلق كائنات إنسانيَّة مغلقة ومنعزلة ولا تربطها بمجتمعها ولا ببعضها البعض روابط روحيَّة أو ثقافيَّة أو إنسانيَّة. ففي مجتمع أفلاطون نجد أنَّ «العلاقات بين الإنسان والآخرين تصبح على هذا النحو علاقات خارجيَّة وكميَّة، فالأفراد من حيث التكوين الروحيِّ هم وحدات مغلقة، والعلاقات الوحيدة التي تحكمهم تصبح العلاقة الحسابيَّة، أي تبادل السلع والخدمات المكرَّسة خصِّيصاً لتلبية حاجاتهم الطبيعيَّة[٢]».

وعندما ننتقل إلى فكرة أخرى حول طبيعة الحريَّة الفرديَّة وموقف أفلاطون منها، نجد أنَّه لا يعترف بالحريَّات الفرديَّة، لأنَّه أساساً لا يستهدف حياة الفرد إلاَّ بقدر ما يخدم هذا الفرد مفاهيمه السياسيَّة عن الدولة، ها نحن نضع يدنا على مسألة حاسمة بخصوص ما أطلقنا عليه اليوتوبيا الاجتماعيَّة، وهي أنَّه يخلط بين السياسة والمجتمع، أي يخلط بين الفكر السياسيِّ والفكر الاجتماعيِّ، فلا نجد لديه حدوداً واضحة للبحث السياسيِّ بشكل منفصل

[١]- خليل، حامد. مشكلات فلسفيَّة، جامعة دمشق، ١٩٩٦، ص٣٧.

[٢]- المرجع نفسه، ص٣٩.

عن البحث الاجتماعيِّ. هذه الملاحظة كرَّرناها مراراً في هذا البحث، ولكننا هنا نأتي عليها من موقع البحث السيوسيولوجيِّ التاريخيِّ، إذ إنَّ أفلاطون لا يريد تكوين نظريَّة اجتماعيَّة تكون بمثابة التعبير الاجتماعيِّ عن النظريَّة السياسيَّة والدولة، وإنَّما نجده يسخِّر كلَّ أفكاره حول الإنسان من أجل خدمة الدولة. وإذا كان بعض النقاد يرون أنَّه «بدلاً من أن يحلِّل الشروط الاجتماعيَّة التي تقوم الدولة كنتيجة منطقيَّة لها، أخذ الدولة على ما هي عليه، أو كما أرادها أن تكون، ثمَّ حلَّلها واستخلص من ذلك التحليل شروط قيامها[١]».

وإذا كان هؤلاء النقَّاد يرون أنَّ أفلاطون قد أخذ الدولة كما وجدها من دون تحليل لشروطها الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والتاريخيَّة، فإنَّنا نعتقد أنَّه أراد تدعيم الدولة وتأكيد طغيانها على حساب المجتمع، وكلُّ ذلك بالطبع يعود إلى نزعته اليوتوبيَّة، هذا بالإضافة إلى مآرابه الشخصيَّة المتعلِّقة بانتمائه السياسيِّ من حيث العائلة والطبقة اللَّتين انتمى إليهما، وهو ما يبرِّر كلَّ هذا السعي الأفلاطونيِّ نحو تكريس الدولة والسياسة في مقابل المجتمع والحياة الاجتماعيَّة.

وجدير بالذكر أنَّ مسألة المجتمع وعلاقته بالميتافيزيقا الأفلاطونيَّة يمكن أن نفرد لها بحثاً خاصَّاً طالما أنَّ الميتافيزيقا هي أقرب المناهج للبحث اليوتوبيِّ المغرق في الذاتيَّة والبعيد عن الموضوعيَّة والتاريخيَّة.

[١]- خليل، حامد، مشكلات فلسفيَّة، جامعة دمشق، ١٩٩٦، ص٤١.

خاتمة

في ضوء ما أتينا عليه حول الفكر الاجتماعيِّ عند أفلاطون، يمكن أن نستخلص النتائج التالية:

إنَّ أفلاطون اتَّبع منهجاً ميتافيزيقيَّاً أضاع الكثير من قيمة الحقيقة والحقائق التاريخيَّة، سواء على مستوى مفهوم الإنسان أم على مستوى المجتمع، فهو لم يدرس الإنسان بوصفه قيمة في التاريخ بل درسه من خلال مفاهيمه الخاصَّة، ومن خلال بيئته التي أوحت إليه بمجموعة من المفاهيم الجاهزة حول الإنسان والبنى الاجتماعيَّة والسياسيَّة، والتي استفاد منها في تكوين فلسفته ونظريَّته العامَّة.

إذا كنَّا في هذا البحث قد استخدمنا المنهج التاريخيَّ في دراسة أفلاطون، فإننا انطلاقاً من الفكرة القائلة إنَّ الفيلسوف هو ابن عصره أكثر ممَّا هو ابن أمه وأبيه، نرى أنَّه، من خلال فلسفته، جاء تعبيراً حقيقيَّاً لهذه الرؤية، فهو أنجز نظريَّة سياسيَّة استهدفت أولاً خدمة مجتمعه ودولته الأثينيَّة، فلا نكاد نجد عنده أيَّة رؤية تختلف أو تتعارض مع الوضع الاجتماعيِّ والسياسيِّ الذي كان قائماً في عصره، وفي أثينا تحديداً.

يمكننا القول أنَّ أفلاطون قد أسَّس لما نطلق عليه النمذجة في الفكر الفلسفيِّ، فقد أنجز، عبر فلسفته، نماذج فكريَّة، وحاول أن يعمِّم هذه النماذج، وأن يجعلها نماذج مطلقة تحكم حياة البشر من دون اهتمام للخصوصيَّات التاريخيَّة والثقافيَّة والاجتماعيَّة.

يمكننا القول أنَّ أفلاطون أسَّس، من خلال فلسفته، للفكر الأيديولوجيِّ على نحو عام، هذا الفكر الذي يتَّسم بسمة طوباويَّة أو يوتوبيَّة. ففي سبيله، أي الفكر الأيديولوجيَّ، إلى تحقيق أهدافه الذاتيَّة والخاصَّة، يتجاوز قوانين التاريخ والرؤية العامَّة، وينتهي إلى رؤى خاصَّة مغلقة تؤسِّس لفكر الإقصاء بدلاً من الفكر المنفتح على الآخر وعلى العلاقات التشاركيَّة التاريخيَّة التي كوَّنت النظريَّات السياسيَّة والاجتماعيَّة والإنسانيَّة.

لائحة المصادر والمراجع

١. أفلاطون، الطيماوس واكريتس. ت: فؤاد جرجي بربارة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٦٨.

٢. أفلاطون، جمهوريَّة أفلاطون. ت: فؤاد زكريا، الهيئة المصريَّة العامة للكتاب، د.م، ١٩٧٤.

٣. أفلاطون، في السفسطائيين والتربية (محاورة بروتاغوراس. ت: عزت قرني، القاهرة، ١٩٨٢.

٤. إمام، إمام عبد الفتاح. مدخل إلى الميتافيزيقا، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة، ط٢، ٢٠٠٧.

٥. النشار، مصطفى. تطور الفلسفة السياسيَّة من صولون حتى ابن خلدون. الدار المصريَّة السعوديَّة، القاهرة، ٢٠٠٥.

٦. جيجن، أولف، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانيَّة. ت: عزت قرني، دار النهضة العربيَّة، القاهرة، د.ت.

٧. خليل، حامد، مشكلات فلسفيَّة، مطبوعات جامعة دمشق، ١٩٩٦.

٨. فخري، ماجد، أرسطو طاليس، دار المشرق، بيروت، ط٤، ١٩٩٩.

٩. قرني، عزت، الفلسفة اليونانيَّة حتى أفلاطون. مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، ط٢، ٢٠٠٣.

١٠. كوبلستون، فردريك. تاريخ الفلسفة، ت: إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ط١، م١، ٢٠٠٢.

١١. مانهايم، كارل، الأيديولوجيا واليوتوبيا. ت: عبد الجليل الطاهر، مكتبة بغداد، ١٩٦٨.

١٢. محمد، مسلم حسن، دراسة تحليليَّة مقارنة بين أفلاطون والقديس أوغسطين، مجلَّة «الفلسفة»، العدد١٠، ٢٠١٣.

العشق والجمال في فكر أفلاطون

جوزيف معلوف[١]

مقدّمة

ما من شكٍّ في أنَّ أفلاطون قد ترك في مسيرة الفكر الإنسانيِّ إرْثًا ما برح الكثير من الباحثين ينهلون منه في مجالات المعرفة والسياسة والأخلاق والفنّ والحبِّ والجمال والماورائيَّات. ولعلَّ ما قاله الفيلسوف الألمانيُّ كارل ياسبرز في كتابه **مدخل إلى الفلسفة**، خير دليل على أهميَّة هذا الفيلسوف، إذ اعتبر أنَّ فكرنا المعاصر، رغم أنَّه تخطَّى أفلاطون في ميادين علميَّة كثيرة، لم يتمكَّن من تجاوز تساؤلاته الفلسفيَّة التي توصَّل إليها[٢]. وبغض النظر عن رأي ياسبرز هذا، ومدى دقته، فإن هذا التنويه بمكانته الفكريَّة هو من الأهميَّة بمكان، إذ سيُبيِّن لنا إلى أيِّ حدٍّ تغلغل هذا الفيلسوف في بنية الفكر الإنسانيِّ.

وفي السياق عينه، لا بدَّ من الإشارة إلى لوحة مدرسة أثينا الشهيرة التي رسمها الفنَّان الإيطاليُّ رافائيلو (١٤٨٣-١٥٢٠)، وقد ظهر فيها أفلاطون وأرسطو في الوسط، وإصبع أفلاطون مصوَّب نحو السماء، دلالة على أنَّ المعرفة الحقيقيَّة تستمدُّ مرجعيَّتها من العالم «الإلهيِّ» مصدر كلِّ يقين وجمال. انطلاقًا من هذين الرأيين في أفلاطون، سأحاول أن أحلِّل في هذه المقاربة موقفَه من العشق والجمال من خلال ثلاثة كتب أساسيَّة هي: **المأدبة**[٣] و**فيدروس**[٤] و**هيبِّياس الأكبر**[٥]، كي أبيِّن موقعها في فكره ومدى

---

[١]- أستاذ الفلسفة الألمانيَّة وفلسفة الأخلاق في الجامعة اللبنانيَّة.

[2]- Cf., Karl JASPERS, Way to Wisdom. An Introduction to Philosophy, Translated by Ralph Manheim, New Haven and London, Yale University Press, 1954, p. 8.

[3]- PLATON, Le banquet, trad. Luc Brisson, Paris, GF Flammarion, 2007.

[4]- PLATON, Phèdre, trad. Luc Brisson, Paris, Gallimard, 2008.

[5]- PLATON, Hippias Majeur, trad. Jean-François Pradeau, Paris, GF Flammarion, 2005.

تأثيرها في الإرث الفلسفيِّ، في بحث لن يخلو من مقاربة نقديَّة.

وليس من باب الصدفة أن يُعير أفلاطون العشق أو الإيروس[١] (ἔρως) والجمال (καλός) اهتمامًا خاصًّا في كتاباته. هذان المفهومان يُعبِّران عن الأُسُس الفلسفيَّة التي استند إليها في مقاربة المعرفة والحقيقة والقِيَم الأخلاقيَّة. فالمفهوم الأوَّل الذي تفنَّن في وصف مظاهره في كتاب **المأدبة**، هو مقارنة بين أنواع العشق السائدة في بلاد الإغريق من أجل إظهار عشق من نوع آخر، هو عشق النفس لعالَم الخلود، مصدر كلِّ جمال، عشقٌ يرتقي إلى عالم المعرفة المطلَقة، مسكن النفس قبل أن تدخل الجسد. وهو يعتبر أنَّ الجمال الخارجيَّ، مهما كان رائعًا، يضمحلُّ مع الوقت، أمَّا جمال النفس الذي يتجلَّى من خلال الفضيلة فيبقى إلى الأبد.

ما الغاية إذًا من كتاب **المأدبة**؟ ولماذا اختار أفلاطون هذا الموضوع بالذات؟ وما الحكمة التي كان يبغي إيصالها إلى المدعوِّين، ومن خلالهم إلى كلِّ قارئ؟ وما علاقة الجمال بالعشق؟ وكيف عبَّر عنه ضمن أنظومته الفلسفيَّة، ولا سيَّما في كتابيَْ **فيدروس** و**هيبّياس الأكبر**؟

أوَّلاً: موقع العشق في الميثولوجيا اليونانيَّة القديمة

قبل الغوص في تحديدات العشق التي أشار إليها أفلاطون في حوارات **المأدبة**، لا بدَّ من توضيح مكانته في الميثولوجيا اليونانيَّة، إذ من دونها يصعب علينا فَهْم ما ورد في مضمون هذا الكتاب. وتجدر الإشارة إلى أنَّه كان يعرف، إلى جانب تراثه اليونانيِّ، التراث الشرقيِّ من فارسيٍّ ومصريٍّ وكنعانيٍّ وبابليٍّ، وبالتالي تمكَّن من صَهرها ليدمجها في منظومته الفلسفيَّة. وقد أحتلَّ العشق موقعًا فريدًا في هذا التراث، ولا سيّما اليونانيِّ، إلى حدٍّ أنَّه رُفع إلى مصافّ الآلهة التي كانت تُزيِّن البانثيون[٢].

[١]- سأستخدم هذا المصطلح أيضًا في المعنى عينه في متن النصِّ: المعنى المجازيِّ، أي «البعد الإلهيَّ» في الميثولوجيا اليونانيَّة، والمعنى المباشر أي العشق أو الحبُّ.

[٢]- البانثيون (Pantheon) كلمة من أصل يونانيٍّ تعني المكان المخصَّص لجميع الآلهة. وقد بنى اليونانيّون والرومانيُّون والفرنسيُّون هياكل لتكون مسكنًا للآلهة. وقد تطوَّر هذا المفهوم في فرنسا بعد بنائه في العام ١٧٥٨ من أجل أن يكون المثوى الأخير لعظمائها.

من هو الإيروس، وكيف انعكست تجلِّياته في المجتمعات اليونانيَّة؟

يعتبر المفكِّرون اليونانيُّون أنَّ الخواء هو في أصل الميثولوجيا. وتشير الأنظومة الميثولوجيَّة اليونانيَّة إلى أنّ الخواء أنجب خمسة آلهة هي: الليل، والأرض، والظلمة، وتارتاروس زوج الأرض، وإيروس أو العشق. فمن دون هذا الأخير، لم يكن بإمكان الآلهة أن ترى النور؛ إذ هو الذي كان يُقرِّب الكائنات بعضها من بعض ويسمح لها بالإنجاب. هذا يعني أنَّ الإيروس كان في صلب الفكر اليونانيِّ، نظرًا إلى الكتابات الغزيرة التي ظهرت آنذاك. وقد استعان أفلاطون بهذا التراث المتأصِّل في بلاده ليعطي رأيه فيه، كما يبدو واضحًا في خطاب فيدروس[١]، في فترة كانت أثينا محور الفكر العالميِّ، من خلال حوار شيِّق بين ستَّة أصدقاء اجتمعوا في منزل أغاتون، بعد فوزه في إحدى المباريات المرتبطة بالتراجيديا التي كانت تُقام احتفاء بالإله ديونيسوس، ومن بينهم سقراط، للعشاء معًا، وغالبًا ما كان العشاء ينتهي بحفلة شرب للخمرة[٢] تدوم حتَّى الصباح. وكانت العادة أن تُثار مسألة ما، يدلي كلُّ مدعوٍّ برأيه فيها.

في هذا الجوِّ الذي كان سائدًا آنذاك، ينبغي لنا نفهم اختيار مسألتَي العشق والجمال في كتاب **المأدبة**. وقد تعمَّد أفلاطون، كعادته في أغلب حواراته، أن ينقل الحدث عن طريق شخص آخر، يروي مضمونه كما يحلو له. إلَّا أنَّ هذا الأسلوب الفنِّيَّ هو، في رأيي، من باب التشويق والبلاغة ليس إلَّا. وهذا ما يدلُّ في مطلع كتاب **المأدبة** على الاهتمام الذي أبداه فيدروس بموضوع العشق. في هذا السياق، يقول أريكسماكوس، أحد المدعوِّين: « إنَّ الخطاب الذي سأرويه ليس منِّي، بل من فيدروس الحاضر معنا هنا. فيدروس لا يفوِّت فرصة حتَّى يقول لي بسخط: «يا أريكسماكوس، أيُعقل أنّ يُؤلِّف الشعراء أناشيد وترانيم لسائر الآلهة، بينما لم يُنظِّم أحدٌ منهم شعرًا صغيراً من أجل مدح إيروس، الذي هو إله قديم وكبير [...] والأغرب من هذا كلِّه، أنَّني عَثرت على كتاب أحد كبار العلماء ذَكَرَ فيه محاسن الملح ومنافعه، ودهشت لإحجام الشعراء والكتَّاب عن امتداح إله العشق، وهو من أعظم الأرباب[٣]».

[1]- Cf., Le banquet, op.cit., p.97100-.

[٢]- تجدر الإشارة في هذا السياق إلى أنَّ معنى كلمة المأدبة، Συμπόσιον باليونانيَّة هو المرحلة الثانية من العشاء الذي يشرب المدعوون فيها ويتحدَّثون عن مسائل فكريَّة وفلسفيَّة تهمُّ الجميع. وقد وقع اختيار أفلاطون في هذه الليلة على موضوع العشق.

[3]- Le banquet, op.cit., p. 95.

يتَّضح من هذا القول أنَّ هناك نيّة واضحة لدى أفلاطون تصبو إلى عرض معاني العشق السائدة في بلاد اليونان، وتوضيح موقفه من بعض عاداته السائدة في أنظومته الفلسفيَّة.

ثانيًا: تجلِّيات العشق في كتاب المأدبة

ساق أفلاطون حواره كالمعتاد في أسلوب شيِّق، فترك الكلام لستَّة أشخاص من المدعوِّين كي يُلقي كلّ واحد منهم خطابًا في العشق، وأن يبذل قصارى جهده في قول أفضل ما عنده عن هذا الموضوع القيِّم. وقد أعطي الامتياز لفيدروس للحديث عن العشق، نظرًا إلى معرفته بالميثولوجيا اليونانيَّة كي يعرض موقفه منها. ولا عجب من أن يُخصِّص له في وقت لاحق حوارًا يحمل اسمه من أجل إنضاج فكرة العشق والجمال.

في الواقع، تولّى فيدروس التعريف بمكانة العشق في الميثولوجيا ليُبيِّن «محاسن» هذا الإله في حياة البشر. ففي رأيه، إنَّ أعظمَ خير يكتسبه الإنسان أن يكون له حبيب. العشق هو أعظم قائد في الوجود، يساعدنا على التخلُّص من الأعمال القبيحة كي نفعل أفعالاً جميلة. إنَّ جيشًا مكوَّنًا من العشَّاق لا يُقهر، إذ لا أحد من المحاربين يقبل بأن يكون جبانًا أو سيِّئًا كي لا يُشوِّه صورته في عيون محبِّيه. ويَعتبر أنَّ العشَّاق وحدهم يستطيعون القيام بأفعال استثنائيَّة من أجل الحبيب، على غرار ألسيستِس (Alcestis) التي قدَّمت حياتها من أجل زوجها، فكافأتها الآلهة وأعادتها إلى الحياة[١].

هذه المقدِّمة الشعريَّة التي تستند إلى الإطراء والمديح لم تقدِّم شيئًا جديدًا عن العشق، إذ بقيت أسيرة الرأي الميثولوجيِّ، واقتصرت على ما ورد في الأدب القديم. وقد تعمَّد أفلاطون التشديد على هذا البعد، ليُظهر قدرته على معرفة الفكر الميثولوجيِّ من جهة، وليُعبِّر عن رغبته في تقديم رؤية أفضل عن العشق، تخرج عن الآراء العامَّة والعادات المألوفة. هذا ما حاول أن يُبيِّنه في خطاب بوسانياس.

مع بوسانياس، سيتقدَّم أفلاطون خطوة إلى الأمام من خلال مقارنات بين أنواع الحبِّ.

[1]- Le banquet, op.cit p.97 - 107.

وكأنيٍّ به، يُحضِّر لفكرة جديدة يريد الترويج لها انطلاقًا من حركة جدليَّة تصاعديَّة ترفع العشق إلى مستوى أرقى من الأقوال السائدة والأوصاف المتداولة. وإزاء المعنى العامِّ الذي قدَّمه فيدروس عن العشق، راح بوسانياس يبحث عن العشق الحقيقيِّ الذي يُسهم في إسعاد الإنسان، إذ ينطوي على أنواع عديدة، وبالتالي علينا أن نميّز الأفضل من السيِّىء[١].

يرى بوسانياس أنَّ كلَّ عمل لا يكون سيِّئًا أو جميلاً في حدِّ ذاته، ما يُحدِّد العمل السيّىء من العمل الجميل هو الطريقة التي نسلكها ونُعبِّر فيها عمّا يجول في خاطرنا. وبمعنى آخر، إذا كان مسلكنا جميلاً ومستقيمًا فسيتحوَّل إلى مسلك جيِّد، وإذا كان على عكس ذلك، فإنَّه يُشعِرنا بالخجل. لذا، يرفض أفلاطون بلسان بوسانياس استغلال الإنسان الفقير والبائس أو الفتاة الفقيرة في العلاقات الجسديَّة، ولا سيَّما إذا كان الاستغلال منحطًّا. هذا العشق الراقي هو الذي يحصل بين رجل ذي قيمة ورجل آخر.

في هذا السياق، يُميِّز بوسانياس بين نوعين من العشق: العشق الشائع الشعبيِّ، وهو ابن أفرودايت[٢] الشعبيَّة، الذي يدفع بالإنسان إلى الخفَّة والفسق، بينما العشق السماويُّ، المولود من الأفرودايت السماويَّة، هو الطريق الذي يقود من العالم الحسِّيِّ إلى العالم غير المنظور، ومن العالم السفليِّ إلى العالم العُلويِّ، ومن العالم المادِّيِّ إلى عالم المُثُل، أي إلى عالم الجمال الذي لا يفنى ولا ينحلُّ مع الزمن، النموذج لكلِّ جمال حسِّيٍّ، إذ هو خارج الزمن. ولكن، ما يبعث على الحيرة في خطاب بوسانياس هو المقارنة الغريبة التي أثارها في مقاربة العشق بين الذكور، غالبًا ما تكون بين رجل راشد وغلام، وهي علاقة جسديَّة وروحيَّة في آن واحد؛ والعشق بين الرجل والمرأة من أجل غرض جنسيٍّ محض. وهو يعتبر أنَّ عشق الجسد أدنى من عشق النفس، لأنَّ الأوَّل يفنى، إذ ما إن يتلاشى الجمال حتَّى يتبدَّد كلُّ حلم، أمَّا العشق الثاني، عشق النفس، فيدوم مدى الحياة، لأنَّه يرتبط بعشق ثابت لا يتزعزع.

[1]- Cf., Le banquet, op.cit., p.100.

[٢]- هي إلهة الحبِّ في الميثولوجيا اليونانيَّة. اعتبرها الفنُّ الغربيُّ منذ عصر النهضة حتَّى أيَّامنا رمزًا لجمال المرأة. ظهر تأثيرها أيضًا في الموسيقى الأوروبيَّة وفي الأوبرا.

ثالثًا: عشق الغلمان واللواطيَّة في العالم اليونانيّ

ها نحن أمام مسألة دقيقة للغاية: علاقة الرجال بالغلمان (Pédérastie[١]) في أثينا. هذه العلاقة كانت سائدة في المجتمع اليونانيِّ الأرستقراطيِّ، وتخضع لشروط صارمة، لارتباطها الوثيق بالتربية. لذا، لم يتورَّع أفلاطون من إثارة هذه المسألة ليُحدِّد رأيه فيها. ومع أنَّ تخطِّي العالم المحسوس هو الطابع الغالب في مفهومه للعشق، إلاَّ أنَّ موقفه يبقى غامضًا، إذ يغضُّ الطرف عن هذه الممارسات التي لا تخلو من الرغبة الجنسيَّة واللَّذَّة[٢]. ما هو واضح في كتاب **المأدبة** أنَّ هناك رؤية ترتسم في هذا الحوار بغية إيصال فكرة أساسيَّة عن عشقٍ ذي طبيعة ماورائيَّة، يقوم على تخطِّي الجمال الحسِّيِّ الهشِّ ليَصعد بالإنسان إلى عالم الجمال السامي. سيكون لنا عودة إلى هذه المسألة في الصفحات اللاَّحقة.

ولكي يدعم بوسانياس موقفه من عشق الغلمان، يستحضر الحكومات المستبِّدة الظالمة القريبة من بلاد اليونان التي تمنع الحكمة على مواطنيها، وتحرِّم الرياضة البدنيَّة على شبَّانها، لكي لا تتطوَّر الصداقات بينهم، وهذا ما يخشاه الحكَّام الظالمون، إذ كانوا يعتبرون أنَّ عشق الغلمان أمر مخجل، في حين أنَّ هذا النوع من العشق، في رأيه، يُسهم في تنمية عقل الفتى ويرفعه إلى عالم الحكمة والمعرفة بفضل احتكاكه بالشخص الذي يحبُّ[٣].

في هذا الإطار، ينبغي لنا أن نفهم محاولة بوسانياس في تجميل عشق الغلمان عبر إضفاء بُعد تربويٍّ علميٍّ عليه؛ إذ هو عشق يقود في آخر المطاف، من وجهة نظره، إلى المعرفة الحقيقيَّة، وإلى اكتساب الشجاعة في الحياة. فلا عجب أن يفني الغلام ذاته أمام معلِّمه لأنَّ الإفادة المعرفيَّة من أجل الانخراط في الحياة الاقتصاديَّة والاجتماعيَّة والسياسيَّة تستحقُّ أن يَبذل المحبوب نفسه (الغلام) من أجل المحبِّ. لذا، والحالة هذه، يندرج هذا العشق في إطار التربية التي كان الكبار يقدِّمونها إلى الغلمان من أجل الحفاظ على مستوى مدينة أثينا ومكانتها. وهذا ما حاول أفلاطون أن يُعبِّر عنه، ولو بشيء من التردُّد؛ إذ يفضِّل، في رأيي،

[١]- استخدم أفلاطون لفظة eraste للتعبير عن الرجل الذي يعشق الغلمان، وتعبير eromenos للتعبير عن لفظة المعشوق أو الغلام.

[2]- Cf., Daniel BORILLO, Dominique COLAS, L'homosexualité de Platon à Foucault, Paris, Plon, 2005, p. 24.

[3]- Cf., Le banquet, op.cit., p. 103.

أن تكون العلاقة بين الرجل البالغ والغلام قائمة على اكتساب المعرفة والحكمة فحسب. ففي عُرفه، لا ينبغي أن يشعر العاشق بالذلِّ والخجل إذا قام بخدمات كثيرة من أجل عشيقه (في المعنى الروحيِّ والمجازيِّ هنا)، وأن يبذل ذاته من أجله. فحين يصل العشق إلى هذا المستوى، تبطل المحرَّمات. فالأوَّل يطلب العلم والنور، والثاني يُنمِّي عقل الغلام ويساعده على كَسْب الفضائل. فحين تجتمع هذه الشروط من دون سواها، لا ضيرْ للمعشوق في أن يعطي حبَّه للعاشق، ولو شعر بالهزيمة والعبوديَّة، لأنَّه سوف يبلغ مبتغاه في آخر المطاف[١]. وهذا تبرير عجيب من أفلاطون، ولا يعدو كونه محاولة تجميليَّة لأمر قبيح وغير طبيعيٍّ.

تجدر الإشارة في سياق عشق الغلمان والمثليَّة إلى أنَّ أرسطو كان يعتبر هذه العادات في بلاد اليونان مذلَّة للفتى والرجل. فقد أحدث قطيعة معها، واعتبر أنَّ كلَّ علاقة عشقيَّة مثليَّة هي مهينة وغريبة وبعيدة عن الوضع الطبيعيّ. ومع أنَّه يمدح الصداقة بين الرجال، في كتابه، **الأخلاق إلى نيقوماخوس**، لكنَّه يعتبر أنَّ الصداقة بينهم يجب أن تكون خالية من كلِّ رغبة. ففي حين كان عشق الغلمان في فكر أفلاطون وسيلة للارتقاء فوق العالم الحسيِّ، اعتبر أرسطو أن المثليَّة وعشق الغلمان يعرِّضان تنظيم المدينة الديمقراطيِّ للخطر[٢].

وفي السياق عينه، هناك إجماع عامٌّ بين الديانات السماويَّة الثلاث حول مسألة المثليَّة والعلاقة بالغلمان، وردت في أكثر من مكان، إذ تعتبر أنَّ هذه العلاقة تخرج عن المألوف الطبيعيِّ وأنَّها عادة مشينة ومُدانة. ففي كتاب التوراة مثلاً، هناك بضع آيات تُحرِّم هذه العلاقة وردت في سفرَيْ التكوين والأحبار، وتُنزل فيها أشدَّ العقوبات الإلهيَّة: «أيُّ رجل ضاجع ذكرًا مضاجعة النساء، فقد صنعا كلاهما قبيحةً، فليُقتلا: دَمُهما عليهما[٣]». وليس من باب الصدفة أن يُطلق على المثليَّة اسم اللواطيَّة، نسبة إلى قوم لوط في سَدوم وعَمورة[٤]، حيث كانت هذه العادة شائعة بينهم. وفي المسيحيَّة، يحمل بولس الرسول على هذه العادات الغريبة، ولا سيَّما أنَّه كان يعرف الثقافة اليونانيَّة والعادات السائدة في بلاد اليونان، إذ نشأ

[1]- Cf., Le banquet, op.cit., p. 107- 108.

[2]- Cf., Daniel BORILLO, Dominique COLAS, L'homosexualité de Platon à Foucault, op.cit., p. 45.

[٣]- سفر الأحبار: ٢٠: ١٣.

[٤]- سفر التكوين : ١٨ و١٩.

وتربىَّ في بيئتها، مع أنَّه كان يهوديًّا. يقول في الرسالة إلى الرومانيّين: «لهذا أسلمَهُم الله إلى الأهْواء الشائنة، فاستَبدلت إناثُهم بالوصال الطبيعيِّ الوصال المخالف للطَّبيعة، وكذلك ترك الذُّكران الوصال الطّبيعيَّ للأنثى والتهب بعضُهم عِشقًا لبعضهنّ فأتى الذُّكران الفحشاء بالذُّكران، فنالوا في أنفسهم الجزاء الحقَّ لضلالِهم[١]». وقد حافظت المسيحيَّة على هذا الموقف حتّى أيَّامنا، مع أن معظم الدول الغربيَّة شرَّعت هذه العادة، وأدخلتها في دساتيرها، كأنَّها أمر عاديٍّ، ممَّا خلق شرخًا كبيراً في نسيج هذه المجتمعات. ولا يغيب عن بالنا ما قاله القرآن في هذا الموضوع، فقد أفرد له أيضًا بضع آيات يُحرِّم فيها هذه العادات ويعتبرها مخالفة للطبيعة والشرع. إنّ قصّة لوط الواردة في أكثر من آية تثبت الحكم الذي ورد في التكوين، وتحكم على المثليَّة حكمًا قاطعًا. إذ فجاء في سورة الأعراف، الآية التالية: ﴿**وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُم بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّن الْعَالَمِينَ**﴾ (٧: ٨٠). وتقول الآية التي تليها: ﴿**إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّن دُونِ النِّسَاء بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ**﴾ (٧: ٨١). وقد استندت الشريعة الإسلاميَّة إلى هذه الآيات لتُنزل العقاب بكلِّ من يُقدم على هذه العلاقة، وغالبًا ما توصي بالرَّجم بالحجارة كي تستأصل هذه الفضيحة من المجتمع الإسلاميِّ، ولو أنَّ هذا الحكم غير مطبَّق عمليًّا.

رابعًا: صراع حول المثليَّة لم يُحسم بعد

بيد أنَّ أفلاطون لم يقل كلمته الأخيرة في حواره. ففي غمرة المأدبة التي عبقت برائحة الخمرة التي سيطرت على عقول الحاضرين، انبرى أحد المدعوِّين، أرسطفانوس، ليعيدنا إلى حضن الميثولوجيا، وليفسِّر لنا سبب الرغبة الرئيس الذي يثير العشق. لن أتوسَّع كثيراً في ما قاله أرسطفانوس، الذي اعتبر أنَّه في البداية كان هناك رجال ونساء وأندروجونوسات[٢] (androgynes). كلُّ واحد من هذه الكائنات الثلاثة كان مزدوجًا (رأسان، رجلان، جنسان...). هذه الكائنات كانت تطمح إلى الصعود إلى السماء لمقاتلة الآلهة. فحَكم عليها الإله زيوس بقطع كلِّ واحد منهم إلى اثنين كي يصبح ضعيفًا. ولكي تُشفى من هذه الحالة

[١]- الرسالة إلى أهل رومة : ١: ٢٠-٢٧.

[٢]- هناك من يستخدم في اللُّغة العربيَّة مصطلح «الزَنَمْردة» للتعبير عن مصطلح أندروجونوس، وهو مصطلح من أصل فارسيٍّ يعني الرجل والمرأة معًا.

البائسة، راح كلُّ نصف يُفتِّش عن نصفه الآخر. النساء يُفتِّشن عن النساء، والرجال عن الرجال، والأندروجونوسات عن الجنس المختلف. في هذا السياق، تعود فكرة المثليَّة إلى الواجهة، إذ هي أرقى علاقة في رأي أرسطفانوس، لأنَّ أتباعها يتفرَّغون لإدارة المدينة، وإذا اقترنوا بالنساء، فليس من أجل نزوة طبيعيَّة، بل لأنَّ القانون يرغمهم على الإنجاب من أجل الاستمراريَّة. وهذا ما يُبيِّن تفوُّق المثليَّة الذكوريَّة على سائر أنواع العشق في التراث اليونانيِّ، كما بيَّن أرسطفانوس. ومع ذلك، فهو توصيفًا لحياة الإنسان الجنسيَّة، حيث تجد العلاقة الطبيعيَّة بين الرجل والمرأة، والعلاقة المثليَّة، الذكوريَّة منها والأنثويَّة[١]. وهي المرَّة الأولى التي يشير فيها أفلاطون إلى أنَّ المثليَّات (lesbiennes)، كما بيَّنت العادات والتقاليد، يُفتِّشن على غرار الرجال على صنفهنَّ لممارسة العشق.

إنَّ العودة من جديد إلى هذه المسألة هي دليل واضح على الصراع الذي كان سائدًا في هذه المأدبة، وإلى الغموض وربما التردُّد الذي خيِّم على فكر أفلاطون عن العشق. فهو لم يتخلَّص من هيمنة الميثولوجيا على فكره، لذلك، لم يترك زاوية إلَّا وحاول تقصِّي أبعادها كي يصل إلى تحديد واضح للعشق، علَّه يسعفه على بلوغ عالم الجمال الحقيقيِّ الذي يطمح إليه. وكأنيِّ به يسعى لمهادنة التراث اليونانيِّ المتأصِّل في المسلك والعادات، ولا سيَّما أنَّ الفكر اليونانيَّ كان يتباهى بهذه العلاقة، إذ اعتبرها مدخلاً مهمًّا لاكتساب المعرفة الفلسفيَّة.

في هذا الإطار، ينبغي فهم موقف أرسطفانوس السلبيِّ من علاقة الرجل بالمرآة، لأنَّه كان يعتبرها في مرتبة أدنى من مرتبة الرجل، كما يبدو لنا جليًّا في كتابيَْ **المائدة** و**فيدروس**.

ثم انبرى أجاثون بدوره ليعيدنا إلى المرحلة الأولى من الخطاب، ولو أنَّ موقفه من الخطابات الأولى بقي متحفِّظًا ومريبًا بعض الشيء. فراح يصف الإيروس بأنَّه أسعد إله والأفضل والأجمل بين الآلهة، تمامًا كما يصف شابٌّ جمال فتاة يُحبِّها. فهو يتجنَّب الشيخوخة ويكرهها. عهده عهد وفاق وسلام. لذلك يهرب من الشخصيَّات القاسية ويرتاب منها. هو إله معتدل وشاعر مثقَّف، يسيطر على رغباته، ولديه معرفة في تكوين الكائنات. فلا

[1]- Cf., Le banquet, op.cit., p. 117- 118.

عجب من أن تكون جميع الآلهة من تلاميذه. هذا الإله الساحر يساعدنا على ألَّا نكون غرباء بعضنا عن بعض، إذ بفضله ننتمي جميعًا إلى الأسرة الإنسانيَّة نفسها. ومع أنَّ الخطاب لاقى استحسانًا كبيراً، إلَّا أنَّه لم يضف شيئًا إلى الخطابات الأخرى. فهو بمثابة استراحة قصيرة لخلق جوٍّ من الحبور والفرح في قلوب الحاضرين. بيد أنَّ أفلاطون كان يُحضِّر كلامًا آخر.

خامسًا: الكلمة الأخيرة لسقراط

حتَّى الآن، بقيت الخطابات الأربعة التي أشرنا إليها أسيرة التـأثير الميثولوجيِّ التقليديِّ في مفهوم العشق. وككلِّ مرَّة، يستعين أفلاطون بمعلِّمه سقراط من أجل حسم الموقف وإعطاء رؤية لهذه المسألة. سقراط، هو في الواقع أفلاطون، إذ يصعب علينا التمييز بينهما، ولا سيَّما أنّ حكيم الفلسفة لم يترك لنا أيَّ تراثٍ كتابيٍّ كي نميِّزه من تلميذه الأقرب إليه. وينبغي في هذا السياق ألَّا يغيب عن بالنا أنَّ سقراط حاضر في هذا الحوار، وكأنَّ كلَّ خطيب كان يسعى لتقديم أفضل ما عنده، علَّه يستطيع أن يُقنع سقراط بوجهة نظره.

كيف سيُنهي أفلاطون هذا الحوار، وإلى أيِّ حدٍّ نجح في تخطِّي الخطابات الأولى من خلال معلِّمه سقراط ؟

مع سقراط، يأخذ التفكير عن العشق بعدًا جديدًا أكثر واقعيَّة، ولو أنَّه استعان ببعض الصور الميثولوجيَّة. ما يرشح من خطابه الذي نسبه إلى عرَّافة غريبة اسمها ديويتما، -إلى حدِّ التكلُّف في التواضع كعادته، خصوصًا حينما يزعم أنَّه لا يعرف شيئًا، وأنَّها علَّمته فلسفة العشق- والذي يمتدح فيه العشق، هو الانفتاح على بُعد جديد، على بُعد عقليٍّ، ذلك أنَّ الواقع ليس متجانسًا لأنَّه يُظهر مستويين متقابلينَ: العالم الحسِّيِّ والعالم العقليِّ، إلَّا أنَّهما يكمِّلان بعضهما البعض.

لقد رفض سقراط الحجج التي سمعها من الخطباء، من دون أن يُهمل الإطار الفكريَّ الذي انطلقت منه الحوارات. لذا، استعاد مسألة عشق الغلمان ليحاول وضعها في مسلك فكريٍّ يعتبره هو الصحيح، وليشرح طبيعة الجمال الحقيقيْ. وهي نقلة نوعيَّة سيسجِّلها أفلاطون في كتابه ليحسم موقفه من هذه العادة الغريبة في بلاده. فبحسب ديويتما، هناك طريقتان لبلوغ الجمال والخلود والسعادة (eudaimonia):

- الطريقة الأولى، تتجلَّى في الإنجاب الطبيعيِّ والبيولوجيِّ -لا يجب أن ننسى أنَّ والدة سقراط كانت قابلة-، تمامًا كما يحصل بين الأجناس المختلفة التي تميل بعضها إلى بعض، كي تضمن الاستمراريَّة من خلال أبنائهم وبناتهم.

- الطريقة الثانية، تتجلّى في إنجاب النفس، وهي الطريقة التي يتَّبعها الذين ينجذبون إلى جمال الغلمان ويحاولون تخطِّي هذا الميل كي يصلوا إلى علم العلوم: الجمال المطلق الذي يتماهى مع الخير الأعظم، وهو أفضل طريق للحصول على السعادة والخلود.

من هذه الزاوية، يأخذ العشق بعدًا ماورائيًّا هائلاً، لأنَّ الذين يلجأون إليه في كلِّ تجلِّياته، يبحثون عن الاستمراريَّة والخلود. ومسألة الخلود هي أخطر مسألة في حياة الإنسان، لأنَّ الباقي ليس سوى تفاصيل ثانويَّة. لذلك يأخذ العشق معنىً وجوديًّا، إذ وحده يقود إلى الديمومة. ولكن عن أيِّ عشق يتحدَّث سقراط.

في رأي سقراط، إنَّ مشكلة الإيروس تكمن في النقص الذي يعاني منه الإنسان في تفتيشه عن الجمال والخير. لذا، لا يُمكنه أن يكون في مصافّ الآلهة التي تنعم بهاتين الصفتين الدائمَتين. وهي فكرة تُحسب له بعد الخطابات التي بقيت أسيرة الميثولوجيا. واستنادًا إلى التطوُّر الجديد في مفهوم العشق، فقد أسبغ عليه صفة الوسيط (Daimon) بين الناس والآلهة. هو وسيطٌ لأنَّ الولادة من خلال الجسد التي تتحقّق بين الرجل والمرأة تسمح للرجل[١] بأن يستمرَّ في الخير والجمال في العالم الحسيِّ. ومن جهة أخرى، يسمح بالإنجاب من خلال النفس الذي لا يتحقَّق إلاَّ من خلال الاتصال بين الرجال، للإنسان أن يجد الخلود الحقيقيَّ الذي يتمركز خارج العالم الحسِّيِّ أي في العالم العقليْ. هذا ما ينبغي أن يتوصَّل إليه الإنسان كي يبلغ عالم الجمال والمعرفة. وقد لاحظ الحاضرون أنَّ سقراط يحبُّ الغلمان الوسيمين ظاهريًّا وليس جسديًّا، إذ تبيَّن لهم أنَّ المعلِّم تخطَّى الميل الطبيعيَّ كي يبلغ بواسطة زهده الجمال الذي يتجلَّى من داخله. ومع أنَّ ألسيبياد انزعج بعض الشيء من احتقاره له، على اعتبار أنَّه أقرب المقرَّبين منه، ولكن، ما إن فَهِم أنَّ حبَّ الفيلسوف له كان أكبر بكثير، تحوَّل استياؤه إلى فرح، لأنَّ العشق الحقيقيَّ للغلام يعكس جمال النفس

[١]- لا بدَّ من الإشارة مرَّة أخرى إلى أنَّ العالم اليونانيَّ يضع المرآة في منزلة أدنى من الرجل لظروف اجتماعيَّة وسياسيَّة كانت سائدة آنذاك. ومن البديهيِّ أن نشدِّد على أنَّ هذا المفهوم يتنافى مع الفكر الحديث القائم على المساواة بينهما.

التي تتوق إلى المعرفة والخلود، عالم المُثُل، ممَّا يجعل من عشق الغلمان عشقًا روحيًّا غايته الصعود إلى عالم المُثُل.

ولكن في الواقع، هذه المحاولة السقراطيَّة لا تختلف جوهريّاً عن رأي من سبقه بالكلام، لكنَّه أضفى على العلاقة مع الغلمان بُعداً روحيّاً بدل البُعد التربويِّ في المحاولات السابقة. وهذا الإضفاء، في الحقيقة، موضع تساؤل كبير يتعلَّق بالوصول إلى المعرفة والخلود؛ فهل من «حُرم» من عشق الغلمان ضاعت عليه فرضة الوصول إلى جمال النفس والولادة النفسيَّة؟

خلاصة القول، إنَّ الحوار في كتاب **المأدبة**، الذي قادنا إلى تعرُّجات العشق، قد بيَّن إلى حدٍّ ما، ما يبغي أفلاطون منه. فهو، على غرار معلِّمه مرتاب من هشاشة العالم الحسِّيِّ، ومهووس بفكرة السعادة الدائمة وفكرة الخلود وعالم المُثُل، إلى حدٍّ أنَّ هذه الفكرة قد تجلَّت في معظم كتاباته، كما أنَّها دفعته إلى تأوُّل اللواط وجعله مرتبطًا بهذه المعرفة.

وتجدر الإشارة في هذا السياق، إلى أنَّ أفلاطون أفرد في مطلع شبابه دراسة عن الجمال في كتاب **هيبّياس الأكبر**[1]، حاول فيه أن يُعرِّف بطبيعته وخصائصه. ويتَّضح من هذا الحوار أنَّه لا يسعى لفهم طبيعة الجمال فحسب، بل أيضًا لإيجاد معيار ثابت يبني فيه حكمه على الأشياء الجميلة التي تنال الإعجاب والتقدير.

إنَّ مفهوم الجمال، كما يتجلَّى دومًا في حوارات أفلاطون، لا يقتصر على المظهر الخارجيِّ وحده، بل يأخذ معنىً معياريًّا، ممَّا يدلُّ على أنَّ فكرة الجمال الراقية، كمرجع لكلِّ جمال، بدأت ترتسم في ذهنه منذ البداية، ولم تنضج كلّيًّا إلَّا في الحوارات اللاَّحقة مع **فيدروس** و**الجمهوريَّة** وغيرها، كي تأخذ بُعدًا ماورائيًّا. وهذا ما حمله على كتابة أكثر من حوار عن العشق والجمال كي يقودنا في آخر المطاف إلى أسمى ما هو مرئيٌّ ومتغيِّر، إلى عالم المُثُل، مرجع كلِّ مقياس في المعرفة. في هذا الإطار يمُكننا إذًا قراءة حوار **فيدروس عن** العشق والجمال.

سادسًا: عودة إلى فهم العشق والجمال بطريقة أدقَّ في كتاب فيدروس

لماذا العودة إلى حوار آخر في كتاب **فيدروس**، مع أنَّه حزم أمره في كتاب **المأدبة** عن

[1]- Cf., PLATON, Hippias majeur, trad. Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, 2005.

مفهوم العشق الذي يقود إلى الجمال الحقيقيّ؟ هذا ما سنحاول أن نفهمه لنرى ما إذا تمكَّن أفلاطون من إضافة شيء جديد فيه، لأنَّ هذا الحوار كُتب بعد فترة قصيرة من كتاب **المأدبة**.

يُعتبر حوار **فيدروس**، إلى جانب كتاب **الجمهوريَّة**، من الحوارات الأكثر نضجًا، ذلك أنَّ فكرة الجمال الدائم الذي لا يذوي ما برحت تشغل باله نظرًا إلى أهمَّيتها في أنظومته الفلسفيَّة. ولكي يحسم مسألة عشق الغلمان والعلاقات المثليَّة، يستنهض أفضل ما عنده ليبدِّد الشكَّ والتساؤلات حول هذه المسألة الدقيقة في بلاد اليونان.

مرَّة أخرى، ينطلق مضمون الكتاب من حوار بين فيدروس وليسياس حول عشق الغلمان. كان ليسياس سفسطائيًّا، وكان يسعى لإقناع غلام وسيم بأن يشرح لفيدروس أنَّه من الأفضل الاستسلام له كعشيق عابر بدل أن نكون أسرى لهوى حبيب صارم ومُتيَّم، إذ من شأنه أن يُضحي مع الوقت عبئًا كبيراً.

استحضر سقراط الرغبة المثليَّة من جديد، ليُعطي الإيروس بُعدًا ماورائيًّا. ومع أنَّه يعرف تمامًا أنَّ هذه الرغبة تترك آثارًا مضنية على العواطف التي تنبعث من الجسد، إلَّا أنَّه ينتقد بشدَّة أولئك الذين لا يستطيعون السيطرة على هذا الجنون، إلى حدٍّ أنَّه شبَّه هؤلاء بالذئاب التي تستحسن افتراس الحملان، ممَّا يعني أنَّ موقف سقراط من هذه العادة بات واضحًا. وهكذا أخذ الحوار منحىً آخر.

انطلاقًا من هذا العشق الناشب في المجتمع اليونانيِّ، يقترح سقراط أن نذهب أبعد من الجمال الخارجيِّ، وأن نستخدم العشق من أجل هدف سامٍ: التأمُّل في جوهر الجمال عينه. هذا لا يعني أنَّ أفلاطون تخلَّى عن عشق الغلمان، بل على العكس، فقد اتَّخذ من هذه العلاقة وسيلة لخدمة فكرة الجمال السامية، إذ هو (أي عشق الغلمان) انعكاس غير كامل للجمال الأسمى. فمن السهل في هذا السياق أن نُدرك لماذا ينبغي للعشق الذي يمتنع عن أيِّ رغبة جسديَّة أن يكون مثليًّا. إذا كان العشق المثليُّ يُشكِّل بداية الزهد الأفلاطونيِّ لبلوغ حقيقة الأشياء من خلال التسامي على البُعد الجسديِّ، فهذا لم يمنع أفلاطون في كتابات لاحقة من أن ينتقد علنًا العشق بين الرجال، كما في كتاب **الجمهوريَّة** وكتاب **الشرائع**، ممَّا يدلُّ على الموقف الحاسم الذي توصَّل إليه في مقاربة هذه العلاقة، ولو سادها جوٌّ من العفَّة والزهد.

ففي كتاب **الجمهوريَّة**، لا يتورَّع أفلاطون عن القول بأنَّ النزوة الجنسيَّة هي أهمُّ لذَّة، وأنَّ الحبَّ الحقيقيَّ يُحبُّ بحكمة ورويَّة، ويحترم معنى الجمال الحقيقيْ. فلا يجب أن يَتحوَّل العشق إلى علاقة بين رجل وفتى، فهذا أمر مشين، على حدِّ قول سقراط[١]. وفي كتاب **الشرائع**، ينتقد علنًا هذه العلاقة، ويعتبر أنَّ المدن اليونانيَّة مسؤولة عن هذا الشذوذ الذي كان يحصل في الأوساط الأرستقراطيَّة وحتَّى الشعبيَّة. يقول في هذا الصدد: «إنَّ اللذَّة المرتبطة بالطبيعة قد مُنحت للجنس الأنثويِّ والجنس الذكوريِّ، كي يرتبط الواحد بالآخر، في حين أنَّ الوصال بين ذكر وآخر، أو بين امرأة وأخرى، هو ضدُّ الطبيعة. إنَّ الإفراط في الرغبة الجنسيَّة هو الذي حثَّ البعض على أن يتجاسروا على القيام قبل غيرهم بهذا المسلك. لذا، نحن، جميعًا، نتَّهمُ الكريتيّين بأنَّهم استنبطوا قصَّة غانيمادس[٢]»، البطل والإله الطرواديِّ الذي أصبح في ما بعد عشيق الإله زيوس. فلا عجب من أن يوجِّه انتقادًا لاذعًا لسكَّان جزيرة كريت، حيث كانت هذه العادة منتشرة بطريقة واسعة.

[1]- Cf., PLATON, La République, Paris, Flammarion, 1966, p. 154.

[2]- PLATON, Les Lois, in Œuvres complète, Tome II, Paris, Gallimard, 1950, p. 651- 652.

خاتمة

في ختام هذه المحاولة، لا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ الغموض يلفُّ أحيانًا فكر أفلاطون في مسألة العشق، الأمر الذي يدفعني إلى القول بأنَّه من السهل استخدام خطاباته في اتِّجاهين، من أجل الاحتفاء بالصفات التي تطرَّق إليها أو من أجل الحكم عليها ونبذها، ولو أنَّه في بعض الكتابات اللاَّحقة كان أكثر حزْمًا.

ومن المفيد القول أنَّ أفكاره لم تلقَ آذانًا صاغية في العالم اليونانيِّ القديم، لا بل سقطت في طيِّ النسيان. بيد أنَّ احتكاك فكره بالمسيحيَّة لاحقًا، أعاد مقاربته عن العشق إلى الواجهة، ولو أنَّ المقاربة تختلف في المضمون. وقد ظهرت كتابات في الفكر المسيحيِّ تُعبرِّ عن الفرق بين العشق (eros) في المفهوم اليونانيِّ وبين المحبَّة (agapè). فمن بين الكتَّاب الذين اهتمُّوا بهذه المسألة، أشير إلى الكاتب السويديِّ أنديرس نيغرين[١]، الذي اعتبر أنَّ العشق أو الإيروس، ولا سيَّما في حوار **المأدبة**، هو ضرب من الأنانيَّة[٢] والانطواء على الذات، سواء أكان الآخر الذي نعشق إنسانًا أم إلهًا، لأنَّه يقوم على الرغبة والمصلحة الذاتيَّة من أجل امتلاكه والاستحواذ عليه.

ومهما يكن، فإنَّ فكرة العشق والجمال عند أفلاطون تبقى محاولة عميقة للتعبير عن شغف الإنسان بالخلود والمرجعيَّة الثابتة التي لا تخضع للتبدُّل بعد كلِّ احتكاك مع العالم الحسيِّ. هذا ما عبرَّ عنه على لسان سقراط متوجِّهًا إلى أغاطون: هل الأشياء الجيِّدة بالنسبة إليك هي أيضًا أشياء جميلة؟ طبعًا. إنَّ الذين تعتبرهم سعداء هم وحدهم يملكون الأشياء الجيِّدة والجميلة[٣]. العشق هو شوق الإنسان إلى أن يكون سعيدًا من خلال امتلاك الجمال والخير كي يبلغ عالم الخلود، المسألة الأكثر دقَّة وعمقًا في الفكر الفلسفيِّ واللاَّهوتيْ. أَوَليست الفلسفة، كما بيَّن لنا أفلاطون، في سياق معلِّمه سقراط، إلى جانب الفنِّ والدين، هي من الدروب التي تساعد الإنسان على تحقيق هذه الرغبة السامية؟

---

[1]- Cf., Anders NYGREN, Eros et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations, trad. Pierre Jundt, livre second, Paris, Aubier, 1952, p. 180- 199.

[2]- Ibid., p. 198.

[3]- Cf., Le banquet, op.cit., p. 136.

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.

٢. العهد القديم.

٣. العهد الجديد.

1. Anders NYGREN, Eros et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations, trad. Pierre Jundt, livre second, Paris, Aubier, 1952.
2. Daniel BORILLO, Dominique COLAS, L'homosexualité de Platon à Foucault, Paris, Plon, 2005.
3. Karl JASPERS, Way to Wisdom. An Introduction to Philosophy, Translated by Ralph Manheim, New Haven and London, Yale University Press, 1954.
4. PLATON, Hippias majeur, trad. Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, 2005.
5. PLATON, La République, Paris, Flammarion, 1966, PLATON, Le banquet, trad. Luc Brisson, Paris, GF Flammarion, 2007.
6. PLATON, Les Lois, in Œuvres complète, Tome II, Paris, Gallimard, 1950.
7. PLATON, Phèdre, trad. Luc Brisson, Paris, Gallimard, 2008.

قراءةٌ نقديَّةٌ في فلسفة الجمال والفنّ عند أفلاطون

فاطمة علي عبُّود[١]

مقدّمة

دأب أفلاطون على البحث عن القيم الإنسانيَّة الكبرى (الحقِّ والخير والجمال)، والسَّعي لتحقيقها في الواقع؛ وذلك لأنَّ الجمال مظهرٌ من مظاهر الحقِّ وغايته الخير. والواقع أنَّ تلك القيم ترتبط أشدَّ الارتباط بالتَّربية الأخلاقيَّة والرُّوحيَّة للإنسان، وذلك بعدما كادت تندثر لتحلَّ محلَّها قيمٌ جديدةٌ، دأبُها الوحيد القضاء على القيم التَّقليديَّة نتيجة انحلال العقيدة الدينيَّة وبالتَّالي الأخلاقيَّة، وتغيُّر النُّظم السيِّاسيَّة.

ومن المهمِّ أن نشير إلى أنَّ الأخلاق هي المحور الرَّئيس الذي تدور حوله فلسفة أفلاطون، بما في ذلك نظريَّته حول الفنِّ والجمال، فكلُّ فنٍّ يجب أن يحمل في تضاعيفه غايةً أخلاقيَّةً تهذيبيَّةً؛ لأنَّ تلك الأخلاق تورث الفضيلة والسَّعادة، وتسمو بالإنسان نحو القيم المطلقة الثَّابتة.

وقد كان سعي أفلاطون ينطلق من التَّركيز على الذَّات وتربيتها تربيةً مثاليَّةً، فمن خلال معرفة ذات الإنسان بوصفه فرداً مفكِّراً يمتلك العقل أداة المعرفة يستطيع أن يصل كلُّ فردٍ إلى الفضيلة والسَّعادة، ومن خلال معرفة الكون من حوله يتمكَّن الإنسان من الوصول إلى كماله المنشود في العالم المثاليِّ المطلق. فقد صوَّر وجود عالمٍ مثاليٍّ، لا يخضع للتَّغيرات، ولا يصيبه البلاء أو الفناء، عالم الكليَّات الثَّابتة، هو العالم الكامل والحقيقيُّ الذي تنعكس عنه صورة العالم الواقعيِّ المزيَّف الجزئيِّ.

وبما أنَّ كلَّ موجودٍ في العالم الواقعيِّ هو انعكاسٌ لعالم المُثُل ومحاكاةٌ له، فقد شدَّد

---

[١]- باحثة سورية مقيمة في تركيا. دكتوراه في اللُّغة العربيَّة وآدابها/ نقد حديث.

أفلاطون على أنَّه لا ينبغي على الإنسان أن يظلَّ ضمن دائرة الجمال الحسِّيِّ، بل عليه أن يتجاوز المحسوسات التي قد تخدعه وتشوِّش رؤيته للحقيقة، ليصل إلى الجمال الروحيِّ الذي ينقله إلى عالم المجرَّدات العلويِّ في عالم المُثُل.

وصحيحٌ أنَّ جميع الفنون تعتمد في تلقِّيها على الحواسِّ، سواءٌ منها السَّمعيَّة والبصريَّة، إلَّا أنَّ الفنَّان الذي يحاكي في فنِّه الكلِّيات المطلقة يستطيع أن يسمو عن طريق معرفته لحقيقة ما يحاكيه على العالم الحسِّي؛ ذلك لأنَّه يمتلك داخل روحه توقاً لا يتوقَّف لبلوغ الكمال، وعشقاً لا ينتهي للجمال في ذاته، فيسمو بالحبِّ ويصعد إلى العالم الرُّوحيِّ، ويبلغ بذلك الجمال في ذاته الذي يحقِّق الخير والسَّعادة.

أوّلاً: الجمال والفنُّ من العقلانيَّة السُّقراطيَّة إلى النَّزعة المثاليَّة

بحث سقراط عن ماهيَّة الجمال بوصفه مفهوماً كليَّاً شاملاً، ولم يحصره في المواضيع الجزئيَّة الزَّائلة التي يعتريها النَّقص والفناء، وقد استخدم في الوصول إلى مفاهيمه الكليَّة العقلَ، الذي يستطيع وحده تحديد الخصائص الجزئيَّة في المواضيع الجميلة المتجسِّدة في الفنون المختلفة التي نصادفها في العالم الواقعيِّ، للوصول إلى مفهومٍ كلِّيٍّ للجمال. وقد سار أفلاطون على نهج أستاذه، إلَّا أنَّ منهجه في تفسير الفنِّ والجمال كان أكثر تفصيلاً ووضوحاً من منهج سقراط، الذي اكتفى بتحديد المفاهيم وربطها بالخيرِّ والنَّافع، إذ سنجد عنده نظريَّةً تكاد تكون متكاملة الملامح في فلسفة الفنِّ والجمال، ورغم نزعته المثاليَّة الواضحة والتي لا تخلو من بعض المبالغات إلَّا أنَّه استطاع أن يبلور نظريَّةً في علم الجمال ستكون منطلقاً للباحثين في ذلك العلم من بعده.

الجميل والنَّفعيَّة عند سقراط

لم يشأ سقراط أن يمتهنَ صناعة التَّماثيل؛ إذ أدرك أنَّ رسالته في الحياة لم تكن محصورةً في هذه الصناعة، أو في مزاولة أيِّ فنٍّ من الفنون الشَّائعة آنذاك، فقد سعى في حياته لكسب المعرفة الخالصة التي تزيل عن الإنسان حجاب الجهل، وتنير بصيرته بالمعرفة الحقَّة، وتكشف له عن الحقيقة، كما سعى لنشر هذه المعرفة بين النَّاس؛ فالمعرفة تسبر أغوار النَّفس البشريَّة، وتلك النَّفس التي تحوي على نظامٍ معقَّدٍ لا تزال العلوم حتَّى عصرنا الحاليِّ

قاصرةً عن معرفة خباياها؛ لذلك فإنَّه ما فَتِئ يؤكِّد على أنَّ الشَّيء الوحيد الذي يعرفه هو أنَّه لا يعرف شيئاً «أنا لا أعرف غير شيءٍ واحد، هو أنيِّ لا أعرف شيئاً[١]»، بمعنى أنَّ رحلة الإنسان في سعيه نحو المعرفة لا يمكن أن تتوقَّف عند حدٍّ معينٍ، والجاهل وحده من يدَّعي أنَّه حاز على المعرفة من ألفها إلى يائها.

اتَّبع سقراط في سعيه نحو المعرفة منهجاً عقليَّاً خالصاً، فقد كان منهجه «لا يقوم على التَّلقين، بل على الوصول الذَّاتيِّ إلى معرفة النَّفس، وإلى معرفة الحقيقة[٢]»، إذ كان يسعى للوصول إلى المعرفة عن طريق الحوار والجدال المنطقيِّ، وعن طريق الدَّلائل العقليَّة المحكمة والتَّفكير الناقد الفعَّال، فقد وجد أنَّ العقل هو الحَكَم الفاصل في معرفة الأشياء، ولذلك رفض استخدام الحواسِّ للوصول إلى المعرفة؛ لأنَّها تقدِّم إدراكات جزئيَّةً وغير كاملة، أمَّا العقل فهو الخاصِّيَّة المشتركة بين النَّاس، وما يُدرك به يكوِّن مفهوماً كليَّاً شاملاً، وبالتَّالي يمكن القياس عليه، للوصول إلى ما من شأنه أن يهذِّب الأخلاق الإنسانيَّة، ومن هنا نشأت الفلسفة الأخلاقيَّة عنده والتي ستمتدُّ على كلِّ المفاهيم الإنسانيَّة بعد ذلك؛ فكلُّ عملٍ يقوم به الإنسان سواءٌ أكان فنَّاً أم صنعةً يجب أن ينطوي على فضيلةٍ ما، وأساس تلك الفضيلة هو المعرفة، «بل إنَّ الفضيلة والعلم شيءٌ واحدٌ، فيستحيل أن تعرف الخير معرفةً صحيحةً ولا تعمله، كما يستحيل أن تعمل الخير ولا تعرفه، فيكفي في نظر سقراط أن يعلم الإنسان ما هي الفضيلة حتَّى يكون بمنجاةٍ من فعل الرَّذيلة، وكلُّ عمل شرٍّ إنَّما يصدر عن الجهل بالفضيلة[٣]»، فإذا فعل الإنسان الخير وهو لا يعرف ما ينطوي عليه من فضائل، فإنَّه لا يمكن أن يعدَّ خيراً برأيه؛ لأنَّه يفعل ما يفعله عن جهلٍ لا عن المعرفة التي تبني سلوكه بشكلٍ قويمٍ، وتبعده عن الشَّرِّ.

وبهذا، فإنَّ سعادة الإنسان في حياته تكون بقدر ما يحقِّق من فضائل، وبقدر تمثُّله بتلك الفضائل في سلوكه ومعاملته، وبما يتَّسم به من أخلاقٍ رفيعةٍ نتيجة فعله لهذه الفضائل التي

[١]- هنري توماس ودانالي توماس، المفكِّرون من سقراط إلى سارتر، ترجمة: عثمان نويه، مكتبة الأنجلو مصريَّة القاهرة، ١٩٧٠م، بلا ط، ص١٠.

[٢]- عزت قرني، الفلسفة اليونانيَّة حتى أفلاطون، مطبعة ذات السلاسل، الكويت، ١٩٩٣، بلا ط، ص١٠٥.

[٣]- زكي نجيب محمود، أحمد أمين، قصة الفلسفة اليونانيَّة، مؤسَّسة هنداوي سي آي سي، المملكة المتَّحدة، ١٩٩٧م، بلا ط، ص٨٥.

يعرف الخير فيها حقَّ المعرفة، وهكذا تكون العلاقة بين الحقِّ والخير والجمال متكاملةً لتحقيق سعادة الإنسان في الوصول إلى مثله الأعلى الذي ينبغي عليه دائماً السَّعي من أجل الوصول إليه.

ونتيجةً لما قدَّمه سقراط من أهميةٍ للفضيلة في فلسفته العامَّة، فقد ارتبط رأيه في فلسفة الجمال بنظريَّته الأخلاقيَّة ارتباطاً وثيقاً، فكلُّ ما هو جميلٌ يجب أن يكون نافعاً، «إنَّ النافع هو الجميل[١]»، بغضِّ النَّظر عن ماهيَّة الجميل، ولا يكون نافعاً إلاَّ إذا أحدث قيمةً أخلاقيةً تهذِّب النَّفس البشريَّة التي هي المحور التي تدور حولها فلسفته، ولا سيَّما أنَّه كان يسعى لتقويم النَّفس الإنسانيَّة وإصلاحها، وانتشالها من الجهل إلى المعرفة؛ لذلك فإنَّه كان يقيس الجمال في الشَّيء الجميل بمقاييس العقل الذي يقدِّم معايير موضوعيَّةً ثابتةً لا يمكن أن تتغيَّر بتغيُّر النَّاس، وبالتَّالي فإنَّ الجمال الذي يقدَّمه الموضوع الجميل ليس غايةً بحدِّ ذاته، بل هو وسيلةٌ للوصول إلى الغاية الأساسيَّة، وهي القيمة الأخلاقيَّة السَّامية التي توصله في نهاية المطاف إلى الجمال الكامل، لذلك فإنَّه لم يكن يعطي أهميَّةً للجمال الظَّاهر الذي تدركه الحواسُّ، بل كان يؤكِّد أنَّ الجمال هو الجمال الباطنيُّ الذي يبني القيمة الأخلاقيَّة ويقوِّم اعوجاجها، فلا يمكن إذن الفصل بين الجميل والنَّافع من جهةٍ، كما لا يمكن الفصل بين الفنِّ والقيمة الأخلاقيَّة من جهةٍ ثانيةٍ.

في الحقيقة، لم يكمل سقراط مسيرته المعرفيَّة، وبقيت تحديداته للقيم الكليَّة غير مكتملةٍ، وإن كان قد أكَّد أنَّ العقل هو السَّبيل الوحيد للوصول إلى الكلِّيَّات التي تؤسِّس للقيم الأخلاقيَّة التي تحافظ على الإنسان من جهةٍ، وبالتَّالي تحافظ على البنية الاجتماعيَّة والسِّياسيَّة من الانهيار من جهةٍ ثانيةٍ؛ إذ طالما ربط القيمة الأخلاقيَّة ببقاء الدَّولة وثباتها، خاصَّةً أنَّ ذلك العصر «كان عصر الشكِّ والتَّفكير السَّلبيِّ الهادم، عصرٌ انهارت فيه الدَّولة الأرستقراطيَّة وتزعزعت الأُسُس الدينيَّة، وتمَّ نقد الأخلاق والعادات والتَّقاليد السَّائدة[٢]»، لذلك فإنَّنا نجد أنَّ سقراط سعى جهده للعودة إلى القيم الثَّابتة، والمحافظة على الرَّوح

[١]- أفلاطون، المحاورات الكاملة، المجلَّد الرابع، ترجمة: شوقي داود تمراز، الأهليَّة للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٤م، ص٢٢٢.

[٢]- ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٤، ص٩٨ بتصرف.

الأخلاقيَّة، متناسياً أنَّ الحتميَّة التَّاريخيَّة تفرض روح التَّجديد في النُّظم والعلاقات.

كما يتبيَّن لنا أنَّ المنهج الفلسفيَّ السقراطيَّ كان متشدِّداً إلى درجةٍ كبيرةٍ في جعله العقل المقياس الوحيد للوصول إلى المعرفة المطلقة، إذ قد لا يُتاح لكلِّ فردٍ المقدرة العقليَّة ذاتها، فكما تتفاوت نتائج الخبرة الحسيَّة كذلك فإنَّ الإدراك العقليَّ يتفاوت من فردٍ إلى آخر، وخصوصاً في المفاهيم التي يصعب تحديدها كالخير والحقِّ والعدل، فقلَّما يكون الفرد متجرِّداً من الأهواء والنَّزعات التي تؤثِّر على القيمة المعرفيَّة التي يحصِّلها الإنسان في حياته.

أفلاطون ونقد الجمال الحسِّيِّ وخداع الحواسّ

تابع أفلاطون، كما فعل قبله سقراط، حربه ضدَّ الفنون التي تقوم على الإيهام والتَّخييل، والتي تخضع لمفهومَيْ الحسيَّة والنسبيَّة الَّلذين شاعا على يد السفسطائيين في ذلك العصر، إذ يُعدُّ مفهوم الحسِّيَّة من أكثر المفاهيم المعرفيَّة إشكاليَّةً آنذاك، فقد جُعلتِ الحواسُّ من مقاييس الجمال في الفنِّ مقاييسَ متغيِّرةً وغيرَ ثابتة، نتيجة تفاوت معطيات الحواسِّ من فردٍ إلى آخر، ونتيجة نسبيَّة تلك المقاييس تبعاً للزَّمان والمكان، بمعنى أنَّ تلك المعايير لا يمكن أن تصلح إلاَّ لعصرٍ معينٍ وفي مكانٍ محدَّد، وبذلك أيضاً يصبح الإنسان عند أصحاب المذهب الحسِّيِّ هو معيار كلِّ شيءٍ. ونتيجةً لذلك، نفى السفسطائيون عن الفنِّ القدسيَّة التي كانت ثابتة المعايير والأحكام، كما كان شائعاً في العُرف اليونانيِّ، فالفنون عندهم من صنع البشر يكتسبونها نتيجة التدرُّب والخبرة والممارسة، أمَّا فكرة الموهبة الإلهيَّة فهي فكرةٌ غير واردةٍ في مذهبهم المعرفيِّ، إذ تمَّ الفصل تماماً بين ما هو إلهيٌّ وما هو إنسانيٌّ في مجال الفنون، وبالتَّالي أصبح الفنُّ أقرب إلى الصَّنعة منه إلى الإبداع أو الفطرة، وفَقَدَ بذلك الغاية الأساسيَّة التي يجب عليه تحقيقها عند أفلاطون وهي الغاية الأخلاقيَّة.

وبذلك، تابع أفلاطون فكرة معلِّمه في جعل المقياس الذي لا تحتمل نتائجه التَّغيير أو الزِّيادة أو النقصان هو العقل. «فالعقل هو الذي يجمع الإحساسات، ويضمُّها بعضها إلى بعضٍ، ويعارضها بعضها ببعضٍ، ويدرك العلاقات القائمة بينها، ويصدر عليها أحكاماً مغايرةً للحسِّ. فالجمع والمعارضة أو المقارنة، وإدراك العلاقات، وإصدار الأحكام، ليست من أفعال الحسِّ، وإنَّما هي جزءٌ لا يتجزَّأ من مفهوم العقل. إنَّ الإحساس إنَّما ينبِّه العقل،

ويقدِّم له المادَّة الخام، وهنا ينتهي عمله، إنَّه أداة العقل، ولكنَّه ليس هو العقل، وإذن فليست المعرفة هي الإحساس، وإنَّما هي حكم العقل على الإحساس[١]»، بمعنى أنَّ الحواسَّ تقوم بعمل الوسيط بين الفنِّ الجميل وبين العقل الذي يحمل مفاهيم مجرَّدةً لما هو موجودٌ في عالم المُثُل.

وبناءً على ذلك، فإنَّ الغاية الأخلاقيَّة من الفنون يجب ألَّا تخضع للحسِّيَّة المطلقة التي ادَّعاها السفسطائيون، كما يجب ألَّا تكون نسبيَّةً؛ لأنَّ ما من شأنه أن يكون ذا غايةٍ أخلاقيَّةٍ يجب أن يحمل مقاييس ثابتةً وغير متحوِّلةٍ تحت تأثير تغيُّر الأفراد أو الزَّمان والمكان. فأفلاطون يذهب إلى أنَّه ينبغي ألاَّ تخضع القيم عند الناس «لمقاييس متغيِّرةٍ مثل أذواقهم الفرديَّة، أو تجاربهم الذاتيَّة، أو آرائهم الشَّخصيَّة، وإنَّما الواجب أن تكون المقاييس التي تخضع لها هذه الأحكام ذات طابعٍ أشمل، لا يخضع للتَّغيير أو التَّطوُّر، ولا يعترف بالكثرة أو الاختلاف[٢]»، أي مقاييس العقل. وهنا يكمن جوهر الانتقاد الذي وجَّهه أفلاطون ومن قبله سقراط لأصحاب المذهب الحسِّيِّ المتمركز حول الذَّات والمنفعة الفرديَّة، أو أصحاب مذهب الفنِّ من أجل الفنِّ كما سيُطلق عليهم في العصر الحديث.

وإذا كان الفنُّ لا يحمل أيَّ قيمة أخلاقيَّة عند أصحاب المذهب الحسِّيِّ، فإنَّ اللَّذة الحسيَّة أو المتعة المتحصِّلة من الفنِّ، سواءٌ أكان جميلاً أم غير جميلٍ، هي غاية الفنِّ عندهم بغضِّ النَّظر عن الطريقة المستخدمة للوصول إلى ذلك الشُّعور ، فـ «هم يلجأون أيضاً إلى التَّعمية بالتَّشبيهات الغريبة أو المزخرفة، والتَّلاعب بالتَّراكيب النَّحويَّة الشَّاذة وبالأمثال والجمل الانفراقيَّة القائمة على التَّناقض الظَّاهريِّ، وبصفةٍ عامَّة بكونهم مهرةً وبارعين بدلاً من أن يكونوا صادقين[٣]». فما يحقِّقه الفنُّ من تأثيرٍ عن طريق اللَّون في اللَّوحة أو اللَّحن في الموسيقى أو الكلمة في الشِّعر يثير اللَّذة نتيجةً التَّلاعب والتَّخييل الزَّائف في حواسِّ المتلقِّي، ويستطيع بواسطته الفنَّان السَّيطرة على النِّفوس، وبالتَّالي، فإنَّ ذلك

[١]- محمد عبد الرحمن مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانيَّة من بداياتها حتى المرحلة الهلنسيَّة، مؤسَّسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٩٩٣م، ص٢٣٣.

[٢]- أفلاطون، جمهوريَّة أفلاطون، ترجمة: إبراهيم زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندريَّة، ٢٠٠٤م، بلا ط، ص١٢٤-١٢٥.

[٣]- ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، ص١٠١.

سيجعل الجمال منحصراً في المستوى الحسِّيِّ اللَّذويِّ، وستمنع تلك اللَّذة من انصراف النَّفس عن الجمال الحسِّيِّ الدنيويِّ إلى الجمال الروحيِّ العلويِّ، وهذا الجمال في مثله الأعلى هو الذي يولِّد الشُّعور باللَّذة الرُّوحيَّة نتيجة الخير المتمثِّل في سلوك الإنسان، وهو ما يجعل الفنَّ ذا رسالةٍ أخلاقيَّةٍ وتربويَّةٍ في مقامه الأوَّل.

لقد رفض أفلاطون فكرة بقاء الفنِّ في مجاله الحسِّيِّ الخالص، أي في مجال الظواهر الحسِّيَّة العابرة، إذ كان يرى أنَّ العالم الحسِّيَّ عالمٌ غير حقيقيٍّ، بمعنى أنَّه كان يرفض فكرة الفنِّ لأجل الفنِّ التي تنفي عن الفنِّ أي غايةٍ سوى اللَّذة الحسِّيَّة المتحصِّلة من تذوُّق الموضوع الجميل، فما يقدِّمه الفنان من إبداعاتٍ يجب أن يتجاوز العالم الواقعيَّ الحسِّيَّ إلى العالم العقليِّ المجرَّد، حيث تقبع فكرة الجمال المطلقة وغيرها من الأفكار المجرَّدة في عالم المجرَّدات المثاليَّة التي تحتوي على الفكرة الأصل لكلِّ الموجودات.

لذلك، فإنَّ انتقاد أفلاطون للفنِّ كان بسبب أنَّه «يتمسَّك بالجانب المحسوس، ويجعلنا نتعلَّق بالمحسوسات من مرئيَّاتٍ ومسموعاتٍ ونفتتن بها، فيمنعنا هذا التعلُّق من الارتفاع إلى المعقولات حتى نبلغ الحقَّ، هذا فضلاً عن أنَّ الفنَّ محاكاةٌ للمحسوسات، فما بالنا إذا كانت المحسوسات ذاتها بعيدةً عن الحقِّ ومحاكاة لها، فكأنَّنا ابتعدنا بالفنِّ عن الحقِّ مرتين[١]»؛ لأنَّ الفنان الذي يرسم شجرةً فإنَّه يحاكي الشَّجرة التي تحاكي بدورها الشَّجرة في عالم المثال.

ولكنَّنا إذا أمعنَّا النَّظر في فلسفة الجمال عند أفلاطون وجدنا أنَّها لا بدَّ من أن تنطلق من العالم الحسِّيِّ. فبداية الوصول إلى الجمال المطلق هي ما نواجهه من جمالٍ في عالم المحسوسات، وما هو مرفوضٌ عند أفلاطون هو أن نبقى محاصرين بالجمال الحسِّيِّ في عالم الواقع، بمعنى أنَّ هذا الجمال هو مرحلةٌ يجب أن تنقلنا إلى الجمال المطلق، ولا ينبغي الوقوف عند حدِّ الافتتان بها في الواقع.

ثانياً: فكرة الجمال والفنِّ في عالم المُثُل

لا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ أفلاطون قسَّم العالم تقسيماً ثنائيَّاً، فالعالم الأوَّل هو عالم

[١]- أحمد فؤاد الأهواني، أفلاطون، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الرابعة، ص٤٤.

المُثُل، وهو عالم سابقٌ في الوجود عن العالم الثَّاني وأساسٌ له. أمَّا العالم الثَّاني فهو العالم المادِّيُّ أو العالم الحسِّيُّ الذي يحاكي العالم الأوَّل ويبتعد عنه بمرتبةٍ واحدة، لذلك فقد عدَّه أفلاطون عالماً مزيَّفاً وغير حقيقيٍّ. أمَّا الفنُّ فهو عنده أدنى من هذين العالمين لأنَّه يبتعد عن العالم الأوَّل بمرتبتين. وسنناقش في ما يلي الأفكار التي تكلَّم عنها للارتقاء بالفنِّ إلى مرتبةٍ تصل به إلى الجمال بالذَّات، ليصبح مظهراً لتجلِّي الحقِّ في الواقع وانتشار الخير بين النَّاس.

الجمال والفنُّ وفكرة الإلهام عند أفلاطون

تعود أُسُس نظريَّة الفنِّ والجمال عند أفلاطون إلى نظريَّته الموسومة بـ«المحاكاة»، إذ لا يمكن للباحث عن أصول فلسفة الجمال عنده أن يدرك ماهيَّتها من دون أن يحيط بتفاصيل تلك النَّظريَّة التي اختلقها الفيلسوف اليونانيُّ لتوضيح فكره وفلسفته، إذ تقوم فلسفته في جوهرها على «أنَّ المفهوم ليس مجرَّد فكرةٍ في العقل بل هو شيءٌ له حقيقته الخاصَّة به[١]». ففي عالم المُثُل توجد المجرَّدات بوضعها الأصليِّ والحقيقيِّ، وكلُّ ما هو موجودٌ في العالم الأرضيِّ هو تقليدٌ لما هو موجودٌ في عالم المُثُل، أو عالم الأفكار والمعرفة الحقيقيَّة التي لا يمكن أن تتغيَّر على الإطلاق، فاللَّوحة التي يظهر فيها رسمُ بيتٍ ما (عالم الظِّلال)، هي محاكاةٌ للبيت الذي يصنعه البنَّاء (عالم الحسِّ)، وهذا الآخر هو صورةٌ عن البيت المثاليِّ في عالم أفلاطون الافتراضيِّ (عالم المُثُل)، بمعنى أنَّ اللَّوحة ابتعدت عن الحقيقة مرَّتين، وفي هذا يقول: إنَّ «الفنَّ القائم على المحاكاة بعيدٌ كلَّ البعد عن الحقيقة، وإذا كان يستطيع أن يتناول كلَّ شيءٍ، فما ذلك، على ما يبدو، إلاَّ لأنَّه لا يلمس إلاَّ جزءاً صغيراً من كلِّ شيءٍ، وهذا الجزء ليس إلاَّ شبحاً[٢]»، وذلك لابتعاده عن الحقيقة، فما يصنعه الرِّسام هنا ليس إلاَّ ظلاًّ لصورةٍ غير حقيقيَّةٍ، صورةٌ ناقصةٌ وغير مكتملةٍ لما هو حقيقيٌّ وكاملٌ، ويكون جميلاً بمقدار ما يتطابق مع الجمال الكليِّ، أي ببعض الجزئيات فحسب. «فأيُّ شيءٍ جميلٍ فإنَّه يكون جميلاً بقدر ما يشترك في الجمال المطلق[٣]». فهو جميلٌ بقدر ملامسته للحقيقة

[١]- ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، ص ١٥٨.

[٢]- أفلاطون، جمهوريَّة أفلاطون، ص ٥٠٨.

[٣]- أفلاطون المحاورات الكاملة، المجلَّد الثالث، ص٣٥٩ .

التي يستحيل أن يصل إليها كاملةً، والجمال الكليُّ منفصلٌ عن الجميل الجزئيِّ في العالم الحسيِّ، وبذلك كلَّما ابتعدنا عن الحقيقة ابتعدنا عن الجمال الكامل في العالم العلويِّ، وأصبح الفنُّ أكثر حسِّيَّةً وكثافةً، وابتعد أيضاً عن غايته الأساسيَّة في تهذيب الأخلاق لابتعاده عن الرُّوحيِّ المجرَّد الذي يرتقي بنفوس الأفراد ويهذِّبها ويحميها من الشَّر ودوافعه.

في هذا السياق، ربط أفلاطون الجمال في الفنِّ بنظريَّته في المعرفة، وذهب إلى أنَّ المحاكاة التي تصحبها معرفةٌ بجوهر الشَّيء المحاكى هي أقرب إلى ماهيَّة الجمال؛ لأنَّ المعرفة تورث الفضيلة التي تجعله يمارس فنَّه بصدقٍ، ولا يمكن الوصول إلى المعرفة إلَّا عن طريق العقل القادر على التَّفلسف، أمَّا إذا كانت المحاكاة من دون معرفةٍ بما يتمُّ محاكاته، بمعنى أنَّ الفنان لا يعرف ممَّا يحاكيه إلاَّ ما هو ظاهرٌ فحسب، فإنَّه يقع في متاهة التَّمويه والتَّلاعب. وهو يصف هذا النوع من المحاكاة بالتَّقليد فيقول: «إنَّ المقلِّد، أو صانع الصُّور، لا يعلم عن الوجود الحقِّ شيئاً، وإنَّما يعرف المظاهر وحدها، ... وما التَّقليد إلاَّ نوعٌ من اللَّهو واللَّعب[١]»، وهذا النَّوع من المحاكاة رفضه وأخرج أصحابه من جمهوريَّته، ومن أهمِّ من أخرجهم الشُّعراء والخطباء؛ ذلك لأنّهم لا يهتمُّون إلاَّ بظواهر الوقائع التي تعتمد على إثارة المشاعر والعواطف، وتنبيه الحواسِّ، وفي هذا الصدد يقول «نستدلُّ من ذلك على أنَّ كلَّ أولئك الشُّعراء، منذ أيام هوميروس، إنَّما هم مقلِّدون فحسب، فهم يحاكون صور الفضيلة وما شابهها، أمَّا الحقيقة ذاتها فلا يصلون إليها قط[٢]»، فهم يتلاعبون بالكلام بطريقةٍ ساحرةٍ بغية التَّأثير في السَّامعين، وإثارة مشاعر اللَّذة عندهم، من دون وضع الأهداف الأخلاقيَّة والتَّربويَّة في اعتباراتهم. فالشُّعراء يستخدمون الكلمات المؤثِّرة ذات الوقع القويِّ المُمَوْسَق على السَّامعين، وبذلك فهم يزيِّفون الحقيقة، ويخدعون بتلك الكلمات ذات النَّغم سامعيهم، ويبعدونهم عن الغاية السَّامية للفنِّ، وهي القيمة الأخلاقيَّة؛ وذلك كلُّه لأنَّهم لا يمتلكون من المعرفة الحقيقيَّة إلَّا ظاهرها، ولأنَّ تلك الفنون لا تمتُّ إلى المثل الأعلى في الجمال بأيِّ صلةٍ. وإذا كان الأمر كذلك، فكيف يصل الفنَّان إلى المعرفة الحقيقيَّة ليصبح فنَّه جميلاً وذا قيمةٍ أخلاقيَّة؟

[١]- أفلاطون، جمهوريَّة أفلاطون، ص٥١١- ٥١٣.

[٢]- المصدر نفسه.

حريٌّ القول هنا أنَّ أفلاطون يؤكِّد أنَّ الشِّعر حالةٌ من حالات الإلهام الربَّانيَّة، وهذا الإلهام خارجٌ على إرادة الشَّاعر، فلا يستطيع التَّحكُّم به أو السَّيطرة عليه، إنَّما هو مَنْ يتحكَّم بموهبة الشَّاعر فينطلق الشِّعر على لسانه، «فالشُّعراء البارعون لا ينظمون جيِّد الشِّعر بما عندهم من مهارةٍ، بل من وقوعهم في حالة الإلهام، وذلك حين يغيبون عن حواسِّهم وعقولهم، أمَّا إذا كان الشَّاعر مالكاً حواسَّه، مسيطراً على عقله، فهو عاجزٌ عن قرض الشِّعر والنُّطق بالنُّبوات[١]». من هنا، فإنَّ ما يقدِّمه الشَّاعر يتَّسم بالأصالة والابتكار، ولا يمكن أن يكون في ذلك مقلِّداً لغيره؛ لأنَّ ما يقوله هو وحيٌّ يوحى إليه، ولا يحتاج إلى موهبةٍ أو تدريبٍ أو تفكيرٍ، بل كلُّ ما يحتاجه هو انتظار تلك الإشراقة الإلهيَّة لينطلق لسانه بالشِّعر الجميل المبتكر.

ممَّا لا شكَّ فيه أنَّ أفلاطون يشير إلى حالة الإلهام تلك بأنَّها قوَّةٌ إلهيَّةٌ، تجذب الفنَّان وكأنَّها المغناطيس، تجعله يغيب عن وعيه وإدراكه لما يتحصَّل عنده من نشوةٍ، ويعيش الفنَّان في تلك اللَّحظات في جنَّة يحلِّق في سمائها مرفرفاً بأجنحة الرِّقَّة، حينها فقط يبدع الفنون، ولا يمكنه أن يصل إلى هذا المستوى من الإبداع حين يكون مالكاً لعقله متحكِّماً به، فالشعراء «ملهمون بكلِّ بساطةٍ ليتكلَّموا ذلك الذي تحملهم على التكلُّم به آلهة الشِّعر، وعندما يلهمون، ينظم واحدهم قصائد مليئةً بالحماسة والعواطف الجيَّاشة .... إنَّ الشَّاعر لا يغنِّي بفنٍّ، بل بقوَّة إلهيَّة[٢]»، ولهذا، فإنَّ أفلاطون لم يقبل داخل جمهوريَّته إلاَّ نوعاً محدَّداً من الشِّعر، ذلك الشِّعر الفاضل الذي يذكِّر النَّاس بقيمهم الأخلاقيَّة وينمِّيها؛ وقد وجد أنَّ باقي أنواع الشِّعر يفسد العقول لما يحتوي عليه من كذبٍ وتخييلٍ، لذلك اشترط على الشعراء أن يكونوا صادقين، وأن يعبِّروا عن الحقيقة، وأن يوجِّهوا الناس لما فيه خيرهم، كما اشترط في الفنون الأخرى كالنَّحت والتَّصوير أن يحافظ الفنَّانون فيها على النِّسب الهندسيَّة الصحيحة، والمقاييس المثاليَّة، وأن يلتزموا بها تطبيقاً للقوانين الصَّارمة التي حدَّدها في جمهوريَّته والتي وصلت إلى حدِّ التَّقديس.

[١]- أحمد فؤاد الأهواني، أفلاطون، ص٤٣.

[٢]- أفلاطون، الأعمال الكاملة، المجلَّد الثالث، ص٢٠ .

ديالكتيك الحبِّ الصَّاعد إلى الجمال في عالم المُثُل

برهن أفلاطون على أنَّ باستطاعته أن يجعل من الحبِّ سلَّماً ومعراجاً إلى العالم الروحيِّ المثاليِّ، عالم الحقِّ والخير والجمال، فالفضيلة تمكِّن الإنسان من ضبط نفسه والترفُّع عن اللَّذائذ الجسديَّة الحسِّيَّة، إلاَّ أنَّ الحبَّ نفسَه يستطيع أن يُحدث تغييراً كبيراً في نفس المحبَّ؛ لأنَّه صلة الوصل بينه وبين المحبوب، والرَّسول المخلص الذي ينقل الرَّسائل بينهما، إذ تتَّسع طموحات المحبِّ لينتقل من تعلُّقه بالفاني والزَّائل إلى التعلُّق بالخالد والدَّائم المتَّصف بالجمال؛ لأنَّ الحبَّ لا يتعلَّق إلاَّ بالجميل[١]، فيسعى إلى المثل الأعلى وهو يحمل هذا الشَّوق إلى كماله، لأنَّه ناقص أبداً قبل هذا الكمال الذي يحقِّق له السَّعادة والفضيلة، وهذا ما يفسِّر عشق الإنسان للجمال وتعلُّقه به، والذي يبدأ بعشق الجسد الجميل، ومن ثمَّ يرتقي إلى عشق الرُّوح الجميلة حتَّى في الجسد غير الجميل. إنَّه توقنا نحو خلودنا بعد الفناء، ورغبتنا بكمالنا وسعادتنا.

إنَّ إدراك الجميل يكون بدايةً مع المحسوسات، إذ يتعلَّق الإنسان بالجميل المحسوس أو المجسَّد، وذلك لكونه يطابق في بعض نواحيه الجمال الكلِّيَّ المطلق، هذا التعلُّق أو الانسجام بين الإنسان والجميل لا ينبغي -حسب أفلاطون- أن يبقى في حيِّز المحسوس، إنَّه يتصاعد من الحسِّيِّ إلى الروحيِّ عن طريق الحبِّ، فالحبُّ هو الجسر الذي يربط عالم الواقع بعالم المثال؛ لأنَّ الإنسان بطبعه ينجذب نحو الجميل، وهذا الانجذاب يتطوَّر

[١]- ورد في محاورة المأدبة جواراً بيت ديوتيما وسقراط حول نشأة الحب «عندما وُلدت فينوس أقام الأرباب عيدًا، وبين مَن حضروه (الوفور) ابن متيس، فبعد العشاء رأت (الحاجة) تلك الغزارة العميمة، فجاءت تسأل ووقفت بجانب الباب، وكان (الوفور) قد سَكِر من شرب الرحيق؛ لأنَّ النبيذ لم يكن قد اخترُع بعدُ، فخرج إلى حديقة المشتري، ونام نومًا عميقًا، فأرادت (الحاجة) أن تُرزَق من (الوفور) بغلام لضعف حالها، فرقدت بجانبه، وأغرته فضاجعها فولدت الحب ... فالحب هو خادم فينوس؛ لأنه حُمل فيه في عيد مولدها؛ ولأنه بطبيعته محب لكلِّ جميل، وكانت الزُّهَرَة جميلة، ولما كان الحبُّ هو ثمرة وصال الوفور والحاجة، فحظُّه مثل حظ والديه؛ فهو فقير على الدوام، وبعيد عن الرِّقة والجمال على عكس ما يتخيَّله البشر، بل هو قَذِر، وممزَّق الثياب، ويطير على مقربة من، الأرض ولا مأوى له، ولا حذاء ينتعله، وينام بلا غطاء أمام الأبواب وفي الطرق التي لاَ يحميها ستار، وهو في تلك الأمور كلِّها تابع لطبيعة أمه، وهو على الدوام رفيق الفقر، أما نصيبه من طبيعة أبيه، فظاهر في أنَّه على الدوام يفكِّر في الحصول على الأشياء الجميلة الصالحة، لا يخاف، وهو شديد وقوي، وفي الصيد ماهر، وعلى الدوام يدبِّر حيلةً جديدة، وهو في غاية الحذر والاحتراس، وغنيٌّ بالأفكار والوسائل، وهو طول حياته حكيم وساحر وسفسطائيٌّ، وحيث إنَّ طبيعته ليست خالدة، وليست فانية». (محمد لطفي جمعة، مائدة أفلاطون، كلام في الحب، مؤسَّسة هنداوي، المملكة المتَّحدة، ٢٠٢١م، ص١٢٤).

ويتنامى ليتحوَّل إلى حالةٍ شعوريَّةٍ تُسمَّى الحبّ الذي يولِّد حالةً من السَّعادة داخل الإنسان، هذه السَّعادة تبعث فيه شعوراً بالقوَّة والرَّغبة في الاكتشاف والتعمُّق، ممَّا يجعل هذا الشُّعور يتخفَّف تدريجياً من وطأة اللَّذة الحسِّيَّة، ويتعلَّق بشكلٍ أكبر بالرُّوحاني اللَّطيف، «فالحبُّ هو القوَّة التي تأخذ بيد المحبِّ منذ الصِّبا وترفعه من الإعجاب بالجمال الجسديِّ الذي يلهمه الأقاويل الجميلة، إلى جمال النُّفوس حتَّى لو كانت مودعةً في جسدٍ قبيحٍ، إلى جمال القوانين وجمال العلوم حتَّى يبلغ مثال الجمال بالذَّات، وهذا الطَّريق هو الذي يسمِّيه أفلاطون الجدل الصَّاعد، الجدل الذي يصعد بالنَّفس ويرفعها، ويدفعها إلى تسيير كلِّ شيءٍ في الحياة[١]». بهذا المعنى، فإنَّ الفنَّون الجميلة كالموسيقى والرَّسم والنَّحت حين تجذب إنساناً ما تحت تأثير اللَّحن أو اللَّون فإنَّها تبدأ بتشكيل تلك الحالة العشقيَّة بين المتلقِّي والموضوع الجميل، فإمَّا أن يرتقي هذا الحبُّ بالإنسان إلى الرُّوحانيات عن طريق التَّسامي وكبح الغرائز والرَّغبات الحسِّيَّة، حيث الجمال بالذَّات والحقُّ بالذَّات والخير بالذَّات، وحيث تصبح السَّعادة ممكنةً وغير محدودة، وإمَّا أن يبقيه في محض اللَّذة الحسِّيَّة متعلِّقاً بالأشياء الجميلة الزَّائلة والمزيَّفة وغير الحقيقيَّة .

لقد أُطلِق على نظريَّة أفلاطون هذه اسم الجدل الصَّاعد، لأنَّ العلاقة تبدأ من محبَّة الجسد الجميل المحسوس إلى محبَّة الأجساد الجميلة المحسوسة، وهنا تبقى محصورةً في الشَّكل المتَّصف بالجمال، ثمَّ ينتقل الحبُّ للانجذاب إلى الأفعال الجميلة، والصِّفات الجميلة، ومن ثمَّ إلى الرُّوح الجميلة، وبهذا يصبح الحبُّ نقيَّاً وخالصاً لذاته، ويغدو الحبُّ شوقاً يدفع الإنسان إلى الخير والمعرفة، ممَّا يخلق حالةً من الانسجام بين الإنسان العاشق وبين جميع الموجودات من حوله، وهذا الشُّعور المتسامي يدفعه إلى التأمُّل في الجمال لذاته، ذلك الجمال الذي لا يمكن أن يفنى أو يزول أو يصيبه الفساد، عندها فقط يشعر أن كلَّ شيء يحيط به جميلٌ بالضَّرورة، ممَّا يمنحه سعادةً ونشوةً لا مثيل لها في الواقع.

[١]- أحمد فؤاد الأهواني، أفلاطون، ص ٥٩.

خاتمةٌ نقديَّةٌ

صحيح أنَّ أفلاطون أعاد للقيمة الأخلاقيَّة مكانتها إلاَّ أنَّه ومن قبله سقراط، كانا سبباً في «القضاء على كلِّ حركةٍ علميَّةٍ وضعيَّةٍ رصينةٍ ظهرت قبل سقراط، فأبعدا الفكر الإنسانيَّ عن كلِّ تطلُّعٍ علميٍّ حقيقيٍّ خصبٍ، وأورثا الإنسانيَّة المماحكات المنطقيَّة والجدل العقيم[١]». وهذا المأخذ بسبب التمسُّك الشديد بالمبادئ والقوانين والخوف من التَّغيير وما يحمله في ثناياه من تجديد قد يقضي على الغايات الأخلاقيَّة التي دأب أفلاطون على الحفاظ عليها وجعلها من المسلَّمات التي لا يجوز إعادة النَّظر فيها، فكلُّ تجديدٍ يرتبط عنده بالفساد والانهيار، لذلك فقد كان معجباً بالفنِّ المصريِّ، لأنَّه مرتبط بالرموز الدِّينيَّة الثَّابتة، ومن هنا جاء خلود هذه الفنون عبر أجيالٍ وأجيالٍ، وذلك لأنَّها كانت تحافظ على القيم الأخلاقيَّة والدينيَّة وتعبِّر عنها، فهي تحاكي المُثُل العليا للجمال وتسعى لتكريسها في العالم الأرضيِّ الزائل.

إلى ذلك، رفض أفلاطون فكرة أن ينحصر اهتمام الإنسان بالجمال المحسوس، ويبقى عرضةً لخداع الحواسِّ التي تقدِّم معرفةً ظنيَّة وغير قطعيَّة بما تستخدمه من زيفٍ وخداعٍ وتمويهٍ، وبذلك أثبت أنَّ الجمال الروحانيَّ الكليَّ أو الجمال بالذَّات لا يكون إلاَّ في عالم المُثُل، العالم الحقيقيُّ غير الزَّائف، ولا يمكن لجميع الأفراد أن يصلوا إلى التمتُّع بذلك النَّوع من الجمال، بل لا يمكن أن يصله إلاَّ الفيلسوف العارف، الذي استطاع معرفة ماهيَّة الأشياء، واكتشف جوهرها الحقيقيَّ، أي هي عمليَّةٌ بحاجةٍ إلى مجاهدةٍ للنَّفس والتغلُّب على شهواتها وأهوائها. لذلك فإنَّ الفنَّ عنده عمليَّةٌ معقَّدةٌ؛ لأنَّها تحتاج إلى الخلاص من كلِّ القيود الدنيويَّة التي تعيق في الوصول إلى الجمال بالذَّات.

وإذا عرَّجنا على نظريَّة الإلهام عند أفلاطون نجدها بعيدةً كلَّ البُعد عن معطيات العقل وضوابطه، بل هي أشبه بتلك القصص الأسطوريَّة التي تخرج عن المعقول والإرادة البشريَّة، وقد أبقى تلك النظريَّة من دون تفسيرٍ لحالة الإبداع الفنِّيِّ سوى ما أشار إليه من حالة غياب الشَّاعر عن وعيه، وتلقِّيه لوحي الشِّعر من دون إرادةٍ منه ليدلِّل على أصالة شعره وابتكاره.

[١]- محمد عبد الرحمن مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانيَّة من بداياتها حتى المرحلة الهلنسيَّة، ص١٤٨.

مصادر البحث ومراجعه

١- أفلاطون، المحاورات الكاملة، المجلَّد الرابع، ترجمة: شوقي داود تمراز، الأهليَّة للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٤م.

٢- أفلاطون، جمهوريَّة أفلاطون، ترجمة إبراهيم زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندريَّة، بلا ط، ٢٠٠٤م.

٣- أحمد فؤاد الأهواني، أفلاطون، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الرابعة، بلا تاريخ.

٤- زكي نجيب محمود، أحمد أمين، قصة الفلسفة اليونانيَّة، مؤسَّسة «هنداوي سي آي سي»، المملكة المتَّحدة، ١٩٩٧م.

٥- عزت قرني، الفلسفة اليونانيَّة حتى أفلاطون، مطبعة ذات السلاسل، الكويت، ١٩٩٣، بلا ط.

٦- محمد عبد الرحمن مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانيَّة من بداياتها حتى المرحلة الهلنسيَّة، مؤسَّسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٩٩٣م.

٧- محمد لطفي جمعة، مائدة أفلاطون، كلام في الحب، مؤسسة هنداوي، المملكة المتَّحدة، ٢٠٢١م.

٨- هنري توماس ودانالي توماس، المفكِّرون من سقراط إلى سارتر، ترجمة: عثمان نويه، مكتبة الأنجلو مصريَّة القاهرة، بلا ط، ١٩٧٠ م.

٩- ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، بلا ط، ١٩٨٤.

الفضيلة والسَّعادة عند أفلاطون

وائل سعيد[١]

مقدّمة

يُعدُّ البحث في الفضيلة والسعادة وفي العلاقة بينهما عند أفلاطون أمراً معقَّداً، بسبب تعدُّد محاوراته التي ناقشت هذه العلاقة على اختلاف المراحل الزمنيَّة التي مرَّ بها فكره الفلسفيُّ بين مراحل الشباب، والنضج، والشيخوخة. فهو يربط بينهما ربطاً عميقاً، والفاضل بنظره يكون سعيداً بالضرورة.

كما يقوم مشروع أفلاطون الفلسفيُّ السياسيُّ على المماهاة بين الإنسان الفرد من جهة، وبين الدولة/ المدينة من جهة أخرى، فنرى أنَّ كلَّ قوَّة من قوى النفس تقابل طبقة من طبقات المجتمع، علماً أنَّه يحدِّد فضيلة لكلِّ قوّة، ثمَّ يحدِّد العدالة على أنَّها انسجام هذه الفضائل بعضها مع بعض، والتزام كلٍّ منها بحدود اختصاصها. هذا من جهة الفرد، أمَّا من جهة المدينة فنرى أنَّ لكلِّ طبقة فضيلة خاصَّة بها، ثمَّ تنتج العدالة في المدينة من انسجام هذه الفضائل، ومن التزام كلِّ طبقة بحدود وظيفتها وعملها الخاصِّ بها وحدها، فلا أحد في المدينة يشتغل بعملين أو بعمل غير العمل المؤهَّل له فطريّاً، وهذا ما يضمن الوصول إلى الدولة الفاضلة والصالحة والسعيدة.

عندما نبحث في تفكير أفلاطون الفلسفيِّ حول الفضيلة والسعادة، نجد أنَّه بحث في ماهيَّة الفضيلة، وفي علاقة الفضيلة بالمعرفة، وفي تعدُّد الفضائل أو في كونها واحدة في جوهرها. في المحصلة نجده يرى أنَّ الفضيلة واحدة في جوهرها، وتقوم على التخصُّص والانسجام، وهي على نوعين: فضيلة الفلاسفة، وهي على علاقة بالعلم والمعرفة، وفضيلة

---

[١]- أكاديمي في جامعة حماه- سوريا.

العامَّة من الناس وليس لها علاقة بالمعرفة. ويصل الفيلسوف إلى الفضيلة عن طريق التطهُّر، وهذا شرط أساس ليدخل إلى العالم السماويِّ الإلهيِّ مجدَّداً، ويبقى خالداً فيه، سعيداً لمشاهدة المُثُل، شاعراً بالنشوة الصوفيَّة والسعادة المطلقة.

وقد وضعنا في هذا البحث أسئلة أساسيَّة عدَّة للانطلاق فيه، وهي:

ـ هل من علاقة بين الفضيلة والسعادة؟

ـ ما نوع نوع هذه العلاقة إن وجدت؟

ـ كيف بحث أفلاطون في موضوع السعادة؟

ـ كيف بحث أفلاطون في موضوع الفضيلة؟

ـ هل الفضيلة متفاضلة على مستويات؟

ـ ما علاقة الفضيلة بالمعرفة؟

ـ ما علاقة الفضيلة بالسياسة؟

ـ ما علاقة قوى النفس بالفضيلة وال،سعادة؟

تنقسم محاورات أفلاطون إلى ثلاثة مراحل فكريَّة هي (الشباب[١]، والنضج[٢]، والشيخوخة[٣])، كما يتَّفق على ذلك المختصُّون. ولكلِّ واحدة منها محاوراتها الخاصَّة التي تناولت فيها موضوعات شتَّى، والملاحظ أنَّه لا توجد محاورة خاصَّة بموضوع واحد، أو أنَّ موضوعاً ما خاصَّاً بمرحلة محددَّة، بل إنَّ أفلاطون تناول المواضيع المختلفة من جوانب متعدِّدة على اختلاف المراحل وتنوُّع المحاورات.

أوَّلاً: كيف بحث أفلاطون في السعادة والفضيلة؟

يقيم أفلاطون رباطاً جوهريَّاً بين الفضيلة والسعادة، لأنَّه يعود في أصله إلى وظيفة

[١]- محاوراتها هي: أقريطون، أوطيفرون، هيبياس الأصغر، القبيادس، هيبياس الأكبر، خرميدس، لاخيس، ليسيز، برتوجوراس، إيون، جورجياس.

[٢]- محاوراتها هي: منكسينوس، مينون، أوتيدتيموس، أقراطيلوس المأدبة، فيدون، الجمهوريَّة، فيدروس، بارمنيدس، تيتياتوس.

[٣]- محاوراتها هي: السوفسطائي، السياسي، فيلابوس، طيماوس، أقريتياس، القوانين.

النفس، إذ إنَّ «وظيفة الشيء هي العمل الخاصُّ الذي هو [أي الشيء] آلة إتمامه الوحيدة أو آلته الفضلى[١]». بمعنى أنَّ للنفس البشريَّة وظيفة خاصَّة لا يمكن إتمامها إلاَّ بها، بحيث لا يمكن للمتابع أن يعزو عادلاً «الترؤُّس والحكم والتبصُّر وما شاكلها من الأفعال إلى غير النفس[٢]»، وهذا الأمر يترتَّب عليه أنَّ الذي له وظيفة له فضيلة أو مزية ملائمة، لذلك لا تستطيع النفس أن تقوم بوظيفتها من دون فضيلتها. بعبارة أخرى، إنَّ النفس المريضة المعتلَّة تدير شؤونها إدارة خرقاء، وتعتني بأمورها عناية سيِّئة، بينما تقوم النفس السليمة المعافاة بهذه الوظائف أفضل ما يكون[٣]. وعلى هذا الأساس، تحيا النفس العادلة والرجل العادل حياة راضية هنيئة، في حين يحيا المعتدي الظالم حياة تعيسة رديئة، فـ «يمكننا القول إنَّ من يحيا حياة العدالة هو سعيد ومبارك، وعلى الضدِّ من ذلك من يحيا حياة التعدِّي... فالعادل سعيد والمتعدِّي تاعس[٤]».

في هذا السياق، حين سأل بولوس سقراط عن أرخيلاوس ملك مقدونيا، هل يبدو له سعيداً أو شقيَّاً؟ أجاب بأنَّه لا يعرف عنه شيئاً إن كان عادلاً أو ظالماً. فاستغرب بولوس من هذا الجواب، سائلاً من جديد: فهل تكمن السعادة في هذين الأمرين؟ ليجيب سقراط «نعم يا بولوس، إنَّ الرجل والمرأة يكونان سعيدين في نظري إذا كانا مهذَّبين، أمَّا إذا كانا ظالمين وشرِّيرين فإنَّهما يكونان شقيين[٥]». وهنا تبدو بشكل واضح بالإضافة إلى الترابط بين السعادة والعدالة، العلاقة المنطقيَّة في استنتاج النقيض من النقيض؛ أي أن يكون الحزن والتعاسة مقابلين للظُّلم والعدوان، مثلما كانت السعادة مقابلة للتهذيب والفضيلة. فهل هذا الاستدلال المنطقيُّ صحيح؟ وإن كان صحيحاً فهل هو واقعيٌّ؟

لكننا نتساءل هنا: لماذا هذه الحتميَّة في الربط بين الفضيلة والسعادة؟ لماذا يجب أن يكون الفاضل بالضرورة سعيداً؟ ولماذا يجب أن يكون الرذيل حزيناً وتعيساً بالضرورة؟ ألا يمكن أن تكون العلاقة احتماليَّة؟ وفي الأساس هل الربط الماهويُّ عند أفلاطون بين

[١]- أفلاطون، جمهوريَّة أفلاطون، ترجمة حنا خباز، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ٢٠١٧، ص ٤٦.

[٢]- المصدر نفسه، ص٤٧.

[٣]- المصدر نفسه، ص٤٨.

[٤]- المصدر نفسه.

[٥]- أفلاطون، جورجياس، ترجمة: محمد حسن ظاظا، الهيئة العامة المصريَّة للتأليف والنشر، ١٩٧٠، ص٦٧.

الفضيلة والسعادة أمر مبرَهن عقليّاً على صحَّته، أم هو أمر يوجد دليل تجريبيٌّ على صوابه؟ أو أنَّه مسلَّمة ينطلق منها من دون أيِّ دليل؟ وإذا كان يوجد برهان فهل هو برهان مباشر أم غير مباشر، بمعنى أن نجد تبريرها في نتائجها؟ فالبرهان غير المباشر يكون من خلال إثبات أنَّ النتائج الصحيحة دليل على أنَّ المقدِّمات صحيحة.

في الواقع، لم نجد عند أفلاطون تبريراً للرَّبط بين الفضيلة والسعادة غير الرَّبط الوظيفيِّ الذي يفيد بأنَّ نجاح النفس في عملها وحياتها يستلزم أن تكون فاضلة، فما هو عملها؟ إنَّه بكلِّ بساطة ضمان العودة إلى العالم السماويِّ مرَّة أخرى، وهذا العمل يترافق بالسعادة بالضرورة، لأنَّه من غير المنطقيِّ أنَّ من يعود، أو يضمن العودة إلى العالم الإلهيِّ مجدَّداً ألاَّ يكون سعيداً. لكن هذا لا يحدِّد نوع العلاقة بين الفضيلة والسعادة، فهل هي علاقة سببيَّة أم مجرَّد علاقة تزامن؟ وينبغي القول أنَّ كلَّ المؤشِّرات تشير إلى أنَّ العلاقة تزامنيَّة ليس إلاَّ، كما بيَّنت أعلاه. لكن كيف يبدو هذا الترابط التزامنيُّ؟ هذا ما سنحاول شرحه خلال بحثنا هذا.

يصف أفلاطون الحياة اليوميَّة للحكَّام الفلاسفة في جمهوريَّته الفاضلة بأنَّها حياة بسيطة متقشِّفة تقتصر على الطعام البسيط، وأنَّهم محرومون من امتلاك الأموال، و«لا يمكنهم السفر على نفقتهم إذا أرادوه، ولا تقديم الهدايا للحظايا، وإنفاق الأموال على الرغائب الأخرى، كما يفعل المحسوبون سعداء[١]». فاللَّذائذ من الأمور التي يعتقد الناس البسطاء أنَّها السعادة، هي بعين الفلاسفة أمور تافهة لا قيمة لها.

إنَّ الفيلسوف الحاكم في الجمهوريَّة هو السعيد في الحقيقة، وليس من المستغرب أبداً أن يكون هؤلاء الحكَّام أكثر الناس سعادة. وهنا يستدرك أفلاطون أمراً في غايَّة الأهميَّة للجمهوريَّة وهو الوحدة السياسيَّة، فمن المرفوض رفضاً قاطعاً أن يكون قسم من مواطني المدينة\ الدولة سعيداً وقسم آخر غير سعيد، إذ «إنَّنا لم نؤسِّس الدولة لمجرَّد إسعاد قسم من أهلها، بل لإسعاد الجميع معاً، على قدر الإمكان[٢]».

بعدما وجدنا الترابط بين السعادة والفضيلة، نتساءل: هل من علاقة بين اللَّذَّة والسعادة

[١]- أفلاطون، جمهورية أفلاطون، مصدر سابق، ص١٢٥.

[٢]- المصدر نفسه.

والفضيلة؟ يقول الكثير من الأشخاص إنَّ اللَّذَّة هي الخير الأسمى، وهي الغاية الحقيقيَّة لكلِّ المخلوقات الحيَّة وأنَّ الخير واللَّذَّة وجهان لعملة واحدة. بيد أنَّ أفلاطون يقف بمواجهة هذا الرأي ليقول إنَّ الخير واللَّذَّة أمران مستقلَّان بعضهما عن بعض، وأن لا علاقة بينهما لأنَّ الخير يختلف عن كلِّ الأشياء الأخرى في أنَّه «الوجود الذي يقتني الخير دائماً، وفي كلِّ مكان، وفي كلِّ الأشياء يمتلك الكفاية الأكثر تماماً وليس بحاجة لأيِّ شيء آخر قط[١]».

ثانياً: مشكلة العلاقة بين النفس الإنسانيَّة والفضيلة

ما النفس الإنسانيَّة؟ وما قواها؟ وما علاقة النفس بالفضيلة والسعادة؟

يرى أفلاطون أنَّ النفس الإنسانيَّة عنصر بسيط خالد فـ «النفس تشبه أقرب الشبه الإلهيِّ والخالد والمعقول وذي الطبيعة الواحدة الذي لا يتحلَّل والذي هو ذاته دائماً على نفس الحال[٢]». وطالما أنَّها بسيطة غير مركَّبة فهي لا تتحلَّل إلى عناصر أخرى.

وتتكوَّن النفس الإنسانيَّة من وجهة نظره من ثلاث قوى هي: القوَّة العقليَّة، والقوَّة الغضبيَّة، والقوَّة الشهويَّة، فـ «هنالك ثلاث قوى تعمل كلٌّ منها على حدة في أعمالنا المختلفة؟ فنتعلَّم بإحداها، ونغضب بأخرى، وبثالثة تتوق نفوسنا إلى لذائذ الطعام والشراب والتوليد[٣]». ويلاحظ المدقِّق هنا بسهولة التقابل والتناظر بين النفس والدولة، أو بين قوى النفس وطبقات الدولة فـ «في النفس -كما في الدولة- ثلاث قوى متمايزة هي المفكِّرة والمنفِّذة والمنتجة يقابلها في النفس ثلاث قوى[٤]».

ويحدِّد أفلاطون أنَّ الفرد شجاع «باعتبار العنصر الحماسيِّ في طبيعته، حيث يثبت هذا القسم في الألم وفي السرور، حسبما أملى عليه الذهن ما الذي يُخشَى وما الذي لا يُخشَى [منه][٥]». فالعنصر الحماسيُّ أو القوَّة الغضبيَّة هي التي تجعل الإنسان شجاعاً، لكنَّ هذه الشجاعة ليست من دون توجيه، فهي تكون شجاعة بمواجهة الأخطار التي يحدِّد العقل أو

[١]- أفلاطون، فيليبوس، ترجمة: شوقي داود تمراز، المحاورات الكاملة، م٥، الأهليَّة للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٤، ص٣٦٤.

[٢]- أفلاطون، فيدون، ترجمة: عزت القرني، دار قباء، القاهرة، ١٩٧٣، ص١٣٢.

[٣]- أفلاطون، جمهورية أفلاطون، مصدر سابق، ص١٤٣.

[٤]- المصدر نفسه، ص١٤٩.

[٥]- المصدر نفسه.

الذِّهن ضرورة مواجهتها. كما يكون الرجل «حكيماً باعتبار القسم الصغير المتسلِّط في نفسه الذي يملي هذه الإرشادات، وله العلم في ما يفيد هذه الأقسام مفردة ومجموعة[١]». فالعقل من يقوم بإدارة قوى النفس منفردة ومجتمعة، ويحدِّد لها الزمان والمكان المناسبين. أما العفَّة فيعطيها أفلاطون شأناً كبيراً يوازي شأن العقل، لكن في تحقيق الانسجام والتناغم بين قوى النفس «أَوَلا ندعو الإنسان عفيفاً باعتبار تلاؤم هذه الأقسام والقوى واتِّزانها وائتلافها؟ أي حين يتَّفق القسمان المحكومان مع القسم الحاكم حاسبين القسم العقليِّ صاحب الحقِّ الملكيِّ؟[٢]». فالعفَّة تخلق الانسجام والتناغم بين جميع قوى النفس، وهذا الانسجام متوازن بشكل نوعيٍّ، يكون فيه العقل في موقع القيادة. لكنها قيادة تحتاج بعض المساعدة حيث «نرى أنَّ الإنسان، وقد حملته الشهوة على مضادَّة أحكام الذِّهن يؤنِّب نفسه ويغضب على القوَّة المتحكِّمة في داخله؟ وحين تتصادم القوَّتان يكون الغضب إلى جانب القوَّة الذهنيّة؟ ويخوض معارك حامية ضدَّ الشهوات حين يقرِّر الذِّهن أنَّه لا يجوز أن يتَّفقا عليه؟[٣]»، وعندها يصبح الرجل فاضلاً؛ أي عندما يسيطر العقل على الشهوة بمساعدة الغضب.

لكن، هل هذا هو المستوى الوحيد للفضيلة؟ هذا سؤال سنجيب عنه لاحقاً.

ثالثاً: مشكلة العلاقة بين السياسة والفضيلة والسعادة

يمضي أفلاطون في شرح التوازي بين النفس الإنسانيَّة ودولة المدينة، فيجد أنَّ المدينة تتَّصف بالشجاعة والحكمة والعفَّة والفضيلة والعدالة بالطريقة ذاتها التي يتَّصف بها الإنسان الفرد. فبالمبدأ نفسه الذي يكون الفرد فيه وفقا له شجاعاً، «تكون الدولة كذلك، وقِس عليه الاعتبارات الأخرى. فإنَّ نسبة النفس إليها كنسبة الدولة، وكلُّ ما يفضي إلى وجود الفضيلة في الفرد يفضي إلى وجودها في الدولة[٤]».

متى تكون الدولة حكيمة؟ يجيب أفلاطون على لسان سقراط بأنَّها عندما تكون «المعرفة مستقرَّة في أصغر طبقة أو أصغر قسم، أعني في الطبقة الحاكمة التي حادت على الدولة

[١]- أفلاطون، جمهورية أفلاطون، مصدر سابق، ص١٤٩.

[٢]- المصدر نفسه.

[٣]- المصدر نفسه.

[٤]- المصدر نفسه.

المنظَّمة تنظيماً يتَّفق مع الطبيعة باسم حكيمة بمجموعها[١]». فطبقة الفلاسفة الحكَّام هي من تحوز المعرفة التي بواسطتها تصبح الدولة حكيمة من بين كلِّ أنواع المعرفة[٢]، ورغم كون هذه الطبقة هي الأقلُّ عدداً في الدولة من بين طبقات المدينة إلاَّ أنَّها القائدة، وبها تكون الدولة المدينة حكيمة.

أمَّا بالنسبة إلى الشجاعة ، فالدولة تتَّصف بها بالقدر الذي تكون فيه حكيمة؛ أي بالنسبة إلى طبقة أو قسم من الناس «لأنَّ لها في ذلك القسم قوَّة تمكِّنها من حفظها سالمة بلا انقطاع بالرأي السديد في ما يخيف من الأشياء التي تنبئ أنَّها هي ما قصده الشارع في التهذيب المقرَّر[٣]». وهذه الطبقة هي طبقة الحرَّاس العسكر الممتلكين للشجاعة، والتي تقابل القوَّة الغضبيَّة في النفس الإنسانيَّة. علماً أنَّ الشجاعة بالتعريف هي «القوَّة التي تتشبَّث تشبُّثاً راسخاً بالرأي السديد في ما يُخشى وما لا يُخشى[٤]».

على أساس المقابلة بين طبقات النفس أو قواها من جهة، وبين طبقات المجتمع من جهة أخرى، يرى أفلاطون أنَّ الرَّغبات والشهوات مثلما هي في أدنى طبقة في النفس، فهي كذلك تتموضع في أدنى شرائح المجتمع؛ أي عند العبيد والنساء والأطفال. فهذه «الرَّغائب واللَّذَّات والآلام الكثيرة المتنوِّعة توجد على الخصوص في الأحداث والنساء والخدم وفي جمهور العامَّة[٥]». وهذه الرغبات شديدة بينما الرغائب المعتدلة البسيطة كالمقارنة، والعقل، والرأي السديد بالتفكُّر، فإنَّما توجد في فئة قليلة من الناس تتَّصف بالسموِّ والتهذيب[٦]».

لكن أفلاطون يوضح بشكل جليٍّ في الجمهوريَّة الفاضلة أيَّ نوعين من الرَّغبات الذي سيحكم الآخر، حيث تكون رغبات الأكثريَّة محكومة برغبات الأقليَّة؛ أي رغبات الفلاسفة الحكَّام. فـ «رغائب الأكثريَّة من عامَّة الناس وأهل الطبقات الدنيا محكومة برغائب فئة المهذَّبين القليلة العدد وفطنها[٧]».

[١]- أفلاطون، جمهورية أفلاطون، مصدر سابق، ص١٤٩.

[٢]- المصدر نفسه.

[٣]- المصدر نفسه، ص١٣٦.

[٤]- المصدر نفسه.

[٥]- المصدر نفسه.

[٦]- المصدر نفسه.

[٧]- المصدر نفسه.

هذا هو المشروع الفلسفيُّ السياسيُّ الذي يطرحه في محاورة الجمهوريَّة، وهو كما أسلفنا ينتمي إلى مرحلة النضج، إذ يؤكِّد على التوازي الصارم بين الفرد/ الجزء من جهة، والمدينة/ الكلِّ من جهة أخرى، وهذا ما يريده الآن لنشر مشروعه. لكنَّ للمسألة جانباً فلسفيَّاً نجده في المراحل الأخرى وما تضمُّه من محاورات.

رابعاً: كيف بحث أفلاطون في الفضيلة؟

يقول ياسبرز في تلخيصه لتفكير أفلاطون الأخلاقيِّ: «في المحاورات الباكرة، التي تبقى قريبة من سقراط وتقدِّم سرَّ التفكير الواضح لدى التحقيق في سؤال الفضيلة: ما الفضيلة؟ هل يمكن تعليم الفضيلة. هل هي معرفيَّة؟ هل الفضائل متعدِّدة أم أنَّ الفضيلة شيء واحد[١]».

هل يمكن تعلم الفضيلة وكيف تكتسب؟

يؤكِّد السفسطائيون على القدرة على تعليم الفضيلة «قال بروتاجوراس: إذن فإنك إذا ما أنت تتلْمَذت عليَّ أيُّها الشاب فإنَّك بعد اليوم الذي تقضيه معي ستعود إلى دارك وقد أصبحت أفضل[٢]». وهذا الأمر سيتكرَّر يوماً بعد يوم نحو الأفضل، خصوصاً إذا عرفنا نوع الفضيلة التي يقصدون حيث يؤكِّد بروتاجوراس أنَّها ممَّا تخصُّ «الأمور المدنيَّة؛ أي كيف يصير أعظم ما يكون قدرة على العمل والكلام في معالجة أمور المدينة والدولة[٣]». فهي تتعلَّق بتسيير الأعمال داخل البيت وخارجه.

لكن النتيجة التي ينتهي إليها أفلاطون في محاورة مينون هي أنَّ الفضيلة لا يمكن تعليمها، بدليل أنَّ أحد من الفضلاء السياسيين المشهود لهم بالفضيلة ما استطاع أن يعلِّم أحداً من أبنائه الفضيلة، حيث يقرُّ سقراط لمحدِّثه أنيتوس بوجود سياسيِّين عظماء في أثينا، ولكن هل كانوا معلِّمين صالحين للفضيلة[٤]؟.

هذا هو السؤال الأهمُّ وما يجب الانتباه إليه، حيث لم يجد أفلاطون أحداً من السياسيين

---

[1]- Jaspers, karl, Plato and Augustine, translated by ralph Manheim, 1962, p. 14.

[٢]- أفلاطون، بروتاجوراس، ترجمة عزَّت القرني، دار قباء، القاهرة، ٢٠٠١، ص٨١.

[٣]- المصدر نفسه.

[٤]- أنظر أفلاطون، مينون، ترجمة عزَّت القرني، دار قباء، القاهرة، ٢٠٠١، ص١٣٩.

استطاع تعليم أحد من أبنائه الفضيلة، ولذلك «يا عزيزي أنيتوس لا يبدو في الحقِّ أنَّ الفضيلة يمكن أن تُعلَّم[١]». ولكن هذا الدليل الذي يسوقه هنا دليل تجريبيٌّ استقرائيٌّ، وهو من نوع الاستقراء الناقص[٢] كما يسمِّيه أرسطو، ومفاده أنَّنا طالما لا نستطيع أن نجد معلِّمين للفضيلة، فيجب القول أنَّها لا يمكن تعليمها.

وهنا نتساءل: هل يكفي الاستقراء الناقص لنفي إمكانية تعليم الفضيلة؟ ألا نستطيع أن نجد سياسيًّا فاضلاً استطاع تعليم أبنائه الفضيلة، ربما في مجتمع آخر أو زمان آخر؟ وبذلك تسقط حجَّة أفلاطون، إذ لا شيء، منطقيًّا على الأقل، يمنع ذلك، لكنَّه يتجاهل هذا الاحتمال لأنَّه سيعيق حركته الفكريَّة ووصوله إلى غايته التي سنراها لاحقاً.

فإذا لم تكن الفضيلة ممكنة التعلُّم فهل هي فطريَّة؟ أي هل يولد الإنسان وهو مزوَّد بالفضيلة؟ هنا يبيِّن لنا أفلاطون أنَّه احتمال مرفوض أيضاً فـ «الفضلاء ليسوا فضلاء بالطبيعة[٣]»، ويسوق حجَّة على ذلك أنَّ الأشياء جميعها عند الإنسان معلَّقة على النفس، وأنَّ كلَّ شيء في النفس معلَّق على العقل، إذا أريد لها أن تكون خيِّرة. لذلك، فـ «المفيد هو العقل. ولكن ألم نقل إنَّ الفضيلة مفيدة؟ ... فنقول إذن إنَّ الفضيلة عقل سواء كانت كل العقل أم جزءاً منه؟[٤]». وبالتالي كنا سنعرف الفاضلين بالفطرة من سلوكهم وأفعالهم، وكنَّا سنعمد إلى حمايتهم من خلال وضعهم في أماكن خاصَّة[٥].

ونجد هنا أيضاً أنَّ هذه الحجَّة ذات طابع استقرائيٍّ بناء على تجربة أفلاطون الخاصَّة الأمر الذي يعني أيضاً أنه من الممكن منطقيًّا أن نجد في تجربة شخص آخر من وجد فاضلاً بالفطرة، خصوصاً أنَّه لم يقدِّم برهاناً عقليًّا يدحض الرَّبط الفطريَّ بين الفضيلة والإنسان، بل دليل تجريبيٌّ اعتماداً على تجربته الخاصة. ونجد أيضاً نقلة غير مبرَّرة منطقيًّا بين المقدِّمة (الفضيلة عقل، كليًّا أو جزئيًّا) والنتيجة (الفضيلة غير فطريَّة أو غير طبيعيَّة)، إذ لم يوضح

[١]- أنظر أفلاطون، مينون، ترجمة: عزَّت القرني، دار قباء، القاهرة، ٢٠٠١، ص١٤٣.

[٢]- الذي ينطلق من حالة أو حالات عدَّة قليلة ليصل إلى قاعدة عامَّة.

[٣]- أفلاطون، مينون، مصدر سابق، ص١٢٩.

[٤]- المصدر نفسه.

[٥]- المصدر نفسه.

الحدَّ الأوسط في هذا الرَّبط، إلاَّ إنْ كان يقصد أنَّ العقل أمر غير طبيعيٍّ أو غير فطريٍّ عند الإنسان.

ثم يتابع: طالما أنَّ الفضيلة لا تأتي بالطبيعة ولا بالتعليم، فـ «هي نصيب إلهيٌّ يُلقى من غير العقل إلى من يُلقى إليهم[١]». بعبارة أخرى، هي قدر إلهيٌّ على بعض الأشخاص، حيث قدَّر الإله عليهم من دون سواهم أن يكونوا فاضلين. وبعبارة أوضح، ينتهي تفكيره نهاية دينيَّة صوفيَّة في محاورة مينون.

فهل توجد نزعة دينيَّة في تفلسف أفلاطون؟ يبدو أنَّ الردَّ سيكون بالإيجاب، كما سوف يتَّضح لاحقاً.

هل الفضائل متعدِّدة أم أن الفضيلة شيء واحد له أجزاء هي الفضائل الخاصة؟

يرى السفسطائيون أنَّ الفضائل متعدِّدة، فمينون يعدِّد لسقراط الكثير منها، فهناك فضيلة الرجل، وفضيلة المرأة، وفضيلة الطفل، وفضيلة الشيخ، وفضيلة الحرِّ، وفضيلة العبد. بل إنَّ مينون يتحدَّى سقراط بأن يعدِّد له فضائل تخصُّ أنواعاً مختلفة من المهن والأعمال. فعلى سبيل المثال: «فضيلة الرجل هي أن يكون قادراً على إدارة شئون الدولة، وأن يكون قادراً في إدارته هذه على صنع الخير لأصدقائه، وعلى إنزال الضرِّ بأعدائه، وعلى ألاَّ يصيبه هو شيء من هذا[٢]».

لكن سقراط يؤكِّد له في ردِّه عليه، أنَّه يبحث عن ماهيَّة الفضيلة أو صورة الفضيلة التي تكوِّن حقيقة جميع الفضائل «فمهما يكن من كثرتها ومن تنوُّعها إلاَّ أنَّها تمتلك جميعاً صورة معيَّنة واحدة بها تصير فضائل[٣]». فالسؤال الأساس عند سقراط ما هي حقيقة الفضيلة؟ أو ما ماهيَّة الفضيلة؟ وهو محقٌّ في هذا الطرح للمشكلة. لكن هل وصل أفلاطون الى إجابة عن السؤال الذي طرحه؟ تنتهي محاورة مينون من دون إجابة، ويبدو أنَّنا سننتظر قليلاً حتى نصل إلى قضية الانسجام والتخصُّص.

---

[١]- أفلاطون، مينون، مصدر سابق، ص١٢٩.

[٢]- أفلاطون، مينون، مصدر سابق، ص٧٥.

[٣]- المصدر نفسه، ص٧٦-٧٧.

خامساً: هل الفضيلة متفاضلة على مستويات؟

لاحظنا في ما تقدَّم، كيف انتهى أفلاطون إلى أنَّ الفضيلة لا يمكن تعليمها، لكنَّنا نعرف أنَّ أستاذه سقراط يصرِّح بأنَّ المعرفة جوهر الفضيلة، فهل من تناقض بين الأستاذ والتلميذ؟ ليس هناك من تناقض في الواقع، حيث يرى بعض المفكِّرين أنَّ تأثير سقراط على أفلاطون عميق ويظهر في أمور عدَّة هي:

- **أوَّلاً**: الدافع السياسيُّ هو الدافع الرئيس؛ أي رؤية العدالة والفضيلة سائدة في المجتمع.
- **ثانياً**: التربية من أهمِّ الوسائل لتحقيق هذا الأمر.
- **ثالثاً**: معرفة الحقيقة تُعدُّ الشرط الأول لإصلاح المدينة.
- **رابعاً**: تقوم الأخلاق على أساس عقليٍّ.
- **خامساً**: موضوع المعرفة هو الكليَّات أو الماهيَّات؛أي الأشياء في ذاتها[١].

بهذا يكون أفلاطون الوارث للمبدأ السقراطيِّ القاضي بأنَّ جوهر الفضيلة هو المعرفة، ولا يتنكَّر له، وإنَّما هو يميِّز بين فضيلتين أو بين نوعين للفضيلة:

-**النوع التقليديُّ**: هو الذي لا يقوم على أساس عقليٍّ، وهذا ما يفسِّر لنا أنَّ رجال العصر الفاضلين والسياسيين القادة، لا يستطيعون تفسير فضائلهم من خلال تقديم الأسباب والمبرِّرات لما يفعلون. فـ توكيديز «من بيت عظيم وكانت سلطته كبيرة في المدينة وعند اليونان الآخرين بحيث أنَّه لو كان هذا أمراً قابلاً للتعليم إذن لكان قد وجد أحداً إمَّا من هنا أو غريباً يكون قادراً على جعل أطفاله فضلاء، وذلك إذا لم يكن عنده هو نفسه وقت فراغ، بسبب مشاغل الدولة[٢]». إذن، المفهوم التقليديُّ للفضيلة، -والذي ناقشه أفلاطون في محاورة مينون-، ليس له علاقة بالمعرفة، ولذلك لا يمكن تعليمه. لكن أين ينتشر هذا المفهوم؟ ينتشر عند العامَّة وهم كلُّ الناس من دون الفلاسفة؛ أي من السياسيين والعمَّال والفلاَّحين وأصحاب المهن وغيرهم، كما هو واضح من الشاهد السابق أعلاه، وهذا ينقلنا فوراً إلى فضيلة الطبقة الأعلى؛ أي فضيلة طبقة الفلاسفة، فهم الطبقة الثالثة والحاكمة في

[١]- أنظر عزَّت القرني، الفلسفة اليونانيَّة حتى أفلاطون، جامعة الكويت، ١٩٩٣، ص١٦٠.

[٢]- أفلاطون، مينون، مصدر سابق، ص١٤٣.

جمهوريَّة أفلاطون كما تبينّا سابقاً، وهي ما تشكِّل النوع الثاني من الفضيلة، وهي النوع الحقيقي الذي يرتبط بالمعرفة ارتباطاً جذريّاً كما سنرى الآن.

-**النوع الحقيقيُّ:** يبدأ أفلاطون بمناقشة ارتباط العلم والمعرفة بالفضيلة، من حيث مناقشته لمسألة ضعف الإرادة، حيث يعتقد الناس أنَّ ظاهرة ضعف الإرادة، تحدُث عادة في حالتين: الأولى: عندما يعرف الإنسان أنَّ فعلاً معيَّناً هو فعل ضارٌّ وسيِّئ. ومع ذلك يقوم به، رغم قدرته على عدم فعله، وهو يقوم به لأنَّه يخضع للَّذَّة ما. أي «حينما تدعون أنَّ الرجل غالباً ما يعرف أنَّ الأشياء السيِّئة سيِّئة ولكنَّه مع ذلك لفعلها رغم أنَّه يمكنه ألاَّ يفعلها، وذلك لأنَّ اللَّذَّات هي التي تملك عليه أمره وتعميه[١]».

الثانية: عندما يعرف الإنسان أن فعلاً معيَّناً هو فعل جيِّد، ومع ذلك لا يقوم به لأنَّه يخضع للذَّة ما، أي «حينما تقولون إنَّ الرجل وهو يعرف الخير لا يريد أن يفعله، وذلك بسبب اللَّذَّات الحاضرة التي يكون واقعاً تحت تأثيره[٢]».

يبرهن أفلاطون في محاورة بروتاجوراس أنَّ ظاهرة ضعف الإرادة هو ظاهرة غير ممكنة، إذ إنَّ الإنسان إذا عرف أنَّ فعلاً معيَّناً هو فعل سيِّئ، فإنَّه لن يقوم به. وبالتالي، فإنَّ الظاهرة التي تبدو كأنَّها ضعف إرادة هي في الحقيقة حالة عدم معرفة.

يتألَّف برهان أفلاطون من قسمين: في القسم الأول منه يصل إلى ربط الجيِّد واللذَّة وربط السيّئ والألم. حيث يسأل على لسان سقراط الجمهور حول الظروف التي يقومون فيها بأشياء سيِّئة ليجد أنَّ «ما يحدث غالباً حينما تقعون تحت تأثير الطعام أو الشراب أو الحبِّ، وهي أشياء لها متعتها، ورغم أنكم تعرفون أنَّها أشياء سيِّئة إلاَّ أنَّكم تفعلونها مع ذلك[٣]». ثمَّ يتابع في كيفيَّة تحديد سوء الأشياء السيئة «هل باعتبار أنها تجلب تلك اللذّة في اللحظة الحاضرة، وأنّ كلا منها ممتع؟ أم باعتبار أنَّها تسبِّب في الزمن المستقبل الأمراض والفقر للكثير وتؤدِّي إلى الكثير ممَّا شابهها؟[٤]». ليجد أنَّ جواب الجمهور هو أنَّ الفعل هو فعل

[١]- أفلاطون، بروتاجوراس، مصدر سابق، ص١٥٧.

[٢]- المصدر نفسه.

[٣]- المصدر نفسه.

[٤]- المصدر نفسه.

سيّئ فحسب لأنَّه يؤدِّي إلى الألم ويحول دون اللَّذَّة. فـ «هذه الأشياء من وجهة نظر إنتاجها للَّذَّة في اللَّحظة الحاضرة ليست سيِّئة، ولكنَّها كذلك من حيث ما تنتجه في المستقبل من أمراض وغير ذلك[١]».

بعدها يسأل سقراط الجمهور حول الأفعال التي تُعتبر جيِّدة ولكنها تسبِّب الألم، كالتدريب العسكريِّ، والرياضة، والخضوع للرِّعاية الطبيَّة، فهل هذه الأفعال جيِّدة لأنَّها تسبِّب الألم والمعاناة أم لأنَّها تؤدِّي لاحقاً إلى الصحَّة وسلامة الجسد[٢]؟. وهل «تسمُّونها حسنة لأنَّها تنتج في اللَّحظة الحاضرة آلاماً شديدة وعذاباً، أم لأنَّها تؤدِّي في المستقبل إلى الصحَّة، وإلى حسن تطوير الجسم، وإلى أمن الدولة، وإلى السيطرة على الآخرين، وإلى الثروة[٣]». والجواب يقول إنَّ هذه الأفعال جيِّدة لأنَّها تؤدِّي إلى الصحَّة لاحقاً، أي هي جيِّدة فحسب لأنَّها تؤدِّي إلى اللَّذَّة والمتعة وتحول دون الألم، «فهل هذه الأشياء إذن حسنة لا لشيء إلاَّ لأنَّها تنتهي إلى اللَّذَّات وإلى التخلُّص من الآلام أو تفاديها؟[٤]».

في هذه المرحلة، يصل سقراط مع الجمهور إلى استنتاج مفادُه أنَّ الجيِّد واللَّذَّة هما الشيء نفسه، وأن السيِّىء والألم هما الشيء نفسه. «إذن، فأنتم تجرون وراء اللَّذَّة باعتبارها خيراً وتهربون من الألم باعتباره شراً[٥]».

وتكون نتيجة ذلك أنَّ بإمكاننا استبدال الواحد بالآخر؛ أي استبدال اللَّذَّة بالجيِّد، واستبدال الألم بالسيِّىء. ولكن، إذا استبدلنا اللَّذَّة بما هو جيِّد، فإنَّ تعريف ضعف الإرادة سيكون: معرفة الإنسان أنَّ فعلاً معيَّناً هو سيِّىء، ومع ذلك يقوم به رغم قدرته على عدم فعله، وهو يقوم به لأنَّه يخضع لما هو جيِّد. أي أنَّ ضعف الإرادة معناه أن يقوم الإنسان بالفعل السيِّىء لأنَّه يخضع ويستسلم لما هو جيِّد «إذا كان المرء يفعل الشرَّ وهو يعرف أنَّه شرٌّ وليس هناك ما يوجب عليه أن يفعله. لكم هو مضحك أن تقولوا إنَّ المرء يفعل ذلك وهو

[١]- أفلاطون، بروتاجوراس، مصدر سابق، ص١٥٧.

[٢]- المصدر نفسه.

[٣]- المصدر نفسه.

[٤]- المصدر نفسه.

[٥]- المصدر نفسه، ص١٥٦.

تحت سيطرة الخير[١]». والنتيجة اللاَّزمة منطقيّاً والتي يصل إليها أفلاطون هي عبثيَّة مفهوم ضعف الإرادة بكلِّ بساطة، كما عرَّفه الجمهور أو بروتاجوراس، وبالتالي ضعف الإرادة ظاهرة غير ممكنة.

في القسم الثاني من الإثبات يبدأ سقراط بالحديث عن أوهام الإدراك الحسِّيِّ، ويذكِّر الجمهور بأنَّنا أحياناً نرى الأشياء أكبر أو أصغر من حجمها الحقيقيِّ نتيجة قربنا منها أو بعدنا عنها، وأنَّ الأصوات تكون قويَّة إذا كانت قريبة وضعيفة إذا كانت بعيدة. ثمَّ يسأل الجمهور: لو افترضنا أنَّ الحياة الجيِّدة تعتمد على اختيار الأشياء الكبيرة وتمتنع عن الأشياء الصغيرة، ما الذي سينقذ حياتنا؟ فنُّ القياس أم قوَّة المظهر؟ ففي الكثير من الأحيان تُظهِر لنا قوَّة المظهر الأشياءَ أكبر أو أصغر من حجمها الحقيقيِّ، فلا تُرينا الأشياء كما هي، وتؤدِّي في كثير من الأحيان إلى الأوهام. أمَّا فنُّ القياس فإنَّه يعرض لنا حقيقة الأشياء كما هي، ولذلك فإنَّه هو ما سينقذ حياتنا «أمَّا فنُّ القياس أفلا ينزع كلَّ سلطة عن هذه الخيالات، ويوفِّر للنفس حين يكشف عن الحقيقة الهدوء الذي يأتي من ثباتها في الحقيقة ويكون بهذا المنقذ لحياتنا؟[٢]».

وبالتالي، بما أنَّ إنقاذ حياتنا يعتمد على الاختيار الصحيح بما يتعلَّق باللَّذَّة والألم (لأنَّ الجيِّد واللَّذَّة هما الشيء نفسه)، وهو اختيار كمِّيٌّ بين الأكثر والأقلِّ، الكبير والصغير، القريب والبعيد، فإنَّ فنَّ القياس هو ما سينقذ حياتنا، وهو أحد أنواع المعرفة. ولذلك فإنَّ الإنسان الذي يمتلك هذا النوع المحدَّد من المعرفة سيقوم باختيار الفعل الصحيح، لأنَّه قام بحساب اللَّذَّة والألم بشكل صحيح. أمَّا من يختار الفعل غير الصحيح -ضعيف الإرادة- هو ببساطة أخطأ في حسابه لأنَّه لا يمتلك هذه المعرفة. ولذلك، فإنَّ الظاهرة التي تبدو كأنَّها ضعف إرادة هي في نهاية المطاف حالة عدم معرفة بـ (فنِّ القياس) وليست ضعف إرادة.

وعلى هذا «من يخطئ في موضوع الاختيار بين اللَّذَّات والآلام إنَّما يخطئ بسبب نقص علمه، وما هذه اللذَّات والآلام إلاَّ الخيرات والشرور، ليس بسبب نقص في العلم فحسب،

[١]- أفلاطون، بروتاجوراس، مصدر سابق، ص١٥٦.

[٢]- المصدر نفسه.

بل أيضاً نقص في ذلك العلم الذي اعترفتم منذ قليل بأنَّه علم القياس[١]». هذا الأمر يؤدِّي إلى استنتاج أساس عند أفلاطون يختصُّ بالعلاقة بين الجهل والشرّ، فـ «السلوك الخاطئ بسبب غياب العلم هو السلوك عن جهل، بحيث أنَّ الوقوع تحت سيطرة اللَّذَّة يكون هو أكبر أنواع الجهل[٢]»، أي أنَّ الاختيار الذي يقوم به بعض الأشخاص تحت تأثير اللَّذَّة هو ما يراه أفلاطون بسبب الجهل، فالمعرفة كفيلة بمعادلة تأثير اللَّذَّة المباشرة على الإنسان. «أليس صحيحاً أنَّ أحداً لا يذهب إلى ما هو شرٌّ بإرادته، ولا إلى ما يعتقد أنَّه شرٌّ وأنَّه ليس من طبيعة الإنسان بحسب ما يبدو أن يختار الذهاب إلى ما يعتقد أنَّه شرٌّ بدلاً من الذهاب إلى ما يعتقد أنَّه خير؟[٣]». وهنا نصل إلى نقطة في غاية الأهميَّة إذ يبدو أنَّ أفلاطون لا يتصوَّر أنَّ أحداً من الناس يختار الشرَّ لذاته واعياً قاصداً، وهذا أمر بحاجة إلى تفسير، لكنَّه لا يقدِّم أيَّ تفسير بصورة واضحة بل مُضمَرة، وهو ما عبَّر عنه بعض الفلاسفة[٤] لاحقاً بقولهم إنَّ الإنسان فاضل بطبيعته. غير أنَّ هذا القول هو مسلَّمة وليست قضية مبرهناً عليها، وهذي تتفرَّع إلى مسلَّمات عدَّة هي:

- **أوَّلاً:** هناك طبيعة إنسانيَّة تحدِّد الخير والشرّ.

- **ثانياً:** هناك طبيعة واحدة للإنسان تحدِّد الخير والشرَّ، وليست طبائع تختلف من إنسان إلى آخر، أو من مجتمع إلى آخر، أو من مرحلة إلى أخرى في المجتمع الواحد.

- **ثالثاً:** الطبيعة الإنسانيَّة تختار الخير وتنفِّذه، وترفض الشرَّ ولا تنفِّذه.

هذه المسلَّمات الثلاث يقف عليها عمل أفلاطون من دون أن يصرِّح عنها، أو أن يبرهن على صوابها، إذ إنَّ تحديد أو تعريف الخير أمر يختلف الناس فيه، وقد لاحظه أفلاطون، لكنَّه يرى أنَّنا سنجد ماهيَّة واحدة للخير يقرُّ بها الجميع لأنَّهم من طبيعة إنسانيَّة واحدة.

كل هذا النقاش يسوقه أفلاطون للبرهنة على الارتباط العضويِّ بين الخير والمعرفة، والارتباط العضويِّ بين الشرِّ والجهل، في سياق الوصول إلى النوع الحقيقيِّ للفضيلة، النوع

[١]- أفلاطون، بروتاجوراس، مصدر سابق، ص١٥٦.

[٢]- المصدر نفسه.

[٣]- المصدر نفسه، ص١٦٤-١٦٥.

[٤]- جون لوك مثلاً.

الذي يتَّفق حوله مع أستاذه سقراط. وممَّا يزيد المسألة وضوحاً، عندما يقوم بالمفاضلة بين شجاعة العامَّة وعفَّتهم وشجاعة الفلاسفة وعفَّتهم. فالفيلسوف يعامل شهواته «في استهانة ويكبح جماحها، أليس هذا هو شأن من يستهينون بالجسد، ويعيشون في الفلسفة وحدهم؟[١]». أمَّا عن الاعتدال والعفَّة عند العامَّة من الناس، وهم كلُّ الناس من غير الفلاسفة، فنجد أنَّهم معتدلون بسبب حالة من الاختلال لأنَّهم «يخشون أن يحرموا من بعض الملذَّات، التي هم فيها راغبون، ولهذا فإنَّهم يصومون عن بعض الملذَّات تحت تأثير بعضها الآخر الذي يسيطر عليهم[٢]». بعبارة أخرى، إنَّها حالة من الاختلال أن يكون المرء مسيطراً على بعض اللَّذَّات، بسبب أن بعضها الآخر يسيطر عليه.

أمَّا عن شجاعة الفيلسوف فهي ليست مجابهة الموت، بل إنَّها السعي نحو الموت بكلِّ جدٍّ وإخلاص، فـ «الحقُّ والواقع إذن أنَّ المشتغلين حقيقة بالفلسفة يتدرَّبون على الموت، وهم أقلُّ البشر خوفاً من حضور الموت[٣]». وهذا سنبيِّنه عند الحديث عن التطهُّر. في حين نجد أنَّ شجاعة العامَّة في مجابهة الموت تنتج من الخوف من العار. فـ «هؤلاء الشجعان الذين قد يحدث ويجابهون الموت ألَا يجابهونه خوفاً من شرور أعظم؟[٤]». من هذا يتَّضح لنا التفاضل الذي يقيمه أفلاطون بين أخلاق الفيلسوف وأخلاق العامَّة من الناس. وما يهمُّنا هنا هو المفاضلة بين فضيلة الفلاسفة وفضيلة العامَّة، فما الفارق؟

سادساً: ما علاقة النفس بالجسد؟ وما أثر ذلك على المعرفة والفضيلة؟

يفرِّق أفلاطون بين نوعين من المعرفة: المعرفة الحسِّيَّة والمعرفة العقليَّة، ويهاجم المعرفة الحسِّيَّة هجوماً لاذعاً، فالعقل هو وسيلة الوصول إلى الحقيقة، إذ إنَّ معرفة الحقيقة أحياناً ما تكون برهانيَّة عقليَّة، وأحياناً أخرى حدسيَّة مباشرة للماهيَّات، والسبب في ذلك أنَّ العقل هو القاسم المشترك بين الإنسان والإله. وعلى هذا، فإن اتِّصال النفس بالمحسوسات يبثُّ الاضطراب فيها.

---

[١]- أفلاطون، فيدون، مصدر سابق، ص٧٠.

[٢]- المصدر نفسه.

[٣]- المصدر نفسه.

[٤]- المصدر نفسه.

فهل الجسد عقبة أمام الوصول إلى الحقيقة أم ماذا؟ أي «هل يحمل البصر أو السمع أيَّة حقيقة للناس؟[١]».. الجواب يأتي بالنفي، فليس هناك دقَّة في ما يسمع الإنسان أو يرى «وإذا كان عضوا الإحساس في الجسم هذان ليسا هما نفسيهما لا دقيقين ولا يقينين أَلَا تبدو لك هكذا تلك الحواس؟[٢]». فالحواسُّ ليس مماً يمكن الوثوق به للوصول إلى الحقيقة. فكيف إذن تدرك النفس الحقيقة؟ إذا كانت النفس بمشاركة الجسد تصل إلى الخطأ، الجواب عند أفلاطون «والنفس أَلَا تصل الإدراك واضح لشيء من الموجودات، إذا كان هذا يمكن أن يتمَّ بطريقة ما، بإعمال العقل [والبرهان]؟[٣]». نعم، العقل هو الطريق الوحيد للوصول إلى الحقيقة. فما هي الحقيقة التي يصل إليها العقل فحسب؟

يرى أفلاطون أنَّ العدل والجمال والخير أشياء موجودة -بمعنى مثل واقعيَّة في العالم السماويِّ- ومع ذلك لم يرها أحد بحاسة من حواسِّ جسده، ويضيف إليها طبعاً كلَّ المُثُل الأخرى مثل القوَّة والصحَّة و«في كلمة واحدة أقصد جوهر كلِّ الأشياء الأخرى جميعها؛ أي ما هو كلُّ شيء حقيقة[٤]»، فهل يتأمَّل المرء عن طريق الجسم حقيقة الأشياء؟ الجواب سيكون بالنفي طبعاً، فعن طريق العقل «سيستطيع فعل هذا على أنقى وجه، أليس هو من سيقترب من كلِّ شيء قدر الإمكان، بالعقل، وبالعقل وحده؟[٥]»، فلماذا يعجز الجسد بحواسِّه عن الوصول إلى حقيقة الأشياء؟ يجيب أفلاطون بأنَّ الجسد يعيقنا عن الوصول إلى الحقيقة لأنَّنا مضطرُّون أن نطعمه، وأن نرعاه، فضلاً عن أنَّنا قد تصيبنا الأمراض وتمنعنا من متابعة اكتشافنا للوجود الحقيقيِّ، «وهو كذلك يملؤنا بألوان الحبِّ والشهوة والخشية، وبأوهام من كلِّ نوع وبالكثير من السخافات[٦]»، بل حتى أنَّ الحروب والمعارك تعود بأسبابها إلى الجسم وشهواته، فلا تنشأ حرب إلاَّ بسبب الرَّغبة في امتلاك الثروات، لإشباع حاجات الجسد.

---

[١]- أفلاطون، فيدون، مصدر سابق، ص٦٠.

[٢]- المصدر نفسه.

[٣]- المصدر نفسه.

[٤]- المصدر نفسه.

[٥]- المصدر نفسه.

[٦]- المصدر نفسه.

وبالتالي، لكي نعرف شيئاً معرفة خالصة يجب علينا ألاَّ نعتمد على حواسِّنا بل أن تتأمَّل النفس ذاتها هذا الشيء في ذاته. وعلى هذا، أمامنا احتمالان: «إمَّا أنَّه لن يكون ممكناً على الإطلاق أن نحوز تلك المعرفة، وإمَّا أن يكون ذلك بعد الموت. ففي هذه الحالة تكون النفس بمفردها قائمة بذاتها ومنفصلة عن الجسد، أمَّا قبلها فلن تكون كذلك[١]». إذن، الحلُّ في الموت لكن أيُّ موت؟ إنَّه الموت الفلسفيٌّ. وهو «ألا تكون لنا إذا استطعنا ذلك، بقدر الإمكان، مع الجسد معاشرة وألاَّ نشترك معه في شيء أللَّهم إلاَّ في حالة الضرورة القاضية، وألاَّ نترك أنفسنا تلوِّثنا طبيعته، بل إنَّ نتخلَّص منها ونتطهَّر[٢]»، وبهذا نصل إلى التطهُّر بوصفه الحلَّ الأفلاطونيَّ لمشكلة الوصول إلى الحقيقة والفضيلة. فما التطهُّر؟

سابعاً: ما علاقة التربية بالفضيلة؟

توصَّلنا سابقاً إلى أنَّ الفضيلة عند أفلاطون على نوعين: فضيلة العامَّة والتي لا يمكن تعليمها، وفضيلة الفلاسفة التي في جوهرها معرفة. فالوصول إلى الفضيلة الحقيقيَّة أمر متعذِّر لغير الفلاسفة، وهنا يصبح التساؤل مشروعاً عن كيفيَّة صيرورة الإنسان فيلسوفاً؟ فهل يمكن لأيِّ شخص أن يصبح فيلسوفاً؟ مهما تكن ثروته ومهما يكن وضعه العائليُّ والطبقيٌّ. الجواب بكلِّ وضوح عند أفلاطون بالنفي. فالإنسان إمَّا أن يملك استعداداً فطريَّاً حتى يصير فيلسوفاً أو لا يملك، وهنا تأتي التربية لتحوِّل ذلك الاستعداد بالتعليم والتدريب إلى قدرة فلسفيَّة ناضجة. فالقاعدة الأساس في فلسفة التربية عنده تفيد بتعليم الطفل الأمر المؤهَّل له فطريَّاً.

وبالعودة إلى النظام الطبقيِّ للدولة \المدينة عند أفلاطون، نجد أنَّ الناس، رغم كونهم إخوة ومتساوين في الوطنيَّة،غير أنَّ «الإله الذي جبلكم وضع في طينة بعضكم ذهباً ليمكِّنهم من أن يكونوا حكَّاماً، فهؤلاء هم الأكثر احتراماً. ووضع في جبلة المساعدين فضَّة، وفي العتيدين أن يكونوا زرَّاعاً وعمَّالاً وضع نحاساً وحديداً[٣]». فالناس متفاضلون بفطرتهم من جهة، والتفاضل غير موروث من جهة أخرى. باختصار، الوضع الطبقيُّ أو العائليُّ أو الماليُّ

[١]- أفلاطون، فيدون، مصدر سابق، ص٦٠.

[٢]- المصدر نفسه.

[٣]- أفلاطون، جمهوريَّة أفلاطون، ص١١٩-١٢٠.

لا يعني شيئاً في تحديد مصير الطفل بل الكلمة الفصل في ذلك للاستعداد الفطريِّ الذي يولد الإنسان وهو مزوَّد به، حيث «يجب إقصاء من سَفُل من مواليد الحكام إلى فئة أدنى، ورفع من تفوَّق من أنسال العامَّة، إلى مصاف الحكَّام[١]»، والسبب في هذا أن يتمَّ تأهيل كلِّ فرد من سكَّان المدينة لممارسة الفنِّ، أو العمل، أو المهنة التي أهَّلته الفطرة له، فيتمكَّن بذلك من إنجاز عمله بنجاح أوَّلاً، وثانياً ألاَّ يكون متعدِّد الذاتيَّة، بل إنساناً واحداً، فمن يقوم بأعمال عدَّة في وقت واحد يكون متعدِّد الذاتيَّة، وبهذا تكون المدينة كتلة واحدة غير منقسمة[٢].

فماذا عن الاستعداد الفطريِّ الموجود عند الفيلسوف الحاكم؟ ما هو؟ وكيف يمكن تربيته للوصول إلى مرتبة الفيلسوف الحاكم؟ يظهر الاستعداد الفطريُّ عند الشخص الذي يملك خلقاً حماسيَّاً ووديعاً معاً، رغم أنَّهما خلقان متناقضان، وإذا «تجرَّد المرء من إحدى هاتين الوداعة والحماسة، لم يصلح للحكم[٣]». لكن أين يجتمع الضدَّان يا أفلاطون؟ «ترى ذلك في الكثير من الحيوانات ولا سيَّما في الحيوان الذي اتَّخذناه مثالاً لحكَّامنا، فإنيِّ أثق بأنَّك تعرف صفة الكلب الطبيعيَّة، إذا تربىَّ تربية حسنة، أن يكون غاية في الوداعة والرقَّة مع أصحابه. وعلى الضدِّ من ذلك مع الغرباء[٤]». وهذا يؤكِّد أنَّ ذلك من الممكن وليس مماَّ يعارض الطبيعة، إذا أوجبنا هذا الخلق في حاكمنا حيث أنَّ هذه الفطرة حصيفة وحكيمة جدَّاً في الكلب، بل إنَّها ظاهرة فلسفيَّة حقيقيَّة؛ أي «تعليقه الصداقة والعداء على مجرَّد معرفته هذا وجهله ذاك. أَفَليس ذلك كناية عن محبَّة المعرفة في الكلب؟ ... أَوَليست محبَّة المعرفة ميلاً فلسفيَّاً؟[٥]».

الآن، كيف نطوِّر وننمِّي هذا الاستعداد لكي يصير قدرة فلسفيَّة فعليَّة؟

يفرد أفلاطون صفحات طوالاً لشرح هذه العمليَّة، فهو يحدِّد شروط عمليَّة التربية بكاملها،

---

[١]- أفلاطون، جمهوريَّة أفلاطون، ص١٢٩.

[٢]- المصدر نفسه.

[٣]- المصدر نفسه.

[٤]- المصدر نفسه.

[٥]- المصدر نفسه.

بدءاً باستخدامه الرياضة والموسيقى لتربية الفيلسوف في المرحلة الأولى «ربما يشقُّ علينا أن نجد تهذيباً أفضل ممَّا جلاه الاختبار وهو مؤلَّف -على ما أتيقَّن- من الجمناستيك[١] للجسد والموسيقى للعقل[٢]». وهو يبرِّر هذا الأمر بأنَّ «اقتران الموسيقى بالجمناستك -كما أسلفنا- يقرن هذين القسمين -الذِّهن والحماسة- فيغذِّي الأول ويرقِّيه بالمحادثات العلميَّة السامية، ويلطِّف الثاني ويكسر حدَّته بالخطاب اللَّطيف، فيصير إلى الأنس بعد الوحشة بفعل اللَّحن والإيقاع[٣]». هذا النوع من التربية ينشِّط أمرين متناقضين، لكنه في الوقت نفسه، يربطهما معاً في بوتقة واحدة، ويصهرهما في وحدة جامعة، هي شخصيَّة الفيلسوف الحاكم.

ثمَّ يتابع أفلاطون في شرح نظريَّته التربويَّة محدِّداً نوع الأفكار التي يجب نقلها إلى الأطفال والمراحل الزمنيَّة لكلِّ ذلك، ومحدِّداً المربيِّ بشخصيَّة الدولة. فالتربية أمر خطر لا يجب تركه للأهل غير المدركين لأهميَّة وخطورة التربية، حيث تستمرُّ تربية الفيلسوف حتى الخمسين من عمره. ونلحظ هنا أنَّ أفلاطون لم ينتبه إلى أهميَّة النموِّ النفسيِّ للطفل في حضن أسرته وعائلته، فهو من أوائل المربِّين الذين ركَّزوا على النموِّ الاجتماعيِّ على حساب النموِّ النفسيِّ للطفل. بالإضافة إلى كون الطفل منفعلاً وسلبيَّاً بشكل كامل في تلقِّيه للمعارف والمهارات التي يفرضها المربيِّ/ الدولة. والأمرالوحيد الذي يمكن أن يفرضه هو ما وضعته الطبيعة فيه من فطرة، والتي يجب على المربيِّ أن ينتبه إليها، إذا امتلك الحدس والحصافة اللاَّزمتين ليعرف أنَّ هذا الطفل يمتلك فطرة الفلسفة، أي أن يكون فيلسوفاً وليس جنديَّاً أو عاملاً. وهذا يردُّنا مرَّة أخرى إلى مسألة تعليم الفضيلة، طالما أنَّها على مستويين أو نوعين: فضيلة العامَّة وفضيلة الفلاسفة.

في فضيلة العامَّة، نجد أنَّ خصومة أفلاطون مع السفسطائيين، ربما، جعلته ينكر أو يرفض مسألة تعليم الفضيلة، وأن يكون للأب أو المربيِّ عموماً القدرة على تعليم أبنائه أو طلاَّبه الفضيلة والقيم الأخلاقيَّة الجيِّدة. فكلُّ المدارس التربويَّة تجعل للمعلم أو المربيِّ

[١]- الرياضة.

[٢]- أفلاطون، جمهوريَّة أفلاطون، ص٧١.

[٣]- المصدر نفسه.

دوراً أساسيَّاً في عمليَّة التربية الأخلاقيَّة للطفل، على الأقلِّ من خلال ما يمثِّله من قدوة حسنة لهم.

أما بالنسبة إلى فضيلة الفلاسفة، فيبدو واضحاً أنَّه يجيز إمكانيَّة تعليمها، خصوصاً بعدما تمَّ إثبات ارتباطها بالمعرفة والعلم، وبعدما جعل فترة تعليم الفيلسوف تستمرُّ حتى الخمسين من عمره.

ثامناً: ما علاقة الانسجام والتخصُّص بالفضيلة والسعادة؟

يقوم التخصُّص من وجهة نظر أفلاطون على أساس طبيعيٍّ، وهو ملاءمة الطبع الفطريِّ لهذا العمل أو المهنة أو السلوك، فكلُّ إنسان يولد مزوَّداً بطبع محدَّد يجعله ناجحاً في التفكير الفلسفيِّ، على سبيل المثال أو في الحراسة. ويساهم التخصُّص في وجود الطبقات الاجتماعيَّة، حيث يتوزَّع الناس إلى طبقات تبعاً لاختصاصهم في عملهم، فالأشخاص المؤهَّلون للحراسة يشكِّلون طبقة الحرَّاس، وهكذا تتشكَّل طبقة الفلاسفة الحكَّام وطبقة العمَّال والمزارعين.

ويصل أفلاطون من التخصُّص إلى ضرورة المحافظة على الاستقرار الاجتماعيِّ، أي على الحارس أن يبقى حارساً، والتاجر أن يبقى تاجراً، كيلا يحدث اضطراب اجتماعيٌّ. إذن، عدم تغيير الاختصاص، وعدم التعدِّي على اختصاص الآخر، وعدم التدخُّل في اختصاصه، والالتزام بحدود الاختصاص، هي كلُّها جوهر العدالة.

يولد الإنسان مزوَّداً بطبع خاصٍّ به، يحمله على العمل بمجال معيَّن من دون سواه بشكل تلقائيٍّ وعفويٍّ، فيرى ذلك الإنسان نجاحه وسعادته فيه، فيتوزَّع الناس على الأعمال تبعاً لتلك الطباع الفطريَّة. فـ «الطبع الإنسانيُّ يذهب في تقسيم الأعمال إلى أبعد من ذلك، فلا يمكن أن يحسن المرء تمثيل أشياء عديدة معاً، أو يقوم بما يرمز إليه الترميز من الأعمال المنوَّعة[١]». هذا فضلاً عن أنَّ عدم الاشتغال بمهنة أخرى غير المهنة الفطريَّة يدفع الإنسان نحو النجاح إذ إنَّ «إعفاء حكَّامنا من كلِّ مهنة أخرى غير الحكم ليمكِّنهم من أن يبلغوا اعلى

[١]- أفلاطون، جمهورية أفلاطون، ص٩٧.

مراتب الحذق في إحراز حرِّيَّة الدولة، غير متعاطين إلاَّ ما يؤدِّي إلى هذه النتيجة[١]».

ويجدر القول أنَّه عندما يلتقي الإنسان مع الإنسان الآخر المشابه له في العمل أو المهنة، تتكوَّن طبقة اجتماعيَّة، وهذا لن يتمَّ ما لم يلتزم كلُّ إنسان بعمله ولم يغيِّره، ولم يكن متعدِّد الأعمال. فهذا الأمر لا يلائم طبيعة دولتنا «أفلا نرى في دولتنا لهذا السبب من دون غيرها أنَّ الإسكاف إسكاف فحسب، وليس هو رباناً مع السكافة؟ والزارع زارع فحسب وليس قاضياً مع زراعته؟ والجنديُّ جنديٌّ فحسب وليس تاجراً مع جنديَّته؟ وهكذا بقيَّة الصنَّاع[٢]».

وننتقل الآن إلى شرح رؤية أفلاطون للعدالة عند الإنسان الفرد. فالعادل هو الرَّجل الذي لا يدع «قواه الروحيَّة تتجاوز حدود اختصاصها، وتتدخَّل في اختصاص غيرها، فتعمل عمل ذلك الغير[٣]». بعبارة أوضح، ألاَّ تعمل القوَّة الغضبيَّة، عمل القوَّة الشهويَّة أو عمل القوَّة العاقلة، والأمر ينطبق على جميع القوى؛ أي يجب أن تتقيَّد كلُّ قوَّة بحدود اختصاصها، فلا تتجاوزه، ممَّا يؤدِّي إلى الانسجام والتوازن بين هذه القوى. وبنتيجة ذلك، فإنَّ هذه «القوى الثلاث تعطي نغمة واحدة ارتفاعاً وانخفاضاً، ووسطاً، وبعد قرن هذه معاً، وردِّ عناصر نفسه العديدة إلى وحدة حقيقيَّة كإنسان دمث، متَّزن، يتقدَّم إلى عمله سواء كان ذلك في اجتناء الثروة أم في الحصول على حاجات الجسد[٤]». إذن، الالتزام ضمن حدود الاختصاص يؤدِّي إلى الانسجام الذي يؤدِّي بدوره إلى خلق الوحدة في النفس الإنسانيَّة، وعندها يحوز الإنسان شخصيَّة دمثة ومتَّزنة تسعى نحو العمل بجدٍّ واجتهاد.

إلى ذلك، يناقش أفلاطون الحالة المعاكسة، فما الذي يحدث لو أنَّ قوَّة ما لم تلتزم بحدودها، أو ما يسمِّيه بالتعدِّي الذي ليس إلاَّ عبارة «عن تنازع ناشب بين القوى الثلاث تنازعاً، به تتعدَّى هذه القوى حدودها، وتتدخَّل في ما ليس من اختصاصها[٥]». وفي حالة أخرى هو «عبارة عن قيام قسم من العقل ضدَّ مجموعه، رامياً إلى الاستئثار بالحكم خارج

[١]- أفلاطون، جمهورية أفلاطون، ص٩٧.

[٢]- المصدر نفسه، ص١٠٠.

[٣]- المصدر نفسه.

[٤]- المصدر نفسه.

[٥]- المصدر نفسه.

حدود اختصاصه، بعد ما كان على ذلك القسم أن يخدم بقيَّة القوى، ويخضع للقوَّة الحاكمة خضوعاً صحيحاً[١]».

ويصف أفلاطون نتيجة هذا الاضطراب بالقول «ما ينجم عنه من الضوضاء والتشويش تعدِّياً وفجوراً وجبانة وحماقة وبالاختصار رذيلة[٢]». إذن، الرذيلة ليست إلاَّ نتيجة تعدِّي قوَّة ما لحدودها الخاصَّة بها، على عكس الفضيلة التي تنتج من التزام كلِّ قوَّة بحدودها الخاصَّة.

وعليه، يُعدُّ التزام حدود الاختصاص في قوى النفس مفتاح سعادة وعدالة الإنسان العاميِّ. فالإنسان الذي يعمل في اختصاصه، ولا يجبر على العمل باختصاص آخر، يكون سعيداً وعادلاً، كما أنَّ مفتاح سعادة الدولة وعدالتها هو التزام حدود الاختصاص بين طبقات الدولة/ المدينة. لكن في الحقيقة، سعادة الفيلسوف وفضيلته لها شأن آخر، على علاقة بالتطهُّر وجهاد النفس، كما قلنا من قبل.

لكن، قبل الانتقال من هذه النقطة، نتساءل: لماذا جعل أفلاطون من العدالة الفضيلة المركزيَّة، بل وكأنَّها كلُّ الفضيلة؟ فهو حين تحدَّث عن الفضيلة تحدَّث عن العدالة، وجعل العدالة في الانسجام والتوازن بين مكوِّنات النفس/ الدولة؟

الجواب يكمن في مشروعه الفلسفيِّ السياسيِّ؛ أي إقامة الجمهوريَّة الفاضلة.

تاسعاً: التطهُّر.. طريق الوصول إلى الفضيلة

وهنا نصل إلى الحلِّ الذي يقدِّمه أفلاطون للفيلسوف لكي يصل إلى الحقيقة وإلى الفضيلة والسعادة بالتالي. إنَّه التطهّر فما هو؟ ينحصر التطهُّر «في انفصال النفس بقدر الإمكان عن الجسد، وفي تعويدها على أن تلمَّ أطرافها من كلِّ ناحية، وأن تتجمَّع، وأن تحيا بقدر المستطاع سواء في الحاضر أم في ما سيلي، وحيدة قائمة بذاتها، وقد تحرَّرت من الجسم كما يُتَحَرَّر من القيد[٣]». لكن التطهُّر بهذا المعنى ليس إلاَّ موتاً، فالموت يعني تحرُّر النفس من الجسد وانفصالها عنه، ولكن «تحرُّرها هو كما نقول ما يصبو إليه دائماً،

[١]- أفلاطون، جمهوريّة أفلاطون، ص١٠٠.

[٢]- المصدر نفسه.

[٣]- أفلاطون، فيدون، مصدر سابق، ص٦٨.

وإلى أقصى درجة، المشتغلون بالفلسفة على الحقيقة وهم وحدهم[١]»، بل إنَّ الفلاسفة يتدرَّبون على انفصال النفس عن الجسد؛ أي يتدرَّبون على الموت. وبنتيجة هذا التدريب «يحقُّ للرَّجل الذي قضى حياته حقيقة في الفلسفة أن يكون واثقاً وهو على وشك الموت، وأن يكون على أمل من أنَّه سيصيبه الخير العظيم هناك في العالم الآخر بعد الموت[٢]». وهنا نلحظ إشارة واضحة عن مصير النفس بعد الموت، فماذا قصد أفلاطون بهذا؟ يقول على لسان الحكماء «إنَّ نفس الإنسان خالدة، وهي تصل في وقت ما إلى نهاية، وهذا ما يُسمَّى بالموت، ثمَّ تعود من جديد، في وقت آخر، ولكنَّها لا تفنى أبداً، ولهذا السبب فإنَّه واجب أن يعيش المرء في خلال كلِّ حياته على أكبر تقوى، ذلك أنَّ هؤلاء حينما تتلقَّى منهم برسيفون[٣] كفَّارة عن خطأ قديم، فإنَّها ترسل نفوسهم من جديد في السنة التاسعة إلى الشمس التي فوق[٤]». وبهذا يكون الخلود في العالم الإلهيِّ مصير النفس الفلسفيَّة، بينما الأشخاص الذين لم يعيشوا في فضيلة، بل في رذيلة تجرُّ أخرى فإنهَّم سيعودون للعيش في أجساد أخرى، فـ «من يذهب إلى هاديس[٥] وهو لم يتطهَّر، ولم يلقَّن الأسرار، سيظلُّ مغموراً في الطِّين، أمَّا المتطهِّرون ومن لُقِّنوا الأسرار فسيكون مقامهم عند وصولهم إلى هناك إلى جوار الآلهة. ... وهؤلاء ليسوا في رأيي غير من اشتغلوا بالفلسفة على الوجه الصحيح[٦]».

إنَّ حالة الموت التي يصل إليها الفيلسوف، هي في واقع الأمر حالة ولادة لذاته النقيَّة، وهذا يميل بنا إلى استنتاج أنَّ سعادة الفيلسوف مماثلة لنشوة الصوفيِّ الذي يتماهى مع الإله بشكل من الأشكال. خصوصاً أنَّ التطهُّر والجهاد الذي يقوم به الفيلسوف يعني التشبُّه بالإله وأفعاله وصفاته، وينتهي بالفيلسوف للوصول إلى العالم الإلهيِّ، وهناك يبقى مع المُثُل لمشاهدتها، فالأمر مشابه للسعادة الصوفيَّة، وهذا أمر غير مستبعد لا سيَّما موقف أفلاطون من العقل واللَّذَّة على أنَّهما أقلُّ رتبة من الخير. فـ «المطالب التي تعلنها اللَّذَّة والعقل

[١]- أفلاطون، فيدون، مصدر سابق، ص٦٨.

[٢]- المصدر نفسه، ص٣٩.

[٣]- برسيفون ربَّة الربيع، ابنة ديميتر ربَّة الأرض، من أشهرالأساطير الدينيَّة المرتبطة باعتدال الخريف، حيث تعود إلى العالم السفليِّ لتقضي نصف العام عند زوجها إله العالم السفليِّ، أي فصلَي الخريف والشتاء، ثمَّ تعود إلى العالم العلويِّ لتزهر الأرض في فصلَي الربيع والصيف.

[٤]- أفلاطون، مينون، مصدر سابق، ص١٠٥.

[٥]- هاديس هو شقيق زيوس، وهو إله العالم السفليِّ أو إله الجحيم.

[٦]- أفلاطون، فيدون، مصدر سابق، ص٧١ -٧٢.

كلاهما على أنَّهما الخير المطلق، قد ثبت بطلانها في هذه المناظرة لأنَّهما كليهما يفتقران للاكتفاء الذاتيِّ وكذلك للوفاء بالمراد والتمام[١]». فهو يرتِّب الأشياء على النحو التالي، إذ يضع في الرُّتبة الأولى الطبيعة الأزليَّة التي وجدت في الاعتدال والتوسُّط والمناسب وما شابهها، وتحتوي الرُّتبة الثانية المتناسق والجميل والكامل أو الكافي، وفي الرُّتبة الثالثة العقل والحكمة، وفي الرُّتبة الرابعة الخيرات التي أكَّدنا أنَّها تختصُّ بالرُّوح بشكل خاص، والمرتبة الخامسة الملذَّات غير المؤلمة. فمهمَّة العقل كما يبدو هي إيصال الفيلسوف الى العالم السماويِّ أو العالم الإلهيِّ مجدَّداً ليشاهد المُثُل مرَّة أخرى وتنتهي حينها مهمَّته. ويبدو أنَّ هذه النهاية في تفكير أفلاطون الفلسفيِّ نتيجة تأثُّره بالنِّحلة الأورفيَّة[٢]. لكن هل هذه النهاية الصوفيَّة لفلسفة أفلاطون، أم تُعدُّ نهاية غريبة عن السياق العقلانيِّ الذي انتهجه؟ أو بعيدة عن السياق المثالي العام لفلسفته؟ إنَّها أسئلة تبدو بعيدة عن مساق بحثنا لذلك نؤجِّل الإجابة عليها، حتى حين.

عاشراً: رؤية نقديَّة

لماذا يطابق أفلاطون بين المدينة أو الدولة من جهة، والإنسان الفرد من جهة ثانية، فيقول إنَّ الدولة هي فرد كبير، وإنَّ الفرد هو دولة صغيرة، بعبارة أخرى أنَّ الفارق كميٌّ فحسب؟

لا يبدو أنَّه أعطى أيَّ خصوصيَّة نوعيَّة للكلِّ أو للمدينة من حيث هي كذلك. وهذه النزعة الفرديَّة التي انطلقت من حينها إلى الآن في الفكر الفلسفيِّ الغربيِّ، والتي تمَّت صياغتها في عبارة تقول إنَّ الكلَّ يساوي مجموع أجزائه، ما سمح لأفلاطون بالقول أنَّ سعادة وفضيلة الدولة متطابقة مع سعادة وفضيلة الإنسان الفرد، فهو يخبرنا «أنَّ العلاقة بين عدالة المدينة وعدالة الفرد ليست تشابهاً، بل هي تماهٍ[٣]، ومن دون هذا لم يكن ليصل إلى النتيجة التي

---

[١]- أفلاطون، فيليبوس، مصدر سابق، ص٣٧٥.

[٢]- تنسب إلى أورفيوس وفي الغالب أنَّه جاءت من تراقيا، وهي منطقة في الشمال اليونانيِّ، ومن الممكن أن تكون دخلتها عناصر من الديانات الشرقيَّة والمصريَّة. وكانت هذه الديانة سرِّيَّة وتقوم على هامش الديانة الرسميَّة لمدن اليونان تتميَّز باختلاط عناصر تأمُّليَّة تقترب من التأمُّلات الفلسفيَّة بالاعتبارات الدينيَّة المحضة. وقد يكون هذا سبباً لارتباط الديانة الأورفيَّة بالمذهب الفيثاغوريِّ الفلسفيِّ ارتباطاً وثيقاً. والأورفيَّة ديانة تركِّز اهتمامها على الإنسان بعكس الديانة الأولمبيَّة التي لا تكاد تهتمُّ إلاَّ بالآلهة، وهي تحدِّد لعباداتها هدفاً هو رجوع النفس إلى العالم الإلهيِّ.

[3]- EDINBURGH LEVENTIS STUDIES 4, PURSUING THE GOOD, Ethics and Metaphysics in Plato's Republic, Edited by Douglas Cairns Fritz-Gregor Herrmann and Terry Penner, Edinburgh University Press, 2007, p21.

مفادها أنَّ «العادل أكثر سعادة[١]»، فهل للأمر وجهة نظر أخرى؟ بالتأكيد هناك النزعة القائلة إنَّ الكلَّ أكبر ويساوي مجموع أجزائه. وعلى هذا الأساس، ستكون سعادة وفضيلة الدولة أو المدينة مختلفة عن سعادة وفضيلة الإنسان الفرد.

في هذا الإطار، يقسِّم أفلاطون العالم إلى عالم المُثُل السماويِّ وعالم المحسوسات الأرضيِّ، ولا يقيم علاقة بين العالمين غير علاقة التشابه. أمَّا العلاقة السببيَّة بينهما فغير ملحوظة من قِبَله ولهذا طالب الإنسان الفرد بالتشبُّه والاقتداء بالمُثُل لكي يكون فاضلاً وسعيداً. أمَّا عن الشروط التاريخيَّة التي تسمح للإنسان بأن يتشبَّه ويقتدي بتلك المُثُل فلا يذكرها «فلا يختلف الفرد العادل عن الدولة العادلة بل الاثنان سيَّان باعتبار اشتمالهما على حقيقة العدالة[٢]»، باستثناء إشارة عرضيَّة عند الحدِّ الأعلى للسكَّان في المدينة فهو ٥٠٤٠ عائلة، وفي ما عدا ذلك لا يوجد بحث من قِبله عن الشرط التاريخيِّ اللاَّزم لكي يصير الإنسان فاضلاً وسعيداً. فهو لا يقيم علاقات واقعيَّة، بين الفضيلة والسعادة، بل علاقات نظريَّة على مستوى الماهيَّات، وهذا ما يجعل الفاضل سعيداً بالضرورة وبصورة سهلة.

من هنا ، فإنَّ تفاوت الفضيلة والمعرفة والسعادة على مستويات عند أفلاطون أمر واضح وأساس ولا بد منه، فهل تقبل بهذا الأمر جميع المدارس الفلسفيَّة؟ الجواب بالنفي لأنَّ للمسألة وجهة نظر أخرى. فمن غير المقبول به انقسام المجتمع إلى طبقات تتموضع بعضها فوق بعض، عند الماركسيَّة مثلاً. وبالتالي، من غير المقبول به أن يكون هناك فضيلة متفاضلة طبقيَّاً، أو سعادة متفاضلة طبقيَّاً، كما تبيَّن معنا بالبحث أعلاه.

وعليه، يُطرح السؤال:هل من المقبول أن ينتهي أفلاطون هذه النهاية الصوفيَّة فتكون سعادة الفيلسوف مماثلة لنشوة الصوفيِّ في مشاهدة العالم الإلهيِّ؟ فحالة السكينة والطمأنينة التي يعيشها الفيلسوف هي ذاتها حالة السكينة التي يعيشها الصوفيُّ، كما وجدنا أعلاه، حيث يعيش الفيلسوف حالة السكينة في مواجهة الأخطارالتي يقرِّر العقل مواجهتها من دون خوف أو وجل، ولا يرغب إلاَّ في ما يسمح به العقل ويجيزه. وهل من المقبول أيضاً فلسفيَّاً الحديث عن تناسخ الأرواح غير المتطهِّرة؟

[1]- PURSUING THE GOOD, O P, p22.

[٢]- أفلاطون، جمهوريَّة أفلاطون، مصدر سابق، ص١٤٢.

لائحة المصادر والمراجع

أوَّلاً: العربيَّة

١. أفلاطون، فيدون، ترجمة: عزت القرني، دار قباء، القاهرة، ١٩٧٣.

٢. أفلاطون، مينون، ترجمة: عزَّت القرني، دار قباء، القاهرة، ٢٠٠١.

٣. أفلاطون بروتاجوراس، ترجمة: عزَّت القرني، دار قباء، القاهرة، ٢٠٠١.

٤. أفلاطون، جمهوريَّة أفلاطون، ترجمة: حنا خباز، مؤسَّسة هنداوي، القاهرة، ٢٠١٧.

٥. أفلاطون، جورجياس، ترجمة: محمد حسن ظاظا، الهيئة العامَّة المصريَّة للتأليف والنشر، ١٩٧٠.

٦. أفلاطون، فيليبوس، ترجمة: شوقي داود تمراز، المحاورات الكاملة، المجلَّد الخامس، الأهليَّة للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٤.

٧. قرني، عزَّت، الفلسفة اليونانيَّة حتى أفلاطون، جامعة الكويت، ١٩٩٣.

ثانياً: الأجنبيَّة

1. Jaspers, karl, Plato and Augustine, translated by ralph Manheim, 1962.

2. EDINBURGH LEVENTIS STUDIES 4, PURSUING THE GOOD, Ethics and Metaphysics in Plato's Republic, Edited by Douglas Cairns Fritz-Gregor Herrmann and Terry Penner, Edinburgh University Press, 2007.

أفلاطون: من المُثُل إلى المعرفة

محمد مرتضى[١]

مقدّمة

أفلاطون هو أكثر من وصلتنا أعماله ومدوَّناته وحواراته المنشورة من بين الفلاسفة القدماء، وأحد أكثر الفلاسفة الذين أثارت نظريَّاتهم جدلاً ونقاشاً عبر التاريخ. من أوجه هذا الجدل أنَّ أغلب ما قدَّمه كتابةً كان على شكل محاورات بين أستاذه سقراط من جهة، وبعض التلامذة وطلَّاب المعرفة والحقيقة من جهة ثانية. وقد فُهِم من بعض منقولاته أنَّه يرفض وضع أفكاره في نصٍّ مكتوب، لذا سيصعِّب هذا الأمر على الباحثين معرفة كلِّ الآراء التي تنتهي إليه وتختصُّ به، وفصلها عمَّا يُعتَبر من أفكار وتوجُّهات سقراط بشكل خاصٍّ.

من هنا، فإنَّ ما يُكتب ويُؤلَّف حول أفلاطون هو عبارة عمَّا يميل إليه الكُتَّاب والمؤلِّفون من كونه هو فكره ورأيه، إلى أن يأتي دليل آخر ليغيِّر وجهتهم إلى مكان آخر. ولكن، يبقى الجدل الذي وقع حول نظريَّته في المُثُل والرموز والمعاني التي تتضمَّنها، وكيف ينطلق منها لبناء نظريَّته في المعرفة، هو الأبرز حول فلسفته وفكره، خصوصاً إذا عرفنا أنَّ مجمل تراثه الفلسفيِّ يرتكز على ما تمخَّض عنه في هذين المحورين.

ورغم أنَّ لأفلاطون نظريَّات فلسفيَّة وأفكاراً هامّة في موضوعات أخرى، إلاَّ أنَّ ما اشتهر به، بحيث صار ملاصقاً لذكر اسمه، هما هذان الأمران التأسيسيَّان اللَّذان تركا أثراً كبيراً على المسار الفلسفيِّ للبشريَّة، وما زالا كذلك إلى اليوم.

---

[١]- أستاذ تاريخ الفلسفة الغربيَّة في جامعة المعارف (لبنان).

أوّلاً: نظريَّة المُثُل الأفلاطونيَّة

معنى المُثُل الأفلاطونيَّة

المُثُل بحسب أفلاطون هي مبادئ الوجود، بل هي الوجود الحقيقيُّ إذا ما قسناها بالأشياء المحسوسة. فالأشياء بحيثيَّتها المطلقة متجسِّدة في عالم المُثُل. والجمال الذي نراه في الأشياء المحسوسة مثلاً، له حقيقة خالدة لا تتغيَّر، هذه الحقيقة هي ماهيَّة الجمال المفارق للأشياء المحسوسة. وإنَّ الحقائق الوجوديَّة لا يمكن أن تتمثَّل في المادَّة، لأنَّ المادَّة محدودة ومتغيِّرة ومصيرها إلى زوال. والمادِّيَّات والمحسوسات إذا كانت تتمتَّع بشيء من الوجود النسبيِّ والكمال المحدود فهو بسبب تفضُّل إشراق المُثُل عليها وكونها -أي المُثُل- مباديها[١].

ولكنَّ أفلاطون يطرح هذه الدعوى ولا يقطع بكيفيَّة استمداد العالم المحسوس لإشراقات الوجود من عالم المُثُل، وتعتبر هذه النقطة إحدى الثغرات الأساسيَّة لنظريَّته هذه. فما لم يُحسم التصوُّر (وبالأدلَّة) حول طبيعة الجسر الذي يربط بين العالمين، سيبقى هذا الطرح أكثر قرباً من التصوُّرات الأسطوريَّة، وأكثر بعداً عن عكس حقيقة واقعيَّة موجودة ومتجسِّدة في أحد أبعاد الوجود الذي لا يستطيع كلُّ إنسان نيله بحواسِّه المعهودة.

ولهذا يقول أفلاطون في محاورة فيدون: «وإذا قال شخص لي أنَّ ريعان اللَّون، أو الشكل، أو أيِّ شيء آخر، هو مصدر الجمال، فإنَّني أنبذ كلَّ ذلك الذي يُعتبر باعث قلق لي. وبكلِّ بساطة وعلى انفراد، ولربمَّا غباوة، أتمسَّك وأؤكِّد في عقلي الخاصِّ أن لا شيء يجعل شيئاً جميلاً بل الوجود أو المشاركة للجمال في أيَّة طريقة أو أسلوب مهما كان. لكن بالنسبة إلى الأسلوب فإنِّي لست متأكِّداً، لكنِّي أجادل وأناضل بشجاعة وجرأة، أو قل إنها بالجمال تصبح كلُّ الأشياء الجميلة جميلة؟[٢]».

وللمُثُل عند أفلاطون ميزتان أساسيَّتان:

---

[١]- راجع: شمس الدين، أحمد: أفلاطون سيرته وفلسفته، بيروت، دار الكتب العلميَّة، ١٩٩٠، ط ١، ص٦٩-٦٨.

[٢]- أفلاطون، الأعمال الكاملة، المجلَّد الثالث، محاورة فيدون، تر: شوقي تمرز، بيروت، الأهليَّة للنشر، ١٩٩٤، ص٤٣٠.

الأولى: أنَّها منفصلة عن المحسوسات، وهي موجودة في عالم منفصل خارج دائرة عالم الحسِّ.

والثانية: أنَّ للكائنات الطبيعيَّة مُثُلاً لأنَّها موجودة بشكل طبيعيٍّ. أمَّا المصنوعات الإنسانيَّة فيتردَّد أفلاطون في نسبة المُثُل إليها. فهي موجودات ليست من صنع الله مباشرة، بل الإنسان هو الذي صنعها.

من هنا، يذهب أفلاطون إلى القول بوجود ثلاثة أنواع من المُثُل هي:

ـ المُثُل الرياضيَّة كالتشابه والوحدة والكثرة.

ـ المُثُل القيميَّة كالحق والخير والجمال.

ـ المُثُل الطبيعيَّة كالإنسان وغيره من الكائنات الحيَّة وغير الحيَّة[١].

ومن الأمور التي تثير الانتباه في طرحه لنظريَّته هذه أنَّه ينبري هو نفسه في محاوراته لنقدها نقداً لاذعاً. فهو كان يحرص على تطويرها ومحاولة تقوية دعائمها على ما يبدو من خلال ذلك. وهذا ما يمكن أن نجده في محاورة بارمنيدس التي يتَّبع فيها أسلوب الجدل (الديالكتيك) ليصل إلى غايته.

وتواجه نظريَّة المُثُل إشكالات عدَّة، بعضها ورد عن غير أفلاطون، والبعض الآخر سنجده كما قلنا في محاورات أفلاطون نفسه. ومنها إشكال أنستانس الكلبي الذي كان يقول في ردِّه على نظريَّته: «إني أرى فرساً ولا أرى الفرسيَّة»، مُنكِراً إمكان وجود المُثُل كحقائق خارجيَّة[٢].

لا يصعب الردُّ على أنستانس الكلبي بحال رجعنا إلى مضمون نظريَّة المُثُل؛ لأنَّ المُثُل الأفلاطونيَّة هي عُلويَّة، ولا يمكن التحقُّق بها إلاَّ إذا تمَّ الارتقاء إلى مستوى من المعارف والمعقولات، بحيث يصير الإنسان فيلسوفاً حقيقيَّاً مؤهَّلاً لهذا النوع من المُدرَكات.

ولكن السؤال الذي يمكن طرحه على أفلاطون هو: هل وصل هو نفسه إلى هذه المرتبة؟!

---

[١]- راجع: حامد الشين، يوسف: الفلسفة المثاليَّة، قراءة جديدة لنشأتها وتطوُّرها وغاياتها، بنغازي، منشورات قار يونس، ١٩٩٨، ط ١، ص٣٢٨.

[٢]- راجع: شمس الدين، أحمد: أفلاطون سيرته وفلسفته، بيروت، دار الكتب العلميَّة، ١٩٩٠، ط ١، ص٧٠.

وهل تحقَّق هو نفسه بهذا النوع من المُدرَكات؟! وإذا كان حصل هذا فعلاً، فهل تنفع تجربته الشخصيَّة للنقل؟! وكيف له أن يبرهن وجود المُثُل لغيره بشكل مقنع حقاً؟! أسئلة كثيرة تطرح ولن تجد إجابة شافية عليها.

من الإشكالات أيضاً ما نجده في محاورة بارمنيدس لأفلاطون. وكما أشرنا آنفاً، فإنَّ أفلاطون نفسه عرَّض نظريته للنقد محاولاً سدَّ ثغراتها. وملخَّص هذا الإشكال هو أنَّ المحسوسات المتعدِّدة كيف تشارك الصورة أو المثال؟ هل تشارك كلَّ المثال أم جزءه؟

فإذا قلنا بالاحتمال الأول لزم أن تفقد الصورة (المثال) وحدتها، مع أنَّ الفرض أن نتحدَّث عن صورة واحدة لكلِّ مجموعة من المحسوسات.

والاحتمال الثاني يستلزم أن يمتلك كلُّ شيء من الأشياء المشاركة في الصورة (المثال) جزءاً منها. وهذا ما يجعلها قابلة للتجزئة والقسمة، مع أنَّ المفروض هو بساطتها. وهذا الفرض ينفي وحدتها أيضاً كما في الاحتمال الأول[١].

ويمكن أن يوجَّه لهذا النقد لنظريَّة المُثُل ما يشبه التعقيب الموجَّه للنقد الأول. فهو يتعامل معها وكأنَّها من عائلة المحسوسات، وأنَّها يمكن أن تنزل إلى ساحة المشاركة الحسِّيَّة بالشكل الذي تمَّ عرضه. ولكن حتى مع هذا الردِّ، لن ينتفي أصل الإشكال الموجَّه لها وهو كيف يرتبط العُلويُّ بالمحسوس؟ وهل مع أيِّ نحو من المشاركة بين الطرفين فرضت، سيبقى المثال على طبيعته؟

يوجِّه أفلاطون نفسه في محاورة بارمنيدس نقداً لنظريَّته يشبه النقد الذي وجَّهه أرسطو لنظريَّة المُثُل والمعروف باسم «الإنسان الثالث». وخلاصته أنَّه إذا كان المثال هو المشترك بين شيئين محسوسين، كالإنسان، الذي هو مشترك بين زيد وعمرو، فإذن بين الانسان وزيد شيء مشترك هو الإنسان الثالث، ثمَّ نصل بالنوبة إلى الإنسان الرابع والخامس، وهكذا إلى ما لا نهاية[٢].

وبعبارة ثانية، الأشياء الكثيرة كالأفراد تشترك مع مثال، هذا المثال هو قائم بذاته. فإذا قلنا

[١]- راجع: شمس الدين، أفلاطون سيرته وفلسفته، مصدر سابق، ص٧٣ - ٧٣.

[٢]- راجع: شمس الدين، المصدر نفسه، ص٧٠.

عن المثال وعن الأفراد إنَّهم إنسان، سينشأ أيضاً إنسان ثالث يتميَّز عن الأفراد وعن المثال الأول. وعلى هذا النحو سينشأ إنسان رابع ثمَّ خامس، وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية[١].

ولا يكتفي أفلاطون بهذا النقد في محاورته السالفة الذكر، فهو يعرض سقراط لسؤال عمَّا إذا كان هناك مُثُل للواحد وللكثير ولتصوُّرات رياضيَّة أخرى، وقد كان الجواب بالإيجاب وبشكل قاطع. ويوجِّه له سؤالاً آخر: هل هناك مُثُل للجميل وللخير وما شابهها من تصوُّرات؟ والجواب أيضاً كان إيجابيَّاً وقاطعاً، فهناك مُثُل للبشر والنار والماء والأشجار وغيرها. ولكن ماذا عن الشعر والوحل، هل لها أيضاً مُثُل عليا؟ وكان جواب سقراط أنَّه لا يمكن أن يكون لهذه مُثُل عليا. إذن، يظهر من هذه المحاورة وجود مقدار من عدم اليقين بما له وما ليس له مُثُل عليا. ويبدو أن المعيار غير واضح أيضاً. وقد يكون معياره هو أنَّ الظواهر ذات القيمة لها مُثُل عليا، وما ليس له قيمة ليس له مُثُل. وقد رأى بارمنيدس في ذلك برهاناً على أنَّ سقراط الشاب كان متأثِّراً بالرأي العام، ولم يكن قادراً على التفكير المستقلّ[٢].

ومن الإشكالات أيضاً: افتراض الصور مفصولة فصلاً تامَّاً عن عالم المحسوسات، وهي متعالية عن العالم الأرضيِّ بالأساس، ولكلِّ مثال وجود قائم بذاته، بحيث لا يمكن أن تتَّصل في ما بينها ولا يمكن أن تتَّصل بالأشياء الأخرى. لكنَّ هذا الافتراض للنظريَّة خطير، لأنَّ الإنسان حينئذٍ لا يمكنه معرفة عالم المُثُل هذا، ولا معرفة الحقائق المتَّصلة به، كالجمال بالذَّات والعدالة بالذَّات، ولا أيَّة فكرة من الأفكار العقليَّة التي يحسبها قائمة في ذاتها.

وقد يُفرض أيضاً انفصال عالم المحسوسات عن العالم العُلويِّ بحيث يترتَّب عليه أنَّ الإله لن يعرف شيئاً عن العالم الإنسانيِّ، وأنَّ العالم الإنسانيَّ لن يعرف شيئاً عن الإله والعالم العُلويّ[٣].

ولكنَّ أفلاطون، رغم كلِّ ما مرَّ، ظلَّ متمسِّكاً بنظريَّته على اعتبار أنَّ إنكار المُثُل تنجم عنه مشاكل أكثر من إثباته.

---

[١]- راجع: شمس الدين، المصدر نفسه، ص٧٤ (الهامش رقم ١).

[٢]- راجع: سكيربك، غنار وغيلجي نلز، تاريخ الفكر الغربي من اليونانيَّة القديمة إلى القرن العشرين، ت: حيدر حاج إسماعيل، بيروت، المنظَّمة العربيَّة للترجمة، ٢٠١٢، ط ١، ص١٢٠-١١٩.

[٣]- راجع: شمس الدين، أفلاطون سيرته وفلسفته، مصدر سابق، ص٧٨.

وممَّا تجدر الإشارة إليه هو اختلاف طرح أفلاطون عن المُثُل بين مرحلتَيْ الشباب والنضج. ففي مرحلة الشباب كان متأثِّراً أكثر بأستاذه سقراط، وقد كان خلالها يهتمُّ بالبحث في القضايا الأخلاقيَّة والجماليَّة. من هنا، كان المثال عنده هو الشيء في ذاته. ولكنَّه في مرحلة النضج -كما يظهر في محاوراته الأخيرة- صارت المثل عنده هي الأشكال المعقولة، أي الأعداد والحقائق الرياضيَّة[١].

الإله وعالم المُثُل:

لا بدَّ من القول أنَّ تصوُّر أفلاطون للكون قد ارتبط لديه بتصوُّره للألوهيَّة. وهذا ما يمكن أن يتَّضح في إحدى أهم محاوراته وهي محاورة «طيماوس». ورغم أنَّ بعض الباحثين وضعها في خانة الأسطورة، وهي بهذا الاعتبار لا تعود تعبِّر عن آراء أفلاطون الفلسفيَّة بشكل صحيح. إلاَّ أنَّ البعض الآخر رأى فيها تفسيراً لبعض آرائه في محاوراته الأخرى، ممَّا جعله يقدِّرها ويعتبرها أساسيَّة في إكمال لوحة أفلاطون الفلسفيَّة.

ولكن التدقيق في محاورة «طيماوس» سيجعلنا نجد جانباً هامَّاً في فكر أفلاطون لم يقدِّمه في أيٍّ من محاوراته الأخرى. فقد عالج في هذه المحاورة المشكلات الخاصَّة بالعالم الطبيعيِّ ووجود هذا العالم، وتعرَّض فيها أيضاً لمسألة موجِد هذا العالم وكيفيَّة وجوده. وقد قام بمعالجة هذه الموضوعات والإجابة عنها بأسلوب قصصيٍّ. وقد يكون سبب اختياره لهذا الأسلوب للتدليل على أنَّ العالم المحسوس لا يوضع ويحصر في قضايا ضروريَّة، إذ ليس أمام العقل البشريِّ في موضوعات كهذا إلاَّ الظنُّ والتشبيه. هذا عدا عن أنَّ أفلاطون كان مغرماً بشكل عامٍّ بهذا الأسلوب المليء بالأساطير والتشبيهات التي يخترعها ليقرِّب الفكرة أحياناً أو ليعمِّقها[٢]. وهو ما جعله يصوغ أهمَّ وأشهر نظريَّة لديه وهي نظريَّة المُثُل على هيئة مثال أو تشبيه انطلق منه من خلال طرحه لنموذج الكهف ومحتوياته والانعكاسات التي تحدَّث فيه بسبب الموجودات المتحقِّقة خارجه.

حريٌّ القول أنَّ الكون لدى أفلاطون كالشيء المدرَك تماماً، فهو يمتلك العلَّة والنفس،

[١]- راجع: حامد الشين، الفلسفة المثاليَّة، مصدر سابق، ص٣٢٧ – ٣٢٨.

[٢]- راجع: النشار، مصطفى حسن: فكرة الألوهيَّة عند أفلاطون، وأثرها في الفلسفة الإسلاميَّة والغربيَّة، القاهرة، مكتبة مدبولي، ط ٢، ص١٢٨ – ١٢٧.

إذ إنَّ العمل الأول للصانع في خلقه للعالم هو خلق النفس كمبدأ لحياة الكلِّ. فنفس العالم يجب أن تكون ذات وحدة ذاتيَّة، تتمثَّل حركتها ووعيها في صورتها ذات القدرة المحدَّدة. وهي التي تربط بين المثال والشيء المحسوس. وهي تمتلك تلك الكيفيَّات المتناقضة كالذاتيَّة والغيريَّة[١]. طبعاً يبقى أنّ كون هذه النفس المدعاة تربط بين المثال والأشياء المحسوسة يحتاج إلى دليل. بل إنَّ وجود هذه النفس بحد ذاتها يحتاج إلى دليل مقنع حتى يمكن السير فيه وبمترتباته. وسيتبين معنا بعد قليل أحد التوجيهات المطروحة لها.

ومحاورة طيماوس ليست هي المحاورة الوحيدة التي تظهر فيها فكرة الصانع. ففي الوقت الذي نجده في طيماوس يصف الإله بالصانع (المخترع) والأب لكلِّ الأعمال، نجده في محاورة الجمهوريَّة يتحدَّث عن: «صانع الإحساسات» و«صانع السماء». وفي السفسطائيِّ نجده يطرح تساؤلاً يبرز ميله إلى وجود ذلك الصانع الذي يُعزى إليه إيجاد الأشياء. وهو صانع أو مخترع إلهيٌّ مقدَّس. وفي السياسيِّ نجد أنَّ العالم الذي وجد في آن واحد بواسطة قوَّة خارجيَّة مقدَّسة تستقبل الحياة المنعشة والخلود من يد متجدِّدة لصانعها. وفي فيليبوس نجد إشارة أيضاً[٢].

والواقع أنَّ تصوُّر أفلاطون لصانع الكون مدوَّن في العديد من محاوراته، ولكنَّ ميزة محاورة طيماوس أنَّها ضمَّت تصوُّره حول الكون وفلسفته الكونيَّة. ويمكن القول أنَّ أهمَّ ما ورد في طيماوس هو إدخال فكرة الإله الصانع الذي صنع هذا الكون وصنع له نفساً كونيَّة مدبِّرة. فجاء فيها بازدواج في فكرته عن النفس الكونيَّة الأوليَّة التي هي العلَّة في حركة الكون ونظامه، الأمر الذي جعل بعض المفسِّرين لفلسفته يقول بإله متعال وآخر مباطن للكون. ولكن الأرجح أن أفلاطون لم يقصد هذا التفسير، فلا داعم لهذا التوجيه في أيٍّ من محاوراته الأخرى. ولكن كلامه المتكرِّر عن النفس الكونيَّة يؤكِّد على تبنِّيه لوجودها مع بقاء طبيعة الهويَّة بينهما وبين الإله الصانع موضع تساؤل عند الباحثين في فلسفته[٣].

ولعلَّ أصوب ما يُقال حول طبيعة الهويَّة هذه أنَّ الإله الصانع وتلك النفس الكونيَّة التي

---

[١]- راجع: النشار، المصدر نفسه، ص١٢٩ - ١٢٨.

[٢]- راجع: النشار، المصدر نفسه، ص١٢٩.

[٣]- راجع: النشار، فكرة الألوهيَّة عند أفلاطون، مصدر سابق، ص١٣٥ - ١٣٤.

ذكرها في محاورات عديدة هما شيء واحد، وأنَّ التمييز بينهما ليس أكثر من إشارة إلى المظاهر المتنوِّعة لنشاط الإله ذاته[١].

ويذهب أفلاطون في محاورة طيماوس أيضاً إلى أنَّ الله (الصانع) يشكِّل الأشياء في هذا العالم على غرار المُثُل. وهذا يعني أنَّ المُثُل توجد بمعزل لا عن الأشياء الحسِّيَّة فحسب، بل أيضاً بمعزل عن الله، وهي تُعتبر نموذجه، وكأنَّها أمور معلَّقة في الهواء إن صحَّ التعبير[٢]. فالله قد شكَّل موضوعات العالم على غرار المُثُل بوصفها العلَّة النموذجيَّة.

وبالتالي، فإنَّ أفلاطون رأى وجود إله بالإضافة إلى عالم الصور المعقولة. ولكن ما الحاجة إلى الصور المعقولة مع كون الإله بمقدوره القيام بما أسند إلى هذه الصور من مهامّ؟

لا توجد لديه إجابة عن ذلك. ولكن أرسطو أوضح بعد ذلك السبب، وهو أن الصور ليست مصدر التغيير، وكلُّ ما تقوم به هو تنظيم التغيُّرات التي تبدأ في موضع آخر. أي هي معايير وليست أشياء فعَّالة، ومن ثمَّ ينبغي البحث في موضع آخر عن المصدر الفعَّال للتغيير والحركة والحياة في العالم. وهو يشير بذلك إلى الإله[٣].

ولكن بعض الباحثين يذهب إلى وجود بعض القرائن التي يمكن تؤشِّر إلى كون الفصل بين الصانع والمُثُل يُعدُ أسطورة. فهناك علاقة بينهما، ولكن ما هي؟

يمكن أن يستفاد من طيماوس ومن تحليلات الشُّرَّاح ميل أفلاطون إلى وجود آلهة عدَّة. ولكن ما هي العلاقة بين هذه الآلهة، وأين موقع المُثُل من هذا التفسير؟

في الخلاصة، يستحيل إيجاد حلٍّ متماسك من نصوص أفلاطون. ففي مواضع كثيرة لا يتميَّز الصانع إلاَّ بصعوبة عن مثال الخير، وفي مواضع أخرى يبدو مثال الخير أسمى من الإله نفسه الذي لا ينقطع عن تأمُّله وعن الاقتداء به في أفعاله، هذا غير ما يمكن أن تخرج به من تصوُّرات للإله والمبدأ بحدِّ ذاته[٤].

---

[١]- راجع: النشار، المصدر نفسه، ص١٣٥.

[٢]- راجع: كوبلستون، فردريك: تاريخ الفلسفة (المجلَّد الأوَّل اليونان وروما)، ت: إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢، ط ١، ص٢٤٣.

[٣]- راجع: النشار، فكرة الألوهيَّة عند أفلاطون، مصدر سابق، ص١٣٧.

[٤]- راجع: النشار، المصدر نفسه، ص١٣٩ - ١٣٨.

ولهذا، بالنَّظر إلى نصوص أخرى لأفلاطون، سنجده يتردَّد في حسم الإجابة على سؤال: من أين أتت المُثُل وكيف وجدت؟. فهو تارة يعتبرها قديمة أزليَّة، وبالتالي غير مخلوقة، كما يظهر في محاورة طيماوس، وتارة يقول عنها إنَّها مخلوقة، وإنَّ الإله قد صنعها كما جاء في نصوص الجمهوريَّة[١].

أمَّا مسألة الصانع بحدِّ ذاته، فستجد ما يبرِّر الظنَّ بأنَّ ذلك الصانع الذي ورد ذكره في محاورة طيماوس هو افتراض فحسب، وأنَّه لا ينبغي المبالغة في التشديد على مسألة الألوهيَّة عند أفلاطون[٢]. ولكن، مع ذلك، يُحتمل أن يكون الإله عنده رمزاً لعمل العقل في الكون. وهذا ما يجعل التأمُّل في عباراته يفضي بنا إلى أكثر من احتمال. فهو يقول في رسالته السادسة سائلاً أصدقاءه أن يقسموا قسم الولاء «باسم الله الذي هو ربَّان كلِّ شيء موجود الآن وسيوجد، وبوالد هذا الربَّان وعلَّته»!! وبالتالي، إذا كان الربَّان هو الصانع، فإنَّ الأب لا يمكن أن يكون هو الصانع أيضاً، بل لابد أن يكون هو الواحد. والواحد هو مبدأ أفلاطون النهائي ومصدر عالم المُثُل. وهذا الواحد يعلو على المحمولات البشريَّة ويجاوزها[٣].

من هنا، يبدو أنَّ التصوُّر الأفلاطونيَّ للعالم والإله في طيماوس لم يكن إلاَّ انعكاساً لزيارته لمصر القديمة. فهي ليست من وحي عقل يونانيٍّ صرف، بل فيها آثار شرقيَّة. وهذا ما يجعل مبحث الألوهيَّة عند أفلاطون بالنظر إلى طيماوس وغيره، نقطة التقاء العقل اليونانيِّ مع المشرب الصوفيِّ المتأثِّر بالحضارة الشرقيَّة القديمة[٤].

الكهف الأفلاطوني

يمكن أن نجد هذه النظريَّة بصورتها التفصيليَّة في محاورة سقراط وكلوكون في الكتاب السابع من جمهوريَّة أفلاطون، حيث يقول سقراط لتلميذه: «دعني الآن، أبيِّن إلى أيِّ مدى تكون طبيعتنا متنوِّرة أو مظلمة[٥]». هذا يعني أنَّ أفلاطون يعتبر نظريَّته هذه مدخلاً رئيسيَّاً لفهم

[١]- راجع: حامد الشين، الفلسفة المثاليَّة، مصدر سابق، ص٣٢٨.

[٢]- راجع: كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ج١، مصدر سابق، ص٢٤٧.

[٣]- راجع: كوبلستون، المصدر نفسه، ص٢٥٥ - ٢٦٦.

[٤]- راجع: النشار، فكرة الألوهيَّة عند أفلاطون، مصدر سابق، ص١٤١-١٤٢.

[٥]- أفلاطون، المحاورات الكاملة، الجمهوريَّة، ج ١، الكتاب السابع، ص٣١٩.

علاقتنا بالوجود من حولنا، والأهمُّ بطبيعة معرفتنا نفسها. فقبل الدخول في أيِّ تنظير فلسفيٍّ حول الوجود وحول تفسير العلم، يحثُّنا أفلاطون على التأمُّل في ذواتنا وطبيعة وجودنا، وهل هذا الوجود الإنسانيُّ متنوِّر أو مظلم. وبحسب النتيجة التي نصل إليها سننطلق لنحدِّد موقفنا من العالم والوجود وباقي الأشياء.

يكمل أفلاطون بعد ذلك مفصِّلاً وضعيَّة المخلوق البشريِّ الذي أُسكِن الكهف مذ أتى إلى هذا العالم. والكهف الذي يصفه في هذه المحاورة هو إشارة رمزيَّة إلى الظلمات التي يقبع فيها الإنسان وتحجبه عن رؤية أصول الأشياء وحقائقها الأساسيَّة.

هذا الكهف الذي أُسكِن فيه البشر هو تحت الأرض، له ممرٌّ طويل مفتوح باتِّجاه النور وباتِّساع داخليَّة الكهف. لقد وُجد هؤلاء البشر في هذا المكان منذ طفولتهم، وقُيِّدت سيقانهم وأعناقهم، ولا يمكنهم أن يتحرَّكوا أو يروا إلاَّ ما هو أمامهم فقط. لأنَّ السلاسل منعتهم من إدارة رؤوسهم. كذلك، هنالك فوقهم وخلفهم نار متأجِّجة من مسافة، ويوجد بين النار والسجناء طريق مرتفع. وإذا نظرت سوف ترى حائطاً منخفضاً على طول الطريق، كالشريط المنخليِّ الذي يضعه أمامهم لا عبر الدمى المتحرِّكة الذين يعرضون الدمى فوقه. وعلى طول الحائط المنخفض هذا سترى رجالاً مارِّين عليه، يحملون كلَّ أنواع الأوعية والتماثيل وأشكال الحيوانات المصنوعة من الخشب والحجر والموادِّ المتنوِّعة التي تظهر فوق الحائط.

وبالعودة إلى البشر، سجناء هذا الكهف، ما الذي يرونه؟ فهؤلاء لن يروا إلاَّ الظلال التي ترميها النار على الجهة المقابلة لحائط الكهف. لن يروا إلاَّ ظلال الأغراض المحمولة. وهذا يعني أنَّ الحقيقة عندهم لن تكون سوى الظلال والصور المطبوعة على الحائط المواجه لهم[١].

إنَّ كون الكهف هو المكان الذي وُلد فيه هؤلاء البشر، وكون هذه الظلال هي ما نشأوا على رؤيته والتعامل معه، فهذا سيجعلهم لا يتقبَّلون مُنشئ هذه الظلال، وسيحصل لديهم ارتباك كبير، وسيتوهَّمون أنَّ الظلال التي كانوا يتعاملون معها هي الحقُّ بذاته، لا ما ظهر لهم

[١]- راجع: أفلاطون، المحاورات الكاملة، الجمهوريَّة، مصدر سابق، ص٣١٩ -٣٢٠.

الآن على أنَّه الحقّ[١]. بل إنَّ هؤلاء، إذا ما أُفسِح لهم المجال للدوران باتجاه النور والحقائق نفسها، ستؤلمهم أعينهم، وستجعلهم يميلون مرَّة أخرى نحو الظلال كون نيلها أكثر راحة لهم. ولهذا، هم يحتاجون إلى الاعتياد على مشاهد العالم العُلويِّ تدريجيّاً، لأنَّهم في البداية كانوا يجدون الظلال أفضل، ومن بعدها عليهم الاعتياد على الأهداف الأساسيَّة التي تشكِّل هذه الظلال، ومن بعدها عليهم أن يعتادوا على النظر إلى النور المشعِّ الذي شكَّل لهم هذه الظلال، وأنار لهم هذه الظلال[٢].

بل يمكنهم أن يصلوا إلى درجة كلما تذكَّروا مسكنهم القديم، وحكمة الكهف ورفاقهم السجناء، سيهنِّئون أنفسهم على التغيير، وسيشفقون على من لايزال عالقاً في ذلك المكان المظلم[٣].

بعد ذلك، يصرِّح أفلاطون بأنَّ كلَّ ما تمَّ ذكره حول الكهف وأهل عالم الظلال وعالم الحقائق والأنوار كان استعارات ورموزاً لنفهم كيف تجري الأمور حقيقة بين عالمنا والعالم الآخر.

فالكهف الذي يتمثَّل على شكل سجن، هو عالم البصر الحسِّيِّ الذي نعيش فيه. بينما نور النار قد ترمز إلى قوة الشمس. ويمكن ملاحظة أنَّ هذه الإرجاعات هي طبقاً للرؤية الأفلاطونيَّة التي كانت تفسِّر العالم على هذا النحو. ولهذا نجد مثلاً أنَّ للشمس، التي هي مصدر النور، مكانة خاصَّة في الفكر الإغريقيِّ القديم، على اختلاف تقييمهم لها من حقبة إلى أخرى، ومن فيلسوف إلى آخر.

أمَّا الرحلة إلى أعلى بعيداً عن كهف الظلال للاطِّلاع على الحقائق والأهداف بأنفسها فهي معراج الروح في العالم العقليّ. وفي نظام المعرفة هذا، يكون مثال الخير هو آخر الكلِّ، ويكون أيضاً الفاعل العالميَّ لكلِّ الأشياء الجميلة. والذي يعمل بعقلانيَّة يركِّز عينيه على هذه الأمور[٤].

---

[١]- راجع: أفلاطون، المصدر نفسه، ص٣٢٠.

[٢]- م.ن، ص٣٢١.

[٣]- م.ن، ص٣٢٢.

[٤]- م.ن، ص٣٢٣.

كذلك يمكن إضافة: أنَّ مثال رؤية الشمس تعني المعرفة. أمَّا ذات الشيء، الذي يُرى، فيرمز إلى جوهر الشيء أو الجوهر بحدِّ ذاته. أمَّا الألوان والأشكال فترمز إلى كيفيَّات الأشياء وخصائصها. أمَّا صورة الشمس فترمز إلى مثال الخير الأسمى. والنظر إلى الشمس يرمز إلى موقف الإنسان من المعرفة ويرمز إلى اليقين. أمَّا الكهف في ظرف وجود الإنسان فيه فيرمز أيضاً إلى الحالة المعرفيَّة التي يعيشها بعض الناس في هذا العالم. وملاحظة الكهف والشمس مع بعضهما مع بعض يشير إلى الطريق الذي تسلكه الروح من حالة سابقة إلى أن تبلغ الصدق والحقيقة والنور، وصولاً إلى قمة المعرفة الفلسفيَّة التي تعني بها مثال الخير. وصورة الكهف هي خير معين للترميز إلى المشقَّة التي يمكن أن يكابدها الإنسان للخروج من حالة الظلام. لذا فإنَّ وجود الإنسان في الكهف هو وجود للإنسان بين الظلال والأشباح وما في ذلك من هوان ومذلَّة[١].

ولكن، كيف ينظر فيلسوف كأرسطو إلى نظريَّة المُثُل عند أفلاطون والتي مهَّد لها من خلال نظريَّة الكهف؟

في مقاربة أرسطو الأنطولوجيَّة سنجد موقفه أقرب إلى الأرض في قبال أفلاطون الذي يميل إلى العوالم العُلويَّة. فهو يعتبر أنَّ الجوهر (الذي يعتبره أفلاطون الحامل الأساسيَّ للخصائص) ليس مثالاً مجرَّداً، بل فرد ملموس، كالإنسان المعين مثلاً، أو الحصان المعين.

وفي البعد الميتافيزيقيِّ ينكر أرسطو أنَّ شيئاً كالجمال مثلاً يمكن أن يكون جوهراً أو مثالاً، وهو يزدري فكرة وجود مثال للخير أو ما يمكن تسميته بالخير المطلق. فالخير عنده ليس شيئاً مفارقاً. إنَّه شيء لا بدَّ من أن يتجسَّد أو يتعينَّ في أشياء خيِّرة خاصَّة. إنَّ نقطة الانطلاق عنده هي النظر إلى الأشياء اليوميَّة في العالم الذي يحيط بنا[٢]. بينما طرح أفلاطون نظريَّته في الكهف والأشباح التي فيه ليأخذنا في رحلة بعيدة إلى عالم المُثُل والخير المطلق الذي يشكِّل مبدأ كلِّ ما هو موجود من حولنا.

هذا الاختلاف بين المعيار الأرسطيِّ في النظر إلى الأشياء وكيفيَّة نيلها معرفيَّاً، وبين

[١]- راجع: النشار، فكرة الألوهيَّة عند أفلاطون، مصدر سابق، ص١٧٥.

[٢]- راجع: كوتنغاهم، جون: العقلانيَّة، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، حلب، مركز الإنماء الحضاري، ١٩٩٧، ط ١، ص٣٨-٣٧.

المعيار الأفلاطونيَّ ليس بسيطاً ولا عابراً. ولهذا دارت رُحى النقاشات الفلسفيَّة بعدهما وإلى الآن حول كيفيَّة التعامل مع العالم، وكيف ننطلق منه لتشكيل المعرفة. ومن المعلوم أنَّ المعيار الأفلاطونيَّ تعرَّض لكثير من الانتقادات، ولعلَّ من أبرزها استغراق أفلاطون وتركيزه على لعبة الجدل الهابط (التي سنتناولها لاحقاً)، بحيث تكون المُثُل العُلويَّة هي المعيار لحياتنا الأرضيَّة (والمعياريَّة هنا تشمل حيثيَّتيْ: ما ينبغي أن يكون، وما هو كائن).

نظريَّة المُثُل في بُعدها الأنطولوجيّ:

جدير القول أنَّ نظريَّة المُثُل يمكن تأويلها بشكل ينسجم مع العقائد الأنطولوجيَّة للحقبة الكوزمولوجيَّة[١]، مماً يؤدِّي إلى السؤال: ما الموجود؟ وقد أجاب بعضهم بالقول أنَّ ما يوجد هو أشياء جوهريَّة معيَّنة. وآخرون، ومنهم فيثاغوراس، قالوا إنَّ ما يوجد هو البنية أو الشكل. وفي مجال هذا التأويل، قال أفلاطون إنَّ المُثُل العليا هي الحقيقة الأوليَّة (الجوهر[٢]).

وتُعبِّر أسطورة الكهف أصدق تعبير عن المقولة الرئيسيَّة في نظريَّة المعرفة عند أفلاطون، حيث تسير الأنطولوجيا إلى جانب الإبستمولوجيا لتصل بك إلى الخاتمة المرجوَّة. فمثال الخير، الذي يقابله نور الشمس في الأسطورة، هو الموضوع الحقيقيُّ للمعرفة. وهذا الموضوع، أي الخير، هو ثابت لا يتغيَّر. وكما هو معلوم، فإنَّ الثبات يُعتبرَ شرطاً رئيسيَّاً لقيام معرفة حقيقيَّة عند أفلاطون. ولهذا سنجده يقول في محاورة ألفيلفس بأنَّ الرسوخ أو اليقين، والنَّقاء والحقيقة، إما أن نجدها في الكائنات الدائمة الوجود والتي هي ثابتة في وجودها من دون تحوُّل، وهذه الكائنات لا تحوي اختلاطاً، وهي خالصة من أي امتزاج؛ وإمَّا أن نجد اليقين والنقاء في ما جانس الكائنات الدائمة الوجود أعظم مجانسة. وأمَّا الكائنات الأخرى فلابدَّ من أن نُعدَّها ثانوية ودنيا[٣].

ولكن كيف يمكننا معرفة هذا الوجود الثابت؟ بحسب أفلاطون، تتمُّ معرفته بواسطة التذكُّر. فالنفس كانت قد نعمت برؤية كلِّ المُثُل المطلقة قبل أن تهبط إلى الأرض وتحلَّ في الجسد. لقد كنا في ذلك العالم كاملين وأصفياء لا نحمل معنا ذلك الشبح الذي سمَّيناه

[١]- أي الحقبة التي بدأت فيها اهتمامات الإنسان في مجال الكونيَّات.

[٢]- راجع: سكيربك، وغيلجي، تاريخ الفكر الغربي من اليونانيَّة القديمة إلى القرن العشرين، مصدر سابق، ص١٢١.

[٣]- شمس الدين، أفلاطون سيرته وفلسفته، مصدر سابق، ص٥٨-٥٩.

بالجسد. ولكن بعدما حللنا فيه نسينا كلَّ ما كنَّا نعرفه عن تلك الحياة النقيَّة والصافية. وهذا ما يجعلنا محتاجين إلى التأمُّل الفلسفيِّ والدراسة لاستعادتها. فالفلسفة بإمكانها تحرير النفس من عوائق الجسد، وذلك من خلال عمليَّة بطيئة وشاقَّة يتمُّ فيها تحويل النفس من الظلمة إلى النور، والارتقاء بها نحو الحقيقة. وهذه هي الفلسفة الحقَّة بحسب إفلاطون[١].

ما الذي يحصل بعد رحلة التذكُّر هذه؟ بعدها تدخل الروح عالم البقاء والأبديَّة والخلود والثبات. فقد التحقت بعشيرتها، وستعيش معها إذا ما خلت إلى نفسها من دون أن يعطِّلها معطِّل أو يحول دونها حائل. وحينئذٍ لا تعود تسلك سبلها الخاطئة، فإنَّها إذا خالطت ما هو ثابت كانت هي كذلك ثابتة. وتسمَّى هذه الحالة لها بالحكمة[٢].

إذن، يمكن ملاحظة كيف أن رحلة الأنطولوجيا عند أفلاطون تختلط بالإبستمولوجيا. فأنت لا تشاهد في ما يعرضه حديثاً عن الروح، ولا عن المعرفة وكيفيَّة تحقُّقها وخصائصها فحسب. بل هو يأخذك أيضاً في رحلة من عالم الأجساد إلى عالم الثبات ليبيِّن لك تمرحُلات الروح الإنسانيَّة حينما كانت في عالم البقاء، ثمَّ هبوطها إلى عالم الأجساد، ومن ثمَّ عروجها من خلال الفلسفة لمجانسة الباقيات وتحقُّقها بالحكمة والمعرفة الثابتة والحقيقيَّة. ولأنَّ الدمج بين البعدين أساسيٌّ في طرحه، ستجده يكمل ليقول حول من يستطيع الوصول إلى هذه المعرفة، بأن ليس باستطاعة كلِّ النفوس أن تنعم بنعمة التذكُّر.

لا ريب في أنَّ هذا الأمر ليس سهلاً على الجميع. فبعض النفوس وقعت على هذه الأرض فأصيبت بالتعاسة وانقادت للظلم. وبالتالي، لا يبقى سوى عدد قليل من النفوس هو الذي سعد بنعمة التذكُّر[٣].

إذن، خلال قراءة نظريَّة المعرفة لأفلاطون أنت تبحر معه أيضاً في رحلة أنطولوجيَّة تفصيليَّة يتعلَّق قسم منها بطبيعة عالم المحسوسات، ويتعلَّق قسم منها بالإنسان ذاته كموجود ذي بعدين، وهو إنسان ارتبط سابقاً بعالم عُلويٍّ، ثمَّ بعالم أرضيٍّ، ثمَّ هو يحاول مجدَّداً أن يستعيد بعضاً من مكتنزات العالم العُلويِّ المهمَّة والثمينة في بُعدها المعرفيِّ كونها تمدُّه

[١]- شمس الدين، المصدر نفسه، ص٥٩-٦٠.

[٢]- م.ن، ص٦١.

[٣]- راجع: شمس الدين، أفلاطون سيرته وفلسفته، مصدر سابق، ص٦١-٦٢.

بالثَّبات والديمومة والشموليَّة. وفي الكلام عن عالم المُثُل الأفلاطونيِّ، أيضاً يظهر لنا البُعد الإبستيمولوجيِّ، ولا يخفى على الجميع وثاقة الارتباط بين عالم المُثُل ونظريَّة المعرفة كون الثانية تتأسَّس على الأولى.

مصادر نظريَّة المُثُل

إن سألت أيَّ ملمٍّ ولو بشكل يسير بالفلسفة حول نظريَّة المُثُل، فسيجيبك بأنَّها أهمُّ ما اشتهر بها الفيلسوف اليونانيِّ أفلاطون. وبالتالي، أينما ذكرت اسمه فإنَّ أوَّل ما سيأتي على البال نظريَّته الشهيرة هذه. وهذا يعني أنَّها من مختصَّاته، وأنَّه هو من أبدعها أو جاء بها.

ولكن بعض الباحثين قد لا يوافقون على هذا الكلام. فهناك من ذهب إلى أنَّ هذه النظريَّة تنسب إلى سقراط كما قد يظهر من محاورات الفترة الوسطى لأفلاطون، إضافة إلى بعض الإشارات من المحاورات المبكرة. وقد يدعم ذلك غياب هذه النظريَّة عن محاوراته المهمَّة والمتميِّزة[١].

فالفكر السقراطيُّ كان قائماً على دعامة الصور والمفاهيم المعقولة. ومن ثمَّ كان هذا الفكر السقراطيِّ هو أساس المنظور الأفلاطونيِّ بكامله. ومن هنا، نجد كيف كانت المحاورات الأفلاطونيَّة تحوي فكرة المُثُل، بل هي كانت راسخة في كلِّ المحاورات المتأخِّرة كما في المحاورات المبكرة.

وطبقاً لهذا الاتِّجاه فهل كان لأفلاطون نظريَّة في المُثُل؟ الجواب: كلا. فـ«مُثُل أفلاطون»، بحسب هذه النظريَّة، تصبح مجرَّد استيعاب للمفهوم السقراطيِّ للصور المعقولة، وكلُّ ما كان يحاول فعله طوال حياته هو تجربة عمل مقاربات وصياغات لها علَّها تلقي الضوء على مسألة موقف موجودات عالم المحسوس المتعدِّدة من عالم المعقول[٢].

أمَّا عقيدة التذكُّر، فسواء نسبت إلى سقراط أم لأفلاطون، فإنَّها تبقى تعبيراً أسطورياً رائعاً عن البصيرة القائلة بأنَّ كلَّ فهم هو ازدهار للعقل. فالمغزى الذي هو لبُّ عقيدة التذكُّر هو أولويَّة الصور المعقولة للفهم[٣].

---

[١]- راجع: خشبة، داود روفائيل، أفلاطون قراءة جديدة، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ٢٠١٢، ط ١، ص٣٣.

[٢]- راجع: خشبة، أفلاطون قراءة جديدة، القاهرة، مصدر سابق، ص٣٤.

[٣]- راجع: خشبة، المصدر نفسه، ص٣٩.

على كلِّ حال، الكلام السابق يبقى موقفاً نقديّاً قابلاً للنقاش حول: إلى من يعود الفضل في ابتكار نظريَّة المُثُل، ولكن يبقى أنَّ المسلَّم به هو تأثُّر أفلاطون في طرحه لهذه النظريَّة بمن سبقوه ومن تتلمذ على أيديهم، ومنهم الفيلسوف العظيم سقراط.

هذه الأصالة في الأفكار من عدمها ليس البحث عنها جديداً. ولهذا، طالما طُرح هذا السؤال: هل أفلاطون فيلسوف صاحب مذهب ابتكاريٍّ، أم أنَّه مؤرِّخ في الفلسفة؟

يرى البعض أنَّ دور أفلاطون انحصر في إتحافنا بأفكار من سبقه، وهو قد خدمنا بذلك كونه دوَّنها لنا، فلم تذهب هباءً في مجاهل التاريخ، خصوصاً التراث المتعلِّق بالفيلسوف سقراط. والأفكار التي نقلها إلينا بدقَّة هي تلك المتعلِّقة بمفهوم العلم، والموقف من المعرفة الحسِّيَّة، ومسألة الكثرة والوحدة والتغيُّر والثَّبات. لقد استطاع أن ينقل بشيء من الأمانة والدقَّة جوهر المذاهب المثاليَّة في حكمة الشرق القديم المتمثِّلة في أديانها، وتطوُّر هذه المذاهب عبر المدرسة الإيليَّة انطلاقاً من زينوفون وفيثاغوراس وبارمنيدس وبروتاغوراس وسقراط. أمَّا الجانب الذي يرجِّح بعض الباحثين أنَّه وضع فيه بصمته الخاصَّة فهو المتعلِّق بالفلسفة السياسيَّة، ونجده في «محاورة الجمهوريَّة» وكتاب «القوانين» الذي تركه بعد وفاته من دون مراجعة على ما يبدو[١].

وسواء ملنا إلى الرأي الذي يعتبر أفلاطون مؤرِّخاً خصوصاً في أهمِّ كتاباته المتعلِّقة بالمُثُل والمعرفة، أم قلنا إنَّه أبدعها من دون أن يكون قد قطع مع تراث من سبقه، يبقى هو أحد أعظم الفلاسفة الذين تركوا أثراً خالداً في تاريخ الفكر البشريِّ.

من جهة ثانية، وبحسب أرسطو، تأثَّر أفلاطون أولاً في نظريَّته هذه بهرقليطس وبارمنيدس، وبالفيثاغوريين، وأخيراً بسقراط. فقد درس في صغره على يد «أقراطيلوس» أحد أتباع المذهب الهيرقليطي، ممَّا يجعل بدايات تأسيسه الفكريِّ تتأثَّر بشكل بارز بهذه التَّلمَذة. والمتتبِّع لأفكاره في مراحل حياته المختلفة سيكتشف إخلاصه للمدرسة الهيرقليطيَّة في نواحٍ عديدة. وما تسلَّل منها إلى مذهبه في المعرفة هو القول بالتغيُّر الدائم للأشياء، وبالتالي لابدَّ من أن يكون وراء التغيُّر شيء ثابت غير قابل للتغيير. ومن الأمور التي تأثَّر بها أيضاً

[١]- راجع: حامد الشين، الفلسفة المثاليَّة، مصدر سابق، ص٣٢٢-٣٢٤.

من خلال هذه المدرسة القول بأنَّ المعرفة الحسِّيَّة هي معرفة لا يمكن التعويل عليها، وبأنَّ المعرفة الحقيقيَّة هي المعرفة العقليَّة.

أمَّا تأثر أفلاطون ببارمنيدس فهو في رؤيته أنَّ التغيرُّ المطلق لا يمكن إلاَّ أن يكون وهماً، وأنَّه لابدَّ من الوحدة إلى جانب الكثرة. فالكثرة المتحقِّقة في الوجود تفترض لها غاية هي الوحدة[١]. وفي ما يتعلَّق بالفيثاغوريَّة التي تتبنَّى توجُّهاً رياضيَّاً يقول بأنَّ الأعداد والأشكال الثابتة هي علل ومبادئ الوجود، فإنَّ هذا القول ساهم بعمق في نشأة نظريَّة المُثُل وتكوينها. فهو شارك الفيثاغوريين بكون الرياضيَّات هي جوهر الأشياء جميعها، وشاركهم في النظرة الثنائيَّة إلى الكون وتقسيمه إلى عالم الوجود الفعليِّ (المُثُل) وعالم الظلال المادِّيِّ. ولا يخفى أيضاً أنَّ مشاركته لهم طالت مسألة هجرة الروح وخلودها وبعض ما له علاقة بالتصوُّف الدينيِّ والأخلاق النسكيَّة[٢].

وبسبب تتلمذه على يد سقراط، فقد مال للبحث عن الماهيَّات الثابتة، واحتقر العالم المحسوس، وهذا ما جعله ينتهي إلى تجسيد الماهيَّات وتحويلها إلى جواهر عقليَّة منفصلة عن العالم المحسوس، واعتبارها مبادئ له[٣].

لقد تأثَّر أفلاطون بهؤلاء عبر مراحله العمريَّة، هو الذي جعل نظريَّته في المعرفة لا تأخذ شكلها النهائيَّ خلال مرحلة واحدة فقط. ولهذا، على كلِّ باحث أن يجمع قطعها من محاوراته المختلفة التي كان يفصل بينها حقب زمنيَّة تمثِّل أطوار تطوُّر الفكر الأفلاطونيِّ.

ثانياً: نظريَّة المعرفة عند أفلاطون

يمكن القول أنَّ أكثر ما يشتهر به أفلاطون هو نظريَّته في المعرفة. بحيث إنَّ كلَّ ما لديه من آراء ونظريَّات أخرى في مجالات أخرى، كالسياسة والأخلاق والفن والتربية، تعتمد عليها. ومن هنا يمكن القول أيضاً بأنَّه إذا استطاع أحد هدم نظريَّته في المعرفة فإنَّه سيوجِّه ضربة قاسية لمجمل بنيانه المعرفيِّ والفكريِّ.

---

[١]- راجع: شمس الدين، أفلاطون سيرته وفلسفته، مصدر سابق، ص٦٣-٦٤.

[٢]- راجع: سكيربك، وغيلجي، تاريخ الفكر الغربي مصدر سابق، ص١١٦.

[٣]- راجع: شمس الدين، أفلاطون سيرته وفلسفته، ص٦٣-٦٤.

ورغم أنَّ الكثيرين اعترفوا بعدم فهمهم الكامل لنظريَّة أفلاطون في المعرفة، إلاَّ أنَّها تركت أثراً عميقاً على مجمل المسار الفلسفيِّ عبر التاريخ، ولم يفلت من التأثُّر بها حتى بعض الفلاسفة في العصور الحديثة، هذا رغم أنَّه هو نفسه قدَّم في النهاية بعض التحفُّظات عليها[١].

وحتى تطلَّ على نظريَّة أفلاطون في المعرفة، فأنت بحاجة إلى أن تتعقَّبها بصبر وأناة في مختلف آثاره. فهي ليست موجودة بشكل نسقيٍّ ومكتمل في أيِّ محاورة من محاوراته. ولهذا ستجد أنَّ محاورة «تياتيتوس» التي خصِّصت لدراسة مشكلات المعرفة، كانت نتيجتها سلبيَّة، حيث كان توجُّهه فيها إلى دحض النظريَّات الزائفة عن المعرفة، لا تقديم رؤية متقنة حول نظرته إليها. نعم يمكن أن نطل على الجانب الإيجابي في رأيه حول نظرية المعرفة في محاورته الجمهورية. وهذا ما يجعل المعالجة الإيجابيَّة لنظريَّة المعرفة تسبق المعالجة النقديَّة أو السلبيَّة، بمعنى أنَّ أفلاطون، بحسب استقصاء تواريخ هذه المحاورات، قد أعطى رأيه حول المعرفة أوَّلاً، ومن ثمَّ في مرحلة زمانيَّة تالية اشتغل على البعد النقديِّ، حيث أبرز رأيه في ما يرفضه من نظريَّات أو توجُّهات في المعرفة[٢].

إنَّ استعراض نظريَّة المعرفة عند أفلاطون ونقدها ليست مهمَّة سهلة أبداً، والسبب في ذلك يعود إلى صعوبة الفصل بين الإبستمولوجيا والأنطولوجيا عنده، فموضوعاتهما كثيراً ما تكون مندمجة في معالجاته الفلسفيَّة[٣]. رغم ذلك، فإنَّ تقديمه لبعض التحفُّظات على نظريَّته في المعرفة يضعها في دائرة التساؤل بشدَّة، وتجعل مداميكها في مهبِّ الاهتزاز بل والانهيار بسهولة بفعل رياح النقد الفلسفيِّ والفكريِّ. وسبب ذلك أنَّ صاحب النظريَّة نفسه ليس على يقين ممَّا إذا كانت نظريَّته خالية من الشوائب أو العيوب. والناظر فيها بشكل متكرِّر ستزيد قناعته بأنَّها لا تحوي أدلَّة شافية تسندها.

ومن الواضح، وبغضِّ النظر عن محاكمة أفلاطون نفسه لنظريَّته، أنَّ هذا أبرز وأهمُّ ما

---

[١]- راجع: روبرسون، ديف وجروفز، جودي: أقدِّم لك أفلاطون، ت: إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠١، ص٦٥.

[٢]- راجع: كوبلستون، تاريخ الفلسفة، مصدر سابق، ص٢١٣.

[٣]- راجع: كوبلستون، المصدر نفسه، ص٢١٣-٢١٤.

يمكن توجيهه لهذه النظريَّة. فأن لا تكون الأدلَّة عليها قويَّة وكافية، هذا كاف في عدم الركون إليها.

أما وجود ثغرات أخرى فيها فهذا يعزِّز الحكم السابق ويقوِّيه.

قيمة المعرفة الحسيَّة والظنِّيَّة

عالم المدرَكات الحسِّيَّة بحسب أفلاطون هو عالم متقلِّب ومضطرب، ما يكاد الشيء يظهر فيه بشكل محدَّد حتى يتلاشى مرَّة أخرى، ولا يهتدي الفكر عند رجوعه إلى المدرَكات الحسِّيَّة إلى أيِّ قاعدة يعتمد عليها، فلا شيء يعرف لأنَّه لا شيء يقبل التحديد[١].

وهو يعتبر أنَّ أول مراحل المعرفة هو الإحساس. ولكنه ليس كلُّ المعرفة كما ذهب إلى ذلك هيرقليطس وأتباعه. إنَّ الإحساس ينظر في الأشياء المنقوصة للمُثُل، وطالما ننظر في موضوعات الحسِّ فنحن لا ننظر إلاَّ في خيالات الأشياء أو ظلالها التي تتحرَّك في حقيقة الأمر. ورغم أنَّ عالم الإدراك الحسِّيِّ لا يمكن أن يقودنا إلى معرفة المُثُل إلاَّ أنَّه يمكن أن يكون هو بداية رحلة الصعود والارتقاء. ومن خلال التذكُّر يرى أنَّه يمكن الانتقال من المعرفة الحسِّيَّة إلى المعرفة الحقيقيَّة[٢].

انطلاقاً من ذلك، يمكن القول بأنَّ العامل الحسِّيِّ هو جزء من عمليَّة الجدل الصاعد والذي سيتبعه جدل هابط في رحلة معرفيَّة ركنها الأساسيُّ عند أفلاطون هو التحقُّق بالمُثُل للإطلالة من خلالها على كلِّ شيء غيرها. هذا مع التأكيد على أنَّ وظيفة البُعد الحسِّيِّ هنا لم تكن خلق معرفة حقيقيَّة جديدة، أو نقلك إلى معرفة حقيقيَّة جديدة. فالمعارف الحقيقيَّة موجودة في نفس الإنسان في مرحلة سابقة، حينما كان الإنسان في العالم العُلويِّ، وقبل نزوله إلى العالم المادِّيِّ.

أمَّا بالنسبة إلى الظنِّ، فهو ليس ما تتوق إليه النفس بحسب أفلاطون. فالظنُّ قد يكون

[١]- راجع: رشاد، هاني محمد: الوجود واللاَّوجود في جدل أفلاطون، الإسكندريَّة، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ٢٠٠٨، ط ١، ص٥٢.

[٢]- راجع: كيلاني، مجدي: الفلسفة اليونانيَّة من طاليس إلى أفلاطون، دراسة مصدريَّة، الإسكندريَّة، المكتب الجامعي الحديث، ٢٠٠٩، ص٢٢٣ - ٢٢٢.

صادقاً وقد يكون كاذباً. وهو لا يقوم على البرهان كما هو حال العلم الحقيقيِّ. ومع ذلك فهو حركة في النفس تدفعها إلى طلب العلم والتزوُّد بالمعرفة.

الحسُّ والظنُّ هما مرتبتان تترقَّى من خلالهما النفس وتتجاوزهما لدراسة الرياضيَّات والفلك والموسيقى. وهذه المذكورات الأخيرة هي أرقى من الحسِّ والظنِّ، ولكنها أقلُّ درجة من العلم (المعرفة الحقيقيَّة) كون العلم يقوم على الاستدلال[١].

وفي رحلة التأمُّل من خلال المحاورات، يبحر فيلسوفنا في عمليَّة تحديد ما هي المعرفة الحقيقيَّة. هو لا ينفي صفة المعرفة عن الأقسام الأخرى للمعرفة التي تقع في قبال المعرفة الحقيقيَّة، ولكنه يضعها في خانة ما هو مفيد لحياة الناس العاديين اليوميَّة. وبهذا سنجد أفلاطون يرفض وضع المعرفة الحسِّيَّة والتجريبيَّة تحت خانة المعارف الحقَّة، وسيعتبرها ضرباً من الوهم لكونها تخفي عنَّا الحقيقة الواقعيَّة. وكلُّ من يعتمد على المعرفة التجريبيَّة لا يملك إلاَّ معرفة ظنِّيَّة عن هذا العالم، ولا يمكن أن تكون معرفته بما هي كذلك موثوقة[٢].

من المفيد القول أنَّ المعرفة الحقَّة عند أفلاطون يجب أن تترفَّع عن الجزئيَّات. ولتكون معرفتنا موثوقة يجب أن نطلَّ على هذه الجزئيَّات من خلال نافذة الكليَّات. فالكليَّات تجعلنا نمسك بالأشياء بشكل أفضل. كما أنَّها تتَّسم بالثبات والديمومة. بينما الجزئيَّات لا قرار لها، وذلك لمحايثتها للمادِّيات المتصرِّمة والمتغيِّرة[٣].

إنَّ نظرة أفلاطون إلى الجزئيَّات على هذا النحو أضحت نظرة قديمة، وتوجَّه لها الآن العديد من الإشكالات. نعم، مازالت المعارف الحسِّيَّة في معرض التغيُّر والزوال، فهذا الوصف لها لم يتغيَّر. ولكنَّ هذه السمة لا تُنزل من قيمتها وأهميَّتها ودورها الفعَّال والمحوريِّ في تشكيل المعارف البشريَّة، وفي التأسيس لأهمِّ الفتوحات العلميَّة التي غيَّرت وجه الأرض، ونقلت المجتمعات البشريَّة إلى أحوال جديدة لم تعهدها، بل لم تكن لتخطر على بال أكثر الفلاسفة القدماء نباهة واستشرافاً.

---

[١]- راجع: كيلاني، مجدي: المصدر نفسه، ص٢٢٣-٢٢٤.

[٢]- راجع: روبرسون، وجروفز، أقدم لك أفلاطون، مصدر سابق، ص٦٦.

[٣]- راجع: روبرسون، وجروفز، المصدر نفسه، ص٦٧.

أفلاطون والمعرفة الفطريَّة

بحسب أفلاطون، توجد المعرفة الفلسفيَّة عندنا من دون معونة الحواسّ. ولكن من أين تأتي إلينا هذه المعرفة، وكيف تنشأ؟ وأين هو نبعها الأساسيّ؟

الجواب الأفلاطوني هو أنَّ منشأ هذه المعرفة هو فطريٌّ ومتحقِّق في نفس كلِّ إنسان. وهو يعبرِّ عنها «بالتذكُّر» في «محاورة مينون». فالتعلُّم هو مجرَّد تذكُّر، أو هو تفكير لاستعادة تلك المعرفة المنطقيَّة التي تتذكَّرها الروح من حالتها السابقة قبل ارتباطها بالبدن[١].

إنَّ رد اكتساب المعرفة إلى وجود سابق ليس له إلاَّ إهمال مشكلة كيف نصل إلى هذه المعرفة القبليَّة بدلاً من حلِّها. ولكنَّ أفلاطون يصرُّ على مذهبه هذا، ويحاول أن يقرِّبه إلينا من خلال مثال الغلام وتعلُّم الهندسة وكيفيَّة توصُّله إلى الأفكار الأساسيَّة لمسألة من مسائل الهندسة من دون تلقينه إيَّاها. فهذا الغلام، رغم أنَّه جاهل، لديه في داخله من قبل كلِّ التبصُّرات الصائبة. وليس على المعلِّم إلاَّ سحب هذه المعرفة التي لديه من خلال طرح الأسئلة الصحيحة[٢].

ولكن ماذا لو أنَّ هذه التجربة لم تكن دقيقة؟ ماذا لو أنَّ أسئلة المعلِّم كانت موجَّهة وفيها إيحاءات تساعد الغلام على اصطياد الإجابة من مضمون السؤال؟ ولهذا نجد أنَّ التجريبيين يصرُّون على أنَّ للمثيرات الخارجيَّة والحسِّيَّة دور رئيسيٌّ في عمليَّة تشكيل المعرفة.

وقد يردُّ الأفلاطونيون على ما سبق بأنَّه مهما كانت براعة المعلِّم، فلو لم يملك الغلام معرفة قبليَّة، فمن المستحيل أن يتوصَّل إلى الاستنتاجات المطلوبة في مسألة من المسائل[٣].

ويُعتَبر الفيلسوف اليوناني أرسطو أحد أبرز من ردَّ على المنهج المعرفيِّ عند أفلاطون. فالطرح الأرسطيُّ ينكر إمكانيَّة المعرفة الفطريَّة، ويصرُّ على أنَّ كلَّ مفاهيمنا مستمدَّة من التجربة الحسِّيَّة. فالقدرة على الفهم عند أرسطو تحتاج إلى وجود صور عقليَّة، وهذه الأخيرة تتطلَّب القدرة على الإدراك الحسِّيِّ والاتِّصال بالعالم من حولنا من خلال الحواسّ[٤].

[١]- راجع: كوتنغاهم، العقلانيَّة، مصدر سابق، ص٣٥.

[٢]- م.ن، ص٣٥-٣٦.

[٣]- م.ن، ص٣٧.

[٤]- م.ن، المصدر نفسه، ص٣٨-٣٩.

مميِّزات المعرفة الصادقة عند أفلاطون:

ضَمّنَ أفلاطون «محاورة تياتينوس» نقداً مهمّاً للاتِّجاه القائل بأنَّ المعرفة هي الإدراك الحسِّيُّ. وهو رفض تبنِّي مذهب النظريَّة الحسِّيَّة، لأنَّه كان يعتبر أنَّ المعرفة الحقَّة يجب أن تحوز الشرطين الآتيين:

ـ أن تكون معصومة عن الخطأ.

ـ أن تكون معرفة بما هو موجود.

والإدراكات الحسِّيَّة لا تتضمَّن أيّاً من الشرطين السابقين[١].

ويفنِّد أفلاطون مذهب «بروتاجوراس» في المعرفة من خلال عرض محاورة تحصل بين سقراط وتياتيتوس. فبروتاجوراس السوفسطائيُّ يعتبر أنَّ الإنسان هو مقياس كلِّ شيء، وأنَّ المعرفة هي الإدراك الحسِّيّ. وبالتالي، كلُّ ما يبدو لشخص ما على أنَّه حقٌّ، فهو حقٌّ بالنسبة إليه[٢].

من هنا، يسأل سقراط تلميذه تياتيتوس: ما هي المعرفة في رأيك؟ وبعد أخذ وردٍّ ينتهي تياتيتوس إلى رأي يشبه رأي بروتاجوراس. فالمعرفة بالنسبة إليه ليست شيئاً غير الإدراك الحسِّيِّ. فيمارس أفلاطون من خلال شخصيَّة سقراط في هذه المحاورة نقداً على إجابة تياتيتوس، ويبيِّن له أنَّ الموضوعات الحسِّيَّة هي أمور متغيِّرة، وهذا ما يُفقدها الثبات. والمعرفة الحقَّة ينبغي أن تكون ثابتة ومستقرَّة، وإلاَّ إذا اختلفت بين آن وآخر، فلا يمكن نعتها بالصحَّة والصدق.

إنَّ الخلاصة التي يخرج بها أفلاطون من هذه المحاورة هي: أنَّ الإدراك الحسِّيَّ ليس كلَّ المعرفة. فالكثير من الأمور التي نحكم بها ونصل إليها لا علاقة للحسِّ بها. فالعقل بحدِّ ذاته لديه قدرة على النظر والتحليل بما يجعله يفيدنا بالمدركات والنتائج المعرفيَّة.

والإدراك الحسِّيُّ ليس معرفة حتى ضمن دائرته الخاصَّة. فربما زوَّدنا الإحساس العاديُّ

---

[١]- راجع: كوبلستون، تاريخ الفلسفة، مصدر سابق، ص٢١٤.

[٢]- راجع: كوبلستون، المصدر نفسه، ص٢١٤.

بسطح أملس ثمَّ بسطح أملس آخر، ولكن لا يمكن إدراك التشابه بينهما إلاَّ من خلال العقل. وقِس على ذلك الكثير من الأمور. لهذا، فهذا الإدراك لا يستحقُّ اسم المعرفة أصلاً[١].

والواقع أنَّ أفلاطون، كما يظهر من المحاورة السابقة، لا يوافق على الاتِّجاه السفسطائيِّ في المعرفة. وهو مثل أستاذه، الفيلسوف الكبير سقراط، يرفض نسبيَّة الحقيقة، ويرفض عدم وجود أساس ثابت للمعرفة. فبحسبه، يجب أن تكون هناك معرفة بمعنى المعرفة الموضوعيَّة والصحيحة بطريقة كلِّيَّة، وهذا ما جعله يعمل بجد لسبر أغوارها وتحديدها ومن ثمَّ تحديد متعلِّقاتها ومصاديقها[٢].

أمَّا في محاورة سقراط وكلوكون، فإنَّ المعرفة الصادقة بحسب أفلاطون لا ينالها إلاَّ الفلاسفة. فالفلاسفة الحقيقيون هم عشَّاق رؤية الحقيقة. وهذا السنخ من العارفين يختلف عمَّن يميِّز الأشياء ويتعرَّف إليها من خلال الأصوات والمبصرات. فالذي يؤخذ بالأمور السمعيَّة والبصريَّة هذا يُعدُّ مغرماً بالنغمات الناعمة والألوان والأشكال وكلِّ النتائج الاصطناعيَّة التي تتمخَّض عنها. بينما يكون عقلهم عاجزاً عن رؤية الحقيقة أو محبَّة الجمال المطلق[٣].

إنَّ معرفة المستأنسين بالمسموعات والمبصرات تناسب المعرفة الحسِّيَّة. والذي يمتلكها يمتلك إحساساً بالأشياء الجميلة. ولكن ليس لديه إحساس بالجمال المحض. وأمثال هؤلاء بالنسبة إلى أفلاطون هم أشبه بالنائمين الحالمين، لأنَّهم ركَّزوا نظرهم على النسخة من الأشياء بدل الأشياء في نفسها.

بينما الذي يدرك وجود الجمال المحض، هذا هو المستيقظ حقيقة. وما يصفه يطلق عليه حقَّاً أنَّه معرفة. بينما الحالم يطلق على ما يدعيه بأنَّه رأي[٤].

ثم يكمل أفلاطون النقاش من خلال هاتين الشخصيَّتين حول طبيعة المعرفة التي ينالها صاحب المعرفة الحسِّيَّة، وما يميِّزها عن تلك التي عند صاحب المعرفة الحقَّة والمحضة.

---

[١]- راجع: كوبلستون، تاريخ الفلسفة، مصدر سابق، ص٢١٤-٢١٧.

[٢]- راجع: كوبلستون، المصدر نفسه، ص٢١٤.

[٣]- راجع: أفلاطون: المحاورات الكاملة، الجمهوريَّة، مصدر سابق، ص٢٦٥-٢٦٦.

[٤]- راجع: أفلاطون: المحاورات الكاملة، الجمهوريَّة، مصدر سابق، ص ٢٦٦-٢٦٧.

ويخلص إلى نتيجة وهي أنَّ طبيعة المعرفة الأولى هي معرفة شيء يمكن أن يكون وأن يكون متحقِّقاً، ويمكن ألاَّ يكون. بينما المعرفة الثانية هي معرفة لأمر كائن من دون ريب[١].

والرأي، بحسب أفلاطون، يختلف عن الجهل، كما أنَّه يختلف عن المعرفة. فالجهل ملازم للاَّوجود. بينما الوجود ملازم للمعرفة. من هنا، فالرأي لا يختصُّ لا بالوجود ولا باللاَّوجود، فيبرز «الرأي» عنده في مرتبة أسطع من الجهل، ولكنه أظلم من المعرفة[٢].

وينتهي أفلاطون إلى النتيجة الآتية: «أولئك الذين يحدِّقون في الأشياء الجميلة العديدة، والذين لم يروا الجمال المحض مع ذلك، ولا يقدرون على اقتفاء الدليل الذي يشير إلى الطريق هناك، والذين يرون أمثلة العدل، لكن ليس العدل المطلق، وما شابه، يمكن القول في كلِّ بيانات أشخاص هؤلاء إنَّها تمتلك الرأي وليس المعرفة»

بينما «أولئك الذين ينظرون إلى المحض والأزليِّ الثابت في كل شيء يمكن القول أنهم يعرفون، وليس لديهم الرأي فقط» [٣].

موقع الرياضيَّات في نظريَّة المعرفة:

تعرف القضايا الرياضيَّة بأنَّها سرمديَّة وصحيحة بالضرورة. ولكن هذا لا يعني أنَّ لها منزلة تشبه منزلة الحقائق المطلقة وغير المشروطة. فهي صحيحة بالضرورة إذا كانت البديهيَّات المعتمدة عليها صحيحة. وهذا يعني أنَّ منزلة الحقائق الرياضيَّة تبقى افتراضيَّة، ولا يمكن أن تكون غير مشروطة من ناحية الصحة.

وأفلاطون نفسه يسلِّم بالطابع الافتراضيِّ للتفكير الهندسيِّ ضمن علم الرياضيَّات. فهو يعتبر أن طلاب الهندسة يشرعون بالتفكير من خلال التسليم جدلاً ببعض الأشياء، ويتعاملون معها بوصفها افتراضات أساسيَّة. وهو يعتبر هذا المستوى من المعرفة غير كاف مادامت هذه الافتراضات لم تخضع للتفنيد. ولهذا يلحُّ على تجاوز إجراءات الرياضيِّ الشرطيَّة والافتراضيَّة، وممارسة نوع خاص من النشاط العقليِّ يدعوه «الفكر الخالص».

---

[١]- راجع: أفلاطون: المصدر نفسه، ص٢٦٧-٢٦٨.

[٢]- م.ن، ص٢٧٠.

[٣]- م.ن، ص٢٧٣.

فالفكر الخالص يعامل فروضه لا بوصفها معطاة، بل بوصفها نقاط انطلاق وخطوات في الصعود إلى المبدأ الكلِّيِّ الأول المكتفي بذاته وغير الافتراضيّ[١].

المعرفة والاعتقاد عند أفلاطون

يميِّز الفلاسفة بين المعرفة والاعتقاد. وبحسب أفلاطون، معرفة شيء تختلف عن الاعتقاد به. وصاحب المعرفة هو شخص يستطيع أن يقدِّم تعليلاً حول لماذا هذه المعرفة التي يمتلكها صحيحة.

وسنجد أفلاطون في محاورة «تيتياتوس» و«مينون» يصرِّح بأنَّ المعرفة قادرة على إدخال تحسين مستمرٍّ على الاعتقاد الحقيقيِّ. كون العارف يمكنه أن يعطي نوعاً من التعليل يبيِّن فيه لماذا هذا الاعتقاد كان صحيحاً. وفي محاورة «مينون» يصف أفلاطون المعرفة بأنها تتضمن القدرة على اللّحاق بالتفكير التفسيريّ. وهذا ما لا يمتلكه الاعتقاد بحدِّ ذاته حتى لو كان صحيحاً[٢].

وفي الجمهوريَّة سنجد أفلاطون يؤكِّد أنَّه ليس صحيحاً أنَّ المعرفة تكمن في الاعتقاد الصحيح الذي يؤيِّده التفسير. والمعرفة والاعتقاد يصنَّفان بأنَّهما قدرتان أو ملكتان مختلفتان، وهذا ما يجعله يستخلص أنَّ لهما موضوعات مختلفة. وهو يمضي في توضيح الاختلاف بينهما ليقول بأنَّ المعرفة ترتبط بما يكون، بينما يرتبط الاعتقاد بما يكون وما لا يكون[٣].

ولم يسلم طرحه من النقاش. فمن أين له اعتبار أنَّ موضوعات المعرفة توجد بمعنى خاصٍّ ذي امتياز، في حين تدور موضوعات الاعتقاد كالقلقة في عالم يتوسَّط بين الوجود والعدم؟ ولكنَّه يحاول الدفاع عن فكرته بتقديم ملاحظته حول خاصِّيَّة الموضوعات الاعتقاديَّة بأنَّها تخضع دائماً للتنقيح والتعديل. وهي لا تمتلك خصائصها بطريقة مطلقة وقاطعة. مثلاً: تخضع معتقداتنا التقليديَّة حول العالم لعدم ثباتها على وجهة واحدة. وهذا ما يجعلها مختلفة من وجهات نظر أخرى، أو بحسب تقادُم الزمان. بينما يربط أفلاطون

[١]- راجع: كوتنغاهم، العقلانيَّة، مصدر سابق، ص٣٤.

[٢]- م.ن، ص٢٤.

[٣]- م.ن، ص٢٥.

موضوعات المعرفة بنظريَّته في المُثُل، وهي الوقائع الأزليَّة المطلقة غير المتبدِّلة[١].

ثالثاً: نظريَّتا المُثُل والمعرفة عند أفلاطون وتبدِّيات الترابط الوثيق بينهما

ترابط الأنطولوجيّ والإبستيمولوجيّ

من يحاول فهم مذهب أفلاطون الفلسفيِّ فسيجد في داخله مذهبين مترابطين ومتميِّزين بعضهما عن البعض الآخر:

-**الأول أنطولوجيٌّ**، وهو ينصُّ على أنَّ الكلِّيَّات بشكل ما مستقلَّة عن الجزئيَّات. وفي هذا الجانب تأثَّر أفلاطون بأستاذه سقراط.

-**الثاني معرفي**، وهو ينصُّ على أنَّه من المستحيل الحصول على معرفة حقيقيَّة من الجزئيَّات التي تكوِّن العالم، فالمعرفة دائماً وأبداً هي معرفة بالكلِّيَّات.

وبحسب أفلاطون، فإنَّ الشيء الوحيد الذي يمكننا فعله حيال العالم المادِّيِّ هو أن نستفيد من نظام الكليَّات الذي تؤسِّسه، فيتمَّ التعامل مع العالم المادِّيِّ باعتباره نوعاً من التقريب الجافِّ لهذا النظام. مثلاً، لكي يظلَّ هناك شيء اسمه شجاعة في عالم المادَّة، ينبغي أن يكون الشيء الذي ندعوه بهذا الاسم (شجاعة) مماثلاً للشيء الذي ندعوه «شجاعة» في مناسبة أخرى[٢].

بفضل أفلاطون أصبح لليقين قيمة موضوعيَّة. فتصوُّراتنا لها وجودها خارجنا نحن، والحقيقة الصادقة توجد في تصوُّراتنا التي اكتسبت وجوداً موضوعيَّاً عن طريق المُثُل. ولهذا لم تصبح تلك التصورات مبادئ للمعرفة فحسب، بل أصبحت مبادئ للوجود أيضاً. وهذا ما يجعل نظريَّة المُثُل هي نظريَّة اليقين[٣]. وهذا الطرح الأفلاطونيُّ يُظهر أنَّه يقيم جسراً بين الأنطولوجيِّ والإبستيمولوجيِّ من خلال ما تقدَّم.

لا بدَّ من الإشارة هنا إلى أنَّ تصوُّراتنا إذا ما لاحظناها بحدِّ ذاتها كتصوُّرات في عقل

---

[١]- راجع: كوتنغاهم، المصدر نفسه، ص٢٦-٢٥.

[٢]- راجع: رشاد، الوجود واللاَّوجود في جدل أفلاطون، مصدر سابق، ص٥٣-٥٤.

[٣]- راجع: جانيه، بول وسياى، جبريل: مشكلات ما بعد الطبيعة، ترجمة: يحي هويدي، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ٢٠١٥، ص٢٧.

فرديٍّ فليست هي التي تعين الحقيقة. وأنَّ المُثُل التي هي مبادئ الوجود ليست هي الأفكار التي نستخلصها من المظاهر الحسِّيَّة المتكثِّرة التي تحيط بنا من كلِّ جانب. وها يُطرح هذا السؤال: كيف أصبحت تصوُّراتنا الذاتيَّة نماذج للحقيقة من ناحية، وصدى لها من ناحية أخرى؟ والجواب المُستفاد من كتابات أفلاطون هو من خلال نظريَّته في المعاني الفطريَّة. فنحن نصل من خلال حدسنا إلى هذه التصوُّرات التي هي في الآن نفسه نماذج ونسخ للحقيقة بمعونة عمليَّة التذكُّر[١].

ولذا، فهو يضرب مثلاً لتأكيد كلامه فتىً لم يتلقَّ الهندسة (استفدنا من هذا المثال في ما سبق) تجده يجيب عن الأسئلة بإجابات محكَمة، ويستخرج من نفسه مبادئ هذا العلم. فإذا كنَّا نستطيع أن نستخرج من أنفسنا معارف لم يلقنَّا إيَّاها أحد، فلابدَّ من أن تكون النفس قد اكتسبتها من خلال التذكُّر. والتذكُّر هو لهذه الأمور التي كانت النفس قد اتَّصلت بها، أو حوتها قبل مجيئها إلى عالم المادَّة[٢].

نلفت هنا إلى أنَّ فلسفة أفلاطون حقيقة هي نحو من الاستكمال والامتداد لفلسفة سقراط. فما هو عنده مبدأ للوجود، كان قد اعتبره سقراط مبدأ للمعرفة. كذلك فإنَّ المفهوم السقراطيَّ الإبستمولوجيَّ تحوَّل عند أفلاطون إلى تصوُّر ميتافيزيقيٍّ. وتُعتَبر المعرفة الحقيقيَّة عند سقراط هي المعرفة من خلال المفاهيم، بينما يذهب أفلاطون إلى أنَّ المفهوم أو الفكرة هي الحقيقة الوحيدة، ولهذا تتحوَّل الفلسفة عنده إلى علم الفكرة[٣].

فإذن، يبدأ أفلاطون من مقدِّمات سقراطيَّة، ولكنه يذهب إلى أن نظريَّة المُثُل هي التفسير الوحيد للقيمة الموضوعيَّة للمعرفة العلميَّة. وفي محاورة فيليبوس يستمدُّ نظريَّة المُثُل من إخفاق هيرقليطس والإيليين في تفسير الوجود والصيرورة. فبحسب أفلاطون، إنَّ حقيقة الوجود وحقيقة المعرفة العلميَّة تقتضيان وجود المثال. وهذا الجانب المزدوج للمثال لم يغب أبداً عن ذهنه. فهو مسلَّمة ضروريَّة إذا توصَّلنا إلى حقيقة المعرفة العلميَّة وحقيقة

[١]- راجع: جانيه، المصدر نفسه، ص٢٨-٢٧.

[٢]- راجع: كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، مراجعة: هلا رشيد أمون، حارة حريك، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، ص٩١.

[٣]- راجع: كيلاني، الفلسفة اليونانيَّة من طاليس إلى أفلاطون، مصدر سابق، ص٢١٩.

الوجود، حيث إنَّهما سبيلان يؤدِّيان إليه. كذلك فإنَّ المثال عنصر الحقيقة في الأشياء، وهو العنصر الذي لا يطرأ عليه تغيير ولا يتأثَّر بالكثرة أو التغيرُّ[١].

غنيٌّ عن القول أنَّ المُثُل بالنسبة إلى أفلاطون هي أساس المعرفة البشريَّة. فكلُّ الموجودات من حولنا تشتقُّ كمالها وجمالها منها، وتحاكيها في حقيقتها ولكن بوجود أخسَّ وأنقصْ[٢]. ممأَّ يعني أنَّنا إذا أردنا أن نعرف الوجود الذي يحيط بنا، وأن نعرف حتى طبيعتنا الإنسانيَّة، فعلينا أن نرتبط بهذه المُثُل وأن نعود إليها. والعودة إليها تحتاج إلى جهد وهي رحلة تذكُّر لاسترجاع ما كنَّا قد تحقَّقنا به سابقاً.

ولكن هل المُثُل قابلة للمعرفة حقَّاً، بحيث يمكن من خلالها الإحاطة بشكل أكمل بموجودات العالم الذي نعيش فيه؟

إنَّ أبرز نقد يوجه لنظريَّة المُثُل هو ما تجده في محاورة بارمنيدس. فالذي يريد تبنِّي هذه النظريَّة قد لا يجد دليلاً علميَّاً على وجودها لإثبات ذلك للآخرين. ولهذا سنجد المحاور بارمنيدس يقول لسقراط: «إنَّني أتصوَّر -يا سقراط- أنَّك أنت نفسك، وكل الآخرين الذين يعتقدون أنَّ لكلِّ شيء معين ماهيَّة خاصَّة كامنة فيه، لابدَّ لهم من أن يعترفوا بأنَّه لا وجود لهذه الماهيَّات في أنفسنا[٣]».

فمعرفة المُثُل في ذاتها تستدعي أن يكون لنا علم في ذاته، وهذا أمر غير ممكن. إذن، لن تكون لنا معرفة انطلاقاً من هذا المبدأ، أي معرفة الجميل بالذَّات، والخير بالذَّات، وجميع الأشياء التي نعتبرها مثلاً موجودة بذاتها[٤]. وهذا ما يجعل محاورة بارمنيدس تنتهي في قضيَّة المُثُل وعلاقتها بالواقع إلى نوع من الشكِّ، وهذا يفضي إلى نتيجة مفادها أنَّ الحقيقة المطلقة صعبة المنال، وأنَّ الترقِّي للوصول إلى العلم المطلق ليس من شؤون الإنسان[٥].

---

[١]- راجع: كيلاني، الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، مصدر سابق، ص٢٢٤-٢٢٥.

[٢]- راجع: حامد الشين، الفلسفة المثاليَّة، مصدر سابق، ص٣٢٨.

[٣]- راجع: حامد الشين، المصدر نفسه، ص٣٣١.

[٤]- راجع: حامد الشين، المصدر نفسه، ص٣٣٢.

[٥]- راجع: حامد الشين، المصدر نفسه، ص٣٣٢.

بين المعرفة والصيرورة

يعتبر أفلاطون أنَّ العلم الحقيقيَّ، والطاقة المعرفيَّة ليست بعيدة عنا. بل هي موجودة في الروح سابقاً. وهذا ما يجعل الإنسان بحركته الروحيَّة قادراً على التحوُّل من عالم الصيرورة، أي هذا العالم الذي نعيش فيه، إلى العالم الذي يحوي معين الخير والفضائل. ويتمُّ ذلك بالتدريج وبالالتجاء إلى الصبر [١].

ولكن ينبغي التعامل مع الطبائع على نحو خاصٍّ للوصول إلى هذه النتيجة. في هذا الإطار، يقول أفلاطون في محاورة «سقراط وكلوكون» إنَّ الطبائع التي تعرى تدريجيَّاً من الأثقال التي تغرقها في بحر ملاءمة المحسوسات، والنفوس التي تتحرَّر من الانغماس في فهم الأكل والملذَّات الجسديَّة الأخرى، هذه الطبائع والنفوس تقوى فيها الملَكة العقليَّة بحيث تكون قادرة على رؤية الحقائق[٢].

ومن المهم جدَّاً أن يكون هناك أناس قادرون على بلوغ هذه المعرفة، لكونها أعظم المعارف، ويعني أفلاطون هنا بأعظم المعارف هي رؤية الخير. ورؤية الخير والتحقُّق به يجعله يعمُّ على المجتمع والدولة من خلالهم[٣]. وهذه الفئة التي لديها هذه القدرة هي فئة الفلاسفة.

في المحصلة، إنَّ تمازج المعرفة مع الصيرورة الوجوديَّة واضح جدَّاً في الطرح الأفلاطونيّ. فاللاَّئقون بالمعرفة الحقيقيَّة يعيشون صيرورة طويلة، يتكبَّدون خلالها المشقَّة للوصول إلى المعرفة المبتغاة.

المعرفة والمثل والجدل الصاعد والهابط

اهتمَّ أفلاطون بالجدل بوصفه معاصراً للسوفسطائيين وتلميذاً لسقراط. وهو اعتقد مثل أستاذه بأنَّ الحوار هو الطريق الوحيد للبحث عن الحقيقة وللبحث في الفلسفة. وذهب أيضاً إلى اعتبار الجدل هو المنهج الذي يرتفع به العقل من المحسوس إلى المعقول من دون

---

[١]- راجع: أفلاطون، المحاورات الكاملة، الجمهوريَّة، مصدر سابق، ص٣٢٤.

[٢]- راجع: أفلاطون، المصدر نفسه، ص٣٢٥.

[٣]- راجع: أفلاطون، المصدر نفسه، ص٣٢٦.

وسيط حسِّيٌّ، ولهذا وصفه بأنَّه العلم الكليِّ بالمبادىء الأولى[١].

لقد تحدَّى أفلاطون السفسطائيين وحوَّل الجدل من معنى المناقشة المموَّهة إلى معنى المناقشة المخلصة التي تولِّد العلم. وهي تكون بين اثنين أو أكثر، بل حتى بين الإنسان وذاته. ثمَّ ذهب إلى إطلاق الجدل على العلم الأعلى الذي ليس بعده مناقشة، وجعل حدَّه التعريفيَّ المنهج الذي به يرتفع العقل من المحسوس إلى المعقول، من دون توسُّط شيء حسِّيٍّ، فيقوم العقل بالانتقال من معانٍ إلى معانٍ أخرى بتوسُّط المعاني أيضاً.

الجدل مع أفلاطون أصبح منهجاً وعلماً أيضاً. ومن حيث هو علم فهو يقابل ما نسمِّيه الآن نظريَّة المعرفة[٢].

في هذا السياق، يمكن اعتبار أنَّ لأفلاطون نحوين من الجدل: الجدل الصاعد، وهو الارتقاء في العلم من المحسوس إلى المعقول كما ذكرنا آنفاً. والجدل الهابط أو النازل، وهو الاعتماد على المُثُل لاكتشاف ومعرفة ما هو أدنى. والوسيلة المتَّبعة في الجدل النازل هي القسمة. فقسمة الجنس العالي إلى أنواع، والأنواع إلى ما يمكن أن تصدق عليه يفضي إلى الوصل ما بين العالي والداني، وإلى اكتشاف ما هو دانٍ في سلَّم القسمة من خلال هذا الجدل النازل، حيث يصير بمقدورنا ردُّ كلِّ فرد في المراتب الدانية إلى جنسه، ومن ثمَّ تمييزه عن فرد آخر ينتمي إلى جنس آخر. والقسمة هنا تبدأ من اللاَّمعينَّ وتتدرَّج نزولاً إلى التعيين (أي من وحدة الجنس إلى كثرة الأنواع والنتائج[٣]). وينبغي القول أنَّ الجدل النازل مكمِّل للجدل الصاعد، ولا يمكن أن تكتمل اللَّوحة الأفلاطونيَّة إلاَّ بضمهما بعضهما إلى بعض.

من حيث الهدف والغاية، يهدف الجدل الصاعد إلى الوصول من خلال الكثرة المحسوسة إلى الوحدة المعقولة التي تشملها وتفسِّرها، أو هو يصعد من المعقولات المتعدِّدة إلى أعلاها مرتبة ومبدأها جميعاً، أي ينتقل من تعميم إلى آخر حتى يصل إلى الجنس الأعمِّ الذي يشملها جميعاً.

أمَّا الجدل النازل فهو الحركة النازلة للنفس لربط المعقول بالجزئيِّ المحسوس. وتبدأ

---

[١]- راجع: كيلاني، الفلسفة اليونانيَّة من طاليس إلى أفلاطون، مصدر سابق، ص٢٢٤.

[٢]- راجع: كرم، تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، مصدر سابق، ص٨٦.

[٣]- راجع: كرم، المصدر نفسه، ص٨٦.

من الموجودات الدائمة (المُثُل) نزولاً لتصل إلى الأشباح المتغيِّرة (المحسوسات).

فغاية الجدل في حركته الصاعدة هو إرجاع كثرة المحسوسات إلى مبدأ واحد معقول الذي هو المثال. أما في حركته الهابطة فغايته القيام بعمليَّة تأكيد وإثبات لصحَّة مرحلة الجدل الصاعد. فأفلاطون اعتمد في منهجيَّته المعرفيَّة المعتمدة على الجدل وضع فرض أوليٍّ هو وجود مثال معقول، ومن ثمَّ يحاول البرهنة على صحَّته عن طريق الصعود إليه من عالم الكثرة أي عالم المحسوسات المتغيِّرة[١].

وإذا أردنا أن نقارب الجدل الأفلاطونيَّ بطريقة أخرى يمكن القول بأنَّه توجد وظيفة مزدوجة له في فلسفته، فهو يحدِّد المفاهيم العامَّة من خلال الاستقراء، ومن ثمَّ يصنِّفها من خلال القسمة. فالتعريف والتقسيم مع بعض الملاحظات على مشكلة اللُّغة هي وحدها المذاهب المنطقيَّة التي يمكن اكتشافها في المحاورات الأفلاطونيَّة. وبهذا يتضمَّن الجدل عند أفلاطون الأمرين السابقَيْ الذكر إضافة إلى مذهب المُثُل الذي هو عصب فلسفته. ولهذا سنرى كيف أنَّ المحاورات تدور حول محاور من قبيل: أصل نظريَّة المُثُل، وطبيعة المُثُل ووجودها الفعليِّ، وامتدادها إلى عالم الكثرة[٢].

ولأنَّ الجدل هو منهجه في البحث والمعرفة، يذهب أفلاطون إلى التمييز بين أنواع المعرفة تمييزاً موضوعيَّاً. وتنقسم موضوعات المعرفة إلى موضوعات العقل وموضوعات الحسِّ. وتشمل موضوعات العقل الأفكار والوحدات الرياضيَّة. أمَّا موضوعات الحسِّ فتشمل الأجسام وصورها.

وبحسب تقسيم موضوعات المعرفة على النحو السابق، تنقسم المعرفة ذاتها إلى معرفة عقليَّة ومعرفة حسِّيَّة (الظَّن). أمَّا المعرفة العقليَّة فأدواتها العقل والفكر، وأمَّا المعرفة الحسِّيَّة (الظَّن) فأدواتها الإدراك الحسِّيُّ والتخيل[٣].

في الجمهوريَّة، يقدِّم أفلاطون منهجه الخاصَّ للوصول إلى فهم الواقع، خصوصاً ضمن

---

[١]- راجع: النشار، فكرة الألوهيَّة عند أفلاطون، مصدر سابق، ص١٧٨-١٧٧.

[٢]- راجع: كيلاني، الفلسفة اليونانيَّة من طاليس إلى أفلاطون، مصدر سابق، ص٢٢٠-٢٢١.

[٣]- راجع: كيلاني، المصدر نفسه، ص٢٢١-٢٢٢.

إطار الجدل الذي يقوم به العقل بخصوص المبادئ الأولى. فالعقل -كما يقول- حالما يصل إلى فهم المبدأ الأول قد يعود ويهبط في النهاية إلى النتيجة. فالفهم بحسبه يجب أن يكون نظاميّاً، بمعنى أنَّ القضيَّة يجب أن تكون منسجمة مع بنية نظريَّة عامَّة إذا كنا نبغي الوصول إلى تقويم لماذا هي حقيقيَّة. وبذلك نجده يقدِّم مفهوماً جدليّاً ديناميّاً للفهم البشريّ. فالواقع لا يمكن فهمه تجزيئيّاً، بل على الفيلسوف أن يكون لديه فهم موحَّد يدرك به كيف ينسجم كلُّ جزء مع الكلِّ إذا كان سيقوى على فهم لماذا هي الأشياء على ما هي عليه، وبذلك يصل إلى الفهم الحقيقيّ[١].

[١]- راجع: كوتنغاهم، العقلانيَّة، مصدر سابق، ص٣٣.

خاتمة

لا يمكن التشكيك بأهميَّة أفلاطون وفلسفته ومنهجيَّته في المعرفة والأثر الذي تركه على الفكر البشريِّ منذ مرحلة الفلسفة الإغريقيَّة إلى يومنا هذا. وإذا كان هو وتلميذه أرسطو قد اقتسما التأثير على الفكر العالميِّ منذ القرن الرابع قبل الميلاد، ولكن تأثيره بدأ يطغى منذ القرن الثامن عشر تقريباً. والتقدُّم العلمي الذي حصل منذ ذلك الوقت كان له فيه مساهمة مهمَّة.

لقد أصبح الحدس الأفلاطونيُّ مشروعاً، وأصبحت خيالاته -التي كثيراً ما اتُّهم فيها بالبُعد عن الواقع والسباحة في عالم الخيالات والأساطير- أمراً واقعاً. وأصبحت المسافة ضئيلة بين المادَّة والمثال، بين الجسم والنفس.

لقد تبيَّن لنا في العناوين السابقة تأثُّر أفلاطون في بعض طروحاته، خصوصاً في الألوهيَّة، بالفكر الشرقيِّ، بما يجعل هذا الفيلسوف أحد عناصر الالتقاء بين الشرق والجانب التجريديِّ الذي تميَّزت به المدارس الإغريقيَّة إجمالاً. ولعلَّ هذا الالتقاء هو ما جعل فكره يحجز له مساحة في نفوس الشرقيين. وكان أن تسلَّل هذا الفكر لاحقاً إلى فلاسفة الإسلام وخصوصاً فلاسفة المشرق الإسلاميِّ[١].

في ضوءِ ما تقدَّم، سيبقى أفلاطون محطَّ اهتمام الباحثين، ومع تزايد أهمِّيَّته في العصور الأخيرة ستستمرُّ قراءة تراثه وتركته الفلسفيَّة، خصوصاً الأبرز فيها والمتمثِّلة بنظريَّة المُثُل ونظريَّة المعرفة.

لقد قدَّم أفلاطون نظريَّته في المُثُل مع ما تحمله من ترميزات تشير إلى نظرته للمعرفة من خلال الصور والتشبيهات، وهذا يدلُّ على أنَّه كان يتمتَّع بخيال قويٍّ، ما جعله أحد أهمِّ صانعي الأسطورة في التاريخ البشريِّ.

ومع أنَّ طرحه في المُثُل والمعرفة كان يفتقد إلى الإسناد في بعض المواضع، إلاَّ أنَّ هذا الأمر لم يؤثِّر في رواجهما وتغلغلهما في مختلف مواضع الفكر وخارج الحاضن الرئيسيِّ لنشوء النظريَّات الأفلاطونيَّة.

---

[١]- راجع: النشار، فكرة الألوهيَّة عند أفلاطون، مصدر سابق، ص٧-٩.

لائحة المصادر والمراجع

١. أفلاطون، المحاورات الكاملة، الجمهوريَّة، ت: شوقي داود تمراز، بيروت، الأهليَّة للنشر والتوزيع، ١٩٩٤، ج ١، الكتاب السابع.

٢. **المراجع**

٣. حامد الشين، يوسف: الفلسفة المثاليَّة، قراءة جديدة لنشأتها وتطوُّرها وغاياتها، بنغازي، منشورات قار يونس، ١٩٩٨، ط ١.

٤. خشبة، داود روفائيل، أفلاطون قراءة جديدة، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ٢٠١٢، ط١.

٥. رشاد، هاني محمد: الوجود واللاَّوجود في جدل أفلاطون، الإسكندريَّة، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ٢٠٠٨، ط ١.

٦. روبرسون، ديف وجروفز، جودي: أقدم لك أفلاطون، ت: إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠١.

٧. سكيربك، غنار وغيلجي نلز، تاريخ الفكر الغربي من اليونانيَّة القديمة إلى القرن العشرين، ت: حيدر حاج إسماعيل، بيروت، المنظَّمة العربيَّة للترجمة، ٢٠١٢، ط ١.

٨. شمس الدين، أحمد: أفلاطون سيرته وفلسفته، بيروت، دار الكتب العلميَّة، ١٩٩٠، ط ١.

٩. كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، مراجعة هلا رشيد أمون، حارة حريك، دار القلم للطِّباعة والنشر والتوزيع.

١٠. كوبلستون، فردريك: تاريخ الفلسفة (المجلَّد الأوَّل اليونان وروما)، ت: إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢، ط ١.

١١. كوتنغاهم، جون: العقلانيَّة، ترجمة: محمود منقذ الهاشمي، حلب، مركز الإنماء الحضاري، ١٩٩٧، ط ١.

١٢. كيلاني، مجدي: الفلسفة اليونانيَّة من طاليس إلى أفلاطون، دراسة مصدريَّة، الإسكندريَّة، المكتب الجامعي الحديث، ٢٠٠٩.

١٣. النشار، مصطفى حسن: فكرة الألوهيَّة عند أفلاطون، وأثرها في الفلسفة الإسلاميَّة والغربيَّة، القاهرة، مكتبة مدبولي، ط ٢.

إشكاليَّة التخلُّص من تأثير الأسطورة والدين في فلسفة أفلاطون

نوال طيب[١]

مقدّمة

قسَّم الدَّارسون الفلسفة الإغريقيَّة إلى مرحلتين: مرحلة ما قبل سقراط، ومرحلة ما بعد سقراط، ذلك لأنَّها منذ ذلك العهد اتخذت الطابع الإنسانيّ. والمعروف أنَّه لم يترك كتباً، فعرفناه من خلال تلميذه أفلاطون الذي شكَّل نقطة تحوُّل هامَّة في تاريخ هذه الفلسفة بحكم أنَّه أول من ألَّف كتابات ناقشت عديد القضايا المتعلِّقة بالإنسان والطبيعة معاً. ولقد مجَّد هؤلاء الدارسون فكره على أساس أنَّه فكر عقليٌّ خالص، أعطى هذه الفلسفة طابع التميُّز والقدرة على التحليل العقليِّ والمنطقيِّ لمختلف القضايا.

ولا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ أفلاطون أورد في كتاباته العديد من الأساطير كأسطورة الكهف، كما تحدَّث عن ممارسة طقوس السحر والشعوذة، وهو ما اعتبره بعض المفكِّرين المُحدَثين تمجيداً للفكر العقليِّ لمظاهر اللاَّمعقول، وفي مواضع عدَّة منحه طابع التفسير الدينيِّ للعديد من القضايا خصوصاً في مجال علم الفلك.

وعليه، سنحاول خلال هذا البحث دراسة فلسفة أفلاطون من زاوية الاطِّلاع على مدى عقلانيَّتها وتجريدها من شوائب سيطرة الدين والأسطورة. وقد جاءت إشكاليَّة البحث على النحو التالي: إلى أيِّ مدى أثَّر الفكر الدينيُّ والأسطوريُّ في فلسفة أكبر مفكِّري الإغريق؟ وهل يمكن القول أنَّ فكره فكر عقليٌّ خالص؟

---

[١]- جامعة البويرة، الجزائر.

أوّلاً: بين الأسطورة والفلسفة والدين

بين الأسطورة والدين

صوَّرت الأساطير عبر فترات التاريخ الإنسانيِّ أفكار البشر وأحلامهم قبل أن يتوصَّلوا إلى المعرفة بشكلها ومعناها الواضح، وهي ليست مجرَّد قصص خرافيَّة لأنَّها تحمل مضموناً فلسفيَّاً يتوافق مع رؤى وأفكار المجتمع الذي نشأت فيه، فهي بذلك مجال خصب يدرك من خلاله الباحثون خلفيَّات العلاقة بين الإنسان والطبيعة.

ولعلَّ ذلك يوضح كيف نشأ السحر ونشأت من خلاله الطلاسم التي يستخدمها الإنسان لجلب الحظِّ. ثمَّ تطوَّرت لتصبح رمزاً لكلِّ قبيلة أو طائفة، ونشأت معها أيضاً العبادات والآلهة القديمة، وظهرت بعض الأديان التي كانت تقوم على أساطير الآلهة الخرافيَّة المستمدَّة من قوى الطبيعة.

لقد ارتبط الدين عند الإغريق بما زعموا أنَّه قيمٌ أخلاقيَّة، حيث أصبح كبير الآلهة زيوس مصدراً لأفكارهم، لأنَّ العقيدة الإغريقيَّة تكوَّنت من مجموعة من الأساطير[١]. وحول هذا الموضوع يرى أفلاطون في كتاب «الجمهوريَّة» أنَّ الأسطورة تورد بعض الحقائق ولكن المقدار الزائف فيها هو الغالب. فهو يقرُّ بأنَّها مصدر تاريخيٌّ إذ فيها بعض الحقائق غير أنَّه من الناحية التاريخيَّة التربويَّة يرى أنَّ بعضها جيِّدة وأخرى رذيلة[٢]. وقد نقل أيضاً رأي أستاذه سقراط الذي يرى ضرورة رفض معظم الأساطير، ذلك أنَّه ألقى باللَّوم على هوميروس وهزيودس لأنَّهما كانا مسؤولين عن تمادي السرد الأسطوريِّ في بلاد الإغريق في العصور القديمة، ومنه يمكن القول أنَّه لا توجد قطيعة بين الأسطورة والذهنيَّة الإغريقيَّة لأنَّها شكَّلت التربية المبكرة للمجتمع الإغريقيِّ القديم[٣].

---

[١]- سيد أحمد الناصري، الإغريق تاريخهم وحضارتهم، ط ٢، دار النهضة العربيَّة، (د ت) ص١٤.

[٢]- على العكس من أفلاطون، يذهب أرسطو إلى إعلاء قيمة الأسطورة على التاريخ وذلك من خلال منظور فلسفيٍّ أقرَّ به في كتابه «فن الشعر» حيث قارن بين الشعر والأسطورة والتاريخ، ويخلص إلى القول أنَّ الشعر أكثر حكمة وجديَّة من التاريخ، لأنَّ في الشعر حقائق عديدة، ويروي أنَّ الأسطورة في نسيجها الفكريِّ أقرب من الفلسفة، لأنَّها كالفلسفة تولد من رحم الإثارة والدَّهشة، وتقف موقفاً وسطاً بين الفلسفة والتاريخ الذي -بحسبه- يأتي في نهاية الترتيب.

أنظر: محمد السيد محمد عبد الغني، بعض ملامح الفكر اليونانيِّ القديم، المكتب العربي الجامعي الحديث، الإسكندريَّة، مصر، ١٩٩٩، ص٣٥.

[٣]- المصدر نفسه، ص٤٦.

علاقة الفلسفة بالدين والأسطورة

علاقة الفلسفة بالدين

يذهب بعض المفكِّرين إلى القول أنَّ الفلسفة وإن اتَّفقت في مضامينها مع أشكال التعبير الأدبيِّ الدينيِّ لكنَّها تنفرد عليهم جميعاً؛ لأنَّ الفكرة في الأدب تُصاغ صياغة قد تكون مباشرة أو مجازيَّة، بينما تُصاغ في الفلسفة على نحو مختلف يعتمد على التجريد والتحليل والتسلسل المنطقيِّ، لكنَّ الواقع يبيِّن أنَّ المضمون في كلِّ نشاط فكريٍّ لا ينفصل عن الشكل إلاَّ إذا تعلَّق الأمر بمضامين العلوم التطبيقيَّة، لأنَّه غالباً ما يصبح للأعمال الأدبيَّة مضامين فلسفيَّة، والأمثلة على ذلك واضحة وصريحة كتلك التي نُقلت عن أفلاطون عبر محاوراته التي جاءت في أسلوب حواريٍّ[١].

من هنا، فإنَّ هذا التراث الفلسفيَّ العريض الذي يتضمَّن أشكالاً أدبيَّة غنيَّة منذ عهد سقراط وأفلاطون، هو دليل على أنَّ شكل الفلسفة لم ينفصل عن مضمونها، ولا يشترط ارتباطها بتعبير محدَّد، ويكفي القول أنَّ في الثقافة الإغريقيَّة، كان هوميروس أول من أخذت منه الفلسفة، لذلك ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بفروع أخرى كالأدب والدين والعلم.

ويذهب العديد من المفكِّرين إلى الإقرار بالأساس المشترك للفلسفة والدين لأنَّ كلَّ فكرة فلسفيَّة يمكن أن تمسَّ الدين بشكل كبير أو صغير. وإن كان الأمر يتطلَّب رفض الاعتراف بتضمُّن الدين لقضايا فلسفيَّة، يستلزم الأمر التضحية بكلِّ آراء الذاهبين إلى التوفيق بينهما، وإلغاء تراث العصور الوسطى الفكريِّ في الشرق المسلم، وإلقاءه خارج نطاق الفلسفة.

ويجدر القول أنَّه منذ البوادر الأولى للحضارة الإنسانيَّة تبادل الدين والفلسفة موقعهما. ففي عهد الفراعنة يمكن القول أنَّ الفلسفة تابعة للدين وعند مجيء العصر الذهبيِّ للإغريق تراجع الدين وأخلى مكانه للفلسفة من دون أن يتوارى نهائيَّاً، لينقلب الحال خلال العصور الوسطى ليرتفع الدين إلى ما كان عليه في الحال الأول، لتنزل الفلسفة إلى المحلِّ الثاني

[١]- من الأمثلة التي تناولت القضايا الفلسفيَّة في شكل حواريٍّ على طريقة أفلاطون محاورات نيقولا ماليلرانش (١٦٣٨-١٧١٥) حول الميتافيزيقيا والدين، ومحاورة جورج بريكلي (١٦٨٥-١٧١٥م) وألَّفها ديفيد هيوم، ومحاورة الذباب التي كتبها جان بول سارتر. أنظر: حسن طلب، أصل الفلسفة، ط١، عين للدراسات والبحوث الإنسانيَّة والاجتماعيَّة مصر، ص٨٤.

حيث أصبحت خادمة للدين. ومهما يكن، فإنَّ عمليَّة تبادل الأدوار هذه تخضع الى إطار فكريٍّ منظَّم[١].

علاقة الفلسفة بالأسطورة

وما قيل عن الدِّين يصدق على الأساطير بشكل كبير، لأنَّ كليهما يتضمَّنان محتوى معرفيَّاً يقترب من دائرة الفلسفة بوصفها تنظيماً منهجيَّاً لهذا المحتوى. لقد كانت الأسطورة موضع اهتمام الكثير من المفكِّرين والفلاسفة في الفترة المعاصرة ولكن الاهتمام كان مسبوقاً بجهود علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع والدين، ذلك لأنَّ الأسطورة في نظر علماء الأنثروبولوجيا الغربيَّة هي صياغة قصص تتعلَّق بالآلهة والطبيعة ومعنى الكون والإنسان، بينما لدى علماء الاجتماع والسياسة الغربيين هي الصورة الشاملة للعالم من وجهة نظر وحدات اجتماعيَّة محدَّدة، ونظام القيم الذي تستند إليه. وإذا كانت الأسطورة تتضمَّن مثل هذه الأبنية العقائديَّة والدينيَّة والفكريَّة والقيم الدينيَّة، فهي غير بعيدة إذن عن الفلسفة من ناحية المضمون، وهو ما جعل بعض الباحثين يربطون بين الأسطورة وعلم دراسة الأنساب، واعتراف البعض الآخر على أنها تعبير عن الحقيقة ولكن بصورة خياليَّة.

ومهما اختلفت الآراء حول ماهيَّة الأسطورة ووظيفتها، فالمتَّفق عليه أنَّ الدراسات انتهت إلى نتيجة أساسيَّة مضمونها أنَّ الأسطورة شكل قديم جدَّاً ولكنَّه حيويٌّ جداً ومظهر من مظاهر الخيال الخلاَّق. ورغم بساطة الفكر الأسطوريِّ فهي اللبنة الأولى للمعرفة بالعالم المحيط، وشكل له طبيعة خياليَّة غير واقعيَّة، وهي أيضاً القدرة على التكيُّف مع النظام الخلقيِّ والعقليِّ السائد، فللأسطورة، إذن، نشأة عقليَّة.

بيد أنَّ الإيمان بصلة الأسطورة بالفلسفة قد وجد عند فلاسفة الإغريق كأفلاطون، لأنَّ الدراسة في مجال الميتافيزيقيا الذي يعدُّ أكثر فروع الفلسفة أصالة يبيِّن أنَّ الأسطورة تفرض نفسها بكلِّ الطرق.

---

[١]- من الأمثلة التي تناولت القضايا الفلسفيَّة في شكل حواريٍّ على طريقة أفلاطون محاورات نيقولا ماليلرانش (١٦٣٨-١٧١٥) حول الميتافيزيقيا والدين، ومحاورة جورج بريكلي (١٦٨٥-١٧١٥م) وألَّفها ديفيد هيوم، ومحاورة الذباب التي كتبها جان بول سارتر. أنظر: حسن طلب، أصل الفلسفة، ط١، عين للدراسات والبحوث الإنسانيَّة والاجتماعيَّة مصر، ص٨٧.

مجمل القول أنَّه لا يمكن إقصاء التراث الأسطوريِّ من الدراسات المعرفيَّة، حتى أنَّ اكسينوفون أورد العديد من الأساطير في كتاباته[١].

ثانياً: إشكاليَّة التخلُّص من الأسطورة في فلسفة أفلاطون

أفلاطون

هو أرسطوقليس، أُطلق عليه اسم أفلاطون لقوة بنيته، ولد في أثينا وعاش فيها معظم حياته التي ناهزت ثمانين سنة (٤٢٧-٣٤٧ق.م)، وهو من أسرة أرستقراطيَّة، صدم بمقتل أستاذه سقراط وهو في سن السابعة والعشرين[٢]، وعبرَّ عن ذلك في محاورات (الدفاع، أفريطون، فيدون)، وانتقل إلى مناطق عدَّة، ليعود بعدها إلى أثينا حيث أسس الأكاديميَّة[٣]. وقد هدف من خلالها إلى تكوين جيل من الفلاسفة من خلال نشر نظريَّاته السياسيَّة والاجتماعيَّة.

وتعدُّ المثاليَّة الفكرة المحوريَّة في فلسفة أفلاطون القائمة على التمييز بين العالم المحسوس والعالم المعقول، فهو يرى أنَّ عالمنا هو العالم المحسوس وهو مجرَّد ظلٍّ للعالم المعقول، وكلُّ ما فيه من أشياء وكائنات هي ظلال إذا ما قيست بحقائقها في عالم المُثُل. ولقد قرَّب أفلاطون لنا نظرته بتشبيه أسطوريٍّ من خلال أسطورته الشهيرة أسطورة الكهف[٤].

---

[١]- للمزيد حول ما كتبه اكسينوفون حول الأسطورة، أنظر:

Xénophon, Mémorable, livre I, trad. É. Sommer, J. Édouard-Albert, Librairie Émile Bouillon, Paris, 1903 , p.31

[٢]- بعد موت سقراط انتقل إلى ميغاري ومنه إلى قورينا، ثمَّ إلى مصر فجنوب إيطاليا حيث احتكَّ بالفيثاغوريين، كما سافر إلى صقلية قبل أن يعود إلى أثينا عقب حروب البيليبونيز.

أنظر: Jerome Lanrent, Platon, édition, Septembre, 1999, p5

[٣]- ظلَّت الأكاديميَّة تعمل لمدَّة عشرة قرون إلى غاية عهد الأمبراطور جوستيان الذي أمر بإغلاق المدارس الوثنيَّة في العالم المسيحيِّ الرومانيِّ عام ٥٢٩م.

أنظر: أميرة حلمي مطر، جمهوريَّة أفلاطون، مكتبة الأسرة، مهرجان القراءة للجميع، مصر، ص١١.

[٤]- مصطفى النشار، مدخل جديد إلى الفلسفة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ١٩٩٨، ص٥٣.

فلسفة أفلاطون بين الأسطورة والدين

يرى أفلاطون أنَّ الفيلسوف هو وحده القادر على التخلُّص من كلِّ القيود للتوصُّل إلى مختلف أنواع المعرفة؛ لأنَّه من المستحيل أن يبقى الشعب من دون فلسفة، كونه لا يستطيع أن يفهم معنى الأشياء، والشعب يستحيل أن يكون فيلسوفاً أو يفهم الأشياء كما يفهمها الفيلسوف، لذلك لا يمكن تأسيس الدولة من دون فلسفة أو اللُّجوء إلى الفيلسوف، لأنَّ الدولة التي تتأسَّس من دون فلسفة لم تبدأ بعد[١] خصوصاً أنَّه قال إنَّ الطبيعة البشريَّة تتكوَّن من عنصرَيْ العلم والجهل معاً[٢].

الفكر الديني عند أفلاطون

لقد أقرَّ أفلاطون من خلال محاوراته بأنَّه لا يوجد استقلاليَّة للفكر الفلسفيِّ عن الدين، بل جعله أساساً للعديد من نظريَّاته، خصوصاً في ما يتعلَّق بمجال الفلك، ومن أهمِّ ما قاله في محاورة القوانين «إنَّ نظام الكواكب يسير لقانون رياضيٍّ بالغ الإحكام، ولكن لا نستطيع تجنُّب الاعتراف بوجود عقل يوجِّهها[٣]»، وهو في فقرة أخرى من المحاورة نفسها يقرُّ بتسيير الآلهة للكون، حيث يقول: «...علينا أن نفكِّر في الأرض والشمس والكواكب، بل في النظام المدهش والجميل وما يحمل من فروق بين الأشهر والسنين. إلى جانب ذلك، فالحقيقة أنَّ كلَّ الجنس البشريَّ من اليونانيين وغير اليونانيين يعتقدون بوجود آلهة...[٤]». وفي السياق نفسه، يقول في محاورة الطيمايويس: «إنَّ الفلك نظَّم بمعادلات رياضيَّة محدَّدة بالضبط[٥]»، ويقول أيضاً: «إنَّ انسجام العالم والنظام والكواكب ومجرى الحركة منظَّم وثابت[٦]»، أي أنَّ أفلاطون يقرُّ بنظام الكون الموحَّد، ولكن يعتقد أنَّ من وراء هذا الأحكام في التنظيم قوَّة إلهيَّة تسيِّره.

---

[1]- Platon, La république, Trad par P ,Pachet, Com folio Essaie, Paris, 1963, p 3.

[2]- Ibid, Livre 7, Trad par B Anbe, Librairie, hachette, 1876.

[٣]- أفلاطون، محاورة القوانين، ترجمة: محمد حسن طاطا، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، مصر، ص٦٤.

[٤]- أفلاطون، القوانين، الكتاب العاشر، ص٤٤٩.

[٥]- أفلاطون، محاورة الطيماويس واكريتيس، ترجمة: فؤاد جورجي بربارة، منشورات الهيئة العامَّة السوريَّة للكتاب، سوريا، ٢٠١٤، ص٦١.

[٦]- المصدر نفسه، ص٦٣.

ويؤكِّد في المحاورة نفسها أنَّ الأرض كرويَّة الشكل، حيث يبعد مركز الأرض عن سطحه بعداً متساوياً من كلِّ الجهات، ويبعد مركز القطر عن سطحه بصفة متساوية من كلِّ الاتجاهات[١].

ويقول أيضاً حول حركة العالم والكون: «وقد حباه الله بحركة تلائم الجسم وتدور على نفسه دورانا[٢]»، فالملاحظ أنَّ أفلاطون أقرَّ بكرويَّة الأرض، وهناك قواعد رياضيَّة يسير عليها النظام الكونيِّ وتدخُّل الآلهة في تسييره.

وحول موضوع العدِّ والحساب، يقول أفلاطون في محاورة فايدروس: «لقد سمعت رواية تروي أنَّه قد عاش في مصر بالقرب من نقراطيس أحد الآلهة القديمة في تلك البلاد، وكانوا يرمزون إلى هذا الإله بالطائر، والذي يسمُّونه كما نعلم ابيس، أمَّا الإله فاسمه تحوت، وهو أول من اكتشف علم العدِّ والحساب والهندسة والفلك، واكتشف أيضاً الحروف الأبجديَّة، وقد كشف سرَّ الحكمة والذاكرة[٣]».

الفكر الأسطوريُّ عند أفلاطون

يُعتبر أفلاطون من أهمِّ الفلاسفة الإغريق الذين أكَّدوا من خلال كتاباتهم عدم استقلاليَّة الأسطورة، وهو ما يؤكِّده وولف في كتابه (عرض تاريخي للفلسفة والعلم)، حيث يقرُّ «أنَّه كان للانتقال من النظرة الميثولوجيَّة للحوادث الكونيَّة إلى وجهة أقرب للعلم والفلسفة عملية بطيئة، وحتى وان تمت، لم يكن الفصل تاما بين النظرتين في المرحلة الأولى[٤]»، ولقد طغت الميثولوجيا على الفكر الاغريقي منذ القرن التاسع قبل الميلاد مع هوميروس وهزيودس من بعده، واستمرت الى غاية القرن الرابع ق.م مع الفلاسفة الاغريق على رأسهم أفلاطون الذي أورد في محاوراته العديد من الأساطير.

ومن بين ما أورده أسطورة الكهف التي تتخيَّل أنَّ أناساً عاشوا في كهف مظلم سنين

[١]- أفلاطون، محاورة طيماويس، ص٢٠٨.

[٢]- المصدر نفسه، ص٢٠٩.

[٣]- أفلاطون، محاورة فايدروس، ترجمة أميرة حلمي مطر، ذار غريب، مصر، ٢٠٠٠، ص١٠٩-١١٠.

[٤]- أ، وولف، عرض تاريخي للفلسفة والعلم، ترجمة محمد عبد الواحد خلاف، ط١، أفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ٢٠١٧، ص١٦.

طويلة من حياتهم، مقيَّدين بسلاسل حديديَّة إلى جدار، ولم يروا في حياتهم إلاَّ تلك الظلال التي تتحرَّك على الجدار، نتيجة انعكاس ضوء الشمس من فتحة هذا الكهف، فإذا سألنا هؤلاء عن الحقيقة قالوا تلك الأشياء (الظلال) التي تتحرَّك أمامنا، ولكن إذا ما استطاع أحدهم فك القيود ورؤية الأشياء الحقيقيَّة خارج الكهف، ستكون الدهشة حينئذٍ عظيمة، وتدرك أنَّ ما كان يرى من قبل مجرَّد ظلال لهذه الأشياء التي تتحرَّك بفعل الكائنات الحيَّة خارج الكهف[١]، ولم تكن هذه الأسطورة إلاَّ الجزء اليسير من الكمِّ الهائل للأساطير التي أوردها أفلاطون في محاوراته. وما يهمُّنا هنا ليس تعداد وعرض هذه الأساطير بقدر ما يهمُّنا دراسة طبيعة الفلسفة الأفلاطونيَّة بصفة خاصَّة والإغريقيَّة بصفة عامَّة، الذي حاول ممجِّدو الفكر الإغريقيِّ تنزيهه من سيطرة الخرافة والدين، والادِّعاء أنَّه فكر عقليٌّ خالص، لا سيَّما أنَّ هؤلاء المتطرِّفين اتَّخذوا من هذه الحجَّة الذريعة الأولى لإخراج الفكر الشرقيِّ القديم من دائرة التفكير الفلسفيِّ، والادِّعاء أنَّ العقل الإغريقيَّ خالص وفريد.

مفكِّر العقل يمجِّد اللاَّمعقول

لقد عمد أنصار المعجزة الإغريقيَّة إلى تمجيد حضارة الإغريق التي وصفت بحضارة العقل الخالص، لتطرد إنجازات الحضارات القديمة -خصوصاً الشرقيَّة منها- من دائرة التفكير العلميِّ. غير أنَّ الدراسات العلميَّة أثبتت أنَّ الفترة التي تطوَّرت فيها الفلسفة الإغريقيَّة منذ القرن الرابع ق.م عرفت انتشار الخرافات والمعتقدات والممارسات السحريَّة، ذلك لأنَّه تمَّ العثور على الآلاف من التعاويذ والصفحات الرصاصيَّة نقشت عليها اللَّعنات التي وجدت في القبور الأثينيَّة، وكان يتطلَّب من خلالها من العالم السفليِّ ربط لسان أو نفس أو إقصاء شخص ملعون في أعضاء الجسم البشريِّ كالأعضاء التناسليَّة، وخلافاً لما اعتقد به أنَّ هذه الممارسات شاعت في أوساط العامَّة، فقد انتشرت حتى في أوساط السياسيين والخطباء والفلاسفة الذين انتشرت لديهم عدوى وباء اللاَّعقلانيَّة إلى درجة أنَّ أفلاطون وكذلك اكسينوفون كانا يؤمنان بفاعليَّتها وقدرتها على الإيذاء، وإلحاق الضرر بالإنسان، ومن هذه التعاويذ ما كانت موجَّهة إلى إله الطب اسقيلابيوس، وشاع على بيركليس نفسه أنَّه عندما كان يمرض، كان يطلب من النساء أن يعلقن تعويذة حول رقبته.

[١]- مصطفى النشار، مدخل جديد إلى الفلسفة، ص٥٣.

وورد في محاورات أفلاطون دعوة إلى إنزال العقوبات على كلِّ من يمارس أشكال السحر الأسود الذي يؤذي الناس خصوصاً بعد شيوع الظاهرة في عهده، حيث تكلم عن الدمى السحريَّة التي وجدت والتي صنعت من موادَّ مختلفة كالشمع، وعلِّقت على أبواب المنزل وفي مفترق الطرق وحتى المقابر إيماناً منهم على قدرة الميت على الإيذاء[١].

كما انتشرت عبادة آلهة السحر والأشباح التي انتقلت في ما يبدو من إقليم كاريا بآسيا الصغرى، فضلاً عن انتشار ممارسة السحر والطقوس الدينيَّة خلال الفترة نفسها حيث كانت تقام في مناسبات رسميَّة وأعياد تحت إشراف سياسيين كبار كبريكليس، وكانت تبدأ مع بداية الشهر وتدوم عشرة أيام كاملة تتميَّز خصوصاً بتقديم القرابين، ويذهب البعض إلى الاعتقاد أنَّ جوَّ الحرب الذي عاشته أثينا خلال مرحلة (حروب البيليبونيز) ساهم في انتشار هذه الممارسات للترويح عن الشعب ونيل رضاه لا سيَّما أنَّ المال كان متاحاً من عائدات حلف ديلوس. والملاحظ أنَّه في مختلف تلك الأعياد كانت الطقوس تجمع ما بين السحر والبدائيَّة وغيرها من مختلف المظاهر الاحتفاليَّة كإحياء أعياد ديونيسيوس التي تحتضنها أثينا، أين كانت مواكب السكارى تحمل بعض أجزاء الإله (الفالوس) مرفقة بمواكب السلطات المنتخبة الديمقراطيَّة متوجِّهين إلى المعابد خارج المدينة لتأتي منها بتمثال الإله على العربة وهو تمثال خشبيٌّ قديم لإله النور (التيس) لتضعه في بيت الحاكم أو كبير القضاة. ومن الأمثلة على هذا في عيد الزهور الذي يقام نهاية شهر فبراير من كلِّ سنة يقام الاحتفال بعيد الخمر الجديد، وتنظم المسابقات العامَّة شهريَّاً، وفي اليوم الثالث كانت جميع البيوت تغلق أبوابها، لتضع أمام مدخلها قصع فيه حساء محرَّم على الأحياء مرضاة للأموات الذين يقومون ذلك اليوم من قبورهم جوعى وعطشى، ويطوفون أحياء المدينة يطالبون بنصيبهم من النبيذ الجديد[٢].

كانت الطقوس السالفة الذِّكر تمارس في مدينة مدرسة الفكر الإغريقيِّ، أمَّا في الأرياف فكانت تمارس طقوس ذات طابع آخر، وهي عادة كانت تمارس في بلاد ما بين النهرين، وكانت تشبِّه خصوبة الأرض بخصوبة البشر وفق مبدأ الزيجات الروحانيَّة، حيث يتمُّ تزويج

[١]- جورج طرابشي، نظرية العقل، ط ١، دار الساقي، بيروت، لبنان، ١٩٩٦، ص٤٨.

[٢]- المرجع نفسه، الهامش ٤، ص٥٠.

عروس كبير القضاة أثينا من تمثال الإله ديونيسيوس، وتُقام طقوس الزواج عند الأنهار.

أمَّا العرافة فكانت هي الأخرى تلعب دوراً هامَّاً إلى جانب طقوس السحر، وما يميِّز العرافة الإغريقيَّة عن عرافة باقي حضارات الشرق القديم، أنَّها مورست في مؤسَّسات رسميَّة ترعاها المدينة -الدولة- وتنفق عليها من ميزانيَّته، وتعيِّن بنفسها العرَّافين، وتنشد بهم العمل إلى جانب القادة السياسيين والمفكِّرين، وكان على رأسهم رئيس يحكمهم شأن (لاميون) كبير عرَّافي أثينا، وصديق بركليس. فهذه[١] الممارسات مثلها مثل ما كان في بلاد الشرق القديم، وهذه المعطيات تفتح مجالاً آخر لنقد فترة التميُّز الإغريقيِّ عن غيره ممَّا كان في بلاد الشرق القديم.

ممَّا تقدَّم، نستخلص أنَّ مقولة أنَّ الفكر الإغريقيِّ تميَّزت بالخصوبة العقلانيَّة لا تجانب الصواب، وأنَّه تميَّز بالتجريد والقدرة على وضع النظريَّة بطريقة منظَّمة صحيحة، فيها الكثير من الشكِّ، فهو مثله مثل الفكر البشريِّ، مرَّ بالمرحلة الأسطوريَّة الدينيَّة، ثمَّ تطوَّرت مفاهيمه عبر مراحل زمنيَّة مختلفة، وتدرَّج في الوصل إلى النتائج بصفة بطيئة، وتعرَّض للتناقض،

مدينة الفلسفة تضطهد الفلاسفة

ورد العديد من آراء فلاسفة العصر الذهبيِّ الإغريقيِّ في كتابات غالباً ما افتقرت إلى الأسلوب العلميِّ المباشر، والمثل في ذلك محاورات أفلاطون، كون المفكِّرين انتقدوا الفكر الشرقيَّ بسبب طغيان الجانب الأدبيِّ عليه، غير أنَّ الفكر الإغريقيَّ هو الآخر لم يسلم من مطبات الوقوع في متاهة الأساليب الأدبيَّة وطغيان الجانب الأسطوريّ.

ولا يمكن أن نحكم على الفكر الإغريقيِّ بكمال أسلوبه، وأن غيره دون ذلك، لأنَّه غالباً ما كان الفلاسفة يعبِّرون عن أفكارهم بطريقة غير مباشرة، ونجد ذلك عند أحد أكبر فلاسفة عصر التنوير، وهو مونتيسكيو، الذي عبَّر عن أفكار فلسفيَّة في طابع أدبيٍّ تهكُّميٍّ، من

[١]- في مواجهة فاصلة بين الفرس والإغريق ٤٩٠ق.م، في ماراثون وصل الفيلق الإسبارطي متأخِّراً بعد إنهاء المعركة، لأنَّ العرَّاف المرافق له حظر عليه دخول المعركة قبل تمام البدر، وفي معركة (أفلاطايوس) التي حسمت الحروب الفارسيَّة لصالح الإغريق ٤٧٩ ق.م، منع القائد الإسبارطي جنوده من التحضير للقتال، ومني بهزيمة حيث فقد ثلاثمائة من جنوده، لأنَّ الآلهة تصدر له أمراً مباشراً على لسان العرَّاف بالشروع في القتال.

أنظر: جورج طرابيشي، نظريَّة العقل، المرجع السابق، ص٥٣.

خلال مؤلَّفه المعروف (رسائل فارسيَّة)، ومثله لا يجب الحكم ببطلان ميزة الفلسفة عن فكر أخناتون المصريِّ، وبوذا الهنديِّ، وأنَّه لا يتوفَّر على معايير التفكير الفلسفيِّ بحكم أنَّها أفكار ذات طابع مثاليٍّ أو أدبيٍّ، وليس لها توجُّهات فلسفيَّة.

ثمَّ إنَّ منح صفة التميُّز للعقل الآثينيِّ، وتعميم أنَّ كلَّ الآثينيين يحبُّون الفلسفة، أمر مشكوك في صحَّته، فقد ورد على سقراط في محاورة الدفاع: «ما أكثر ما صادفوا رجالاً ظنُّوا في أنفسهم العلم، فإذا هم لا يعلمون إلاَّ القليل، أو هم لا يعلمون شيئاً. وينزلون اللَّعنة على سقراط لأنَّه أفسد الشباب[١]».

ومن هذه المقولة التي أوردها أفلاطون في محاورة الدفاع، يتَّضح أنَّ خاصِّيَّة الفلسفة والحكمة لم تكن تشمل كلَّ مواطني أثينا، فهناك من لا يعلم إلاَّ القليل، أو من لا يعلم أبداً. وهذا ما أدَّى إلى ظهور تيَّار رافض حتى من سلطة أثينا لأفكار سقراط الذي أُخضع للمحاكمة بتهم تحدَّث عنها أفلاطون في المحاكمة ذاتها حيث يقول: «يقول الفريق الأول إنَّ سقراط فاعل للشر، وهو رجل يبحث في ما تحت الأرض وما فوق السماء، ويلبس الباطل ثوب الحقِّ، ثمَّ يعلِّم هذا كلَّه للناس. أمَّا الفريق الثاني فيقول إنَّ سقراط فاعل للشرِّ ومفسد للشباب، وهو لا يعترف بالآلهة التي اعترفت بها الدولة، واستبدلها بمعبودات جديدة».

ومن هذا القول نلاحظ أنَّ أفلاطون يورد التُّهم الموجَّهة لسقراط أثناء محاكمته، كما نستشفُّ أيضاً مكانة الدين في أثينا التي حالت دون تقبُّل أفكار جديدة، بعكس ما ادَّعى أصحاب نظريَّة المعجزة الإغريقيَّة بتحرُّر العقل الإغريقيِّ من سلطة الدين نهائيَّاً مع حلول القرن السادس قبل الميلاد. فها هي سلطة الدين الرافض للأفكار الحديثة لا تزال ترمي بثقلها على الفكر الإغريقيِّ والأثينيِّ ككلٍّ.

وها هو أفلاطون يتحدَّث عن سقراط في موضع آخر من المحاورة نفسها، كيف تقبل سقراط حكم المحكمة من دون أن يستجيب لمحاولة الفرار التي عرضها عليه تلاميذه، حيث يقول... أنصح سقراط في صورة ابن الوطن الصالح الذي يقبل على الموت راضي

[١]- أفلاطون، محاورة الدفاع، محاورات أفلاطون، ترجمة: زكي نجيب محمود، مكتبة الأسرة، مصر، ٢٠٠٥، ص٨٠.

النفس، مطمئنَّ الضَّمير، لتنفيذ قوانين الدولة التي يرى وجوب احترامها، حتى ولو كانت في قضائها جائرة[١]».

وثمة دليل آخر على مضايقة السلطة للعقل الإغريقيِّ، عندما نفِّذ حكم الإعدام توجه أفلاطون إلى مناطق أخرى في الشرق القديم، ليبحث عن الحكمة هناك بعد وفاة أستاذه سقراط، حتى من كهنة مصر، كما توجه إلى تارني الإيطاليَّة حيث الطاغية ديونييوس. حيث أراد بعدما ضاقت به السبل في أثينا إيجاد مكان آخر يكون أكثر ملائمة لتطبيق أفكاره، بما أنَّ الجوَّ في بلاده لا يسمح بذلك.

وفي تارني تعرَّف على ديون الذي أصبح صديقه وهو صهر الملك ديونيسيوس الذي أراد هو الآخر قتل أفلاطون، غير أنَّ ديون التمس منه تخفيف الحكم عليه ليباع بعدها في سوق النخاسة، حيث اشتراه (إينوقورس القورينائي) بـ ٣٠٠ درخم[٢]، ثم أعاده إلى أثينا.

ولم يكن مصير أناكساجوراس أحسن حالاً، فهو الآخر قد أُبعد عن أثينا. والحال نفسه ينطبق على من وصف بأكثر الفلاسفة الإغريق عقلانيَّة ومنهجيَّة سليمة، بل معه دخلت الفلسفة الإغريقيَّة عهداً اتَّصف بالتطوُّر، وهو أرسطو الذي أبعد هو الآخر عن أثينا. فإذا كانت هه المدينة وسلطتها تشجِّع الفكر، فبماذا نفسِّر اضطهادها لكبار فلاسفتها الذين شكَّلوا أُسُس الفلسفة الحديثة في العصور الحديثة؟

ثم كيف لنا أن نفسِّر عدم تساوي أجزاء البلاد في الإشعاع الحضاريِّ؟ فلو كان الأمر يكمن في نبوغ وفطرة العقل الإغريقيِّ، لكان التطوُّر شمل جميع أنحاء البلاد، ولكنَّه شمل منطقة من دون الأخرى لأنَّ أكثر المناطق ظلَّت جامدة وساكنة لغاية القرن الرابع قبل الميلاد من دون أن تظهر فيها بوادر التفكير والتحضُّر، بل أكثر من ذلك، كانت بمعزل عن التيارات الفكريَّة، ثمَّ إنَّ بلاد الإغريق مثل المراكز الأخرى من العالم القديم تعرَّضت إلى الاستبداد والطغيان.

---

[١]- أفلاطون، محاورة الدفاع، محاورات أفلاطون، ترجمة زكي نجيب محمود، مكتبة الأسرة، مصر، ٢٠٠٥، ص١١١.

[٢]- أندري أمبار، جانين أوبوابيه، تاريخ الحضارات العام (الشرق واليونان القديمة) ترجمة: فريد داغر، فؤاد أبو ريحان، منشورات عويدات، لبنان، ١٩٨٦، ص٣١٠.

خاتمة

لقد حاولنا من خلال هذه الدراسة التطرُّق إلى مدى تأثير الأسطورة والدين في فلسفة كبار مفكِّري الإغريق أفلاطون، ولاحظنا أنَّ في مضامين تلك الكتابات مستودعاً هامَّاً لحفظ التراث الأسطوريِّ والدينيِّ لحضارة بلاد الإغريق، حيث خلدت محاوراته الشهيرة العديد من الأساطير، بل يكفي القول أنَّها تعدُّ مصدراً هامَّة لدراسة الميثولوجيا الإغريقيَّة القديمة.

من خلال ما تقدَّم، يمكن الردُّ على كلٍّ من نزَّه الفكر الإغريقيَّ من سيطرة الخرافة والدين، ووصفه بالتميُّز والعقلانيَّة الخالصة، في إطار السعي للحطِّ من قيمة التراث الفكريِّ الشرقيِّ القديم، ووصفه بالحكمة بعدما أُقصِي من دائرة الفلسفة لسبب احتوائه على مضامين أسطوريَّة ودينيَّة.

لائحة المصادر والمراجع

العربيَّة

١. أبراهام وولف، عرض تاريخي للفلسفة والعلم، ترجمة: محمد عبد الواحد خلاف، ط ١، آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٧.

٢. أفلاطون، محاورة الدفاع، محاورات أفلاطون، ترجمة: زكي نجيب محمود، مكتبة الأسرة، القاهرة، ٢٠٠٥.

٣. أفلاطون، محاورة الطيماويس واكريتيس، ترجمة: فؤاد جورجي بربارة، منشورات الهيئة العامَّة السوريَّة للكتاب، دمشق، ٢٠١٤.

٤. أفلاطون، محاورة القوانين، ترجمة: محمد حسن طاطا، الهيئة المصريَّة العامة للكتاب، القاهرة.

٥. أميرة حلمي مطر، جمهوريَّة أفلاطون، مكتبة الأسرة، مهرجان القراءة للجميع، القاهرة، ١٩٩٤.

٦. أندري أميار، جانين أوبوابيه، تاريخ الحضارات العام (الشرق واليونان القديمة)، ترجمة فريد داغر، فؤاد أبو ريحان، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٨٦.

٧. جورج طرابيشي، نظريَّة العقل، ط١، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٦.

٨. حسن طلب، أصل الفلسفة، ط١، عين للدراسات والبحوث الإنسانيَّة والاجتماعيَّة، القاهرة، ٢٠٠٦.

٩. سيد أحمد علي الناصري، الإغريق تاريخهم وحضارتهم، ط ٢، دار النهضة العربيَّة، القاهرة، ١٩٧٧.

١٠. محمد السيد محمد عبد الغني، بعض ملامح الفكر اليوناني القديم، المكتب العربي الجامعي الحديث، الإسكندريَّة، ١٩٩٩.

١١. مصطفى النشار، مدخل جديد إلى الفلسفة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨.

اللُّغة الأجنبيَّة

1. Platon, La république, Livre 7, trad. B. Anbe, Librairie hachette, Paris, 1876.
2. Platon, La république, trad par P. Pachet, Com folio Essaie, Paris, 1963.
3. Xénophon, Mémorable, livre I, trad. É. Sommer, J. Édouard-Albert, Librairie Émile Bouillon, Paris, 1903.
4. Jérôme Laurent, Platon, 1er édition, Paris,1999.

الصفات الإلهيَّة عند أفلاطون
(رؤية نقديّة)

غيضان السيد علي[١]

مقدّمة

بادئ ذي بدء، أقرَّ أفلاطون بوجود الآلهة وقدَّم أدلةً على إثبات وجودها، وحدَّد صفات خاصَّة بها، كما نقد أوجه الدين الشعبيِّ عند اليونان وسخر منها. وإن لم يستطع أن يُخلِّص نظريَّته في الألوهيَّة من مظاهر الفكر الوثنيِّ الأسطوريِّ.

والحقيقة أنَّ موضوع الإله وصفاته احتلَّ مكانة بارزة في فلسفة أفلاطون، حتى أصبح مشهورًا في تاريخ الفلسفة بلقب «أفلاطون الإلهيّ[٢]»؛ حيث إنَّ اسم الإله كان دائم الورود في كتبه، محاطًا بأبهى هالات العظمة والإجلال، فتارة كان يسمِّيه «المبدع»، وتارة أخرى يسمِّيه «مليكَنا الأعلى» أو «الحيَّ بين الآلهة»، وثالثة «الحقيقيَّ»، ورابعة «أبا الكون»، وخامسة «كتاب القداسة».. وغيرها من مسمَّيات نجدها بين دفَّات كتبه تعكس اهتمامه الفائق بمبحث الألوهيَّة، وليس هذا بغريب؛ إذ إنَّ الإله عنده يمثِّل المبدأ الأوَّل الذي عنه صدرت الموجودات جميعًا.

إذن، شغل مبحث الألوهيَّة معظم محاورات أفلاطون، وإن كان بالإمكان التمييز بين مرحلتين يظهر فيهما الإله عنده بشكل مختلف عن الأخرى، تمتدُّ المرحلة الأولى من بداية

---

[١]- أستاذ الفلسفة المساعد بكليَّة الآداب جامعة بني سويف- مصر.

[٢]- يرى البعض أنَّ وصف أفلاطون بالإلهيِّ كان نتيجة لاهتمامه البالغ بمبحث الألوهيَّة أو لقوله بالإله الواحد، ولكنَّ هذا في رأينا يُعدُّ محض افتراء لا أصل له؛ لأنَّ وصفه بالإلهيِّ كان مصدره أهله ومحبُّوه الذين حاولوا أن ينسبوه إلى الآلهة منذ ولادته، فيقولون إنَّه وُلد (أرسطون)، وأرسطون هذا يرجع في ختام الأصلاب إلى الإله (بوزيدون) إله البحر. وعلى ذلك، يكون وصفه بالإلهيِّ وصفًا أسطوريًّا لا توحيديًّا، وهو تأكيد نسبته الأسطوريَّة، إلى جدِّه الأكبر إله البحر الأسطوري (أنظر، مصطفى غلوش، الأسطورة في الفلسفة الإغريقيَّة، الزقازيق، دار الأرقم للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت، ص٧٠).

تأليفه الفلسفي تقريبًا حتى إتمامه محاورتيَْ: «فيدون» و«الجمهوريَّة»؛ إذ تتميَّز هذه المرحلة بسيطرة نظريَّة المُثُل على تصوُّره للإله. فإله أفلاطون في هذه المرحلة يمكن الوصول إليه متى تطهَّر الإنسان من أدران البدن، وسلطان الحسِّ والخيال، حيث يمكنه التعرُّف على حقيقة الإله عبر جدل صاعد يترك فيه العالم المحسوس، ويرتقي إلى (مُثُل Ideas) متعالية ومفارقة للمحسوسات يعدُّها إلهيَّة. وفي هذه المرحلة تضطرب رؤية أفلاطون لتصوُّر الألوهيَّة، فهل هو إله واحد أم آلهة متعدِّدة؟ وهل الإله الأفلاطونيُّ متعال على المُثُل أم أنَّ عالم المُثُل كلَّه عالم إلهيٌّ؟ وما هي طبيعة العلاقة بين الإله أو الآلهة والبشر؟ ومع إلحاح هذه الأسئلة انتقل إلى المرحلة الثانية في تصوُّره للألوهيَّة التي حاول فيها أن يضيف إلى المُثُل «صفة الألوهيَّة»، ولا يعني هذا أنَّ المُثُل أصبحت في نظره آلهة، أو أنَّها ذات طابع إلهيٍّ، أو تنتمي إلى العالم الإلهيٌّ.

لك، تبقى الإشكاليَّة الكبرى موجودة عبر نصوص أفلاطون التي تحتمل أكثر من معنى، والتي أدَّت إلى اضطراب شُرَّاحه من بعده؛ إذ يخبرنا هو تارة بأنَّ الإله هو صانع المُثُل، وتارة أخرى يرى أنَّ الإله هو مثال الخير. لكنه، مع ذلك، يؤكِّد خلال المرحلتين على صفات متعدِّدة لإلهِه الذي يراه المبدأ الأول للأشياء جميعًا، ويؤكِّد أنَّه لا يمكن أن يكون ماديًّا، بل إنَّه لابد أن يكون روحيًّا مثاليًّا كاملاً منزَّهًا عن كلِّ نقص وصورة، وهو بسيط تمامًا وصادق في أقواله وأفعاله، يتَّصف بكلِّ صفات الكمال.

لقد كان أفلاطون أوَّل مؤلِّه منهجيٍّ وضع الألوهيَّة كنظريَّة فلسفيَّة في بلاد الإغريق، بل إنَّ تاريخ البرهنة الفلسفيَّة على وجود الإله قد بدأ بعصره. وهو يعرِّف إلهَه بأنَّه هو الكائن المطلق، والعقل الكامل، والخير الشامل في آن واحد. فلئن كان العالم إلهيًّا فما ذلك إلَّا لأنَّ الإله يحل فيه. وهذا الحضور الإلهي هو النظام الذي أوجده عقله المبدع للنظام، فحيث لا يوجد الإله لا توجد إلَّا الفوضى والتشويش. فالإله لديه ليس هو «**الصانع**» وليس «**الخير**» وليس «**الأب**» وليس «**القبطان**» وليس «**الواحد**» بل هو الإله الذي يتَّصف بأنَه **صانع وخيِّر وأب للعالم وقبطان الأشياء وواحد**. ولكن لا يجب أن نفهم من هذا أنَّه قام بالتوحيد المنزَّه للإله عمَّا سواه من المخلوقات، بل رأى أنَّ الوجود الإلهيَّ يشغل كلَّ شيء في هذا الكون، وإن كان هناك إله عظيم **فإنَّ هناك آلهة أخرى ثانويَّة أوجدها هذا الإله** لتساعده في إيجاد

العالم. وهذا يفسِّر -في رأينا- ما قد يبدو تضاربًا في وجود لفظ «الإله» مع لفظ «الآلهة» في سياق واحد عند أفلاطون.

سوف نتناول فيما يلي الصفات الإلهيَّة الأفلاطونيَّة بالتفصيل من خلال التناول النقديِّ لمجمل أقوال أفلاطون وتصوُّراته عن الإله.

إذا كان الكثير من الباحثين قد ذهبوا إلى أنَّ اللَّاهوت الأفلاطونيَّ يمكن تلخيصه في ثلاثة عناصر، هي: أنَّ هناك آلهة، وهي تُعنى بشؤون البشر، ومن المستحيل رشوتها أو شراء إرادتها الخيِّرة؛ لأنَّه من التناقض القول بأنَّ الآلهة موجودة ولا تكترث بشئون البشر، فالإهمال والكسل والتراخي رذائل لا تُنسب إلى الآلهة. من هنا، يمكننا تناول الصفات الإلهيَّة الأفلاطونيَّة عبر رؤية نقديَّة تعالج كثيراً من مناطق القصور التي بدت عند من تناولوا فلسفته بالشرح والعرض والتحليل، وخصوصًا ما يتعلَّق بالصِّفات التي وصف بها أفلاطون إلهه.

تكمن أهمَّة هذا البحث في أنَّ دراسة الصفات الإلهيَّة عند أفلاطون تعكس إلى حدٍّ كبير طبيعة الإله وصفاته وحقيقته في الفلسفة اليونانيَّة كلِّها، حيث يبدو ممثِّلاً لهذه الفلسفة؛ إذ تلتقي فيه عناصرها الأساسيَّة والثانويَّة التي ورث بعضها أو كلَّها عن سابقيه. فقد تضمَّنت فلسفته ما هو عقليٌّ، وما هو علميٌّ، وما هو رياضيٌّ، وما هو جدليٌّ ديالكتيكيٌّ، وما هو شعريٌّ، وما هو دينيٌّ وإلهيٌّ، بجانب ما هو أسطوريٌّ. وهو زاوج بين هذه العناصر جميعًا، مقدِّمًا فلسفة تعبرِّ إلى حدٍّ كبير عن طبيعة الفلسفة اليونانيَّة سواء السابقة عليه أم اللَّاحقة به. وسوف تعكس معالجة الصفات الإلهيَّة عنده كثيراً من أوجه عناصر فلسفته، كما سيتبينَّ في المباحث التالية:

أوَّلاً: التأثُّر الأفلاطونيُّ بالصِّفات الإلهيَّة لدى الشرقيين

إنَّ من يقف عند الصِّفات الإلهيَّة، كما عدَّدها أفلاطون، يلاحظ أنَّها لم تكن أفكارًا خالصة اهتدى إليها بعقله وتأمُّلاته الخاصَّة، بل كانت نتيجة لتأثُّره بما وصلت إليه الأمم المتحضِّرة المحيطة ببلاد اليونان حينذاك؛ حيث إنَّ فكرة الإله وصفاته كانت من أهمِّ الأفكار التي شغلت معظم الأمم منذ فجر التاريخ؛ لكونها فكرة سامية، بل من أسمى الأفكار التي وصل إليها الإنسان. وكانت مصر من أشهر بلاد الشرق قاطبة اهتمامًا بالإله وصفاته، إذ نزح

إليها كثير من فلاسفة العالم القديم؛ فقد زارها طاليس Thales (٦٢٤-٥٤٦ق.م) أوَّل فلاسفة اليونان، وحينما عاد إلى بلاده طلب من أحد تلاميذه ويُدعى «بيتاجوراس» الذهاب إليها ليتلقَّى المزيد من الدروس في علوم الهندسة والحساب والفلك والكهنوت، فمكث فيها -كما يقول المؤرِّخون- اثنين وعشرين عامًا يتلقَّى العلم في جامعة «أون». وأفاد «ديوجين» بأنَّ صداقة جمعت بين «بوليكراتيس» من جزيرة «ساموس» وبين الملك «أماسيس» ملك مصر[١]. وقد قصدها بعده فيثاغورس وديمقريطس وأفلاطون في زيارة تعليميَّة طويلة، وهذا يؤكِّد أنَّ الفلسفة اليونانيَّة لم تأتِ على غير مثال سبق كما يدَّعي أصحاب «المعجزة اليونانيَّة».

ولا شكَّ في أنَّ أفلاطون قد تأثَّر كثيرًا بما رآه وتعلَّمه في مصر، ولا أدلَّ على ذلك من أنَّ محاورة «طيماوس» له قد امتلأت بتلك الأفكار الأسطوريَّة التي سادت في مصر القديمة والتي عرفت أول تفسير لنشأة الكون، ووصلت إلى تصوُّر الإله الواحد[٢]. وقد حدا ذلك بصاحب كتاب «التراث المسروق» إلى أن يقول إنَّ: «القول بأنَّ أفلاطون هو مؤلِّف محاورة طيماوس مختَلَف بشأنه للأسباب التالية:

أ- يوضح المؤرِّخ «ديوجين لاترينوس» في الكتاب الثامن (ص ٣٩٩-٤٠١) أنَّ أفلاطون حين زار «ديونيسيوس» في صقلية دفع لفيلولاوس الفيثاغوري أربعين وحدة وزن سكندريَّة (المينا) من الفضَّة مقابل كتاب استنسخ منه كلَّ محتويات طيماوس.

ب- موضوع محاورة «طيماوس تلفيقي[٣]». ولعلَّ إلقاء مزيد من الضوء حول ما يثيره جورج جيمس قد يفسِّر لنا ذلك التضارب بين شُرَّاح أفلاطون في تصوُّره للإله، وهل هو أسمى من الخير الأعلى أو أدنى منه أو هو هو نفسه؟

فمن هنا، إذا كان الإله عند أفلاطون هو «**الخير ذاته**[٤]»؛ فإنَّ هذه الفكرة ليست جديدة، وإنَّما هي تطوير للفكرة الموجودة حول «خيريَّة الإله» في التراث الشرقيِّ. فعلى سبيل

[١]- جورج جي. ام. جيمس، التراث المسروق -الفلسفة اليونانيَّة فلسفة مصريَّة مسروقة، ترجمة: شوقي جلال، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة- المشروع القومي للترجمة، د. ت، ص٥٥.

[٢]- أنظر، مصطفى النشار، فكرة الألوهيَّة عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلاميَّة والغربيَّة، القاهرة، مكتبة مدبولي، الطبعة الثانية، ١٩٨٨، ص١٨.

[٣]- جورج جي. ام. جيمس، التراث المسروق، ص١٧٨.

[٤]- محمد غلاب، الفلسفة الإغريقيَّة، الجزء الأول، القاهرة، الطبعة الأولى، سبتمبر ١٩٣٨، ص٢٧٣.

المثال، ترى الديانة المصريَّة القديمة أنَّ الإله «إيزيس» هو إله الخير الذي يقف في مواجهة «ست» الشرِّير عدوِّ الخير والأخيار. كما أنَّ الديانة الإيرانيَّة القديمة «الزرادشتيَّة» يظهر الإله «أهورمازدا Ahura Mazda» إله الخير وسبب النظام في هذا العالم والمسئول عن إقرار العدالة ومحاسبة النفوس بعد الموت عما اقترفت من شرور في حياتها الدنيا، وذلك في مقابل «أهريمان Ahriman» إله الشرِّ والمرض والموت وملك الشياطين. وأرى أن من يُمعن النظر في العقيدة الزرداشتيَّة يرَ أنَّها ديانة توحيديَّة تؤمن بإله واحد هو «أهورمازدا» الذي هو خير محض لا شرَّ فيه، وكلُّ ما في العالم من خير منبعث منه، وهو منبع الخير كما هو مصدر كلِّ مجد ونور وسعادة[١]. في هذا الإطار، يرى مصطفى النشار أنَّ التصور الزرادشتيَّ للإله ليس فيه ما يخالف ما اصطُلح على تسميته بعد ذلك لدى أفلاطون بمثال الخير الذي هو مصدر الضوء والخير في هذا العالم. أي أنَّه يمكننا القول أنَّ «زرادشت» قدَّم لنا أصلاً من أصول تصوُّر أفلاطون للألوهيَّة[٢].

وفي الديانة الهنديَّة، يجسِّد «فيشنو» الإله المحسن الخيِّر على الدوام، حيث يمثِّل حب الواقع وجماله وخيره، وهو الإله الذي يحافظ على العالم الذي خلقه براهما من تدمير «شيفا»، ولذلك يُعدُّ «فيشنو» بكلِّ تجليَّاته التجسيد الحيَّ للخير[٣].

كذلك لا يمكن أن نتجاهل تأثير الديانة اليهوديَّة على تصوُّر أفلاطون للإله؛ حيث تذهب العديد من الدراسات الجادَّة إلى أنَّه قد زار مصر أثناء ظهور هذه الديانة، وتأثَّر بالكثير مما جاء بها حول الألوهيَّة ولا سيَّما خيريَّة الإله الواحد[٤]، الأمر الذي جعله يسخر من آلهة اليونان المتعدِّدة المتصارعة فوق قمَّة جبل الأوليمب والتي لا تتورَّع عن إلحاق الشرِّ والأذى بالآلهة الأخرى والبشر على السواء .

---

[١]- أحمد الششتاوي، الحكماء الثلاثة، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٦٧، ص٤٤-٤٥.

[٢]- مصطفى النشار، فكرة الألوهيَّة عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلاميَّة والغربيَّة، ص٢٤.

[٣]- جون كولر، الفكر الشرقي القديم، ترجمة كامل يوسف حسين، مراجعة: إمام عبدالفتاح إمام، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٥، ص١٥٢.

[4]- See, T. Boman, Hebrew Thought Compared with Greek, The Nortton Library, New York, 1970, pp. 5355. And see also, C. Gordan, Greek and Hebrew Civilization, The Nortton Library, New York, 1965.

كذلك وصف أفلاطون إلهه بأنَّه «**منزَّه عن الحركة**»؛ لأنَّه اعتبر أنَّ الإله بقدر ما يكون بعيدًا عن الحركة، يكون سالمًا من التغيُّر، وبقدر ما يكون كذلك يكون أكثر كمالاً[١]. وهذا الوصف الأفلاطونيُّ للإله شبيه جدًّا بما جاء في الديانة الهنديَّة، إذ إنَّنا نجد واضحًا في «الأوبانيشاد» الذي يصف الإله بأنَّه الواحد الساكن الذي لا يتغيَّر[٢].

وقد استمدَّ أرسطو برهان الحركة من أفلاطون للبرهنة على وجود الله، وفحوى هذا الدليل: أنَّنا نرى العالم بجميع ما فيه متحرِّكاً. ومعلوم أنَّ الحركة تحتاج إلى محرِّك، لأنَّ الحركة قوَّة، والقوَّة لا توجد بغير علَّة. إذن، لابدَّ لهذه الحركات والتحوُّلات والتغيُّرات من مُحرِّك يُحرِّك ولا يتحرَّك وهو الإله. وهذا البرهان- في الحقيقة- يكتنفه كثير من أوجه اللَّامعقول الذي كان يجب على أفلاطون تفنيده بدلاً من التصديق به. إذ كيف يمكن تصوُّر إله في وضع السكون التام؟! أليس السكون التامُّ لا يتناسب مع الكمال؟! وهل كلُّ ساكن وبعيد عن الحركة يمكن أن نُعدَّه إلهًا؟! وهنا يحسم الإمام عليٌّ (عليه السلام) هذا الأمر فيقول: «لاَ يَجْرِي عَلَيْهِ السُّكُونُ وَالْحَرَكَةُ[٣]». أي أنَّ الله غير متحرِّك وغير ساكن؛ إذ إنَّ السكون والحركة متقابلان وأنَّ تقابلهما بتعبير صدر المتألِّهين، تقابل العدم والملكة، ونجد مصداقه في الموجود المادِّيِّ الموجود بالقوَّة ولكونه موجودًا ذا مادَّة فإنَّه مادِّيلاٍّ، وإذا لم يكن متغيرًّا فلا محالة سيكون ساكنًا، أمَّا إذا كان متغيرًّا فإنّه سيكون متحرِّكًا. لذى يرى أمير المؤمنين (عليه السلام) أنَّ الله لا يقبل الحركة ولا السكون، كما لا يقبل التغيُّر ولا سبيل للجمود وللسكون إليه؛ لأنَّه هو خالق الحركة ومفيضها، وإذا ما خلق الله شيئًا فلن تكون لذلك الشيء قدرة ولا سيطرة على الله.

كما وصف أفلاطون الإله بأنَّه «**أزليٌّ وأبديٌّ**»؛ لأنَّ الزمن ليس إلَّا صورة متنقلِّة من صور الكائنات، ولا يمكن أن تنعكس على هذا الإله العظيم فتحدَّ وجوده بأيِّ حال[٤]. وهو الأمر الذي نجده شائعًا في كلِّ الديانات السابقة على أفلاطون، فمعظم الديانات تُعدُّ الإله هو

[١]- محمد غلاب، الفلسفة الإغريقيَّة، ج١، ص٢٧٣.

[٢]- جون كولر، الفكر الشرقي القديم، ص٥٥.

[٣]- أنظر، ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، بغداد، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧، ٧٦/ ١٣.

[٤]- محمد غلاب، الفلسفة الإغريقية، ج١، ص ٢٧٣.

الموجود الذي لا يسبقه شيء، فهو الأول بلا بداية والباقي بلا نهاية. وهي صفات وصف بها المصريُّ القديم الإله «فاسم أتوم» الذي يعني التامَّ أو الكامل، ولم تبرِّر وجوده الأساطير بعلَّة خارجة عن ذاته، بل أكَّدت أنَّه معلول لذاته، وعلَّة كلِّ الموجودات، وهو أزليٌّ وسرمديٌّ لا يغيب أبدًا، وهي صفات أطلقها المصريُّ القديم على معظم آلهته مثل «رع» و «آمون» و«حو» و«ماعت»، وتجلَّت بوضوح تامٍّ في أعظم آلهة المصريين القدماء وهو الإله «آتون» الذي وصفوه بأنَّه واحد أزليٌّ ليس له شريك ولا نسب، قادرٌ قدرة مطلَقة، خالقُ كلِّ شيء، ترجع له كلُّ الأقدار ومصائر الموجودات بوصفه العلَّة الفاعلة، وهو الحيُّ الذي لا يخبو ولا يموت[١].

كما وصف أفلاطون إلهه بأنَّه «**كامل من كلِّ وجه**[٢]»، وهو الأمر الذي نجده في ديانة أخناتون الذي نادى بعبادة إله واحد، كاملٍ من كلِّ وجه، منزَّهٍ عن التجسيد والتشبيه، متعالٍ عمَّا دونه من سائر الموجودات، كاملٍ جميلٍ قديمٍ ليس له مثيلٌ أو شريك، وهو الطيِّب الذي يحبُّ الحقَّ، سيِّد السماء والأرض... وقد نسب أخناتون كلَّ صفات الكمال إلى إلهه الواحد[٣]. ومن أهم هذه الصفات التي وصف بها إلهه هي (العلم-عليم)، وهو الوصف نفسه الذي نجده عند أفلاطون، فإلهه عليم بكلِّ شيء، يقدِّم العون أو المساعدة للبشر، وحيث أنَّه خير محض فإنَّه ضدُّ الجهل على خطٍّ مستقيم وخصوصًا أنَّ الشرَّ عنده مصدره الجهل. كما أنَّ صفة الجهل سوف تتناقض مع وصفه لإلهه بأنَّه كامل من كل وجه.

كذلك وصف أفلاطون إلهه بأنَّه **علَّة إيجاد للكون**[٤]، وهذه صفة قديمة جدًّا عرفتها كلُّ الحضارات، فهي موجودة بصورة واضحة وبارزة في الحضارة المصريَّة القديمة، والنصوص التي تدلُّ على ذلك كثيرة ومتعدِّدة، منها قول الإله: «أنا الذي صنع السماء والأرض، ورفع الجبال وأوجد ما عليها، أنا الذي صنع الماء وأحدث الهوَّة الكبرى، أنا الذي صنع الفلك

[١]- أدولف إرمان، ديانة مصر القديمة، ترجمة: عبد المنعم أبو بكر- محمود أنور شكري، القاهرة، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، ١٩٩٧، ص١٠٧.

[٢]- محمد غلاب، الفلسفة الإغريقيَّة، الجزء الأوَّل، ص٢٧٣.

[٣]- أدولف إرمان، ديانة مصر القديمة، ترجمة: عبد المنعم أبو بكر- محمود أنور شكري، القاهرة، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، ١٩٩٧، ص٢٥٢-٢٥٦.

[٤]- محمد غلاب، الفلسفة الإغريقيَّة، الجزء الأول، ص٢٧٣.

ووضع فيه أنفس الآلهة[١]». كما يزداد التشابه بين أفلاطون والتراث المصريِّ القديم حيث ورد في الأخير أنَّ بداية خلق الكون كان انبثاق الأرض من الماء حيث كان الإله وحده، ثمَّ صنع الآلهة، واشترك هؤلاء في صنع العالم، وهذه الفكرة -في ما يبدو- وردت على نحو طبيعيٍّ على أذهان سكَّان وادي النيل الذين يستلهمون في بعض الأحيان جزرًا من الطين تظهر في وادي النيل[٢].

وفي الديانة الهنديَّة يُعدُّ «براهما» مُوجِد الكون وصانعه، وهو الذي ينظر إليه الحكماء بوصفه مصدرًا للموجودات[٣]. حتى عربَ شبه الجزيرة العربيَّة في الجاهليَّة، والذين عادلوا بالله الأصنامَ والأوثانَ، كان لا يساورهم الشكُّ في أنَّ الله تعالى هو الذي خلق هذا الكون، وذلك حسب ما جاء في القرآن الكريم من قوله تعالى: ﴿**وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ**﴾ (الزمر:٣٨).

ثانيًا: صانع الكون وليس خالقه من العدم

تظلُّ محاورة «طيماوس» من أهمِّ المحاورات التي تناول فيها أفلاطون هذا الموضوع بتفصيل مستفيض، حيث رأى أنَّ ميلاد العالم قد حدث حينما قرَّر الإله «الصانع» أن يتدخَّل ليحوِّل الفوضى إلى نظام، وأن يفرض النظام على الفوضى التي لم تكن خاضعة لأيِّ اعتبار غائيٍّ. أي أنَّ «الصانع» و«عمَّاله» يبرزون صورًا جديدة محدَّدة الغايات البعيدة عن العشوائيَّة، إلَّا أنَّ هذه الصور ينالونها بمزج عناصر سابقة الوجود، مزجًا منسَّقًا. فلا يُحدث الصانع أو الآلهة الثانوية شيئًا إحداثًا مطلقًا، لا على صعيد الوجود ولا على صعيد الصيرورة. لكن عملهم يُمارس على أشياء واقعيَّة موجودة من قبل. ويقوم هذا العمل على مزج تلك الأشياء فحسب، طبقًا لبعض قوانين الترتيب والجمال، والاقتداء بنموذج سابق سبق في ما يبدو الآلهة أنفسهم والعالم المحسوس[٤].

---

[١]- نقلاً عن محمد عبد الله الشرقاوي- أحمد جاد، محاضرات في الفلسفة العامَّة، القاهرة، المجموعة المتَّحدة للنشر، مطبوعات قسم الفلسفة الإسلاميَّة، كليَّة دار العلوم- جامعة القاهرة، ١٩٩٥-١٩٩٦، ص٦٧.

[٢]- جيفري بارندر، المعتقدات الدينيَّة لدى الشعوب، ترجمة: إمام عبدالفتاح إمام، مراجعة عبدالغفار مكاوي، الكويت، سلسلة «عالم المعرفة»، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، مايو ١٩٩٥، ص٣٧.

[٣]- المرجع السابق، ص٥٥.

[٤]- ألبير ريفو، مقدِّمة محاورتي: أفلاطون ، الطيماوس واكريتيس، ترجمة: الأب فؤاد جرجي بربارة، دمشق، وزارة الثقافة، الهيئة العامَّة السوريَّة للكتاب، الخطَّة الوطنيَّة للترجمة (٥)، ٢٠١٤، ص٥٥.

يتَّضح ممَّا تقدَّم أنَّ الإله أو الصانع لم يخلق الكون من عدم، وإنَّما خلقه من مادَّة أولى تتَّصف بالأزليَّة، وهي مادَّة متكوِّنة من الاسطقسات (العناصر) الأربعة: النار، الماء، الهواء، التراب. وأنَّ تنسيق العالم وإنشاءه قد استوعب كلَّ عنصر من هذه العناصر الأربعة بجملته؛ لأنَّ مُنْشِئ الكون قد أنشأه من النار بأسرها، ومن الماء برمَّته، وكذلك الهواء والتراب. ولم يدع خارج العالم ولا ذرَّة واحدة، ولا أيَّ طاقة من أحد تلك العناصر، وهذه كانت نواياه، أوَّلاً لكي يكون العالم حيًّا شاملاً متكاملاً في غاية التكامل، مؤلَّفًا من كلِّ الأجزاء. وعلاوة على ذلك، لكي يكون واحدًا فريدًا إذ لم يتبقَّ ما يمكن أن ينشأ عنه عالم آخر مماثل. وأخيراً، كي لا يشيخ ولا يعتلّ. معتبراً أنَّ عوامل الحرارة والبرودة وكلَّ العوامل الأخرى ذات المفاعيل العنيفة إذا حدقت من الخارج بجسم مُرَكَّب ودهمته في آناء غير مواتية، فهي تفكِّكه وتجلب له الأمراض والهرم، وتؤدِّي به إلى البوار والدمار. ولهذه العلَّة، وبسبب هذا التفكير، هندس الله العالم، وجعله فريدًا شاملاً، متكاملاً من جميع أجزاء العناصر طرًّا، لا يهرم ولا ينتابه داء[١].

وهكذا يرى أفلاطون أنَّ دور الإله الصانع يتلخَّص في تنسيق هذا العالم عن نحو هندسيٍّ دقيق وشامل، ولم يصنعه من عدم بل من مادَّة سابقة هي تلك العناصر الأربعة التي استخدمها برمَّتها ولم يدع منها أيَّ ذرَّة خارج العالم، كما أنه حينما بدَّل فوضى المادَّة إلى نظام ومعقوليَّة استند في ذلك إلى وجود عالم المُثُل، ذلك العالم الأزليِّ الخالد، فقد فعل الإله الصانع هذا محاذيًا صورة «الكلِّ الحيِّ السرمديِّ[٢]». وهكذا يكون «الصانع» غير «الخالق»؛ فالإله الصانع الأفلاطونيُّ يقتصر دوره على تزويد المادَّة التي لا صورة لها بصورة وأتمَّها بالنظام والانتظام[٣].

ولذلك يكون من الخطأ البيِّن أن ننسب إلى إله أفلاطون فكرة «خلق العالم من عدم»؛

[١]- أفلاطون، محاورة الطيماوس واكريتيس، ترجمة: الأب فؤاد جرجي بربارة، دمشق، وزارة الثقافة، الهيئة العامَّة السوريَّة للكتاب، الخطَّة الوطنيَّة للترجمة(٥)، ٢٠١٤، (٣٢- d، ٣٣-a) ص٢٠٧.

[٢]- مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانيَّة من منظور شرقي، الجزء الثاني، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٩، ص٢٢٨.

[٣]- إرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، ترجمة أحمد حمدي محمود، مراجعة أحمد خاكي، القاهرة، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، ١٩٧٥، ص١٢٦.

لأنه لا يمكن أن يتساوى الخالق بالصانع، ولا أن تتساوى عمليَّة الخلق بعمليَّة الصُّنع. وفي الحقيقة لم تكن فكرة الخلق من العدم لتخطر على بال أفلاطون أو غيره من فلاسفة اليونان؛ لأنَّها فكرة تكاد تكون مستحيلة على التصوُّر العقليِّ، وإنَّما هي فكرة تمَّت معرفتها عن طريق الوحي وليس عن طريق العقل.

ومن أهمِّ ما يمكن أن نأخذه على أفلاطون هنا هو أنَّه وضع إزاء الله مادَّة قديمة غير مخلوقة صنع منها العالم، وهذا رأي معارض لسموِّ الإله؛ لأنَّ القائلين به يسلِّمون بعدم كفاية الصدفة في تنظيم العالم، ويرون ضرورة القول بالصَّانع، فما الذي يمنعهم من التسليم بخلق المادَّة والذي يستطيع تنظيمها يستطيع خلقها؟ كما تُعدُّ فكرة الإله الصَّانع وليس الخالق معارضة -أيضًا- لسموِّ الإله لما يترتَّب عليها من أنَّه لو لم توجد المادَّة الأولى لما صار الله صانعًا ولا محسنًا، وهذا رأي بيِّنٌ بطلانُه لأنَّ الله ليس بحاجة إلى شيء لكي يصنع، ولا يمكن إخضاع تدبيره لشرط سابق.

لكنَّ الأمر لا يقتصر على نفي فكرة «الخلق من عدم» عن الإله؛ وإنَّما نجد عند أفلاطون أفكارًا غريبة تناقض تصوُّره العامَّ عن الألوهيَّة؛ إذ إنَّه إضافة إلى حديثه عن الصَّانع، يتحدَّث عن خُدَّام الإله المنحدرين منه، وآلهة الكواكب الثابتة، وآلهة الكواكب السيَّارة، وآلهة الأسطورة الشعبيَّة. ثمَّ لم يبيِّن لنا ما هي طبيعة العلاقة بين هذه الآلهة، وهل هناك علاقة أم لا؟ والسؤال الأكثر حيرة والذي يجد القارئ نفسه حياله في ميتافيزيقا أفلاطون هو: ما هي علاقة هذه الآلهة بعالم المُثُل؟ كلُّ هذه الأسئلة تجعل الإله الصَّانع عنده إلهًا غامضًا يعاني كثيراً من الإبهام والالتباس.

بيد أنَّه، رغم هذا الإبهام، يتَّضح لنا ونحن نتناول فكرة «الإله الصَّانع» صفة من أهمِّ صفات الإله عند أفلاطون، وقد سبق أن أشرنا إليها بشكل عرَضيٍّ أعلاه، ألا وهي «خيريَّة الإله»؛ فهذه «الخيريَّة» هي التي دفعته إلى أن يولج النظام في الفوضى، وأن يصنع من المادَّة اللَّامحدودة هذا الكلَّ الكامل.

ولكنَّ صفة «خيريَّة الإله» أنتجت مشكلة كبرى بين مفسِّري هذا الفيلسوف؛ حيث ذهب بعضهم إلى أنَّ الإله الصَّانع هو نفسه مثال الخير، ومن هذا ما يورده محمد غلاب عندما أخذ

يوازن بين نصوص أفلاطون نفسه المختصَّة بهذا الموضوع، فيقول: «وليس هناك ما يقفنا على هذه الحقيقة أكثر من نصِّه الذي ورد في كتاب «النواميس» والذي يقول بصريح العبارة: «إنَّ الإله هو المبدأ والوسط والنهاية لجميع الأشياء». فإذا وازنَّا بين هذا النصِّ ونصِّه الآخر الذي ورد في الجمهوريَّة والذي يصرِّح فيه «بأنَّ مثال الخير هو منبع أو علَّة كلِّ حقيقة وكلِّ علم»، يتبيَّن لنا أنَّه لا يمكن إلَّا اعتبار كلمتَيْ الإله والخير الأعلى اسمين لمسمًّى واحد[١]».

في المقابل، رفض البعض الآخر هذه التسوية، وكان من أبرز من رفضوها أرنست كاسيرر الذي ذهب بعد تحليل وثيق لنصوص أفلاطون في معظم مؤلَّفاته إلى أنَّ فكرة الخير وفكرة الصَّانع ليستا في المستوى نفسه من الناحيتين المنطقيَّة والميتافيزيقيَّة على السواء. ففكرة الصانع فكرة أسطوريَّة، بينما فكرة الخير هي من المعاني الديالكتيكيَّة. وتتبع الفكرة الأولى عالم «الظنون المحتملة»، أمَّا الفكرة الثانية فتتبع عالم الحقيقة. ويوصف الصَّانع بأنَّه فاعل شخصيٌّ أو صانع. أمَّا فكرة الخير فلا يمكن تصوُّرها على هذا الوجه، فإن لها معنى موضوعيًّا وحقيقة موضوعيَّة مثل كلِّ الأفكار الأخرى. إنَّها تمثِّل الطريقة التي اتَّبعها الصَّانع الإلهيُّ عندما قام بتشكيل عمله، فلقد صنع العالم، بعد تأمُّل لفكرة الخير. وكان يتوق إلى جعل عمله يبدو قريبًا بقدر الإمكان من كمال النمط الأبديّ[٢].

هنا يتَّضح -حسب كاسيرر- أنَّ الإله الصانع خيِّر، لكن هذا «الصَّانع» ليس هو مثال «الخير» الموجود في عالم المُثُل الأفلاطونيِّ. فالخير في مذهب أفلاطون هو (ماهيَّة الوجود) وكذلك(ماهيَّة المعرفة)، ولكنَّه ليس (ماهيَّة الفعل)، إذ لا يمكن لأيَّة فكرة أن تحدث أيَّ شيء تجريبيٍّ مُتناه. ولو تحدَّثنا عن مثل هذا الخلق، فإنَّ ما نعنيه يكون من قبيل المجاز ولا يُقصد به أيُّ معنىً أنطولوجيّ[٣]. وهو المعنى الذي يؤكِّده جان فال بقوله إنَّ الصانع أقل مرتبة من مثال الخير لأنَّ هذا المثال هو واهب الصور وأعلى المُثُل التي يتمثَّلها[٤]. ففي عالم

[١]- محمد غلاب، الفلسفة الإغريقيَّة، الجزء الأوَّل، ص٢٦٩.

[٢]- إرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، ص١٢٧.

[٣]- المرجع السابق، ص١٢٨.

[٤]- جان فال، طريق الفيلسوف، ترجمة: أحمد حمدي محمود، القاهرة، مؤسَّسة سجلِّ العرب، ١٩٦٧، ص١٧١.

المُثُل الأفلاطونيِّ مثال لكلِّ مجموعة من الأشياء تحمل اسمًا واحدًا، وعلى قمَّة هذه المُثُل يوجد الخير بالذَّات[١].

ويُعدُّ هذا الرأي الأخير هو الأقرب لدينا إلى القبول العقليِّ؛ حيث لا يمكن وصف فكرة الخير بأنَّها علَّة فاعلة للعالم، فهي أقرب ما تكون علَّة غائيَّة أو صوريَّة. كما لا يفوتنا أن نؤكِّد أنَّ اللَّغط الذي دار بين شُرَّاح أفلاطون حول التسوية بين الإله ومثال الخير كان سببه الأوَّل هو أفلاطون نفسه الذي لم يكن مهتمًّا بتحديد من هو الإله الحقيقيُّ، هل هو مثال «الخير» أم «الصَّانع» أم «الأب» أم «الواحد» أم «القبطان». كلُّ هذه مسمَّيات أو صفات قد نوحِّدها معًا ونجعل بين بعضها والبعض الآخر هويَّة، ونرفع بعضها مراتب فوق بعض. ولكنَّها في النهاية مجرَّد صفات أطلقها أفلاطون على إلهه غير المحدَّد بدقَّة.

في هذا الإطار، يشير مصطفى النشار إلى أنَّ ما كان يهمُّ أفلاطون ليس تحديد صفات الإله وإنَّما أن يثبت للجميع من الطبيعيين والمادِّيين ضرورة الإيمان بوجود الآلهة على صورة مجرَّدة ومعقولة، لا على صورتها البشريَّة الفاسدة التي صوَّرها بها شعراء اليونان القدامى، وعلى رأسهم هوميروس وهزيود، وأن يثبت في أذهان مواطنيه الإيمان بعناية الآلهة بشئونهم، ويرد على المشكِّكين في ذلك[٢].

ثالثًا: الإله المعتني بالكون خالق الخير من دون الشرّ

من أهمِّ صفات الإله عند أفلاطون أنَّه «المعتني بالكون»، ولمَ لا؟ فهو الذي أعطاه صورته المحدَّدة بدلاً من الفوضى والعماء Chaos في المادَّة الأزليَّة الأولى. ولذلك، فلا بدَّ من أن يظلَّ هذا العالم الذي أعطاه الإله صورة جميلة باقيًا إلى الأبد؛ لأنَّ هدم الجمال نصرٌ للقبح، وتقويض الاتِّساق نشرٌ للفوضى. وأنَّ الإله الخيِّر لا يمكن أن يهدم الجمال والانسجام أو أن ينصر القبح ويقويِّ الفوضى. ومن أجل ذلك، لا بدَّ من أن يعتني بهذا الكون ولا يتركه لقوى الشرِّ كي تدمِّره. وهنا نجد أفلاطون يؤكِّد أزليَّة هذا العالم وسرمديَّته بقوله: «ولمَّا رأى أبو العالم ووالده، أنَّه وُلِد صورة للآلهة الأزليين، وأنَّه كائنٌ حيٌّ متحرِّك،

[١]- أفلاطون، الجمهوريَّة، المجلَّد الأوَّل من المحاورات الكاملة، نقلها إلى العربيَّة شوقي تمراز، بيروت، الأهليَّة للنشر والتوزيع، ١٩٩٤، ص٣١٢-٣١٣.

[٢]- أنظر، مصطفى النشار، فكرة الألوهيَّة عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلاميَّة والغربيَّة، ص٢٣٧.

جذل وابتهج وفكَّر أيضًا بأن يجعله أكثر شبهًا بمثاله. فكما أنَّ ذاك المثال حيٌّ سرمديٌّ، حاول أن يجعل «هذا الكلَّ» -أيضًا قدر الإمكان- شيئًا مماثلاً[١].

وهكذا، فإنَّ عناية الإله الأفلاطونيِّ بالكون هي عناية الصانع الخيِّر بصنعته، وهذا يتبدَّى من قوله: «أيُّها الآلهة وأبناء الآلهة الذين أنا صانعهم: إنَّكم وُجِدتم بقدرتي، وإنَّكم غير قابلين للتفكُّك ما دمت أنا لا أريد أن أفكِّككم، فرغم أنَّ كلَّ مركب قابل للفساد (وإنَّكم جميعًا مركَّبون) فإنَّ إرادة تحطيم وحدة ما اتَّحد بانسجام فصار جميلاً هي من عمل الشرِّيرين. وإذن، فمن حيث إنَّكم وجدتم (بعد إن لم تكونوا) فإنَّكم لستم خالدين ولا غير قابلين للفساد. ومع ذلك، فلن تتفكَّكوا أبدًا، ولن تخضعوا لمصير الفانين، لأنَّ إرادتي كوَّنت لكم رابطة أمتن وأقوى من الرابطة التي تربط الأجسام الآيلة إلى الزوال والتي تتَّفق مع طبيعة الوجود المسبوق باللاَّوجود[٢]».

في الحقيقة، يُعدُّ أفلاطون مخالفًا تمامًا لما ذهب إليه تلميذه أرسطو الذي رأى أنَّ الإله لا يعلم عن هذا العالم شيئًا محدَّدًا؛ لأنَّه لا يصحُّ أن يفكِّر الكامل في الناقص، إذ إنَّ فعله الأوحد الذي يليق بكماله هو التفكير في ذاته من دون غيره. حيث يبدو الإله الأرسطيُّ متقوقعًا داخل ذاته لا شأن له بالكون، ولا يعتني به بأيِّ وجه من الوجوه. ولذلك، ينتفي القول بأنَّ نظريَّة الألوهيَّة تسير في تقدُّم وتطوُّر من سقراط إلى أفلاطون إلى أرسطو، فلا شكَّ في أنَّها تنتكس ولا تتطوَّر مع أرسطو وخصوصًا في جزئيَّة اهتمام وعناية الله بالكون وحفظه من الفساد.

من هنا، ترتبط فكرة العناية بالكون بصفات الإله الأفلاطونيِّ ارتباطًا وثيقًا؛ فإذا كان الإله يتَّصف بأنَّه هو الكائن المطلق، والعقل الكامل، والخير الشامل في آن واحد، فإنَّ العالم الذي أوجده لا يمكن أن يتَّصف بالفساد؛ لأنَّ الإله يحلُّ فيه من خلال النظام الذي أوجده عقله المبدع للنظام؛ فحيث لا يوجد الإله لا توجد إلاَّ الفوضى والتشويش. أمَّا إله أفلاطون فهو علَّة الجمال في هذا العالم؛ لأنَّه من أهمِّ صفاته الجمال المطلق، وما الجمال في هذا

[١]- أفلاطون، محاورة الطيماوس واكريتيس، ص٢١٥.

[٢]- نقلاً عن محمد غلاب، الفلسفة الإغريقيَّة، الجزء الأول، ص٢٦٩. ويمكن الرجوع إلى النص نفسه بترجمة أخرى في: أفلاطون، محاورة الطيماوس واكريتيس، (٤١-b) ص٢٢٥.

العالم إلَّا وسيلة تدفعنا إلى التطلُّع العُلويِّ الذي يربطنا بالعلَّة الأولى. كما أنَّ الجمال عنده هو الصفة الإلهيَّة التي تجذب المصنوعات إلى صانعها بواسطة الحبِّ. والجمال هو أوَّل مخلوقات العقل الإلهيِّ الذي يربط جميع الكائنات بالعلَّة الأولى.

انطلاقًا ممَّا تقدَّم، يمكننا القول أنَّ الإله الأفلاطونيَّ هو الإله الموجود الكامل الخيِّر المعتني بهذا الكون بكلِّ ما فيه، وهو الذي يحفظه من الفساد. فهو يبدو كنفسٍ عاقلة مدبِّرة تدبِّر العالم على خير ما يمكن. وهذه النفس المدبِّرة هي التي أدخلت النسب والنظام والانسجام في كلِّ جزئيَّات الكون «الإله هو نموذج كلِّ شيء». ومعنى هذا كلِّه أنَّ إله أفلاطون، هو «جميل، حكيم، خيِّر، جامعٌ لكلِّ المحامد»، وبهذه الصفات يكون علَّة أساسيَّة، وإذا لم يكن هو الخالق المنشئ فهو على الأقلِّ المدبِّر المنظِّم، وهو علَّة المزج الذي به يتدخَّل التحديد في اللاَّمحدد فيسوده ويحدِّده، والذي به يتولَّد كلُّ موجود[١].

إذن، الإله الأفلاطونيُّ خير دائم ومنزَّه عن الحسد، وقد أراد من خلفه أن يسيروا على دربه والتشبُّه به قدر استطاعتهم[٢]. فهو خير لا يصدر عنه سوى الخير والحقِّ والحُسن والفضيلة، ولا مجال لصدور النقص والشرِّ عنه. وعليه، فإذا كان هو الخيّر مصدر كلِّ خير، فمن أين جاء الشرُّ؟ وهل بإمكانه القضاء على الشرِّ؟ أم أنَّه يقدر على القضاء على بعض الشرور ولا يقدر على القضاء على بعضها الآخر؟ تلك هي الأسئلة المحوريَّة التي تهمُّنا ونحن بصدد تناول الصفات الإلهيَّة عند أفلاطون.

ينبغي القول هنا أنَّه إذا كان الإله الأفلاطوني يقوم بإعطاء التحدُّد لبعض من المادَّة الأولى الأزليَّة، فإنَّه بلا شكٍّ ستبقى أجزاء أخرى غير محدَّدة، وبعبارة محمد غلاب: «إنَّه لمَّا كان من غير الممكن أن يخلو أيُّ شيء في الكون من اللاَّمحدوديَّة، وبالتالي كان من المستحيل محو الشرِّ من الوجود، فقد لزم أن يكون هناك شيء فوق متناول مقدرته، وهو إزالة الشرِّ بتاتًا[٣]». وهذا يستدعي افتراض كائنات أخرى لها صلاحيَّة التدخُّل في شئون الكون والكائنات[٤].

[١]- محمد غلاب، مشكلة الألوهيَّة، القاهرة، دار إحياء الكتب العربيَّة، ١٩٤٧، ص٣٥.

[٢]- أنظر، أفلاطون، محاورة الطيماوس واكريتيس، (29e-) ص٢١٥.

[٣]- المرجع السابق، ص٣٥.

[٤]- محمد فيروزكوهي، علي أكبر أحمد أفرمجاني، مسألة الشر عند أفلاطون، مجلَّة «الاستغراب»، العدد الحادي والعشرون، السنة الخامسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيَّة، بيروت، خريف ٢٠٢٠، ص١٧.

لذلك، فإذا كان مصدر الشرِّ الأخلاقيِّ عند أفلاطون هو المادَّة، والجهل، وقلَّة المعرفة، وأنَّ الإنسان لا يختار الشرَّ وهو يعرفه، بل يُساق إليه بجهله وقلَّة معرفته، فإنَّ مصدر الشرِّ الكونيِّ عنده هو غياب الإله عن هذا الجزء من الكون؛ فحيث يكون الله أو يحلُّ فلا يمكن أن يوجد الشر ولا مظاهره من أعاصير وزلازل وبراكين وتسونامي ....إلخ؛ لأن الآلهة خيِّرة لا يصدر عنها إلَّا الخير. أمَّا الأجزاء التي لا يحلُّ الإله فيها فهي عُرضة لأن يصيبها الشرُّ الذي لا يصيب إلَّا الأشياء العارضة القابلة للزوال التي لم تشملها عناية الإله.

وهنا تغيب صورة الإله الخالق من العدم عند أفلاطون ليحضر الإله الصَّانع المعتني ببعض أجزاء من الكون، من دون أجزاء أخرى يتركها فريسة لمظاهر الشرِّ الكونيِّ، المنزَّه هو عنه تمامًا. ولكنَّه -مع ذلك- إله يتَّصف بالخلود والأزليَّة. لكن هل هو إله واحد أم آلهة متعدِّدة؟

رابعًا: إله واحد أم آلهة متعدِّدة؟

لا يمكن أن نتناول الصِّفات الإلهيَّة عند أفلاطون من دون التعرُّض لهذه الإشكاليَّة المحوريَّة التي تحدِّد إلى حدٍّ كبير طبيعة الإله الذي نبحث ههُنا عن صفاته. فهذه الإشكاليَّة تحمل طبيعة خاصَّة؛ حيث يرى البعض أنَّه قد قال بالتوحيد، في حين يؤكِّد البعض الآخر أنَّه كغيره من فلاسفة اليونان لم يعرف الإله الواحد، وإنما قال بآلهة متعدِّدة.

في الواقع، تُعدُّ فكرة التوحيد فكرة غريبة تمامًا على اليونانيين، فهم لم يعرفوها لأنَّهم كانوا يؤمنون بتعدُّد الآلهة؛ إذ لم يكن لديهم فكرة واضحة عن طبيعة الإله كما جاءت في الأديان السماويَّة، لذلك لم يكن غريبًا أن يؤمنوا بنوع من التراتبيَّة الإلهيَّة التي ترى أنَّ هناك درجات من الألوهيَّة. فنجد اكسينوفون Xenophon يؤمن بوجود إله عظيم، لكن ذلك لا يعني سوى أنَّه إله أسمى من بقيَّة الآلهة والبشر. كذلك ذهب أمبادوقليس Empedocles وفيلولاوس Philolaus وقالا بأنَّ الآلهة متدرِّجة في درجات من الأسمى إلى الأقلِّ سموًّا، وأنَّ أسمى إله بين الآلهة ليس إلَّا واحدًا منهم في نهاية المطاف.

وللإنصاف، فقد اجتهد فلاسفة اليونان الكبار في تخليص فكرة الألوهيَّة من كلِّ ما هو مادِّيٌّ، فلم يعد الإله جسمانيًّا، بل أصبح -كما عند أفلاطون- «صورة خالصة لا يداخلها أيُّ

شيء من المادَّة أو من عالم الظنّ»، لكنَّهم لم يستطيعوا التخلُّص من الاعتقاد بآلهة متعدِّدة، بل تراهم يرتِّبونهم في نظام تصاعديٍّ، ويجعلون آلهة الخرافات تابعة لآلهة الميتافيزيقا، ثمَّ يُدرِجون هذه الأخيرة بدورها تحت إله أسمى. وقد فشل هؤلاء الفلاسفة العظام -مع سموِّ عقولهم- في الوصول إلى هذا الإله السامي بصورة كاملة وتامَّة. ولا مبرِّر لذلك عندي إلَّا لغياب الوحي السماويِّ الذي يقدِّم هذه الصورة الخالصة التامَّة الكاملة لله سبحانه وتعالى.

في هذا السياق، يرى إتين جيلسون Étienne Henri Gilson (١٨٨٤-١٩٧٨) أن فلاسفة ومفكِّري اليونان القدامي لم ينجحوا قطُّ في التخلُّص تمامًا من مذهب الشِّرك أو تعدُّد الآلهة، بل لم يحلموا بالتخلُّص منه[١]. بل يؤكِّد جيلسون -في تعميم يُحسَد عليه-أنَّ جميع فلاسفة اليونان لم يخرجوا قيد أنملة عن التراث اليونانيِّ الذي يؤمن بتعدُّد الآلهة[٢]. وإن لم ينكر أنَّ بعضهم قد قال بإله أسمى مع وجود آلهة أخرى أقلَّ سموًّا. لكنَّهم لم يصلوا أبدًا إلى القول بإلهٍ واحد فحسب لا شريك له ولا مثيل.

يتبيَّن من ذلك أنَّ جيلسون يؤمن بأنَّ أفلاطون يقول بتعدُّد الآلهة، ولا مجال هناك لقوله بالتوحيد؛ حيث إنَّ فكرة الله عنده لا تقابَل على الإطلاق نوع الوجود الكامل الأسمى، ولعلَّ هذا هو السبب في أنَّ الألوهيَّة عنده خاصِّيَّة يمكن أن تُطلق على فئة من الموجودات المتعدِّدة، وربما تطلق على جميع الموجودات أيًّا يكُن نوعها. في هذا الإطار، تمثِّل محاورة طيماوس Timaeus مجهودًا للارتفاع إلى ذكر الإله الذي سيكون سببًا وعلة للعالم. ولكن هذا الإله نفسه مهما كان عظيمًا فإن له منافسين أو أقرانًا في التراتب العقلي للمثل Ideas. ويمكن -فضلًا عن ذلك- أن نقارن بينه وبين جميع الآلهة الأفلاطونيين فهو لا يستبعد آلهة الأفلاك التي صنعها ولا حتى الطابع الإلهيَّ للعالم الذي شكَّله[٣]. وهنا يتمُّ الرفض التامُّ للقول بالتوحيد عند أفلاطون، فهو أمر لا يحتمل القسمة على اثنين؛ فإمَّا أن يكون الله إلهًا واحدًا أو يكون هناك كثرة من الآلهة.

[١]- إتين جيلسون، روح الفلسفة المسيحيَّة في العصر الوسيط، ترجمة وتعليق: إمام عبدالفتاح إمام، القاهرة، الهيئة المصريَّة العامة للكتاب، ٢٠١١، ص٧٤.

[٢]- المرجع السابق، ص٧٠-٧٥.

[٣]- المرجع السابق، ص٧٤.

في المقابل، يذهب محمد غلاب إلى أنَّ تفكيرنا البصيريَّ في الإله الأفلاطونيِّ يحتِّم أن يكون الإله واحدًا لا شريك له؛ لأنَّه لا يمكن أن يكون غير ذلك، وإلَّا لحد الشريك سلطته التي يثبت له الكمال إلَّا إذا كانت لا حدَّ لها[١]. ومع هذا الإقرار الحاسم الذي يقدِّمه يلاحظ المطَّلع على محاورات أفلاطون من أوَّلها إلى آخرها أنَّه كثيراً ما يستخدم كلمة الإله بالمعنى المفرد، وكثيراً -أيضًا- ما يستخدم كلمة الآلهة بمعنى الجمع، ممَّا يثير إشكاليَّة كبرى لدى القارئ. فهل يقول أفلاطون بإله واحد أم يؤمن بتعدُّد الآلهة؟ يقول ولتر ستيس W. Stace معقِّبًا على هذه الإشكاليَّة قائلاً: «يبدو أنَّه ينزلق بسهولة من الكلام عن الألوهيَّة الموحَّدة إلى الألوهيَّة المتعدِّدة الآلهة[٢]». فبجانب الآلهة المتعدِّدة نجد إشارات كثيرة إلى الإله الواحد المسيطر حاكم العالم ومصوِّره الذي يجري تصوُّره كموجود يراقب حياة الناس بعناية.

لكنَّ هذه الإشارات التى تشير إلى قول أفلاطون بتعدُّد الآلهة، واستخدام كلمة (الآلهة) عند الحديث عن الإله، والتي تتكرَّر بشكل يصعب حصره في جميع محاورات أفلاطون من دون استثناء، لم تكن لتخفى على باحث مدقِّق كالدكتور محمد غلاب حتى يصرَّح تصريحًا يحسم القول بوحدانية الإله عند هذا الحكيم. لكنه -في الحقيقة- يسعى لأن يقدِّم لهذا القول الحاسم تفسيراً أو تبريرات خاصَّة به، فيرى أنَّ هؤلاء الذين نسبوا تعدُّد الآلهة إلى أفلاطون لو تتبَّعوا كتبه لرأوا فيها أنَّه لا ينطق بصيغة التعدُّد نطقًا جدِّيًّا، بل لوجدوا فيها عبارات صريحة تهزأ بآلهة الإغريق وتعلن أنَّها من خلق الأساطير والأوهام. أمَّا الذي حداه إلى هذه التعبيرات، فهو إمَّا أنَّه كان يتَّخذ كلمة الآلهة المعروفة رمزاً لإلهه الجديد الذي لا يعرفه إلَّا القليلون من الخاصَّة، وإمَّا أن يكون الدافع له على هذه التعبيرات هو الخوف على حياته، أو أن يكون الباعث هو إبقاءه على عقيدة الجماهير ليحفظ بوساطتها أخلاقهم من التدهور[٣].

بيد أنَّ هذا التفسير الذي يقدِّمه الدكتور غلاب لا يبدو مقنعًا مع كثرة استخدام أفلاطون لكلمة الآلهة، كما أنَّه لا يقولها دائمًا في مواضع السخرية، بل بالعكس، في كثير من الأحيان

[١]- محمد غلاب، الفلسفة الإغريقيَّة، الجزء الأول، ص٢٧٣.

[٢]- ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، ترجمة: مجاهد عبدالمنعم مجاهد، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٤، ص١٧٣.

[٣]- محمد غلاب، الفلسفة الإغريقيَّة، الجزء الأوّل، ص٢٧٤.

يستخدمها في مواطن الإجلال والتعظيم. مما يجعل هذا التفسير محلَّ شكٍّ وغير مقنع عقلانيًّا. كما أنَّ زعمه بأنَّه من الممكن أن يكون قد بالغ في ذكر كلمة (الآلهة) على سبيل التقيَّة، أو خوفًا على عقائد الجماهير أو أخلاقهم، لا يستقيم مع مسيرة أفلاطون وحياته العلميَّة التي كانت تبحث عن الحقيقة مهما كلَّفت صاحبها من عناء ومشقَّة. وما تعرَّض له في حياته من مِحَن -رغم انتمائه إلى الطبقة الأرستقراطيَّة- يفنِّد هذا الزَّعم. ومن ذلك اصطدامه بطاغية صقلية ديونسيوس الأوَّل (Denys) الذي ترتَّب عليه نفي أفلاطون إلى جزيرة إيجينا حليفة إسبارطة، التي ظلَّ أسيرًا (عبدًا) فيها حتى افتداه أحد القورينائيين وأعاده إلى أثينا.

إلى ذلك، كان من الضروريِّ ونحن نتحدَّث عن تصوُّر أفلاطون للصفات الإلهيَّة أن نتوقَّف عند بحث هذه الإشكاليَّة المهمَّة التي وقف أمامها الكثيرون من الباحثين في الفلسفة اليونانيَّة، والذين ذهبوا إلى أنَّ استخدام الفلاسفة اليونان للفظ «الإله» بصيغة المفرد كان من قبيل إطلاق الجزء بغرض قصد الكلِّ، كإطلاقنا في اللُّغة العربيَّة، على سبيل المثال، صيغة (المرء) ونقصد بها الناس جميعًا. لذلك أرى أنَّ استخدام أفلاطون ومن قبله سقراط للفظتَيْ: «الإله» و«الآلهة» بالتبادل ليقصد بهما شيء واحد هو أمر له ما يبرِّره، إذ إنَّه كان يقصد الإله الذي يحتاج إليه في لحظة معيَّنة وفي مجال معيَّن؛ حيث كان لكلِّ إله عند اليونان مهمَّة محدَّدة في مجال خاصٍّ به لا يشاركه فيه إله غيره. أو أنَّه كان يقصد -على أرجح الاحتمالات- أنَّ كلَّ نفس تحاكي الإله الذي اتَّبعت موكبه في عالم المُثُل. **فكلُّ فرد من المؤمنين بالدين اليونانيِّ كان يُؤْثِر إلهًا من بين الآلهة على الآخرين؛ فيُخلِص له العبادة، ويتقرَّب إليه بالقرابين، ويرى بقيَّة الآلهة مساعدة له. فإذا قال (الإله) فإنَّه يقصد به إلهه الخاصَّ من بين (الآلهة) المتعدِّدة**، ولم يكن ذلك كفرًا يعاقب عليه القانون اليونانيُّ، حيث كان يتيح لكلِّ فرد أن يختار إلهه الخاصَّ من بين الآلهة، وكان هذا يمثِّل اعترافًا ببقيَّة الآلهة طالما اختار من بينهم إلهًا خاصًّا به.

ولم يكن هذا التفسير الذي خلصنا إليه بدعة ابتدعناها، لكن الرجوع وبالقراءة المتأنِّية لمحاورة «فايدروس» لأفلاطون هو ما يحيلنا إلى هذا التفسير؛ حيث يقول الأخير: «كلُّ نفس تحاكي الإله الذي اتَّبعت موكبه: فإذا كان الذي استسلم للحبِّ من أتباع «زيوس» قد

استطاع تحمُّل صدمات هذا الإله ذي الرِّيش، فإنَّ أتباع «آريس» الذين انساقوا في دورته عندما يمتلكهم الحب، ويظنُّون أنَّهم أصيبوا بظلم من جانب محبوبيهم، فإنَّهم ينقادون للقتل، ويكونون على استعداد للتضحية بأنفسهم وبمحبوبيهم في الوقت نفسه. **وهكذا الأمر بالنسبة إلى كلِّ من كان تابعًا لإله** فإنَّه يقضي حياته في تمجيد هذا الإله وفي محاكاته بقدر طاقته[١]».

وقبل الختام، يجدر بنا أن نشير إلى تلك الفكرة التي سادت تصوُّر الإله في الفلسفة اليونانيَّة بأسرها، وهي **عجز الإله** أمام فكرتيَ القدر والضرورة، ومن ذلك قول أفلاطون في القوانين: «حتَّى الله نفسه لن يراه أحد ينازع في الضرورة[٢]». تلك العقيدة التي تمَّ استلهامها من التراث الدينيِّ اليونانيِّ القديم الذي كان يقوم على الخرافة والأساطير؛ حيث إنَّ عقيدة القدر والضرورة هذه تزعم التحكُّم في كلِّ الأشياء بما فيها الآلهة نفسها. وهو الأمر الذي لا يتَّسق مع وصف أفلاطون لإلهه بـ «الكامل من كلِّ وجه» أو «صاحب القدرة اللاَّمتناهية»، فهذا نقصان واضح في قدرته الإلهيَّة.

[١]- أفلاطون، محاورة فايدروس، ترجمة وتقديم أميرة حلمي مطر، القاهرة، دار النصر للتوزيع والنشر، د.ت، ص٨٨.

[٢]- أفلاطون، محاورة القوانين، نقلها إلى العربيَّة محمد حسن ظاظا، القاهرة، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، ١٩٨٦، (ك٧، ص٣٦١).

خاتمة

كشف هذا البحث عن أنَّ الصفات الإلهيَّة لدى أفلاطون قد تأثَّرت بلا شكٍّ بما كان سائدًا في فكر السابقين عليه، سواء أكانوا من فلاسفة اليونان وحكمائهم أم من حكماء الشرق القديم، ولا سيّما حكماء الهند وحكماء مصر القديمة، علمًا أنَّه قد ثبت تاريخيًا أن أفلاطون قام بزيارة مصر واطلع على الكثير من رؤى وأقوال وأخبار وتصوُّرات المصريين القدماء عن الآلهة.

كما بيَّن هذا البحث جهود أفلاطون في معالجاته للصفات الإلهيَّة، والتي نزَّه فيها الإله عن بعض الصفات الأسطوريَّة التي لحقت به من قبل؛ وجرَّده من المادَّة التي ألحقها به السابقون الذين تصوَّروا الآلهة على شكل مجسَّمات بشريَّة. حيث رأى أنَّ مثل هذا التجسيم والتشبيه للإله له تأثيرات سلبيَّة تسبَّبت في انحرافات سلوكيَّة وأخلاقيَّة؛ لذلك عمل على تخليص الألوهيَّة من الكثير الصفات التي لا تليق بمقامها الجليل ومنها: الجهل، والنقص، والحسد، والشرِّ، والتجسيد، ومعاشرة البشر، والصراع بين الآلهة ...وغيرها من الصفات التي كان يتَّصف بها آلهة الأوليمب.

ورغم ذلك، لم يقل أفلاطون بالإله الخالق من العدم، أو الإله القادر على منع الشرِّ تمامًا عن العالم، أو الإله الذي لا تتحكَّم فيه فكرة الضرورة. فلم يستطع -إذن- التخلُّص من كلِّ ما ورثه من الآراء والأساطير التي كانت سائدة في الديانة الشعبيَّة لأثينا، ولا سيَّما سمة التعدُّدية التي تميَّز بها الدين اليونانيُّ الشعبيُّ؛ حيث تتعدَّد الآلهة وتكثر وتتنوَّع، ويرجع ذلك إلى طبيعة الثقافة اليونانيَّة في ذلك الحين؛ حيث إنَّها كانت ثقافة تجمع بين الأمور الحسِّيَّة الطبيعيَّة والأمور العقليَّة المجرَّدة إلى جانب النُّظُم السياسيَّة والاجتماعيَّة والاقتصاديَّة. كذلك تعدَّدت الطبقات الاجتماعيَّة وكان لكلِّ طبقة آلهتها الخاصَّة، كذلك كان انقسام بلاد اليونان إلى مجموعة جزر متفرِّقة ودويلات منفصلة عاملاً كبيرًا في سيادة ثقافة تعدُّد الآلهة فلكلِّ مدينة آلهتها التي يعدُّونها سكَّانها وبُناتها وحُمَاتها. وبذلك تُعتبر آراء أفلاطون في هذا الاتِّجاه البداية الحقيقيَّة للتوفيق أو التلفيق بين الفكر الدينيِّ والفلسفيِّ، أو هي مرحلة انتقال من الدين الأسطوريِّ إلى علم اللَّاهوت. فرغم حديث أفلاطون عن الإله الواحد المجرَّد لم يجحد زيوس، ولم ينكر آلهة السماء ولا ألوهيَّة الأشباح والعفاريت التي تأتي في الدرجة السفلى من درجات الألوهيَّة، بل عدَّها جميعًا آلهة انبثقت من الواحد، ودعا المواطنين إلى الإيمان بها، ورأى أنَّ من يكفر بها وبعدالتها وخيريَّتها يحكم عليه بالسجن أو بالنفي أو بالإعدام، وذلك ليحافظ على السطح الخارجيِّ للوعاء العقديِّ القديم خالطًا أوراق الدِّين بأروقة السياسة.

لائحة المصادر والمراجع

١. ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، بغداد، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧.

٢. إتين جيلسون، روح الفلسفة المسيحيَّة في العصر الوسيط، ترجمة وتعليق: إمام عبدالفتاح إمام، القاهرة، الهيئة المصريَّة العامة للكتاب، ٢٠١١.

٣. أحمد الشنتاوي، الحكماء الثلاثة، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٦٧.

٤. أدولف إرمان، ديانة مصر القديمة، ترجمة: عبد المنعم أبو بكر- محمود أنور شكري، القاهرة، الهيئة المصريَّة العامة للكتاب، ١٩٩٧.

٥. إرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، ترجمة: أحمد حمدي محمود، مراجعة أحمد خاكي، القاهرة، الهيئة المصريَّة العامة للكتاب، ١٩٧٥.

٦. ألبير ريفو، مقدمة محاورتي: أفلاطون، الطيماوس واكريتيس، ترجمة الأب فؤاد بربارة، دمشق، وزارة الثقافة، الهيئة العامة السورية للكتاب، الخطة الوطنية للترجمة (٥)، ٢٠١٤.

٧. أفلاطون، محاورة فايدروس، ترجمة وتقديم أميرة حلمي مطر، القاهرة، دار النصر للتوزيع والنشر، د.ت.

٨. أفلاطون، محاورة القوانين، نقلها إلى العربيَّة محمد حسن ظاظا، القاهرة، الهيئة المصريَّة العامة للكتاب، ١٩٨٦.

٩. أفلاطون، الجمهوريَّة، المجلَّد الأول من المحاورات الكاملة، نقلها إلى العربيَّة شوقي تمراز، بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٩٤.

١٠. أفلاطون، محاورة الطيماوس واكريتيس، ترجمة: الأب فؤاد جرجي بربارة، دمشق، وزارة الثقافة، الهيئة العامَّة السوريَّة للكتاب، الخطة الوطنيَّة للترجمة (٥)، ٢٠١٤.

١١. جان فال، طريق الفيلسوف، ترجمة أحمد حمدي محمود، القاهرة، مؤسَّسة سجل العرب، ١٩٦٧.

١٢. جورج جي. ام. جيمس، التراث المسروق -الفلسفة اليونانيَّة فلسفة مصريَّة مسروقة، ترجمة شوقي جلال، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة- المشروع القومي للترجمة، د. ت..

١٣. جون كولر، الفكر الشرقي القديم، ترجمة كامل يوسف حسين، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام، الكويت، سلسلة «عالم المعرفة»، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٥.

١٤. جيفري بارندر، المعتقدات الدينيَّة لدى الشعوب، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة عبدالغفار مكاوي، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، مايو ١٩٩٥.

١٥. محمد عبدالله الشرقاوي- أحمد جاد، محاضرات في الفلسفة العامَّة، القاهرة، المجموعة المتَّحدة للنشر، مطبوعات قسم الفلسفة الإسلاميَّة، كليَّة دار العلوم- جامعة القاهرة، ١٩٩٥-١٩٩٦.

١٦. محمد غلاب، الفلسفة الإغريقيَّة، الجزء الأول، القاهرة، الطبعة الأولى، سبتمبر ١٩٣٨.

١٧. محمد فيروزكوهي، علي أكبر أحمد أفرمجاني، مسألة الشر عند أفلاطون، مجلَّة «الاستغراب»، العدد الحادي والعشرون، السنة الخامسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيَّة، بيروت، خريف ٢٠٢٠.

١٨. مصطفى النشار، فكرة الألوهيَّة عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلاميَّة والغربيَّة، القاهرة، مكتبة مدبولي، الطبعة الثانية،١٩٨٨ .

١٩. مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانيَّة من منظور شرقي(السوفسطائيون- سقراط- أفلاطون)- الجزء الثاني، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع،١٩٩٩.

٢٠. مصطفى غلوش، الأسطورة في الفلسفة الإغريقيَّة، الزقازيق، دار الأرقم للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت.

٢١. ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، ترجمة مجاهد عبدالمنعم مجاهد، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٤.

22. C. Gordan, Greek and Hebrew Civilization, The Nortton Library, New York, 1965

23. T. Boman, Hebrew Thought Compared with Greek, The Nortton Library, New York, 1970.

ثالوث المُثُل الرئيسيَّة في فلسفة أفلاطون
(رؤية نقديّة)

منال إسماعيل مرعي[١]

مقدّمة

يُعدُّ ثالوث المُثُل الأفلاطونيُّ نظريَّة إشكاليَّة بالمعاني الكلِّيَّة التي احتواها في متنِه، بوصفه ابتعد عن ملامسة الواقع، ومدَّ برأسه نحو عالم طوباويٍّ، ولم يقف عند ذلك بل أراد محاكمة ما هو كائن بما يجب أن يكون، ممَّا شكَّل عقبة فكريَّة ومعرفيَّة بوجه الذَّات في فهم هذه القِيَم التي تبنَّاها هذا الثالوث، ونقصد الخير، الحقَّ، والجمال.

ورغم أنَّ هذا الثالوث كان له مؤثِّرات فكريَّة سابقة عليه، إلاَّ أنَّ أفلاطون أبى إلاَّ أن يطبِّقه على القِيَم من دون أن يعترف بأثرهم ليحقِّق بذريعة الانسجام للنفس سواء في طبقتها أم في تراتبها الثابت والمتعلِّق أصلاً بالوجود المفارق الثابت، ذلك أنَّ أفلاطون يطالبنا بمعرفة مطلَقة متعالية أدركتها النفس قبل أن تلج الأرض وتُسجَن في الجسد، والسبيل إليها هو السموُّ والتأمُّل للتمكُّن من الوصول إلى الخير المحض، الذي يمثِّل الحقيقة المطلَقة والمثال الذي يجب أن يُحتذى، والذي مثَّلت فيه أسطورة الكهف أنموذجاً استقرائيَّاً لما زعمه في نظريَّة المُثُل[٢]، من فصل بين الوجودين الحسِّيِّ المادِّيِّ والمثاليِّ، والذي انعكس في زعمه بالتطهُّر الذي أراده أن يطال الذات، لكنَّه همَّشها بالتكريس المستمرِّ لذلك بشتَّى السبل في كلِّ أفكاره.

---

[١]- أستاذة وباحثة في الفلسفة الألمانيَّة الحديثة، قسم الفلسفة، جامعة دمشق.

[٢]- مجدي كيلاني: الفلسفة اليونانيَّة من طاليس إلى أفلاطون دراسة مصدريَّة، الإسكندريَّة، المكتب الجامعي الحديث، ٢٠٠٩، ص٢٢٦-٢٢٧. حيث رمز أفلاطون بالكهف للعالم الحسِّيِّ وللأشباح والخيالات غير الحقيقيَّة، التي كان يراها المقيَّدون منذ الطفولة في الكهف، أمَّا الخروج فرمز للمعرفة الحقيقيَّة التي وصل إليها أحد المقيَّدين بالكهف، بعدما فكَّ قيده، واكتشف أنَّ هناك معرفة حقيقيَّة بمساعدة ضوء الشمس الذي أراه الأشياء على حقيقتها. وللمُثُل عند أفلاطون أنواع: أخلاقيَّة (خير، حق، جمال)، رياضيَّة (الأشكال الهندسيَّة)، أجناس طبيعيَّة (الإنسان، البقرة، الحجر)، وصناعات (كالمنضدة والكرسي).

فقد زعم أفلاطون أنَّ لكلِّ شيء مثالاً يُحتذى بمثابة ديمومة ثابتة لا يمكن تغييرها، وعليها أن تتطابق وذلك المثال بغضِّ النظر عن أيِّ خصوصيَّة. وبما أنَّ هذه النظريَّة تمثِّل المرتكز الرئيس لفلسفته بكاملها، والخيط الناظم لها، كان لا بدَّ من رصد دلالاتها وارتداداتها على ثالوثه في الخير، الحقِّ، والجمال، لنتبينَّ إلى أيِّ مدى وُفِّق في رصد معرفة حقيقيَّة قوامها الصعود من العالم الحسِّيِّ إلى عالم المعقولات، وإدخال للنظام على الفوضى والكثرة عبر تصوُّر مثال أراد أن يقيس عليه كلَّ معارفنا وفضائلنا.

فإلى أيِّ مدى استطاعت معقولات أفلاطون تجاوز الواقع؟ وكيف أمكن القول أصلاً بأنَّ المتغيِّر المحسوس يشكِّل نسخة عن الثابت والمثال؟ من ثمَّ كيف يمكن تحقيق المشاركة بين العالَمين المفارق والحسِّيِّ؟ وهل يمكننا حقَّاً أن نعقل وجود نموذج خارج الزمان والمكان نقيس عليه الموجودات الداخلة في الزمان والمكان؟ وما الثغرات التي اخترقت هذا الثالوث؟

تلكم الأسئلة وغيرها سنحاول تتبُّع معالمها في بحثنا المتواضع هذا.

أوَّلاً: التأصيل الفلسفيُّ للمُثُل الأفلاطونيَّة بين الماهيَّة والعَرَض

المُثُل بين المعاني والدلالة

بداية، وبالعودة إلى أصل كلمة المثال كما وردت في المعاجم، يمكن القول: أنَّ مصطلح المثال في اللُّغة الإنكليزيَّة: Idea، وفي اللُّغة الفرنسيَّة: Idée، وفي اللُّغة اللاَّتينيَّة: Idea، أمَّا في اللُّغة العربيَّة فقد دلَّ على صورة الشيء الذي تمثِّل صفاته، والقالب أو النموذج الذي يقرِّر على مثله، والجزئيِّ الذي يُذكر لإيضاح القاعدة، وإيصالها إلى فهم المتعلِّم.

والمثال عند أفلاطون صورة مجرَّدة وحقيقة معقولة، أزليَّة ثابتة، لا تتغيَّر ولا تفسد، وهي مبدأ المعرفة ومبدأ الوجود معاً، حيث النفس لا تقدر على إدراك الأشياء إلاَّ إذا كانت قادرة على تأمُّل المثُل، والجسم لا يتعيَّن في نوعه إلاَّ إذا شارك بجزء من مادَّته في مثال من المثُل[١].

إنَّ وجود الأشياء والظواهر التي نعايشها في كلِّ تفاصيلها وجزئيَّاتها، وكثرتها وتنوُّعها

[١]- جميل صليبا: المعجم الفلسفيُّ، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢، ص٣٣٥.

ونسبيَّتها، ليست إلاَّ وجوداً ظاهراً خاضعاً لحواسِّنا، لذا فهو وجود النقص لا الكمال، حيث ما نراه ليس إلا نُسخاً ناقصة، في مقابل الوجود المفارق للمثل، التي يزعم أفلاطون أنها ثابتة لا يطرأ عليها أيُّ تغيير أو عارض، وأنَّها متفاوتة في الدرجات رغم أنَّها الحقيقة كما تمثِّل ماهيَّات الأشياء جميعاً بوصفها خارج الزمان والمكان «فالمُثُل هي الوجود الحقيقيُّ في أسمى معاينة. وهكذا فهناك عالمان: عالم العقل حيث تسبح المُثُل المجرَّدة والمفاهيم الروحيَّة، وعالم الحسِّ حيث تتجسَّد الصور وتصبح حسِّيَّة معرَّضة للتغيُّر والفناء. فعالم المُثُل هو العالم الذي يشتمل على الحقائق الثابتة، وقد تتمثَّل في عالم الحسِّ بصورة جسمانيَّة فتكون بمثابة الشخص الحقيقيِّ وصورته في المرآة[١]».

غنيٌّ عن القول أنَّ أفلاطون يقرُّ بوجود مفاهيم روحيَّة يطلق عليها مسمَّى المُثُل ووجود صور عرَضيَّة ليست إلاَّ ظلالاً لما هو أسمى. وهنا نسأل: كيف وُجِدت هذه المُثُل قبلاً؟ وكيف تولَّدت الموجودات الحسِّيَّة عنها؟ وما العلاقة التي تربط المثال المفارق بالوجود المحسوس؟

يجيب أفلاطون بالقول: «إنَّ الآب الخالق عندما رأى المخلوق الذي صنعه متحرِّكاً وحيَّاً، وهو الصورة المخلوقة بالآلهة الأزليين، عندما رأى الآب هذا ابتهج، وعزم في فرحته وبهجته على أن يضع النسخة الأكثر شبهاً بالنسخة الأصليَّة[٢]». وهنا نلاحظ كيف أنَّ المُثُل تارة تمثِّل الوجود الحقيقيَّ، وبالتالي الحقيقة التي يتولَّد منها باقي الموجودات أي كخالقة، لنراها تارة أخرى تخضع لإرادة آب خالق تولد منه نسخة أصليَّة ونسخة تميل لأن تكون أكثر شبهاً بها. وهنا يتبدَّى التناقض الفادح الذي يقع فيه أفلاطون، فحين يقول إنَّ الآب والخالق خلق المُثُل فهذا يعني أنَّ المُثُل مُحدَثة وليست قديمة قِدَم الوجود، كما يزعم، بل تدين بوجودها لموجود آخر! وهذ ليس إلاَّ افتقاراً لكمالها المزعوم، من ثمَّ نسأل: هل الآب ذاته هو الخالق؟ وهل يمكننا فهم هذا على أنَّه إيماءةٌ لعدم قدرة أفلاطون على التخلُّص من الآلهة التي كانت سمة ذاك العصر، وإلماحٌ إلى أنَّه لم يميِّز بين الآب والصانع والخالق؟ فهل

[١]- عبد الله شمت المجيدل: تطوُّر الفكر الفلسفيِّ من الفلسفة اليونانيَّة إلى المعاصرة، الإعصار للنشر والتوزيع، ٢٠١٤، ص٧٨.

[٢]- أفلاطون: المحاورات الكاملة، نقلها إلى العربيَّة شوقي تمراز، المجلَّد الأوَّل، الجمهوريَّة، الأهليَّة للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٤، محاورة طيماوس، ص٤٢١.

هما واحد؟ وإن كانت تمُثِّل نسقاً واحداً بمعنى واحد، فلماذا النَّعت من قبله مرَّة بالصانع وأخرى بالخالق، وتارة أخرى بالآب؟

اللاَّفت للانتباه هو قول أفلاطون الآب الخالق يصنع نسخاً مشابهة للنسخ الأصليَّة، ولا يمكنه الخروج عنها، إذ إنَّ هذا ليس إلاَّ تدليلاً على أنَّ صانعه ليس بقادر على صنع كلِّ شيء بل قدرته محدودة. ما يحيلنا إلى سؤال آخر: كيف نشأت الموجودات الحسِّيَّة عن المثُل المتعالية؟ وكيف يمكننا الخروج من عالم الموجوات الحسِّيَّة لنصل إلى عالم المثُل الأفلاطونيِّ باعتباره عالماً مفارقاً؟

تجدر الإشارة هنا إلى أنَّ أفلاطون، ولحلِّ هذا الإشكال الذي وقع فيه، ادَّعى مسألة المشاركة، من دون أن يأخذ بعين الاعتبار أنَّ المشاركة تصل بين عالمين مختلفين يجمعان من التناقضات ما يجمعان! ولا سيَّما أنَّه يزعم أنَّ المثُل ليست علَّة للأشياء، بل هناك صانع يقف خلفها، فكيف يطرح التشارك في ما بينها؟ من ثمَّ كيف للموجودات الحسِّيَّة أن تنشأ عن مثل مفارقة لها، وهل وجود كلِّ مثال يعني بالضرورة وجود صورة منقوصة عنه في عالم الموجودات الحسِّيَّة؟

في الحقيقة، إنَّ الواقع يفرض علينا لزاماً ألاَّ نجاريه في زعمه، لأنَّه إذا كانت المثُل تمثِّل الفضائل الحقيقة والخلود والأسمى، فكيف يتنوَّع الوجود الحسِّيُّ بالرذائل إلى جانب الفضائل ولا يبقى على الفضائل وحدها؟ هذا الأمر يعني أنَّ هناك مُثُلاً لما هو دون القِيَم الفاضلة التي ينفي أفلاطون وجودها، وهذا لا يمكن قبوله ولا سيَّما حين يقول: «إنَّ الخالق كان خيراً.... فقد أراد أن تكون جميع الأشياء شبيهة به ما أمكنها ذلك[١]».

حريٌّ القول أنَّ هذا الفيلسوف يفترض أنَّنا نصل إلى المثُل بالسموِّ والارتقاء والترفُّع عمَّا هو محسوس يقول: «المعرفة تكمن في الصعود من عالم المرئيَّات إلى عالم العقليَّات والاستغراق في تأمُّل وجه الخير المحض الذي ينبثق منه كلُّ شيء[٢]». ولكن أنىَّ لنا أن نتأمَّل بالعقل النسبيِّ ما هو خارج الزمان والمكان؟ ولا سيَّما حين يقول: «كلُّ مثال كمال مطلق

[١]- ماجد فخري: تاريخ الفلسفة اليونانيَّة من طاليس إلى أفلوطين وبرقلس، دار العلم للملايين، بيروت لبنان، ط١، ١٩٩١، ص ٨٥.

[٢]- ماجد فخري، مرجع سابق، ص٨٣.

وكماله هو عين حقيقته، كما أنَّها خارج الزمان والمكان وعقلانيَّة يتمُّ استيعابها من خلال العقل[١]». لكن طالما أنَّ لكلِّ موجود حسيٍّ مثال يحقُّ لنا أن نسأل عن مثال المُثُل؟ فهل هو الخير المحض أم الصانع والآب؟ إن ذلك يجعلنا نخمِّن بعدد لا نهائيٍّ منها لا يمكن لأيِّ تأمُّل ومعرفة عقليَّة إنسانيَّة نسبيَّة أن تدركه، وهذا بالطبع طرح أفلاطونيٌّ غير منطقيٌّ!

إذاً، ما يفترضه أفلاطون من أنَّ التنوُّع والكثرة متغيِّر ونسبيٌّ وحقيقة مشوَّهة لا يمكن قبوله، لأنَّه وقع في المشكلة ذاتها في الكثرة الثانية المفارقة التي أقرَّ بها، أي الخير، الآب، الصانع... إلخ، وبذلك فالوحدة المتعالية لم تعد كذلك لأنَّها تبدَّت كعلاقة جامعة للمتناقضات وخارج إمكاناتنا وحدودنا العقليَّة بدخولها النطاق الميتافيزيقيِّ من ناحية، وبوصفها متعدِّدة الواحدات التي لم يستطع وضع تمايزات بينها من ناحية أخرى. إذاً، هو يضعنا أمام إشكال في ما يطرحه: يتجلَّى بوجود كثرتين: أولى يُعدُّها مجرَّد ظلال غير حقيقيَّة يطالها التغيُّر والتبدُّل، وثانية لا تتعيَّن في الزمان والمكان، لكن، في الوقت ذاته، يمكن للمعرفة العقليَّة أن تصل إليها، وليست الجزئيَّات إلاَّ السبيل لمعرفتها.

المُثُل بين الوجود الأصيل والزائف

يفترض أفلاطون أنَّ كلَّ موجود في العالم الحسِّيِّ المادِّيِّ له مثاله الذي يسعى لمحاكاته سواء قرباً أو بُعداً عن الحقيقة، ما يعني أنَّ المادَّة نسخة عن المثال الذي ينفي عنه أفلاطون سمة التغيُّر، ما يحيلنا إلى سؤال عن الكيفيَّة التي صنع بها الصانع العالم المادِّيّ!

يجيب أفلاطون في محاورة طيماوس بأنَّ الصانع لم يصنع العالم من العدم بل من مادَّة سابقة (العناصر الأربعة) ومثال قديم[٢]، أي كما بيَّنا سابقاً فصانعه يصنع ما يشبهه، وهذا دليل عجز في قدرته التي لم يقدر على خلع عباءتها من ذهنه الذي ينكص نحو الأساطير في الفكر الشرقيِّ المصريِّ القديم، ويتنكَّر لها في آن معاً، حيث أنَّ أتوم إله الشمس المصريَّ

[١]- وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٤، ص١٦٤.

[٢]- مصطفى حسن النشار: فكرة الألوهيَّة عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلاميَّة والغربيَّة، مكتبة مدبولي، القاهره، ط٢، ١٩٨٨، من ص ١٩٣ إلى صفحة ١٩٥.

هو الصانع الأوَّل البارئ[١] عند أفلاطون والمتعلِّقة فيه عمليَّات الخلق الناشئة من الصانع المهندس، التي لم يستطع بمعرفته أن يصل إلى تفسير ناجع حوله كما تبدَّى قديماً، فبقي فرضه ينوس بين صانع للمثل وبين مثل صانعة لما يشبه المُثُل، ما يحيلنا إلى مسألة أخرى: إذ طالما أنَّ المُثُل أصيلة وحقيقة، فلماذا تحتاج إلى ما هو زائف أي الصور الناقصة لتطبع مثالها الذي يشبهها عليها؟ ألا يعد ذلك دليل نقص فيها، خاصة أنه يزعم أن ما ندركه في عالم المظهر المشوَّه المتغيِّر لا يمثِّل الحقيقة الأصيلة لأنَّ هذه الحقيقة هي ما يغيب عن إدراكنا الحسِّي! ولا يستطيع الوصول إليها إلاَّ من يمتلكون عقول فائقة بقدراتها وإمكاناتها قادرة على تجاوز ما هو حسِّيٌّ إلى ما هو مفارق على نحو فيه من الطوباويَّة الكثير! إنَّه المفارق الأصيل الذي لا يشبه الموجودات في عالم المادَّة لأنَّه مثالها وفي الوقت نفسه هو يطبعها على نحو يشبهه ألا يُعدُّ ذلك مفارقة غريبة في الطرح الأفلاطونيّ؟ وخصوصاً حين نسأل عمَّا إذا كان ثمَّة مثال لكلِّ موجود حسِّيٍّ، أم هناك أشياء لا مثال لها؟ فيجيب بالزعم أنَّه لا يمكن أن يوجد إلاَّ مثال واحد لكلِّ فئة. فمثال الإنسان واحد رغم أنَّ الأفراد عديدون[٢]، أي أنَّ المثال ليس إلاَّ العنصر الأهم للمختلفات والمتنوِّعات، وهذا خلط واضح لما يربط الوحدة بالكثرة، فهو يرد الكثرة الموجودة في العالم المادِّي لمُثُل مستقلَّة عنها وتمثِّلها بآن معاً! وهذا ليس إلاَّ عدم اتِّساق منطقيّ!

في هذا السياق، يقول أفلاطون بوجودين على صاحب الحدس والعقل الخارق أي الفيلسوف التنقُّل بينهما عبر التدرُّج بالمعرفة، ذلك أنَّ رؤيته للمحسوسات تجعله يتذكَّر حقيقتها التي تعرَّف عليها في حياته السابقة قبل أن تُعاقب النفس[٣]، ليصل إلى مثال المُثُل، أي الخير الأقصى، الذي هو الحقيقة الحقَّة في مقابل الأشياء في عالم الإدراك الحسِّيِّ التي هي انعكاسات للمُثُل وسمتها الزيف[٤].

[١]- جورج. جي.إم. جيمس: التراث المسروق - الفلسفة اليونانيَّة فلسفة مصريَّة مسروقة، ترجمة: شوقي جلال، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، ص١٨٠.

[٢]- وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، مرجع سابق، من ص ١٦١ إلى ١٦٤.

[٣]- أميرة مطر: الفلسفة اليونانيَّة تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر، طبعة جديدة، ١٩٩٨، ص١٧٥.

[٤]- غُنار سكيربك و نلز غيلجي: تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، ترجمة: حيدر حاج اسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، مراجعة نجوى نصر، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٢، ص١٥٠.

وإذا أخذنا ذلك بعين الاعتبار، كيف يمكن لمن يمثِّل نسخاً مزيَّفة أن يكون له جواهر بعيدة عنه بحيث تكون مجرَّد انعكاسات له، وكيف لهذه الانعكاسات أن تكون علَّتها خارجة عنها؟!

إنَّ النظريَّة التي يدَّعي أفلاطون تطالبنا بأن نُعدَّ ما هو واقعيٌّ ومحسوس غير أصيل، وما هو مفارق وما لا يمكن إدراكه إلاَّ من قبل فئة أقليَّة بعينها أصيلاً، وإنْ هذا إلاَّ تأكيد إضافي على أنَّه لم يستطع التجرُّد والتخلِّي والتحرُّر من تفكيره النخبويِّ والانتقائيِّ، ما يقودنا إلى سؤال: كيف للفيلسوف بوصفه من النخبة أن يتصوَّر المُثُل عقليَّاً وهو يقطعها من سياق إدراكها الحسِّيِّ وسياقها الزمانيِّ والمكانيِّ، وكأنَّ الفيلسوف قادر بطريقة غير منطقيَّة على مفارقة الواقع بعقله النسبيِّ ليطلَّ على عالم المُثُل ويتصوَّره، ومن ثمَّ ليعود مرَّة أخرى إلى واقعه، أوليس بإمكان أفلاطون أن يدلِّل على الأشياء من ذاتها؟ لماذا احتاج إلى مُثُل لتعطيها دلالتها، خصوصاً أنَّ تلك المُثُل لا تقتصر برأيه إلاَّ على القِيَم الحقَّة، وتنكر قِيَم الواقع بكثرتها التي هي بخلاف الخير والحقِّ والجمال، وغير جديرة وقادرة على تعليل وجود الموجودات في العالم المادِّي الحسِّيِّ، ولا يمكن أن تكون موضوعاً للعلم الإنسانيِّ كونها مفارقة إلاَّ بالنسبة إلى الفيلسوف الذي يمتلك خيالاً اعتباطيَّاً يجعله وفق ما يزعم أفلاطون يستبعد الواقع وحقائقه والموجودات المادِّيَّة فيه لصالح ما هو غيبيٍّ مفارق.

ثانياً: المُثُل الأفلاطونيَّة وارتداداتها النقديَّة

الخير والخير الأقصى والتجلِّي السلوكيُّ الفرديّ

بالعودة إلى أصل كلمة الخير، كما وردت في المعاجم، يمكن القول أنه ورد في اللُّغة الإنكليزية: Good، وفي اللُّغة الفرنسيَّة: Bien، أمَّا في اللُّغة العربيَّة فقد دلَّ على الحسن لذاته، وعلى ما فيه نفعٌ أو لذة وسعادة، كما دلَّ على المال، العافية والصحَّة، وهو بالجملة ضدُّ الشرِّ، لأنَّ الخير هو إيجاد كلِّ شيء كمالاته اللاَّئقة، والخير المطلق هو أن يكون مرغوباً لكلِّ إنسان، والخير النسبيَّ هو أن يكون خيراً لواحدٍ، وشرَّاً لآخر، وبذلك فالخير كما نرى قسمان: خيرٌ بالذَّات، وخيرٌ بالعَرض[١].

[١]- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢، ص٥٤٨.

أمَّا الخير الأفلاطونيُّ فيتجلَّى في محاورة طيماوس المشكوك في نسبها[١] إلى أفلاطون بالقول: «إنَّ كلَّ شيء يكون خيراً يكون عادلاً وجميلاً، ولا يكون العادل من دون التناسق[٢]». ويقول أيضاً: «إنَّ الخالق كان خيراً، والخير لا يمكن أن يغار من أيِّ شيء، ولما كان خلوَّاً من الغيرة، فقد أراد أن تكون جميع الأشياء شبيهة به ما أمكنها ذلك[٣]». فأفلاطون يزعم أنَّ الخالق خير، وأراد أن تكون الأشياء شبيهة به أي مثال الخير والحق- وهنا تستوقفنا التعابير التي يسوقها والتي تبدَّت سابقاً بأنَّه يخلط بين الصانع والخالق ومثال الخير من دون أدنى دراية منه لذلك الخطأ، ومن دون أيِّ تمييز بينهما، وهذا لا يمكن قبوله.

فالخالق الخير للمثل يحطُّ من شأنها ويطعن في قِدَمها وخلودها، كما أنَّ القضية معكوسة ستكون متناقضة أيضاً لأنَّه حين تُوجد المُثُل الخالق، فهذا دليل ضعف على إرادة الخالق الذي يدَّعي أفلاطون، وهذا خلط واضح بين الألوهيَّة ومثال الخير لم يقدر على الإفلات منه وأوقعه في مأزق، ولا سيَّما حين يقول: «الآلهة أو الإله ليس خيراً فحسب بل هو الخير ذاته، ولا يمكن أن نصل لعالم المثل إلاَّ عن طريق مثال الخير[٤]». وهنا نلاحظ التناقض الواضح بين هذين الاقتباسين لأفلاطون، والخلط التعسُّفيِّ الاعتباطيِّ من دون إدراك للمفارقة بين القضيَّتين، ومن دون أدنى تمييز منه بين الإله، الآلهة، الخير، ومثال الخير. وفي الوقت نفسه، لا يمكننا أن نصل إلى عالم المُثُل إلاَّ عن طريق مثال الخير (الإله) كمحقِّق لذلك، لكن كيف؟

للإجابة عن هذا السؤال سنتوقَّف عند نقطتين: الأخلاق والسياسة التي يتقوَّم فضائلها من هم أرقى لهذه المهمة! إنَّه الفيلسوف الذي يسعى للوصول إلى مثال الخير بالترفُّع والزُّهد عن ملذَّات وشهوات الجسد وإماتة كلِّ العلائق المتَّصلة بالوجود الحسِّيِّ، كي يتمَّ تطهير النفس وخلاصها من سجنها الذي تعاقب فيه، عبر معرفة عقليَّة متدرِّجة لتحقيق ذلك،

«إنَّ اللذَّة إنْ لم تكن خيراً كلُّها فإنَّها أيضاً ليست شرَّاً، وإنما هي عندما تخلو من الألم

[١]- جورج. جي.إم. جيمس: التراث المسروق - الفلسفة اليونانيَّة فلسفة مصريَّة مسروقة، ص٩٨.

[٢]- أفلاطون: المحاورات الكاملة، محاورة طيماوس، ص٤٩١.

[٣]- ماجد فخري: تاريخ الفلسفة اليونانيَّة من طاليس إلى أفلوطين وبرقلس، مرجع سابق، ص٨٥.

[٤]- زكي نجيب محمود وأحمد أمين: قصة الفلسفة اليونانيَّة، الناشر: مؤسَّسة هنداوي، ٢٠١٧، ص١١٤.

نوع من الخير يجب على الإنسان أن يأخذ بحظه منه[١]». ولكن كيف له أن يطالب بترك مطالب الجسد لصالح العقل؟ وهل الإنسان بالعقل وحده يحيا؟

لا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ أفلاطون ينظر إلى الإنسان بوصفه مجرَّد تقسيم نفسانيٍّ تحكمه ثلاث قوى هي: العاقلة، الغضبيَّة، والشهويَّة، يقابلها طبقات ثلاث للمجتمع هي: حكماء، جند، زُرَّاع وصنَّاع وتجَّار. والخير برأيه يكمن في عمليَّة التوازن أو الضبط الذي تمارسه القوَّة العاقلة على القوَّتين الباقيتين والتي قدَّمها بصورة أسطوريَّة مجازيَّة[٢]. فإذاً، سعادة الإنسان وخيريَّته تتحقَّق برأيه في سعيه نحو حكمة الفيلسوف الذي يفترض أن يكون خيِّراً دوماً، رغم أنَّه بشر ويحمل بذور الشرِّ والخير، حيث لا خير محض إلاَّ عند الأنبياء، إنَّه الخير الذي عليه أن يحقِّقه ليس بتهذيب رغباته وشهواته وضبطها بالقوة العاقلة فحسب، وإنما أيضاً بالتربية والتعليم والموسيقى التي تسعى لتكريس قِيَم الفضائل. وهنا يستوقفنا التناقض الذي يقع فيه كثيراً ولا سيَّما حين يقول بأنَّ النفس خالدة وسجينة الجسد الذي لا يؤثِّر عليها كونها مفارقة، لكنَّنا نلاحظ هنا أنَّ الجسد تؤثِّر عليه الموسيقى، التي لها دور في تربيته وكأنَّه هنا هو من يؤثِّر على النفس[٣] التي يشكِّل الخير أُسَّها الضابط لسلوك الفرد الناشد للسعادة على النموذج المفارق والمتجلِّي بنظريَّة أفلاطون في المُثُل «فعل الخير وعدم ارتكاب الظلم مهما جرَّ على الإنسان من ألم هو الخير الدائم[٤]»، حيث الفرد بتعلُّقه بموجودات العالم الحسِّيِّ لن يحقِّق السعادة والخير الحقيقيِّ بالمعنى الصحيح[٥]، وهذا حقيقة تدليل ضعيف على الخير المفارق الذي استلَّه أصلاً من نظريَّة الخلاص في نظام الأسرار المصريِّ[٦]،

[١]- عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج ١، المؤسَّسة العربيَّة للدراسات والنشر، ط١، ١٩٨٤، ص١٨١.

[٢]- هذه الصورة المجازيَّة تمثِّلها عربة يقودها جوادان مجنَّحان أحدهما الغضب الذي يناضل للصعود إلى الأعلى، والآخر الشهوة والغريزة الذي يسعى للشدِّ والجذب نحو الأرض، في حين أنَّ سائق العربة يمثِّل العقل المحقِّق لتوازن القوى. وهي بالمناسبة مأخوذة من كتاب الموتى المصريِّ في روايته لمشهد يوم الحساب في الآخرة. للاستزادة راجع: أفلاطون: محاورة فايدورس، أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٠، ص٢٥-٢٦. وراجع أيضاً: جورج. جي.إم. جيمس: التراث المسروق الفلسفة اليونانيَّة فلسفة مصريَّة مسروقة، مرجع سابق، ص١٠٧.

[٣]- عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج ١، ص١٧٩.

[٤]- المرجع ذاته، ص١٨٢.

[٥]- المرجع ذاته، ص١٨٠.

[٦]- جورج. جي.إم. جيمس: التراث المسروق - الفلسفة اليونانيَّة فلسفة مصريَّة مسروقة، مرجع سابق، ص١٦٩.

والذي لم يستطع تبيان أركانه إلاَّ بشكل لا يمكن تصوُّره[١]، لأنَّه دعوة للإنسان لتأمُّل ما هو بعيد عنه، وخارج واقعه الملموس الحقيقيِّ، إذ كلَّما بتر بهذا التأمُّل علاقته بجسده وقواه غير العقليَّة، ارتقى إلى السعادة الأفلاطونيَّة، وبالتالي إلى الخير، وكأنَّ السعادة تتحقَّق في الفرد المنقوص والمبتور القوى من أحاسيس ومشاعر بسبب ضبط النفس، من أجل سعادة الإله الخيِّر، أو سيادة مُثُل الخير التي لم يتمكَّن أفلاطون من إدراك الفروق بينها! بسبب تنكُّره للنظريَّة الأصيلة الشرقيَّة القديمة، وعدم اعترافه بها، حيث خلاص النفس غاية الفلسفة التي تنصُّ على طرق التطهُّر والسموِّ بالمرء إلى مستوى الأرباب، للوصول إلى الخير الأسمى[٢].

ولا شكَّ في أنَّه لا يمكن إلاَّ لفيلسوف كأفلاطون وحده من دون غيره الوصول إليه بترفُّعه عن غرائزه، ووجدانه وعواطفه والجزئيَّات المتنوِّعة والمتغيِّرة واللاَّحقيقيَّة، كما هو يزعم، للوصول إلى معرفة الحقيقة التي بها ومن خلالها يكون قادراً على تحقيق سعادته كفرد، وبالتالي تحقيق سعادة الدولة، حيث يقول: «الانسجام بين قوى النفس والمنعكس على طبقات المجتمع والذي يحول دون أي اختفاء أو اختلاط أو خلل في التوازن بطبقات المجتمع[٣]» ، والذي يومئ بمدى تأثُّره بالحكمة الشرقيَّة في نظم الأسرار المصريَّة، ولا سيَّما مبدأ تقسيم العمل في الفكر المصريِّ القديم الذي لم يكتمل معه، كما النموذج المصريِّ[٤]، حيث بترفُّعه هذا يصل إلى ما هو كامن خلف كلِّ تلك الكثرة.

في هذا السياق يقول: «إنَّ الواحد والكثرة يصبحان متماثلين في افتراضاتنا، وإنَّهما ينتقلان من مكان إلى مكان معاً الآن، وكما فعلا في الزمن الماضي، وهما يفعلان ذلك في كلِّ جملة ملفوظة[٥]».

وتجدر الإشارة إلى أنَّ هذه هي حقيقة الطامَّة الكبرى التي يقع فيها أفلاطون ولطالما تنكَّر

[١]- فريدرك كوبلستون:تاريخ الفلسفة اليونان وروما، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، المجلَّد الأوَّل، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٢، ص٣٠٢.

[٢]- جورج. جي.إم. جيمس: التراث المسروق، مرجع سابق، ص١٦٨.

[٣]- غُنار سكيربك ونلز غيلجي: تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، ص١٣٧.

[٤]- ديوجينيس اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلَّد الأول، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، راجعه عن الأصل اليوناني: محمد حمدي ابراهيم، المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦، ص٢٤٧.

[٥]- أفلاطون: فيدون – في خلود النفس، ترجمها عن النصِّ اليوناني مع مقدِّمات وشروح عزَّت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط٣، القاهرة، ٢٠٠١ ، ص٢٥٨.

لها، إذ هو يعترف بالواحد والكثرة وتماثلهما الذي لم يقر به من قبل، فكيف المتغيرِّ يماثل الثابت، وكيف المحايث يماثل المفارق؟ ولا سيَّما أنَّه يزعم دائماً أنَّ الخير لا يتعلَّق بما هو واقعيٌّ بقدر ما يرتبط بما هو خارج العالم المادِّيِّ، ما يعني أنَّه لا يعترف بالخير والقِيَم النسبيَّة. وهذا بلا شكٍّ يخالف الواقع كثيراً لأنَّ الخير كقيمة لا يمكن فصله عن الشرِّ الذي هو حاضر فيه، والذي لم يستطع أفلاطون الإفلات منه والتنكُّر له، خصوصاً حين جعل قوام العالم المادِّيِّ المحسوس هو الشرّ: «فإذا كان الوجود الحقيقيُّ هو وجود الصورة، فهذا يعني أنَّ كلَّ ما يتَّصل بوجود الصورة هو الحقيقة وهو الخير، وكلُّ ما يتعارض وهذا الوجود هو الشرّ[١]»، وفي الوقت ذاته، الخير ليس مرتبطاً به، أي بالواقع، بل هو منفصل عنه ومفارق للأخلاق الإنسانيَّة ولأخلاق مدينته حيث «الخير هو أعلى المثل ويطلق عليه الخير الأعلى[٢]»، ومن ثمَّ فإننا رغم كلِّ ما يقوله بصدد مفهوم الخير إلاَّ أنَّنا لا نجد لديه تعريفاً واضحاً له، رغم دوره الضامن كما يدَّعي لمعرفة المُثُل، فهو يشبِّهه بالشمس، والشمس إله موجود في السماء، ما يعني أنَّ الخير هو الإله الأوَّل الصانع[٣]. ولكن لماذا يشبِّه الخير بما هو محسوس طالما أنَّ كلَّ محسوس يُعدُّ نقصاً وصورة مشوَّهة بنظره؟

لا ريب في أنَّ ما يزعمه أفلاطون يصبُّ في إطار الخيال، لأنَّه يفترض أنَّ الخير مفارق، ومن ناحية يربطه بالحياة الأخلاقيَّة للفيلسوف الحكيم الناشد والمدَّعي تحقيق العدالة الخيِّرة. ونقول المدَّعي لأنَّ شيوعيَّة المرأة، المُلكيَّة والمال والعبيد، لا تشي بأيِّ أخلاق ولا حتى خير، ولا سيَّما حين يقول: «هناك فئة من الناس لا يؤهِّلها حظُّها من العقل أن تكون عضواً في الجماعة السياسيَّة[٤]»، فهو يحدِّد ثلاثة أنواع للخيرات[٥]، فنلاحظ أنَّه تارة يزعم أنَّ الخير مرتبط بالواقع الملموس المادِّيِّ، وتارة أخرى في تجرُّد النفس عما هو حسِّيٌّ لبلوغ الخير الأسمى، وفي آن آخر يحاول تعريفه لكنَّه غير معروف ومتناقض في طيَّاته

[١]- عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج ١، ص١٨٠.

[٢]- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢، ص٤٨٥.

[٣]- أحمد فؤاد الأهواني: نوابغ الفكر الغربي، المأدبة، دار المعارف، مصر، ط٤، ١٩٩١، ص١٢٥.

[٤]- عزَّت قرني: الفلسفة اليونانيَّة حتى أفلاطون، جامعة الكويت، ذات السلاسل، مجلس النشر العلمي، ص١٦٩، ١٩٩٣.

[٥]- ومن هذه الخيرات: ١- خير لذاته ولنتائجه: كالحكمة، الصحة والصبر. ٢- خيرات للمعالجة الطبيَّة في حال المرض وكلِّ الأعمال المنتجة، وهذه نطلبها لأجل المكافأة الناجمة عنها ٣- خيرات كعاطفة السرور واللذَّات البريئة. راجع أفلاطون، الجمهوريَّة ص٤٤.

التي تتضمَّن غاية نفعيَّة لا يمكن إنكارها[١]، كما أنَّه في محاورة فيليبوس نراه لا ينكر اللذَّة المرتبطة بالجسد والتي قد نفاها في سبيل الوصول إلى الخير الأسمى، حيث الخير ليس مسألة سلوك بل صفة من صفات النفس الباطنة[٢]، متجاهلاً دور البيئة والوراثة، بل نراه يقول إن اللذَّات لا يمكن إنكارها وهو يعترف بها، بل يقول أكثر من ذلك إنَّ الحياة الفاضلة هي الحياة المختلطة المحتكمة للذَّة والحكمة «العقل يعلن لنا...أنَّه ينبغي علينا أن نبحث عن الخير ليس في الحياة الصرفة بل في الحياة الممزوجة[٣]». إنَّها حياة المزيج بين اللذَّة وحياة الحكمة «الحياة المختلطة للذَّة والحكمة هي الحياة المنتصرة[٤]»، لكن أيَّ نوع من الملذَّات يقصد؟ واللذَّات منها ما يسبِّب الأذى والضرر ومنها ما هو مرذول وشرٌّ، وما المقياس لانتقاء اللذَّة والأخذ بها جنباً إلى جنب مع الحكمة؟

إنَّ المقياس الأفلاطونيَّ هو العقل المتنكِّر للحواسِّ والوجدان والمُقصي للمشاعر، لكن حتى المعرفة العقليَّة التي يدَّعي لا بد لها من الحواسِّ وإدراكاتها، فلماذا الإنكار لدورها الرئيس والجحود بفضلها والعمليَّة المعرفيَّة لا تكتمل من دونها؟، ثم كيف بأفلاطون يجمع الخير والشر ويطالبنا بحديث آخر بعدم التوحيد بينهما لا بل يعارضه بقوَّة[٥]، متجاهلاً أنَّ الأشياء لا تعرف إلاَّ بنقائضها، ولا سيَّما حين يرفض أن يفعل الشرَّ بأعدائه[٦].

وهنا نختم فكرتنا عن الخير بالسؤال: طالما الصانع خير والخير لا ينتج منه إلاَّ الخير فكيف نتجت المادَّة وهي شرٌّ؟ الإجابة برسم أفلاطون.

الحقُّ والحقُّ المثاليُّ والارتباط الوجدانيُّ بالفرد

بالعودة إلى مفهوم الحقِّ كما ورد في المعاجم، فإنَّه: في الفرنسيَّة vrai، وفي الإنكليزيَّة true، وفي اللاَّتينيَّة verus، أمَّا في اللُّغة العربيَّة فهو الثابت الذي لا يسوِّغ إنكاره، واليقين

[١]- وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، ص١٧٢.

[٢]- ماجد فخري: تاريخ الفلسفة اليونانيَّة من طاليس إلى أفلوطين وبرقلس، ص٩٨.

[٣]- أفلاطون: المحاورات الكاملة، محاورة فيليبوس، ص٣٦٦.

[٤]- أفلاطون: محاورة فيليبوس، ص٣٠٦.

[٥]- أفلاطون:جمهوريَّة أفلاطون: دراسة وترجمة فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندريَّة، ٢٠٠٤، ص١٨٣.

[٦]- المرجع السابق، ص٣٠٦.

بعد الشكِّ والواجب والعدل وصدق الحديث كما يطلق على مطابقة الحكم للواقع، وله معان: ما كان فعله مطابقاً لقاعدة محكمة، وما تسمح القوانين الوضعيَّة بفعله[١].

أمَّا الحقُّ الأفلاطونيُّ فهو قيمة معرفيَّة مثاليَّة ركائزها عاملان جوهريَّان لا ينفكَّان هما الأخلاقيُّ والسياسيُّ اللَّذان يحكمان أفراد مدينته بفضيلة السلوك القويم. فما هو الحقُّ المنشود والمثاليُّ الذي يسعى له؟

يزعم أفلاطون أنَّ الحقَّ يكمن في البحث عن الحقيقة المثاليَّة المفارقة للواقع المادِّيِّ والمحقِّقة للحكمة والمتجلِّية في المعرفة الحقَّة القائمة على التأمُّل والتجرُّد والتفكُّر بما هو كامن خلف التنوُّع النسبيِّ المتغيِّر والكثرة المادِّيَّة، فالفضيلة ليست عمل الحقِّ فحسب بل أيضاً المعرفة الحقَّة بقيمته، حيث أنَّ عمل الحقِّ من دون معرفته ليس من الفضيلة بشيء «لا يفترض بالفلاسفة أن يتأمَّلوا فقط بل عليهم إرشاد المجتمع بفعل تلك البصيرة[٢]». لكن من القادر على فهم ومعرفة الحقِّ؟، إنَّه الفيلسوف الذي يدرك الكمال في الأشياء بذاتها، مكرِّساً حياته للوجود الحقيقيِّ ومتخطِّياً موجودات العالم الحسِّيِّ[٣]، لإدراك مثال الحقِّ من دون تدخُّل حواسِّه وكأنَّه مفصول القوى، حيث أنَّ ما يحرِّكه هو العقل من دون غيره من القوى! وبه يترفَّع ويسمو ليدرك الحقَّ. لكن كيف يدرك مثال الحقِّ؟ عبر التدرُّج في سلَّم المعرفة التي يبدأ فيها بالتخيُّل، والاعتقاد، والاستدلال ثمَّ المعرفة الحقَّة التي تصله بالخير الأقصى[٤]. وهنا نلاحظ كما لاحظنا من قبل أنَّ الحقَّ مقصور على شخص الفيلسوف، وكأنَّ من بقي من مجاميع الأفراد غير قادرين على الوصول إلى الحقِّ والحقيقة، وما هذا إلاَّ إلغاء للحركة الفاعلة بين الفرد والمجتمع التي تحتكرها جهة معيَّنة تدَّعي معرفة الحقِّ والوصول إليه. والسؤال المطروح هو: كيف يتمكَّن الفيلسوف من الانتقال من المعرفة الحسِّيَّة إلى المعرفة العقليَّة الحقَّة؟ يجيب أفلاطون بالتذكُّر. وهنا نسأل من جديد: هل التذكُّر كاف للوصول إلى الحقِّ؟ صحيح أنَّه قدرة عقليَّة إلاَّ أنه لا يعطينا دوماً الحقيقة، إذ كيف للحكيم

[١]- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢ ص٤٨١-٤٨٣.

[٢]- غُنار سكيربك و نلز غيلجي: تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، ص١٢٧.

[٣]- عبد الجليل كاظم الوالي: الفلسفة اليونانيَّة، الوراق للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٩، ص١٧١.

[٤]- ماجد فخري: تاريخ الفلسفة اليونانيَّة من طاليس إلى أفلوطين وبرقلس، ص٨٢.

الفيلسوف الذي فقد ذاكرته بسبب مرض ما أنَّ يصل إلى الحق ومعرفته؟ ثمَّ حين يقول أفلاطون إنَّ الحركة والتغيرُّ والكثرة لا تمثِّل الحقيقة، فكيف يعترف بحقيقة الانتقال من العالم الحسيِّ إلى العالم العقليِّ أو لا يُعدُّ ذلك حركة؟ وبالتالي فإنَّ عمليَّة الانتقال المعرفيِّ التدرُّجيِّ بين الوجودين ليست حقيقيَّة لأنَّها تنتمي وفق زعمه إلى المتغيرِّ المحسوس!

وهنا نسأل عن الشروط الواجبة على الفيلسوف الحاكم للوصول للحق؟ يجيب أفلاطون: «بالاستنكاف عن اللذَّات، فالفضيلة الحقَّة قوامها الانعتاق من كلِّ الانفعالات والرغائب[١]»، وهذا يوضحه في قوى النفس الثلاث التي يقابل فيها طبقات المجتمع الثلاث، ذلك أنَّ الحقَّ يتحقَّق وفق هذه التقسيمات الطبائعيَّة عبر الانسجام بينها حيث «الإخضاع الكامل للفئات المختلفة هو ما يجعلها دولة فاضلة[٢]». إذاً، أفلاطون يفترض أنَّ التوازن بين قوى النفس هو ما يحقِّق الحقَّ خارج الذَّات، لكن هذا الافتراض لا يمكننا قبوله منطقيَّاً!، إذ من قال إنَّ الحقَّ يكمن في التراتبيَّة التي تصنِّف الطبقات بناء على هذا التوازن، وأين العبيد في هذه المسألة؟ ذلك أنَّ الحقَّ يكمن في التوازن بين قوانا وليس في تسيُّد بعضها على بعض، والتفاضل بينها أو إهمال بعضها، كما فعل أفلاطون، حيث معرفة العقل لا يعلو عليها شيء.

ولكن ما الذي يربط الحقَّ بالمعرفة الأفلاطونيَّة؟

يبيِّن أفلاطون أنَّ النفس حينما تكون على اتصال مع المحسوس فإنَّها تضطرب، أمَّا حين تكون على اتصال مع المُثُل العقليَّة، فإنَّها تصل إلى حالة الفكر أي إلى حالة المعرفة اليقينيَّة[٣]، وبذلك فإنَّ المعرفة عنده قسمان كما الوجود: معرفة ظنيَّة مرتبطة بالمتغيرِّ المحسوس، ومعرفة حقَّة تتعلَّق بالثابت المعقول ويصلها الفيلسوف الحق، «أولئك الذين يحبون رؤية الحقيقة[٤]»، وكأن الحقيقة تُرى وتُشاهد وهو ذاته من يقول: «بعض معرفتنا لا صلة له البتَّة بأيِّ عضو من أعضاء الحس[٥]»، ليعود ويناقض نفسه بالقول أن: «الأشياء

[١]- إميل برهييه: تاريخ الفلسفة- الفلسفة اليونانيَّة، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط٢، ١٩٨٧، ص١٨٩.

[٢]- ا جورج. جي. إم. جيمس: التراث المسروق - الفلسفة اليونانيَّة فلسفة مصريَّة مسروقة، ص١٠١.

[٣]- عزَّت قرني: الفلسفة اليونانيَّة حتى أفلاطون، ص٢٠٨-٢٠٩.

[٤]- أحمد فؤاد الأهواني: نوابغ الفكر الغربي، أفلاطون، المأدبة، ص٢١٠.

[٥]- برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربيَّة، الكتاب الأول، الفلسفة القديمة، ترجمة: زكي نجيب محمود، مراجعة: أحمد أمين، القاهرة، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، ٢٠١٠، ص٢٥١.

الكثيرة تُرى ولا تُعقل[١]»، والكثيرة هنا تخصُّ العالم المتغيرِّ الحسيِّ فكيف نعقله والمعرفة العقليَّة التي يمتاز بها الفيلسوف هي معرفة الماهيَّات الثابتة التي لا تتَّصل بالعالم الحسيِّ[٢]. والشيء بالشيء يذكر إذ من أين جاءت المعرفة بالحق المطلق؟ ألم تتدرَّج وتنطلق من معرفة وإدراكات حسِّيَّة أم قفزت قفزاً مباشراً لتعقل الحقَّ المطلق؟ أم أنَّ التذكُّر كفيل بنقل معرفة الفيلسوف إلى وجود آخر مفارق ومعرفة متعالية؟ ومن ثمَّ أليس التذكُّر صدمة ناتجة من التقاء الإنسان وتعامله مع موجودات العالم الحسِّيِّ؟ وبالتالي، فإنَّ عالم الكثرة الحسِّيَّ له دور إيجابيٌّ فعَّال لا يمكن إنكاره في ما يخصُّ المعرفة العقليَّة، وبالتالي ما يزعمه أفلاطون من أنَّ موجودات العالم الحسِّيِّ نسخ مشوَّهة وعلى الفيلسوف تجاوزها والترفُّع عنها للوصول إلى الحقِّ المطلق كلام غير دقيق لأنَّ «الموجودات التي تقع تحت حواسِّنا لا يمكن القول أنَّها موجودة ولا معدومة، بل هي تُنسَب إلى كلٍّ من الوجود والعدم[٣]»، وهو يقول في هذا الصدد إنَّ: «موضوعات الظنِّ هو المحسوسات المتغيِّرة المتبدِّلة وهو يحتمل الصدق والكذب، وهي إحدى درجات المعرفة[٤]».

لذلك، فهذه المعرفة للحقِّ تقوم على المحاكاة لعالم المُثُل وليس للأشخاص العاديين أيُّ دور فيها باستثناء الحاكم الفيلسوف الذي له الحقُّ في التسيُّد على بقيَّة الأفراد وفق التقسيم النفسيِّ الطبقيِّ الأفلاطونيِّ والذي لا يمكن تجاوزه. وهنا نسأل: هل تسيُّد الحاكم على من هم دون سواه يمثِّل الحق؟ وهل إهمال الحواسِّ على حساب العقل حقٌّ؟ ممَّا لا شكَّ فيه أنَّ ما قدَّمه أفلاطون من افتراضات لا يمتُّ إلى الحقِّ بصلة، لأنَّ الحقَّ الواقعيَّ قيمة إنسانيَّة بامتياز، وهو ذاتيٌّ لا موضوعيٌّ، يختلف باختلاف الذَّات الناظرة إليه وتعدُّد ثقافاتها.

لذا، فإنَّ نظريَّة أفلاطون لا يمكن أن تشكِّل نظريَّة متكاملة عن الحقِّ والسموِّ نحو الكمال بوصفها مجرَّد نزوع نحو التخلُّص من الرذائل لاستحضار الفيض المثاليِّ الطوباويِّ، ولا سيَّما أنَّه غير متاح للكلِّ بل لفئة بعينها، كما أنَّه لم يمايز بشكل واضح بين الخير والحقِّ، بل

[١]- أحمد فؤاد الأهواني: نوابغ الفكر الغربي، ص٢١٢.

[٢]- عبد الجليل كاظم الوالي: الفلسفة اليونانيَّة، ص١٧٠.

[٣]- أحمد السيد علي رمضان: الفلسفة اليونانيَّة عرض ونقد، ط٢، ٢٠١٢، ص٣٠٧.

[٤]- عبد الجليل كاظم الوالي: الفلسفة اليونانيَّة، ص١٦٧.

قدَّمه بنمط مرهون ومحسوم لصالح حقيقة مثاليَّة واحدة، لكن أليس من المحتمل الحديث عن أوجه متعدِّدة للحقيقة بدل الحقيقة المثاليَّة المزعومة؟ خصوصاً أنَّ الحقيقة والحقَّ الأفلاطونيَّ مفارق ويتنكَّر لما هو محايث ومتضمِّن في الواقع الحسيِّ، رغم اعترافه الضمنيِّ بأنَّ الحقَّ لا يمكن أن يكون مفارقاً، ولذا اضطرَّ إلى تقليص تلك المفارقة بين الوجودين بوضع وسائط تسمح بالمشاركة بين الحقِّ المحايث والمفارق.

بيد أنَّه رغم كلِّ ذلك، افتقرت نظريَّته إلى توضيح معيار الحقِّ والحقيقة، وخصوصاً في ظلِّ غياب أفرادها عن دائرته، هذه الدائرة التي سعى لتكريسها إيديولوجيَّاً وسياسيَّاً بغطاء أخلاقيٍّ مفادُه الحقُّ بوصفه غاية الفرد وغاية الدولة، على اعتبار أنَّ الرجل الفاضل مواطن صالح بالضرورة فهو «مخلص، صادق، يكره الكذب ويميل بطبعه إلى الحقيقة[١]» وكأنَّ أفلاطون يُعدُّ الحاكم الفيلسوف ليس ببشر ولا يخطئ، ويحمل ثقافة يتداخل فيها الجانب الغريزيُّ بالعقائديِّ المكتسب! تحت ذريعة أنَّه يمثل الحقَّ على الأرض، ويحمل الحقيقة للأفراد المتضمِّنة للخير المؤدلَج الذي لا نعرف عنه شيء سوى أنَّه أمر على الأفراد الالتزام به. وكما بيَّنا، فإنَّ أفلاطون قيَّد اللذَّة والألم وحين أقرَّهما جعلهما يخضعان لشروطه العقليَّة، كما أنَّه قيَّد البُعد الروحيَّ في نظريَّته عن الحقِّ، وألغى الموازنة بين النفس ومتطلِّبات الجسد، وكان قد ألغى قبلاً خصوصيَّة الفرد، غير مدرك أنَّ نظريَّته بالتعليم والموسيقى والرياضة المؤدلَجة التي تدَّعي دعم الفضيلة والحقِّ قد لا تؤدِّي بالضرورة لخير المجتمع والدولة، كون التربية لا تقوم على التلقين وحده بل هي علاقة متبادلة ومتفاعلة.

انطلاقاً من ذلك، فإنَّ التنظير الأفلاطونيَّ المُقدَّم باسم الحقِّ لم يؤدِّ الغرض المرجوَّ منه ذلك أنَّ الحقَّ ليس مجرَّد تنظير فكريٍّ ملزم للأفراد ومحاكٍ لمثال مفارق نقيس عليه، بل هو فعل محايث وموقف فاضل.

الجمال والمادَّة المحسوسة وعلاقته بالوجدان الفرديّ

إنَّ الجمال، كما ورد في المعاجم، هو: في اللُّغة الألمانيَّة (Aesthetik)، وفي اللُّغة الفرنسيَّة (esthetique)، وفي اللُّغة الإنكليزيَّة (Aesthetics)، وفي اللُّغة العربيَّة الجمال،

[١]- عزَّت قرني: الفلسفة اليونانيَّة حتى أفلاطون، ص١٨٥.

وهو من مصدر الجميل والفعل جَمُلَ، والجمال هو الحسن في الخَلق والخُلق، الذي هو ضدُّ القبح ونقيضه. وقد استخدم القرآن الكريم لفظ الجمال في مجال الأخلاق، وأما لفظ الحَسن فقد استخدم في الصور كما في المعاني، فالجمال قصد به الحَسن في الظاهر والباطن، ويُقصد به الشكل والمضمون والذي يرتبط به ما هو حسِّيٌّ كما يتداخل معه ما هو أخلاقيٌّ[١].

أمَّا الجمال الأفلاطونيُّ فقد ارتبط بنظريَّته في المُثُل المتعالية، التي تحاكي عالم التغيُّر والفساد بالمشاركة، لكن القدرة على المحاكاة غير متاحة لجميع الأفراد كما بيَّنا بل لمن بلغ شأواً عالياً في الفلسفة، الفيلسوف الحق الواصل للمعرفة والمتمتِّع بالأخلاق والفضائل المتحرِّرة من قيد الجسد وملذَّاته.

فما هو الجمال وما مقياسه الأفلاطوني؟

يقدِّم أفلاطون الإجابة في الكتاب العاشر من الجمهوريّة المنسوب إليه[٢] بالقول: «هناك ثلاثة أنواع من الفراش، واحد منها يوجد في طبيعة الأشياء، وهذا إذا لم أكن مخطئاً ننسبه إلى صنع الله ... والثاني عمله المنجِّد ... والثالث هو صنع الرسام[٣]»، فالله هو الصانع الحقيقيُّ للفراش الحقيقيِّ لأنَّه من أبدعه، في حين أن المنجِّد يحاكي مثال الفراش الحقيقيِّ، والفنان مجرَّد مقلِّد يزيِّف الحقيقة لا أكثر «إنَّ الرسم وكلَّ فنِّ التقليد بوجه عام، يتناول ما بعد جدَّاً عن الحقيقة، وهو يصحب بالأكثر القسم الأبعد فينا عن الحكمة[٤]» مهما بلغت براعته في الرسم «لأنَّه صنع ما نقل عن أصله مرتين[٥]»، فلم يحاك الجوهر بقدر ما حاكى المظهر، ليناقض نفسه بالقول: «من يستعمل شيئاً أعرف العارفين به، ويستطيع أن يخبر صانعه بهذه الواسطة هل أجاد صنعه أو أساء[٦]»، وبالتالي فالفنان الذي يرسم أخبر من غيره بما يفعل

[١]- أنظر عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج ٣، منشورات ذوي القربى، قم، إيران، ط٢، ٢٠٠٩، ص١٠٧. أنظر أيضاً مجد الدين محمد يعقوب الفيروز آبادي: القاموس المحيط، مؤسَّسة الرسالة للطباعة والنشر، بيروت، ط٨، ٢٠٠٥، ص ٩٧٩.

[٢]- جورج. جي.إم. جيمس: التراث المسروق - الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة، ص٩٨.

[٣]- أفلاطون: جمهورية افلاطون، ترجمة: حنا خباز، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ط١، ٢٠١٧، الكتاب العاشر، ص٣٢٧.

[٤]- المرجع ذاته، الكتاب الأول، ص٣٣٥.

[٥]- المرجع ذاته، الكتاب الأول، ص٣٢٨.

[٦]- المرجع ذاته، الكتاب الأوَّل، ص٣٢٨.

ليقول بموضع آخر إن «التقليد ... مجرد لهو وتسلية لا عمل جدي[١]»، وهنا تستوقفنا في هذه المقتبسات الرؤية المشوَّهة المعالم التي يقدِّمها أفلاطون بحقِّ الفنِّ والفنان، وبحقِّ المثال الذي يقيس ويحاكم من خلاله، حيث يهمِّش الفنان مقابل الشاعر الفيلسوف الذي يُمكِّنه من الوصول إلى المثال عبر وساطة الآلهة وربَّات الشعر اللاَّتي ينقلن له بالإلهام ما يجعله يصل إلى مثال الجمال.

ونلاحظ هنا تغييب أفلاطون للعقل الذي لطالما تسيَّد على كلِّ القوى النفسيَّة والمشاعر والوجدان في مفهومَي الخير والحقِّ لصالح الإلهام الآن في مفهوم الجمال الذي يُعدُّ غير عقليٍّ، إذا جاز لنا التعبير. فلماذا تغيَّرت الأحوال وأصبح العقل جانباً؟ إنَّ الهدف والغرض الإيديولوجيَّ هو ما جعله يحيد عمَّا أقرَّه سابقاً، والإلهام بهذا الحال يعطي إيماءة إلى أنَّ أيِّ شعر لا تكون وسيلته الآلهة التي تفيض جمالاً وحكمة سيكون مرفوضاً جملة وتفصيلاً، وهو بهذا الطرح يقيِّد دور الإنسان في كتابته للشعر، كما أنَّه ألغى خياله وإبداعه فأصبح وفق هذه الرؤية مجرَّد متلقٍّ ومنفعل لا فاعل.

وهنا نسأل: هل من فرق بين الجميل والجمال والفن عند أفلاطون، أم أنَّه يطلقها بمعنى وسياق واحد كما فعل سابقاً؟

في محاورة هبياس الكبرى يبين السفسطائيِّ هبياس أن لا فرق بين الجميل والجمال، في حين أنَّ سقراط يضع تمييزاً بينهما، «الجمال ... يكون جميلاً على الدوام[٢]»، «الجمال هو الذي يجعل الأشياء تظهر جميلة هو سببها[٣]»، نلاحظ في هذه الاقتباسات أنَّ الجمال الأفلاطونيَّ جميل بذاته بينما الأشياء تكون جميلة لأنَّ الجمال بذاته يمنحها الجمال بوصفه الماهيَّة الثابتة التي لا يطرأ عليها أيُّ تغيير في الزمان والمكان، بخلاف الأشياء الجميلة المعرَّضة للتغيير والذبول كونها موجودة في عالم الفساد. وحقيقة، يستوقفنا هنا أن دائرة الجمال لم تتناول مسألة القبح الموجود في العالم، والذي أخرجه أفلاطون خارج قوسين! فلماذا استبعده؟ أليس بالإمكان أن يكون القبح حالة من حالات الجمال ولا سيَّما حين

[١]- المرجع ذاته، الكتاب الأوَّل، ص٣٣٤.

[٢]- أفلاطون: المحاورات الكاملة، محاورة هبياس الكبرى، ص٢١٦.

[٣]- المرجع ذاته، محاورة هبياس الكبرى، ص٢١٩.

يكون بإرادة إنسانيَّة؟ لا ريب في أنَّه لا يعير أيَّة أهميَّة للواقع بتجاهله للقبيح، رغم أهميَّته في الوصول إلى مثله حيث يمثِّل الصدمة الأولى كما ذكرنا، ذلك أنَّه لا يمكن إدراك الجميل من دون معرفة بالقبح والعكس صحيح.

ولكن، لماذا فقدنا مثال الجمال حتى يذكِّرنا به الجميل؟

يجيب أفلاطون: «في الزمان الغابر حينما كان هؤلاء الناس ينعمون بالصحَّة السعيدة ويتَّبعون زيوس وغيره من الآلهة الأخرى، أبصروا الجمال المتألِّق، وأصبحوا بفضل هذه الرؤية السعيدة مريدين للأسرار التي قدَّسناها أيام كنَّا كاملين... فأبصرناها في وضح الضياء لأنَّنا كنَّا أصفياء لا نحمل معنى ذلك الشبح الذي سمَّيناه بالجسد، والذي ارتبطنا به ارتباط الحلزون بقوقعته[١]». فإذاً، سجن النفس في الجسد هو السبب وراء فقدنا لمثال الجمال، وكأنَّ الجسد ليس الأداة التي بها سينطق الشاعر لمحاكاة المثل كما سنبيِّن لاحقاً؟ لكن كيف يحلُّ الجميل بذاته وهو مفارق على أشياء العالم المحسوس؟ بالتذكُّر فالإنسان عندما يرى الأشياء الجميلة يستذكر أنَّه رآها في العالم المفارق فتنتابه حالة من التوتُّر تبدو مظاهرها عليه نتيجة مفارقته لها «فلا يفتأ يحكُّ المسام ومنابت الريش، إذا انتشر الوخز في كلِّ الجهات، قفزت النفس بجنون تحت ضغط الألم، ومن جهة أخرى بالسرور لتذكرُّها الجمال[٢]».

حريٌّ القول أنَّ موجودات العالم الحسِّيِّ تشكِّل الأساس الذي أهمله سابقاً أفلاطون، والذي يعترف به الآن في عمليَّة التذكر للجمال، إذ كيف للمحسوسات أن تصلنا بمثال الجمال العقليِّ وهي متغيِّرة وفاسدة وفق زعمه؟ ولا سيَّما حين يقول: «الأشياء الجميلة تزدهر وتذبل، أما الجمال بالذات، فلا يكون أكثر أو أقل، بل يظل هو هو بغير زيادة ولا نقصان ولا تغيير[٣]».

لا ريب في أنَّ عدم الأصالة في الطرح الأفلاطونيِّ أوقعته في إشكالات ومتناقضات، ذلك أنَّ هذا الطرح ينتمي إلى الفكر المصريِّ الشرقي القديم باعترافه حين يقول: «هاك أيها الملك معرفة ستجعل المصريين أحكم وأكثر قدرة على التذكُّر. لقد اكتشفت سرَّ الحكمة

[١]- أفلاطون: محاورة فايدورس أو عن الجمال، ترجمة وتقديم: أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٠، ص٦٩.

[٢]- المصدر السابق، ص٧١.

[٣]- أحمد فؤاد الأهواني: نوابغ الفكر الغربي، أفلاطون، المأدبة، ص١٨٥.

والذاكرة[١]». وكما يقول في موضع آخر «يا تحوت يا سيدة الفنون[٢]».

بالعودة إلى الجمهوريَّة، نجد أنَّ صلاح مدينته يقوم كما يزعم أفلاطون على الفلسفة والتربية والفن، بشروط وضعها لتخدم رؤيته، فجاء فناً مشروطاً لتصنيف ارتآه[٣] كالتالي: إذ عدَّ التصوير بعيداً عن الحقيقة بذريعة أنَّه قائم على الألوان والأضواء، وكأنَّ الحقيقة بلا ألوان وبلا أوجه، كما نظر إلى النحت بذات العين حيث إنَّه لم يراعِ قواعد الخطوط والأوضاع مع الواقع يكون كالتصوير، وهنا حقيقة يستوقفنا ما يقول إذ لطالما أنكر الواقع وتعلَّق بمفارق مجهول فكيف يطالب بخطوط تنسجم مع الواقع؟ أمَّا الموسيقى فقد كان لها دور كبير في التثقيف، وفي إحداث الانسجام في النفس الإنسانيَّة عبر الحماسة التي تثيرها لإتيان الفعل الجميل المنسجم وتطهير النفس، ولا سيَّما أنَّ الفرد ليس حرَّاً في الموسيقى التي عليه أن يسمع بل هو خاضع لما يقرِّره أفلاطون بلسان الفيلسوف الحاكم، والذي لا يحقُّ للفرد فيه لا المشاركة ولا إبداء الرأي بخلاف ما يظهر في محاوراته التي تتعدَّد فيها الشخصيَّات والآراء بين جميل وقبيح، فاضل ومرذول، حق وباطل..إلخ، حيث الفن في خدمة السياسة التي يفرضها . أما الشعر الحق فهو الذي يأتي فيه الإلهام إلى الشاعر فهو يأتي بأمر من عند الإله[٤] ليحثَّ الإنسان على فعل الخير، أي أنَّه فنٌّ نفعيٌّ عليه تحقيق منفعة معيَّنة وخدمة بذاتها وإلاَّ لن يكون فنَّاً أخلاقيَّاً، فنلاحظ كيف يجمع أفلاطون النفعيَّ بالشعوريِّ والأخلاقيِّ، من دون تمييز بينهما كما خلط من قبل بين الخير والحقِّ لنضيف عليه الجمال الآن. ولعلَّ الخطابة مثال يوضح المنفعة التي حاربها سفسطائيَّاً ووقع في مآربها، حيث أنَّ وظيفتها إضافة إلى كونها جزءاً من موادِّ التعليم، تكمن في نقل الأفكار الفلسفيَّة، وهي لازمة لإقناع الجمهور بالحقائق والإيديولوجيا التي أراد، والتي لا يمكن أن يقتنع بها الأفراد منطقيَّاً. ولذلك أفاض في اتِّهام الشعراء والفنانين بإفساد النفوس وتضليلها[٥]، لأنَّهم يحاكون قيم الرذيلة، ولذلك لم يكن الشعر أكثر حظَّاً من الفنِّ فتبدَّى وفقاً له كمحاكاة سيِّئة ولا سيَّما الشعر التراجيديِّ والكوميديِّ لأنَّ الحقيقة تظهر على لسان الشخصيَّات التي

[١]- أفلاطون، محاورة فايدورس، المرجع السابق، ص١١٠.

[٢]- أفلاطون، محاورة فايدورس، ص١١٠.

[٣]- عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ص١٨٨- ١٨٩.

[٤]- أفلاطون، محاورة فايدورس، ص٥٩.

[٥]- أحمد فؤاد الأهواني: نوابغ الفكر الغربي، أفلاطون، المأدبة، ص٤٩.

تمثّلها في حين أنَّ الشعر الملحميَّ والغنائيَّ برأيه أكثر تعبيراً عن الحقيقة لأنَّه يرويها على لسانه وليس لسان الشخصيَّات، حيث تلهمهم الآلهة وتطلعهم على الحقيقة التي ينقلونها إلى البشر. إذاً، الشاعر الحقيقيُّ وحده من دون سواه يقول الشعر الحقيقيَّ بوصفه ضرباً من الإلهام، وهنا يبدو الفنان بهذا التقديم الأفلاطونيِّ مجرَّد ناقل لما أوحي إليه وفاقد لكلِّ مهارة ولكلِّ حواسِّه، وهذا حقيقة لا يمكن قبوله، لأنَّه يكيل بمكيالين، فتارة يطرد الشعراء كما فعل في الجمهوريَّة، وتارة أخرى يشيد بهم وبشعرهم ذي المصدر الإلهاميِّ، المتنكِّر لدور اللُّغة الإيديولوجيِّ التي ينطقها الشاعر! إذ هل باستطاعة الشاعر الحقِّ ضبط أو تحرير لغته من أيِّ إيديولوجيا وإيقاعات وأوزان ومؤثِّرات يمكنها أن تؤثِّر على الحقيقة وتحرفها؟ ومن ثمَّ حين ينتقي الشعر الملحميَّ والغنائيَّ بذريعة أنَّهما يرويان الحقيقة بسيطة من دون تعدُّد في الشخصيَّات، ألا ينفي بانتقائه هذا حبكة ومهارة العمل الفنيِّ ببنائه المعقَّد والمتعدِّد الشخصيَّات؟

لقد غاب عن ذهن أفلاطون أنَّ الآلهة التي تلهم الشعراء متغيِّرة وتقتل وتنتقم وتتَّصف بالعديد من صفات عدم دماثة الأخلاق وروح اللاَّأخلاقيَّة، التي تسعى لإرضاء الملذَّات الروحيَّة، وتمثِّل بشكلٍ فاعلٍ النزوات الشهويَّة، الغريزيَّة المُستغلَّة لإنسانيَّة الإنسان بكلِّ المقاييس، والتي غضَّ نظره عنها وأبى إلاَّ أن يقدِّمها بأفضل صورة بوصفها علَّة للخير وحده[١]، كي يتمكن من إقحام الإيديولوجيا التي يحمل في ذهنه، وهذا الكيل بمكيالين حقيقة لا يمكن قبوله منه.

ولم يقبل أفلاطون بالمتغيِّر الخاضع لرؤية حواسِّنا، فالشمس إله، لكن كيف تجاهل شروقها وغروبها وتغيُّر حالها الزمانيِّ، على اعتبار أنَّ عالمه المفارق خارج الزمان والمكان؟ لقد التفَّ على الإجابة بالقول: «البصر هو أحد حواسِّ الجسد وإن كان لا يرى الحكمة[٢]»، فنلاحظ أنَّه يجرِّد البصر كحاسَّة تنتمي إلى الجسد من مهمَّته لتكريس ما يرنو إليه في نظريَّة المُثُل.

«إذن، فالشعراء الملحميون كما الشعراء الغنائيون، لا يؤلِّفون قصائدهم الجميلة بالفن

[١]- جورج. جي.إم. جيمس: التراث المسروق، ص١٨٠.

[٢]- أفلاطون، محاورة فايدورس، ص٦٩.

إلاَّ لأنَّهم ملهمون وممسوسون[١]»، إنَّنا نعجب لحديث أفلاطون المتضمِّن للمسِّ والإلهام الإلهيِّ كمصادر مفارقة ينفرد به الشعراء من دون الفنانين، وكأن الشعر ليس نوعاً من الفن الخطابيِّ، والشعراء تمَّ تخصيصهم من دون غيرهم بفرادة منقطعة النظير! بلا أدنى اعتراف منه بدور التخييل الملازم والضروريِّ لأيِّ فنٍّ لخلق تميُّز وفرادة. لذلك، فإنَّ الفنَّ لم يسلم من نظريَّته الازدواجيَّة التي أرادها منسجمة مع نظريَّته في المُثُل لتحقيق المنفعة المبتغاة «النافع هو الجميل بشكل رفيع الشأن[٢]»، حيث الجمال ليس إلاَّ الائتلاف والانسجام، لتحقيق النفس غايتها أي معرفة الجمال التي قصرها على من أوتي الإلهام، «إنَّ أعظم النِّعم تأتينا عن طريق الهوس عندما يكون هبة إلهيَّة[٣]».

وكأنَّ من لا يمسُّه الهوس سيبقى خارج معادلات أفلاطون ولن يكون شاعراً، لأنَّ الشعر يصدر عن جمال الآلهة وليس للإنسان أيُّ دور يذكر فيه، وهذا حقيقة ليس إلاَّ تأكيداً على نظرته للفرد عموماً، والفرد الفنان خصوصاً بعين النقص!

لكن هل من علاقة تربط الحب بالجمال؟ يزعم أفلاطون أنَّ النفس نتيجة حرمانها من الجمال يصبح لديها رغبة في حبِّ الخير والكمال، ما يجعلها تشعر برغبة عارمة في تملكه نتيجة عوزها الحب اشتهاء صادر عن الحرمان، لأن المحب يرغب في امتلاك موضوع بعيد عنه أو غير حاصل له[٤]. وحقيقة أنَّ ما يذكره ليس إلاَّ تأكيداً جديداً على دور الذات بين الحسِّيِّ والمفارق، الذي يسعى فيه لتهميش الحسِّي لصالح المفارق، والذي لا يمكنه الإفلات من ربقه مهما ادَّعى. فحين يقول إنَّ الإنسان يحبُّ امتلاك الجمال أو الخير، لأنَّ من يمتلك الخير لا بد من أن يظفر بالسعادة[٥]، يستوقفنا الخلط الذي يقدِّمه بين الحبِّ والامتلاك، ولا سيَّما أنَّ الامتلاك يرتبط بالأشياء وفيه شيء من الأنانيَّة، ومثال الجمال وفق ما زعم كان ينوس بين خالق ومخلوق بوصفهما ليسا شيئين، فعن أيِّ سعادة يتحدَّث وهو من شطر الإنسان إلى جسد ونفس، وحرمه من المشاعر والوجدان والعواطف؟ كيف به يعود إلى الحبِّ والمشاعر للحديث عن علاقته بالجمال؟!

[١]- المحاورات الكاملة، محاورة أيون، ص١٩.

[٢]- المحاورات الكاملة، محاورة هبياس الكبرى، ص٢٢٢.

[٣]- المحاورات الكاملة، محاورة أيون، ص٥٩.

[٤]- أحمد فؤاد الأهواني: نوابغ الفكر الغربي، المأدبة، ص١٧٠.

[٥]- أحمد فؤاد الأهواني: نوابغ الفكر الغربي، أفلاطون، المأدبة ، ص ١٧٧.

لا ريب في أنَّ تحقيق مآربه كان الكفيل بتردُّده وتناقضه في ما يقول، ولعلَّ ذلك يتجلى في دور الحبِّ كوسيط بين الآلهة كما يزعم والأفراد، إذ يقول: «الحب روح ... يترجم للآلهة وينقل إليهم ما يصدر عن البشر، ويترجم للبشر وينقل إليهم ما يصدر عن الآلهة[١]»، وهذا الحبُّ يتدرَّج من حبِّ الأجساد الجميلة إلى حبِّ النفوس الجميلة، ثم من حبِّ النفوس الجميلة إلى حبِّ المعارف الجميلة، حتى ينتهي في آخر المطاف إلى حبِّ الخير الأسمى الذي لا شكل له ولا صورة[٢]. وهنا نلحظ كيف يهتمُّ بالحبِّ الجسديِّ الحسيِّ ويوليه الاهتمام الذي أنكره سابقاً، كما نلحظ تجاهله وإنكاره لجمال الطبيعة، وإن هذا إلاَّ دليل على التخبُّط والانتقاء الأفلاطونيِّ في طرح أفكاره بما يتناسب مع نظريته.

لكن هل الحب كاف للترفُّع عن المحسوسات وصولاً إلى مثال الجمال؟ إنَّ الإجابة برسم أفلاطون الذي يقول: «الحكمة من أجمل الأشياء، والحبُّ هو حبُّ الجمال، ومن ثم وجب أن يكون الحبُّ فيلسوفاً، ولأنَّه فيلسوف (محبة الحكمة) فهو متوسِّط بين الحكيم والجاهل[٣]».

من هنا، نلاحظ التراتبيَّة حتى بين الفلسفة والفن، والتناقض الذي يقع فيه، إذ يؤكِّد على أهميَّة الفنِّ بالنسبة إلى الجمال والدور الأخلاقيِّ والسياسيِّ الذي يتوجَّب عليه تأديته في تحقيق انسجام النفس، ليعود ويقلِّل من شأنه قياساً لقوَّته الإبداعيَّة الخلاَّقة ومقارنة بالفلسفة، ليعود ويناقض نفسه مجدَّداً بالقول: «الذين تعلَّقوا بشتَّى أنواع الحبِّ سواء في المعاملات أم في الرياضة أو في الفلسفة، فلا نقول عنهم إنَّهم يحبون، ولا نسمِّيهم محبين[٤]».

وفي هذا الاقتباس يستوقفنا ما يقوله بأنَّ من تعلَّق بالفلسفة ليس بمحب، فكيف استقام الأمر معه ذلك، أوَلم يتغنَّ بالحاكم الفيلسوف ويُفرد له صفحات كثيرة، فكيف وعى الآن أنَّ الحب يرتبط بشخصيَّة المحبِّ، وبالتالي من الصعوبة ربطه بالمفارق، وأنَّ الفيلسوف بالنهاية بشر، ولا يسمو دائماً إلى الحكمة، فكيف ضمن أنَّ كلِّ الشعراء قادرون على الوصول إلى مثال الجمال؟ أوليسوا بشر أيضاً؟ وأين العامة والعبيد من تذوق الفن في التراتبية التي

[١]- أحمد فؤاد الأهواني: نوابغ الفكر الغربي، المأدبة، ص١٧١.

[٢]- المرجع ذاته، من ص١٨٢ إلى ص١٨٥.

[٣]- أحمد فؤاد الأهواني: نوابغ الفكر الغربي، أفلاطون، المأدبة، ص١٧٥.

[٤]- المرجع ذاته، ص١٧٩

وضعها؟ طالما أنَّ «الحب شوق إلى اقتناء الخير على الدوام[١]»، وهل الخير هنا في بقاء كلِّ فرد بطبقته وهناك من هم من دون هذه الطبقات؟ ليعود ويقول: «ما ليس جميلاً فهو قبيح، وما ليس خيراً فهو شرير[٢]»، متأثِّراً بأساطير هوميروس التي ربطت القبح بأفعال الشرِّ، ومن دون أن يحدِّد مقوِّمات الجميل، ومخرجاً القبيح من نظريَّته بدعوى كونه غير جميل وبالتالي يمثِّل الشر، متجاهلاً أنَّ القبح قد يرتدي رداء الجمال فننخدع ونتوهَّم، ورابطاً القبح والجمال بقيم الخير والشرِّ! من دون أدنى دراية أن نموذج الخير أو مثال الجمال قد يكون عينه مصدر الزيف، ناهيك بأنَّه بخلطه للأخلاقيِّ بالجماليِّ يُفقد الجماليَّ قيمته المعرفيَّة ذلك أنَّهما حقلان مختلفان في القواعد والخيوط والمعايير الناظمة لهما.

فهو تجاهل كليَّاً الحركة المتواترة بين القبح والجمال، كما تجاهل أنَّ القبح يمكنه كما الجمال حمل متعة فنيَّة وجماليَّة، إذ يمكن للقبح أن يشكِّل نوعاً من الجمال، وخصوصاً حين نوظِّفه بشكل إيجابيٍّ؟

إنَّ أفلاطون يتوارى خلف إصبعه في صعوبة تذوُّق الجمال كونه قيمة إنسانيَّة بامتياز يختلف باختلاف الذات المقيمة له ثقافيَّاً وإيديولوجيَّاً باعترافه، إذ يقول: «ما هو جميل صعب[٣]»، ما يعني أنَّه يعترف بأنَّ الجمال ليس مثاليَّاً بل محصِّلة للعديد من العوامل المؤثِّرة، التي يصرُّ رغم كلِّ شيء على تجاهلها بالقول بمثال مجرَّد مفارق للواقع علينا محاكاته، وفي الوقت نفسه ينكر دور ذات الفنان فيه.

كانت هذه ملامسة نقديَّة لثالوث المُثُل الرئيسيَّة كما تبدَّت في فلسفة أفلاطون.

خاتمة

يشير ثالوث المُثُل الرئيسيَّة في فلسفة أفلاطون إلى رغبة سفسطائيَّة واضحة من قبل أفلاطون في تسخير القيَم الثلاث لما يحقِّق غرضه السياسيَّ والإيديولوجيَّ، والذي يحمله أصلاً في فكره، إذ وظَّف الأخلاقيَّ، الجماليَّ والمفارق لخدمة مشروع سياسيٍّ، فاحتوى

[١]- أحمد فؤاد الأهواني: نوابغ الفكر الغربي، المأدبة، ص١٨١.

[٢]- المرجع ذاته، ص١٦٩.

[٣]- أفلاطون: المحاورات الكاملة، محاورة هبياس الكبرى، ص٢٤٠.

الثالوث أفكاراً متناقضة ونفعيَّة، ظهر فيها مبدأ الكيل بمكيالين وفقاً للتوظيف والغاية المُرادة، ولا سيَّما حين تحدَّث عن الجسد والجمال المحسوس.

تضمَّن الثالوث أخطاء كثيرة لعلَّ من أهمِّها جمع الأخلاقيِّ مع الإلهيِّ المفارق، والغائيِّ مع القِيَميِّ والجماليِّ، وهذا الخلط حقيقة يمنع تقديم معرفة حقيقيَّة سواء بالخير، أم بالحقِّ أم بالجمال. كما أنَّنا لم نلحظ أيَّ تمييز واضح بين الخير، والحقِّ، والجمال فجاءت جميعها بمعنى وسياق واحد.

عرضت النظريَّة بشكل واضح التكريس الحقيقيَّ لبتر الفرد عن ذاته ومشاعره ووجدانه، وعن وجوده من خلال فصل المادِّيِّ الحسِّيِّ عن المجرَّد المفارق، النفس عن الجسد، والذي ظهر بوضوح في فصله المثال عن صورته.

نظريَّة ثالوث المُثُل طوباويَّة، لا يمكن تطبيقها في الواقع الذي سمته التطوُّر والتغيُّر، الكثرة والنسبيَّة، كما لا يمكن تعميمها، ولا سيَّما أنَّها أخرجت الكثير من المفاهيم والقيم من دائرة بحثها لأغراض معلَنة ومضمَرة، رغم اعترافه غير المباشر بالوجود الحسِّيِّ المادِّيِّ المتَّسم بالكثرة والذي تحت مظلَّة الثابث المفارق لم يتمكَّن من الفكاك منه، كما أنَّها غفلت عن أنَّ قيم الخير والحقِّ والجمال نسبيَّة وفرديَّة في جوهرها، وبالتَالي فإنَّ محاولته اختزال التنوُّع والاختلاف في مثال واحد يفسد الغرض المرجوِّ منها.

لم يغب المنطق النخبويُّ والانتقائيُّ عن جلِّ نظريَّة المثل الأفلاطونيَّة، والذي بدا واضحاً في نظريَّته التراتبيَّة الطبقيَّة الثابتة سواء من ناحية الفلاسفة الحكماء أم من ناحية اختيار نمط معيَّن من الشعراء، عبر نفي حركة المجتمع وانفتاحه.

نظريَّة المُثُل نظريَّة متهافتة لا تصمد أمام النقد، واحتوت مغالطات كثيرة مضلِّلة، إذ لا تزال فكرة ربط الجزئيَّات بالكليَّات واحدة من أهمِّ الإشكالات العالقة حتى اللَّحظة الراهنة.

أخيراً يمكننا القول أنَّ هذه النظريَّة قامت على المتضادَّات التي استلَّها أفلاطون من المنهج المصريِّ الشرقيِّ القديم، لذا فإنَّ ثالوث المُثُل الأفلاطونيَّ تأكيد واضح على أنَّ فلسفته لم تكن أصيلة، وأوجدها من العدم بقدر ما كانت استلالاً من نُظُم الأسرار المصريَّة.

لائحة المصادر والمراجع

١. أفلاطون: المحاورات الكاملة، نقلها إلى العربيَّة شوقي تمراز، المجلَّد الأول، الجمهوريَّة الأهليَّة للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٤.

٢. أفلاطون: جمهوريَّة افلاطون، ترجمة حنا خباز، مؤسَّسة هنداوي للتعليم والثقافة، ط١، ٢٠١٧.

٣. أفلاطون: فيدون -في خلود النفس، ترجمها عن النص اليوناني مع مقدمات وشروح- عزَّت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط٣، القاهرة، ٢٠٠١.

٤. أفلاطون: محاورة جورجياس، ترجمها عن الفرنسيَّة محمد حسن ظاظا، راجعها: علي سامي النشار، الهيئة المصريَّة العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠.

٥. أفلاطون: محاورة فايدورس أو عن الجمال، ترجمة وتقديم: أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٠.

٦. أفلاطون: جمهوريَّة أفلاطون: دراسة وترجمة فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندريَّة، ٢٠٠٤.

٧. أحمد السيد علي رمضان: الفلسفة اليونانيَّة عرض ونقد، ط٢، ٢٠١٢.

٨. أحمد فؤاد الأهواني: نوابغ الفكر الغربي، المأدبة، دار المعارف، مصر، ط ٤، ١٩٩١.

٩. أميرة مطر: الفلسفة اليونانيَّة تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر، طبعة جديدة، ١٩٩٨

١٠. إميل برهييه: تاريخ الفلسفة- الفلسفة اليونانيَّة، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط٢، ١٩٨٧.

١١. برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربيَّة، الكتاب الأوَّل، الفلسفة القديمة، ترجمة: زكي نجيب محمود، مراجعة: أحمد أمين، القاهرة، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، ٢٠١٠.

١٢. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢.

١٣. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الجزء الأوَّل، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢.

١٤. جورج. جي.إم. جيمس: التراث المسروق - الفلسفة اليونانيَّة فلسفة مصريَّة مسروقة، ترجمة: شوقي جلال، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة.

١٥. ديوجينيس اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلَّد الأوَّل، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، راجعه عن الأصل اليوناني: محمد حمدي ابراهيم، المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦.

١٦. زكي نجيب محمود وأحمد أمين: قصة الفلسفة اليونانيَّة، الناشر: مؤسسة هنداوي، ٢٠١٧.

١٧. عبد الجليل كاظم الوالي: الفلسفة اليونانيَّة، الوراق للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٩.

١٨. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج ١، المؤسَّسة العربيَّة للدراسات والنشر، ط١، ١٩٨٤.

١٩. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج ٣، منشورات ذوي القربى، قم، إيران، ط٢، ٢٠٠٩.

٢٠. عزَّت قرني: الفلسفة اليونانيَّة حتى أفلاطون، جامعة الكويت، ذات السلاسل، مجلس النشر العلمي ، ١٩٩٣.

٢١. عبد الله شمت المجيدل: تطوُّر الفكر الفلسفيِّ من الفلسفة اليونانيَّة إلى المعاصرة، الإعصار للنشر والتوزيع، ٢٠١٤.

٢٢. غُنار سكيربك ونلز غيلجي: تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، ترجمة: حيدر حاج اسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، مراجعة: نجوى نصر، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٢.

٢٣. فريدرك كوبلستون:تاريخ الفلسفة اليونان وروما، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، المجلَّد الأوَّل، المشروع القومي للتَّرجمة، المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٢.

٢٤. ماجد فخري: تاريخ الفلسفة اليونانيَّة من طاليس إلى أفلوطين وبرقلس، دار العلم للملايين، بيروت لبنان، ط١، ١٩٩١.

٢٥. مجد الدين محمد يعقوب الفيروز آبادي: القاموس المحيط، مؤسَّسة الرسالة للطباعة والنشر، بيروت، ط٨، ٢٠٠٥.

٢٦. مجدي كيلاني: الفلسفة اليونانيَّة من طاليس إلى أفلاطون دراسة مصدريَّة، الإسكندريَّة، المكتب الجامعي الحديث، ٢٠٠٩.

٢٧. مصطفى حسن النشار:فكرة الألوهيَّة عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلاميَّة والغربيَّة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط٢، ١٩٨٨.

٢٨. وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهره، ١٩٨٤.

مقاربةٌ نقديّةٌ لمفهوم الوجود وماهيّته عند أفلاطون

حمدان العكله[١]

مقدّمة

تمثِّل فلسفة أفلاطون نسقاً فلسفيّاً متكاملاً، ولذا فإنَّه يعدُّ أوَّل فيلسوفٍ شكَّل مذهباً فلسفيّاً اشتمل على نظريَّته في المعرفة والوجود والعالم، إضافةً إلى السياسة والأخلاق...، حيث ترك مجموعةً من المؤلَّفات يأخذ أغلبها طابع المحاورات مع تلاميذه، وهي في مجملها تتركَّز حول العلوم التي تعلَّمها من أستاذه سقراط.

لقد جاء أفلاطون في لحظةٍ تاريخيَّةٍ ليجد أمامه انقساماً كبيراً شهده تاريخ الفلسفة السابق لوجوده، حيث سُبِق بـ هيرقليطس الذي كان يرى أنَّ الوجود عبارةٌ عن سيرورةٍ وتغيرٌّ، فوجد أنَّ الإنسان غير قادرٍ حتَّى على أن يسبح في مياه النَّهر ذاته مرَّتين، وفي ذلك دلالةٌ على استمراريَّة التغيرُّ، فالمياه الجارية رمزٌ ومثالٌ لهذا الوجود المتغيرِّ بشكلٍ مستمرٍ، في حين أنَّ بارمنيدس مثَّل النظريَّة المتناقضة، والتي تذهب لتفسير الوجود بالثبات والسُّكون المستمرِّ. لذا، حاول أفلاطون أن يقدِّم نظريَّته في الوجود بوصفها توضيحاً لحقيقة النظريَّتين السابقتين، فأتت لتفسِّر الوجود وماهيَّته على اعتبار أنَّه قسمان: الأوَّل متغيرٌ وهو عالم المحسوسات أو الوجودُ الحسيُّ للعالم، والثاني هو الوجود الواقعي الحقيقيُّ للأشياء المحسوسة هذه، وهو عالمٌ من المجرَّدات، أو عالم المُثُل الثابت الذي لا يتغيرَّ ولا يطرأ عليه أيُّ تبدُّلٍ، أي عالم ما وراء المحسوس.

والواقع أنَّ هذا الفيلسوف اهتمَّ بالتَّجريد بوصفه وسيلةً لانتقال الإنسان من الوجود

---

[١]- باحث سوري، حاصل على دكتوراه في الفلسفة.

المحسوس إلى الوجود المثاليِّ عبر منهجيَّة الجدل التي تقوم عليها نظريَّته في المعرفة، إذ إنَّ لكلِّ الموجودات المحسوسة مثلاً أعلى في عالم المُثُل، وتسعى الموجودات جميعها لمحاكاته.

من هنا، فإنَّ الوجود وماهيَّته عند أفلاطون ينطلقان من نظريَّته في المعرفة، وقد اتَّخذ من الجدل الصَّاعد والهابط منهجيَّةً لإدراك الموجودات في عالمنا الواقعيِّ، ومدى تناسبها وانسجامها مع مثالها الأسمى في عالم ما وراء الحسِّ.

أوَّلاً: من المعرفة إلى الوجود، وطبيعة الوجود عند أفلاطون

يؤسِّس أفلاطون نظريَّته في الوجود وماهيَّته، والبحث عن طبيعة الخالق المسؤول عن هذا الوجود، عبر نظريَّته في المعرفة التي تُبنى على أُسُسٍ وخطواتٍ منهجيَّةٍ متدرِّجة، كما يلخِّص بالجدل الصَّاعد والنَّازل مفهوم الوجود والموجود عبر عالم المُثُل، فيرسم للوجود صورةً مرتبطةً بموجِده الأوَّل وخالقه ومدبِّره ومحرِّكه حركةً تسمو بها النَّفس نحو موجِدها الأوَّل والعقل الأوَّل.

١. أسس نظريَّة المعرفة الأفلاطونيَّة

إنَّ البحث في المعرفة وإمكانيَّتها فلسفيَّاً يعني دراسة الإنسان ومكانته في الوجود، والكشف عن حقيقته وتميُّزه بالقدرة الفكريَّة. فقد قدَّم أفلاطون نظريَّته في المعرفة على أساس عالم المُثُل، متجاوزاً بذلك مغالطات السفسطائيين التي حاول معلِّمه سقراط تفنيدها. أمَّا أنواع المعرفة عنده فهي أربعة: (الإحساس، والظنُّ، والاستدلال، والتعقُّل)، وهي تراتبيةٌ تبدأ من الإحساس «الذي هو إدراك عوارض الأجسام، ثمَّ الظنُّ الذي هو بمثابة الحكم على المحسوسات، أمَّا الاستدلال فهو علم الماهيَّات الرياضيَّة المحققَّة في المحسوسات، في حين أنَّ التعقُّل هو إدراك الماهيَّات المجرَّدة في كلِّ مادةٍ[١]». التراتبيَّة، إذن، تبدأ من المحسوسات صعوداً إلى المجرَّدات، والمحسوسات هي تلك التي بنى عليها الفلاسفة الطَّبيعيون تصوُّراتهم حول أصل الوجود وماهيَّته، فالماء والنَّار والتُّراب والهواء، كلُّها موادٌّ

[١]- عبد الله، محمد فتحي، عبد المتعال. علاء، دراسات في الفلسفة اليونانيَّة، دار الحضارة للطباعة والنشر، طنطا، ط١، بلا تاريخ، ص١٥١.

محسوسةٌ نحدِّدها عبر حواسِّنا، وبتساوي الإدراك عند البشر جميعاً تساوى النَّاس في إدراك حقيقة الأشياء المحسوسة، حيث أصبح الإنسان معياراً لجميع الأشياء باعتباره كائناً مُدركاً، لهذا نجد بروتاغوراس يذهب للقول بأنَّه مقياس الأشياء جميعاً. لكنَّ أفلاطون أدركَ أنَّ العالم ليس محصوراً بما نُدركه، فهو ليس مجموع تلك التجارب فحسب، أي «أنَّ الكلَّ ليس جملة تجاربٍ، وفي هذا المعنى فإنَّ الكلَّ كائنٌ في المنظور أكثر من كونه جملة الأشياء المنظورة[١]»، بمعنى أنَّ العالم العلويَّ بوصفه كليَّاً مطلقاً لا نستطيع إدراكه بتلك السهولة التي يمكننا بها إدراك العالم الأدنى؛ لأنَّ مثال الأشياء في العالم الأعلى أسمى وأكثر رفعةً في الوجود بسبب قربها من الموجود الأوَّل الذي يصدر عنه هذا الوجود.

ممَّا لا ريب فيه أنَّ هذه الإحساسات قد تختلف من إنسانٍ إلى آخر نتيجةً لاختلاف القدرات الحسِّيَّة، بل إنَّها قد تختلف عند الإنسان ذاته باختلاف الزَّمان أو حتَّى المكان الذي يوجد فيه، أي أنَّ الإحساس بالأشياء متغيِّرٌ وليس ثابتاً، وهنا يدخل الظنُّ كأساس للمعرفة عند أفلاطون، والظنُّ هو جوابٌ عن الواقع المحسوس، يدفع بالنَّفس نحو العلم، وهذه المعرفة الظنيَّة معرفةٌ تخمينيَّةٌ، أي قد تكون صادقةً أو غير صادقة، وفي الحالتين لا تصل إلى المعرفة لأنَّ الظنَّ الخاطئ مرفوضٌ، ولا يؤسِّس لأيِّ معرفةٍ. أمَّا المعرفة الظنيَّة الصادقة فهي غير ثابتةٍ بل متغيِّرة، ذلك أنَّ موضوع المعرفة دائمٌ، ويجب أن يكون البرهان مرجعيَّته، وفي حال كانت متغيِّرةً لا يمكن البرهنة عليها.

لذا، فلا بدَّ من الاستدلال الذي يكون على شكل درجةٍ متقدِّمةٍ أكثر سموَّاً ورقيَّاً ومصداقيةً من عالم المحسوسات، والاستدلال حاجةٌ في علم الفلك والهندسة والعلوم الأخرى التي يحتاجها الإنسان، والتي لا تكتفي لا بالإحساس ولا بالمعرفة الظنيَّة؛ إذ إنَّه يعتمد على المعرفة الحسِّيَّة والظنِّيَّة المعلومة في الوصول إلى استنتاجٍ جديدٍ غير معلومٍ من قبل، فهو «ما تستخدمه العلوم الرياضيَّة، وهي تضع أمام الفكر صوراً كليَّةً ونسباً وقوانين تتكرَّر في الجزئيَّات، لذا يستخدم الفكر الصور المحسوسة في هذه الدرجة من المعرفة ليس كموضوع؛ وإنَّما كواسطة لتنبِّه المعاني الكليَّة المقابلة لها، والتي هي موضوعه، ثمَّ

[١]- ريكور. بول، الوجود والماهيَّة والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو، ترجمة: مجموعة مترجمين، منشورات سيناترا المركز الوطني للترجمة، تونس، ٢٠١٢م، ص١٢٦.

يستغني عن كلِّ الصُّور الحسيَّة، ويتأمَّل المعاني الخاصَّة، وهو يستغني عن التجربة كذلك في استدلاله[١]».

وينبغي القول أنَّ المعرفة الرياضيَّة عند أفلاطون هي معرفةٌ مجرَّدةٌ تستند إلى الاستدلال الذي يقوم أساساً على فهم الماهيَّات الرياضيَّة التي تعود إلى عالم المحسوسات. أمَّا المرتبة الأسمى في المعرفة فهي التَّعقُّل الذي يقوم على إدراك ماهيَّات الأشياء، وهي مرحلةٌ تمتاز بالثبات والكمال، وهما الصفتان الأساسيَّتان اللاَّزمتان للمعرفة. وبذلك يكون أوَّل من جعل العقل مصدر المعرفة، أو أوَّل من قال بالنظريَّة العقليَّة، حيث أرجع نظريَّة المعرفة إلى العقل، حيث ترتكز على مفاهيم كلِّيَّةٍ مجرَّدة من المادَّة، فالعالم المعقول هو الأصل لهذا العالم المحسوس الذي ليس سوى ظلٍّ أوٍ خيالٍ لهُ، والمعرفة تتمُّ بتذكُّر هذه المعقولات، وما جهلنا بها إلاَّ نسيانٌ لها.

انطلاقاً ممَّا سلف، يمكن القول أنَّ نظريَّة المعرفة بأُسسها التراتبيَّة دفعت أفلاطون إلى القول بنظريَّة المثُل التي تمثِّل الامتداد الرئيس لنظريَّته في المعرفة، فعالم المثُل يتَّصل بنظريَّة المعرفة عبر ما يسمِّيه بالجدل، وهو محور حديثنا التالي.

٢. الجدل الأفلاطونيُّ وأهميَّته في المعرفة

إنَّ ارتباط نظريَّة المعرفة بعالم المثُل جاء عبر الجدل الأفلاطونيِّ بنوعيه الصَّاعد والنَّازل، فصورة الكون تُقاس على أساس هذا الجدل، إذ هو التفكير في الكون عقليَّاً، وهو الموجود المتناسق والمترابط بشكلٍ منطقيٍّ. والجدل ضربٌ من التأمُّل، ونوعٌ من البحث المبنيِّ على الإدراك العقليِّ، وهو المنهجيَّة للانتقال من المحسوس إلى المعقول. لذا، لا بدَّ من التَّمييز بين نوعين من الجدل عند أفلاطون، هما: الجدل الصَّاعد والجدل النَّازل (الهَّابط)، اللذان بهما تكتمل المعرفة، وندرك بهما عالم المثُل الذي هو جوهر نظريَّة المعرفة.

أ- الجدل الصَّاعد

هو المنهج الذي يرتقي به العقل من المحسوس إلى المعقول، والانتقال فيه يكون عبر مراحل مختلفةٍ حتَّى يجتاز جميع مراتب الوجود من الأسفل إلى الأعلى، وبه تتمُّ عمليَّة

[١]- أحمد علي، حمادة، نظريَّة المعنى الكليِّ بين أفلاطون وأرسطو، دار نور للنشر والتوزيع، الإمارات، ٢٠١٧م، ص٥٥.

المعرفة، لذا، فهو يشتمل على المنطق والميتافيزيقيا.

فالجدل فنٌّ ينتقل الإنسان عبره من المحسوسات إلى الأفكار والمعاني، وصولاً إلى المثال الأعلى الموجود في عالم المُثُل، والذي تسعى الموجودات المحسوسة لبلوغه ومشابهته. وعليه، فإنَّ المنهج الجدليَّ بصعوده يقوم بدراسة الفكرة وربطها بغيرها، كما يقوم بالانتقال من هذه الفكرة إلى فكرةٍ أوسع منها وهكذا صعوداً حتى الوصول إلى المثال الأعمِّ والأشمل للفكرة ومثالها الموجود في عالم المُثُل.

في شرح الجدل الصَّاعد، يعود أفلاطون إلى أسطورة الكهف فيرى أنَّ السَّجين الذي يتحرَّر من قيود الكهف يكون في البداية غير قادرٍ إلَّا على تصوُّر ظلال الأشياء، ثمَّ يبدأ تدريجيَّاً بالتطلُّع إلى صور الكائنات والموجودات المنعكسة، ثمَّ إدراك الكائنات والموجودات ذاتها، وذلك بعد سلسلةٍ من المعاناة الطويلة ليصل إلى قمَّة العالم المعقول، متجاوزاً الحواسَّ وأخطاءها في عمليَّة الإدراك. وهو يقول في كتاب «الجمهورية»: «المرء في العالم المحسوس يعتقد أنَّ النور والإبصار مشابهان للشَّمس، ولكنَّه يخطئ لو ظنَّ أنَّهما هما الشَّمس ذاتها، فمن الواجب أن يعتقد المرء هنا أيضاً أنَّ العلم والحقيقة في العالم المعقول شبيهان بالخير، ولكنَّه يخطئ لو ظنَّ أنَّ هذا أو ذاك هو الخير ذاته[١]».

وحريٌّ القول أنَّ العالم المحسوس لا يمثِّل أيَّ مصداقيَّةٍ معرفيَّةٍ عند أفلاطون، والإنسان بجدله الصَّاعد من المحسوس غير الموثوق نحو العالم المعقول يُدرك المصداقيَّة الحقيقيَّة للمعرفة الصَّاعدة نحو المثال الأعلى للمحسوسات البسيطة، كما يدرك المعرفة الحقيقيَّة لأولئك الذين ما زالوا يعتقدون بيقينيَّة المعرفة الحسِّيَّة. فالنفس عنده لا تتقدَّم في هذا المسار الجدليِّ الصَّاعد ما لم تستقلّ عن الجسد؛ ذلك أنَّ الجسد لا يسمح للنفس بالوصول إلى الحقيقة المتمثِّلة بالتأمُّل العقليِّ. وهو يذكر في «محاورة فيدون» أنَّ «النفس تشبه الإلهيَّ، وأمَّا الجسد فيشبه الفاني[٢]»، بهذا يكون الجدل الصَّاعد حالةً من الارتقاء من عالم المحسوسات إلى عالم المعقولات في المُثُل العليا، وهو المنهج الذي يرتفع إلى المبادئ الأولى للأشياء باستبعاد كامل الفرضيَّات الحسِّيَّة التي تحول دون الوصول إلى الحقيقة.

[١]- أفلاطون، جمهوريَّة أفلاطون، ترجمة، فؤاد زكريا، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندريَّة، ٢٠٠٤م، ص٣٩٨.

[٢]- أفلاطون، محاورة فيدون في خلود النفس، ترجمة: عزت قرني، ط٣، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٢م، ص١٦١.

ب- الجدل النَّازل (الهابط)

هو المنهج الذي بيَّن أفلاطون من خلاله قدرة العقل الإنسانيِّ على التدرُّج بالنزول من الأعلى حيث المبادئ الكليَّة المطلقة، نحو الأسفل حيث العالم المحسوس، وبالتَّالي فإنَّه الفنُّ الذي يمكِّننا من تقسيم موضوعات المعرفة الكلِّيَّة إلى أنواعٍ وأقسامٍ، ذلك أنَّ عالم المُثُل ذاته مترابطٌ في ما بينه، هذا التَّرابط يقود إلى مثالٍ أعلى وأعمَّ هو الخير بذاته.

يرتبط الجدل النَّازل بمبدأين هما: عدم التناقض والغائيَّة، فالمثال الأعلى الموجود في عالم المُثُل يتشارك صفاته مع أكثر من مثالٍ آخر، لكنَّه يبقى هو ذاته من دون أيِّ تغيرٍّ يطرأ عليه، وما يحدث من خطأ في المعرفة الحسِّيَّة ليس خطأً في المثال؛ إنَّما هو خطأ في التطابق بين المعرفة الحسِّيَّة والمعرفة التذكُّريَّة (فالمعرفة هي تذكُّرٌ لما هو موجودٌ في العالم الأعلى)، وأنَّ الجدل النَّازل الذي يقوم على النزول من عالم المُثُل إلى العالم الحسِّيِّ يهدف إلى النزول من المركَّب إلى البسيط، فيكون للمثال الأعلى أسماءٌ مختلفةٌ تتَّفق على معنى واحد.

وقد ورد في كتاب «الجمهورية» أنَّ «النزول من أرفع المُثُل إلى أدناه، وهذا هو الجدل النَّازل، ووسيلة القسمة، فإنَّ قسمة الجنس ممكنةٌ بخاصيَّات نوعيَّةٍ تُضاف إليه فتضيِّق ما صدَّقه، وتجعل فيه أقساماً مختلفةً لها أسماءٌ مختلفةٌ، وتشترك مع ذلك في معنى واحدٍ[١]». ولا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ هذه القسمة حدثت وفقاً لمقتضيات الطَّبيعة، فالموجودات متكاملةٌ بصورتها الكلِّيَّة في العالم العلويِّ، ولكنَّها متكوِّنةٌ من أجزاء مختلفةٍ في عالمها الأدنى من دون أن يُنقص ذلك من المثال الأعلى شيئاً، فالإنسان يختلف لونه وعرقه وصفاته الجسمانيَّة والنفسيَّة لكن يبقى مثاله الأعلى واحداً، في حين قد تختلف تسمياته في العالم الأدنى وتتنوَّع، وبذلك يكون النزول من الأعلى إلى الأدنى استكمالاً لمعنى الصُّعود.

٣. الحركة والنظام ودورهما في الوجود

شكَّل البحث عن مصدر الكون السُّؤال الرئيس في الفلسفة اليونانيَّة، بل إنَّه السُّؤال الأبرز عبر تاريخ الفلسفة كلِّها، وكان إرجاع أصل الكون إلى قوَّةٍ ماديَّةٍ يصدر عنها هذا

[١]- كرم. يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، منشورات مؤسَّسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٤م، ص٩٦.

الوجود بكاملهِ هو المنهج السَّائد قبل أفلاطون. فقد تصوَّر طاليس أنَّ الماء هو الأصل، في حين ذهب أنكسيمانس إلى أنَّه الهواء، وهيرقليطس ذهب إلى أنَّ مصدر الكون هو النَّار، وأناكسمندرس قال باللاَّمتناهي أو «الأبيرون» -حسب تعبيره- والفلاسفة الفيثاغوريون قالوا بالعدد، في حين قال الإيليون بوجود موجودٍ أوَّلٍ مستديرٍ ضخمٍ، وبذلك انبثقت التَّصوُّرات كلُّها حول أشياء ماديَّةٍ تحرِّك هذا الكون وتصدر عنه. أمَّا أفلاطون، وانطلاقاً من نظريَّته في المعرفة واعتماد الجدل الصَّاعد والنازل، فقد قال بوجود روح، وهذه الروح مثاليَّةٌ ساميةٌ مترفِّعةٌ عن العالم السفليِّ، لكنَّها مصدرٌ لهذا العالم، وهذه التراتبيَّة في السُّمو عبر الجدل الصَّاعد توصلنا إلى الموجود الأوَّل الكائن في السماء، لكن لا تصل إليه إلاَّ بعد المرور بأرواحٍ متدرِّجةٍ في السُّمو من دون الروح الأولى -تُحيل إلى الكمال- التي هي عقلٌ أوَّلٌ كاملٌ وخيرٌ شاملٌ، حيث يقول في «محاورة فايدروس»: «طبيعة الآلهة هي الجمال والحكمة والخير وكلُّ ما هو من هذا القبيل، وبهذه الصفات تتغذَّى أجنحة النفس وتقوى... أمَّا قائد موكب السَّماء، فهو الإله (زيوس) الذي يتقدَّم الجميع بمركبته ذات الأجنحة، فيوجِّه سير جميع الأشياء ويرعاها، ويتبعه جيشٌ من الآلهة والجنِّ[١]».

يمكن القول بناء على ما تقدَّم، أنَّ الآلهة موجودةٌ، وهي على تراتبيَّةٍ نحو المثال الأعلى، ولها مهامُّ بعث الحياة على الأرض وفي السَّماء، فهي التي تنظِّم هذا الوجود، وترتِّب أمور الناس، وتحثُّ الإنسان على فعل الخير بغية السُّمو نحو العالم الأعلى، وهي لا تدعو إلاَّ إلى الخير، بل إنَّ الروح البشريَّة إذا كانت خيِّرةً تعيش في عالم العقول الأعلى بينها. كما أنَّ لهذه الآلهة مثالاً أعلى في الوجود، إلهاً أوَّل مثاليَّاً غير ماديٍّ، ولكنَّ هذه الآلهة تؤثِّر بما هو ماديٌّ أدنى منها، أي أن يكون الكون متحرِّكاً وحركته في جميع الجهات، وأنَّ محرِّكه الإله الذي قد منح نفسه حقَّ الحركة الدائريَّة، فـ«حركة العالم دائريَّةٌ منظَّمةٌ لا يستطيعها العالم بذاته، فهي معلولةٌ لعلَّةٍ عاقلةٍ، وهذه العلَّة هي الله أعطى العالم حركةً دائريَّةً على نفسه[٢]».

إنَّ النفوس العاقلة تبقى على حركةٍ بغاية الصُّعود إلى العالم المعقول حيث تكون وجهة

[١]- أفلاطون، محاورة فايدروس لأفلاطون أو عن الجمال، ترجمة وتقديم: أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩٩م، ص٦٣.

[٢]- كرم. يوسف ، تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، منشورات مؤسَّسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٤م، ص١٠٠.

الحركة نحو الأعلى، نحو الآلهة التي هي مثال الخير المطلق، وبذلك تكون هذه الحركة منتظمة؛ لأنَّها تصعد نحو هدفٍ محدَّد، وبالتَّالي فإنَّ الآلهة هي التي نظَّمت الكون وجعلت الحركة مقياساً للسُّمو، إذ إنَّ القدرة على التَّنظيم لهذا الوجود الكبير لا تتأتَّى لأيِّ موجودٍ إلَّا إذا امتلك مالم يمتلكه مخلوقٌ عاديٌ، فهذا الوجود المنظَّم لا بدَّ وأن يكون هناك موجودٌ قد تولَّى مهمَّة تنظيمه، هذا الموجود لا يمكن أن يكون محسوساً، فالمحسوس قابلٌ للتغيير والتغيُّر، في حين أنَّ الموجود المدبِّر لا يتغيَّر، فهو موجود بذاته، وهو مثالٌ أعلى واحدٌ محركٌ لهذا الوجود كلِّه.

ثّانياً: نقد أصل الوجود وماهيَّته عند أفلاطون وانعكاسه على الواقع

لم تسلم نظريَّة الوجود عند أفلاطون من النَّقد، حالها حال كلِّ الفلسفات، لا سيَّما أنَّه أوَّل من أسَّس مذهباً فلسفيَّاً كاملاً، الأمر الذي جعل هذا المذهب عرضةً للنقد على مرِّ الزَّمان. ونحن هنا لا ننتقص من قيمة فلسفته؛ إنَّما نوضح الجوانب التقويميَّة، وفي حديثنا التالي سنركِّز على نظريَّته في الوجود، وما تعرَّضت له من نقدٍ، منذ تلميذه أرسطو، ثمَّ نسلِّط الضوء على الموقف الدينيِّ الإسلاميِّ من معنى الوجود وماهيَّته ونظرته للخالق. وفي نهاية المطاف ستكون نظريَّة الوجود ومفهوم الخالق تحت فحص النظريَّات العلميَّة والتفسيرات المعاصرة، وكشفها لمعاني الوجود، وتفسيرات أفلاطون حول المعرفة وعالم المُثُل وتوضيح حقيقتها.

١. النَّقد الأرسطيُّ لمعنى الوجود عند أفلاطون

تقوم المنهجيَّة المنطقيَّة التي تبنَّاها أرسطو على النقد والتحليل، حيث كان يلجأ إلى تحليل الواقع المادِّيِّ المحسوس، هذا الواقع الذي أنكره أفلاطون ولم يبنِ عليه أيَّ معرفةٍ، لأنَّه يعتمد التجربة والملاحظة، فمعرفة عالم المُثُل لا تخدمنا وجوديَّاً حيث يقول بعدم التساوي بين المحسوس ومثاله الأعلى.

يعود أرسطو ليبيِّن إغفال أفلاطون لمبدأ السببيَّة والغائيَّة، كما يرفض إهماله للعالم المحسوس، وحصره بأنَّه انعكاسٌ لعالم المُثُل، وتأثيرٌ للعالم العلويِّ على العالم السفليِّ، حيث يرفض منطقيَّاً تلك التصوُّرات، إذ تتَّحد الصُّورة بالمادَّة في العالم الطبيعيِّ من دون أن

ينطبق ذلك على الإله بوصفه صورةً خالصةً، وبذلك يكون قد أضفى «المعقوليَّة على العالم المحسوس، حيث اعتبر أنَّ من الجواهر ما هو جزئيٌّ وما هو كليٌّ، وإنَّ كلَّ موجودٍ جزئيٍّ له صورته الخاصَّة، أي فيها ماهيَّته التي هي في المقام الأول ماهيَّة النَّوع التي تظهر في جزئيَّاته، ولم يعد هناك حاجة لأن نفترض عالماً مفارقاً توجد فيه هذه الماهيَّات أو الصُّور[١]»، وبذلك منح العالم المحسوس موقعه في الوجود على أنَّه مصدرٌ للوجود، في الوقت الذي جعله أفلاطون ظلالاً للعالم المعقول، ووجوده زائفٌ، وليس مصدراً للحقيقة.

لم يرفض أرسطو نظريَّة المُثُل الأفلاطونيَّة بكاملها، فقد جاء بحلٍّ وسط وأبقى على السُّمو والرِّفعة اللتين يسعى للوصول إليهما في عالم المعقولات الأعلى، ذلك أنَّه يدرك أنَّ الموجود الأوَّل الذي هو مصدرٌ للوجود الكامل لا يمكن أن يكون إلَّا في العالم العلويِّ، مع القول بالتَّرابط بين العالمين المحسوس والمعقول، فيؤكِّد أنَّ أصل الوجود هو العالم المحسوس لا المعقول، إذ إنَّ «الوجود الحقيقيَّ إنَّما هو الوجود الطبيعيُّ، أي الوجود المادِّيَّ المتحرِّك حركةً محسوسةً[٢]»، فالمعرفة تبدأ مماَّ هو موجودٌ ومدركٌ ومحسوسٌ لنا، وتتكوَّن لدينا المفاهيم من هذا العالم المحسوس من خلال إدراكنا للأشياء والأحداث المحسوسة، مروراً بالملاحظة والتَّجريب، وصولاً إلى التَّفكير المجرَّد المتكوِّن من مجموعة العمليات المعرفية القائمة على إعادة تنظيم المفاهيم المجرَّدة، فلا يمكن الوصول إلى المعقول ما لم يتعرَّف الإنسان على آثار هذا المعقول في العالم المحسوس، ليكون الانطلاق في الدِّلالة على المعقول من قول أرسطو بأنَّ المحرِّك الأوَّل لكلِّ هذا الوجود هو موجودٌ أوَّلٌ، إلهٌ متحكِّمٌ بالعالم المعقول والمحسوس، ومحركٌ لكليهما من دون أن يتأثَّر بهما.

لقد قدَّم أرسطو مجموعةً من الحجج ضدَّ نظرية المُثُل، ومعنى الوجود عند أفلاطون، وسنتحدث بدورنا عن الجانب الذي وجَّه فيه بشكلٍ واضح نقده لمعنى الوجود وماهيَّته. فالإنسانُ موجودٌ مادِّيٌّ محسوسٌ، وإن أردنا أن نسعى نحو مثاله الأعلى فكيف يمكن أن يكون إذن إن لم يكن مادِّيَّاً كحال الإنسان في العالم الأدنى؟ ذلك أنَّه «لا يوجد الإنسان

[١]- النشار، مصطفى، مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨٨م، ص١١٥.

[٢]- ستيس، ولتر، تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، ترجمة، مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٤م، ص١٦٨.

مثلاً إلاَّ في لحمٍ وعظمٍ، وإذا فرضنا المُثُل مفارقةً كانت معارضةً لطبيعة الأشياء التي هي مثلها، وإذا فرضناها متحقِّقةً في مادَّةٍ صارت متشخِّصةً جزئيَّةً، وفاتنا المقصود منها وهو أن تكون مجرَّد ضروريَّة[١]»، وهذا ما يثبت عدم دقَّة نظريَّة الوجود عند أفلاطون وتناقضها، فهو لم يبيِّن طبيعة التشارك بين الشيء ومثاله الأعلى، ولم يوضح الكيفيَّة التي يؤثِّر فيها المعقول بالمحسوس وجوديَّاً، وكيف يمنحه معنى لوجوده، واستمراريَّةً في هذا الوجود، مبقياً على أهميَّة المحسوسات التي رفضها أفلاطون في نظريَّة الوجود. فالإنسان في رأي أرسطو «مفطورٌ بطبعه على طلب المعرفة، واستطلاع العلم. والإدراكُ الحسِّيُّ هو أوَّل خطوةٍ يخطوها في هذا الاتجاه[٢]»، فالانتقال من المحسوسات الجزئيَّة تراتبيَّاً لعلَّه هو التَّفكير السليم.

ونتساءل هنا: كيف يمكن أن يكون لله الموجود الأوَّل ظلاًّ في عالم المحسوسات؟ -وفقاً لنظريَّة أفلاطون- إذ «إنَّ الله فكرةٌ، ولكنَّه فكرة أيِّ شيءٍ؟ إنَّه لمَّا كان صورةً مجرَّدةً فليس صورةً لمادَّة، ولكن هو صورة الصورة، فهو فكرة الفكرة، فهو يفكِّر في نفسه بنفسه، هو المفكِّر والمفكَّر فيه[٣]»، وبذلك يحيلنا أرسطو وقراءته النقديَّة لنظريَّة المُثُل الأفلاطونيَّة ومعنى الوجود وماهيَّته إلى قراءة الموقف الدينيِّ، ذلك أنَّ الفلسفة الإسلاميَّة قد نقلت التراث اليونانيَّ وفلسفته إلى الحضارة الإسلاميَّة، وهو ما سيكون محور حديثنا التالي.

٢. الموقف الدينيُّ الإسلاميُّ من نظريَّة الوجود

انتقلت الفلسفة اليونانيَّة بشكلٍ عامٍّ، أو فلسفة أفلاطون بشكلٍ خاصٍّ، إلى الحضارة الإسلاميَّة، حتَّى أنَّ الفلسفة الإسلاميَّة تأسَّست عليها، فكان أثرها واضحاً في ما أنجزه فلاسفة المسلمين، فكتب الفارابي «المدينة الفاضلة» على غرار «الجمهوريَّة» عند أفلاطون، كما ترك أثره في فلسفة الوجود والإلهيَّات، وهي من أبرز موضوعات الفلسفة الدينيَّة، سواءٌ في المسيحيَّة أم في الإسلام. ولعلَّ قول أفلاطون بوجودٍ أوَّلٍ هو مثالٌ أعلى للموجودات،

[١]- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، مرجع سابق، ص٢٠٦.

[٢]- محمود، زكي نجيب، وأحمد أمين، قصة الفلسفة اليونانيَّة، منشورات مؤسَّسة هنداوي للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠١٧م، ص١٣٧.

[٣]- المرجع السابق، ص١٤٤.

ومصدرٌ للوجود، يقف خلف السبب الرَّئيس للاهتمام بفلسفته عند المسلمين، ففكرة الوجود الصَّادر عن إلهٍ تتقاطع مع الأديان السَّماويَّة كافَّةً، لذا كان موضوعَ اهتمام الكندي والفارابي والشهرستاني وابن سينا وابن رشد...وغيرهم.

ولكن، رغم مكانة أفلاطون وفلسفته عند المسلمين إلَّا أنَّها لم تسلم من النقد، وهذا النقد ليس بهدف التَّجريح أو التَّقليل من شأنها، إنَّما بهدف تحقيق أكبر توافق بين فلسفته وتعاليم الدين الإسلاميِّ، حيث تمَّ نقد مفهوم الحركة، وجعل الله موجوداً محدَّداً مكانيَّاً، وأنَّ كلَّ شيءٍ يدور للوصول إليه، ورفضه للحركة المستقيمة، حيث يرى أنَّ نصيب أو نهاية ذوي «الحركة المستقيمة الفناء والعدم، ولذوي الحركة المستديرة البقاء والدوام[١]»، وبذلك جعل من العالم المحسوس عالماً زائفاً زائلاً بعيداً عن العالم المعقول العلويِّ، وهو بذلك يخالف النظرة الدينيَّة في الإسلام التي تقول بأنَّ الله الموجود مدبِّرٌ للكون كلِّه بصغيره وكبيره، يقول تعالى: ﴿**إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِى خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِى اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ**﴾[٢]، كما أنَّ الله غير متعينٍّ في مكان واحد خلافاً لنظريَّة أفلاطون في الوجود ومكان الموجود الأوَّل حيث يقول تعالى: ﴿**وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ**﴾[٣].

لقد رفض الفلاسفة والمفكِّرون المسلمون فكرة المثاليَّة التي يقوم عليها الوجود عند أفلاطون، إذ إنَّه أرجع الحقيقة إلى الفكرة المجرَّدة وجوديَّاً والتي لا وجود لها في عالم المحسوسات، فهي في عالمٍ مفارقٍ للعالم المادِّيِّ، حيث يكون فيه الوجود مكتملاً، وإنَّ الإنسان وعلومه بالأصل موجودةٌ في هذا العالم الذي يعيش طوال حياته ليتذكَّر جزءاً من العلوم الموجودة فيه. فالمثاليَّة الأفلاطونيَّة التي يرفضها المفكِّرون الإسلاميُّون تعود إلى أنَّها تقوم على أساس «اعتبار الفكر مستقلاًّ عن الموضوعات والأشياء، ذلك أنَّ الأفلاطونيَّة تجعل عالم المُثُل هو العالم الحقيقيَّ المستقلَّ عن الأشياء المحسوسة، ومن ثمَّ معرفته

[١]- بدوي، عبد الرحمن، أفلاطون في الإسلام، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٨٠م، ص٥٠.

[٢]- سورة الأعراف، الآية ٥٤.

[٣]- سورة البقرة، الآية ١١٥.

بالفكر أو العقل أو التذكُّر لهذه المُثُل هو أمرٌ مستقلٌّ عن المعروضات الحسِّيَّة التي هي أشباه وأشباح للموجودات الحقيقيَّة[١]»، ذلك لأنَّ أفلاطون كان يسعى لأن يفسرِّ الوجود الحقيقيَّ للأشياء محاولاً الوصول إلى جوهرها وأصلها، وتفسير ما هو موجودٌ وماهيَّته بالفكر الذي جعله مرجعيَّةً لوجود الأشياء في العالم الظَّاهر للعيان.

يرى الفكر الدينيُّ أنَّ التشدُّق بالعقل وحده أمرٌ وثنيٌّ، فالقرآن يقرُّ بثنائيَّة الوجود والمعرفة، الألوهيَّة فيه لا تتوافق مع معنى الوجود وماهيَّته عند أفلاطون، «إذ الألوهيَّة في نظر القرآن تقوم على الذات المفارقة، وليست هي مُثُل أفلاطون التي لا تعدو أن تكون فكرةً عقليَّةً، إذ يستحيل اعتبارها ذواتٍ حتَّى على منهج أفلاطون نفسه[٢]»، وبالتالي فإنَّ الوجود الأفلاطونيَّ بهذه الصورة المفتقدة لمعنى الثنائيَّة بين ذاتٍ إلهيَّةٍ وبين عالمٍ موجودٍ يحتوي على مغالطاتٍ غير منطقيَّة. أمَّا بالنسبة إلى ادِّعاء أفلاطون بأنَّ الإنسان وعبر وجوده تقتصر معرفته على التذكُّر، فكلُّ ما يتعلَّمه ما هو إلاَّ تذكُّرٌ لما هو في عالم وجوده الأعلى (عالم المُثُل)، وبطلان هذه الفكرة يأتي عبر الردِّ القرآنيِّ بقوله تعالى: ﴿**اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِى عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ**﴾[٣]، فالله الموجود الأوَّل منزَّه عن كلِّ تشبيهٍ ولا تصحُّ مقارنته بوجود بقيَّة الموجودات كما ذهب أفلاطون في نظرية الوجود حيث يقول تعالى: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**﴾[٤].

لقد دعا المنهج القرآنيُّ إلى التأمُّل والبحث في الوجود، ذلك أنَّ المنهجية القرآنيَّة منهجيةٌ تفكُّريَّةٌ تدعو إلى المعرفة عبر الوعي الإنسانيِّ للواقع الذي يعيشه الإنسان، أي الواقع المحسوس، فقد جاء في قوله تعالى: ﴿**أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاء كَيْفَ رُفِعَتْ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ**﴾[٥]، وكذلك قوله تعالى: ﴿**وَفِى أَنْفُسِكُمْ أَفَلا تُبْصِرُونَ**﴾[٦]، فهذا الوجود أداةٌ تدلُّ على المُوجِد من

[١]- الكردي، راجح عبد الحميد، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، مكتبة المؤيِّد، الرياض، ط١، ١٩٩٢م، ص٢٤٣.

[٢]- المرجع السابق، ص٢٧٣.

[٣]- سورة العلق، الآيات ٣-٥.

[٤]- سورة الشورى، الآية ١١.

[٥]- سورة الغاشية، الآيات ١٧-٢٠.

[٦]- سورة الذاريات، الآية ٢١.

دون المغالاة في الذاتيَّة أو الماديَّة. «فالقرآن بذلك يبني الذَّات الإنسانيَّة الواقعيَّة العارفة العاملة، أو الحيَّة، فهو يثير في الكينونة الإنسانيَّة الحياة، ويحارب الإنسانيَّة الماديَّة المرتكسة إلى الواقع، في الوقت الذي يحارب فيه الذاتيَّة أو المثاليَّة الخياليَّة، أو التطرُّف في تقدير الذات العارفة[١]»، وبمراجعة معنى الوجود وماهيَّته عند أفلاطون نجد أنَّ الوجود يقوم على مبدأ المثُل في عالم المعقولات وديالكتيك الصُّعود والنزول، وهذا ما فنَّده الدين الإسلاميُّ ومنهجيَّة القرآن.

بعد قراءتنا في نقد الوجود وماهيَّته عند أفلاطون لا بدَّ من الحديث عن التناقضات الحاصلة بين هذه النظريَّة والعلم والفلسفات الحديثة، وهذا ما سنتكلَّم عليه في الفقرة التالية.

٣. نظريَّة الوجود الأفلاطونيَّة في ميزان الحقائق العلميَّة المعاصرة

لا ريب في أنَّ عمر الإنسان على وجه الأرض حديثٌ إذا ما تمَّ قياسه بعمر الأرض، أي أنَّ الكون والحياة كان بالإمكان أن يستمرَّا بإرادةٍ إلهيَّة، حتَّى وإن لم يوجد الإنسان، وهذا يعني أنَّ وجود الكون ليس مرتبطاً بالإنسان، حتى أنَّ هناك كائنات حيَّةً في هذا الوجود ليست بحاجةٍ إلى الإنسان، أو لا يخدمها وجوده بشيءٍ، بل ربمَّا على العكس من ذلك، وبالتَّالي، فإنَّ هذه الموجودات ليست بحاجة إلى البحث عن مثالها الأعلى، وقد أثبت العلم أنَّها كائناتٌ مكتملة الوجود والنُّمو، وتؤدِّي وظيفتها في هذا الوجود بشكلٍ كاملٍ.

ويشكِّل رفض العالم المحسوس بجزئيَّاته مغالطةً منطقيَّةً أثبتها العلم المعاصر، إذ إنَّ عملية التَّفكير في العالم الماديِّ هي عمليَّةٌ ماديَّةٌ وليست مثاليَّةً، ذلك أنَّ التَّفكير ما هو إلاَّ عبارةٌ عن نشاط كهروكيميائيٍّ في الخلايا العصبيَّة، أي إنَّ عملية التفكير ليست مثاليَّةً، إنمَّا هي ماديَّةٌ، وإنَّ رفض الأشياء المحسوسة في العالم عند أفلاطون رفضٌ مغايرٌ للحقائق العلميَّة الحديثة، فالتَّفكير «ينطوي على معالجة المعلومات عبر دوائر في منطقة قشرة الترَّابط وأجزاء الدِّماغ الأخرى، حيث تمُكِّن هذه الدوائر الدِّماغَ من ربط المعلومات المخزَّنة في الذاكرة بالمعلومات التي تجمعها الحواسُّ، وتؤدِّي الفصوص الأماميَّة من المخِّ دوراً

[١]- الكردي، راجح عبد الحميد، نظريَّة المعرفة بين القرآن والفلسفة، مرجع سابق، ص٢٧٤.

أساسيَّاً في العديد من عمليَّات التَّفكير التي تميِّز الإنسان عن الحيوانات... وقد تؤدِّي إصابة الفصوص الأماميَّة أو نموِّها غير العاديِّ إلى فقدان هذه القدرات[١]»، وكذا الأمر ينطبق على مفاهيم السَّعادة والوعي، وغيرها من الأمور التي صنَّفها أفلاطون من ضمن المثاليَّات، فقد بيَّن العلم الحديث أنَّها مادِّيَّةٌ، فهورمون السيروتونين هو الذي يصدُّ القلق والتوتُّر وكلَّ أنواع الإحباط التي يواجهها الإنسان لذا تحدث السَّعادة، حيث «يلعب السيروتونين دوراً أساسيَّاً في مزاج الإنسان فيؤثِّر في سعادته وإيجابيَّته، ومن خلال مزاجه يتحدَّد عمله، علاقاته العاطفيَّة والاجتماعيَّة، نظامه الغذائي، ساعات وطريقة نومه وغيرها... ويتركَّز هذا الهورمون في الجهاز الهضميِّ بالدرجة الأولى، ولذا فهو يؤثِّر على درجة حرارة الجسم وعمليَّات الأيض والذاكرة والشهيَّة والرغبة الجنسيَّة[٢]». وعليه، فإنَّ مفهوم السَّعادة الذي يراه أفلاطون مثاليَّاً يرتبط في حقيقة الأمر بهورمونٍ ماديٍّ موجودٍ في بنية الإنسان الجسديَّة، ويؤثِّر بطريقة تفكيره وعمله ونشاطه.

يمكننا القول أنَّ الوجود ومفهوم الخالق عند أفلاطون يندرجان ضمن مثاليَّته التي تنطلق من الأرض إلى السَّماء، «لأنَّ المعرفة التي تقوم عليها معرفةٌ سماويَّةٌ، أي تلك المعرفة التي غايتها القصوى إثبات الإله، فالمعرفة الأفلاطونيَّة هي معرفة مدبِّر الأشياء وصانعها ومصدرها، وهو الله، وهذا يفسِّر لنا لماذا يطلق الدَّارسون على هذه المثاليَّة وصف المثاليَّة المطلقة[٣]». هذا ما جعل الوجود الأفلاطونيَّ موضع نقدٍ في العلوم الحديثة التي تولي اهتماماً كبيراً لتطوير الإنسان وحياته، والاهتمام بالبيئة. فالدراسات العلميَّة المعاصرة تحاول تجاوز كلِّ أنماط الميتافيزيقيا والتفسيرات الغيبيَّة، كحديث أفلاطون عن النفس وانتقالها إلى أجسادٍ جديدةٍ، تلك النفس التي ترقَّت ومارست الفضيلة في حياتها، فمن «المحتمل أن تعود إلى جنس ذي طبيعةٍ اجتماعيَّةٍ، وديعٍ ومستأنسٍ، مثل جنس النمل والزنابير والنحل، أو أن تعود من جديدٍ إلى جنس الإنسان، فيخرج منها رجالٌ متَّزنون معتدلون[٤]».

---

[١]- العابد، فاطمة أحمد، العصف الذهني والتفكير المبدع، دار أمجد للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠١٥م، ص٢٣-٢٤.

[٢]- بزيع، كامي، نعمة المعرفة ما تبحث عنه يبحث عنك، دار المنهل، عمان، ٢٠١٧م، ص٢٧٢.

[٣]- كيشانة، محمود، المثاليَّة مفهومها وأنواعها وفلاسفتها، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيَّة - العتبة العباسيَّة المقدَّسة، النجف، بيروت، ط١، ٢٠١٨م، ص٣٣.

[٤]- أفلاطون، محاورة فيدون في خلود النفس، مرجع سابق، ص١٦٦.

في الواقع ، إنَّ النظريَّات الحديثة تتجاوز هذه التفسيرات ولا تبني عليها أيَّ حقائق علميَّةٍ، حتَّى أنَّ علم النفس المعاصر لا يقرُّ هذه النظرة الأفلاطونية، ولا يأخذ بها، ونحن هنا لا نسعى إلى تحميل فلسفة أفلاطون أكثر ممَّا تحتمل سوى أنَّها كانت نظرةً خاصَّةً لمعنى الوجود وماهيَّته، ولتفسير وجود خالقٍ محرِّكٍ يصدر عنه هذا الوجود، حيث يبني نظريَّته في المعرفة على معنى الوجود هذا، فيقيم علاقةً بين الوجود والمعرفة بوصفهما شيئاً واحداً، لهذا كان الوجود الحسِّيُّ موجوداً بفعل واجب الوجود (الخالق) الذي يرى أفلاطون وجوده واجباً فكريَّاً أو عقليَّاً، لتنبثق عنه موجوداتٌ في عالم الحواسِّ، يدركها الإنسان الذي هو أحد هذه الموجودات.

خاتمة

بعد قراءة فلسفة الوجود ونظريَّة أفلاطون حول الوجود وماهيَّته، والبحث في حقيقة وجود إلهٍ يصدر عنه هذا الوجود تبيَّن لدينا جملةً من الحقائق التي يصادق بعضها الواقع وحقائقه العلميَّة، ويتناقض بعضها الآخر مع مبادئ الدِّين الإسلاميِّ (المفكِّرون وعلماء الدِّين الإسلامي). وسنذكر ما توصَّل إليه البحث من نتائج نجملها في ما يلي:

- ينطلق أفلاطون من نظريَّته في الوجود وماهيَّته والبحث عن الخالق المسؤول عن هذا الوجود من عالم المحسوسات متدرِّجاً ليصل إلى المجرَّدات، بمعنى أنَّه ينتقل ممَّا تقع عليه حواسُّنا إلى ما ندركه بواسطة العقل، لهذا فإنَّه يطلق على هذا العالم العلويِّ عالمَ المعقولات التي يحرِّكها عقلٌ خالقٌ لهذا الوجود بأسره.

- يبني أفلاطون نظرته إلى الوجود بنظريَّة المعرفة عنده والتي تقوم على مبدأين؛ الجدل الصَّاعد والجدل النَّازل، وبهما تتمُّ معرفة الوجود صعوداً من المحسوس إلى المعقول، حيث يجري الانتقال من فكرةٍ إلى أخرى أعلى منها ومرتبطةٍ بها حتى الوصول إلى المثال الأشمل والأسمى للفكرة، وفي النُّزول يتمكَّن العقل من الانتقال من الكلِّيِّ المطلق إلى الجزئيِّ المحسوس، فتتمُّ فيه معرفة الأشياء ومسمَّياتها وترابطها مع مثالها الأعلى.

- إنَّ حركة الكون طبيعيَّةٌ؛ لأنَّها من صنع الإله الموجود الذي أوجد هذا الكون وجعله يدور حوله، وإنَّ النُّفوس تدور كحال الكون بغية الصعود إلى مثالها الأعلى العاقل، فالدَّوران وسيلةٌ لبلوغ النَّفس الفضيلة.

- بدأ النقد الأرسطيُّ لنظريَّة الوجود عند أفلاطون عبر تحليل الواقع المحسوس، معتمداً على الملاحظة والتَّجربة، منتقداً تجاهله مبدأ السَّببيَّة والغائيَّة. فقد عدَّ أرسطو الوجود الحقيقيَّ هو الوجود الطَّبيعيَّ المادِّيَّ؛ لأنَّ المعرفة تبدأ من المحسوس لا من المجرَّد. كما يرفض أرسطو مثاليَّة الوجود بالصُّورة التي قدَّمها أفلاطون، فمثال الإنسان لا يمكننا تصوُّره إلَّا لإنسانٍ بماهيَّته، وبذلك نكون أمام عالمٍ آخر منفصلٍ عنَّا وعن وجودنا، كما إنَّ الموجود الأوَّل (المحرِّك الأوَّل) لهذا الوجود لا يمكن أن يكون له ظلٌّ في عالم المحسوسات الماديَّة.

- لقد أولى المفكِّرون والفلاسفة المسلمون فلسفة أفلاطون اهتماماً خاصَّاً بعد اهتمامهم بالفلسفة اليونانيَّة بشكلٍ عامٍّ، وانصبَّ اهتمامهم على فلسفة أفلاطون لقوله بموجودٍ أوَّل متعالٍ في وجوده، ومصدرٍ للوجود، هذا القول الذي يتطابق مع مبادئ الدِّين الإسلاميِّ، إلَّا إنَّ ذلك لم يبعده عن النَّقد، فقد جعل أفلاطون الموجود الأوَّل محدَّداً بمكانٍ خاصٍّ به، وكلُّ الوجود يدور حوله لبلوغ سموِّه، في حين أنَّ العالم المحسوس -عنده- زائفٌ ولا معنى له، فتجاوزت مثاليَّته مبادئ الدين الإسلاميِّ وتعاليمه حين جعل الفكر مستقلاًّ عن الموضوعات والأشياء، فالألوهيَّة بالنسبة إليه ليست سوى فكرةٍ عقليَّةٍ في عالم المثل، ويتحدَّد سعي الإنسان في حياته على ما تعلَّمه من معارف يتذَّكرها لما عرفه مسبقاً في العالم العلويِّ.

- أثبت العلم المعاصر وجود كائناتٍ حيَّةٍ في العالم ليست بحاجةٍ إلى الإنسان ووجوده، فهي مكتملة النُّمو والوجود ولا تبحث عن مثالها الأعلى في الوجود، هذه الكائنات موجودةٌ قبل وجود الإنسان على الأرض، كما أكَّد العالم الحديث بأنَّ عملية التَّفكير والسَّعادة والوعي وغيرها من المثاليَّات التي دعا إليها أفلاطون ليست مثاليَّة على الإطلاق، بل هي ذات أساسٍ ماديٍّ تعود إلى وجود هورمونات مادِّيَّة في بنية جسم الإنسان، ممَّا يؤكِّد وجود مغالطةٍ علميَّةٍ في نظريَّة الوجود عند أفلاطون.

مصادر البحث ومراجعه

١. القرآن الكريم.

٢. أحمد علي، حمادة، نظريَّة المعنى الكلِّي بين أفلاطون وأرسطو، دار نور للنشر والتوزيع، الإمارات، ٢٠١٧.

٣. أفلاطون، جمهوريَّة أفلاطون، ترجمة: فؤاد زكريا، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندريَّة، ٢٠٠٤م.

٤. أفلاطون، محاورة فيدون في خلود النفس، ترجمة: عزت قرني، ط٣، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٢م.

٥. أفلاطون، محاورة فايدروس لأفلاطون أو عن الجمال، ترجمة وتقديم: أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩٩م.

٦. بدوي. عبد الرحمن، أفلاطون في الإسلام، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٨٠م.

٧. بزيع، كامي، نعمة المعرفة ما تبحث عنه يبحث عنك، دار المنهل، عمان، ٢٠١٧م.

٨. العابد، فاطمة أحمد، العصف الذهني والتفكير المبدع، دار أمجد للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠١٥م.

٩. عبد الله، محمد فتحي، عبد المتعال، علاء، دراسات في الفلسفة اليونانيَّة، دار الحضارة للطباعة والنشر، طنطا، ط١، بلا تاريخ.

١٠. ريكور. بول، الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو، ترجمة: مجموعة مترجمين، منشورات سيناترا المركز الوطني للترجمة، تونس، ٢٠١٢م.

١١. ستيس. ولتر، تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٤م.

١٢. الكردي، راجح عبد الحميد، نظريَّة المعرفة بين القرآن والفلسفة، مكتبة المؤيّد، الرياض، ط١، ١٩٩٢م.

١٣. كرم. يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، منشورات مؤسَّسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٤م.

١٤. كيشانة. محمود، المثاليَّة مفهومها وأنواعها وفلاسفتها، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيَّة - العتبة العباسيَّة المقدَّسة، النجف، بيروت، ط١، ٢٠١٨م.

١٥. محمود. زكي نجيب، وأحمد أمين، قصة الفلسفة اليونانيَّة، منشورات مؤسَّسة هنداوي للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠١٧م.

١٦. النشار. مصطفى، مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨٨م.

النفس الإنسانيَّة وخطيئتها الأولى
بين جزميَّة النصّ السماويّ والانفراد الأفلاطونيّ

هنى محمد الجزر[١]

مقدّمة

عرف العرب أفلاطون باكراً، فقد أورد ابن أبي أصيبعة قائمة بأهمِّ كتبه[٢]، مؤكِّداً أنَّ هذه الكتب أُدرِجت ضمن النقل الذي قام به حنين بن إسحق إلى اللُّغة العربيَّة[٣]، وقد أطلقوا عليه لقب الإلهيِّ، فوصفه الشهرزوري في «نزهة الأرواح» بأنَّه «**الإلهيُّ الذي كان له السبق على كلِّ من كان بعده**[٤]». ولعلَّ هؤلاء الفلاسفة أطلقوا عليه هذا اللَّقب لِماَ وجدوا عنده من تقارب بين أفكاره، وما أتى به الدين الإسلاميُّ من حقائق فيما يتعلَّق بالنَّفس والعالم والموت والبعث، لكنَّهم تناسوا أنَّ النظريَّات، ولو تشابهت في الخطوط العامَّة، يبقى التباين كامناً في تفاصيلها.

في دراستنا هذه، سنقارب بين نظريَّة أفلاطون للنفس وطبيعتها ومآلها، وبين ما أورده القرآن الكريم من حقائق حولها، من خلال نظرة نقديَّة تكشف لنا حقيقة الرؤيَّة الأفلاطونيَّة ومواضع الاتفاق والاختلاف مع النصِّ القرآني. وسنحاول الكشف عن مستويات الخطاب المتعلِّق في مختلف محاوراته، كما أنَّنا سنعمد في هذا البحث إلى استخدام لغة نقديَّة لا وصفيَّة، وفق رؤية تنطلق من موضوعة أساسيَّة مفادها أنَّه لا قدسيَّة لأيَّ نصٍّ أو اسم مهما علا نجمه في سماء الفلسفة.

---

[١]- رئيسة قسم الفلسفة في جامعة دمشق.

[٢]- ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق: سميح الزين، الجزء الأوّل، دار الثقافة: بيروت، ط٣، ١٩٨١، ص٨٣.

[٣]- ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، مرجع سابق، ص١٥٣.

[٤]- شمس الدين محمد بن محمود الشهرزوري: نزهة الأرواح وروضة الأفراح في تاريخ الحكماء والفلاسفة، تحقيق: السيد خورشيد حمد، الجزء الأوّل، حيدر أباد الدكن، ١٩٧٦، ص١٧١.

ولكن قبل الولوج في بحثنا نودُّ التأكيد على أن نقرِّر أنَّ نصَّ أفلاطون في النفس -لا النصَّ الإلهيَّ- سيكون موجِّهنا، فنقصد الموضوعات التي أثارها فيلسوف المُثُل، ونتعقَّبها في النصِّ القرآنيِّ، ولكن ليس بهدف الانتصار لنصِّ أفلاطون، بل لضرورة إجرائيَّة بحثيَّة، ذلك أنَّ النصَّ الإلهيَّ حول النفس متشعِّب لا يمكن حصره في بحث مقتضب كهذا، ومن ثمَّ مقارنته بنصِّ أفلاطون، كما أنَّنا سنحصر مقارنتنا بين نصِّ أفلاطون والنصِّ الإلهيِّ لما ورد في القرآن الكريم، على اعتبار أن هذا النص لم يعترِه أيُّ تغيير أو تحريف من جهة، وأنَه يشكِّل قمة وآخر ما أنزله الله تاريخيَّاً من نصوص من جهة ثانية.

أوَّلاً: الأصل الإلهيُّ للنفس البشريَّة

ينتمي بحثنا إلى الحقل الميتافزيقيِّ الذي ينطلق فيه الفيلسوف من مسلَّمات وبديهيَّات لا يمكنه البرهنة عليها، ليتسنَّى له بناء نسقه اعتماداً على صحَّة وصدق المقدِّمات التي ينطلق منها، مثَله في ذلك مثل البحث الرياضيِّ والفيزيائيِّ من حيث الصحَّة لا الصدق[١]. وبهذا المعنى، فإنَّ مقدِّمات بحثنا لا برهنة عليها على المستوى الاختباريِّ، بل تستمدُّ قوَّتها من تماسكها وصحَّة بناء نتائجها القائمة عليها.

انطلاقاً من هذه المقدِّمة، فقد أخبرنا الله تعالى في كتابه المنزَل عن خلق الإنسان من عناصر ماديَّة (ماء، تراب، نار، هواء) قائلاً: ﴿**خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ**﴾[٢]، ويدخل في ماهيَّة الفخار الموادُّ المُومَأ إليها سابقاً. وقد ذكر الله التراب والماء كمادَّة أوليَّة لهذا الخلق من صلصال فقال أيضاً ﴿**إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ**﴾[٣]، وفي آية أخرى أكَّد على المادَّة الخام التي يصنع منها الطين ﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ**﴾[٤]، فالماء والهواء والنار أدوات ووسائط لتحويل التراب إلى طين ثمَّ إلى صلصال كالفخار.

---

[١]- يميِّز المنطق بين صحَّة القضايا المنطقيَّة وصدقها، فالأولى ناتجة من سلامة الانتقال من المقدِّمات إلى النتائج انتقالاً منطقيَّاً يلتزم القواعد المنطقيَّة، بينما صدق القضيَّة يتجلَّى بمطابقتها مع حقائق الواقع، لذلك فإنَّ البحث الرياضيَّ والميتافيزيقيَّ يبحث في الصحَّة عن طريق الاستنتاج والتحليل، بينما البحث الفيزيائيُّ يبحث في الصدق أوَّلاً، ومن ثمَّ الصحَّة وذلك عن طريق التجربة.

[٢]- سورة الرحمن، الآية ١٤.

[٣]- سورة ص، الآية ٧١.

[٤]- سورة الروم، الآية ٢٠.

إلاَّ أن الخلق الإلهيَّ لا يخصُّ الروح، فالروح أوجدها الله في مرحلة لاحقة للخلق من دون زمان ومادَّة. قال تعالى موضحاً الفرق بين الروح والنفس ﴿**فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ**﴾[١]، فالتسوية تحتاج إلى مادة معيَّنة وزمان محدَّد، أمَّا نفخ الروح فهو أمر خارج الزمان أو المكان[٢]. كما أنَّ الآية تشير إلى أن روح الله المبثوثة بين جنبات هذه المادَّة الفانية هي سبب علوِّ شأنها، ولعلَّ هذا ما التبس على الشيطان عندما اعتقد أنَّ مادَّة الخلق لا روح الله هي مصدر تكريم الله للإنسان فأبى السجود ﴿**... أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ**﴾[٣].

وعلى الطرف المقابل، فقد اتَّكأ أفلاطون في بيان الخلق على قدرة منطقيَّة في الاستنتاج ولجأ إلى لغة أسطوريَّة في الوصف، فقد خلق الصانع[٤] جسم العالم من تراب لكي يكون ملموساً، ومن نار لكي يكون مرئيَّاً، لكن هاتين المادَّتين تحتاجان إلى مادَّتين وسيطتين هما: الماء والهواء، فأوجد -الصانع- انسجاماً بديعاً من هذه العناصر الأربعة أبدع من خلالها جسم العالم الحيّ[٥]، وبعدما خلق الصانع الكون ككائن حيٍّ على أفضل كمال ممكن[٦]، أوكل مهمَّة خلق الإنسان: روحه وجسده للآلهة التي عهد إليها الخالق صناعة التفاصيل بعدما خلق الكون بأكمله وبثَّ فيها روحه، فخَلْقُ الإنسان من صنع الآلهة ومن فعل الروح التي منحها الله للعالم، وعندما تصندقت الروح في جسد بدأت «تسلك طريقها الخاصَّ

---

[١]- سورة ص، الآية ٧٢. وقد تكرَّر المعنى ذاته للآية السابقة في سورة الحجر، الآية ٢٩.

[٢]- لو رجعنا لمعنى الخلق في القرآن الكريم لوجدناه مقترناً بالمادَّة، لذلك قال عزَّ وجلَّ في سورة المؤمنون الآية ١٢ ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾، وعندما يتحدَّث المولى عن خلق السماوات والأرض سيقرن الخلق بالزمان، يقول تعالى في سورة فصلت الآية ٩ ﴿قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَنْدَادًا ذَٰلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ بينما الروح تبث خارج إطار الزمان والمكان.

[٣]- سورة الأعراف، الآية ١٢.

[٤]- سنستخدم مصطلحَيْ صانع وخالق للدلالة على مفهوم الله في النص القرآني، لأن لفظة الله لفظة توحيديَّة جاءت مع الديانات السماويَّة ولا تناسب الثقافة الوثنية التي انطلق منها أفلاطون.

[٥]- أفلاطون: طيماوس، المحاورات الكاملة، المجلد الخامس، ترجمة: شوقي داود تمراز، الأهليَّة للنشر والتوزيع: بيروت، ١٩٩٤، ص٤١٥-٤١٦.

[٦]- فالصانع خلق الكون جميل وخير ومطلق، لأنَّ الخالق أراده كذلك على هيئة كائن حيٍّ لم يكن له عينان؛ لأنَّه لا حاجة له إلى النظر، إذ ليس هناك تفاصيل خارج نوره يستطيع لحظها، ولم يخلق له آذاناً لأنه ليس ثمة ما يسمعه، فلا مخلوق يصدر صوتاً خارج ملكوت الكون، أمَّا حركته فهي الحركة الدائريَّة لأنها أنسب الحركات للعقل والفهم. حول خلق الصانع للكون، أنظر أفلاطون: طيماوس، مصدر سابق، ص٤١٣-٤٢٤.

بها وتصبح أرسخ عند مرور الزمن[١]». وبهذا المعنى، غدونا أمام فعل خاصٍّ للروح ذات المصدر الإلهيِّ وهي تشكيل النفس البشريَّة[٢]. وهنا نلحظ بُعداً أسطوريّاً وثنيّاً في رؤية أفلاطون لخلق الإنسان، فبينما عهد القرآن الأمر برمَّته لله، جعل أفلاطون للصانع شريكاً، ولكن كيف يتصندق ما هو إلهيٌّ بما هو مادِّيٌّ من دون تدخُّل وأمر من الصانع؟

ثانياً: العلاقة بين النفس والروح

لقد ميَّز القرآن الكريم بين الروح والنفس من حيث السبيل إلى معرفتهما، فالروح لا يعلم طبيعتها إلاَّ الله، يقول تعالى ﴿**وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا**﴾[٣]، فحالة الروح لا علاقة لها بحياة الإنسان، بل هي قناة اتصال ما بين النَّاسوت واللاَّهوت، فقوله تعالى إنَّ الروح من أمره، أي أنَّها من متعلِّقات عالم الأمر الإلهيِّ يودعه في من يشاء من عباده ﴿**يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ أَنْذِرُوا أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاتَّقُونِ**﴾[٤]، كذلك فإنَّ الروح أودعها تعالى في آدم، ﴿**فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُواْ لَهُۥ سَٰجِدِينَ**﴾[٥]، وقد دلنا الله على فعل الروح إذا حلت في الجسد ﴿**إِنَّ لَكَ أَلاَّ تَجُوعَ فِيهَا وَلا تَعْرَى وَأَنَّكَ لا تَظْمَأُ فِيهَا وَلا تَضْحَى**﴾[٦]، والروح تتَّصف بصفات الله من حيث البساطة وعدم التركيب واللاَّمتناهي، وعدم خضوعها لمبدأ العلَّة الكافية ومفاهيم الزمان والمكان، وأخيراً انعدام المقدرة العقليَّة على فهم كنهها البشريِّ.

ولعلَّ أفلاطون قد توصَّل إلى مثل هذا المعنى للروح وذلك من معرض تفريقه في محاورتي السيبادس الأول وفيدروس بين روح فانية هي النفس القابعة في القفص الصدريِّ، وبين روح تُعدُّ جزءاً من الذات الإلهيَّة، وهي ذات طبيعة غامضة لا سبيل للوصول إلى كنهها

---

[١]- أفلاطون: طيماوس، مصدر سابق، ص٤٢٥.

[٢]- أنظر: أفلاطون: طيماوس، مصدر سابق، ص٤٣١-٤٣٢.

[٣]- سورة الإسراء، الآية ٨٥.

[٤]- سورة النحل، الآية: ٢، نقلاً عن محمد أبو القاسم حاج حمد: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة العالمية الإسلاميّة الثانية، دار الهادي: بيروت، ط١، ٢٠٠٤، ص٨٢.

[٥]- سورة الحجر، الآية ٢٩.

[٦]- سورة طه، الآيتان ١١٨-١١٩.

وحقيقتها، لأنَّها الجزء الممثِّل للصانع في طبيعته[١] من دون أن يُبدي أيَّ تفرقة لفظيَّة فيطلق على المعنى الأول لفظة الروح وعلى الثاني لفظة النفس. وقد بيَّن أفلاطون أنَّ الروح سواء كانت إنسانيَّة أم إلهيَّة فهي خالدة؛ لأنَّها في حركة ذاتيَّة مستمرة، وهي غير قابلة للتدمير[٢].

وبالرجوع إلى النصِّ القرآنيِّ نجد أنَّ النفس هي حالة للروح عندما تخلَّت عن حالة صفائها الأولى، ودخلت في شراكة مع جسد لا يناسب طبيعتها النقيَّة، فلم تتعالَ عن مطالب الجسد فهبطت، وقد حدث هذا الأمر للروح بعدما أكل آدم من الشجرة التي نهاه الله عن أكل ثمارها. لقد أحدث هذا الفعل الذي أقدم عليه سيدنا آدم تحوُّلاً بنيويَّاً في عقل الإنسان وجسده، فتفتَّقت عنه حاجات البدن الغريزيَّة (الجوع، العطش، الجنس) لذلك فإنَّ ردَّة فعل سيِّدنا آدم هي ستره لسوأته التي لم يكن يعقلها قبل هذا الحدث الفاصل بين العيش الرغيد للجسد ضمن متطلِّبات الروح التي لا تقبل الخبث، وبين مفهوم النفس التي تقبل الخير قبولها للشرِّ، فالجنَّة لا خبث فيها، وهذا ما جعلها مكاناً غير مناسب للعيش لهذا الإنسان الذي اختلفت طبيعته من روح إلى نفس، لكنَّ السؤال الذي يطرح نفسه هو: كيف لروح لا تقبل الشرَّ أن ترضخ لمغريات الشيطان الرجيم؟

لقد عبَّر القرآن عن هذه الحادثة التي أقدم من خلالها آدم على هذا الفعل نتيجة أنَّ الشيطان قد خاطب فيه نقاء روحه فأقسم له بأن تناوله لثمار هذه الشجرة سيشكِّل خيراً كبيراً له ولذريَّته من بعده، يقول تعالى ﴿**وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ**﴾[٣]. لقد انطلت الحيلة على الروح البريئة التي لم تعتقد يوماً أنَّ أحداً يكذب على الله، و في هذه اللحظة الزمنية تحوَّلت الروح القابعة في جسد آدم إلى نفس قادرة على تلبية وفهم متطلِّبات الروح الكامنة فيها، وأن تترفَّع عن مطالب الجسد وتقتصد فيها، ولكن هذه النفس تمتلك القدرة أيضاً على فهم متطلِّبات الجسد والانغماس فيه وأن تنغمس فيها، ممَّا يجعلها مختارة وقادرة

[١]- حول هذا المعنى أنظر: أفلاطون: محاورة السيبادس الأول المحاورات الكاملة، المجلَّد الرابع، ترجمة: شوقي داود تامرز، الأهليَّة للنشر والتوزيع: بيروت، ١٩٩٤، ص٣٢٤. أنظر كذلك: أفلاطون: فيدروس، المحاورات الكاملة، المجلَّد الخامس، ترجمة: شوقي داود تمراز، الأهليَّة للنشر والتوزيع: بيروت، ١٩٩٤، ص٥٢.

[٢]- أفلاطون: فيدروس، مصدر سابق، ص٥٣.

[٣]- سورة الأعراف، الآية ٢١.

على ترجيح أحد الطرفين على الآخر ﴿**إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا**﴾[١].

إذاً، فقد تحوَّلت الروح إلى نفس نتيجة معصيتها لخالقها، فتبدَّلت طبيعتها، وأصبحت مرآة للكون خبثه وطيبه، قابلة للشرِّ الموجود في طبيعة المادَّة التي خلق الله منها الإنسان والكون، وقابلة للخير الموجود في طبيعتها الأصليَّة. وقد بيَّن القرآن هذه الطبيعة للنفس كانعكاس لهذا الجدل الحاصل بين متناقضات الكون، من خلال قول الله عزَّ وجلَّ ﴿**وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا وَالْقَمَرِ إِذَا تَلاهَا وَالنَّهَارِ إِذَا جَلاَّهَا وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا وَالسَّمَاء وَمَا بَنَاهَا وَالأَرْضِ وَمَا طَحَاهَا وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا**﴾[٢].

لا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ هذه الحالة التي تحدَّث عنها القرآن لها ما يقابلها في محاورة فيدروس، إلاَّ أنَّ أفلاطون لجأ إلى لغة أسطوريَّة فشبَّه الروح الإنسانيَّة والإلهيَّة بعربتين يجرُّ كلاًّ منهما حصانان ويقودهما سائسان، مع فارق جوهريٍّ هو أنَّ أحصنة الروح الإلهيَّة وقائدها تمتاز بالنبل وذات أصل شريف، بينما حصانا الروح الإنسانيَّة أحدهما نبيل وشريف والآخر وضيع، وبالتالي فإنَّ عمل قائد العربة الإنسانيَّة لا يمكن إلاَّ أن يكون عملاً شاقّاً، وإنَّ هذه العربة ستستقرُّ على الأرض فاقدة جناحيها، واجدة بيتاً لها يتحرَّك بقوَّتها[٣]. هذا يعني أنَّ الروح التي كانت تعيش ضمن عالم الآلهة قد فقدت قدرتها على التوازن بسبب نشوز أحد حصانيها وتحطُّم أحد جناحيها، وهذا يعني أنَّ الخطيئة التي أصابتها الروح ذات الأصل الإلهيِّ، والتي تحدَّث عنها القرآن، ستقابل في النصِّ الأفلاطونيِّ بعدم قدرة الروح الإنسانيَّة على التعايش في مجتمع الآلهة، وجنوحها إلى الأرض، إلاَّ أنَّ أفلاطون قد فرَّق في محاورة السيبادس بين ثلاث قوى تحكم الإنسان هي النفس والجسد والقوَّة التي تصدر من اتِّحادهما، لكنَّه اعتبر أنَّ هويَّة الإنسان ككلٍّ وهويَّة النفس الموجودة فيه واحدة لا تفريق في ما بينهما[٤]، وهنا نجد أنَّ فيلسوفنا وقع في تناقض بين ما ذكره في فيدروس وبين ما ذكره في السيبادس، فبينما وحَّد في الأخيرة بين النفس والجسد، نجده يتحدَّث في فيدروس عن

[١]- سورة الإنسان، الآية ٣.

[٢]- سورة الشمس، الآيات ١- ٨.

[٣]- أفلاطون: فيدروس، مصدر سابق، ص٥٣.

[٤]- أفلاطون: محاورة السيبادس الأول، مصدر سابق، ص٣٢٢-٣٢٥.

روح من دون جسد يتنازعها نزوعان متناقضان، فإذا كان الإنسان نفساً بلا جسد، فما معنى الحديث عن جنوح النفس في فيدروس، وتصندُق الروح في طيماوس؟

ثالثاً: النفس ودورها في المشاركة بين الأصل الروحيِّ والمآل المادِّيّ

غنيٌّ عن القول أنَّ أفلاطون تأثَّر في تصوُّره لطبيعة النفس بالمدرسة الفيثاغوريَّة والديانة الأورفيَّة[١] التي انتشرت في عصره، خصوصاً في بحوثه المتأخِّرة[٢]، تلك البحوث التي تدعو إلى عقيدة تناسخ الأرواح، وأنَّ النفوس كانت موجودة في عالم إلهيٍّ قبل وجود الأجسام، وكانت متمتِّعة بالسعادة القصوى مع الآلهة، وأثناء دورانها وقعت في خطيئة فثَقُلت فهبطت إلى العالم الأرضيّ[٣]، ولكي يتسنَّى لها العودة إلى عالمها الإلهيِّ كان عليها أن تتطهَّر في رحلة بين أجساد عدَّة، لتنجو وتصعد من جديد إلى العالم الذي أجبرت على تركه من قبل، فالنفس البشريَّة خالدة وذلك لأنَّها بسيطة إلهيَّة، ولكونها خالدة، فإنَّها لا تفنى بفناء الجسد من جهة، وكذلك فإنَّها كانت موجودة قبل ولادة الجسم الذي يحتضنها، وهي في رحلتها بين عالم المُثُل التي تعقلها لوجود شبه بينهما من حيث البساطة والخلود، وبين العالم الأرضيِّ في دورات متتالية من الهبوط والصعود، وأنَّ النفس في كلِّ دورة تأخذ أشكالاً متعدِّدة من الحياة بحسب ظلمها أو عدلها في حيواتها السابقة، إلى أن تتنقى من الدَّنس فتستطيع تجاوز أسباب الشقاء وتلتحق بعالم المُثُل والآلهة. فالنفس نقطة التقاء بين عالمين أحدهما فانٍ وهو عالم المادَّة، والآخر خالد هو عالم المُثُل والمعاني الثابتة[٤].

ويمكننا القول أنَّ ما أوصل أفلاطون إلى الاستعانة بهذا المذهب الأورفيِّ نظرته للنفس على أنَّها مؤلَّفة من جوهرين مختلفين هما الهويَّة والغيريَّة، أي أنَّه أسبغ عليها طبيعة تشترك في الحقائق الوجوديَّة الأزليَّة اللاَّمتغيِّرة والحقائق المتغيِّرة الخاضعة للصيرورة، وهكذا جعل النفس همزة وصل بين الثابت اللاَّمتغيِّر وبين المادَّة غير المحدَّدة، وأوكل إلى هذه النفس دوراً جوهريَّاً يبرِّر حضورها في الجسد أمام العقل.

---

[١]- هي ديانة تؤمن بأنَّ الأرواح كانت تعيش في عالم الآلهة في دورات منتظمة، كما أنَّها تدين بتناسخ الأرواح، وأن الكواكب هي عبارة عن آلهة تدور في دورات منتظمة.

[٢]- دي لاسي أوليري: علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب، مرجع سابق، ص٢٦.

[٣]- وقد عبرَّ أفلاطون عن هذين العالمين بعربة يقودها فرس جموح يعبر عن أهواء النفس السفليَّة، وفرس مطيع يستجيب لمتطلِّبات النفس الراقية والأخلاقيَّة. أنظر محاورة فيدروس، المحاورات الكاملة، مصدر سابق، ص٥٧.

[٤]- حول مسألة التناسخ، أنظر أفلاطون: الجمهوريَّة: الكتاب العاشر، مصدر سابق، ص٤٦٠-٤٨٤.

إذاً، وضعنا أفلاطون أمام إشكال جوهريٍّ، ولم يرفدنا بأيِّ إجابة حوله، بينما نجد إجابة شافية في منطوق القرآن الكريم، فعندما وقع آدم بالخطيئة ومخالفته لأمر ربِّه طرأ على روح الله تغيُّرات حوَّلتها إلى نفس شفَّافة تعكس كلَّ تناقضات الوجود بنوره وظلمته وبمادِّيته وروحانيَّته، هي طبيعة غير متشكِّلة، وذلك أنَّ الإنسان سيشكِّل نفسه وفق قدرته على الاختيار وحرِّيته التي منحه الله إيَّاها. صحيح أنَّ الروح التي وهبها الله لآدم كانت مزوَّدة بكلِّ أنواع المعرفة «وعلَّم آدم الأسماء كلها»، إلاَّ أنَّ آدم سينتقل إلى مرحلة أخرى تنعدم فيها كلُّ أشكال المعرفة، ويبقى على معرفة واحدة هي التوحيد. هذه المعرفة التي ستكون حجَّة على النفس في حال انحرافها، فقد قال الرسول الكريم يولد الإنسان على الفطرة فأبواه يهوِّدانه أو ينصِّرانه أو يمجِّسانه، والفطرة هي الإسلام، والإسلام هو التوحيد. وبهذا المعنى، ستبقي النفس على أزليَّتها وقدرتها على التعامل مع الروحانيَّات شرط تعاليها وارتقائها في هذا العالم، ولكنَّها أيضاً قد تنغمس في عالم المادَّة فتفقد هذه القدرة، إلاَّ أنَّها سترتهن بأفعالها في العالم الآخر، فالنفس هي الجوهر الذي تُنسَب إليه كلُّ أفعال البدن، فهي الرُّبان الذي يدير سفينة البدن في النصِّ القرآني، يقول تعالى ﴿**كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ**﴾[١].

رابعاً: دور النفس في عمليَّة المعرفة

يعرض القرآن الكريم دوراً هامَّاً للنفس البشريَّة في تلقِّي المعرفة عن هذا العالم، وقد بيَّن النصُّ المتعالي أنَّ الروح كانت أكثر قابليَّة للتعلُّم لتعلُّقها بعالم الأمر الإلهيِّ، بينما النفسُ كانت أضعف في الحفظ، فآدم علَّمه ربُّه الأسماء كلَّها حينما كانت الروح تملأ جسده، وعندما تحوَّل ما في الجسد إلى نفس قلَّت قوَّته الحافظة لتعلُّقه بمتناقضات الكون[٢]، للدلالة على أنَّ الوحي لم ينقطع بين عالم اللاَّهوت وعالم النَّاسوت، وصحيح أنَّ محمداً صلَّى الله عليه وسلَّم هو آخر الأنبياء إلاَّ أنَّ الإلهامات الإلهية ما زالت مستمرة لا تنقطع، وهي متعلقة بالروح المودعة بعباد الله المخلصين لا النفس المودعة في كل البشر.

إن قدرة النفس على فهم متطلبات الروح والجسد، وقدرتها على الاكتشاف بواسطة قوى

---

[١]- سورة المدّثر، الآية ٣٨.

[٢]- سورة النحل، الآية ٢، نقلاً عن محمد أبو القاسم حاج حمد: جدليَّة الغيب والإنسان والطبيعة العالميَّة الإسلاميَّة الثانية، مرجع سابق، ص٨٢.

الذَّات المعرفيَّة (عقل - تأمُّل، حواسٌّ تجربة)، ومن ثمَّ استخلاص النتائج العقليَّة المترتِّبة على الحوادث، وهذا سيعني أنَّ قدرة النفس على التعلُّم ستغيِّر في ماهيَّتها، وذلك بحسب اختياراتها التي ستنبني على ظروف تاريخيَّة اجتماعيَّة نفسيَّة خاصَّة بكلِّ ذات، وهذا سيجعل الاختيارات المستقبليَّة لكلِّ نفس مختلفةً عن الأخرى، وستصبح المسؤوليَّة فرديَّة عن هذه الاختيارات لأنَّها قائمة على قدرة فهم أودعها الله في طبيعة النفس، هي العقل ذاته، المتضمَّنة بالروح الأولى التي أودعها في الإنسان الأول، والذي استحقَّ من خلالها أن يكون خليفة لله، وقادراً على حفظ كلماته. ولا ريب في أنَّه ستنجم عن هذه المسؤوليَّة إمكانيَّة الجزاء والعقاب، ونتيجة هذه الاختيارات سيتولَّد عن النفس الواحدة المودعة في أجساد البشر العديد من الأنفس المختلفة في صفاتها وأفعالها، وبالتالي في مآلاتها.

أمَّا أفلاطون فقد رفض أن يكون التعلُّم مصدراً من مصادر تزويد الإنسان بالمعرفة، ذلك أنَّ الروح الخالدة قد عايشت أكثر من حياة واحدة عبر ولادات متعدِّدة «ورأت كلَّ الأشياء التي توجد، سواء أكانت في هذا العالم أم في العالم السفليِّ، ستكون قادرة كي تستدعي من الذاكرة كلَّ ذلك الذي عرفته عن الفضيلة[١]». فالمعرفة تذكُّر وليست تعليمتُ وتلقيناً[٢]، فإذا ما رأيت شيئاً ما أو أدركت علاقة ما، تتذكَّر أنَّ هذه المعرفة كنت قد أدركتها في الماضي قبل الولادة في عالم سابق أن عاينته الروح، وعندما نستعيدها بحواسِّنا في تجربتنا ندعوها تعلُّماً مع أنَّها محض تذكُّر. ويتوصَّل أفلاطون في نهاية محاورة مينون إلى أنَّ الفضائل -إضافة إلى المعارف- ومع أنَّها خير وتهدي إلى القول والعمل النافعين، لا يمكن تعلُّمها، وبالتالي فهي ليست معرفة إنما مقدرة طبيعيَّة يمنحها الله لبعض الأنفس من دون غيرها[٣]، وهذا يعني تعلُّق النفس بذكريات مفروضة عليها من حياة سابقة سيجعل هذه الحياة تعيش ضمن تاريخ متكرِّر، وهو التاريخ الذي سمَّاه نيتشه بالعود الأبديِّ.

إلاَّ أن هذه الجبريَّة تتعارض مع ما توصَّل إليه أفلاطون في محاورة مينون عندما منح

[١]- أفلاطون: مينون، المحاورات الكاملة، المجلَّد الثالث، ترجمة: شوقي داود تمراز، الأهليَّة للنشر والتوزيع: بيروت، ١٩٩٤، ص٢١٥.

[٢]- أفلاطون: مينون، المحاورات الكاملة، مصدر سابق، ص٢١٦-٢٢١.

[٣]- أفلاطون: مينون، المصدر نفس، ص٢٤٠-٢٤٧.

النفس البشريَّة نوعاً من الحريَّة في اختيار حياتها، وقد توصَّل إلى هذه النتيجة بشكل منطقيٍّ في قياس يمكن صياغته على النحو التالي[١]:

المقدِّمة الأولى: كلُّ نفس كليَّة هي جوهر، فلا توجد فيها روح أكثر من الأخرى.

المقدمة الثانية: كلُّ جوهر لا يكون خيِّراً أو شرِّيراً بذاته بل بما يحمل عليه من أفعال.

النتيجة: إذاً، النفس ليست خيِّرة أو شرِّيرة بذاتها، بل هي كذلك بقوة العقل أو الهوى، فتقبل نتيجة اختيارها إمَّا الأعمال الوضيعة أو النبيلة، فهي منفعلة.

هذه النتيجة يؤيِّدها ما كتبه أفلاطون في «أسطورة الكهف» حول النفس البشريَّة المزوَّدة بالأدوات التي تتعرَّف من خلالها على العالم المحيط بها، وبحسب هذه الأدوات تختلف المعارف، فمن كانت نفوسهم مزوَّدة بالحواسِّ -وهم أغلب الناس- سيرتهنون لقواهم الحسِّيَّة «وستكون الحقيقة حرفيَّاً لا شيء سوى الظلال والصور[٢]». أمَّا أولئك الذين زُوِّدت نفوسهم بأدوات عقليَّة -وهم الفلاسفة- فإنَّهم سيصلون إلى معرفة العالم الحقيقيِّ، وبالتالي لا يمكن للنفس البشريَّة أن تتجاوز حدود الأدوات المجهَّزة بها، فلا تتطلَّع إلى معرفة الأشياء في ذاتها التي لا تستطيع الوصول إليها إلاَّ عن طريق العقل، فالنفس إذا «أُعتِقتْ من تلك المعوقات واستدارت في الاتِّجاه المضادِّ، فإن الملَكة العقليَّة عينها فيها تكون قد رأت الحقيقيَّ بحذق[٣]»، وهؤلاء هم الذين يجب أن يسيطروا على مراكز القرار في الجمهوريَّة الأفلاطونيَّة، فالعقل هو أداة النفس في اكتشاف الحقيقة خلافاً للحواسِّ، ذلك أنَّ هدفه «أن ينير الشواش[٤]».

خامساً: انقسام النفس البشريَّة

إذا ما تتبَّعنا الخطاب القرآنيَّ حول النفس فإنَّنا لا نجد خطاباً خاصَّاً بالمرأة سواءً كان خطاب تكليف أم تعنيف، فدائماً يأتي النداء لنفس واحدة، ﴿**وَهُوَ الَّذِى أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ**

[١]- فحوى الاستدلال من أفلاطون، إلاَّ أن صياغته المنطقيَّة كانت من عندنا. أنظر: أفلاطون: فيدون، المحاورات الكاملة، المجلَّد الثالث، ترجمة: شوقي داود تمراز، الأهليَّة للنشر والتوزيع: بيروت، ١٩٩٤، ص٤٢١.

[٢]- أفلاطون: الجمهوريَّة، الكتاب السابع، مصدر سابق، ص٣٢٠.

[٣]- أفلاطون: الجمهوريَّة، الكتاب السابع، مصدر سابق، ص٣٢٥.

[٤]- أفلاطون: المصدر نفسه، ص٣٣٤.

وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ﴾[١]. أمَّا الآيات التي يخاطب فيها القرآن الكريم المرأة بشكل خاص، كقوله: «يا نساء النبي»، فإنَّه يكون محدَّداً بمحدَّدات تاريخيَّة واجتماعيَّة، ولا يشمل كلَّ النساء. وقد ذهب المفسِّرون عموماً في تفسير الآيات المتعلِّقة بتفضيل الرجل على الأنثى[٢]، إنما هو تفضيل تكليف لا تشريف، كما أنَّ الذكورة مفهوم بيولوجيٌّ يحدَّد بصفات بنيويَّة في الكائن الحيِّ، بينما الرجولة مفهوم أخلاقيٌّ.

إنَّ أهميَّة التفريق ذاك تدفعنا إلى القول أنَّه ليس كلُّ ذكر يحمل صفات الرجولة، فقد يكون ذكراً ولكنَّه طفل، وقد يكون ذكراً ولكنه ليس قوَّاماً في بيته، والقوامة تحمل معنى الصرف المادِّيِّ والقيادة في الملمَّات الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة. وبهذا المعنى، فإذا كانت المرأة عاملة ومشاركة في الإنفاق الاقتصاديِّ على البيت، وتحمل في جيناتها صفة القيادة، فإنَّها تحمل صفة الرجولة بقدر ما يتخلَّى عنها زوجها، وهذا ما يجعلنا نطلق عليها أنَّها أنثى رجل. وفي هذا الحمل ليس ثمَّة تناقض منطقيٌّ كالعبارة التي تقول إنَّها أنثى ذكر، فالأنثى والذكر متناقضان بيولوجيَّاً، بينما الأنثى والرجل لا يدخلان في علاقة تناقض.

أمَّا أفلاطون، فقد كان ينتمي إلى عصر عبوديٍّ مُيِّز فيه الذكر على الأنثى من الناحية النفسيَّة والبيولوجيَّة، وقد حمل الخطاب الأفلاطونيُّ المتعلِّق بنفس المرأة مستويين:

محاورة الجمهوريَّة: حاول فيها إلغاء مؤسَّسة الأسرة داعياً إلى مساواة المرأة بالرجل في الواجبات والحقوق من دون ترك أيِّ هامش من الخصوصيَّة على لها المستوى البيولوجيِّ أو النفسيِّ، فهي تتدرَّب عارية مع الرجل من دون أيِّ شعور بالخجل، إلاَّ أنَّها مع ذلك في مرتبة أقلَّ من الرجل يساويها أحياناً بالحيوان من حيث الوضاعة.

محاورة القوانين: وجد ضرورة عودة مؤسَّسة الأسرة ونظام الملكيَّة، فتعود المرأة إلى وظيفتها كزوجة وربَّة منزل، وهنا تغدو السبب الرئيسيَّ لفساد المجتمع. فالزوجة تهتمُّ بمصالحها الأنانيَّة، وتدفع زوجها وابنها إلى الفساد. ويرى أنَّ فعل المرأة لا يرقى إلى

---

[١]- سورة الأنعام، الآية ٩٨.

[٢]- نشير إلى الآيتين الكريمتين: الأولى في سورة النساء، الآية ٣٤ ﴿... الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَىَ النِّسَاءِ﴾، الثانية في سورة البقرة، الآية ٢٢٨ ﴿... لِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾.

فعل الرجل، فقد كتب في القوانين متمنِّياً أن يتحقَّق حلمه في إيجاد جماعة تعيش قوانينه وجمهوريَّته الفاضلة التي أراد أن يحقِّقها وفيها «كلُّ شيء مشاع بين الأصدقاء سواءٌ كان ذلك الشيء نساءً أم أطفالاً أو ملكيَّة[١]».

يتَّضح ممَّا تقدَّم أنَّ أفلاطون نظر إلى وجود طبيعتين للنفس إحداهما تختصُّ بالمرأة، وهي غير قادرة على مجاراة طبيعة النفس عند الرجل، لذلك لم يكن مستنكراً على أفلاطون أن يعتبر أنَّ المرأة غير مؤهَّلة لأن تكون موضوعاً لحبِّ الرجل، ودعا إلى الصداقة بين الرجل والرجل، أمَّا العلاقة بين الرجل والمرأة فيجب أن تقتصر على استمرار الجنس البشريِّ. وما يؤكد على دونيَّة نفس المرأة ما ذكره في طيماوس من أنَّ نفس الرجل الشريرة، تولد ثانية نفس امرأة، ومن ثم تغدو طيراً إذا أصرَّت على الشرِّ، وهكذا فالنفوس يتحول بعضهم إلى بعض بحسب ما يكسبون من العقل أو يخسرون[٢].

لم يشطر افلاطون النفس من حيث طبيعتها إلى طبيعة أنثويَّة وذكوريَّة فحسب، بل تحدَّث أيضاً عن حالة صراع يجري داخل النفس الواحدة بين ثلاث قوى قسَّمت النفوس البشريَّة إلى ثلاثة أنواع من الأنفس[٣]: هي النفس الشهويَّة والتي ستتحكَّم بها شهوات البطن والفرج، والنفس الغضبيَّة ومركزها الصدر التي ستكون محركة لتصرُّفات الجنود ويحرَّم على هؤلاء الحكم والمُلكيَّة، والنفس العاقلة وعليها أن تحكم بين الناس، ويحرَّم عليها الشهوة والمُلكيَّة التي ستكون متاحة لأصحاب الأنفس الشهوية فقط، وقد كان أفلاطون صارماً في أن ابن العامل والفلاح المتحكمة به قوة الشهوة ينتج أبناء لهم النفس ذاتها، وأبناء الجنود لن يكونوا إلاَّ جنوداً، مما يفقد الإنسان القدرة على تحديد مصيره، بينما يتحدَّث القرآن تحدَّث عن أنواع عديدة من الأنفس يصنعها الإنسان من خلال قدرته على صناعة الحدث الإنسانيِّ ومسؤوليَّته عنه، كما بيَّن القرآن إمكانيَّة الانتقال من نوع إلى آخر نتيجة الفعل البشريِّ، ومن هذه الأنفس:

---

[١]- إمام عبد الفتاح إمام: أفلاطون والمرأة، مكتبة مدبولي: القاهرة، طبعة ثانية، ١٩٩٦، ص٨٢-٨٣.

[٢]- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، مؤسَّسة هنداوي: القاهرة، ٢٠١٤، ص١٠٥.

[٣]- الأب جيمس فينيكان اليسوعي: أفلاطون: سيرته، آثاره ومذهبه الفلسفي، دار المشرق: بيروت، ط ١، ١٩٩١، ص٦٣-٦٨.

النفس اللَّوَّامة: التي تمثِّل الضمير الإنسانيَّ، ودليلها من القرآن الكريم ﴿**وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ**﴾[١].

النفس الملهَمة: ودليلها ﴿**وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا**﴾[٢].

النفس المطمئنّة: ودليلها ﴿**يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ**﴾[٣].

النفس الراضية والمَرضيَّة: ﴿**ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً**﴾[٤].

النفس الأمَّارة بالسوء: وهي النفس التي تحضُّ على ارتكاب المعاصي ﴿**وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾[٥].

سادساً: مصير النفس البشريَّة

أكَّد النصُّ القرآنيُّ على خلود النفس وبعثها يوم القيامة لتحاسب على ما فرَّطت به، وقد تكرَّر هذا المعنى في القرآن الكريم مائتين وتسعين مرة، منها تسعة وعشرون موضعاً في سورة البقرة[٦]، فالنفس ستُجزى بما كسبت حتى ولو كان بمثقال ذرَّة من خردل، قال تعالى: ﴿**فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ**﴾[٧]، وبحسب العمل يكون الجزاء، يجد من حسن المعاملة وطيب المقام في جنَّة عرضُها السموات والأرض أُعدَّت للمتَّقين، فيها ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر، وستعيش النفس في هذه الجنَّة حياة خالدة، أي أنَّها ستتحوَّل إلى روح كما كانت، وتعيش في الجنَّة التي طردت منها سابقاً بعد أن لوَّثتها الخطيئة. أمَّا من خفَّت موازينه فأمُّه هاوية، سيجد أصنافاً من العذاب تعادل ما اقترفت يداه من آثام، بينما النفس المذنبة في حياتها الدنيا، فهي

---

[١]- سورة القيامة، الآية ٢.

[٢]- سورة الشمس، الآيتان ٧-٨.

[٣]- سورة الفجر، الآية ٢٧.

[٤]- سورة الفجر، الآية ٢٨.

[٥]- سورة يوسف، الآية ٥٣.

[٦]- أنظر في سورة البقرة، على سبيل المثال لا الحصر، الآيات التالية: آية رقم ٧، ١٠، ٢٤، ٢٥، ٢٨، ٣٦، ٤٦، ٥٦، ٨٥، ٩٤، ٩٦، ١١١، ١١٩، ١٢٣، ١٢٦، ١٤١، ١٦٢، ١٦٥، ١٦٦، ١٧٥، ١٧٧، ٢٠٠، ٢١٢، ٢١٧، ٢٢١، ٢٢٨، ٢٣٢، ٢٦٤، ٢٧٥.

[٧]- سورة الزلزلة، الآيتان ٧-٨.

ستعاني عذاب الهون في نارٍ ستمكث فيها بحسب نوع خطيئتها، وتقصيرها في حقِّ نفسها، وتجرُّؤها على الله وعباده، وهؤلاء ممن خفَّت موازينهم، ولم يستطيعوا الارتقاء بنفوسهم إلى مصاف الأرواح الطاهرة.

لقد آمن أفلاطون -خلافاً أرسطو- بخلود النفس بعد الموت، والبعث والنُّشور للأرواح، فالأضداد تتوالد بعضها من بعضها فيولد من الحيِّ الميِّت، ويولد من الميِّت الحيُّ[١]، وأنَّ هذه النفس ستعود إلى طبيعتها الأولى النقيَّة على شكل روح في عالم الآلهة، إلاَّ أنَّ النفوس ليست كلُّها خيِّرة، لذلك، فإنَّ المدنَّس منها بفعل الخطيئة يجب أن يمرَّ بمرحلة تطهير عبر ولادات عدَّة من قبل بيرسيفون[٢] لتعود إلى نقائها الأول. وفي هذا السياق يقول أفلاطون: «الروح إذن كونها خالدة وقد وُلِدت مرَّات عديدة، ورأت كلَّ الأشياء التي توجد، سواء أكانت في هذا العالم أم في العالم السفليِّ، ستكون قادرة على أن تستدعي إلى الذاكرة كلَّ ذلك الذي عرفته عن الفضيلة[٣]». فالنفس لا يعتريها الموت وإنمَّا هي في رحلة مستمرَّة، وبهذا المعنى، سوف تلقى بعد موت الجسد أحد المصيرين:

الخلود مع عالم الآلهة: وهو مصير النفس النقيَّة التي ترجع إلى عالم الآلهة من دون أيِّ صعوبة. وقد صرَّح سقراط بأنَّ مبعث أمله وفرحه بعدما حُكم عليه بالموت، هو انتقال روحه من عالم الفناء إلى عالم البقاء الأزليِّ. ويعلِّمنا سقراط أنَّ الفلاسفة هم من هذه الطبقة، لأنَّهم لم يهتمُّوا في حياتهم الدنيويَّة إلاَّ بملذَّة أرواحهم وعقولهم، وذلك من خلال الزهد بملذَّات الجسد والتعلُّق بالمعرفة العقليَّة. فـ «الفيلسوف الحقيقيُّ ينهمك على الدوام في ممارسة الموت، ولهذا السبب يكون الموت أقلَّ رهبة من كلِّ الرجال... وإذا رغبوا وأرادوا أن يكونوا وحيدين مع الروح فكم سيكونون متناقضين مع أنفسهم إذا ما ارتعدوا وتذمَّروا

[١]- أفلاطون: المحاورات الكاملة، فيدون، المجلَّد الثالث، ص٣٨٤.

[٢]- هي بنت ديميتير إلهة الأرض - الطبيعة وزوجته زيوس، وقع هاديس إله العالم السفليِّ في حبِّها، وقرَّر أن يخطفها بعدما أخبر أخاه زيوس، فجاء بعربة وخطفها من بين أقرانها وهي تلعب معهم وتقطف الزهر، بعدما أحدث شقَّاً في الأرض. حزنت أمُّها كثيراً وقرَّرت ترك جبال الأولمب احتجاجاً على زوجها الذي لم ينقذ ابنته، فأجدبت الأرض. بعث زيوس الإله هرمس ليعيدها إلى أمِّها فوجدها متزوجة من هاديس بعدما عينها إلهة للعالم السفليِّ. رفض هاديس أن يعيد زوجته إلى أمِّها سوى أربعة أشهر، وقد أطعمها حبَّ الرمَّان الذي سيجبرها على الوفاء بوعدها. وقد ارتبطت أسطورة بيريفسون بمواسم الربيع المتعلِّق بصعودها، والشتاء المتعلِّق بعودتها إلى زوجها. ومن أهمِّ الأمور الموكلة إليها قيادة الرجال في العالم السفليِّ بحسب أعمالهم.

[٣]- أفلاطون: المحاورات الكاملة، مينون، مصدر سابق، ص٢١٥.

عندما تلبى هذه الرَّغبة[١]». لذلك يوصينا أفلاطون بتطهير النفس حتى يكون الموت مكافأة لها، وتنتقل من حياة النقص إلى حياة الكمال.

العذاب: وهو مصير النفس المذنبة الملوَّثة بالخطيئة، والتي كانت دائماً رفيقة وخادمة للجسد، ولا تؤمن إلاَّ بالحقيقة الموجودة في الأشكال المادِّيَّة المتجسِّدة في المأكل والمشرب والشهوة. هذه النفس ستقف على عداءٍ مع كلِّ ما هو عقليٌّ وفلسفيٌّ، لأنَّها مقيَّدة وواهنة العزيمة، ومسحوبة تحتياً إلى العالم المرئيِّ، لأنَّها تخاف من اللاَّمنظور ومن العالم الآخر، وفي عالمها المنظور هذا تجوس خلسةً حول الأجداث والمدافن[٢]. ولعلَّ أفلاطون يجد في عقيدة التقمُّص حلاًّ عقليَّاً يستطيع من خلاله رسم طريق الحياة المستقبليَّة لهذه الأنفس، فالنفس المتعلِّقة بشهوات لن تستطيع العيش في العالم الروحيِّ وستحصد ما زرعت في حياتها الدنيا، فـ «الرجال الذين سعوا وراء الشراهة والخلاعة والإدمان على الخمر، ولم يكن عندهم أيَّة نيَّة لتجنُّبها أو تفاديها سيتحوَّلون إلى حمير وحيوانات من هذه النوع، ومن اختاروا الظلم سيتحوَّلون إلى ذئاب وصقور[٣]». فالذين «استغرقوا في متع الجسد فإنَّ أرواحهم تتعلَّق في أجسادهم، و.. لا تتطهَّر عند الموت، فهي تهبط في جسد آخر حيث تنبت وتنمو، ولهذا السبب فهي لا تملك أيَّ جزء من المشاركة بالإلهيِّ[٤]».

تجدر الإشارة إلى أنَّ النفس عند أفلاطون يتلفها الظلم كما يدمِّر المرض الجسد[٥]، ممَّا يؤدِّي إلى قتل طبيعتها الأصليَّة، لكنَّ النفس التي لم تنتهك الحرمات ومارست الفضائل ستبقى إلى الأبد خالدة وشبيهة بالله[٦]، وهذه مرتبة سينالها الفلاسفة من وجهة نظر أفلاطونيَّة[٧]، بينما القرآن الكريم يؤكِّد أنَّ المرتبة الأعلى هي لأنبيائه وأوليائه.

إنَّ اليوم الآخر كيوم حشر للحساب سيتحدَّث عنه أفلاطون وعن الجوائز التي ستمنح

---

[١]- أفلاطون: المصدر نفسه، ص٣٧٧-٣٧٨.

[٢]- أفلاطون: المصدر نفسه، ص٤٠١.

[٣]- أفلاطون: فيدون، المحاورات الكاملة، مصدر سابق، ص٤٠٢.

[٤]- أفلاطون: فيدون، المحاورات الكاملة، مصدر سابق، ص٤٠٥.

[٥]- أفلاطون: الجمهوريَّة، الكتاب العاشر، المحاورات الكاملة، مصدر سابق، ص٤٦٨.

[٦]- أفلاطون: المصدر نفسه، ص٤٧١-٤٧٣.

[٧]- أفلاطون: فيدون، ص٤١٦.

للنفس الطيِّبة، وعن العقاب الذي ستلقاه النفس الشرِّيرة[١]، لكن الحشر عنده هو حشر للنفوس من دون الأجساد، بينما النصُّ القرآنيُّ يحدثنا عن عذاب الجسد والنفس ﴿**قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَىٰ وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا**﴾[٢]، ﴿**وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ...**﴾[٣]. كما أنَّ أفلاطون سيتحدَّث كما تحدَّث القرآن عن صنفين من العذاب[٤]:

المعذَّبون الذين لن تخلد نفوسهم في العذاب: إنَّهم في نهر آتشيرون، وستحملهم القوارب إلى البحيرة، وهناك يسكنون ويطهَّرون من أعمالهم السيِّئة ثمَّ يغفر الصانع لهم بعد أن ينالوا قسط عذابهم، ومن ثمَّ يتسلَّمون الجوائز على أعمالهم الخيِّرة،، ويتحدَّث عن صنف ينال عذاباً في النار على شرور ندموا عليها، أولئك يقضون في العذاب سنة ثمَّ يخرجون من النار.

٢- **المخلَّدون في النار:** هؤلاء الذين لا يمكن العفو عنهم بسبب عِظَم جرائمهم فسيُقذف بهم إلى الجحيم في حياة مؤبَّدة.

سابعاً: الغاية من خلق النفس

لقد اختارَ الصانع في طيماوس عند أفلاطون مخلوقاً عاقلاً لأنَّه الأجمل، وبالتالي فوجود الإنسان ناتجٌ من رغبة الخالق - الصانع في أن يخلق شيئاً على مثاله، فلا يمكن «لمخلوق غير عاقل أن يكون أجمل وأعدل من المخلوق العاقل. ولا يستطيع العقل أن يكون موجوداً في أيِّ شيء خال من الروح، ولهذا السبب، فإن الخالق جلَّ جلاله وضع العقل في الروح، ووضع الروح في الجسم[٥]». وبهذا، فإنَّ أجلَّ وأتمَّ شيء أودعه الله في الإنسان هو عقله، وهو كامن في الروح، ومن ثمَّ تأتي الروح المستودَعة في الجسد، ممَّا يعني أن صنع النفس البشريَّة ناتجة من رغبة الله في صنع عالم على مثاله، فالله خير مطلق لذلك أراد أن يصنع

[١]- أنظر على سبيل المثال، الجمهوريَّة، الكتاب العاشر، المحاورات الكاملة، مصدر سابق، ص٤٧٤.

[٢]- سورة طه، الآية ١٢٥.

[٣]- سورة فصلت، الآية ٢١.

[٤]- الجمهوريَّة، الكتاب العاشر، ص٤٥٠.

[٥]- أفلاطون: طيماوس، المجلَّد الخامس، تحقيق: تمراز، ص٣٨٣.

العالم على مثاله «وأن تكون كلُّ الأشياء شبيهة به على قدر استطاعتها[١]». إلاَّ أنَّ أفلاطون في موضع آخر من المحاورة ذاتها وجد أنَّ الرغبة في السعادة كانت وراء خلق الصانع للنفس البشريَّة «وبعد كلِّ هذا الجهد من قبل الآلهة رأى الخالق كائن يتحرَّك ابتهج الخالق[٢]».

أمَّ في النصِّ القرآنيِّ فكان الإنسان مشروعاً إلهيَّاً مبنيَّاً على إرادته المتعالية، إنَّه خليفة الله الذي تحدَّى بها بقيَّة خلقه، لذلك أمرهم أن يقعوا له ساجدين، هذا المخلوق المكلَّف بإعلاء كلمة التوحيد على الأرض، بعدما تعهَّد هذا المخلوق، وهو في مرحلة الذرِّ، أن يحمل الأمانة التي رفضت السموات والأرض والجبال أن تكون مسؤولة عنها. والنفس هي المخوَّلة بقبول هذا التحدِّي عندما أعطاها الله الحريَّة في اختيار الفعل، وجعلها مسؤولة عنه في يوم الحساب، كلُّ ذلك جعل منها بيت القصيد في المشروع الإلهيِّ، والينبوع الذي ستتفجَّر منه مقاصد الخلق.

[١]- أفلاطون: طيماوس، المصدر نفسه، ص٣٨٢.

[٢]- أفلاطون: طيماوس، المصدر نفسه، ص٣٨٦.

خاتمة

بعدما خضنا غمار البحث في مسألة النفس بين النصِّ القرآنيِّ والرؤية الأفلاطونيَّة، تبيَّن لنا الآتي:

بينما جاءت الآيات القرآنيَّة مبيِّنة لحقيقة الخلق وغير متعارضة يشدُّ بعضها أزر بعض، جاء القول الأفلاطونيُّ حول الخلق متردِّداً، على نحو ترجيحيٍّ محتمل لا تقريريٍّ ضروريٍّ، وفي ذلك دليل على صدق التحذير القرآنيِّ حول تناول هذه المسائل الميتافيزيقيَّة التي لا دليل تجريبي عليها، فقد قال الله تعالى: ﴿**مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا**﴾[١]، وقد توصل كانط لفحوى هذا المحظور القرآني عندما أعلن أن هذه المسائل هي موضوعات للإيمان وليس ميدان بحث فلسفي[٢].

لقد تأمَّل أفلاطون في عمليَة الخلق فوجده خلقاً منتظماً لا يمكن أن يصدر إلاَّ عن خبير يكلأ هذا الكون بعنايته للحفاظ على نظامه[٣]. ولعلَّ هذا الوصف الأفلاطونيَّ هو الذي تسلَّل إلى فلسفة ديكارت في أدلَّته حول وجود الله[٤].

لو عقدنا مقارنة بين المقصد الإلهيِّ القرآنيِّ في خلق الروح والنفس مع المقصد الإلهيِّ الذي أوضحه أفلاطون لتبيَّن لنا سموُّ المعنى التوحيديِّ في القرآن الكريم لله عزَّ وجلَّ، بينما جعل أفلاطون للصانع شركاء في الخلق، ولتحقيق رغبة ما، تعالى الله عن ذلك علوّاً كثيراً.

عند مقارنة الوصف الإلهيِّ في القرآن الكريم لطبيعة النفس باعتبارها قابلة لمتناقضات الكون من خير وشرٍّ في سورة الشمس، وما تحمله تلك الآيات من بيان لغويٍّ وأبعاد فلسفيَّة تحاكي الحقيقة، ومستَّلةً وثوقيتها من كون الخالق هو المتحدِث عن طبيعة ما خلق، وبين الوصف الأفلاطونيِّ -في شروع الآلهة بصياغة جسم فانٍ قابل للتأثيرات والانفعالات الشريرة

---

[١]- سورة الكهف، الآية ٥١.

[٢]- من المعلوم أنَّ كانط رفض أن تكون النفس والله ومجمل الموضوعات الميتافيزيقيَّة من القضايا التي تناقشها الفلسفة عن طريق العقل، بل هي موضوع للإيمان، أنظر: عمانوئيل كانط: نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي: بيروت، ص٤٥-٤٧.

[٣]- أفلاطون: طيماوس، مصدر سابق، ص٤١٣.

[٤]- حول كليَّة القدرة الإلهيَّة عند ديكارت أنظر: ديكارت: تأمُّلات ميتافيزيقيَّة في الفلسفة الأولى، ترجمة: كمال الحاج، منشورات عويدات: بيروت - باريس، ط ٤، ١٩٨٨، التأمُّل الثالث: في أن الله موجود، المقطع ١٥.

قبوله للتعالي لعالم زيوس الإلهيِّ- بلغة أسطوريَّة تتغذَّى على الملاحم الوثنيَّة اليونانيَّة[١]، لوجدنا اختلافاً شديداً يبرهن بما لا يقبل الجدل على سموِّ النصِّ الإلهيِّ عن مقتضيات الضرورة الاجتماعيَّة والتاريخيَّة المنتجة للنص الأفلاطونيِّ.

إن النفس البشريَّة بجانبيها المشرق أو الجموح مسؤولة عن الأفعال الأخلاقيَّة الفاضلة والأفعال المرذولة، بما تمتلكه من أدوات العقل والتجربة التي تستطيع بموجبها أن تحكم على الأشياء، وسيكون جزاء هذه النفس بما اقترفت: إمَّا جنات خُلد أو نار جهنَّم، يقابل ذلك عالم المثل وجهنَّم عند أفلاطون إلاَّ أنَّ أفلاطون أضاف مسألة التناسخ وانتقال النفوس من عالم إلى عالم حتى تُنقَّى من الرذائل وتستطيع العيش في عالم الأرواح من جديد، وهذه عقائد استفادها من أتباع فيثاغوراس والديانة الأورفيَّة، فكانت نقطة ضعف في فلسفته حول النفس ومصدر خلاف للنصِّ القرآنيِّ. من هنا نستطيع القول أن ما خالف فيه أفلاطون النصَّ القرآنيَّ لم يكن استنتاجاً منطقيَّاً وجهداً فلسفيَّاً، بل كان نتيجة اتباعه لعقائد زائفة، فالعقل لا يخالف الوحي.

لقد وقع أفلاطون في تناقض خطير عندما أكَّد من جهة على أنَّ المعرفة تذكُّر، وبالتالي لا جديد تحت الشمس، ومن جهة أخرى أكَّد في أسطورة الكهف على إمكانيَّة تحرُّر الإنسان من أسر القوى الحسِّيَّة وإمكانيَّة الوصول إلى الحقيقة المطلقة.

لم تكن المعارف القبليَّة التي زوَّدت بها النفس في عالم سابق على الولادة من نمط ما ذكره الفلاسفة العقليُّون مقتصرة على المقولات القبليَّة التي تساعد الإنسان على إدراك الواقع كمقولة المساواة والعليَّة والمكان والزمان، بل كانت المعرفة القبليَّة لديه هي مجموع المعارف التي سيتذكَّرها في حياته، فالمعرفة تذكُّر فحسب، بينما اقُتصر التذكُّر في القرآن على مقولة التوحيد.

---

[١]- أفلاطون: طيماوس، المجلد الخامس، ٤٥٠-٤٦٢، وقد تحدث أفلاطون في الكتاب التاسع من الجمهورية عن الوحش الكامن في أعماقنا إذا اهتم الانسان بإشباع نزواته ورغباته المادية دون العقلية، انظر: أفلاطون: الجمهورية، الكتاب التاسع، المحاورات الكاملة، المجلَّد الأول، ترجمة: شوقي داود تمراز، الأهليَّة للنشر والتوزيع: بيروت، ١٩٩٤، ص٤٠٧.

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.

٢. ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق: سميح الزين، الجزء الأول، دار الثقافة: بيروت، ط٣، ١٩٨١.

٣. الأب جيمس فينيكان اليسوعي: أفلاطون: سيرته، آثاره ومذهبه الفلسفي، دار المشرق: بيروت، ط ١، ١٩٩١.

٤. أفلاطون: الجمهوريَّة، الكتاب التاسع، المجلَّد الأول، ترجمة: شوقي داود تمراز، الأهليَّة للنشر والتوزيع: بيروت، ١٩٩٤.

٥. أفلاطون: السيبادس الأول، المحاورات الكاملة، المجلَّد الرابع، ترجمة: شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع: بيروت، ١٩٩٤.

٦. أفلاطون: طيماوس، المحاورات الكاملة، المجلَّد الخامس، ترجمة: شوقي داود تمراز، الأهليَّة للنشر والتوزيع: بيروت، ١٩٩٤.

٧. أفلاطون: فيدروس، المحاورات الكاملة، المجلَّد الخامس، ترجمة: شوقي داود تمراز، الأهليَّة للنشر والتوزيع: بيروت، ١٩٩٤.

٨. أفلاطون: فيدون، المحاورات الكاملة، المجلَّد الثالث، ترجمة: شوقي داود تمراز، الأهليَّة للنشر والتوزيع: بيروت، ١٩٩٤.

٩. أفلاطون: مينون، المحاورات الكاملة، المجلَّد الثالث، ترجمة: شوقي داود تمراز، الأهليَّة للنشر والتوزيع: بيروت، ١٩٩٤.

١٠. إمام عبد الفتاح إمام: أفلاطون والمرأة، مكتبة مدبولي: القاهرة، ط٢، ١٩٩٦.

١١. ديكارت: تأمُّلات ميتافيزيقيَّة في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال الحاج، منشورات عويدات: بيروت - باريس ، ط ٤، ١٩٨٨.

١٢. شمس الدين محمد بن محمود الشهرزوري: نزهة الأرواح وروضة الأفراح في تاريخ الحكماء والفلاسفة، تحقيق السيد خورشيد حمد، الجزء الأول، حيدر أباد الدكن، ١٩٧٦.

١٣. عمانوئيل كانط: نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، مركز الانماء القومي: بيروت.

١٤. محمد أبو القاسم حاج حمد: جدليَّة الغيب والإنسان والطبيعة العالميَّة الإسلاميَّة الثانية، دار الهادي: بيروت، ط١، ٢٠٠٤.

مغالطة في جمهوريّة أفلاطون

ديفيد ساكس[١]

مقدّمة

يميل الكتّاب الحديثون في كتاباتهم عن كتاب «الجمهورية» لأفلاطون إلى الامتناع عن المناقشة التفصيليّة للحجّة حول العدالة والسعادة، وهي الحجّة الرئيسيّة لهذا العمل. في العقود الماضية، كانت هناك تقييماتٌ قليلةٌ لاستنتاجات أفلاطون حول علاقة العدالة والسعادة، أي أنّ الرجال العادلين أكثر سعادةً من الرجال الظالمين، وأنّه كلّما كان الرجل أكثر ظلمًا، كلّما كان أكثر بؤسًا. ومن النّادر أيضًا حتى اليوم المحاولات للتحقّق بشكلٍ نقديٍّ من الحجّة التي توصّل بها أفلاطون إلى تلك الاستنتاجات.

أوّلاً: مفهوما العدالة

مثل الحوارات الأخرى التي سميت «تشكيكيّة» (aporetic) أو «حوارات التفنيد» (dialogues of refutation)، تنتهي الجمهوريّة في الكتاب الأوّل بإقرار «سقراط» (Socrates) بالجهل؛ حيث جعله أفلاطون يقول ولأنّه لا يعرف ما هي العدالة، فهو لا يستطيع أن يعرف ما إذا كانت هي فضيلة، وما إذا كان صاحبها سعيدًا أم لا. من المحتمل أن تترك كلمات «سقراط» (Socrates) الأخيرة في الكتاب الأوّل انطباعًا -كما لاحظ «ريتشارد روبنسون» (Richard Robinson) عن الحوارات الأوّليّة ككل- أنّ «سقراط» (Socrates)

---

[١]- ديفيد ساكس – أستاذ الفلسفة في جامعة هوبكنز – المملكة المتّحدة.

ـ العنوان الأصلي للمقالة: A Fallacyin in plato Republic.

ـ المصدر: The Philosophical Review، Vol. ٧٢، العدد ٢ (نيسان ١٩٦٣)، ص١٤١-١٥٨.

ـ عنوان URL ثابت: http://www.jstor.org/stable/2183101.

ـ ترجمة: فؤاد حيدر أحمد.

يعتقد أنّه لا توجد حقيقة من أيّ نوعٍ حول أمرٍ مجهولٍ نسمّيه فرضيًّا (x) يمكن معرفتها قبل أن نعرف ماهيّة (x). ومع أنّ «سقراط» (Socrates) -كما يلاحظ روبنسون- لم يقل هذا مطلقًا في الواقع، فإنّه أيضًا لا يضع أبدًا أيّ حدود لأولويّة الإجابة على أسئلة النموذج «ما هو (x)؟» ونتيجة لذلك، هناك مشكلة عامّة في محاورات التفنيد؛ هل تتضمّن تأكيداتٍ معيّنة لعقيدة جاء بها أفلاطون؟ وهكذا، ففي الكتاب الأوّل من الجمهوريّة، يدلي «سقراط» (Socrates) بتصريحاتٍ مختلفة حول العدالة. هل قصد باعترافه الصريح بجهله أن يشكّك بهم جميعًا؟ من المؤكّد أنّه لا شكّ في أنّ هناك ادّعاءً ضمنيًّا مرارًا وتكرارًا، وهو ادّعاء اعتُبر أمرًا مفروغًا منه في الكتب اللّاحقة من كتاب الجمهوريّة، وهو موجود بفرضيّة مسبقة في الهيكليّة العامّة لكتاب الجمهورية: أعني ما إذا كان ينبغي للمرء أن يعيش حياةً عادلةً أو غير عادلةٍ يتمّ تقريره من خلال تمييز أيّ حياة هي أكثر سعادة. ولكن من أجل تقييم الحجّة الرئيسيّة لكتاب الجمهورية، لا غنى عن إدراك أنّ هذا الادّعاء لا يمكن فهمه بالطريقة نفسها طوال الوقت؛ لا يمكن ذلك بسبب مفهومي العدالة في كتاب الجمهورية. سأطلق على الأوّل اسم «المفهوم المبتذل للعدالة»، أمّا الثاني فأطلق عليه اسم «المفهوم الأفلاطوني».

ثانياً: المفهوم المبتذل للعدالة

قبل نهاية الكتاب الرّابع من كتاب الجمهوريّة، وعلى نحوٍ مباشرٍ بعد العرض الأوّل لـ«المفهوم الأفلاطوني للعدالة»، يوجد نصّ مهمّ لما أسمّيه «المفهوم المبتذل للعدالة». يقول «سقراط» (Socrates) متحدّثًا إلى «جلوكن» Glaucon: «يمكننا ..... تأكيد قناعتنا ... تمامًا... من خلال تطبيق ... اختبارات مبتذلة عليها». «ما هي هذه الإختبارات؟» «على سبيل المثال إذا طُلبت إجابة على السؤال المتعلق بتلك المدينة والرجل الذي كانت ولادته وتربيته متناغمة معها، سواء كنا نعتقد أن مثل هذا الرجل، المؤتمن على وديعة من الذهب أو الفضة، سيحجبها ويختلس؛ من تتصوّر سيعتقد بأنّ هذا الرجل سيكون ميّالاً للتصرّف بهذه الطريقة أكثر من رجالٍ من نوع مختلف؟» الجواب: «ما من أحد سيفعل ذلك». ألن يكون بعيدًا عن انتهاك المقدّسات والسرقة وخيانة الرّفاق في الحياة الخاصّة أو الحياة العامة للدولة؟.. وأضيف إلى ذلك، أنّه لن يكون غير مؤمن بأيّ شكلٍ من الأشكال سواء في حفظ أداء قسمه أو في عقود أخرى .... مثل الزنا، أو إهمال الوالدين، أو في حفظ قسمه في

الخدمة الواجبة للآلهة والتي تتعلق بأيّ شخص أكثر من هكذا الرجل ... وليس سبب ذلك في الحقيقة أنّ كلّ المبادئ في داخله تقوم بعملها في مسألة التحكم تجاه الخارج وتلقي التحكّم من الخارج...

وكما يقول أفلاطون في هذا المقطع، فإنّ المعايير المبتذلة للعدالة تتمثّل في عدم اقتراف أفعال من أنواع معيّنة؛ وبالطبع، فإنّ الظّلم، حسب المفهوم المبتذل، يتمثّل في القيام بمثل هذه الأعمال. يُظهر المقطع أنّ أفلاطون يفترض أنّ الرّجل العادل هو أقلّ احتمالاً من أيّ شخص آخر لكي يرتكب أعمال الاختلاس، أو السرقة، أو الخيانة، أو انتهاك المقدّسات، أو عدم الوفاء باليمين أو العقود، أو ارتكاب الزنا، أو إهمال والديه أو الإعراض عن الخدمة التي يدين بها للآلهة. يعتقد أفلاطون أنّ سلوك رجله العادل، بعيدًا أكثر من كونه على خلاف مع المفهوم المبتذل للعدالة، سوف يجسّد ذلك.

تتمّ مشاركة المفهوم المبتذل في بداية الجمهورية من جانب محاوري «سقراط» Socrates: مثل: «سيفالوس» (Cephalus)، «بوليماركوس» (Polemarchus)، «ثراسيماكوس» (Thrasymachus)، «جلوكون» (Glaucon)، و «أديمانتوس» (Adeimantus). وبالطبع فإنّ هذا لا يعني أنّ المفهوم المبتذل يستنفد مفاهيم العدالة التي يؤمنون بها، أو أنّهم جميعًا يؤمنون بالتصرّف وفقًا لها.

يصف «ثراسيماكوس» (Thrasymachus)، في ٣٤٤a-b ٥، الظلم المحقّق (في أبشع مستوياته) وتشدّد قائمته لأنواع الظّلم على الأنواع الجسيمة من الفسق وفعل الشّر مثل: سرقة معبد، والخطف، والنصب، وما إلى ذلك (see ٣٤٨d ٥-٨). من وجهة نظر «ثراسيماكوس» (Thrasymachus)، فإنّ ارتكاب مثل هذه الأعمال يعني ارتكاب الظلم؛ وإنّ عدم ارتكابها أمرٌ ضروريٌّ لكي يكون الإنسان عادلاً. وبالمثل، عندما يأتي «جلوكون» (Glaucon) على تمجيد الظلم، من أجل الحجّة لا غير، يجد من المناسب أن يروي قصّة سَلَفَ «جيجيز» (Gyges)، وهو الرجل الذي أغوى زوجة ملكه، وقتل الملك، واغتصب المملكة؛ ثمّ ادّعى «جلوكون» (Glaucon) أنّه ما من أحد من أسلاف «جيجيز» (Gyges) ممن تمتّعوا بحصانة من العقاب كان «سيثابر على العدل ويتحمّل أن يمنع يديه عن ممتلكات الآخرين وألاّ

يمسّها.. [لكنّه] كان سيأخذ ما يشاء حتى من السّوق ويدخل البيوت، ويزني مع من يشاء ويذبح، ويتحرّر من أغلال أيٍّ كان كيفما شاء» (360b 5- 360c 2) هنا، مرة أخرى، قائمة أفعال منصوص عليها على أنّها غير متوافقةٍ مع العدالة وتتضمّن ظلمًا. يجب التأكيد على أنّ أمثلة الأعمال الظالمة كان قد قدّمها محاورو «سقراط» (Socrates) بطريقةٍ تُظهر بوضوح أنّهم يدركون بأنّ ارتكاب أيٍّ منها إنّما هو ظلم، وأنّ عدم ارتكاب أيّ منها هو إحقاق للعدالة.

ثالثاً: المفهوم الأفلاطوني للعدالة

على الرّغم من أنّ خُطَبَ «جلوكون» (Glaucon) و «أديمانتوس» (Adeimantus) في بداية الكتاب الثاني تعبرّ عن المفهوم المبتذل للعدالة، إلاّ أنّ عناصر المفهوم الأفلاطوني تبدو بارزةً أيضًا فيها. وغالبًا ما أدرك المعلّقون أنّ الخطب ضروريّة لفهم كيفيّة تصوّر أفلاطون للعدالة، ولإدراك ما يحاول تأسيسه بشأنها.

قبل خطابه، يسأل «جلوكون» (Glaucon) «سقراط» (Socrates) لو أنّه يرغب حقًا في إقناعهم بأنّه من الأفضل على أيّ وجه أن يكون المرء عادلاً من أن يكون غير عادل. يتم بعد ذلك إخفاء عبارة «في كلّ وجه» من خلال تصنيف «جلوكون» (Glaucon) لأنواع الخير ومناقشته هو وسقراط لها. لقد بدا التصنيف كالتالي تقريبًا: أعمال خيرٍ تُقدّر من أجل قدْرها بذاتها، وأعمال خير تُقدّر من أجلها بحدّ ذاتها إضافة للفائدة منها، وأعمال خير تُقدّر فقط لتأثيراتها. النّوع الثاني من أعمال الخير هو الأفضل على أيّ وجه، ويقول «سقراط» (Socrates) إنّه في حال أنّ الإنسان يريد أن يكون سعيدًا، فعليه بالتالي أن ينظر إلى العدالة؛ وهذا يعني أن يقدّرها من أجل قيمتها بحدّ ذاتها ومن أجل آثارها ونتائجها.

إنّ استخدام «أفلاطون» (Plato) للتعبيرات التي ترجمتها تقليديًّا على أنّها تعبيرات «تُقدّر من أجل قيمتها بحدّ ذاتها» حيّر القرّاء بشأن الحجّة الرئيسيّة الأمر الذي أثار جدلاً؛ أمّا الصعوبة التي تأتّت عن ذلك فهي ما يلي: من ناحية، يقول «سقراط» (Socrates) لـ «جلوكون» (Glaucon) أنّ العدالة يجب أن تُقدّر لقيمتها بحدِّ ذاتها كما يجب أن تُقدر لنتائجها؛ وشدّد «جلوكون» (Glaucon) و«أديمانتوس» (Adeimantus) في خطاباتهما على أنّهما يريدان من «سقراط» (Socrates) أن يثني على العدل في حدّ ذاته (358d 1-2; 363a

cf. 367c 5-d 5 ;2-1)؛ ومن ناحيةٍ أخرى، ففي عموم كتاب «الجمهورية» (The (Republic، يحصر «سقراط» (Socrates) نفسه في محاولة لإظهار أن كون المرء عادلاً ينتهي بسعادةٍ ومتعةٍ لصالح المرء العادل؛ أي أنّه يمتدح العدالة فقط لما يدّعي أنّها بسبب آثارها. وعليه فقد وجّهت التهمة بأن أفلاطون -في بداية الكتاب الثاني- أخطأ في فهم المهمّة التي حاول بعد ذلك تحقيقها؛ أي تلك التي وَعَدَ فيها بإثبات أنّ العدالة جيّدة لذاتها ولآثارها، لكنّه ما لبث أن توجّه إلى الأمور التي افترض أنّها تتعلّق فقط بآثارها.

من المحتمل بالفعل أن تكون التعبيرات التي يستخدمها أفلاطون محيّرة للقرّاء المعاصرين؛ لكن تفحّص السياقات التي تستعمل فيها يمكن أن يساعد في إزالة تلك الحيرة. عند وصف النّوع الأول من الأنواع الثلاثة لأعمال الخير، يسأل «جلوكون» (Glaucon)، «ألا توجد بعض الأشياء التي يجب أن نرغب بتملّكها، ليس لنتائجها ولكن فقط من أجلها بحدّ ذاتها، مثل الملذّات غير الضّارّة والمُتع التي ليس لها نتيجة أخرى تتجاوز الرضا في حينه؟» الجملة المقتبسة للتو هي ترجمة «كورنفورد» (Cornford) الحرّة للغاية للأسطر الإشكاليّة (8-357b 4)؛ إنّ الترجمة لها ميزة، بالمقارنة مع الترجمات الأخرى، في الإيحاء بقوّة بأنّ (ac riova) تشير إلى الأنشطة أو الأشياء التي تنتج المتعة، وليس المتعة المنتجة. ينبغي أن توحي الجملة التي تبدأ بعبارة «ليس لها نتيجة أخرى» إلى أنّ عبارة «لذاتها» لا يتم مقارنتها بعبارة «من أجل (كل و) أي تأثيرات من أي كان»، وبدلاً من ذلك، أن تمييزًا بين التأثيرات هو ضمني. ويوحي هذا أيضًا من خلال ذكر المتعة (xadPEWV ExovTa (357b 8، والتي من الطبيعي أن يعتبرها المرء أثرًا ونتيجة؛ في الواقع، إذا كان الأثر الوحيد لشيء ما هو الملذّة أو المتعة، فسيبدو أنّه مثال على النّوع الأوّل من الأعمال الخيّرة في تصنيف «جلوكون» (Glaucon).

عندما يُسْأل «سقراط» (Socrates) عن المكان الذي يضع فيه العدالة في التصنيف، يجيب، «في أفضل فئة ... بين تلك التصنيفات اللواتي سيكنّ مباركات، لا بدّ أن يكونوا ممن يحبّوا من أجل كلا الأمرين من أجلهم بحدِّ ذاتهم ومن أجل نتائجهم». مرّة أخرى، قد يتساءل القارئ المعاصر: كيف يتصوّر «سقراط» (Socrates) علاقة العدالة، التي يضعها بين النّوع الثاني من الأعمال الخيرة، بالبركة أو السعادة؟ ملاحظة «سقراط» (Socrates) صعبة،

لكن تعليق «جلوكون» (Glaucon) عليها مفيد؛ حيث يقول: «هذا ليس رأي معظم الناس .... إنهم يضعونها في الفئة المزعجة للأعمال الخيرة، التي يجب السعي وراءها من أجل الجزاء والمكانة العالية أمام الرأي العام التي تجلبها، ولكنّها تكون بحدّ ذاتها أعمالاً مزعجة ويجب تجنبها». كلمات جلوكون واضحة. وهو يقول -بحسب الكثيرين- إنّ العدالة بحدّ ذاتها، ولأنّها قاسية أو مؤلمة، فإنّه ينبغي تجنّبها. فمشاكلها وخطورتها تدخل إذن تحت عنوان «بذاته». بالقياس، يمكن وضع البركة أو السعادة التي يعتقد «سقراط» (Socrates) أن كون المرء عادلاً ينتجها تحت العنوان نفسه. وقال «سمبليسيتر»: إنّ الحاجة إلى التمييز بين نوع التأثير المقصود بعبارات «بحد ذاتها» و«لذاتها»، وبين تلك المقصودة بـ «التأثيرات» أو «النتائج» هي أمر واضح.

يتّضح التمييز بين التأثيرات من خلال المطالب المتكرّرة والمتشابهة تقريبًا من «سقراط» (Socrates) والواردة في خطابات «جلوكون» (Glaucon) و «أديمانتوس» (Adeimantus). فإنّ طلب «جلوكون» (Glaucon) في ٣٥٨b ٤-٧ هو نموذجي (انظر 5 366e-9; 367b 5-3; 367e I-٥ أيضًا 367a I-8; 367c5-d 5) يطلب أن يُقال للسلطات (-vactEtS) أنّ العدل والظلم، كونهما حاضرين في الرّوح، يمارسان بأنفسهما، ويتركان جانبًا مكافآت وآثار كليهما. من هذه المقاطع يمكن أن نرى أنّ أفلاطون تصوّر العدالة على أنّها خير في حدّ ذاتها، خير في حدّ ذاتها، من حيث التأثير الذي افترض أنّها تمارسه في روح صاحبها. وبالطريقة نفسها كان يعتقد أنّ الظّلم شرٌّ في حدّ ذاته. (قد تتم إعادة صياغة التعبيرات التي تُرجمت حرفيًا بواسطة «لذاتها» و «بحدّ ذاتها» بطريقة أقلّ إرباكًا للقرّاء الحاليين من خلال المواضع «من تلقاء نفسها» و «بمفردها».) بالنسبة لأفلاطون، لا يوجد شيء آخر كانت آثار العدالة والظلم أساسًا لوصفهما بالخير أو الشّرّ في حدّ ذاته - ولا سيما تلك الآثار بسبب معرفة أو رأي الآخرين في عدالة الفرد أو ظلمه.

إذًا، فإنّ تصنيف «جلوكون» (Glaucon) للسّلع معقّد للغاية: أوّلًا، العناصر التي هي بذاتها (أو بمفردها) منتجة للخير لا لأيّ شيء آخر؛ ثانيًا، تلك التي تنتج بحدّ ذاتها الخير ولها تأثيرات جيّدة إضافيّة بالاقتران مع أشياء أخرى؛ ثالثًا، تلك التي لها في حدّ ذاتها آثار سيّئة ولكن لها أيضًا تأثيرات جيّدة تفوقها.

رابعاً: أفلاطون لم يفِ بوعده

من الواضح أنّ التصنيف ليس شاملاً ولا دقيقًا، ولكن إذا كانت روايتي للعبارات المزعجة التي تحدث فيه وفي خطابات «جلوكون» (Glaucon) و «أديمانتوس» (Adeimantus) صحيحة، فإنّ أفلاطون ليس منفتحًا على تهمة بأنّه سبق ووعد أن يتعهّد بالقيام بما لم يحاوله أبدًا.

إنّ فكرة أفلاطون عن تأثيرات قوى العدالة والظلم في أرواح البشر هي أساسيّة للمفهوم الأفلاطوني للعدالة (انظر 5 366e-2 367b ;.5-6ff). عندما يشتكي «أديمانتوس» (Adeimantus) من أنّ أحدًا لم يذكر بشكلٍ كافٍ كيف إنّ العدل والظلم، بسبب قوّتهما، يُشكّلان على التوالي أعظم خير وأكبر شرّ في الرّوح، فإنّه يتوقّع الأطروحات التي سيشرحها «سقراط» (Socrates) في الكتب (الرابع والثامن والتاسع). يعتبر خطاب «أديمانتوس» (Adeimantus) مهمًا؛ لأنّه يُعبرّ بشكلٍ متكرّر عن هدف أفلاطون المتمثّل في تحديد سلطات العدالة والظلم كقوى تمارس فقط من خلال وجودها أو وجودها في الرّوح انظر (5 366e-9) في هذا الصدد، يمكن أن تكون كلمة «السّلطة» مضلّلة بالرغم من أنّها تُترجم بشكلٍ صحيحٍ باليوناني بـ«السلطة»؛ لأنّه إذا تمّ تصوّرها وفقًا لنموذج الاستخدامات الأخرى لـ «السلطة» فلن يُعتقد أنّها قوّة يجب أن تمُارس. لكن ما يطلب «أديمانتوس» (Adeimantus) أن يتمّ إظهاره هو الخير الذي تقيمه العدالة حتمًا من خلال مجرّد وجودها في الرّوح. ومثله أيضًا، سوف يثبت أنّ الظلم هو شر لا مفرّ منه للنّفس التي يوجد فيها. وهذه، بالطبع، هي المطالب التي يحاول «سقراط» (Socrates) تلبيتها في الكتب الثلاثة (الرابع والثامن والتاسع).

إنّ أكثر الأدلّة المألوفة على أنّ أفلاطون عازم على وصف العدالة والظلم بأنّهما أشياء لا يمكن إلا أن تُنشئ الخير والشّرّ هو، بالطبع، وارد في التشبيهات الشهيرة للكتاب الرابع، حيث تُقارن الروح العادلة بالجسد السليم، أمّا الظالمة فتُقارن بالأجساد المريضة، وكلّ (الفضيلة) أو فضيلة الرّوح، فتعتبرُ نوعًا من الصّحة والجمال والحالة الجيّدة، أمّا نقيضها، أي (الخسة الوضيعة)، فيطلق عليها مرض الروح والقبح والضعف انظر إلى 444c-e على وجه التقريب).

حتى لو نجح «سقراط» (Socrates) في إثبات أنّ العدالة بحدّ ذاتها لا يمُكن إلّا أن تكون خيّرةً لروح صاحبها، وأنّ الظّلم شرّ، فإنّه لا يزال غير قادرٍ على مواجهة تحدّي «جلوكون» (Glaucon) و«أديمانتوس» (Adeimantus)؛ لأنّهما يطلبان منه أن يُبيّن أنّ العدل هو أعظم خير للنّفس، وأنّ الظّلم هو شرُّها المستطير. علاوة على ذلك، فإنّ إظهار هذا لن يكون كافيًا إلا إذا أظهر «سقراط» (Socrates) أنّ حياة الرجل الذي تتمتّع روحه بالعدالة هي أكثر سعادةً من حياة أيّ شخصٍ روحه غير عادلة. هذا الأمر الأخير مطلوب من «سقراط» (Socrates) عندما يطلب منه «جلوكون» (Glaucon) مقارنة حيوات معيّنة من حيث السعادة. يتصوّر «جلوكون» (Glaucon) حياة رجل عادل «خالية من كلّ شيء ما عدا العدالة ... وعلى الرغم من عدم قيامه بالظلم، لا بدّ أن يتمتّع بسمعة الظّلم الأكبر ... دعه يستمرّ في مساره غير القابل للتغيير حتى عند الموت... الرّجل العادل سيكون عليه أن يتحمّل الجلد، والتعذيب، والسلاسل، وإقحام قضبان الحديد في عينيه، وأخيرًا، بعد وصوله إلى كلّ ذروة من المعاناة، سيتم [طعنه]. من ناحيةٍ أخرى، يتمتّع الرجل الظالم الذي صوّره «جلوكون» (Glaucon) بمكانة «السلطة في المدينة، وزوجة من أي عائلة يختارها، وتزويج أولاده لمن يشاء، والمعاملات والشّراكات مع من يشاء، وفي كلّ هذه المعاملات يستفيد ويكسب لنفسه»، وما إلى ذلك، بما فيه من توقّعٍ فوق المعقول لرضى إلهي. يجب على «سقراط» (Socrates) أن يثبت أنّ الرّجل العادل الذي وصفه «جلوكون» (Glaucon) سيظلّ يعيش حياةً أكثر سعادةً من أيّ شخص ظالم، ولذا على المرء أن يختار الحياة العادلة. مرة أخرى، إذا كان «سقراط» (Socrates) قادرًا على إظهار أنّ الرّجل الظالم الذي يستمتع بالوجود الذي يصوّره «جلوكون» (Glaucon) هو أكثر بؤسًا من أيّ إنسان عادل، فسيكون ذلك كافيًا لاختياره رفض أيّ حياة غير عادلة. وكما لاحظ «بريتشارد» (Prichard)، فإنّ «من المؤكّد أن أفلاطون لم يقلّل من شأن مهمّته. في الواقع، عند قراءة بيانه عنها، نتساءل كيف توصّل إلى التفكير في أنّه يستطيع تنفيذها».

بعض الأسئلة تطرح نفسها هنا. بافتراض أنّ القارئ على درايةٍ بتوصيف أفلاطون للعدالة على أنّها ترتيبٌ معيّن لأجزاء الرّوح. وهنا سوف أناقش هذه الأسئلة بإيجاز شديد: هل كان بإمكان أفلاطون أن يظنّ أنّه من الممكن أن يعيش الإنسان حياةً ليست عادلةً ولا هي ظالمة؟

في الكتابين الثامن والتاسع هو يصنّف أنواع الأرواح حسب درجات الظلم فيها. ربمّا كان يعتقد أنّ بعض النّفوس تفتقر إلى (العدل) كما تفتقر إلى (الظلم) على حدٍّ سواء. فيما يتعلق بالمفهوم الأفلاطوني للعدالة، يجب أن تكون الإجابة «لا»؛ لأنّ أفلاطون مُلْزَم أوّلاً، فيما يتعلّق بالعديد من الأفعال التي قد لا يُشارك فيها أحد غير الفاعل، بأنّ تلك الأفعال تتمّ إمّا بشكلٍ عادلٍ أو غير عادل؛ لأنّهم أيضًا يستطيعون تغيير النّظم المؤسّساتيّة أي دستور الدولة أو نظام الحكم لأجزاء الرّوح. ثانيًا وبشكلٍ حاسم، حتى لو كان بإمكان المرء تجنّب جميع الإجراءات التي -وفقًا لوجهة نظر أفلاطون الشاملة- تكون عادلة أو غير عادلة، ولكن أجزاء الرّوح ستُنظّم بطريقةٍ أو بأخرى؛ ما يعني أنّه إمّا العدالة أو الظلم يكون موجودًا. (راجع449a I-5).

يمكن طرح سؤال آخر، غالبًا ما تطرّق إليه «إتش دبليو بي جوزيف» (**Horace William Brindley Joseph**) في مجموعة «مقالات في الفلسفة القديمة والحديثة» (Essays in Ancient and Modern Philosophy)، على النحو التالي: قلّة من الأشخاص، إن وجدوا، إمّا منصفون تمامًا أو ظالمون تمامًا؛ هل يحاول أفلاطون حقًا أن يؤكّد أنّ كلّ هذه الحيوات الواقعة بالوسط أقلّ سعادةً من حياة أيّ إنسان عادل بشكلٍ تام؟ نظرًا لأنّ «سقراط» (Socrates) يوافق على أنّ هناك مجموعة متنوّعة من الأشياء الجيّدة إلى جانب العدالة، يمكن طرح هذا السّؤال عن طريق التّساؤل عمّا إذا كان أفلاطون يعتقد حقًّا أنّ الحياة التي تتضمّن وفرةً من السّلع بخلاف العدالة -ولكنّها تنطوي على بعض الظلم- يجب أن تكون أقلّ سعادةً من، على سبيل المثال، وجود الرجل المحاصر مع أنّه عادل كما يراه «جلوكن» (Glaucon). سيعرف أيّ شخص مُطّلع على كتاب«الجمهورية» أنّه يجب الإجابة على هذا السؤال بالإيجاب. يجب أن نلاحظ أنّ نظرة أفلاطون في هذه المسألة تمّ تطويرها من حيث مفهومه للعدالة. وهكذا، ففي الكتاب الرابع، يذكر «سقراط» (Socrates) أنّ هناك شكلاً واحدًا من (الفضيلة)، أو الامتياز، للنفس ولكن هناك أشكال غير محدودة من (الدناءة)، أو النقيصة (راجع 445c 5- d i؛ أيضًا 449a I -5)، أربعة منها تستحقّ ملاحظةً خاصًا؛ إنّها العيوب المسؤولة عن الأنظمة السياسيّة الإقطاعيّة، والدكتاتوريّة، والديمقراطيّة، والاستبداديّة للروح، والتي يحتلّ النّقاش الشهير حولها الكتابين الثامن والتاسع. هناك، في

الوقت الذي يجادل أفلاطون بأنّ الرجل الذي تمتلك روحه (فضيلتها) هو أكثر سعادةً من أيّ إنسان تفتقر إليها روحه، يحاول أفلاطون تحديد أيٍّ من الأشكال الأربعة من (الدناءة) يُنتج التعاسة الأقلّ وأيّها يُنتج البؤس الأعظم. من الواضح أنّ ما يحاول أفلاطون تأسيسه، ولكن مرّة أخرى من حيث مفهومه الخاص للعدالة وماهيّتها - هو أنّ أيّ حياة تقع في المنطقة الوسطيّة، وأيّ روح تتميّز بدرجةٍ ما من الظّلم، هي أدنى من حيث السعادة من حياة العادل بشكلٍ كامل، على الرغم من أيّ أشياء خيّرة أخرى قد تشمل الحياة التي تقع في المنطقة الوسطيّة؛ وأنّ المدى الذي تكون فيه الروح غير عادلة «يوازيها» بؤس الإنسان صاحب تلك الروح. (راجع 576b-e; 580a-c).

للتلخيص حتى الآن: لقد بدأت بملاحظة مألوفة مفادها أنّ أفلاطون رأى أنّ الاختيار بين الحياة العادلة والحياة غير العادلة سيتم تحديده من خلال تحديد أيّهما أكثر سعادةً. ثم زعمت أنّ موقف أفلاطون هذا معقّد بسبب وجود مفهومين للعدالة في الجمهورية؛ حيث يحتفظ سقراط بمفهوم أفلاطوني مميّز و«ثراسيماكوس» (Thrasymachus) مفهوم مبتذل، بينما يعبرّ «جلوكن» (Glaucon) و «أديمانتوس» (Adeimantus) عن كليهما. بعد توضيح المفهوم المبتذل، ناقشت بعض جوانب المفهوم الأفلاطوني. في نقاشي حول هذا الأخير، حاولت توضيح ما كان المقصود عندما أكّد «سقراط» (Socrates) - وعندما أصرّ «جلوكن» (Glaucon) و«أديمانتوس» (Adeimantus) على أن يثبت- أنّ العدالة جيّدة بحدّ ذاتها أو خير بحدّ ذاتها، وأنّ الظّلم شرّ بحدّ ذاته. وناقشت بأنّ أفلاطون وصف العدالة والظلم بهذه الطرق؛ لأنّه اعتقد أنّهما هما -أو بذاتهما- يؤثّران بالخير الأعظم وبالشّرّ الأعظم للروح؛ يعتقد أفلاطون أنّ هذا يرجع إلى القوى التي يمارسونها حتمًا على النفوس التي هم موجدون فيها. لقد زعمت أيضًا أنّه، من وجهة نظر أفلاطون، يجب أن توجد إمّا العدالة أو الظلم -إما واحد أو الآخر ولكن ليس كلاهما- في كل روح، وأن الرجل الذي توجد العدالة في روحه سيكون أكثر سعادةً من الرّجل الذي توجد في روحه أي درجة من الظلم فتكون السعادة متباينةً عكسيًّا مع الظلم.

إنّني هنا أزعم أنّ أفلاطون فشل في ربط مفهومي العدالة بشكلٍ مناسبٍ، وأنّه من غير المعقول افتراض أنّ هذا الإغفال، وهو أمر معقّد، يمكن إصلاحه. وبالتالي، فإنّ استنتاجات

أفلاطون حول السعادة والعدالة -كما تصوّر هو الأخيرة- تثبت أنّها على غير صلةٍ بالنّزاع بين «سقراط» (Socrates) و«ثراسيماكوس» (Thrasymachus) وكذلك «جلوكن» (Glaucon) و«أديمانتوس» (Adeimantus)، بقدر ما هما مهتمّين أيضًا بسعادة العدل المبتذل والرجال الظالمون).

خامساً: المغالطة

قبل نهاية الكتاب الرابع، يصوغ «سقراط» (Socrates) المفهوم الأفلاطوني للرجل العادل: رجل، كلّ جزءٍ من روحه يهتمّ بعمله أو وظيفته، فلا يُؤدّي أيّ مهام سوى مهامّه. علاوة على ذلك، يقول سقراط إنّه إذا كان الفعل يحافظ أو يساعد على إنتاج حالة الرّوح التي يؤدّي فيها كلُّ جزءٍ من أجزائه مهمّته الخاصّة، يجب على المرء أن يصدّق بأنّ الفعل عادلٌ ويطلق عليه اسمًا بما هو عليه، ويصدّق الفعل غير عادل ويطلق عليه اسمًا بما هو عليه إذا كان له تأثير معاكس انظر 4 443e-444a 2. بالتوافق مع هذا، يقترح «سقراط» (Socrates) أنّ التّصرّف العادل يجب أن يُفهم على أنّ التّصرّف بطريقةٍ تنتج حالة العدالة في الرّوح، وأنّ التّصرّف غير العادل يجب فهمه على أنّه سلوك ينتج عنه حالةٍ معاكسة. أنا أعتبر أن «جلوكن» (Glaucon) يبدو وكأنّه ملاحظة مماثلة عندما يُؤكّد أنّ الأفعال العادلة هي بالضرورة منتجة للعدالة، وأن أعمال الظّلم تكون مُنتجة للظلم (444c I-3; 444c io-d 2).

وتجدر الإشارة إلى أنّ «ثراسيماكوس» (Thrasymachus)، في بيان موقفه، ذكر من بين الأعمال الظالمة سرقة الهيكل، والخطف، والنصب، والسرقة، وما إلى ذلك. تم توسيع هذه القائمة، مرّة أخرى، من خلال ذكر «جلوكن» (Glaucon) للعلاقات الجنسيّة مع من يشاءها المرء، والقتل، والتّحرّر من الرّوابط التي يرغب بها، وما إلى ذلك؛ أي الأفعال التي يُحكم عليها عادة بأنّها غير أخلاقيّة أو أنّها جنائيّة. إنّ الرجل الذي ثبت أنّ حياته ستكون أكثر سعادةً من حياة الآخرين هو الرجل الذي لا يرتكب مثل هذه الأفعال.

ولكن ما يحاول أفلاطون إثباته هو أنّ الرجل الذي يؤدّي كلّ جزء من أجزاء روحه مهمّته الخاصّة، والذي يتصرّف طوال أيّامه بطريقةٍ تجعل هذه الحالة باقيةً دون تغيير، سوف يعيش حياة أكثر سعادةً من أي رجال تكون نفوسهم غير منتظمة كما هو مذكور. بغضّ النّظر عن نجاح أو فشل أفلاطون في هذا المسعى، يجب أن يثبت أنّ مفهومه للرجل العادل يستبعد السّلوك الذي يُحكم عمومًا على أنّه غير أخلاقيّ أو إجراميّ؛ أي يجب أن يثبت أنّ

سلوك رجله العادل يتوافق أيضًا مع قوانين العدالة العادية أو المبتذلة. ثانيًا، عليه أن يثبت أنّ مفهومه عن الرجل العادل ينطبق على كلّ إنسان عادل وفقًا للتصوّر المبتذل؛ لأنّه، باستثناء هذا الأخير، سيظهر أنّه من المستحيل على الرجال الامتثال للعدالة المبتذلة وأن يكونوا أقل سعادة من الرجال الذين لا يفعلون ذلك. كان على أفلاطون أن يفي بكلا هذين المطلبين إذا كانت استنتاجاته حول السعادة والعدالة ستحمل بنجاح ضدّ مزاعم «ثراسيماكوس» (Thrasymachus) وتلبي مطالب «جلوكن» (Glaucon) و«أديمانتوس» (Adeimantus) من «سقراط» (Socrates). هناك فقرات في كتاب «الجمهورية» تظهر أن أفلاطون اعتقد أنّه لا توجد مشكلة بشأن الشّرط الأوّل؛ ولكن لا توجد مقاطع تشير إلى أنّه كان على علم بالثاني. على أية حال، الحقيقة هي أنّه لم يستوفِ أيّ من الشّرطين؛ كما أنّه ليس من المعقول افتراض أنّه كان بإمكانه أن يفي بأيٍّ منهما. قبل أن أزعم أنّ هذا هو الموقف فيما يتعلق بالحجّة الرئيسيّة لكتاب «الجمهورية»، يجب مواجهة بعض الاعتراضات التي قد تُثار هنا.

لأغراض هذه الورقة، والتي هي النّقد الداخلي والتوضيح العرضي للحجّة الرئيسيّة لكتاب «الجمهورية»، أنا لا أتساءل بصدد الأمور التي طالما كانت موضع سؤال في كثير من الأحيان ولا سيّما حول استنتاجات أفلاطون لجهة أنّ الرجال الذين هم عادلون على الطريقة الأفلاطونية هم أكثر سعادةً من الرّجال الذين ليسوا كذلك، وأنّه كلّما ابتعدت نفس الإنسان عن العدالة الأفلاطونيّة، كلّما كان أكثر بؤسًا. إنّ هدفي هو إظهار أنّ استنتاجات أفلاطون هذه لا علاقة لها بالنّزاع بين «سقراط» (Socrates) و«ثراسيماكوس» (Thrasymachus) والمدافعين بعض الأحيان عن «ثراسيماكوس» (Thrasymachus) أي «جلوكن» (Glaucon و«أديمانتوس» (Adeimantus). ولكن الضّغط على كلّ من المتطلّبات التي ذكرتها قد يبدو صارمًا للغاية. قد يكون هناك شعور بأنّه، إذا تم التسليم باستنتاجات أفلاطون، فإنّه يحتاج عندئذ إلى تلبية الشّرط الأوّل فقط؛ أي تقديم دليل على أنّ الرّجل العادل الأفلاطوني لا يستطيع أن يرتكب ظلمًا فاحشًا. ذلك أنّ استنتاجات أفلاطون، إلى جانب مثل هذا العرض، ستكون النتيجة أنّ أكثر الناس سعادةً من الرجال هم من بين أولئك الذين يمتثلون للعدالة المبتذلة؛ وبالتالي، سيتمّ دحض موقف «ثراسيماكوس» (Thrasymachus). ولكن حتى مع التسليم باستنتاجات أفلاطون، لو أنّه استوفى الشّرط الأوّل وليس الثاني، لكان قد ترك الباب مفتوحًا أمام الرجال الظالمين الأفلاطونيين الذين كانوا عادلين بشكلٍ مبتذل بل ليسوا أكثر سعادةً من الرجال غير العادلين المبتذلين، وربمّا أقل من ذلك. بدلًا من ذلك، قد يُعتقد أنّ تلبية المطلب الثاني -أي إثبات أنّ الرجل العادل المبتذل هو عادل بحسب المعايير

الأفلاطونيّة- إلى جانب استنتاجات أفلاطون سيكون قد لبّى المطلوب بشكلٍ كافٍ؛ لأنّه سيترتّب على ذلك أنّه ما من أحد أكثر سعادةً من الأفراد العادلين المبتذلين؛ وهذا أيضًا من شأنه أن يدحض موقف «ثراسيماكوس» (Thrasymachus). ولكنّه سيترك الباب مفتوحًا أمام إمكانيّة وجود رجال عادلين أفلاطونيين، وبالتالي سعداء مثل أيّ شخص آخر، ولكنهم قادرين على ارتكاب الظلم والجرائم المبتذلة. بسبب هذه الاعتبارات، كان لا بدّ للمطلبين أن تتمّ تلبيتهما.

لقد ميّز أفلاطون مفهومه الخاص للعدالة عن الفهم العادي للأخلاق. علاوة على ذلك، ادّعى مرارًا وتكرارًا وجود صلات بين الاثنين. في الكتاب الرابع، بعد تعريف «سقراط» (Socrates) للفضائل (44Ic-442d)، يتّفق و«جلوكن» (Glaucon) على أنّ الرجل العادل الأفلاطوني هو الأقل احتمالاً من بين جميع الرجال لارتكاب ما يمكن اعتباره أفعالاً غير أخلاقيّة؛ وفي الكتاب السادس، ينسب «سقراط» (Socrates) الفضائل الأخلاقيّة المبتذلة إلى الرجال ذوي الطبيعة الفلسفيّة. أي الذين يتمّ ترتيب أرواحهم بشكلٍ بارزٍ من قبل العدالة الأفلاطونيّة (484a-487a). مما لا شكّ فيه، أنّ أفلاطون اعتقد أنّ الرجال الذين كانوا عادلين وفقًا لمفهومه للعدالة سوف يجتازون اختبارات الأخلاق العادية. لكن على الرغم من أن أفلاطون جعل «سقراط» (Socrates) يقول أكثر من مرة أشياء بهذا المعنى، إلاّ أنّه لم يحاول إثبات ذلك في أيّ مكان. محاولات إظهار أنّ العدالة الأفلاطونيّة تنطوي على الأخلاق العادية مفقودة بشكلٍ لافت من كتاب «الجمهورية»؛ يفترض أفلاطون أنّ امتلاك أحدهما فقط ينطوي على امتلاك الآخر. علاوة على ذلك، إنّ الافتراض غير معقول. من وجهة نظر أفلاطون، فإنّ إنجاز وظائف أجزاء الرّوح إنّما يشكّل الحكمة أو الذكاء، والشجاعة، وضبط الرّوح؛ وإذا تمّ الفوز بهذه الصفات، فإنّ العدالة، وفقًا لأفلاطون، تفوز أيضًا. ولكن الذكاء والشجاعة وضبط الروح هي متوافقة من حيث الظاهر مع مجموعة متنوّعة من المظالم الفاحشة وأعمال الشّر.

ليست كما هذه الفضائل تُفْهم عادة ولا كما يميّزها أفلاطون هي غير متّسقةٍ مع القيام بأيٍّ من هذه الأعمال التي يذكرها «ثراسيماكوس» (Thrasymachus) و«جلوكن» (Glaucon) كأمثلة على الظّلم. في هذا الصدد، من المهمّ التأكيد على أنّ أكثر ما يمكن قوله نيابة عن حجّة أفلاطون، هو أنّ الجرائم والشّرور لا يُمكن أن يرتكبها رجل عادل أفلاطوني بطريقةٍ حمقاء، أو غير ذكي، أو بطريقةٍ جبانةٍ، وغير منضبطةٍ.

في الكتابين الثامن والتاسع، حيث يرسم أفلاطون تدهور الأنظمة السياسية للمدينة والروح، نجد أنّ الدّوافع التي يستخدمها ليُميّز أنواع الرّوح الإقطاعيّة وروح القلّة الاستبداديّة والرّوح الديمقراطية هي دوافع، لاسيما عندما تكون قويّة، قد تؤدّي إلى الفجور السّوقي والجريمة. لكن يجب أن نلاحظ أنّ أفلاطون لا يذكر أو حتى يُوحي بأنّ القيام بذلك هو أمرٌ حتميٌّ. على النقيض من ذلك، فإنّ وصفه للرّوح الطاغية، الذي هو النقيض المعاكس للعدل الأفلاطوني، يمتلئ بوصف الجرائم التي يرتكبها الرجال الذين لديهم أرواح طاغية (٥٧٦a-٥٧٣e)؛ يقال إنّ فجورهم وشرّهم المتفاقم في حال أصبحوا طغاةً حقيقيين، لا بدّ أنّه يرتبط بهم (٥٨٠a ١-٧). ولكن الاقتراح القائل بأنّ الرجال الذين لديهم الرّوح الإقطاعيّة أو نفس القلّة الاستبداديّة أو الروح الديمقراطيّة يكونوا ميّالين لأداء أعمالٍ غير أخلاقيّة بالطبع يفشل في تلبية الشّرط الأوّل لكي تكون استنتاجات أفلاطون ذات صلة. وإذا تمّ التسليم بأنّ الرجال الذين تكون نفوسهم مستبدّة هم بالضرورة فاعلين أشرار، فإنّ هذا لا يزال غير مستوفٍ للمطلب. وهذا يعني أنّ أطروحات الكتاب الثامن والتاسع حول الأنواع الأخرى من الرّوح لا يستبعدا، لا فرادى ولا مجتمعين، إمكانيّة الرجال ذوو النّفوس العادلة بشكلٍ أفلاطوني أن يرتكبوا ما يمكن أن يُحكم عليها عادةً بأعمال غير أخلاقية. أي افتراض مؤدّاه أنّ الأطروحات التي قصدها أفلاطون لإثبات الادّعاء بأنّ الأفعال غير العادلة الفاحشة لا يمكن أن يقوم بها إلا رجال تفتقر أرواحهم إلى العدالة الأفلاطونيّة هو أمر غير مؤكّد. وعلى أيّ حال لا يحتوي الكتابان الثامن والتاسع على دليل ولا على إشارة لإثبات تلك الأطروحة الإضافيّة.

المطلب الأوّل، إذًا، لم يتم تحقيقه. فقد جعل أفلاطون أستاذه «سقراط» (Socrates) يكرّر الافتراض غير المعقول والذي كان ثمّة حاجة لإثباته. أمّا المطلب الثاني، فعلينا أن نتذكر، أنّه إثبات بأنّ الرّجل العادل الفاحش هو عادل أفلاطوني. في حين أنّ هناك فقرات في كتاب «الجمهورية» تشير إلى أنّ أفلاطون اعتقد أنّه لا توجد صعوبات بشأن المطلب الأوّل، حتى الموقف لم يكن مناسبًا كثيراً بالنسبة للمطلب الثاني: فهو لا يفترض كثيراً في أيّ مكان أنّ الرجال عادلون وفقًا للمفهوم العادي هم أيضًا عادلون بشكلٍ أفلاطوني. في الواقع، لا يوجد سبب لافتراض أنّ هذا كان ما اعتقده. لكن إغفال ادّعاءٍ بهذا المعنى في إطار

حجّته لا يمكن إلا أن يبدو مفاجئًا. يمثّل أفلاطون بكثرة «ثراسيماكوس» (Thrasymachus) و«جلوكن» (Glaucon) و «أديمانتوس» (Adeimantus) عند التشكيك بسعادة الرجال الأخلاقيين العادلين. يبدو أنّه لا جدال في أنّه عندما يطلبون أن يُظهر لهم كيف أنّ العدالة، بسبب قوّتها، تشكّل أعظم خير للنفس، فإنّ «جلوكن» (Glaucon) و«أديمانتوس» (Adeimantus) يُسلّمان بأنّ نفوس الرجال العادلين ستتمتّع بآثار العدالة. ولكن فحص رد «سقراط» (Socrates) على «جلوكن» (Glaucon) و«أديمانتوس» (Adeimantus) (الإطلاع، أي من الكتاب الثاني، (367e) إلى الكتاب العاشر، (6I2b) يفشل في الكشف عن أيّ ادّعاء يُشير إلى أنّ العدالة المبتذلة تنطوي على العدالة الأفلاطونيّة.

قد يبدو من الممكن صياغة ملاحظة نقلتها في وقت سابق في خدمة أفلاطون هنا. بعد أن اتّفق «سقراط» (Socrates) وجلوكون على أنّ الرجل العادل الأفلاطوني هو الأقلّ احتمالاً من بين جميع الرجال لارتكاب مظالم فظّة، يقول «سقراط» (Socrates)، «وليس سبب ذلك في الحقيقة أن كلّ مبدأ من المبادئ الموجودة فيه يقوم بعمله الخاص في حكم وحكم؟»

(443b I-2). يذكر «سقراط» (Socrates) هنا أنّ سبب العدالة المبتذلة للرجل العادل الأفلاطوني هو بالتحديد أنّه عادل أفلاطوني. ربما يغري شخصًا ما، على أساس الملاحظة، للاعتقاد بأنّ أفلاطون كان يقترح أنّ العدالة الأفلاطونيّة شرطٌ ضروريٌّ للعدالة المبتذلة. ومع ذلك، ليس هناك ما يُبرّر تمديد الملاحظة بهذه الطريقة. ذلك على الرغم من أنّ أفلاطون يتحدّث أحيانًا عن عنصر ما باعتباره سببًا (سببًا) لشيء ما، حيث يبدو أنّه يعتبره شرطًا ضروريًّا. ولا أرى أيّ أسباب للاعتقاد بأنّه يستخدمها في (443b I-2). إنّ البناء الأكثر احتمالاً لهذه الخطوط سيعتبر معادلاً للادعاء بأنّ العدالة الأفلاطونيّة كافية لضمان العدالة المبتذلة؛ وهذا يُعادل الافتراض غير المعقول، والدليل على ذلك هو مطلب الأوّل. وبصرف النّظر عن حقيقة أنّ أفلاطون لم يذكر أبدًا أنّ كونك مبتذلاً يستلزم فقط أن تكون عادلاً أفلاطونيًّا، فقد يتساءل المرء عمّا إذا كان مثل هذا الادّعاء معقولاً على الإطلاق. لا يبدو الأمر كذلك. على سبيل المثال، يقدم الرجال الدقيقون والمقيدون بالقواعد من النوع ذاته الذي استدعت صورة أفلاطون لـ «سيفالوس» (Cephalus) في بداية كتاب «الجمهورية» أمثلة على الرجال الذين يتمتّعون بالعدل المبتذل، ولكن أرواحهم تفتقر إلى العدالة الأفلاطونيّة، وقد يقدّم

الرجال ذوو الأرواح الإقطاعيّة أمثلةً أفلاطونيّةً مضادّة للادّعاء بأنّ العدالة المبتذلة تستلزم العدالة الأفلاطونيّة.

من الجدير بالملاحظة أنّ نقدي لحجّة أفلاطون لا يتأثّر بالاعتبارات المتعلّقة بكيفيّة فهمه (السعادة) أو البركة (النعيم)؛ ومرّة أخرى، نقدي مستقلّ عن نجاح أو فشل محاولاته لإثبات سعادة رجله العادل. لو نجح أفلاطون في إظهار أنّ أكثر الرجال سعادةً وأكثرهم مباركةً هم أولئك الذين هم عادلون وفقًا لمفهومه للعدالة، وأنّه كلّما ابتعد الرجل عن تمثيل العدالة الأفلاطونيّة، كلّما كان أكثر تعاسةً، لما كان أفلاطون قد أظهر بعد ذلك لا أن العدالة الأفلاطونية تستلزم عدالة مبتذلة ولا العكس. أي أنه لا يزال يتعيّن عليه ربط استنتاجاته بالجدليّة التي من الواضح أنّ الهدف من الأولى هو حلّ الثانية.

في الختام، تأمّلٌ: يتعلّق بأحد الدّوافع الفلسفيّة المحتملة لمفهوم أفلاطون لـ (العدالة). في الحوارات المتبادلة الأولى لكتاب «الجمهورية»، تم التأكيد على وجود استثناءات لقواعد السلوك الأخلاقية. يدفع أفلاطون «سقراط» (Socrates) لكي يؤكّد أكثر من مرّة -سواء من خلال قول الحقيقة أو سداد دين أو استعادة ما سبق إدانته- أنه في بعض الأحيان يكون مجرّد القيام بهذه الأشياء، وأحيانًا غير عادل (وفقًا للموقف؛ يمكن أن يكون عادلاً وأحيانًا غير عادل)، بناء على هذا الأساس جزئيًا، ونقول جزئيًا بسبب المقاطع المتشابهة في حوارات أخرى، أعتقد أنه من المحتمل أن يكون أفلاطون قد رأى أن هناك استثناءات مسموح بها لكلّ قاعدة أخلاقيّة، أو تقريبًا لكلّ قاعدة أخلاقيّة للسلوك. علاوة على ذلك، أعتقد أن أفلاطون قد تأثّر كثيراً بما اعتبره استثناءات مسموح بها لقواعد السلوك الأخلاقية لدرجة أنّ يقينه من وجود هذه الاستثناءات، إلى جانب يقينه بأنّه لا يمكن لأيّ شعارات محدّدة أن يكون لها أي استثناءات، أدّت به إلى -أو أكدت له- الرأي القائل بأنّ قواعد السلوك لا تشكّل أيّ شيء أساسي للأخلاق أو للعدالة. كان هذا، في اعتقادي، أحد الدوافع الرئيسيّة لتوصيفه لـ (العدالة)، وهو توصيف ليس من حيث السلوك وعلاقات الأشخاص، ولكن من حيث العلاقات بين أجزاء الروح.

السِّياسة وفلسفة بناء الدّولة في الفكر "الأفلاطونيّ" (مقاربة نقديّة للجمهوريّة المثاليّة)

نبيل علي صالح[١]

مقدّمة

ظهرت الممارسات السياسيَّة منذ بداياتِ تفتُّح الوعي الذي حَكَمَته ضرورات تنظيم الاجتماع البشريِّ، والبحث عن بناء هيكليَّة ما (الدولة-القانون) لإدارة التَّعايش في تجمُّعات حضريَّة، بعيداً عن الفوضى والخصومات والتَّلاقي البدائيِّ الطبيعيِّ القائم على القوَّة والعنف والصراعات الدمويَّة..

بهذا المعنى، فإنَّ ظهور الفكر السياسيِّ في المجتمعات قديمٌ قِدمَ العالم، وسبق في ظهوره حضارة اليونان بكثير من الحقب الزمنيَّة، حيث كان لحضارات الشرق القديم في كلٍّ من مصر والعراق وسوريا[٢]، الباع الأطول، والنصيب الأكبر، والتاريخ الأقدم في نشوء مفهوم السياسة، وبناء الدولة، وإنشاء تشكيلاتها السياسيَّة الموازية، بصرف النظر عن نوعيَّتها ومعياريَّتها..

لقد تحرَّكت الآراء والأفكار السياسيَّة في بلاد الإغريق انطلاقاً من الرؤى التي طرحَتْها مسيرة الوعي السياسيِّ والمعرفيِّ المبكر لعلماء وأدباء وفلاسفة وشعراء ممَّنْ عاشوا في مدن

---

[١]- كاتب وباحث سوري.

[٢]- يقولُ «برتراند راسل» في مؤلَّفه المهمِّ «حكمة الغرب»: «إنَّ الحضارة اليونانيَّة حضارة متأخِّرة بالقياس إلى حضارات العالم الأخرى، إذ سبقتها حضارتا مصر وبلاد ما بين النهرين بألوف عدَّة من السنين. ولقد نما هذان المجتمعان الزراعيَّان على ضفاف أنهار كبرى، وكان يحكمها ملوك مؤلَّهون، وأرستقراطيَّة عسكريَّة، وطبقة قويَّة من الكهنة كانت تشرف على المذاهب الدينيَّة المعقَّدة التي كانت تعترف بآلهة متعدِّدين... إلخ». (راجع: برتراند راسل، «حكمة الغرب.. عرض تاريخيٌّ للفلسفة الغربيَّة في إطارها الاجتماعيِّ والسياسيِّ»، ترجمة: د. فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة الكويتيَّة، طبعة حزيران٢٠٠٩، الكويت، الجزء الأول، ص٢٨).

اليونان القديمة، وعاصروا تطوُّرها السياسيَّ، خصوصاً في المرحلة الممتدَّة من القرن الثامن وحتى القرن الرابع قبل الميلاد.. حيث تُعتبرُ هذه المرحلة -من تاريخ اليونان السياسيِّ- من المراحل التي امتزجَ فيها الأدب والشعر والحكايا الملحميَّة الشعريَّة بالسياسة وتطوُّر الوعي السياسيِّ، وبدأ تشكُّل مفاهيم جديدة، طُرِحتْ فيها -بصورة مباشرة أو غير مباشرة- أفكار وآراء ونظريَّات وقناعات فلسفيَّة عن الخلْق، وأصل المعرفة، ومعنى الوجود وسيرورته، وعن آليَّات السلطة والحكم والدولة، ومعنى الاستبداد والطغيان والديمقراطيَّة؛ كما عَرَضَ «هيرودوت[١]» أحوال أمم وحضارات وأساليب وأنماط تفكير بشريَّة سادت في بقاع جغرافيَّة عديدة[٢]، وتحدَّث عن تأثير هذه الثقافات وتجارب الأمم الأخرى، الشرقيَّة منها على وجه الخصوص.. كما عرض هوميروس في ملحمتيه «الألياذة» و»الأوديسيه[٣]» أساطير اليونان القديم التي انتشرت في البداية على هيئة تقاليد شعريَّة شفويَّة تروي آداب قبائل اليونان وعاداتها وتقاليدها ونشاطاتها وميثولوجيَّاتها ابتداءً من القرن الثامن عشر قبل الميلاد.

لقد بحث فلاسفة الإغريق موضوعةَ الدولة، وكانتْ لهم تحليلات ورؤى عديدة مختلفة ومتباينة حول معناها وطبيعتها وآليَّاتها العمليَّة.. وكانَ أفلاطون أحد أهمِّ هؤلاء الفلاسفة الذين تحدَّثوا عن أصل السياسة وفلسفة الدولة، خصوصاً أنَّه عاصر فترة سقوط دولته الأثينيَّة وصعود دولة إسبارطة، حيثُ كانَ لهذا السُّقوط تأثيره النفسيُّ ودويُّه الفكريُّ على هذا الفيلسوف الكبير.

---

[١]- هيرودوت أو هيرودوتس، باللاَّتينية Herodotus، مؤرِّخٌ إغريقيٌّ عاش بين عامَي ٤٨٠-٤٢٠ قبل الميلاد، واشتهر بوصفه للأماكن التي زارها خلال رحلاته وتجواله، التي كتب فيها عن مشاهداته والأشخاص الذين قابلهم، كما وثَّق تاريخ السيطرة الفارسيَّة على اليونان. (أنظر: «تاريخ هيرودوت»، ترجمة: عبد الإله الملاح، مراجعة: أحمد السقاف، حمد بن صراي، المجمع الثقافي، طبعة عام٢٠٠١م، أبو ظبي/الإمارات).

[٢]- راجع: جينيفرتي روبرتس، «هيرودوت: مقدِّمة قصيرة»، ترجمة: خالد ابراهيم علي، مراجعة: إيمان عبد الغني نجم، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر/القاهرة، طبعة أولى لعام ٢٠١٤م).

[٣]- أنظر: باري بي باول، «هوميروس»، ترجمة: محمد حامد درويش، مؤسَّسة هنداوي للثقافة والتعليم، مصر/ القاهرة، طبعة أولى لعام ٢٠١٧م.

-هوميروس، «الألياذة»، ترجمة: سليمان البستاني، الناشر: وكالة الصحافة العربيَّة (ناشرون)، مصر/ القاهرة، طبعة عام ٢٠١٨م..

وقد تمَّ تأليف المَلحمتين نحو العام ٨٠٠ قبل الميلاد، أمَّا حرب طروادة -التي تدور حولها الملحمتان- فقد نشبت بعد العام ١٢٠٠ قبل الميلاد بقليل.

أوّلاً: الفلسفة السياسيَّة ما قبل أفلاطون

إذاً، لقد تطوَّر مفهوم السياسة مع فلاسفة الإغريق وبالذَّات أفلاطون، ليصبحَ فلسفة تقوم على تنظيم العلاقة بين المبادئ المثاليَّة التي اعتقدوا بها وبين الواقع القائم، والعمل على اكتشاف البُنى المُشكِّلة للسياسة الواقعيَّة التي يتمُّ تطبيقها عمليَّاً.. حيث أرست فلسفتهم الأساس العقليَّ والعمليَّ لمقاربة مسألتَيْ الطبيعة والمجتمع مقاربةً فكريَّة نظريَّة على الأقلِّ، نقلتْ بموجبه الفكر من فضائه النظريِّ المثاليِّ البعيد عن الواقع (والقائم على ميثولوجيَّة تأمُّليَّة تخيُّليَّة) إلى مجال العقل وحيِّز التفكير العقليِّ وسياق التطبيق المجتمعيِّ، حيث كانت محاولاتهم لتفسير الوجود والحياة والإنسان تفسيراً عقليَّاً.

طبعاً، نحن هنا لن نتعمَّق كثيراً في تاريخ هذا التطوُّر للفكر السياسيِّ التاريخيِّ الذي مرَّت به اليونان في عصر مظلم وآخر كلاسيكيٍّ، لأنَّه ليس جوهر البحث ومضمونه.. لكنَّنا نشير بصورة سريعة ومقتضبة، وبالإطار العامِّ إلى المراحل التالية (السابقة على «المرحلة السياسيَّة الأفلاطونيَّة»)، والتي قمنا بتبويبها تاريخيَّاً، وفقاً لما يلي:

أ. المرحلةُ الأولى

وهي مرحلة الإرهاصات الأولى (حضارة موكيناي أو موسيناي[١])، لبدء تشكُّل مفاهيم السياسة والدولة، حيث لم يتمكَّن أيُّ بحث تاريخيٍّ من معرفة بداية العصر التاريخيِّ السياسيِّ لبلاد اليونان -قبل عصر الفلاسفة- إلاَّ من خلال ما أوردته أدبيَّات شعريَّة كملحمة «الإلياذة» للشاعر هوميروس من أحاديث ونثريَّات شعريَّة وأدبيَّة أشارت إلى العلاقة بين الفرد والحاكم (الملك) أو الدولة، وأظهرتْ لنا نموذجاً عامَّاً عن طبيعة الحياة السياسيَّة والدولة السياسيَّة (مرحلة حكم الملوك)، الآخذ في التشكُّل والتحوُّل اللاَّحق إلى سُلطة

[١]- وهي المرحلة من التاريخ اليونانيِّ تمتدُّ بين العامين ١٦٠٠-١٢٠٠ قبل الميلاد. سادت خلال هذا المرحلة في اليونان القديمة ممالك مستقلَّة عدَّة، ارتبطت بشكل من التبعيَّة (والولاء) لمملكة «موكيناي» بحكم تفوُّق هذه الأخيرة وتحوُّلها لتكون زعيمة القبائل (والجماعات) اليونانيَّة آنذاك.. وعاشت تلك القبائل فترات من التمتُّع بالثروات والرَّخاء إلى أن اشتعلت الحروب في ما بينها أو مع محيطها الخارجيِّ، من حروب طروادة، إلى اضطرابات وصراعات وتحرُّكات شملت مراكز حضاريَّة في شرق المتوسِّط.. (أنظر: مصطفى العبادي، «ديمقراطيَّة الأثينيين»، مجلَّة «عالم الفكر»، الكويت/الكويت، العدد الثاني من عام ١٩٩٣م، ص٥٢).

حُكم قانونيَّة، بما فيها من علاقات وآليَّات وتعاملات سياسيَّة جديدة[١].. طبعاً هذه الآليَّات عموماً لم تكن ذات طابع سياسيٍّ حقيقيٍّ له معناه وقوانينه، رغم وجود مجلس استشاريٍّ لدى الملك، وقادة جيش، كان يأخذ بآرائهم واستشاراتهم ويراعي مبادئ معيَّنة في العلاقة مع الناس والمجتمع.. بما يعني أنَّه بدأت تتشكَّل هنا بعض معالم الحقوق لدى الناس[٢]. رغم ما عُرف من قساوة تلك النُّظم الأرستقراطيَّة/ القبليَّة والأنظمة الطغيانيَّة التي نشأت في العهود الباكرة لليونان، كالنظام الذي نشأ في جزيرة «ساموس» خلال النصف الثاني من القرن السادس قبل الميلاد، فيما مثَّلت «إسبارطة» على الدوام دولة ديكتاتوريَّة العسكر.

ب. المرحلة الثانية

وهي مرحلة الحكماء السبعة، وكان من بينهم المشرِّع اليونانيُّ الأشهر «صولون أو سولون[٣]» (٦٠٠ ق.م) الذي سنَّ قوانين وشرائع اجتماعيَّة وسياسيَّة (كانت أساسيَّة وممهِّدة للحكم الديمقراطيِّ)، دفعت المجتمع آنذاك إلى ترك شرائع «أذراكن»، ما عدا شرائع القتل[٤]، في ظلِّ الصراع السياسيِّ المرير بين عامَّة الأثينيين والنبلاء، بين الأغنياء والفقراء.. خصوصاً أنَّه دعا في قوانينه إلى المساواة الاجتماعيَّة، وكبح جماح الأغنياء، ومنع استغلال الفقراء، بما يؤدِّي إلى رفع شأنهم ومكانتهم ودورهم في الحياة السياسيَّة.. وقد اعتبرت تلك النُّظم والتشريعات أرضيَّة ممهِّدة لنشوء الفكر السياسيِّ اليونانيِّ وبدء تشكُّل الديمقراطيَّة الأثينيَّة في مدينة (دولة) أثينا التي كانت قد شهدت من خلال ذلك مراحل عديدة متراكمة ومختلفة من التطوُّرات الاجتماعيَّة والسياسيَّة[٥].

---

[١]- هذا ما أفصحت عنه الإلهة «تتيس» في مخاطبة كبير الآلهة «زوس»، وكانت تلتمسُ رجاءً من أجل ولدها، قائلة له: «أبي زوس إذا كنتُ قد ساعدتك وسطَ الخالدين بالقول أو بالفعل، فلتحقِّقْ لي هذا الرجاء: إخلع المجدَ على ابني المحكوم عليه بالموت السريع من دون سائر الرِّجال الآخرين، والذي ألحقَ به أغا ممنون ملك البشري العارَ، فأخذَ غنيمة واحتفظَ بها لنفسه بقوَّة وغطرسة. ولكن: هَلْ لكَ أنْ تُريه المَجدَ يا زوس الأوليمبي، يا سيِّدَ المشورة». (راجع: هوميروس، «الألياذة»، ترجمة: سليمان البستاني، الناشر: وكالة الصحافة العربيَّة/ناشرون، مصر/القاهرة، طبعة عام ٢٠١٨م، ص٢٢).

[٢]- عدنان ملحم وزهير عمران، «تطوُّر الفكر السياسيِّ عند قدامى اليونانيين حتى أفلاطون»، مجلَّة «جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلميَّة»، المجلَّد٣٦، العدد٥، تاريخ النشر: ٢ /١٠/ ٢٠١٤م، ص١٥٩.

[٣]- عُرِف عنه قانونه الشهير المسمَّى «السيسكثيا» (رفع الأعباء)، وللتوسُّع أكثر حول سيرته وحياته وإنجازاته، يمكن مراجعة: ول ديورانت، «قصة الحضارة (حياة اليونان)»، ترجمة: محمد بدران، دار الجيل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت/ لبنان، المجلَّد الثاني، الجزء الأول، طبعة بلا تاريخ، ص٢٠٩.

[٤]- أرسطو، «دستور الأثينيين»، تعريب: أوغطسينتس بربارة، اللَّجنة الدوليَّة لترجمة الروائع، لبنان/ بيروت، طبعة عام ١٩٦٧م، ص٢٣.

[٥]- أرنست باركر، «النظريَّة السياسيَّة عند اليونان»، ترجمة: لويس اسكندر، مراجعة: محمد سليم سالم، مؤسِّسة سجلِّ العرب، مصر/القاهرة، طبعة عام ١٩٦٦م، ج١، ص٨٦.

ت. المرحلة الثالثة

وهي مرحلة الفيثاغوريين والأيونيين التي يمكن القول بأنَّها المرحلة التي قطعت السياسة فيها شوطاً لا بأس به إذ انتهى الأمر بأصحابها ومنظِّريها إلى دراسة الطبيعة وعلاقتها بالأشياء غير الماديَّة، ويمكن القول بأنَّ المبدأ الأساس في نظريَّتهم أو نظرتهم السياسيَّة هو مبدأ العدد.. ومن تصوُّرهم هذا وصل الفيثاغوريون إلى فكرة العدالة، ذلك أنَّها (أي العدالة) -بحسب ما يقولون- هي عدد من الأعداد مضروب في نفسه، أي العدد المربع.. والعدد المربع يشكل انسجاماً كاملاً لأنَّه يتكوَّن من أجزاء متساوية[١].

ج. المرحلة الرابعة

تحدَّث فيها «السفسطائيون» -الذين ظهروا كنتيجة من نتائج النظام السياسيِّ الجديد الذي أفضى إلى تشكُّل ديمقراطيَّة أثينا- وبحثوا عن السياسة والتنظيم السياسيِّ، وأدُّوا أدواراً مهمَّة بوصفهم معلِّمين متفرِّقين في بلاد اليونان، وليس بوصفهم مدرسة فلسفيَّة كغيرها من المدارس[٢].. وكان من أهمِّ مبادئهم التأكيد على الفرديَّة، وأن الفرد هو المقياس والقاعدة لما يُعتبر صواباً، وهذا ما نظَّر له الفيلسوف السياسيُّ «بروتاغوراس».. ولهذا اعتبر هيغل، وكان بعيداً عن الصواب، السفسطائيين روادَ التنوير عند اليونان، هذه الروح في السياسة والأخلاق -كما قال عنها هيغل- ستطوَّر إلى أن تصل ذروتها مع كلٍّ من أفلاطون وأرسطو[٣].. حيث تكامل الأخلاق مع السياسة باعتبارهما جزءاً واحداً لا ينفصلان[٤].

---

[١]- أرنست باركر، «النظرية السياسية عند اليونان»، المصدر نفسه، ص٩٤.

[٢]- أحمد أمين، زكي نجيب محمود، «قصة الفلسفة اليونانيَّة»، مطبعة دار الكتب المصريَّة، القاهرة/مصر، طبعة ثانية، عام ١٩٣٥م، ص٩٣.

[٣]- أرنست باركر، «النظريَّة السياسيَّة عند اليونان»، مصدر سابق، ج١، ص١٩.

[٤]- لمزيد من الاطلاع على أفكار وآراء السفسطائيين، يراجع:

أ- ولترستيس، «تاريخ الفلسفة اليونانيَّة»، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر، مصر/القاهرة، طبعة عام ١٩٨٤م.

ب- أنتوني جوتليب، «حلم العقل: تاريخ الفلسفة من عصر اليونان إلى عصر النهضة»، ترجمة: محمد طلبة نصَّار، مؤسَّسة هنداوي للتعليم والثقافة، طبعة أولى لعام ٢٠١٥م.

ح. المرحلة الخامسة

وهي مرحلة أثينا الديمقراطيَّة وبدء مسيرة آليَّة حكم «الدولة-المدينة».. حيث من المعروف أنَّ بلاد اليونان القديمة (أي بلاد الإغريق) كانت مقسَّمة إلى مدن حرَّة تمثِّل كلٌّ منها دولة مستقلَّة، وكانت الوحدة السياسيَّة القائمة وقتذاك تُعرف بـ «دولة-المدينة».. ومن أمثلة هذه الدول كلٌّ من أثينا ومقدونيا وإستجيرو وأرجوس وغيرها.. كما كانت هذه الدول تتبادل البعثات الدبلوماسيَّة، ويُعامل أبناء كل مدينة في المدن الأخرى كأجانب. وكانت كلُّ دولة عبارة عن مدينة رئيسيَّة (هي العاصمة والتي تستمدُّ دولة المدينة اسمها منها فيقال دولة أثينا ودولة مقدونيا وهكذا)، وميناء، ومنطقة زراعيَّة.. أما البناء الاجتماعيُّ (أو الطبقيُّ) للمدينة فكانت كلُّ مدينة تتكوَّن من ثلاث طبقات هي: المواطنون والأجانب والأرقَّاء. وأمَّا البناء السياسيُّ فقد تألَّف من ثلاثة عناصر هي: الجمعيَّة ومجلس الخمسمائة والمحاكم[١].

ح. المرحلة السادسة- أو المرحلة السقراطيَّة (ما قبل الأفلاطونيَّة)

عاشَ سقراط (٤٧٠ ق.م) في أثينا، وكانَ معارضاً بشدَّة للفكر السياسيِّ لمن سبقوه خصوصاً من السفسطائيين.. وكانت رؤيته السياسيَّة تنطلق من رؤيته المعرفيَّة للكون والطبيعة والوجود ككلٌّ، ودور الإنسان فيه، معتبراً أنَّه (أي الإنسان) هو المحور والقاعدة الأساس، وأنَّ معرفة النفس معرفة حقيقيَّة (تتجاوز الظَّنَّ، الهشَّ، السطحيَّ والعابر) هي جوهرُ الوعي والسُّلوك والسياسة[٢].. وهو يعتقد أنَّ الفضيلة السياسيَّة كلَّها تحمل باقي الفَضائل بشكل عام، فهي -في النهاية- فضيلةٌ معرفيَّة، أي معرفة الخير.. لأنَّ أيَّ فعلٍ عادل هو بالضرورة فعلٌ نبيلٌ وصالح.. ونلاحظ هنا ربطه بين الأخلاق والسياسة..

ولهذا، اعتبر سقراط أنَّ فضائل الأفراد (أخلاقهم) هي المبدأ الأساس والموضوعيُّ لفضائل المدينة (الدولة)، لأنَّ فضائل الأفراد هي ما يضمن عدالة القوانين الموضوعة، ولأنَّ الولاء لقوانين المدينة يعني بقاءها واستمرارها. وهذا كلُّه يرتبط بوفاق «المواطنين»

---

[١]- ف. س. نرسيسيان، «الفكر السياسيُّ في اليونان القديمة»، ترجمة: حنا عبود، دار الأهالي للطِّباعة والنشر والتوزيع، سوريا/ دمشق، طبعة أولى لعام١٩٩٩م، ص٢٢٥.

[٢]- مصطفى النشار، «تطوُّر الفكر السياسي من صولون حتى ابن خلدون»، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة/ مصر، طبعة أولى لعام١٩٩٩م، ص٤١.

واشتراكهم في منفعتهم التي هي منفعة للصالح العامِّ، فالوفاق هو سعادة كبرى في الدولة، ويعني تحالف المواطنين في طاعتهم لقوانين الدولة، وليس تحالفاً في الآراء والأذواق[١]. وكان يدعو إلى ضرورة الالتزام بالقوانين واتِّباع الأنظمة والتشريعات وعدم التجاوز عليها، عكس بعض السفسطائيين الذين كانوا يقولون: خالف القانون إذا تمكَّنت من ذلك.

ثانياً: العوامل المؤثِّرة في تكوين فلسفة أفلاطون السياسيَّة

١. الرُّؤية الفلسفيَّة (نظريَّة المعرفة ومصدرها) كأساس لنظريَّته السياسيَّة

نظريَّة المعرفة هي نقطة البدء الأوليَّة لبناء رؤية فلسفيَّة متماسكة ورصينة حول أيِّ موضوع يتعلَّق بوجود الإنسان في هذه الحياة.. وحتى تتكوَّن تلك الفلسفة انطلاقاً من عقول منتجيها، لا بدَّ من مصدر (ومنبع ووسيلة) للمعرفة والوعي بالحياة والوجود والكون ككلٍّ، حيث أنَّ كلَّ إنسان مزوَّد بنظام إدراك وحواسٍّ وآليَّات تفكيريَّة تأمُّليَّة عقليَّة يتعامل من خلالها مع مختلف مفردات وجوده الخاصِّ والعامِّ، ويسعى عبرها لبناء رؤية ما معرفيَّة وفلسفيَّة حول مواقع ومعاني وجوده البشريِّ..

ونظريَّة المعرفة هي من أهمِّ الأفكار التي بحث عنها فلاسفة الإغريق، واعتنوا بها.. وتُعدُّ المعرفة عند تيَّار السفسطائيين (وهم يمثِّلون مرحلة أساسيَّة من مراحل تطوُّر الفلسفة اليونانيَّة) نسبيَّة ووليدة الحسِّ والإدراكات الحسِّيَّة.. وهذا كبيرهم بروتاغوراس (٤٨١-٤١١ق.م) يؤكِّد أنَّ الحواسَّ هي الوسيلة التي نتعرَّف عن طريقها إلى الواقع الخارجيِّ، ولا حاجة بنا للاستعانة بأيِّ مبادئ خارجيَّة أو عوالم أخرى.. وبما أنَّ هذه المعرفة متأتِّية من الحواسِّ فحسب، فهي أيضاً ذاتيَّة بحتة. وبذلك تختلف من شخص إلى آخر، فلا وجود لمعرفة مطلقة، بل هي نسبية وتتأثَّر بالمحسوسات التي تتغيَّر دوماً، فتكون أحكامها على الشيء الواحد متباينة بحسب أحوال الزمان والمكان والبيئة، والأوضاع الصحيَّة والتربويَّة والاجتماعيَّة والثقافيَّة والعقليَّة[٢]. والواقع أنَّ نظريَّة المعرفة عند السفسطائيين تفضي إلى نفي المعرفة، أو نفي إمكانيَّة الاطِّلاع على الواقع. وبتعبير آخر، نفي وجود واقع خارجيٍّ مستقلٍّ عن إدراكنا له.

---

[١]- ف. س. نرسيسيان، «الفكر السياسي في اليونان القديمة»، مصدر سابق، ص٩٣ وما بعدها.

[٢]- فريدريك كوبلستون، «تاريخ الفلسفة (اليونان وروما)»، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، مصر/ القاهرة، طبعة أولى لعام ٢٠٠٢م، المجلَّد الأول، ص١٤١ وما بعدها.

أمَّا سقراط فاهتمَّ بأصل المعرفة وقال إنَّها غير نسبيَّة، وإنَّ المعرفة الحقيقيَّة تتميَّز بوجود خلفيَّة أخلاقيَّة لها؛ مركِّزاً على العقل الذي يمكنه وحده معرفة الحقائق وتمحيص الأفكار وتحليل العقائد. والعقل عامٌّ في الناس جميعاً، فهو ينتزع من أوصاف الجزئيَّات وعوارضها المحسوسة بالاستقراء والمقابلة والجدل في المعاني الكليَّة الثابتة فيها، مثل القوانين والمبادئ وحدود الأشياء وماهيَّات الفضائل. فالوجود العقليُّ هو الوجود الحقيقيُّ، والسبيل إلى تحصيل المعرفة يكون عن طريق العقل لا الحسّ[١].

أمَّا أرسطو فذهب إلى أنَّها (أي المعرفة) تنشأ من الحسِّ والتَّجريد العقليِّ، معتبراً أنَّ العقل الإنسانيَّ هو القادر وحده على تنظيم مشاهداته ومعايناته، والاستفادة منها على طريق تكوين وبناء معرفة متكاملة ومعياريَّة عن هذا العالم من خلال قدراته العقليَّة الفذَّة[٢].

وأمَّا الرواقيون فقالوا بأنَّ المعرفة وليدة الحسِّ وصادرة منه[٣]، وأنَّ المعيار الصَّحيح فيها هو الأخلاق والعمل؛ كما ذهب الأبيقوريون إلى أنَّ المعرفة تتَّصل بالعمل، مهما بلغت درجة يقينيَّتها[٤]، ولكي يكون اليقين ويتجسَّد واقعاً لا يمكن للإنسان أن يعمل، فلكي يكون ثمَّة عمل لابدَّ من القول بأنَّ المعرفة ممكنة..

لكن أفلاطون -موضوعنا في هذا البحث- كان قد توصَّل إلى ما اعتبره أصل (وأساس) فلسفته الحياتيَّة السياسيَّة وغير السياسيَّة، وهذا الأساس هو «نظريَّة المُثُل أو الاستذكار»، وفحواها أنَّ النفس البشريَّة موجودةٌ كأصلٍ ثابت وراسخٍ وبصورة مستقلَّة عن الجسد قبل وجوده في هذه الحياة.. أي أنَّها تسبق في وجودها القديم وجود البدن، بما يعني أنَّها متحرِّرة من المادَّة وقيودها تحرُّراً كاملاً.. هذا التَّحرُّر يتيحُ لها (أي للنَّفس) فرصة التَّواصل أو الاتِّصال مع المُثُل، أي مع الحقائق الثَّابتة المجرَّدة من المادَّة (المعاني والمعارف الثابتة الكاملة الواحدة الأبديَّة غير الفانية)، الأمر الذي يُمكِّنها من العلم بتلك المعارف والمعاني.. ولكن

[١]- فريدريك كوبلستون، «تاريخ الفلسفة (اليونان وروما)»، مصدر سابق نفسه، ص١٦٢.

[٢]- راجع: مصطفى النشار، «نظريَّة المعرفة عند أرسطو»، دار المعارف، مصر/ القاهرة، طبعة ثالثة لعام ١٩٩٥م، ص٦٩ وما بعدها.

[٣]- إميل برهيية، «الفلسفة الهلنستيَّة والرومانيَّة»، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت/ لبنان، طبعة ثانية، لعام ١٩٨٧م، ج١، ص٣٤.

[٤]- يوسف كرم، «تاريخ الفلسفة اليونانيَّة»، مؤسَّسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة/ مصر، طبعة عام ٢٠١٤م، ص٢٥٨.

عندما تهبط النفس من عالمها الجماليِّ المثاليِّ المجرَّد الكامل، لتَحلَّ في بدن أرضيٍّ ماديٍّ (محدود وناقص)، فإنَّها تفقد كلَّ معلوماتها، وتنسى كُلَّ معارفها وحقائقها ومُثُلِها التي كانتْ تمتلكها قبل الهبوط.. لتعودَ وتستذكرها وتسترجع إدراكاتها (وتشعر بتلك المعاني) لاحقاً في عالم الحسِّ (والمادَّة الأرضيَّة) عن طريق وسائل البحث والاستنباط والتأمُّل والتفكُّر.. فإذا وقع النظرُ -مثلاً- على شيءٍ جميلٍ (في هذه الحياة الحسِّيَّة المادِّيَّة) تذكَّرت النَّفس مثال الجمال السابق الذي كانت تُدركهُ قبل الهبوط[١].. فالمعاني والأشياء والمفردات على هذه الأرض هي مجرَّد ظلال وانعكاسات واقعيَّة مادِّيَّة لتلك الحقائق الأبديَّة والمُثُل الأبديَّة الأزليَّة الخالدة المستقرَّة في عالم التَّجريد حيث كانت تعيش النفس القديمة هناك.

إذاً، بحسب أفلاطون، عالم الأشياء المحسوسة هو في حالة تغيُّر وحركة دائمين، تنشأ وتتطوَّر وتفسد، حيث يجري فيها وعليها الزمان والمكان، ولا تحتوي على أيِّ شيء يقينيٍّ وثابت، أمَّا الماهيَّة الحقيقيَّة للأشياء الحسِّيَّة، وعلَّتها، فصور مفارقة، بريئة من المادَّة، لا محسوسة، تُدرَك بالعقل فحسب، ولكلِّ صنف من المحسوسات هناك -في عالم ما فوق الحسِّ- «فكرة» أو «مثال» يقابله، وهذه «المُثُل» هي علَّةُ المَحسوسات والنَّموذج (Model) الذي صنعت عليه، والغاية التي تنزع إليها، والمفهوم الذي يعبِّر عن الأساس العامِّ لأشياء كلِّ صنف[٢].

وبذلك قسَّم أفلاطون الوجود والمعرفة إلى قسمين: الأوَّل هو عالم المعقول (الأوَّليِّ الأزليِّ الكامل الثابت)، وعالم المحسوس (الناقص المحدود) في محاكاته للأوَّل؛ فالعلمُ ذِكرٌ والجهلُ نسيان..

وهو يصوِّر لنا حقيقة المُثُل والعالم المعقول في أمثولة قصة الكهف[٣]؛ والتي تحكي عن أُناس عاشوا منذ الصغر في كهف، مقيَّدين بسلاسل ثقيلة تجبرهم على النَّظر داخل الكهف، وإذ بالخلف منهم نار، يأتي من ضوئها على الجدار خيالات وأشباح أشخاص وأشياء، ولكن

[١]- فريدريك كوبلستون، «تاريخ الفلسفة (اليونان وروما)»، مصدر سابق، ص٢٢٤ وما بعدها.

[٢]- موجز تاريخ الفلسفة، تأليف: مجموعة من الأساتذة السوفيات، تعريب: توفيق ابراهيم سلوم، دار الفارابي، بيروت/لبنان، طبعة ثالثة لعام ١٩٧٩م، ص٩٦.

[٣]- أنظر: أفلاطون، «جمهوريَّة أفلاطون»، طباعة مؤسَّسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة/ مصر، طبعة أولى لعام ٢٠١٧م، ص٢٣٢.

لأنَّهم رُبُّوا واعتادوا على رؤية تلك الأشباح فحسب، فقد اعتقدوا أنَّها حقيقيَّة في ذاتها، فإذا استطاع أحدهم النَّظر إلى الخلف، واكتشف أنَّ مصدر ما كان يراه ما هو إلاَّ ظلال، ثم يكتشف طريقاً للخروج من الكهف، فيرى الشمس مصدر كلِّ نور، فالكهف هو العالم المحسوس، وإدراك الأشباح يُمثِّل المعرفة الحسِّيَّة، والخلاص من الجمود إزاء الأشباح يتمُّ بالجدل، والأشياء المرئيَّة هي الأنواع والأجناس والأشكال؛ أي المُثُل، والنار هي ضوء الشمس، والشمس مثال الخير أرفع المُثُل ومصدر الوجود والكمال[١]..

طبعاً، من غير الممكن عقليَّاً وعلميَّاً وفلسفيَّاً، أنْ نصادق على هذه الرؤية الأفلاطونيَّة المثاليَّة لقضيَّة المعرفة في أصلها، وكيفيَّة التعامل معها ووعيها، وهي التي كانت في وقتها (وربما بقيت هكذا لأحقاب ومراحل زمنيَّة طويلة) مبدأً فلسفيَّاً ومعرفيَّاً رغم كثير من الانتقادات والملاحظات التي طالته.. فعالم المُثُل أو الأرواح أو العقل المجرَّد، مبعث الوجود الحقيقيِّ، إلى غيرها من المصطلحات والألفاظ والاختبارات الذاتيَّة التي تسرَّبت إلى المجال الفلسفيِّ الإسلاميِّ، تبقى بمجموعها وجهةَ نظرٍ كلاميَّة وتأمُّلات ذاتيَّة وضرباً من الاختبارات الجوانيَّة، وصلت -في حدِّها الأقصى- إلى حدود التعبير عن ألوهيَّة أرضيَّة، سوف توظَّف لاحقاً في الغرب الحديث بـما سُمِّيَ بـ «الدِّين الطبيعيْ»..!!.

طبعاً، تلك الرؤى لها ظروف نشأة وتشكُّلٍ، وكان العلم والحقائق العلميَّة مغيَّبة وغير معروفة آنذاك، خصوصاً في ما يتعلَّق بموضوع الحركة، حيث أنَّ أيَّ صورة مفترَضة إنما تستدعي (بل تقتضي) نوعاً من الانتقال والحركة، بينما المُثُل التي قال بها أفلاطون جوهريَّة، مستقرَّة، راسخة وثابتة، أي بريئة من الحركة.. فكيف يجتمع الثبات مع الحركة؟!!. إضافة إلى هذا، هو يقول بقِدَم النفوس البشريَّة، وأنَّها خُلِقت قبل الأبدان، بما يعني أنَّها تعيش بصورة مستقلَّة عنها.. ومن ثمَّ التحقت بها، ونسيت كلَّ معارفها الأولى الرَّاسخة والثَّابتة والمطلقة.. وهذا التَّصوُّر الأفلاطونيُّ لأصل المعرفة، كان مثار انتقاد كبير من قبل كثير من الفلاسفة، ومن بينهم فلاسفتنا المسلمون، حيث نجد أنَّ صدر الدين الشيرازي (المعروف بالمُلَّا صدرا)، صاحب الأسفار العقليَّة الأربعة، يَعقد فصلاً كاملاً لتلك النظريَّة، خصوصاً في دفع ما قيل من أنَّ النفس عاجزة عن إدراك الجزئيَّات.. فالنَّفس -كما يقول المُلاَّ صدرا-

[١]- موجز تاريخ الفلسفة، تأليف: مجموعة من الأساتذة السوفيات، مصدر سابق نفسه، ص٩٨.

تصير (عند إدراكها للمحسوسات) عين الحواسِّ، والحسُّ آلة وضعيَّةٌ. فعند الإحساس يحصل أمران: تأثُّر الحاسَّة، وإدراك النفس. والحاجة إلى الحضور الوضعيِّ إنما يكون من حيث التأثُّر الحسيِّ، وهو الانفعال، لا من حيث الإدراك النفسانيِّ، وهو حصول الصورة[١].. كما أنَّ النفس لا يمكن أن تكون معزولةً ومنفصلة عن جسدها، لأنَّها -في مفهومها الفلسفيِّ المعقول- ليست شيئاً موجوداً بصورةٍ مجرَّدة قبل وجود البدن، بل هي نتاج «حركة جوهريَّة[٢]» في المادَّة، تبدأ النفس بها مادِّيَّةً متَّصفة بخصائص المادَّة وخاضعة لقوانينها، وتصبح بالحركة والتكامل وجوداً مجرَّداً عنها لا يتَّصف بصفاتها، ولا يخضع لقوانينها، وإنْ كانَ خاضعاً لقوانين الوجود العامَّة؛ فإنَّ هذا المفهوم الفلسفيَّ عن النفس هو المفهوم الوحيد الذي يستطيع أن يفسِّر المشكلة، ويعطي إيضاحاً معقولاً عن العلاقة القائمة بينها وبين المادة، وبينها وبين البدن. أمَّا المفهوم الأفلاطونيُّ -الذي يَفْترض للنفس وجوداً سابقاً على البدن- فهو أعجز ما يكون عن تفسير هذه العلاقة، وتعليل الارتباط القائم بينهما، وعن إيضاح الظروف التي جعلت النفس تهبط من مستواها إلى المستوى المادِّيِّ[٣].

وحتى موضوع الإدراك العقليِّ يمكن تحقُّقه من دون وجود فكرة المُثُل العليا، حيث يقول أرسطو: إنَّ المعاني المحسوسة هي نفسها المعاني العامَّة التي يدركها العقل بعد تجريدها عن الخصائص المميَّزة للأفراد واستبقاء المعنى المشترك، فليس الإنسان العامُّ الذي ندركه حقيقة مثاليَّة سبق أن شاهدناها في عالم أسمى، بل هو صورة هذا الإنسان أو ذاك بعد إجراء عمليَّة التجريد عليها، واستخلاص المعنى العامِّ منها.

فمثلاً، عندما نريد أن ندرك معنى الإنسان الشرِّير، هل يمكن القول -بناءً على نظريَّة المُثُل الأفلاطونيَّة- أنَّ مصطلح «الشرِّ» كفكرة وقيمة، كان قائماً ومركوزاً في عالم المُثُل؟!.. بمعنى أنَّ الشَّرَّ ليس مثالاً ولا فكرة ثابتة وجوهريَّة؛ هو ليس بمثال أعلى، إذاً، فكرة الشرِّ لا يمكن

[١]- صدر الدين الشيرازي، «الحكمة المتعالية في الأسفار العقليَّة الأربعة»، دار إحياء التراث العربي، بيروت/ لبنان، الطبعة الرابعة لعام ١٩٩٠م، ج٨، ص٢٣٤.

[٢]- أوضح الفيلسوف الشيرازي أنَّ مبدأ الحركة ضرورة فلسفيَّة، وهو بذلك استطاع أن يحلَّ الكثير من الإشكالات الفلسفيَّة التي كانت تتَّصل بمسألتَيْ الزمان والمكان، وقضيَّة تكامل المادَّة، وتجرُّدها، والعلاقة بين النفس والجسم، وغيرها من المسائل الفلسفيَّة المعقَّدة. (للتوسُّع في الموضوع، يمكن مراجعة: محمد تقي مصباح، «المنهج الجديد في تعليم الفلسفة»، دار التعارف للمطبوعات والنشر، بيروت/ لبنان، طبعة عام ٢٠٠١م).

[٣]- محمد باقر الصدر، «فلسفتنا»، طبعة دار الكتاب الإسلامي، قم/ إيران، طبعة ثانية لعام١٩٩٠م، ص٥٤.

أن يكون لها وجود.. كذلك نحن نواجه مع نظريَّة المُثُل مشكلة منطقيَّة[١]، وهي أنَّه -في ظلِّ فكرة ثبات الأفكار وجوهريَّتها وعدم تغيُّرها بالمطلق- كيف يمكن للأشياء المحسوسة والمتغيِّرة والمتحوِّرة أن تكونَ نسخاً عن تلك المُثُل الثابتة والرَّاسخة؟!!. وعندئذٍ كيف يمكن أن نتحدَّث عن تلاقٍ وعلاقة بين عالمين ضدَّين مختلفين؟!..

لقد كان أفلاطون مؤسِّساً لهذه المثاليَّة، ومبادراً مُنتجاً لكلِّ الحقائق التالية في الفلسفة؛ ولكن كما هو الشأن دائماً مع الروَّاد، نجد أنَّ مثاليَّته (وثنائيَّاته) فجَّة، بحسب تعبير ولتر ستيس[٢]، وهي لا تستطيع أن تفسرِّ العالم، بل إنَّها لا تستطيع أن تفسرِّ نفسها.. وهي لا تستطيع حتى أن تكون صادقة مع مبادئها الذاتيَّة، لأنَّها قالت -ولأوَّل مرَّة في التاريخ بوضوح وتحديد- إنَّ الحقيقة هي الكلُّ، وإنَّ مباشرتَها تنسى عقيدتها وتغرقُ في النزعة الجزئيَّة التي تعتبر المُثُلَ أفراداً موجودين. وأشكال القصور هذه التي شرع أرسطو في تصحيحها للوصول إلى مثاليَّة أكثر صفاءً هي القذى في عين أفلاطون[٣].

..ولكن، رغم ما تقدم، نسأل: كيفَ تمثَّلَ أفلاطون نظريَّته المعرفيَّة ورؤيته الفلسفيَّة المثاليَّة، في وعيه للسياسة وآليَّة فلسفته العمليَّة لكيفيَّة بناء الدولة؟!..

لا شكَّ بأنَّ هناك خلفيَّة معرفيَّة مثاليَّة واضحة لفلسفة أفلاطون السياسيَّة، ونظرته لبناء الدولة (الفاضلة والعادلة)، يمكن ملاحظتها حاضرة بقوَّة في كلِّ آرائه وتوجُّهاته السياسيَّة في قراءاته للمجتمع والدولة، والعلاقة بينها وبين «الأفراد-المواطنين» الذين يشكِّلون قاعدتها الأساسيَّة.. أي أنَّه وهو -الفيلسوف العقلانيُّ- لم يقف عند حدِّ طرح مفاهيمه وآرائه وتشريعاته الاجتماعيَّة والسياسيَّة المقترحة على صورة أفكار مثاليَّة مفضَّلة لديه، بل كان يسعى لإعطاء أساس ومبرِّر عقليٍّ معرفيٍّ (مثاليٍّ)، ويحاول أن يربط تلك الأفكار العمليَّة بمواقف فلسفيَّة نظريَّة له[٤]..

---

[١]- غُنار سكيربك ونلز غلجي، «تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين»، ترجمة: حيدر حاج اسماعيل، مراجعة: نجوى نصر، المنظَّمة العربيَّة للترجمة، بيروت/لبنان، طبعة عام ٢٠١٢م، ص١٢٨.

[٢]- ولتر ستيس، «تاريخ الفلسفة اليونانيَّة»، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة/ مصر، طباعة عام ١٩٨٤م، ص٢٠٨.

[٣]- للتّوسع والاستزادة أكثر في النَّقد الفلسفيِّ المركَّز لنظريَّة أفلاطون في المثل، يمكن العودة إلى كتاب «ولتر ستيس»، «تاريخ الفلسفة اليونانيَّة»، الآنف الذكر، ص١٩٨-٢٠٧.

[٤]- فؤاد زكريا، «جمهوريَّة أفلاطون»، (دراسة وترجمة)، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، مصر/الإسكندريَّة، طبعة عام ٢٠٠٤م، ص٩٣.

لقد انطلق أفلاطون على هذا الصعيد من خلال اعتقاده المعرفيِّ بوجود عالم آخر مثاليٍّ (حقيقيٍّ) غير العالم الذي نحن فيه، وأنَّ الأشياء والظواهر التَّجريبيَّة التي نعاينُها ونتلقَّاها بأحاسيسنا هنا -في هذا العالم- هي انعكاسٌ للحقيقة في العالم المثاليْ.. طبعاً، هو لم ينكر عالم الأشياء والظواهر الحسِّيَّة والتجريبيَّة، بل اعتبرها كلَّها غير واقعيَّة.. ولا يمكن -كما يرى- أن يكون العالم الظاهريُّ منفصلاً ومنعزلاً على نحو مطلق عن عالم الأفكار، باعتبار العالم الأوَّل لا شيء سوى الصورة المشوَّهة والظلِّ الكئيب للعالم الآخر؛ وعالم الأفكار (المثُل) هو العالم الأبديُّ والثابت والنَّموذج المقدَّس لعالم الإنسان المتغيِّر، أي هو الواقعُ الحقيقيُّ.. والمعرفةُ عنده تتجلَّى في ضرورة مَعرفة هذا العالم الحقيقيِّ، أي عالم الأفكار والمثُل، وهذا ليس مجالاً لعمل العوامِّ وليس مُتاحاً لهم، بل لقلَّة، هم الحكماء والفلاسفة، أي أنَّ الناس العاديين والجمهور، لا يمكنهم فهم هذا العالم الحقيقيِّ المثاليْ[١]..

كان أفلاطون يعتقد بأنَّ عالم الأفكار هو الإطارُ الأساسيُّ لعالم الظَّاهر، ولذلك -وهنا وجه الارتباط بين المعرفة عنده وبين فلسفته السياسيَّة- فأيُّ محاولة لعقلنة الظواهر الأرضيَّة (مثلاً العلاقات السياسيَّة-الحقوقيَّة) أيّ جعْلها متطابقة مع كينونتها الحقيقيَّة وأنماطها الأوليَّة المقدَّسة تكون أساساً في صياغتها صياغةً تتطابق فيها مع الأفكار التي ليست الأساس الأنطولوجيَّ والسبب الأوليَّ لعالم الظواهر فحسب، بل أيضاً المبدأ المرشد ومقياس تنظيمه وموديله (برادغماه[٢]).. ومعنى هذا أنَّ العدالة عند أفلاطون تكون في النظام، أي في حالة تكون كلُّ طبقة، وكلُّ رجل قد تسلَّم عمله الخاص، فلا يعمل خارج نطاق ما عيَّن له. وإلى جانب ذلك تستدعي العدالة بنية دولة متطابقة (متماثلة مع القِيم والمثُل العليا)، وتسلسلاً اجتماعيَّاً يضمن وحدة منسجمة بين المبادئ الثلاثة أعلاه من أجل الصالح العام: فالحكمة (أي الفلاسفة الذين يجسِّدون القدرة على الحكم السليم) ضروريَّة للحكم، والشجاعة (أي طبقة المحاربين) ضروريَّة لتقديم الحماية المسلَّحة للدولة، وتطبع المبدأ الأوَّل، والصبر أو ضبط النفس (وهو فضيلة الحرفيين والمزارعين والمنتجين الآخرين، وهو بطبيعتهم أعظم

[١]- أفلاطون، «المحاورات الكاملة»، نقلها إلى العربيَّة: شوقي داود تمراز، الأهليَّة للنشر والتوزيع، لبنان/ بيروت، ١٩٩٤م، (المجلَّد الأول: الجمهوريَّة)، ص٥٧٦.

[٢]- ف. س. نرسيسيان، «الفكر السياسي في اليونان القديم»، مصدر سابق، ص١١١.

المنجرفين نحو المكاسب)، ويجب أن تطيع الفضيلتين السابقتين[١].

نشير هنا إلى أنَّ مثاليَّة أفلاطون (بما فيها من أفكار وتصوُّرات ورؤى عُلويَّة)، والتي شكَّلت مرجعاً دائماً لوعيه بالعالم (في الاجتماع والسياسة)، لم تكن مثاليَّة مفارقة بالمطلق، بل مثاليَّة واقعيَّة إذا جاز التعبير، حيث لم ينكر فيها أفلاطون الحقائق الملموسة، فهناك حقيقة موضوعيَّة للإدراك العقليِّ والحسِّيِّ معاً، لكنَّه كان يرى أنَّ الإدراك العقليَّ أعلى من الحسِّيِّ، فالأشياء والموجودات ظلال وأشباح للمُثُل في الوجود العقليّ..

ولهذا، كان أفلاطون يرى أنَّ الدولة الحقيقيَّة يمكن أن (بل يجب أن) تتمثَّل تلك الأفكار العُلْويَّة المقدَّسة في حياتها الاجتماعيَّة والسياسيَّة، منطلقاً -في عمليَّة التماثل والبناء تلك- من ضرورة تحقيق التَّطابق بين الكوسموس (الكون) في أقصى مداه والدولة والروح-الفرديَّة الإنسانيَّة. ففضيلة العدالة مثلاً لا تتحقَّق في واقع الدولة وسياساتها وقوانينها إلاَّ إذا تحقَّقت قبل ذلك في الإنسان، في نفسه وبنيته الذاتيَّة، لأنَّ الإنسان العادل الذي يطبِّق ويتمثَّل قيمة العدالة في فكره وسلوكه، على صورتها الحقيقيَّة (كما هي في عالم المثل)، هو إنسانٌ متوافقٌ مع الدَّولة العادلة ومجانس لها، ويمثِّلها، بل هو أساسُ تحقُّقها.. والقوى الثلاث (أو الأجزاء الثلاث) للنفس البشريَّة -العاقلة والغاضبة والشهويَّة- تتطابق معها وظائف الدولة الثلاث -التدبيريَّة والدفاعيَّة والإنتاجيَّة- وتسند هذه بدورها إلى الطبقات الثلاث التي تؤلِّف بنية الدولة: الحكام والمحاربين والمنتجين (من حرفيين ومزارعين[٢]).

إنَّنا نجد في رؤية أفلاطون السياسيَّة دلائل وإشارات واضحة على وفائه لنظريَّته المعرفيَّة، فهو يطالب بالإصلاح المرجوِّ والمنشود في الخطَّة السياسيَّة، لأنَّه كان يرى أنَّ الإصلاح الممكن والجوهريَّ الخاصَّ بإصلاح المجتمع وبناء الدولة هو إصلاح الفرد قبل كلِّ شيء.. إصلاحه بناءً على الأفكار التربويَّة والأخلاق المثاليَّة الكاملة التي نسيها هذا الفرد بعدما هبطت نفسه من عالمها العُلْويِّ الخاص الذي كانت تسبح فيه، إلى جسدها (المطيَّة

[١]- أفلاطون، «المحاورات الكاملة» (المجلَّد الأوَّل: الجمهوريَّة)، مصدر سابق، ص٤١٥.

[٢]- فردريك كوبلستون، «تاريخ الفلسفة»، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مصدر سابق، ج١، ص٣١٣ وما بعدها.

والمؤقَّت) لتلتحق معه بهذا العالم الأرضيّ[١]، ولا بدَّ من إعادة تذكيره بتلك الأفكار التربويَّة والقيم الأخلاقيَّة وتدريبه عليها مجدَّداً في هذا العالم الظاهريِّ النسبيِّ الذي لا يمكن أن ينفصل عن عالم الأفكار والمُثُل، ولكن عالم الأشياء هو عالم متبدِّل غير ثابت بينما عالم الأفكار ثابت ونموذجٌ مقدَّس.. لذلك كانت المعرفة الحقيقيَّة -عند أفلاطون- (حتى في السياسة) هي معرفة الحقيقة، وما هو ثابت لا يتغيَّر، وإنْ تغيَّرت صروف الزمان.. وانطلاقاً من هذا التصوُّر يذهب إلى بناء دولة (سياسيَّة) مثاليَّة، فيها الكثير من التناقضات على أساس مفهوم يعدُّ الأكثر إشكاليَّةً بين مكوِّنات الدولة اليونانيَّة[٢].. ولكي نفهم تركيبة التفكير السياسيِّ وفلسفة الدولة السياسيَّة عند أفلاطون، علينا أن نفهم أيضاً بنية تفكيره الأخلاقيِّ التي تعود بخلفيَّتها لنظريَّته المعرفيَّة كما قلنا.. لأنَّها (أي السياسة) متضمِّنة ومتداخلة في الأخلاق.. فالسياسة ليست أكثر من امتدادٍ طبيعيٍّ للأخلاق.. وهذا النهجُ اتَّبعه أفلاطون ثم أرسطو وبقيَّة فلاسفة اليونان.. ومن هنا كان أفلاطون يدحض مزاعم السفسطائيين القائلين بإنكار قوانين الأخلاق وقوانين الدولة، بدعوى أنَّها من اختراع الضعفاء من أجل حماية أنفسهم من جبروت الأقوياء.. فالسُّلطة حسب رأيهم حقٌّ شرعيٌّ للأقوى دائماً.. بينما هو يؤكِّد أنَّ إحراز السلطة يكون بقوَّة العقل فحسب، لا بقوَّة الغاب الوحشيَّة.. وهذا الردُّ رفعَ أكثر من شأن السياسة كونها علماً متَّصلاً بالأخلاق وقوانينها[٣].

٢. الأخلاق والعدالة في نظريَّة أفلاطون السياسيَّة (الدولة كصورة مكبَّرة عن الفرد في أخلاقه وسلوكه العادل)

لم ينفصل أفلاطون عن أستاذه سقراط في كثيرٍ من القضايا المتعلِّقة بالأخلاق والإنسان والسياسة، بل تابعه واستمرَّ معه معرفيَّاً وأخلاقيَّاً، ودافع عن بعض خياراته الفكريَّة ورُؤاه المعرفيَّة في هذا المقام.. ففي المعرفة -التي ركَّزها على قيمة وفكرة الخير الأعلى الكلِّيِّ كمصدر للمعرفة الجوهريَّة- فصل بين المعرفة الظنِّيَّة بالمحسوسات والماهيَّات المفارقة

[١]- راجع تعليق تايلور على طيماوس (تيماوس):

Taylor, A Commentary on Plto's Timaeus 1928, p69.

[٢]- عدنان ملحم، «الفكر السياسي عند قدامى اليونان»، مصدر سابق، ص١٦٤.

[٣]- يوسف كرم، «تاريخ الفلسفة اليونانيَّة»، مصدر سابق، ص١٠٠.

للمادَّة «المُثُل»، ومن هنا اعتبر أنَّ الخيرَ أسمى المُثُل، ومصدر الوجود والكمال والجمال، ولكن هنا نجده يخالف أستاذه سقراط، إذ إنَّه تجاوز الماهيَّات المتحقِّقة في الموجودات المحسوسة إلى ما سمَّاه بالمُثُل التي شكَّلت مرجعه لكلِّ ما تناوله من أفكار وأنتجه من معارف وتحليلات في الفلسفة والسياسة والاجتماع.

وعلى صعيد الأخلاق، (كما هو معروف) كانت الأخلاق قبل سقراط مجموعة من النَّصائح والحكم والإرشادات يطلقها شعراء وحكماء ومتفلسفون حول بعض مواقع الحياة الأخلاقيَّة والإنسانيَّة، تبقى في دائرة الوعظ البعيد عن التَّماسك والرَّصانة.. ولكنَّنا كلَّما اقتربنا من الفترة الزمنيَّة التي عاش فيها سقراط (أستاذ أفلاطون) تحدَّدت المشكلة الأخلاقيَّة واتَّضحت معالمها وتبلورت مباحثها.. حتى إذا ما وصلنا إلى السفسطائيين وسقراط برز عنصر جديد في الأخلاق -له علاقة بواقع السياسة المجتمعيَّة في علاقات الناس وتعامُلاتها بعضها مع بعض- وهو المقابلة بين أخلاقيَّة المنفعة وأخلاقيَّة المبدأ، أخلاقيَّة الغريزة والطبيعة وأخلاقيَّة العقل والقانون (وهو أساس بناء الدولة القويَّة العادلة)، بين نسبيَّة المعاني الخلقيَّة وتغيُّرها بتغيُّر الزمان والمكان والشخص والحالة وبين إطلاقها وثباتها وسرمديَّتها.. وعندما جاء أفلاطون كان الخلاف حادّاً بين هاتين المدرستين المتعارضتين: مدرسة السفسطائيين من جهة، ومدرسة سقراط من جهة أخرى. ولم يكن له خيار في الأمر.. فهو (أي أفلاطون) تلميذ سقراط وصديقه، بآرائه تغذَّى وفي مدرسته تخرَّج.. لذلك كان أكبر همِّه أن ينضمَّ إليه في حملته على السفسطائيين، وينبري للردِّ عليهم، كما سبق أن ذكرنا.. فكتب محاوراته عن مبدأ العقل والقانون، وتفضيله على مبدأ اللذَّة والمنفعة والغريزة[١].

لقد حاول أفلاطون -في سياق تلك المواجهة- الانطلاق من الأخلاق (فكرة الخير الكلّي=نظريَّة المُثُل) في تصوُّراته الفكريَّة والسياسيَّة لبناء مجتمع مثاليٍّ ودولة سياسيَّة قائمة على العدل، من خلال جَعْل القانون الأخلاقيِّ عامّاً للنَّاس (وبين النَّاس) في كلِّ زمان ومكان، وهذا لا يتيسَّر إلاَّ بإقامته على أسمى جانب مشترك في طبائع البشر، ونعني به العقل[٢].. وزادَ خطوة عن موقف أستاذه (تجاه السفسطائيَّة بالذات)، فرأى أنَّ الفعلَ

[١]- محمد عبد الرحمن مرحبا، «مع الفلسفة اليونان»، منشورات عويدات/ باريس، طبعة ثالثة لعام ١٩٨٨م، ص١٣٨.

[٢]- فؤاد زكريا، «جمهوريَّة أفلاطون»، مصدر سابق، ص١٢١.

الخُلُقِي يتضمَّن جزاءه في باطنه، وأنَّ الإنسانَ الفاضل يؤدِّي الفعل الخيِّر لذاته، باعتباره غاية في نفسه، وبهذا أبطل المذهب السّفسطائيَّ الذي وضع غاية الأخلاق في خارجها، ورَهنَ الخيريَّة بمفهوم وقيمة ماديَّة هي اللذَّة التي تنجم عنها (عن الأخلاق[١]).. وهذه الفضائل التي يتوفَّر عليها الإنسان الخَيِّر الفاضل (واعتبرها مدخلاً وممرّاً لكلِّ الموضوعات السِّياسيّة في فلسفته وأفكاره الشَّاملة) هي: الحكمة، العفاف، الشَّجاعة[٢].. وإذا ما تحقَّقت الفضائل الثلاث للنفس، تحقَّق فيها التَّناسب والنظـام، ويسـمِّي أفلاطون حالة التَّناسب هذه العدالة، وهي الفضيلة الرابعة[٣]..

إذاً، وظيفة العدالة تكمن في أن تحفظَ النِّظام والتَّناسب بين الفضائل.. فالحكمةُ فضيلةُ العقل، والعفَّة فضيلة النفس الشهوانيَّة، وأمَّا الشَّجاعة فهي وسط بينهما وهي فضيلة النفس الغضبيَّة، فإذا ما تحقَّق التَّوازن أي العدالة بين قوى النفس وفضائلها حصلت النفس على السعادة، وهذه العدالة هي حالة باطنيَّة عقليَّة أخلاقيَّة تتجاوب مع النظام في العالم المحسوس، ويبدو فيها جمال النفس وصحتها، وسيطرة الجزء الإلهيِّ فيها على الشهوات ورغبات الجسد، وهذا هو الوضع الذي ينبغي أن يكون عليه الإنسان، والإنسان العادل (الأخلاقيُّ) هو الذي لا يشكُّ في صحَّة مبادئه أبداً حتى لو هدَّده طاغية؛ ليبقى يمارس حياته بناءً على معايير الأخلاق في كلِّ مواقعه وعلاقاته، بناءً على الخير الذي هو المعرفة الكاملة الصحيحة.. إذن، فالأمر يتسلسل عند أفلاطون كالتالي: المعرفة خيرٌ ويعرفهُ عن طريق البحث المنظَّم، وسيبلغ به الاستطراد في التسلسل إلى التوصُّل وإقامة المجتمع على أساس هذه الفكرة، وتقسيم العمل، والتخصُّص كشرط للتعاون الاجتماعيِّ، وأنَّ مشكلة الملك الفيلسوف إنَّما هي تنظيم لكلِّ هذه الأمور على أحسن وجه[٤].

لقد أخذت العدالة عند أفلاطون (وهي قيمة أخلاقيَّة ذاتيَّة لها تطبيقات اجتماعيَّة سياسيَّة عمليَّة)، الحيِّز الأكبر في فكره وفلسفته السياسيَّة على صعيد العلاقة بالدولة والمجتمع

[١]- محمد علي أبو ريان، «تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة اليونانيَّة من طاليس أفلاطون)»، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، مصر/الإسكندريَّة، طبعة ثانية لعام ٢٠١٤م، ص٢٤٣.

[٢]- يوسف كرم، «تاريخ الفلسفة اليونانيَّة»، مصدر سابق، ص٩٤.

[٣]- محمد كمال ابراهيم جعفر، «في الفلسفة والأخلاق»، دار الكتب الجامعيَّة، القاهرة/ مصر، ١٩٦٨م، ص١٨٢.

[٤]- أفلاطون، «الجمهوريَّة»، الكتاب الرابع، مصدر سابق، ص٤٤١.

والناس، ونراه يعبرِّ عن وصفه أو تعريفه للعدالة، ويتفلسف في ذلك، ويقلِّب الأمر على شتَّى جوانبه، ويعرض آراؤه عن العدالة.. فها هو يقول: «إنَّ العدالةَ هي أن يردَّ للإنسان ما له»، وأنَّها «نفع الأصحاب ومضرَّة الأعداء»، ويعرِّف الأصحاب تعريفاً اجتماعيَّاً واسعاً بقوله: «والأصحاب هم الذين نعتقد فيهم الأمانة والصلاح»، ثم يصبح أكثر تحديداً بقوله: والعدالة هي مساعدة الأصحاب الأمناء ومضرة الأعداء الشرار»، و«أنّ الإضرار بالإنسان يجعله أكثر شرّاً وأقلَّ عدالة[١]». والعدالة أن ينصرف المرء إلى شؤونه من دون أن يتدخَّل في شؤون غيره[٢]».. أي أن يلتزم كلُّ فرد حدود الطبقة التي ينتمي إليها تبعاً لطبيعته أو تكوينه، ولا يحاول أن يتعدَّى نطاقها الخاصَّ، أو يتطلَّع إلى غيرها من الطبقات. ولكنَّ المشكلة في هذا التعريف أنَّه لا يعترف بشيء أو بقيمة اسمها المساواة، بل هو تعريف أفلاطونيٌّ يؤكِّد حالة اللاَّمساواة.. فالدولة عنده في ظلِّ مفهومه عن العدالة، تكون عادلة إذا اقتنع المحكومون بما قد قسمته لهم وألزمتهم به ووضعتهم فيه. فإذا رضي الصَّانع والزَّارع بوضعه، ولم يحاول أن يمارس عملاً «أرفع» من ذلك الذي تؤهِّله له طبيعته، أي إذا اقتنعَ باللاَّمساواة الطبيعيَّة بينه وبين الآخرين، فهذا هو عين العدالة.. وبعبارة أخرى، العدالة هي المحافظة على الفوارق والتباينات بين الناس، وليست هي السعي إلى إلغائها[٣].

نعم، العدالة عند أفلاطون تنتمي إلى حيِّز الأخلاق ومعايير القيم الأخلاقيَّة، ولكنها تظهر عمليَّاً وكأنَّها تنتمي إلى مجال السياسة والفعل السياسيِّ، وهو يدرجها ضمن الفضائل الرئيسيَّة الأربع كما لاحظنا سابقاً.. والسبب أنَّ الفرد -وهو الفاعل الأول بالسياسة وموضوعها الرئيسيُّ- يجب أن يكون أخلاقيَّاً وعادلاً مع نفسه، ليتمكَّن من ممارسة السياسة في عالم المدينة الفاضلة، والتي ترتبط مباشرة بامتلاك القدرات على تمثُّلها وتطبيقها على الأرض من خلال آليَّات الحكم العادل.. وإذا كان العدل على المستوى الفرديِّ عند أفلاطون هو التوازن الصَّحيح بين القوى الثلاث (قوى النفس الذاتيَّة من غضب وشهوة وعقل)، فإنَّه يصبح على

[١]- أفلاطون، «الجمهوريَّة»، المصد رنفسه، ص٣٣٨.

[٢]- أفلاطون، «الجمهوريَّة»، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، مصدر سابق، (٤٣٣)، ص٣١٣.

[٣]- فؤاد زكريا، جمهوريَّة أفلاطون، مصدر سابق، ص٩٠.

المستوى الاجتماعي أداء الوظيفة المناسبة في المجتمع[١].. وفي حال لم يتحقَّق هذا التوازن (والانسجام) يجبُ فرضه بالقوَّة حتى عن طريق الحكومات الاستبداديَّة، حيث يجدها عادلةً طالما هي نابعة أو صادرة عن الدولة أو الحكومة بغاية فرض الأخلاق.. فشرائع كلِّ حكومة -كما يقول- مصوغة في قالب يضمن فائدتها؛ وشرائع الديمقراطيين ديمقراطيَّة، وشرائع الأوتوقراطيين استبداديَّة، ومعنى ذلك أنَّ كلَّ ما هو منفعة للحكومة هو العدالة[٢]..

مما تقدّمَ لاحظنا أنَّ الأخلاق الأفلاطونيَّة الفاضلة -وعلى رأسها قيمة العدل- متعلِّقة بسياسة الدولة وحركة الفرد فيها، ولا انفصال بينهما.. فكلُّ حديث في السياسة هو بالضرورة حديث في الأخلاق.. وقد سعى أفلاطون للتمكين والإلزام الأخلاقيِّ في المدينة (الدولة) الفاضلة (أي التي تتحقَّق فيها الفضائل الأربع السابقة).. ولكنَّه كان يعتقد بأنَّه غير قابل للتحقُّق إلاَّ بتوليِّ الحكم السياسيِّ من قبل طبقة الفلاسفة والحكماء.. كما أنَّ المدينة (الفاضلة) تحقِّق فضيلة الشجاعة عندما يكون لها جيشٌ قويٌّ مقدام.. وتكون معتدلة أو تتحرَّك فيها فضيلة الاعتدال عن طريق ما يتَّسم به أهلها من عفَّة وطهارة نفسيَّة معنويَّة.. وهي أخيراً عادلة حين يقوم فيها كلُّ مواطن بالعمل المخصَّص له، أو الذي يَصلُح له حسب قدراته وإمكاناته..

باختصار، عندما تضع الرجل المناسب في المكان المناسب.. ومنه فلكلِّ طبقة سياسيَّة فضيلتها؛ ففضيلة الحكَّام الحكمة، وفضيلةُ الجنود الشَّجاعة، وأخيراً فضيلة الحرفيين والسكَّان العفَّة.. وإذا اجتمعت هذه الفضائل ستتحقَّق العدالة كفضيلةٍ عليا في المجتمع والدولة..

في هذا السياق، يرى أفلاطون أنَّ الدولة هي النموذجُ المكبَّر للفرد، أي أنَّ السياسة مجرَّد مَثل يوضح ما ينبغي أن تكون عليه الأخلاق.. فإذا كانت هي الباعث الأساسيَّ الذي دفع أفلاطون إلى البحث الفلسفيِّ بسبب فساد المدينة وكراهيته لنظام الحكم فيها، فقد كان

---

[١]- هنري سدجويك، «المجمل في تاريخ علم الأخلاق»، ترجمة وتعليق: كمال الطويل، عبد الحميد حمدي، دار نشر الثقافة، الإسكندريَّة/مصر، ١٩٤٩م، ص١٢٣.

[٢]- أميرة حلمي مطر، «جمهوريَّة أفلاطون»، الهيئة المصريَّة للكتاب، مكتبة الأسرة، مصر/ القاهرة، طبعة أولى، عام ١٩٩٤م، ص١٣.

الهدف عنده إصلاح الأخلاق، أخلاق الناس والمجتمع والحكَّام.. وقد رأى أنَّ الأخلاق تقوم على أساس أعمق من مجرَّد الدعوة للفعل الخيِّر والعمل الصالح، واقتضى منه ذلك البحث في طبيعة النفس البشريَّة التي اعتبرها كثرة لا وحدة[١].. غير أنَّ الدولة هي هذه النفس في صورة مكبَّرة كما رآها أفلاطون.. فالأخلاقُ تتعلَّق بسلوك الفرد، في حين أنَّ السياسة تختصُّ بسلوك الجماعة ككلٍّ، ومن ثمَّ نجد كيف أنَّه يجمعهما -أي الأخلاق والسياسة- في كلمة واحدة هي العدالة.. ومن أجل أن تتحقَّق هذه العدالة يجب أن يكون على رأس الدول فيلسوف، وهي فكرةٌ مستمدَّةٌ من فلسفته المثاليَّة التي تفرِّق بين عالم التَّغيُّر والصَّيرورة وعالم الثَّبات والحقيقة، وهي تخدم في الواقع موقفه السِّياسيِّ المُحافِظ[٢].. وهو موقف يقوم على تفكير مثاليٍّ يتمحور حول ضخِّ الأخلاق والفضائل الأخلاقيَّة في قلب السياسة لتطهيرها من الموبقات والسيِّئات والرذائل الأرضيَّة، أي اتِّخاذ (الأخلاق) كمنهج عمليٍّ لتهذيب السياسة والسياسيين، وصولاً إلى مجتمع فاضل يحوز على الصفات الكماليَّة المثاليَّة التي تعكس جزئيَّاً أو كلِّيَّاً تلك القيم والمُثُل الثابتة الرَّاسخة في عالم المُثُل العليا..

طبعاً، هذه الدَّعوات لبناء الدولة على أُسس الأخلاق، تتطلَّب مناهج تربويَّة لتمكين الفرد من العودة إلى منبع الحكمة والأخلاق الأولى.. فكيف يتمُّ هذا برأي أفلاطون؟!

هذا ما نجده واضحاً في تأكيداته على ضرورة التزام الفرد بأخلاق المُثُل، والتَّسامي فوق مطالب البدن الماديِّ (أي محاربة الشهوات والغرائز)، وأن يرضى من هذه الحاجات الجسديَّة ما يحقِّق استمرار قوام البدن فحسب، وأن يركِّز على النفس في تزكيتها وتطهيرها والسموِّ الرفيع بها على نحو دائم.. وتوجيهها الدائم إلى طرق تحصيل المعرفة والحكمة.. هذا المـنهج قد يجعلها تتحرَّر من سجنها الجسديِّ في هذه الحياة الدنيا، فيتحقَّق لها الاتِّصال بعـالم المُثُل الأخلاقيَّة العليا، وتحيا حياة الفضيلة الشبيهة بتلك الحياة الأولى التي ستكون بعد الموت؛ أي المنزَّهة عن عالم المحسوسات والشهوات والغرائز. النفس إذاً

[١]- أفلاطون، «الجمهوريَّة»، مصدر سابق، ص٤٣٩-٤٤١.

[٢]- راجع: أميرة حلمي مطر، «الفلسفة السِّياسيَّة من أفلاطون إلى ماركس»، دار المعارف، القاهرة/ مصر، طبعة خامسة، عام ١٩٩٥، ص٣.

-إمام عبد الفتاح إمام، «الأخلاق والسِّياسة: دراسة في فلسفة الحكم»، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة/ مصر، طبعة عام ٢٠٠١م، ص١٦١.

-عند أفلاطون- هي في حالة صراع دائم مع شهواتها، لكي تكسر الحاجز الكثيف المتمثِّل بالجسد، ولكي تتخلَّص من سجنها في هذه الحياة..

هذا الفصل بين أجزاء النفس (والصِّراع في ما بين قواها) مثلما هو الفصل في طبقات الدولة (والصراع بينها)، كان له تأثيرات واضحة في موضوعة الأخلاق، حيث كرَّس نظرة سلبيَّة لملكة الرغبة أو الشهوة والغريزة القابعة في جوانيَّة أيِّ إنسان، تعتبرها ظاهرة أو مبدأ غريباً عن الإنسان، أو شيئاً طارئاً، مع اعتبار العقل هو وحده الحاكم، وبين الإثنين حرب لا هوادة فيها.. مثل هذا التفتيت والتشظِّي في عمق الشخصيَّة الإنسانيَّة انعكس على الأخلاق التقليديَّة بأسرها، وما زال من الممكن أن نجد حتى اليوم آثاراً لهذا الافتقار إلى التكامل الأخلاقيِّ في الإنسان، نتيجةً لاستمرار الاعتقاد بأنَّ الشخصيَّة الإنسانيَّة تتألَّف من قوى وملكات متعارضة، يسير كلٌّ منها في اتِّجاه مخالف لاتِّجاهات الأخريات.. هذه الهوَّة، أو هذا التَّعارض الذي ظهر نتيجة الفصل، حاول أفلاطون عبوره من خلال قوله بفكرة «الانسجام»، مع أنَّه انسجامٌ -بحسب فؤاد زكريا[١]- بين عناصر متنافرة متناقضة، ولا يتمُّ إلاَّ بنوع من القوَّة والإرغام، والدليل على ذلك أنَّ القوَّة العاقلة -التي ينبغي أن تكون لها الغلبة- تستعين بالقوَّة الغضبيَّة -أي مبدأ الاندفاع والنشاط والتحمُّس في الإنسان- من أجل إخضاع القوَّة الشهويَّة وقهر رغباتها، مثلما يستعين حكَّام الدولة من الفلاسفة بالجند -أو الحرَّاس- لإخضاع عامَّة الشعب وإرغامها على التزام حدودها. ورغم محاولة أفلاطون وضع فكرة الانسجام لمذهبه الأخلاقيِّ، بقي موقفه هنا غامضاً وغير مفهوم، ولم يقم هو نفسه بمحاولة تبديد هذا الغموض بل التزم بمواقف معقَّدة ومختلطة.. إذ إنَّه لم يوضح أبداً إن كان ما يعنيه بالانسجام هو تحقيق كلِّ ملكات النفس بصورة متآلفة، أم تحقيق الأرفع منها على حساب الأدنى. في الحالتين يمكن أن يكون هناك انسجام، ولكن شتَّان ما بين الموقفين..!. إنَّ الانسجامَ في الحالة الأولى هو اعتراف بطبيعة الإنسان في عناصرها الكاملة، وبأنَّ الشخصيَّة الإنسانيَّة لا تكتمل إلاَّ إذا حقَّقت كلَّ هذه العناصر معاً، من دون أن يطغى واحد منها على الآخر. وفي هذه الحالة تكون فكرة الانسجام تعبيراً عن حالة التحقُّق الكامل لكلِّ جوانب الطبيعة البشريَّة، أي أنَّها تكون اعترافاً صحيحاً بجميع عناصر طبيعة الإنسان. أمَّا في الحالة

[١]- فؤاد زكريا، «جمهوريَّة أفلاطون»، مصدر سابق، ص١٢١-١٢٢.

الثانية فإنَّها تكونُ تعبيراً عن اتِّجاه إلى الزُّهد، وإلى كبت عناصر معيَّنة من الطبيعة البشريَّة في سبيل عناصر أخرى- ويتمثَّل الانسجام في هذه الحالة في حفظ النسبة بين العناصر المتباينة، أي في إعطاء كلٍّ منها القدر الذي تستحقُّه من الاهتمام[١].

من الواضح أنَّ ما سلكه أفلاطون من إعلائه للمعقولات فوق المحسوسات، وتمجيده للأخلاق المثاليَّة والمعرفة النظريَّة الكاملة، واحتقاره الشديد للعالم الأرضيِّ الماديِّ، كلُّ ذلك يؤكِّد على فكرة التقشُّف الجسديِّ والزُّهد النفسيِّ والعمليِّ بمعناه السلبيِّ، والقاضي بضرورة قمع غرائز الإنسان وكبتها ومنع التعبير عنها، والنظر إليها نظرة دونيَّة لأنَّها سبب انحطاط الإنسان. لاحظوا قول أفلاطون في محاورة فيدون: «الجسم مقبرة النفس[٢]».. وقوله في نهاية محاورة الجمهوريَّة: «إنَّ الأمور الإنسانيَّة كلَّها لا تستحقُّ من المرء اهتماماً[٣]».

لكن ما يحيِّر في أمر هذا الفيلسوف أنَّه ينتقل من الدعوة إلى احتقار الجسد وحاجاته وغرائزه والدعوة إلى الزُّهد، إلى أخسِّ درجات الوضاعة الأخلاقيَّة في تشريعه وتثبيته -من موقعه كفيلسوف!- للمتعِ الجنسيَّة (المِثْليَّة الجنسيَّة التي كانت معروفة وشائعة في الفترة الإغريقيَّة)، واعتبارها مجرَّد حالة لهو ضروريَّة خصوصاً للحرَّاس والمحاربين[٤]، مع أنَّ كلَّ النُّظُم والأفكار والتيَّارات والمذاهب المثاليَّة الأخلاقيَّة ترفضها وتحاربها بشدَّة..!!!. وهذا إن دلَّ على شيء فهو يدلُّ على أنَّ أفلاطون لم ينجح في الوصول إلى منهج أو مذهب أخلاقيٍّ معتدل ومتوازن بين الجسد والنفس.. هما إذاً موقفان متطرِّفان (متناقضان) من النفس والجسد، فغُلوُّه في مثاليَّته الفوقيَّة العُلْويَّة قابله غلوٌّ وتطرُّفٌ آخر جسديٌّ ماديٌّ.. هذا يعني أنَّنا هنا إزاء صورتين متعارضتين أيضاً، فمن جهة صورة تدعو إلى العزوف عن الدنيا ومغريات الحياة ومتعها، والتَّوجُّه إلى الموات الجسديِّ، ومن جهة أخرى صورة تدعو إلى الأخذ بشيء من هذه المتع والمغريات والشَّهوات..

إنَّ هذا التَّعارض والتَّطرُّف والغُلوَّ في مواجهة حاجات النَّفس والجسد، ومن ثمَّ التَّرخيص

[١]- فؤاد زكريا، «الجمهورية»، المصدر نفسه، ص١٢٣.

[٢]- أفلاطون، «فيدون (في خلود النفس)»، ترجمة عن اليونانيَّة: عزَّت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر/ القاهرة، طبعة الثالثة لعام ٢٠٠١م، ص٣٧.

[٣]- أفلاطون، «محاورات الجمهوريَّة»، مصدر سابق، ص٦٠٤.

[٤]- أفلاطون، «محاورات الجمهوريَّة»، مصدر سابق، ص٤٦٨.

والتَّشريع لمتع جسدية منبوذة إنسانيّاً وبشريّاً، يكشف الخلل في أصل نظرته الأخلاقيَّة وارتهانها لغايات سياسيَّة كامنة في جوهر مذهبه السياسيِّ المثاليْ.

إنَّ الموقف الصحيح لمعالجة قضيَّة الروح والمادَّة، جاء ببساطة من خلال معادلة إسلاميَّة نثبتُّها هنا، وتقوم على قاعدة أنَّه لا إفراط ولا تفريط في أيِّ شيء يتعلَّق بالإنسان ووجوه ونشاطه وفعاليَّته وحضوره، فهذا هو الموقف المعتدل الوسطيُّ روحاً ومادَّةً، والذي رأيناه مع الإسلام، في نصوصه المعياريَّة الكثيرة والمتعدِّدة التي أعطت كلَّ شيء حقَّه، فلا هي كبتت الغريزة، ولا سمحت بالانفلات الشهوانيِّ اللاَّ أخلاقيِّ.. جاء في النصِّ القرآنيِّ المُحكَم: ﴿**وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِن كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ**﴾ (سورة القصص، الآية ٧٧).

والإسلامُ أيضاً رفضَ مفهوم الزُّهد، بمعنى الرَّهبنة والتقشُّف، ورفض متَع الحياة، والعيش على هامشها، وهو تصوُّرٌ سلبيٌّ عن الزُّهد كرَّسته في مدى التاريخ الأفلاطونيَّة الأخلاقيَّة في تأثيرها وهيمنتها لاحقاً حتى على أفكار وطقوس وتشريعات أديان ومذاهب، ظهرت أكثر وضوحاً في أحقاب زمنيَّة غربيَّة خلال القرون الوسطى بالذَّات، انطوت على عثرات وتعقيدات اجتماعيَّة وسياسيَّة كلَّفت تلك المجتمعات كثيراً من الدماء والدموع.

ثالثاً: النَّظريَّةُ السياسيَّة ومبادئ (خِصال) الفكر السِّياسيِّ المثاليِّ عند أفلاطون

١. في المبادئ السياسيَّة الأولى

استوى المناخ السِّياسيُّ والاجتماعيُّ لأثينا على قاعدة الديمقراطيَّة (طبعاً بالمفهوم الفكريِّ والسياسيِّ السائد آنذاك عنها، والذي كان يعني أن يتمتَّع بها المواطنون الأحرار فحسب).. وهو تطوُّرٌ جاء بعد صراعات وحروب ومنازعات طويلة ارتفع فيها صوت حكم الطُّغاة والملوك على حساب ضعف صوت الناس، وخضوع المجتمعات لأهواء الحكام، وعيشهم في الفقر والتخلُّف والعبوديَّة.. في هذا الجوِّ السياسيِّ والصِّراع المحموم على السُّلطة، واندلاع رحى الحرب بينَ أثينا وإسبارطة، مضافاً إليه إعدام سقراط، والتنافس

الطبقيِّ الاجتماعيِّ، نشأ فكر أفلاطون السياسيِّ، وكانت نقطة البداية فيه قناعته بأنَّ أصل المشكلة السياسيَّة (خصوصاً سوء أداء النِّظام السِّياسيِّ) تعودُ إلى انخفاض المستوى الفكريِّ والمعرفيِّ للطَّبقة الحاكمة (وهذه بالمناسبة فكرة سقراط نفسها)، ولهذا يجب تربية الحكَّام على الحكمة والمعرفة والأخلاق.. من هنا، لاحظنا كيف جسَّد أفلاطون خُلاصة أفكاره السِّياسيَّة في ثلاثة كتب هي (الجمهوريَّة، السياسي، القوانين)، إلاَّ أنَّ مشروعه الضَّخم (الجمهوريَّة) يبلغ من الأهميَّة ما يفوق كتبه الأخرى، وهو كَتَبه في شبابه أو في باكورة رجولته[١]، والمرجَّح أنَّه أكمله سنة ٣٨٦ ق.م، وهي سنة تأسيسه للأكاديميَّة[٢]، وفيه يلخِّص أفكاره في اتِّجاهاتها كافَّة، فهو موجز لفلسفته في الطبيعة وما وراءها، والسياسة والاجتماع، والفنِّ والفضيلة، وقدَّمها كدستور لبناءِ مجتمعٍ فاضل. وتبدو الجمهوريَّة من حيث الشكل الخارجيِّ، كحوار ضخم في عشر كتب يجري وفق الوهم المعتاد، بين سقراط الناطق باسم المؤلِّف، وبين السفسطائيِّ «ثراسيماك»، وشقيقَيْ أفلاطون: أدمينت (Adimante) وجلوكون (GLaucon[٣]) مناقشين فيه مواضيع كثيرة أهمُّها تلك المتعلِّقة بفلسفة الدولة وطبيعة الحكم وغيرها..

بيد أنَّ كلَّ ذلك كان يتحرَّك من منظور فلسفة أفلاطون السياسيَّة لإقامة دولته المثاليَّة تحقيقاً لأفكاره المقدَّسة في الحياة الاجتماعيَّة والسياسيَّة الأرضيَّة بأعلى مستوى ممكن من الدقَّة والنوعيَّة.

وبطبيعة الحال، لا يمكن قراءة وتحليل منظومة الدولة وعموم نظريَّته السياسيَّة (بما تختزنه من عناصر ومبادئ وقِيَم وآليَّات عمل) من دون النظر إلى البعد أو الأساس الأخلاقيِّ المثاليِّ الحاكم بذاته على أفكار هذا الفيلسوف ومختلف تصوُّراته عن الإنسان والحياة والوجود.. هذا البعد أو الأساس كان يتطلَّب من أفلاطون، أوَّلاً: التركيز على الفرد كمحور وجوهر لرؤيته السياسيَّة، وثانياً: العمل على تحديد طبيعة هذا الفرد، ووعي جوانيَّته ووظيفته الصحيحة المتصلة بموضوع الدولة.

---

[١]- مصطفى النشار، «تطوُّر الفكر السياسي من صولون حتى ابن خلدون»، مصدر سابق، ص٦٧.

[٢]- آرنست باركر، «النظريَّة السياسيَّة عند اليونان»، مصدر سابق، ص٨٦.

[٣]- جان جاك شوفالييه، «تاريخ الفكر السياسي»، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، المؤسَّسة الجامعيَّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت/ لبنان، طبعة خامسة، ٢٠٠٦، ص٣٩.

إذاً، كان أفلاطون ينظر إلى الدولة انطلاقاً من نظرته إلى الفرد، وإذا ما أردنا بناء دولة جيِّدة ونافعة وخيِّرة وعادلة، فعلينا تربية (وبناء وتنمية) أفرادٍ جيِّدين وصالحين وخيِّرين وعادلين (مع أنفسهم ومن ثمَّ مع غيرهم ومحيطهم)، بما يعني أنَّ بناء الفرد أساس بناء الدولة.. فلو كان جميع المواطنين سيِّئين من الناحية الأخلاقيَّة لكان من المستحيل ضمان وجود دولة جيِّدة.. وعلى العكس من ذلك، إذا كانت الدولة سيِّئةً، فسوف يجد المواطنون أنفسهم عاجزين تماماً عن الانسجام والتآلف، وبالتالي العيش في حياة صالحة على نحو ما ينبغي أن تكون.. وأفلاطون لم يكن الرجل الذي يقبل بفكرة أنَّ هناك أخلاقاً للفرد وأخلاقاً أخرى للدولة التي هي مكوَّنة من مجتمع فيه أفراد، وتوجد أساساً لقيادة الحياة الصالحة[١]. وهناك قانون أخلاقيٌّ مطلق يحكم جميع البشر وكلَّ الدول، وهو قانون الحقِّ والعدالة، ضرورة الخضوع له والانحناء والركوع أمام مقتضياته.. لقد كان يعتبر، وهذا ما ورد في محاورة الجمهوريَّة (السياسة[٢])، أنَّ الدولة لا يمكن أن تتطوَّر من دون تطوُّر الفرد والاهتمام بالقانون الأخلاقيِّ، في مصدره وتكوينه.. وهذا القانون ليس كامناً في بنية الدولة، فالفرد والدولة معاً يخضعان لمبادئ أخلاق وعدالة واحدة، فإذا عاش الفرد حياته كعضو في الدولة، وإذا كانت العدالة في أحدهما هي نفسها كالعدالة في الآخر تحدِّدها العدالة المثاليَّة، فسوف يتَّضح عندئذٍ أنَّه لا الفرد ولا الدولة يمكن أن يتحرَّرا من القانون الأوليِّ للعدالة.

والدولة، بحسب أفلاطون، تأتي عمليَّاً في البدء لتلبِّي حاجات الناس وتحقيق سعادتهم الماديَّة والمعنويَّة؛ فالبشر ليسوا مستقلِّين، واحداً عن الآخر، وإنَّما يحتاجون إلى مساعدة الآخرين لتوفير ضرورات الحياة «وعندما يتجمَّع أولئك الشركاء الذين يساعد بعضهم بعضاً في إقليم واحد، نسمِّي مجموع السكَّان دولة[٣]». الغاية الأصليَّة للدولة، إذن، هي غاية اقتصاديَّة، ثم يتلو ذلك مبدأ تخصيص العمل وتقسيمه، فللنَّاس المختلفين مواهب ومهارات طبيعيَّة مختلفة. وهم يصلحون لخدمة الجماعة بأساليب وطرق مختلفة، وفضلاً عن ذلك سوف يكون عمل الفرد متفوِّقاً نوعاً وكمَّاً إذا ما انشغل بعمل واحد فحسب، وفقاً لمواهبه

[١]- فردريك كوبلستون، «تاريخ الفلسفة»، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مصدر سابق، المجلَّد الأول، ص٣٠٥.

[٢]- الجمهوريَّة (السياسة) لأفلاطون، مصدر سابق، ص٣٥٤.

[٣]- أفلاطون، «الجمهوريَّة»، المصدر نفسه، ٣٦٩.

الطبيعيَّة[١]. ولا شكَّ في أنَّ إبرازه أهميَّة البعد الاقتصاديِّ للدولة، وضرورة تقسيم العمل، جاء على خلفيَّة قناعاته بأنَّ الدولة لم تأتِ لتلبية الحاجات الماديَّة للناس فحسب، بل أيضاً لضمان سعادتهم وتمكينهم أخلاقيّاً وتحقيق العدالة.. أي تنميتهم في ظلِّ حياة اجتماعيَّة خيِّرة.. ولهذا اهتمَّ بالتربية وجعلها عنصراً أساسيّاً في السياسة، فرجالات الدولة (أعضاء الدولة) هم موجودات عاقلة، ويجب أن يكونوا على علم بما هو الحقُّ والخير، ويعكسوه في تصرُّفاتهم وأعمالهم..

وإذا ما انتقلنا إلى الجانب التنظيميِّ لفلسفة الاجتماع السياسيِّ، وفكرة الدولة عند أفلاطون، فسنلاحظ أنَّه يقيم التنظيم الاجتماعيَّ للمدينة (الدولة) على أبعاد مثاليَّة ميتافيزيقيَّة، إذ يتكلَّم عن مبدأ تقسيم العمل بين أفراد الدولة. فهناك طبقة الحكَّام الفلاسفة، وطبقة الحرَّاس، ثمَّ طبقة التجَّار والعمَّال، وكلُّ طبقة من هذه الطبقات الثلاث تقابل جزءاً مشابهاً لها في النفس. ولم يفصِّل أفلاطون القول عن الطبقة الأخيرة، لأنَّ أفرادها هم موضوع ممارسة الحكم. ولمَّا كان تقسيمه للنفس تقسيمًا فيزيولوجيّاً كما قلنا، فإنَّ كلَّ فضيلة تقابل عضواً في الجسم الإنسانيِّ، وهكذا نجد أنَّ القوَّة العاقلة التي يجب أن تسود في النفس على مستوى الرأس يناسبها في المجتمع الفلاسفة والسياسيون الذين يدبِّرون شؤون المدينة، أمَّا القوَّة الغضبيَّة فمركزها الصدر والقلب، وهي توازي طبقة الجند في المجتمع، وهم حرَّاس المدينة والمدافعون عنها، في حين ترتبط القوَّة الشهوانيَّة بالبطن والفرج، ويوازيها في المجتمع الطبقة الدنيا منه[٢].

لم يكن أفلاطون، بتناوله لمفهوم المدينة بوصفها جسداً حيّاً وروحيّاً، يهدف إلى إجراء مقارنة سطحيَّة بينها وبين الجسد الإنسانيِّ، بل كان يهدف إلى أبعد من ذلك لكي يخلص في النهاية إلى توضيح أنَّ السياسة هي التقنيَّة التي تهتمُّ بالروح.

طبعاً، كلُّ طبقة من تلك الطبقات ينبغي أن تؤدِّي وظيفتها على الوجه الأكمل متحلِّيةً بفضيلتها ومن دون أن تتدخَّل أيُّ طبقة في عمل الأخرى؛ إذ من الخطر الوبيل على الدولة أن

---

[١]- فردريك كوبلستون، «تاريخ الفلسفة»، مصدر سابق، ج١، ص٣١١.

[٢]- أحمد المنياوي، «جمهوريَّة أفلاطون: المدينة الفاضلة كما تصوَّرها فيلسوف الفلاسفة»، دار الكتاب العربي، دمشق-القاهرة، طبعة أولى لعام ٢٠١٠م، ص٢٠٠.

يتبادل النجَّار والحذَّاء حرفتيهما، أو أن يتبادلا أدواتهما وأجورهما، أو أن يصرَّ شخص واحد على القيام بالحرفتين معاً[١].. وكذلك فإنَّ من الخطر أن يقوم الصانع والمحارب والحاكم بتبادل الوظائف، فيصبح الصانع محارباً، أو يصبح المحارب حاكماً، إلخ؛ فالتَّعدي على وظائف الغير، والخلط بين الطبقات الثلاث، يجرُّ على الدولة أوخم العواقب، بحيث أنَّ المرء لا يعدو الصواب إذا عدَّ ذلك جريمة[٢]، أي أمراً مخالفاً للعدالة.

بهذا المنطق المثاليِّ ينظر أفلاطون إلى ضرورة وجود الطبقات الثلاث حتى تكتمل صورة الدولة المثاليَّة التي يتحقّق في إطارها الخير للجميع. والحقيقة أنَّ هذا النِّظام الطبقيَّ عنده (وهو أساس تحقُّق العدالة في بناء الدولة المثاليَّة)، قد واجه انتقادات عديدة من بعض المؤرِّخين وفلاسفة السياسة خصوصاً من المحدَثين؛ حيث اعتبروا أنَّ هذا التقسيم الطبقيَّ القائم على أساس التزام كلِّ طبقة حدودها الخاصَّة، وألاَّ تنظر إلى غيرها، إنَّما هو دفاع عن الجمود والتحجُّر الطبقيِّ[٣].

من هنا نرى أفلاطون يوضح السبب الأساسيَّ الذي دفعه إلى اختيار الفلاسفة والحكماء حُكَّاماً على رأس الدولة التي نادى بها، فيذكر أنَّ هناك صفات للفلاسفة اتَّفقنا عليها من قبل، وهي تعلُّقهم الشديد بأيِّ معرفة تكشف لهم عن شيء من تلك الحقيقة التي تظلُّ إلى الأبد، ولا تنال منها تقلُّبات الكون والفساد.. مع رغبتهم التي تتَّجه إلى معرفة هذه الحقيقة بأسرها، وأنَّهم لا يتنازلون بمحض اختيارهم عن أيِّ جزء منها كبيراً كان أم صغيراً، ثميناً أم تافهاً. وهو يستطرد فيذكر أنَّ الفيلسوف عادل بطبعه، لا تستبدُّ به اللَّذَّة أو الجشع أو الرَّغبة في التسلُّط، بل هو يتَّجه إلى العلم الحقيقيِّ، ويقبل على متعة الروح، ويترفَّع عن الوضاعة والغرور والجبن[٤]، بحيث أنَّ هؤلاء الحكَّام الحُكَماء سيكونون -بحكم طبيعة تكوينهم النفسيِّ المثاليِّ- قادرين على الإشراف بدقَّة على مجمل الحياة العقليَّة والأخلاقيَّة للأفراد المواطنين، وقيادة جهاز الدولة بمسؤوليَّة وصدق وأمانة وإخلاص.

---

[١]- أفلاطون، «الجمهوريَّة»، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، مصدر سابق، (فقرة ٤٣٤)، ص٣١٤.

[٢]- م.ن، ص٣١٥.

[٣]- م.ن، ص٣١٥.

[٤]- م.ن، الفقرة ٤٨٤، ص٣٧٧.

طبعاً يعلم أفلاطون قبل غيره أنَّ هذه الفكرة (فكرة الملك الفيلسوف) التي يصدم بها الذهن العاديَّ، بعيدة عن التحقُّق، وهي من أخطر الأفكار السياسيَّة التي يتضمَّنها عرضه لمعالم مدينته الفاضلة، إذ إنَّها الوسيلة الوحيدة لأن تحقِّق هذه المدينة ذاتها بالصورة التي أرادها هو، ذلك لأنَّ شرور العالم -كما أعلن- لن تنتهي، ولن يعرف استقراراً ما لم يصبح الفلاسفة حكَّاماً، أو يتحوَّل الحكَّام إلى فلاسفة[١].

ولكن هل يمكن فعليَّاً أن يتحقَّق هذا التصوُّر، وأن يكون مثل هذا الفيلسوف حاكماً بالمعنى الذي حدَّده أفلاطون للفظ الحاكم؟ وهل يقبل بأن يكون راعياً للقطيع، وموجِّهاً لأناس لا يملكون إلاَّ أن يطيعوه؟ هل يرضى أن يُعطي من جانبٍ واحد، من دون أن يأخذ شيئاً من الآخرين؟ من الواضح أنَّ صفات الحاكم وصفات الفيلسوف، كما حدَّدها في كلتا الحالتين، لا تنسجمان. فالحاكمُ عنده لا بدَّ من أن يكون ديكتاتوراً أو حاكماً مطلقاً. على أنَّ ديكتاتوريَّة الفيلسوف مستحيلة، لأنَّه بطبيعته أبعد الناس عن الاستبداد برأيه وفرضه على الآخرين. وفي اللَّحظة التي يكتسب فيها هذا الطبع، أي يصبح حاكماً مطلقاً، لا يعود فيلسوفاً بالمعنى الصحيح. إذاً، من الممكن أن يكون المرء فيلسوفاً بمعنى، وحاكماً بمعنى آخر، ولكنَّه لا يمكن أن يكون هذا وذاك في آن واحد، وبمعنى واحد، إذ إنَّ الفيلسوف الذي يحكم حكماً مطلقاً لا بدَّ من أن يكون شخصاً متناقضاً مع نفسه[٢]».

هذا التصوُّر للحكم (وهو تصوُّر استبداديٌّ كامل) يتناقض مع بديهيَّات الديمقراطيَّة والحريَّة، بما يعطينا فكرة واضحة عن أنَّ أفلاطون لم يكن متَّسقاً مع نفسه.. فقد رأينا في كثير من آرائه ومعالجاته السياسيَّة وغير السياسيَّة، أنَّه اضطرَّ إلى تعديل بعض الأُسُس في نظريَّته وفلسفته السياسيَّة.. ففي محاوراته الواردة ضمن (الجمهوريَّة)، -وهو الذي بدأ رافضاً للاستبداد وناقداً بشدَّة للطُّغاة الذي يشعلون الحروب بعد أن يخفقوا في تلبية وعود شعوبهم وإرضاء مطالبهم[٣]- **يصفُ الحاكمَ المستبدَّ المستنير بأنَّه الملك ذو السلطان والسيطرة، وأنَّه الحاكم الأصلح..** وهو يعرض لهذه الفكرة في الجمهوريَّة (السياسي)، فيذكر أنَّ الحاكم

[١]- فؤاد زكريا، «جمهوريَّة أفلاطون»، مصدر سابق، ص١١٠,

[٢]- م.ن، ص١١٣.

[٣]- م.ن، ص٤٥٤.

المستبدَّ العادل أصلح من الفيلسوف في حكم المدينة، لأنَّه خبير بالشؤون السياسيَّة، وهو لا يتقيَّد بأيِّ قانون، ويعرف ما هو الأفضل للدولة، ويختار أصلح الأشخاص للمناصب العامَّة حسب قدراتهم ومواهبهم، وله أيضاً القدرة والمهارة على تنسيق جميع شؤون الدولة وربطها بإحكام لكي تصدر عن تصوُّر واحد متَّسق[١].

كذلك لاحظنا تراجع أفلاطون عن جزء من آرائه بخصوص شيوعيَّة النساء والمُلكيَّة، متحدِّثاً عن استحالة وجود نظام حكم مثاليٍّ لأفراد ليسوا مثاليين، ولذلك اقترح نظاماً يقوم على القانون لمجابهة الحياة الواقعيَّة. وهو توصَّل في كتابه «القوانين» إلى فكرة الدولة المختلطة التي تقوم على التوازن بين طبقات المجتمع، مستندةً إلى أساس دستوريٍّ قانونيٍّ، وذلك شرط أن تضع أحكام هذا الدستور جمهرةٌ من الفلاسفة[٢]..

هذا التناقض في فكره وخياراته سببه أنَّه كان يفكِّر في المستقبل بعقليَّة الماضي، ويستهدف قلب الأوضاع القائمة أو إصلاحها وهو ناظرٌ إليه، ويبدو أنَّه يجد سبيل التقدُّم في طريق التقهقر كما يقول أرنست باركر[٣].

٢. الدولةُ الأفلاطونيَّة والتربية السياسيَّة في التطبيق العمليّْ

تكمن الغاية الأساسيَّة من الدولة عند أفلاطون في عمل منظومتها المتكامل على بناء مقوِّمات السعادة للأفراد والمجتمع، بهدف الوصول إلى الحكمة والفضيلة والمعرفة والمثاليَّة الأخلاقيَّة؛ وتتكوَّن هذه الدولة عنده من ثلاثة عناصر هي (العقل والقوَّة والعمل).. وعن هذا يقول: «هدفنا من تأسيس الدولة ليس السعادة المتفاوتة لأيِّ طبقة، بل السعادة العظمى للجميع، فنحن نعتقد أنَّ علينا في تنظيم خدمة الصالح العامِّ، أن نسعى جاهدين للعثور على العدالة[٤]».. وهناك واجبات أخرى للدولة على طريق غاية إسعاد الأفراد، تكمن -بحسب رأيه- في إشباع الحاجات الطبيعيَّة، وقيادة البلاد، وحمايتها من أيِّ أخطار خارجيَّة

[١]- محمد علي أبو ريان، «تاريخ الفكر الفلسفي: الفلسفة اليونانيَّة من طاليس إلى أفلاطون»، مصدر سابق، ص٢٢٨.

[٢]- أفلاطون، «القوانين»، ترجمه من اليونانيَّة: د. تيلور، نقله إلى العربيَّة: محمد حسن ظاظا، منتدى مكتبة الإسكندريَّة، مطابع الهيئة المصريَّة للكتاب، القاهرة/ مصر، طبعة عام١٩٨٦م، ص١١ وما بعدها.

[٣]- أرنست باركر، «النظريَّة السياسيَّة عند اليونان»، ترجمة: لويس اسكندر، مراجعة: محمد سليم سالم، مصدر سابق، ص٢٦٦.

[٤]- أفلاطون، «الجمهوريَّة»، مصدر سابق، ص٤٢٠.

مُحدِقة بها.. وحتى تقوم الدولة بواجباتها تلك لا بدَّ من وجود مسؤولين وحكومة وأعضاء (موظَّفين)، يشكِّلون بمجموعهم الدولة التي هي في نظره المجتمع الإنسانيُّ الحقيقيُّ، لأنَّها وحدها مجتمع القادة، ومن الوجهة الميتافيزيقيَّة مجتمع المفكِّرين الذين هم وحدهم من يندرجون تحت اسم إنسان.. مع أنَّه أشاد بالحكَّام المستبدِّين وضرورة وجودهم لفرض الأخلاق والعدالة...!

ولكي تصبح الدولة على هذا التصوُّر السياسيِّ والأخلاقيِّ المثاليِّ المطلوب منها، يجبُ بناء وتربية هؤلاء القادة المشرفين عليها بواسطة نظامٍ تربويٍّ فعَّال يكون فيه لكلِّ واحدٍ الفرص ذاتها، ويحتلُّ الجميع مراكز في دولة المدينة طبقاً لقدراتهم.. وقد كرَّس أفلاطون القسم الكبير من محاورة الجمهوريَّة لشرح نظامه أو نظريَّته التربويَّة المثاليَّة التي تستهدف في المقام الأوَّل تربية هؤلاء الحكَّام الفلاسفة (الحرَّاس الفلاسفة) ومساعديهم (الحرَّاس العسكريون). ومع ذلك، فهي ليست كما قال فؤاد زكريا مجرَّد «منهاج لتربية فئة مختارة من المواطنين[١]»؛ إذ إنَّ تربية هذه الفئة المختارة لا يتمُّ إلاَّ عبر مراحل تربويَّة تعليميَّة عدَّة تستهدف التربية البدنيَّة والنفسيَّة السليمة لأبناء الدولة كافَّة، وإذا كانت قدرات بعضهم لا تؤهِّلهم لأن يكونوا حرَّاساً، فإنَّهم قد تلقُّوا القدر المناسب والضروريَّ من الثقافة والتعليم الذي يساعدهم على إتقان مهنهم المفترض أنَّهم مؤهَّلون لها بالطبيعة، بعدما اكتسبوا بعض المهارات الخاصَّة بها بالخبرة والوراثة.

وطبقاً لأفلاطون، عندما تُؤَّدى جميعُ الوظائف الاجتماعيَّة على أفضل وجه، سيكون المجتمع عادلاً.. أي أنَّ فضيلة العدالة ستتحقَّق عندما يكون هناك انسجامٌ (وتوازن عمليٌّ منتج) بين الفضائل الثلاث التي سبق ذكرها.. فالعدالة فضيلة ذات صلة بالمجتمع، بل إنَّها تكمن في هذا الانسجام بين الفضائل الثلاث الأخرى[٢].

وقد تتعرَّض الدولة لمخاطر وصراعاتٍ وخصومات، وبالتالي ربمَّا لن تنجو -لا هي ولا

[١]- أفلاطون، المصدر نفسه، فقرة (٤١٤)، ص٢٨٩-٢٩٨؛ أرنست باركر، «النظريَّة السياسيَّة عند اليونان»، مصدر سابق، ص٢٩١.

[٢]- غنارسكيربك ونلز غيلجي، «تاريخ الفكر الغربي»، مصدر سابق، ص١٣٧.

مجتمعاتها وناسها وأفرادها المكوِّنين لها- من الشُّرور والفساد والمرض؛ وهنا يكون شرط النجاة متحقِّقاً عندما يكون الفلاسفة ملوكاً أو الملوك فلاسفة؛ وتجتمع الحكمة والزعامة السياسيَّة في الرجل نفسه. هذا هو الحجر الأساس في أفكار أفلاطون التربويَّة السياسيَّة[١].. حسناً، ما العمل إذن وكيف يمكن تطبيق أفكاره؟! يجيب أفلاطون عن هذا السؤال قائلاً: يجب أن نبدأ بإخراج جميع السكَّان في المدينة إلى الأرياف، من الذين تزيد أعمارهم عن العشر سنوات، ونضع أيدينا على الأطفال الذين سنحميهم بعدئذٍ من عادات آبائهم..

وفي هذا النِّظام التربويِّ-السياسيِّ، يتلقَّى جميع الطلاَّب التربية ذاتها من سنِّ العاشرة إلى العشرين، وتكون الموادُّ المهمَّة شاملة الرياضة البدنيَّة والموسيقى والشِّعر والدين[٢].. والموسيقى بالذَّات تتعلَّم الروح عن طريقها، الإيقاع والانسجام والتناسب والتناغم، ومحبَّة العدل[٣].

وتتألَّف أهداف الشباب من مجموعة قويَّة ومتناسقة، وتشمل تقديراً للجمال والتربية على الطَّاعة والتضحية بالنفس والولاء.. ثم يجري اختيار أفضل الطلاَّب في سنِّ العشرين، وهؤلاء يدرسون موادَّ أخرى (وخصوصاً الرياضيَّات) إلى أن يبلغوا سنَّ الثلاثين، وعندئذ تجري عمليَّة انتقاء أخرى، فيبدأ أفضلهم بدراسة الفلسفة لخمس سنوات إلى أن يبلغوا سنَّ الخامسة والثلاثين[٤]، بعدها ينطلقون إلى العالم ليتعلَّموا إدارة شؤون الحياة العمليَّة لمدَّة خمس عشرة سنة..

طبعاً، لا ينسى أفلاطون أن يشير هنا إلى ضرورة مراعاة حريَّة الأبناء والحرص على عدم القسوة معهم في موضوع التعليم، فيؤكِّد على ألاَّ يتضمَّن التعليم الحرُّ شيئاً من العبوديَّة والقسر والإرغام؛ لأنَّ التدريبات البدنيَّة التي تَؤدَّى قهراً لا تؤذي البدن في شيء.. أمَّا العلوم

---

[١]- ول ديورانت، «قصَّة الفلسفة»، مصدر سابق، ص٣٣.

[٢]- أفلاطون، «الجمهوريَّة»، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، مصدر سابق، ص١٢٦؛ أفلاطون، «الجمهوريَّة»، مصدر سابق، فقرة (٣٨٧)، ص٢٥١.

[٣]- ول ديورانت، «قصَّة الفلسفة»، م، س، ص٣٥.

[٤]- غازي الصُّوراني، «موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور للمفكِّر»، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة/مصر، طبعة أولى، حزيران٢٠٢٠م، ص١٨٥.

التي تقحم في النَّفس قسراً فإنَّها لا تظلُّ عالقة في الذِّهن[١].. أي أنَّه يجب على المعلِّمين أنْ يجعلوا التعليم يبدو لهواً بالنسبة إلى الأطفال حتى يتمكَّنوا من اكتشاف ميولهم الطبيعيَّة ويركِّزوا على تنميتها[٢]..

والرجلُّ الحرُّ ينبغي أن يكون حرّاً، أيضاً في حصوله على المعرفة، والمعرفة التي يتمُّ الحصول عليها بالإرغام والقسر لا تبقى في العقل. «وبنموِّ العقول بحريَّة كهذه، وتقوية الأجسام بالرياضة والهواء الطلق والمنتزهات، يتوفَّر لدولتنا المثاليَّة قاعدة نفسانيَّة وجسديَّة واسعة إلى درجة تكفي لمواجهة كلِّ إمكانيَّة وكلِّ تطوُّر، وينبغي أيضاً تقديم قاعدة خلقيَّة، حيث يتمُّ توحيد أفراد المجتمع في وحدة، وتعليمهم التَّضامن والاتِّحاد[٣]».

وعندما يبلغون سنَّ الخمسين -بعد أربعين سنة من التعليم الكامل والتدريب والخبرة- تصبح هذه النخبة المُنتقاة (التي تنجح في الاختبار بطبيعة الحال وليس تلك التي تفشل) بعناية قادة الدَّولة، إذ يكونون عندئذٍ قد تمكَّنوا من اكتساب رؤية متبصِّرة لمثال الخير وللمعرفة الواقعيَّة وللخبرة العمليَّة، ويتميَّز هؤلاء، بحسب أفلاطون، بالكفاءة والفضيلة المطلقتين.. وهؤلاء الأكفياء هم الذين يتسلَّمون السلطة في الدولة لحكم أعضاء المجتمع الآخرين، ومن بقي بعد عمليَّة الانتقاء الأولى يصيرون حرفيين وعمَّالاً وتجَّاراً. ومن انتقوا في المستوى التالي يصيرون موظَّفين إداريين تنفيذيين وجنوداً[٤].

طبعاً، لا وجود هنا -كما يقول ول ديورانت[٥]- لأيِّ وراثة للمناصب أو المميِّزات، أو عقبات أمام المواهب بسبب فقر التلاميذ وعدم مقدرتهم على مواصلة دراستهم، حيث يبدأ ابن الحاكم دراسته على قدم المساواة والمعاملة مع ابن ماسح الأحذية وغاسل الصحون، فإذا كان ابنُ الحاكم غبيّاً فإنَّه يسقط في دراسته في الامتحان الأول، وإذا أثبت ابنُ ماسح الأحذية أو غاسل الصحون مقدرة، فإنَّ الطريق مفتوحٌ أمامه ليصبح حاكماً في الدولة،

[١]- أفلاطون، «الجمهوريَّة»، مصدر سابق، (٤٠١-٤٠٢)، ص٢٧٢.

[٢]- م.ن، (٥٣٦)، ص٤٤٩.

[٣]- ول ديورانت، «قصة الفلسفة»، مصدر سابق، ص٣٧.

[٤]- م.ن، ص٤٢.

[٥]- م.ن، ص٤٥.

فالوظائف مفتوحة أمام المواهب أينما وُجِدت ووُلِدت، هذه هي ديمقراطيَّة المدارس والتعليم وهي أشرف مائة مرّة، وأكثر تأثيراً من ديمقراطيَّة صناديق الانتخابات.

وبخصوص الحياة الاجتماعيَّة الخاصَّة بقيادات الدولة ومسؤوليها، من هؤلاء الفلاسفة الذين هيَّأهم أفلاطون لحكم الدولة، سنجد أنَّ أفلاطون -وفي سبيل تحقيق مثاليَّته السياسيَّة في دولة الفلاسفة- يفصل القادة المنخرطين بالعمل للصالح العامِّ تحقيقاً للعدالة، عن حياتهم الاجتماعيَّة الخاصَّة، من أجل أن يبتعدوا عن القلق والمتاعب، فلا تكون حياتهم للزوجات بل للشعب بأسره، وحتى أطفالهم لن يكونوا لهم على وجه التَّعيين والتَّخصيص، حيث يؤخذ أطفالهم من أمَّهاتهم، عند ولادتهم لتربيتهم تربية مشتركة بعيدة عن العائلة، وبذلك تضيع أبويَّتهم، غير أنَّ الشركة في الزوجات (الشيوعيَّة الجنسيَّة) لا تعني التزويج والتوليف بغير تمييز، اذ سيقومُ إشرافٌ دقيقٌ على جميع أنواع التناسل وتحسينه، لأنّه لا يكفي تعليم الطّفل تعليماً حسناً، وينبغي توليده توليداً حسناً، من أبوين قويَّين صحيحين، يجب أن يبدأ التعليم قبل الولادة. فلا يتناسل رجل وامرأة ما لم يكونا في صحَّة جيدة[١].. وقبل وبعد السنِّ المخصَّصة للتناسل يباحُ الاتِّصال الجسديُّ، ويكونُ حرّاً، شرط إسقاط الجنين وإجهاضه. كما أنَّ تزاوج الأقارب محظورٌ لأنَّه يضعفُ النسل، ويتزاوج أفضل الرجال مع أفضل النساء كثيراً قدر الإمكان، وضِعاف الرجال مع ضعاف النساء، ويباح لأشجع شبابنا وأفضلهم بالإضافة إلى ألقاب الشرف والجوائز، الاتصال بعدد أكبر من النساء، لأنَّ مثل هؤلاء الآباء ينبغي أن ينجبوا أكبر عدد ممكن من الأولاد.. يقول في المحاورة ٤٦٨: «..ولا تنسَ أنَّنا قد ذكرنا من قبل أنَّ المواطنين الشُّجعان سيُمنحونَ فرصاً للزواج تفوق فرص الآخرين، وأنَّنا سنختار نساءً كثيرات مشابهات لهم، لينجبوا أكبرَ عددٍ ممكن من الأطفال..[٢]».. فالزيجات ينبغي أن تتمَّ وفق نظام دقيق يراعي «الضرورة الهندسيَّة»، ويقدِّم «أفضل النتائج»؛ فكما نحرص على أن تتناسل أفضل السلالات في عالم الحيوان كذلك ينبغي -للمشرِّع في المدينة الفاضلة- أن يحرص على أن يتزاوج النَّوع الرفيع من الجنسين على أوسع نطاق ممكن، وأن يتزاوج النَّوع الأدنى على أضيق نطاق ممكن ولا بدَّ من تربية أطفال الأوَّلين لا الآخرين إن كنا نودُّ أن نحتفظ للقطيع بأصالته[٣].

[١]- ول ديورانت، «قصة الفلسفة»، مصدر سابق، ص٤٩.

[٢]- فؤاد زكريا، «جمهوريَّة أفلاطون»، مصدر سابق، فقرة ٤٦٨، ص٣٤٨.

[٣]- أفلاطون، «الجمهوريَّة (السياسة)»، مصدر سابق، (٤٥٧)، ص٣٤٤.

من جانب آخر، فإنَّ هذا التزاوج لا ينبغي أن يتمَّ في أيِّ وقت كيفما اتُّفق، بل لا بدَّ من أن يتمَّ في مواسم محدَّدة يحدِّدها الحكَّام والقائمون على هذا النظام، وذلك حتى يستطيعوا الحفاظ بعدد ثابت من السكَّان قدر الإمكان مع حساب ما يمكن أن تستتبعه الحروب والأمراض وغيرها من الحوادث من خسائر[١].. مع أنَّ قصر الزواج المشاعيِّ على الحرَّاس (أي الحكَّام والجند) من دون طبقة المنتجين (وهي الطبقة الأكثر عدداً)، سينقص من عدد السكَّان...!!.

والحقَّ أنَّ شيوعيَّة النساء والأطفال وإلغاء النِّظام الأسريِّ في طبقة الحرَّاس، هي أضعف ما في البناء المثاليِّ لنظام المدينة الفاضلة الأفلاطونيَّة[٢]. وربما يكون أفلاطون قد اضطرَّ إلى ذلك نتيجة لمطالبته بإلغاء الملكيَّة وتحريمها على أفراد تلك الطبقة؛ لأنَّه إذا ما حرمت الملكيَّة الخاصَّة للأموال والعقارات فإنَّ النتيجة الحتميَّة المترتِّبة على ذلك في نظر البعض هي إلغاء النظام الأسريِّ أيضاً على اعتبار أنَّ الأسرة تتطلَّب الملكيَّة حتى تحتفظ بكيانها[٣].

طبعاً، لا يمكن لمثل تلك الطروحات الاجتماعيَّة والتنظيرات الفكريَّة والسياسيَّة الخاضعة لخلفيَّة أفلاطون الاعتقاديَّة المثاليَّة، أنْ تتموضع في بنية دولة بشريَّة واقعيَّة، تتحرَّك في الحياة وفقاً لمصالح شعوبها ومجتمعاتها، وتحاول أن تتعاطى بواقعيَّة مع متعلِّقاتها الاقتصاديَّة والاجتماعيَّة وغيرها.. ومثل تلك المثاليَّات الفاقعة في تجريديَّتها، لا يعوَّل عليها كثيراً في إنتاج نُظُم حكم ودول قائمة بالعقل والعلم والرشد الأخلاقيِّ والبناء الاقتصاديِّ المتين، بالعكس من ذلك، فقد كان لتلك الأفكار المفارِقة غير الواقعيَّة أشدُّ التأثيرات السلبيَّة على حياة الأفراد والمجتمعات الغربيَّة بالذات، بعدما أفرزت جملة من الإشكاليَّات والالتباسات الفكريَّة والسياسيَّة والاجتماعيَّة، إبَّان الأحقاب الزَّمنيَّة السوداويَّة في عالم الغرب، حيث جرى التعامل مع تلك الأفكار الأفلاطونيَّة كموروثات مقدَّسة لا تُمَسُّ ولا تُنتَقد..

نستطرد قليلاً هنا لنؤكِّد على أنَّ أيَّ نقدٍ لهذا الموروث الأفلاطونيِّ، يتوخَّي الدِّقَّة والعُمق

[١]- أفلاطون، «الجمهورية»، المصدر نفسه، (الفقرة ٤٥٩)، ص٣٤٧.

[٢]- مصطفى النشار، «الدولة المثاليَّة بين أفلاطون وأرسطو»، مجلَّة «الاستغراب»، العدد٢١، مصدر سابق، ص٨٩.

[٣]- أفلاطون، «الجمهوريَّة»، مصدر سابق، (٤٦٢)، ص٣٥٠-٣٥١.

والمنهجيَّة الصحيحة، يجب أن يأخذ بعين الاعتبار جوهر فكره وأساس معرفته ولبَّ فلسفته، وهو نظريَّته في المعرفة (المُثُل)، التي تشكِّلُ حجر الزاوية في كلِّ ما أنتجه من أفكارٍ وطرَحه من مفاهيم وأبدَعه من مقولات وآليَّات عمل في شتَّى مواقع الحياة وميادينها السياسيَّة والاجتماعيَّة والفلسفيَّة.. ونحن هنا نذهب مذهب كلٍّ من السيَّد الشهيد محمد باقر الصدر(رض) والمفكِّر والتر ستيس، اللَّذين اعتبرا في نقدهما لأفلاطون، أنَّ نظريَّته حول المُثُل أو الاستذكار هي النظريَّة المحوريَّة لكلِّ فكره ومذهبه، وكلُّ ما عداها مشتقٌّ منها، فنظريَّته في الفيزياء وفلسفته الأخلاقيَّة ونظريَّته السياسيَّة وآراؤه في الفن تنبع من هذه النظريَّة الحاكمة المتحكِّمة.. ومن هنا يبدأ النظر المعرفيُّ النقديُّ وتبيان مستوى الجدارة ومواقع النقص في عموم مذهب أفلاطون السياسيِّ وغير السياسيِّ.. وكنا قد تطرَّقنا في مبحث سابق لنقد نظريَّة المُثُل..

ولكن، بطبيعة الحال، يجب ألاَّ نذهب لمحاكمة أفكار أفلاطون المعرفيَّة ومجمل خياراته السياسيَّة العمليَّة -بالذَّات في مسألة وعيه لفلسفة الدولة المثاليَّة- انطلاقاً من أفكارنا ومعارفنا وأجوائنا السياسيَّة هنا في هذا الزمان البعيد أكثر من ٢٤٠٠ سنة عن زمن أفلاطون الذي كانت له حيثيَّاته وأوضاعه ومناخاته العقليَّة والاجتماعيَّة والسياسيَّة المختلفة شكلاً ومضموناً عن زمننا وحالنا الراهن.. ولكن بالإطار العامِّ، لا يمكن لأيِّ مفكِّر ناقد إلاَّ أن يتأثَّر بما هو عليه في بيئته الثقافيَّة والسياسيَّة، وبما يختزنه من معالم فكريَّة وقناعات معرفيَّة ومضامين روحيَّة وشعوريَّة جوانيَّة، ستظهر لا محالة في أيِّ طرح نقديٍّ ذاتيٍّ وموضوعيٍّ حول أفلاطون وحول غيره..

من هنا، نقول إنَّ ما قدَّمه أفلاطون، الذي حجبتْ هالاتُ المجد (التي خَلَعها عليه الدَّارسون الغربيون) كثيراً من الجوانبِ القاتمة في فكره وفلسفته، نقول: إنَّ ما قدَّمه في دولته السياسيَّة المثاليَّة من أفكار وآليَّات عمل سياسيَّة واجتماعيَّة لتنظيم شؤون الدولة والمجتمع، لم يُخْرجه من شرنقة مُثُله العليا ونظريَّته النخبويَّة في المعرفة البشريَّة (وهي نظريَّته المحوريَّة ونبعه الأم)، حيثُ أنَّ قليلاً من التَّدقيق في حياة أثينا (السياسيَّة والفكريَّة والاجتماعيَّة) سوفَ يقنعنا بأنَّ دفاع أفلاطون عن مفهومه النخبويِّ (المثاليِّ) للعدالة، بجعلها انعكاساً لتوازنٍ أزليٍّ قائم في عالم المُثُل، لم يكن بالفعل إلاَّ دفاعاً عن توازن اجتماعيٍّ وسياسيٍّ معيَّن في محاولة

لتثبيته وتأبيده بإضفاء شرعيَّة الأزل والسماء عليه. والطَّريف في الموضوع أنَّ أفلاطون كان واضحاً في ذلك كلِّه، ولم يعمل على إخفاء مقاصده[١].. وهذا ما تسبَّب في تكريس طبقيَّة اجتماعيَّة وسياسيَّة في دولة أفلاطون، رغم سعيه لبنائها مثاليَّاً وأخلاقيَّاً كما قلنا..

وفي هذا السِّياق، يؤكِّدُ المفكِّر حامد خليل[٢] أنَّ أفلاطون افترض مُسبقاً، وباستخدام المنهج الميتافيزيقيِّ، وجود تراتبيَّة فطريَّة في الطَّبائع البشريَّة (العلَّة)، فسَّر بها النِّظام الاجتماعيَّ الطَّبقيَّ الذي كان سائداً (المعلول)، وهذا خطأ كبير وإجحاف بحقِّ الإنسانيَّة، فالصحيح هو أنَّ النظام المذكور (العلَّة) هو الذي أنشأ التراتبيَّة الاجتماعيَّة للناس (المعلول)، وينطبقُ الأمرُ نفسه على أرسطو وفلاسفة العصور الوسطى.. فعلى يد أفلاطون ارتفعت المثاليَّة، للمرَّة الأولى، إلى مستوى المذهب الفلسفيِّ الشامل، وطرحت نفسها اتِّجاهاً معارضاً للفلسفة الماديَّة، وهكذا شهدت اليونان القديمة ظهور الماديَّة والمثاليَّة («خطُّ ديمقريطس» و«خطُّ أفلاطون»[٣]).

إنَّ فطريَّة الإنسان تنسجم مع مبدأ العدالة الذي يعني -من جملة ما يعنيه- إلغاء الفوارق والتمايزات السياسيَّة والاجتماعيَّة بين الناس، وإتاحة الفرص أمام الجميع للعمل والنهوض والحضور وتفعيل الطاقات، ولكنَّ ما فعله أفلاطون في موضوع العدالة -كركن جوهريٍّ من أركان الدولة- اعتباره وجود الفوارق هو العدالة بعينها، واتخاذها أساساً لتنظيمه السياسيِّ الاجتماعيِّ الخاصِّ ببناء دولته المثاليَّة المزعومة التي ألغى فيها الملكيّة الفرديَّة، وكأنَّ الإنسان لا يحبُّ التملُّك الخاصَّ، ويفرح لمشاركة تعبه وجهده مع من لم يتعب ولم يجهد ولم ينتج..!!!. وعن هذا يقول فؤاد زكريا: «إنَّ العدالة عند أفلاطون لا ترتبط بالمساواة أدنى ارتباط، بل هي في الواقع، تأكيد اللاَّمساواة، فالدولة في رأيه تكون عادلةً إذا رضي الصَّانعُ والزَّارعُ بوضعه، ولم يحاول أن يمارس عملاً أرفع من ذلك الذي تؤهِّله له طبيعته (وإمكاناته)، أي إذا اقتنع باللاَّمساواة الطبيعيَّة بينه وبين الآخرين. وبعبارة أخرى: فالعدالة

[١]- صادق جلال العظم، «دفاعاً عن الماديَّة والتَّاريخ»، دار الفكر الجديد، بيروت/ لبنان، الطبعة الأولى ١٩٩٠م، ص٢٠.

[٢]- حامد خليل، «مشكلات فلسفيَّة»، طباعة جامعة دمشق، سوريا/ دمشق، طبعة عام١٩٩٧م، ص٢٠٣.

[٣]- أفلاطون، «الجمهوريَّة»، م. س، كتاب ٤٠٢، ص٢٧٢.

هي المحافظة على الفوارق بين الناس، وليست هي السعي لإلغاء هذه الفوارق[١]».

إنَّ الثنائيَّات المثاليَّة التي شكَّلت أساس رؤية أفلاطون السياسيَّة، تحوَّلت في واقع الوعي الأفلاطونيِّ العمليِّ إلى تفاوتٍ اجتماعيٍّ وسياسيٍّ وبشريٍّ، بحيث أنَّ هذا «الفيلسوف العظيم» الذي آمن بأهميَّة الأخلاق في السُّلوك البشريِّ السياسيِّ وغير السياسيِّ، كان ينظرُ -رغم دعوات العدالة المثاليَّة- بتمييز وفوقيَّة واضحة للناس والمجتمع، بل أكثر من هذا، فقد لاحظنا في دولته السياسيَّة المفترَضة أنَّه كان يَكِنُّ للإنسان العامِّ من الاحتقار والازدراء ما لم يفعله أيُّ فيلسوفٍ آخر، لا من قبل ولا بَعْد، وكذلك يُدهَشُ حين يرى أنَّ «معلِّم الأجيال» يشيد ذلك البناء الفلسفيَّ السياسيَّ الضخم لخدمة حفنة من كبار مُلاَّك الأراضي وبعض التجَّار من أصحاب رؤوس الأموال الكبيرة. وهذه سلبيَّات ومؤاخذات كبرى عليه، ليس من السهولة بمكان على العقول (التي أَلِفَتْ على مدى قرون طويلة الأُكذوبة القائلة إن «أفلاطون» كان يعشق العدالة إلى درجة العبادة)، أن تقبل بيسرٍ أو أنْ تبلع بسلاسة الرأي الآخر القائل إنَّ موقعه الحقيقيَّ هو في الطرف الآخر تماماً في هذه المسألة، ففي تلك الأثناء لم يكن أفلاطون يُخفي سخطَه الشَّديد على الحكومة الديمقراطيَّة الجديدة، فقد كان يعتبرها حكومة الرعاع الغوغائيَّة الهوجاء، لا سيَّما بعد إدانتها لأستاذه سقراط الذي كان على صلة وثيقة بحكومة الطُّغاة المذكورة، واضطراره هو إلى الهرب من أثينا حتى لا يقع في قبضة الحكَّام الجدد، ويُحاكم هو الآخر بوصفه عضواً في الحزب «الأوليجاركي-الأوليغارشي» المعادي لهم، أمَّا عن النقطة الثانية (المسألة السياسيَّة)، فإنَّ قراءة أيِّ فكرة من أفكاره تُفصحُ بوضوح تامٍّ عن أنَّها صِيغت انطلاقاً من تصوُّره الخاصِّ لنظام الحكم الذي يجب أن يسود في أثينا، والذي هو الحكم الأوليجاركي[٢].

والملاحظ أنَّ كلَّ الأحاديث والتحليلات الفكريَّة والسياسيَّة لأفلاطون حول قضيَّة المجتمع والسياسة المطلوبة لتنظيمه وآليَّات بناء الأفراد وتطوير حياتهم في سعيهم للسعادة وتحقُّق العدالة، كان يقصد منها حصراً مجتمع المنتجين، وهو المجتمع الذي لم يكن له إلاَّ الاحتقار والنظرة الفوقيَّة، ولم يرَ أنَّ له من وظيفة سوى إنتاج السلع والخدمات والتناسل،

[١]- جمهوريَّة أفلاطون، ترجمة ودراسة: د. فؤاد زكريا، مصدر سابق، ص٩٠.

[٢]- حامد خليل، «مشكلات فلسفيَّة»، مصدر سابق، ص٣٢.

وضمن هذا الإطار، فليس لدى أفلاطون ما يمنع من أن يكون الأفراد أحراراً ومستقلِّين.. أمَّا حين يتحدَّث عن الدولة، فإنَّ الوضع يصبح مختلفاً بالكامل[١]. ذلك أنَّ الدولة هي النُّخبة القويَّة القادرة، دولة القادة والمفكِّرين والفلاسفة والحكماء، وهؤلاء هم وحدهم من تتحقَّق عندهم وفيهم صفة «إنسان».. أمَّا البقيَّة فهم مجرَّد أدوات في آلة عمل الدولة، يعملون وينتجون ويخدمون ويتناسلون.. أي أنَّهم كائنات وظيفيَّة مجهَّزة فقط لخدمة فكرة أفلاطون ورؤيته للدولة السياسيَّة.. وحتى لو تعرَّضت حياة هؤلاء للخطر، ومرضوا وماتوا وقُتلوا، فليس مهمَّاً هذا، لأنَّه في نظر أفلاطون لا ضير في ترك الضعفاء والمرضى يموتون، بل ويُقتلون (يتمُّ قتلهم في دولتهم العادلة!!)، إذا ما اقتضت مصلحة الدولة ذلك، بحسب ما صرَّح أفلاطون ذاته.. فها هو يقول بلغة واضحة وصريحة بعيدة عن أيِّ إحساس أو شعور إنسانيٍّ حقيقيٍّ، وفيها من الجانب الوحشيِّ البشريِّ الشيء الكثير: «إنَّ من الواجب أن يعتني الأطبَّاء والقضاة بالمواطنين من ذوي الطبائع الجسميَّة أو النفسيَّة السليمة (طبعاً لأنَّ هؤلاء هم القادرون على الإنتاج). أمَّا من عداهم، فسندع منهم أولئك الذين إذا اعتلَّت أجسامهم يموتون؛ وسيقضي المواطنون ذاتهم على أولئك الذين اعوجَّت نفوسهم، وانحرفت طبائعهم[٢] (أي الذين يحاولون التحرُّر من قيودهم الطبقيَّة)».. وكذلك قوله عن عامَّة الناس بأنَّهم مجرَّد قطيع، ويفتقرون إلى الذكاء والتجربة، ولذلك يجب توجيههم، وليس تعيين نوع العمل الذي يجب أن يقوموا بإنجازه فحسب، وإنَّما أيضاً تعيين مصلحتهم لهم، وإرغامهم على قبول ذلك.. وكذلك فإنَّ دعوته للرجال والنساء، الذين يولد لهم أطفال على غير هوى الدولة، أن يتخلَّصوا منهم ويقتلوهم.. يقول: «ولكنَّا إذا نترك لهم تلك الحريَّة.... ينبغي أن ننبِّههم إلى أن يحرصوا كلَّ الحرص على ألاَّ ينجبوا للدولة أيَّ طفل، فإذا لم تفلح احتياطاتهم، فليضعوا في أذهانهم أن يتخلَّصوا منهم، لأنَّ الدولة لا تستطيع أن تربيِّ طفلاً كهذا..[٣]».

أمَّا عن حريَّة الفرد التي هي شرط بناء الدولة العادلة، فلم يكن أفلاطون ينظر إليها كقيمة عليا معياريَّة، لأنَّه سيناقض نفسه لو فعلها، إذ كيف سيطرحها وهي لا تتناسب مع

[١]- حامد خليل، المصدر نفسه، ص٣٩.

[٢]- أفلاطون، «الجمهوريَّة»، مصدر سابق، فقرة ٤١٠، ص٢٨٥.

[٣]- م.ن، فقرة ٤٦١، ص٣٤٩.

نظريَّة المُثُل المطلقة التي هي جوهر ثابت...!!. وكيف سيدعو لها ويؤكِّدُ عليها وهو يقسِّم المجتمع (مجتمع الدولة) إلى طبقات ومستويات، من القادة والعبيد، وفيهم السيِّد الحاكم المستعبِد، وفيهم المحكوم المستعبَد، ولهذا كان يعتبر أنَّه إذا ما أُطْلِقَتْ الحريَّة من عقالها، وتساوى الناسُ (عبيداً وأسياداً) فستهيمُ الحيوانات ذاتها على وجوهها في الطرقات من دون ضابط أو رادع على حدِّ تعبيره.. لقد كان يعتبر أنَّ الحركة «الديمقراطيَّة» حين تسود المدينة في جوهرها، لم يبق سوى أمر واحد ألا وهو إيقافُ هذه الحركة، والتغيير عند أفلاطون معناه الاضمحلال، والكمال معناه انعدام التطوُّر[١].. ولعلَّ الدليل الأهمَّ والأبرز وربما القاطع -كما يقول فؤاد زكريا- على أنَّ فلسفة أفلاطون السياسيَّة كانت مضادَّة للنزعة الفرديَّة ومحاربة لها، هو دعوته الصريحة والواضحة إلى إهمال الضعفاء والمستضعفين والفقراء والمرضى، وعدم تقديم أيَّ مساعدة لهم، بل تَرْكهم يموتون، والدعوة إلى قَتْلهم إذا اقتضى الأمر، بحسب ما ذكرنا سابقاً[٢].. وما يدعو للأسف هنا هو خروج دعوات «فاشيَّة» كهذه (والتعبير هو للدكتور فؤاد زكريا) من أهمِّ فيلسوف يونانيٍّ، كان ينظر باحتقار للإنسان العاديِّ، ويعتبره فاقداً للثقة، بما يتطلَّب فرض وصاية دائمة عليه. فرغم أنَّ هذه الوصاية عنده هي وصاية العقلاء والحكماء، وليست وصاية الديماغوجيين أو من يستغلُّون الدعاية الرخيصة في تخدير حواسِّ الجماهير، فإنَّ آراءه السياسيَّة تظلُّ مع ذلك تستحقَّ اسم «الفاشية[٣]».

لا ريب في أنَّ أفلاطون، وفي سياقِ بحثه عن مجتمع متماثل ومنسجم، متناسق ومتوازن (وهي مواصفات لمجتمعات بدائيَّة)، يلبِّي شروط وخصائص مُثُله العليا، بما يحقِّق له في النهاية الدولة المثاليَّة القائمة على نموذج مثاليٍّ لمجتمع ثابت، كان يعمل عكس غايته، إذ كانت أفضل حالات هذا المجتمع عنده والمفضَّلة لديه، ليست تلك الحالة التي يكون فيها المجتمع متَّصفاً بالفاعليَّة والنشاط والرغبة في التجديد المستمرِّ، وإنَّما هي تلك الحالة التي يكون فيها ثابتاً مستقرّاً، وتظلُّ الأوضاع فيه على ما هي عليه[٤].. وكان يعمل على مواجهة كلِّ تلك القوى التي تعمل من أجل التغيير، ولهذا رفض المفكِّر جون لويس اعتبار

[١]- حامد خليل، «مشكلات فلسفيَّة»، مصدر سابق، ص٤٤.

[٢]- فؤاد زكريا، «جمهوريَّة أفلاطون»، مصدر سابق، ص١١٩.

[٣]- م.ن، ص١٢٠.

[٤]- م.ن، ص٨٣.

أفلاطون فيلسوفاً مثاليّاً ينتمي إلى عالم آخر ينسج مدنه الخياليَّة من الأحلام، بل نظر إليه بوصفه المدافع الصريح الحازم عن الجمود وإيقاف التطوُّر واستمرار الامتيازات الطبقيَّة التقليديَّة[١].

نعم، صحيح أنَّ أفلاطون حاول إرشاد المجتمعات إلى ما كان يراه حُكماً سياسيّاً عادلاً قائماً على تمكين الفيلسوف من القيادة (ليكون ملكاً حاكماً)، لإظهار حكمه الرشيد في تدبير أمور الدولة وشؤون الناس، ولكنه بقي فيلسوفاً مثاليّاً أنتج فكراً سياسيّاً مثاليّاً يقوم على التحديد والإلزام والقسر والتكييف، بما أدَّى (ويؤدِّي) إلى إخراج مساوئ السلوك البشريِّ ودوافعه الأولى، وتقيُّؤها في واقع العلاقات والتعاملات بين البشر...!

ولعلَّ أصدق وصف عبَّر عن تلك المدينة أو الدولة السياسيَّة الأفلاطونيَّة المثاليَّة، جاء على لسان أحد الكتَّاب بأسلوب ساخر، ولكنه صارخ في تعبيره عن حقيقة تلك الدولة أو المدينة الأفلاطونيَّة، يقول: «إن جمهوريَّة أفلاطون تتألَّف من موظَّفين ومحاربين وصنَّاع وحرفيين وعبيد، ولكنَّها لا تتألَّف من بشر. فكلُّ فرد هو مسمار أو عجلة ذات شكل معيَّن في آلة الدولة، وفي ما عدا هذه الوظيفة الرسميَّة، ليست لها أهميَّة في أيِّ شيءٍ آخر. وهو ليس ابناً ولا أخاً ولا زوجاً ولا أباً ولا صديقاً ولا حبيباً. وهو يُؤخذ من صدر أمه عند مولده، ويُوضع في دار للطفولة.. ويُربىَّ بالطريقة نفسها التي يُربىَّ بها الأطفال الآخرون في سنِّه. وما أن يستطيع التذكُّر والوعي بذاته، حتى يشعر أنَّه مُلك للدولة، ولا يرتبطُ بشيءٍ أو بأحدٍ في هذا العالم. وعندما يكبرُ، تُعْطَى له وظيفةٌ محدَّدة، ويصبحُ محارَباً، كما تصبح التمرينات العسكريَّة مهمَّته وملهاته الرئيسية.. وعندما تنبتُ لحيته وتقوى رجولته، يفحصه خبيرُ خاص، ويقدم عنه تقريراً، ثم يأتي إليه بفتاة يعتقد أنَّها تليق بأن تصبح رفيقة لهذا الشاب وتنشأ الذريَّة على النحو الذي يفيد المجتمع، وتُعاملُ بالطَّريقة نفسها التي عُومل بها الأبوان[٢]».

[١]- جون لويس، «مدخل إلى الفلسفة»، ترجمة: أنور عبد الملك، دار الحقيقة، بيروت/ لبنان، الطبعة الثانية عام ١٩٧٣م، ص٢٣.

[2]- Dimitry Pisarev: “Plato’s Idealism” in: “Selected Philosophical, Social and Political Essavs”. Moscow, 1958, PP 68- 69.

الخاتمة

كان لأفلاطون قصب السَّبق في بناء منظومةٍ فكريَّة نظريَّة واسعة ومركَّزة حول موضوع فلسفة السياسة والآليَّات التنظيميَّة لبناء الدولة القويَّة والقادرة والعادلة.. ورغم جودة ورفعة كثير من المفاهيم والأفكار السياسيَّة والفلسفيَّة التي أبدعها أفلاطون، وحفلت بها كتبه ومحاوراته، وبقيت لقرون طويلة مؤثِّرة في العقل البشريِّ والفكر الإنسانيِّ، لاسيَّما منها تركيزه الشديد على أهميَّة الأخلاق والفضائل النفسيَّة لتربية الفرد، وعلى ضرورة العدل في بناء الدول والمجتمعات، (وهي قيمة إنسانيَّة كبرى شكَّلت غاية السياسة والأديان)، لكنه ارتكب كثيراً من الأخطاء في التقييم والنظر المعرفيِّ والسياسيِّ، والتي جاءت لتعطينا فكرة عن فداحة كثير من آرائه خصوصاً في مجال التنظيم الاجتماعيِّ وهيكليَّة بناء الدولة، ولتعبرِّ في الوقت نفسه أيضاً عن قصور في فهمه لطبيعة الفرد البشريِّ في فطرته ونفسيَّته وغايته وهدفيَّة وجوده، بل يمكن القول أنَّها تسبَّبت بكثير من الأذى لآدميَّة هذا الإنسان، ككائن محوريٍّ له وجوده الفاعل الاستثنائيُّ في عالم الخَلْق، وجاءت من أجله أديان ورسالات وأنبياء وكتب سماويَّة.. فأفلاطون رغم تمكُّنه من رسم معالم مثاليَّة لطروحاته السياسيَّة والاجتماعيَّة والأخلاقيَّة -متَّخذاً من الخيريَّة والعدالة والمجتمع الفاضل هدفاً وغاية وصول- إلاَّ أنَّه فشل عمليَّاً في الوصول إلى أصل وحقيقة وعلَّة الوجود والخلْق، وبقي حائراً في معلولاته وأعراضه ومحسوساته، بعيداً عن معنى وحقيقة التوحيد الإبراهيميِّ الكامل.. وهذا ليس أمراً بسيطاً بطبيعة الحال، بل له تداعياته وتداخلاته في مجالات الفكر والإنسان والسياسة الإنسانيَّة..

وأنا أتصوَّر أنَّ ما بعد أفلاطون، أهمُّ بكثير من أيامه، من حيث ضرورة النقد والمساءلة للموروث الأفلاطونيِّ الفلسفيِّ والسياسيِّ بالذَّات، لأنَّ النتائج والآثار التي ترتَّبت على الأفكار والرؤى الفكريَّة والسياسيَّة والأخلاقيَّة التي قدَّمها هذا الفيلسوف المثاليُّ الكبير، اتَّسعت في الآفاق التاريخيَّة اللاَّحقة، وسرت في عوالم متعدِّدة كان من أبرزها العالم الغربيُّ، حيث لاحظنا -على سبيل المثال- كيف استغلَّ فلاسفة الحداثة الغربيَّة أفكار أفلاطون لا سيَّما منها نظريَّته المعرفيَّة في المثل، للفصل السياسيِّ الحادِّ بين الدين والحياة، الدين والسياسة، واتِّخاذهم من ثنائيَّاته منصَّة للهجوم على علَّة الوجود، وترسيخ مبدأ القطيعة

الكاملة بين الطبيعة ومفرداتها من جهة، وأصل الوجود وخالقه من جهة أخرى.. وإعطاء العقل العلمويِّ الأداتيِّ بُعداً ميتافيزيقيَّاً جديداً حلَّ محلَّ الإله الحقيقيِّ.. وهذا ما كانت له نتائج كارثيَّة على صعيد توظيف الموروث الأفلاطونيِّ في مسيرة تطوُّر الحداثة الغربيَّة من خلال تثبيت النظرة الدنيويَّة الماديَّة للعالم والتَّعاطي مع الفرديَّة (الأنانيَّة والنرجسيَّة) كحالة قائمة بذاتها، وحيدة في عالم طبيعيٍّ حسِّيٍّ لا غاية إنسانيَّة ونبيلة (وذات معنى ومغزى) له..

لقد أراد أفلاطون بناء عالم كُلِّيٍّ (مثاليٍّ)، لكنهُ لم يصل إلى مُبتغاه، والسَّبب أنَّه دمَّر جوهر هذا العالم، ومنطلقه الأساسيَّ وهو «الفرديُّ».. وهذا هو عيب الجدل الأفلاطونيِّ كما عبَّر الفيلسوف هيغل[١]، وكذلك هو عيب الفلسفة العمليَّة، وسيكون واجباً انتظار المسيحيَّة (والإسلام) كيما يَسْتردُّ الفردُ حقوقه ووجوده الحقيقيَّ ودوره الفاعل كذاتٍ حُرَّة لا ككائنٍ وظيفيٍّ مجرَّد.

[١]- جورج طرابيشي، «معجم الفلاسفة»، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت/ لبنان، طبعة ثالثة لعام ٢٠٠٦م، ص٧٥.

لائحة المصادر والمراجع

أوَّلاً- المراجع العربيَّة

١. أحمد أمين، زكي نجيب محمود، «قصَّة الفلسفة اليونانيَّة»، مطبعة دار الكتب المصريَّة، القاهرة/ مصر، طبعة ثانية، عام ١٩٣٥م.

٢. أميرة حلمي مطر، «جمهوريَّة أفلاطون»، الهيئة المصريَّة للكتاب، مكتبة الأسرة، مصر/ القاهرة، طبعة أولى، عام ١٩٩٤م.

٣. أميرة حلمي مطر، «الفلسفة السياسيَّة من أفلاطون إلى ماركس»، دار المعارف، مصر/ القاهرة، طبعة خامسة، عام ١٩٩٥م.

٤. إمام عبد الفتاح إمام، «الأخلاق والسياسة: دراسة في فلسفة الحكم»، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة/ مصر، طبعة عام ٢٠٠١م.

٥. أحمد المنياوي، «جمهوريَّة أفلاطون: المدينة الفاضلة كما تصوِّرها فيلسوف الفلاسفة»، دار الكتاب العربي، دمشق-القاهرة، طبعة أولى لعام ٢٠١٠م.

٦. جورج طرابيشي، «معجم الفلاسفة»، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت/ لبنان، طبعة ثالثة لعام ٢٠٠٦م.

٧. حامد خليل، «مشكلات فلسفيَّة»، طباعة جامعة دمشق، سوريا/ دمشق، طبعة عام١٩٩٧م.

٨. صدر الدين الشيرازي، «الحكمة المتعالية في الأسفار العقليَّة الأربعة»، دار إحياء التراث العربي، بيروت/ لبنان، الطبعة الرابعة لعام ١٩٩٠م.

٩. صادق جلال العظم، «دفاعاً عن الماديَّة والتاريخ»، دار الفكر الجديد، بيروت/ لبنان، الطبعة الأولى ١٩٩٠م.

١٠. غازي الصُّوراني، «موجز الفلسفة والفلاسفة عبر العصور»، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة/ مصر، طبعة أولى، حزيران٢٠٢٠م.

١١. مصطفى النشار، «تطوُّر الفكر السياسي من صولون حتى ابن خلدون»، دار قباء

للنشر والتوزيع، القاهرة/ مصر، طبعة أولى لعام١٩٩٩م.

١٢. مصطفى النشار، «نظريَّة المعرفة عند أرسطو»، دار المعارف، مصر/ القاهرة، طبعة ثالثة لعام ١٩٩٥م.

١٣. محمد باقر الصدر، «فلسفتنا»، طبعة دار الكتاب الإسلامي، قم/ إيران، طبعة ثانية لعام١٩٩٠م.

١٤. محمد عبد الرحمن مرحبا، «مع الفلسفة اليونانيَّة»، منشورات عويدات/ باريس، طبعة ثالثة لعام ١٩٨٨م.

١٥. محمد علي أبو ريان، «تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة اليونانيَّة من طاليس أفلاطون)»، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، مصر/ الإسكندريَّة، طبعة ثانية لعام ٢٠١٤م.

١٦. محمد تقي مصباح، «المنهج الجديد في تعليم الفلسفة»، دار التعارف للمطبوعات والنشر، بيروت/ لبنان، طبعة عام ٢٠٠١م.

١٧. محمد كمال ابراهيم جعفر، «في الفلسفة والأخلاق»، دار الكتب الجامعيَّة، القاهرة/ مصر، ١٩٦٨م.

١٨. يوسف كرم، «تاريخ الفلسفة اليونانيَّة»، مؤسَّسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر/ القاهرة، طبعة عام٢٠١٤م.

١٩. ثانياً- المصادرُ الأجنبيَّة المترجمة إلى العربيَّة

٢٠. أفلاطون، «المحاورات الكاملة»، نقلها إلى العربيَّة: شوقي داود تمراز، الأهليَّة للنشر والتوزيع، لبنان/ بيروت، ١٩٩٤م.

٢١. أفلاطون، «جمهوريَّة أفلاطون»، ترجمة: حنا خباز، طباعة مؤسَّسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة/ مصر، طبعة أولى لعام ٢٠١٧م.

٢٢. أنتوني جوتليب، «حلم العقل: تاريخ الفلسفة من عصر اليونان إلى عصر النهضة»، ترجمة: محمد طلبة نصار، مؤسَّسة هنداوي للتعليم والثقافة، طبعة أولى لعام ٢٠١٥م.

٢٣. أرسطو، «دستور الأثينيين»، تعريب: أوغطستينس بربارة، اللَّجنة الدوليَّة لترجمة الروائع، لبنان/ بيروت، طبعة عام ١٩٦٧م.

٢٤. أرنست باركر، «النظريَّة السياسيَّة عند اليونان»، ترجمة: لويس اسكندر، مراجعة: محمد سليم سالم، مؤسَّسة سجلُّ العرب، مصر/ القاهرة، طبعة عام ١٩٦٦م.

٢٥. إميل برهيية، «الفلسفة الهلنستيَّة والرومانيَّة»، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطَّليعة، بيروت/ لبنان، طبعة ثانية، لعام ١٩٨٧م.

٢٦. أفلاطون، «القوانين»، ترجمه من اليونانيَّة: د. تيلور، نقله إلى العربيَّة: محمد حسن ظاظا، منتدى مكتبة الإسكندريَّة، مطابع الهيئة المصريَّة للكتاب، القاهرة/مصر، طبعة عام١٩٨٦م.

٢٧. أفلاطون، «فيدون (في خلود النفس)»، ترجمة عن اليونانيَّة: عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر/القاهرة، طبعة الثالثة لعام ٢٠٠١م.

٢٨. باري بي باول، «هوميروس»، ترجمة: محمد حامد درويش، مؤسَّسة هنداوي للثقافة والتعليم، مصر/ القاهرة، طبعة أولى لعام ٢٠١٧م.

٢٩. برتراند راسل، «حكمة الغرب.. عرض تاريخي للفلسفة الغربيَّة في إطارها الاجتماعيِّ والسياسيِّ»، ترجمة: د. فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة الكويتيَّة، طبعة حزيران٢٠٠٩، الكويت.

٣٠. جان جاك شوفالييه، «تاريخ الفكر السياسي»، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، المؤسَّسة الجامعيَّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت/ لبنان، طبعة خامسة، ٢٠٠٦م.

٣١. جون لويس، «مدخل إلى الفلسفة»، ترجمة: أنور عبد الملك، دار الحقيقة، بيروت/ لبنان، الطبعة الثانية عام ١٩٧٣م.

٣٢. جينيفرتي روبرتس، «هيرودوت: مقدِّمة قصيرة»، ترجمة: خالد ابراهيم علي، مراجعة: إيمان عبد الغني نجم، مؤسَّسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر/القاهرة، طبعة أولى لعام ٢٠١٤م.

٣٣. «موجز تاريخ الفلسفة»، تأليف: مجموعة من الأساتذة السوفيات، تعريب: توفيق ابراهيم سلوم، دار الفارابي، بيروت/ لبنان، طبعة ثالثة لعام ١٩٧٩م.

٣٤. غُنار سكيربك ونلز غلجي، «تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين»، ترجمة: حيدر حاج اسماعيل، مراجعة: نجوى نصر، المنظَّمة العربيَّة للترجمة، بيروت/ لبنان، طبعة عام ٢٠١٢م.

٣٥. فؤاد زكريا، «جمهوريَّة أفلاطون»، (دراسة وترجمة)، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، مصر/ الإسكندرية، طبعة عام ٢٠٠٤م.

٣٦. فردريك كوبلستون، «تاريخ الفلسفة»، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومي للتَّرجمة، المجلس الأعلى للثقافة، مصر/ القاهرة، طبعة أولى لعام ٢٠٠٢م.

٣٧. ف. س. نرسيسيان، «الفكر السياسي في اليونان القديمة»، ترجمة: حنا عبود، دار الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا/ دمشق، طبعة أولى لعام١٩٩٩م.

٣٨. هـنري سدجويك، «المجمل في تاريخ علم الأخلاق»، ترجمة وتعليق: كمال الطويل، عبد الحميد حمدي، دار نشر الثقافة، الإسكندريَّة/ مصر، ١٩٤٩م.

٣٩. هيرودوت، «تاريخ هيرودوت»، ترجمة: عبد الإله الملاح، مراجعة: أحمد السقاف، حمد بن صراي، المجمع الثقافي، أبو ظبي/ الإمارات، طبعة عام٢٠٠١م.

٤٠. هوميروس، «الألياذة»، ترجمة: سليمان البستاني، الناشر: وكالة الصحافة العربيَّة (ناشرون)، مصر/ القاهرة، طبعة عام ٢٠١٨م.

٤١. ول ديورانت، «قصة الحضارة (حياة اليونان)»، ترجمة: محمد بدران، دار الجيل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت/ لبنان، المجلَّد الثاني، الجزء الأول، طبعة بلا تاريخ.

٤٢. ولتر ستيس، «تاريخ الفلسفة اليونانيَّة»، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة/ مصر، طباعة عام ١٩٨٤م.

ثانيًا- المصادر الأجنبيَّة

1- Dimitry Pisarev: “Plato’s Idealism” in: “Selected Philosophical, Social and Political Essavs”. Moscow, 1958.

تعليق تايلور على طيماوس (تيماوس):

2. Taylor, A Commentary on Plto’s Timaeus 1928.

ثالثاً- المجلاَّت

١. مجلَّة «الاستغراب» (فصليَّة مُحكَّمة)، العدد٢١، خريف العام ٢٠٢٠م.

٢. مجلَّة «جامعة تشرين المُحكَّمة للبحوث والدراسات العلميَّة»، المجلَّد ٣٦، العدد٥، عام٢٠١٤م.

٣. مجلَّة «عالم الفكر»، الكويت/ الكويت، العدد الثاني من عام ١٩٩٣م.

العدالة عند أفلاطون

منال إسماعيل مرعي[١]

مقدّمة

يُعدُّ مفهوم العدالة، بتنوُّع تسمياته السياسيَّة والاجتماعيَّة والأخلاقيَّة والاقتصاديَّة، من المفاهيم الأكثر أهميَّة وإشكاليَّة للإنسان منذ فجر الخليقة حتى الآن، ولا سيَّما أنَّ مدلوله نسبيٌّ ويختلف باختلاف ثقافويَّة المُشرِّع وإيديولوجيَّته والفضاء الفكريِّ السائد. ورغم المؤثِّرات الفاعلة فيه، لا يزال هذا المفهوم يمثِّل لمن يُنشِده الروح الضامنة لتحقيق نوع من التوازن أو المساواة بين الأفراد، بهدف خلق نوع من الانسجام بينهم، وكذلك لربطهم بعلاقة مع دولتهم ومع قوانينها الناظمة لهم في ظلِّ التمظهرات الناتجة من سيطرة القويِّ على الضعيف، والتي تعكس قسوة الإنسان وظلمه، وابتعاده عمَّا يحقِّق له العدالة بأبشع الصور.

من هنا، كان لا بدَّ من ركيزة تعيد تنظيم العلاقة بين الأنا والآخر بكلِّ تجلِّياتها بشكل تتحقَّق فيه العدالة سواء على مستوى الأفراد أم الجماعات والدول، ما حدا بالإنسان إلى لتفكير بشكل عمليٍّ بأساليب تبرز الآليَّات المناسبة لتشريع حكمة ناجعة تنظِّم الدول وتحقِّق العدالة عبر منظومة فكريَّة، أخلاقيَّة، سياسيَّة، اقتصاديَّة أو اجتماعيَّة.

وقد شكَّل مفهوم العدالة واحداً من أهمِّ المفاهيم التي لازمت الإنسان بشكل عمليٍّ في الثقافات الشرقيَّة القديمة، ولا سيَّما التي سادت فيها حكمة الماعت[٢]، والتي تبلورت فيما بعد نظريَّاً وبشكل مجرَّد في الفكر الفلسفيِّ اليونانيِّ القديم. لكن، ورغم التطوُّرات التي لحقت بمعانيه ودلالاته، لا يزال يرتبط أيمُّا ارتباط بالإنسان وما يحمل من فضائل، وكذلك

---

[١]- أستاذة مساعدة في قسم الفلسفة في جامعة دمشق. (عُيِّنت قبيل طبع هذا الكتاب رئيسة لقسم الفلسفة).

[٢]- ماعت هي إلهة الحقِّ والعدل والنظام في الكون، عند قدماء المصريين.

بعلاقته بأقرانه من الأفراد والجماعات والمجتمعات، من حيث ارتباطهم بالقوانين أخلاقاً وسياسة وتشريعاً.

ولا شكَّ في أنَّ البحث في هذا المفهوم، وكيف تبدَّى في الفلسفة اليونانيَّة، وخصوصاً فلسفة أفلاطون، يستوجب العودة إلى العصر الذي أنتجه، وفهم سياق انبثاقه، من هنا نجد أنفسنا أمام إشكاليَّةٍ تتمثَّل في تحديد ماهيَّته والركائز التي استند إليها من ناحية التأصيل التاريخيِّ لفض علائقه وإشكالاته، لنستوضح ما إذا كان أفلاطون هو من ابتكره، أم تبدَّى لدى السابقين عليه بتعيُّنات استوحاها منهم، ولنتساءل تالياً: هل ما قدَّمه أفلاطون بشأن العدالة يمثِّل حقَّاً عدالة أصيلة أم أنَّها لم تتعدَّى مجرَّد تمظهُرات ناسبت بين الطوباويَّة من جهة والإيديولوجيَّة التي أقحمها في جمهوريَّته والتي سعى لتكون مثاليَّة من جهة أخرى؟

لذلك، يمكننا طرح التساؤلات الآتية: ما العدالة؟ كيف تبلورت في العصر اليونانيِّ الموسوم بالعصر الذهبيِّ؟ هل مثَّلت دولة الجمهوريَّة بعدالتها المزعومة مثال العدالة المنشود؟ كيف تمظهرت فكرة العدالة في أطروحته، وما المنحى الذي اتَّخذته لشقِّ طريقها؟ هل مثَّلت عدالة أخلاقيَّة أم سياسيَّة أو كانت خارج قوسيهما؟ هل هي عدالة مفارقة أم محايثة؟ نسبية أم مطلقة؟ وهل وُفِّق في ما طرحه؟

ما المعاثر والثغرات التي اخترقت نواة مفهوم العدالة الأفلاطوني؟ وهل يمكننا القول أصلاً بوجود عدالة في منظومته؟

تلكم الأسئلة وغيرها سنحاول تتبُّعها لتوضيح معالمها في بحثنا المتواضع هذا.

أوَّلاً: التأسيس الفلسفيُّ للعدالة

بداية، وبالعودة إلى أصل كلمة العدالة كما وردت في المعاجم، يمكننا القول: أن مصطلح العدالة في اللُّغة الإنكليزيَّة: Justice اللُّغة الفرنسيَّة: Justice، اللُّغة اللاَّتينيَّة: Justitice. أمَّا في اللُّغة العربيَّة فقد دلَّ على الاستقامة على طريق الحقِّ، ورجحان العقل على الهوى، والبعد عمَّا هو محظور، كما دلَّت على اجتناب الكبائر واجتناب الكذب، وهي بالجملة الاستقامة والميل إلى الحقِّ والواجب، وهي الأمر المتوسِّط بين الإفراط والتفريط. والعدالة كفضيلة يحوزها جانبان: جانب فرديٌّ يتعلَّق بالتوازن والاعتدال والبعد عمَّا يخلُّ بالواجب،

وجانب اجتماعيٌّ يقوم على احترام حقوق الآخرين، وإعطاء كلِّ ذي حقٍّ حقَّه من ناحية المعاوضة والتوزيع[١].

إنَّ البحث في الإطار التاريخيِّ لانبثاق مفهوم العدالة الأفلاطونيِّ يحيلنا إلى الإطار العام للوضع السياسيِّ الذي كان سائداً آنذاك من ناحية انهزام أثينا أمام حكام إسبارطة وحكمها الأرستقراطيِّ القائم على الأقليَّة، إنَّها حركيَّة التاريخ التي عادت أثينا بها إلى نظامها الديمقراطيِّ وأصدرت الحكم على أستاذ أفلاطون سقراط بالإعدام، بوصفه الصديق المخلص لحكام أسبارطة ليسود الحكم الديمقراطيُّ الذي كانت قيمته السماح لأيِّ شخص بغضِّ النظر عمَّا يمتهن بالوصول إلى سُدَّة الحكم، بخلاف حكم أسبارطة الذي كان يقوم على أُسُس ومبادئ تزعم العدل الذي يضمن تقييد كلِّ فرد بوظيفة خاصَّة به عليه ألاَّ يتجاوزها[٢].

وهنا يتبادر إلى ذهننا مباشرة سؤال: هل من علاقة تربط بين نشأة أفلاطون الأرستقراطيَّة التي لم يستطع الفكاك منها، وتأييده لهذا النمط من الحكم رغم إخفاقه في ما تم التعويل عليه؟

إنَّ الإجابة ستتوضَّح في الكتاب المنسوب إلى أفلاطون الجمهوريَّة[٣] والذي تضمَّن آراء بهذا الخصوص، والتي سنناقشها تباعاً بالتحليل والنقد.

١. دلالات العدل بين الانبثاق والقدسيَّة والشك

يُعدُّ كتاب «الجمهوريَّة» المنسوب كما ذكرنا إلى أفلاطون، والذي تضمَّن ما تضمَّنه من آراء سياسيَّة وأخلاقيَّة ردَّ فعل على الواقع الذي عايشه والذي سيكون له استطالاته وإسقاطاته في ما سيورده من آراء مضمَرة أو مصرَّح بها، منطوقة أو مسكوتٍ عنها، بلسانه أو بلسان غيره، على اعتبار أنَّ الإنسان ابن بيئته ويتأثَّر بالفضاء الفكريِّ السائد فيها. ولكن كيف سيكون وقع ذلك على أفلاطون الذي شهد ما شهده من أحداث سياسيَّة وتغيير في أنظمة

[١]- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ١٩٨٢، ص٥٨-٥٩.

[٢]- عزَّت قرني: الفلسفة اليونانيَّة حتى أفلاطون، جامعة الكويت، ١٩٩٣، ذات السلاسل، ص١٤٠-١٤١.

[٣]- جورج. جي.إم. جيمس: التراث المسروق - الفلسفة اليونانيَّة فلسفة مصريَّة مسروقة، ترجمة شوقي جلال، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، ص١٠٧.

الحكم، وما رافقها من فساد وفوضى وغياب للعدالة الأخلاقيَّة[١]، في ظلِّ حكم أثينا الذي انتهى بإعدام أستاذه وصديقه سقراط، والذي نطقت محاوراته بلسانه؟ ذلك اللسان الذي أراد أن يقوِّله رأياً مفادُه أنَّ غياب العدالة الأخلاقيَّة كان السبب الرئيس في الفوضى السياسيَّة، وما يلحق بالمواطنين والدولة من ظلم ناتج منه، الأمر الذي أعطى إيماءة لأفلاطون بضرورة العمل على إيجاد علاقة تربط الأخلاقيَّ بالسياسيِّ عبر مفهوم كُرِّس لتلك العلاقة سمَّاه العدل. ولاحقاً سنرى إلى أيِّ مدى كان أفلاطون أصيلاً في تتبُّعه له في خطاباته! ولا سيَّما أنَّنا أمام إشكال لا نستطيع الفكاك منه وهو أن محاوراته لم تنطق صراحة بلسانه، ما يجعلنا نخمِّن السبب بالتساؤل: هل كان يخشى إيديولوجيا معيَّنة أم أنَّه أراد التنكُّر لفكر سابق استوحى منه ولا يودُّ إظهاره والكشف عنه؟

من المهمِّ الإشارة إلى أنَّ أفلاطون يقيِّم تصوُّره لمدينته الفاضلة التي يسودها العدل عبر جملة من القيم والفضائل تمثِّل دستوراً لا بدَّ من الالتزام به لنصل إلى تحقيقه عبر التطهُّر من كلِّ الملذَّات، وكذلك المحاكاة للصعود والسموِّ نحو مثال العدل، ولذلك ادَّعى في محاورته عرضاً وجملة من التصوُّرات أراد إلباسها للمدينة العادلة التي تخيَّلها وأراد التأسيس لها خارج ما عدَّه تقليديَّاً مشوَّهاً ويمثِّل تصوُّرات متناقضة ومنافية لطهر وحقيقة عدالة الآلهة التي شوَّهتها روايات هزيود وهوميروس[٢]، وكذلك ما تمَّ إلحاقه بهذا المفهوم على يد السفسطائيين، بالتركيز والتكريس لأسس ادَّعى أنَّها تمثِّل الأساس الجوهريَّ العميق الذي ينبغي التقيُّد به بوصفه الحارس الأمين لتحقيق وصون العدالة المنشودة المحقِّقة لمدينته الفاضلة.

بهذا الغرض، يفتتح أفلاطون محاورته برَّفض تعريفات العدالة السائدة على لسان التاجر كيفالوس قائلاً إنَّ العدالة هي الصدق في القول والوفاء بالدَّين، ليردَّ على ذلك بتقديم مثال الشخص الذي فقد عقله، وكان قد ائتمن أحدهم على وديعة ما، قبل أن يُصاب بما أصابه، ليطرح ابنه بوليمارخوس تعريفاً آخر للعدالة يقول فيه إنَّها تكمن في مساعدة الأصدقاء والإضرار بالأعداء، ليردَّ على ذلك بالقول أنَّ الإنسان قد يتعامل مع عدوٍّ في هيئة صديق،

[١]- أميره حلمي مطر: محاورة ثياتيتوس لأفلاطون أو عن العلم، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ص٦٩-٧٠.

[٢]- محمد الخطيب: الفكر الإغريقي، دارعلاء الدين، دمشق، ط١، ١٩٩٩، ص٣٠٥.

وصديق بهيئة عدو، ليصل إلى القول على لسان السفسطائي ثراسيماخوس أنَّ العدل فائدة الأقوى من دون الضعيف، ثمَّ يصل بعد تفنيدات وجدال يقصر ويطول إلى القول على لسان جلوكون وأديمانتوس أخوي أفلاطون أنَّ «العدالة شرٌّ يُطلب لنتائجه فحسب[١]»، وأنَّها «الفنُّ الذي يقدِّم الخير للأصدقاء ويلحق الشرَّ بالأعداء[٢]» على اعتبار أنَّ «الموسيقي هو الحكيم، وأن من ليس بالموسيقي هو الأحمق[٣]».

بنظرة تأمُّل لهذه التعريفات نتساءل انطلاقاً من التناقض الذي تمَّ الانتهاء إليه: كيف يمكننا أن نقيس العدالة كمفهوم مجرَّد بالفنِّ الحسِّيِّ؟ وأنىَّ للعادل الذي يقيس الأمور بتجريد عقليٍّ أن يُقارَن بالفنَّان الذي يقيس الأمور بخياله ومخيَّلته وإحساسه؟ ثم ما وجه الشبه بين الفنَّان والحكيم وأيُّ مقارنةٍ يسوقها أفلاطون بينهما، ولا سيَّما أنَّ هذا التشبيه غير دقيق، وهناك اختلاف كبير في طريقة التصوُّر للموضوعات بين كليهما، وخصوصاً حين يكمل نصَّه بالقول: «فسواء أكان المرء فنَّاناً أم حاكماً فإنَّه لا يخطئ من حيث هو كذلك[٤]». وهنا نستغرب حقيقة ما يذكره، إذ كيف لا يخطئ الفنَّان والحاكم وكلاهما بشر يخطئ ويصيب، إلاَّ إذا كان مفهومه للبشر خارج التصوُّر الطبيعيِّ ويرتبط بالخيال؟! أو أنَّهما وفقاً لتصوُّره نبيَّان أوحي لهما، وبالتالي هما خارج الطبيعة الإنسانيَّة!

وبالسؤال عن المُحقِّق لهذه العدالة في المدينة الفاضلة، يستوقفنا رأي أفلاطون بالقول أنَّ الحكيم بوصفه الصالح العادل، هو المحقِّق للسعادة، حيث «العدل حكمة وفضيلة والظلم جهل[٥]»، ما يعني أنَّ العادل سعيدٌ والظالم شقيٌّ[٦]، وبالتالي الحاكم مقرونٌ بحكومته، فالحاكم السعيد حكومته سعيدة، والحاكم غير السعيد حكومته غير سعيدة، ليكمل رؤيته بالقول: أنَّ الفيلسوف الحكيم لا يعشق الحكمة من وجهها هذا أو ذاك وإنَّما يعشقها كلَّها،

[١]- أفلاطون: جمهوريَّة أفلاطون: دراسة وترجمة فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندريَّة، ٢٠٠٤، الكتاب الثاني، ص٢١٣.

[٢]- أفلاطون: جمهورية أفلاطون: فؤاد زكريا، مرجع سابق، الكتاب الأول، ص١٨٣.

[٣]- المرجع نفسه، ص٢٠٥.

[٤]- المرجع نفسه، ص١٩٥.

[٥]- المرجع نفسه، ص٢٠٨.

[٦]- المرجع نفسه، ص٢١٢.

«فإن وجد شخص ينفر من المعرفة... فإنَّنا نقول عنه أنَّه لا يحب المعرفة أو الحكمة[١]».

في الواقع، يستوقفنا في ما ورد تساؤلات عدَّة لا بدَّ من طرحها: ما الركائز التي يستند إليها أفلاطون في ما يقول؟ وهل يمكننا تقبُّل ذلك منطقيّاً؟ وهل من الممكن أن تؤدِّي سعادة فرد بذاته إلى سعادة مدينة بأكملها؟ من ثمَّ، كيف يمكننا أن نبرِّر له الخلط الذي يورده بين المعرفة والحكمة؟ فهل كلُّ عارف حكيم، وهل العارف والحكيم على قدر واحد من المساواة المعرفيَّة؟ ليكمل حديثه بالقول: «إذن، فتفكير ذلك الرجل العارف يستحقُّ أن يسمَّى معرفة، أما تفكير الآخر الذي يبني أحكامه على المظاهر فليس إلاَّ ظناً[٢]». وهنا نسأل: ما مقياس العارف والجاهل وفقاً لمقياس أفلاطون؟ وهل كلُّ معرفة كافية ليكون من يحملها عارفاً؟ وعلى أيِّ أساس يدَّعي أنَّه «ليس من المعقول أن يخلط المرء بين من هو معصوم من الخطأ بمن هو معرض للخطأ[٣]»، وقد خلط هو ذاته بين الفنَّان والحاكم رغم اختلاف دوائر طباعهما وعملهما ومنهجهما؟ ومن هو المعصوم عن الخطأ أصلاً؟ فإذا كانت إجابته كما قدَّمنا سابقاً: الفلاسفة «الذين يتعقَّلون في كلِّ الأحوال بحقائق الأشياء[٤]»، ويحبُّون الصدق والحقَّ والشجاعة والحكمة والعدالة والاعتدال، ولا تتَّجه رغباتهم نحو البدن على الإطلاق بل جلُّ رغباتهم تنحو نحو لذَّة الروح البعيدة عن الوضاعة! لأنَّ الفضيلة عنده واحدة وهي في الجوهر أن يُحكِم الإنسان عقله الذي يتأمَّل في المُثُل الأخلاقيَّة.

نلاحظ بشكل واضح في هذه الإجابة أنَّ أفلاطون لا يميِّز تمييزاً واضحاً بين الفضائل الفرديَّة والفضائل الأصيلة الأربعة (الحكمة، الشجاعة، العدالة، الاعتدال[٥])، وكأنَّ الإنسان الحكيم يعيش ويحيا بعقله فحسب، وبشكل مجرَّد عن الوجدان والعواطف والمشاعر والغرائز، لأنَّه يزعم أن المرء إذا ترفَّع عن الجشع والوضاعة سيكون عادلاً بلا ريب، ولن يكون ظالماً[٦]!

---

[١]- أفلاطون: جمهورية أفلاطون: فؤاد زكريا، مرجع سابق، الكتاب الخامس، ص٣٥٧.

[٢]- م.ن، ص٣٥٩.

[٣]- م.ن، ص٣٦١.

[٤]- م.ن، ص٣٦٥.

[٥]- أ. هـ. آرمسترونغ: مدخل إلى الفلسفة القديمة، ترجمة سعيد الغانمي، كلمة والمركز الثقافي العربي، أبو ظبي، الإمارات العربيَّة المتحدة، ط١، ٢٠٠٩، ص٨٦.

[٦]- أفلاطون: جمهوريَّة أفلاطون: فؤاد زكريا، مرجع سابق، الكتاب السادس، ص٣٦٩.

وهنا نستهجن ما أتى به، فمن قال إنَّ العدالة تكمن في الترفُّع عمَّا ذكره، ألم يُدرك أن الترفُّع عمَّا يذكره من وضاعة ورذيلة لا يعني الاعتدال، بل هو تخلٍّ عن الشيء لحساب شيء آخر، فكيف به يضع الترفُّع وجهاً لوجه وبدرجة المساواة نفسها مع العدالة والاعتدال التي يدَّعي؟ ويكمل أفلاطون في موضع آخر ما يثير الدهشة أكثر ولا سيَّما حين يقول: «إنَّ أقدر الناس على حفظ الشيء هو أقدرهم على سرقته[١]»، ما يعني بشكل أو بآخر أنَّ العادل قادر على حفظ المال كما أنَّه قادر على سرقته، وكأن العادل ذو الفضيلة قادر في آن معاً على افتقاد ماهيَّته الأخلاقيَّة بوصفه نفساً شريرة بالطبع فيصبح لصَّاً يتبع الرذيلة إذا لم يجد من رقابة عليه. تستوقفنا هنا أمور عدَّة لعلَّ من أهمَّها مسألة التربية والتعليم التي سنقف عندها لاحقاً، والتي يبدو من الخطاب السابق أنَّها لن تكون مُجدية طالما النفس شريرة بالطبع! ونسأل أفلاطون: كيف لعادلٍ حاكم بإطلاق يتمتَّع بالفضيلة كاملة سواء بطبعه أم بترفُّعه وتطهُّره أن يكون قادراً في لحظةٍ من اللَّحظات على أن يصبح سارقاً يحكم المدينة ويعيث بها فساداً؟ إن هذا لدليل واضح على ضعف القدرة الاستدلاليَّة عنده في ظلِّ غياب القانون لمصلحة الفيلسوف الذي أفرط في صفاته المثاليَّة، ونتيجة باطلة تفتقر إلى أدنى المقوِّمات، إذ كيف تتحوَّل وتتغيَّر ماهيَّة الأخلاق بتلك البساطة؟ وأين ماهيَّة الفضيلة في ذلك على اعتبار أنَّها «القدرة على الحصول على الخيرات[٢]»، وإن لم يحدِّد لنا التيمة الأصيلة التي نشأت منها هذه الفضيلة!

٢. العدل وفق المنظومة المفاهيميَّة السياسيَّة الأفلاطونيَّة

أ. العدل بين الفردية والاجتماعية

العدالة كما يزعم أفلاطون «عدالتان: عدالة في الفرد، وعدالة في الدولة[٣]»، فكيف تتحقَّق في الفرد؟ للإجابة عن هذا السؤال نراه يربط بين الأخلاق والعدالة بمعنى أنَّ نفس الفرد تحكمها ثلاث قوى: القوَّة العاقلة، والقوَّة الغضبيَّة، والقوة الشهوانية، ولكلٍّ منها

[١]- أفلاطون: جمهورية أفلاطون: فؤاد زكريا، مرجع سابق، الكتاب الأول، ص١٨٥.

[٢]- أفلاطون: أفلاطون في الفضيلة، محاورة مينون، ترجمة وتقديم: عزَّت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠١، ص٩٥.

[٣]- أفلاطون: جمهوريَّة أفلاطون، ترجمة: حنا خباز، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ط١، ٢٠١٧، الكتاب الثاني، ص٦١.

فضيلتها الخاصَّة بها، وطبقتها التي ينتمي إليها وتجعله يختصُّ بوظيفة معيَّنة، «فالتقسيم الثلاثيُّ ليس اجتماعيَّاً وحسب، بل هو تقسيم نفسي كذلك[١]». فالنفس العاقلة يتَّسم بها الحكماء والفلاسفة لامتلاكهم القوَّة العاقلة، وفضيلتها الحكمة، والنفس الغضبيَّة يتَّسم بها الجند لامتلاكهم القوَّة الغضبيَّة وقدرتهم على حماية مدينة الدولة، وفضيلتها الشجاعة، في حين أنَّ النفس الشهوانيَّة يتَّسم بها العاملون في الزراعة والصناعة والتجارة[٢]، وفضيلتها الاعتدال في الرغبة. وتتحقَّق العدالة وفقاً لهذه التقسيمات الطبائعيَّة عبر الانسجام[٣]، حيث الإخضاع السديد لقوى النفس يحقِّق العدالة بالتزامن مع التزام كلِّ طبقة بعملها وبمن يمثِّلها، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الدولة «الإخضاع الكامل للفئات المختلفة هو ما يجعلها دولة فاضلة[٤]» حيث اختفاء أيٍّ من هذه الطبقات بتخصُّصها، أو اختلاط أحد هذه الطبقات بأخرى هو خلل في التوازن المقرون بالعدالة من جهة، والذي تخضع فيه كلُّ القوى للقوَّة العاقلة من جهة أخرى.

في الواقع، إنَّ ما يطرحه أفلاطون يجعلنا نتساءل: هل تقسيمه الثلاثيُّ للنفس يشي بأنَّ كلَّ قوَّة منها منفصلة ومستقلَّة تمام الاستقلال عن الأخرى أم أنَّها تشكِّل بثلاثيَّتها وحدة واحدة؟ أو أنَّ تلك القسمة الثلاثيَّة ليست إلاَّ نتيجة مُضمَرة لتأثُّره بالأساطير الشرقيَّة القديمة التي مفادها خلق البشر من خليط من المعادن (الذهب، الفضَّة، النُّحاس والحديد)؟

إنَّ الإجابة عن هذا السؤال لا تبدو واضحة في ما يزعم، لكن كلامه يومئ برأينا إلى مدى تأثُّره بالأساطير التي اقتفى أثرها وحكمتها المبكرة، والتي انتقلت إليه انتقالاً يبدو الإفصاح عنه في كتاباته مبهماً ومتناقضاً[٥]، حيث نراه ينتقد وبشدَّة أساطير هوميروس وهزيود، ليعود ويقتفي أثر الأساطير والحكمة الشرقيَّة في نظم الأسرار المصريَّة من دون أن يعلن عن هذا الاقتفاء، الذي حاول فيه تبنِّي مبدأ تقسيم العمل في الفكر المصريِّ القديم لكن مع فارق أنَّه

[١]- عزَّت القرني: الفلسفة اليونانيَّة حتى أفلاطون، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، ١٩٩٣، ذات السلاسل، ص١٦٨.

[٢]- عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج ١، المؤسسة العربيَّة للدراسات والنشر، ط١، ١٩٨٤، ص١٨٣.

[٣]- غُنار سكيربك ونلز غيلجي: تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، ترجمة: حيدر حاج اسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، مراجعة: نجوى نصر، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٢، ص١٣٧.

[٤]- جورج. جي.إم. جيمس: التراث المسروق الفلسفة اليونانيَّة فلسفة مصريَّة مسروقة، مرجع سابق، ص١٠١.

[٥]- أ. هـ. آرمسترونغ: مدخل الى الفلسفة القديمة، مرجع سابق، ص٩٠

لم يستطع الوصول إلى الاكتمال الذي تميَّز به النموذج المصريُّ[١].

لقد مزج أفلاطون في مذهبه نظريَّات السابقين عليه من دون أن نعني بذلك اليونانيين، بخلاف من يقول عن أنَّه أفاد من هرقليطس، فيثاغورس، إضافة إلى نظريَّات سقراط ومدرسته[٢]، كما أنَّه اقتبس الفضائل الأربع الرئيسية من الفضائل العشر المصريَّة، لاسيَّما حكمة الماعت التي مثَّلت الأخلاق السائدة في مصر القديمة، والتي تكاد تتطابق مع الفضائل التي يدعو إليها أفلاطون في فلسفته[٣] حيث «كان مطلوباً من المريد المبتدئ في نظم الأسرار المصريَّة أن يكشف أولاً عن الصفات التالية التي تتحلَّى بها النفس: التحكُّم في الفكر والتحكُّم في السلوك هذان الأمران اللذان سمَّى أفلاطون الجمع بينهما العدالة[٤]» وشوَّههما برؤيته، إذ كيف يمكن له أن ينادي بضبط وتحكُّم من جهة العقل بالسلوك لتحقيق العدالة، وبمقابل ذلك يهمل الجسد لمصلحة النفس، وكأنَّ الإنسان نفس بلا جسد من ناحية، والعقل والجسد منفصلان في الإنسان الفرد تمام الانفصال كما قوى النفس من ناحية أخرى؟

وكذلك نسأل: كيف لفرد من دون جسد أن يكون حاضراً في عالمه وبعلاقاته مع الآخرين؟

إنَّ التناقض الذي يقع فيه أفلاطون يتجلَّى في خطابه الذي يقول تارة بخلود النفس على اعتبار أنَّها تتسيَّد الجسد الذي لا يؤثِّر عليها باعتبارها مفارقة، لنراه يقول في موضع آخر بدور

---

[١]- مارتن برنال:أثينا السوداء -الجذور الأفروآسيويَّة للحضارة الكلاسيكيَّة، الجزء الأول- تلفيق بلاد الإغريق ١٧٨٥-١٩٨٥، تحرير ومراجعة وتقديم: أحمد عتمان، ترجمة: لطفي عبد الوهاب يحيى وآخرين، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، المشروع القومي للترجمة، ٢٠٠٢، ص٢١٣.

ولا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ هناك تشابهاً بين دولة أفلاطون وخطبة بوزيريس، ذات الصفة المصريَّة المحدَّدة، حيث أنَّه أمضى في مصر بعض الوقت ٣٩٠ ق. م على حدِّ التقريب، وشكَّلت بالنسبة إليه نقطة اهتمام في أعماله التي تنسب إليه، حيث أنه في محاورة فايدورس يعلن على لسان سقراط أنَّه هو (تحوت Thoth إله الحكمة المصريَّة)، الذي اخترع الحساب والهندسة وأنواع الأدب.

للمزيد: المرجع نفسه، ص٢١٤-٢١٥.

[٢]- ديوجينيس اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلَّد الأول، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، راجعه عن الأصل اليوناني: محمد حمدي ابراهيم، المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦، ص٢٤٧.

[٣]- حسن طلب: أصل الفلسفة حول نشأة الفلسفة في مصر القديمة وتهافت نظريَّة المعجزة اليونانيَّة، ط١، ٢٠٠٣، عين للدراسات والبحوث الإنسانيَّة والاجتماعيَّة، ص١٩٤-١٩٥.

[٤]- ا جورج. جي.إم. جيمس: التراث المسروق الفلسفة اليونانيَّة فلسفة مصريَّة مسروقة، مرجع سابق، ص٤٣.

الموسيقى في تربية الجسد، وأنَّ أيَّ تغيير فيها سيؤدِّي إلى الرذيلة والخطيئة، وكأنَّ الجسد هنا يؤثِّر على النفس[١]. من ثمَّ كيف ينادي بالعدالة وهو يمايز بين الناس على هذا الأساس؟ أوَليس الأفراد رغم اختلافهم في القدرات والإمكانات متساوون في الإنسانيَّة؟ وكيف ينزع من الإنسان باسم عدالته ما هو حسِّيٌّ، عاطفيٌّ ووجدانيٌّ لمصلحة العقل فحسب، بدعوى أنَّه حقيقة ميتافيزيقيَّة[٢]، حيث يدعو إلى سيطرة النفس العاقلة على النفس الشهويَّة بواسطة النفس الغضبيَّة؟ ألا يدرك أنَّ الإنسان عقل وحسٌّ ووجدان ولا تتحقَّق له العدالة والسعادة إلاَّ بالتوفيق والانسجام بينها من دون غلبة إحداها على الأخرى؟ فكيف يقول بعدالة سمتها عدم اختلاط طبقات المجتمع بعضها ببعض[٣]، بمعنى أنَّ كلَّ طبقة عليها أن تنصرف إلى عملها من دون التدخُّل في شأن غيرها، فهل ما يقدِّمه من تمايز بين قوى النفس ويقابل به تقسيم الأفراد في المجتمع يمكننا مجاراته فيه ونعته بالعدالة الفرديَّة؟

من المفيد الانتباه إلى أنَّ الفرد في منظومة أفلاطون يُنظر إليه بوصفه مجرَّد عقل وعليه تأدية وظيفته المنوطة به وبذا يكون عادلاً[٤]! حيث «ثبات الطبائع ...هو إلى حدٍّ ما بمثابة ضامن للثبات الاجتماعيِّ، وبالتالي للعدالة[٥]» التي تشكِّل صرح الدولة.

وسؤالنا له هو: كيف لك أن تحقِّق السعادة لدى الفرد المنقوص القوى، وهل من سعادة والإنسان مجرَّد من العاطفة والمشاعر؟

يكمل أفلاطون طرحه بهذا الخصوص بالقول: «العدل هو امتياز الروح، والظلم نقصها وعيبها[٦]»، و«الظلم أقدح الشرور، وارتكابه أقدح من احتماله[٧]» ليقول في موضع آخر:

---

[١]- عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة:، مرجع سابق، ص١٧٩.

[٢]- ولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٤، ص١٩٨.

[٣]- أفلاطون: جمهورية افلاطون، أميره حلمي مطر، مهرجان القراءة للجميع، مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩٤، ص٢٨.

[٤]- إميل برهية: تاريخ الفلسفة- الفلسفة اليونانية، ج١، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة بيروت، ١٩٨٢، ص١٩٤

[٥]- مرجع سابق، ص ١٩٧.

[٦]- أفلاطون: المحاورات الكاملة ،مجلد ١ الجمهورية، نقلها الى العربية شوقي تمراز، الاهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٤، الكتاب الأول، ص٨٤.

[٧]- أفلاطون: محاورة جورجياس، ترجمها عن الفرنسيَّة محمد حسن ظاظا، راجعها علي سامي النشار، الهيئة المصريَّة العامَّة للتأليف والنشر، ١٩٧٠، ص٧.

«يجب أن تكون الروح الشرِّيرة بالضرورة حاكماً ومشرفاً شريراً، والروح الخيِّرة سعيدة الحظ وناجحة[١]»، ما يعني أنَّ من يكون عادلاً سيحيا سعيداً ومن يكون ظالماً سيحيا شقيَّاً..

لكن ما معيار ومقياس العدالة لنحقِّق هاتك السعادة المنشودة؟ وهل بتر العلاقة بين الأفراد تحت ذريعة انتماء كلٍّ منهم إلى طبقة مخصَّصة كفيل بتحقيق السعادة؟ وأيُّ عدالة تلك التي تقوم على غياب أُسُسها وجوهرها أي أفرادها الذين لا يُسمح لهم بالحدِّ الأدنى بأن يناقشوا هذه الافتراضات التي يتصوَّرها أفلاطون، وكأننا أمام علاقة تبتر الانسجام بين الفرد والطبيعة، الفرد والآخر، وكذلك القوى في الفرد ذاته، نتيجة سلطة تعسفيَّة[٢] لا تفسح المجال لأدنى مقوِّمات الحوار الذي تحمله أهمُّ سمة في خطاباته وهي المحاورات!

ما نستشفه من مفهوم العدالة هذا أنَّه لامساواة إنسانيَّة، ورسم لنموذج يدَّعي العدالة بناء على «ترتيب الاستعدادات التي يحملها البشر في جبلتهم[٣]» وطبيعتهم وطبقتهم من دون أدنى طموح لتجاوز تلك الحدود تحت مسمَّى العدالة المقترنة بالسعادة، من ثمَّ: ما العلاقة التي تربط بين الخير والنجاح والحظ بالسعادة؟ هل من خير يقوم على الحظِّ وهل من نجاح يقوم على الحظِّ؟ وهل تتحقَّق العدالة عبر ومن خلال السعادة؟

يتبيَّن لنا ممَّا سبق أنَّ العدالة في الفرد عند أفلاطون فضيلة قوامها انضباط النفس وتكريس اللامساواة في نظامها الاجتماعي المحقِّق لها، والمستوحى من الوصايا العشر لنُظُم الأسرار التي اختزلها وشوَّه مضمونها الاستدلاليَّ وردَّها إلى فضائل[٤] أربع فقط، تفتقر إلى أدنى مقوِّم للعدالة بخلاف ما يدَّعي.

٢. العدالة بين القانون الطبيعيِّ الناظم للمدينة وسياسة الحاكم

زعم أفلاطون أنَّ الفضيلة غاية الفرد، وغاية الدولة، ذلك أنَّ الرجل الفاضل مواطن صالح بالضرورة، لكن الواقع ينفي ما يدَّعيه، إذ إنَّ الدولة العادلة قد تحوي رجالاً غير صالحين

[١]- أفلاطون: المحاورات الكاملة، مرجع سابق، الكتاب الأول، ص٨٣.

[٢]- غُنار سكيربك ونلز غيلجي: تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، ترجمة حيدر حاج اسماعيل، مرجع سابق، ص١٤٣.

[٣]- محمد الخطيب: الفكر الإغريقي، مرجع سابق، ص٣٠٦.

[٤]- جورج. جي.إم. جيمس: التراث المسروق الفلسفة اليونانيَّة فلسفة مصريَّة مسروقة، مرجع سابق، ص١٠٦.

وغير فاضلين، والعكس صحيح، فالدولة الفاسدة قد تحوي أفراداً صالحين، ليكمل حديثه عن عدالة الدولة بالقول: العدالة في الدولة «تفيدنا في أوقات السلم ...كالفلاحة، التي تفيد في جني المحاصيل ...أو كصناعة الأحذية في إمدادنا بالأحذية[١]»، وهنا تستوقفنا التشابيه التي يسوقها، إذ كيف يستدلُّ بشكل ساذج على مدلول العدالة التي عدَّها سابقاً كفضيلة بربطها بالفائدة، فإذا كانت جوهراً ثابتاً لا يتغيَّر فكيف للجوهر أن يقارن بما يحقِّق الفائدة النفعيَّة؟ من ثمَّ هل يُعقل أن يُشبِّه العدالة بصناعة الأحذية أو بالفلاحة؟ مع احترامنا لشخص الفلاَّح هنا، وهو المنادي بتقسيم العمل والفضائل؟ حقيقة، من غير المعقول هذا الربط والاستدلال المقترن بتشابيه اعتباطيَّة وبشكل تعسفيٌّ.

وعلى اعتبار أنَّ أفلاطون يعدُّ الفضيلة في الفرد تمثِّل للعدالة، فإنَّها الضامن لتحقيق المدينة العادلة التي يتقوَّمها الحكماء الفلاسفة الذين لهم أفضليَّة الحكم كونهم «الصفوة المختارة من بين الشعب[٢]» ويمثِّلون الأقليَّة، إذ لا يمكن البحث في الفرد وأخلاقه وعدالته من دون البحث بمن يحتويه ويحتضنه أي الدولة كنوع من التمازج بين الأخلاقيِّ والسياسيِّ، حيث العدالة «مطلب إصلاح سياسيٍّ شامل بريادة الفلاسفة[٣]»، فإذا كان النظام والتناسب غاية النفس الإنسانيَّة، فإنَّهما أيضاً غاية الدولة عند أفلاطون، ولهذا كان من الضروريِّ أن تتداخل الأخلاق مع السياسة، لكن اللاَّفت للانتباه أنَّه لم ينطلق من الفرد وصولاً إلى دولته، بل انطلق من الدولة كتأسيس للفرد الذي يقطنها يقول: «رجلاً ضعيف البصر طُلب إليه أن يقرأ نقشاً مكتوباً بأحرف صغيرة عن بعد، فلا بدَّ من أن يعدُّها نعمة إلهيَّة إذا نبَّهه أحدهم إلى وجود هذا النقش، وقد كتب بأحرف أكبر، فهو يستطيع عندها قراءة النقش بالأحرف الكبيرة أولاً، ثم التحقُّق من أنَّه لا يختلف عن النقش المكتوب بالأحرف الصغيرة[٤]»، فهو إذاً يتعقَّب فحوى العدالة في الدولة أولاً، ثم يقتفي أثرها في الأفراد، وهنا تقع المغالطة لأنَّه انطلق بخطابه السابق من الفرد ومن الفضيلة القائمة على التوازن بين قواه، كتأصيل لفضيلة

[١]- أفلاطون: جمهوريَّة أفلاطون: دراسة وترجمة: فؤاد زكريا، مرجع سابق، الكتاب الأول، ص١٨٤.

[٢]- عبد الجليل كاظم الوالي:الفلسفة اليونانيَّة، ط١، ٢٠٠٩، الوراق للنشر، ص١٧١.

[٣]- إميل برهية: تاريخ الفلسفة- الفلسفة اليونانيَّة، مرجع سابق، ص١٩٠.

[٤]- ماجد فخري: تاريخ الفلسفة اليونانيَّة من طاليس إلى افلوطين وبرقلس، دار العلم للملايين، ط١، ١٩٩١، بيروت لبنان، ص٩١.

الدولة، أي من النموذج المصغَّر لما هو أكبر، حيث تهيئة الفرد والعناية بفضيلته وأخلاقه كفيل على الأقل بالوصول إلى دولة أخلاقيَّة يرعاها أفراد فاضلون وأخلاقيُّون، والآن ينطلق من الدائرة الأوسع إلى الأضيق بخلاف خطابه السابق. وهنا نتساءل عن المعايير التي تحكم أخلاق الفيلسوف الحاكم الذي سيحكم من دون سواه هذه المدينة ليحقِّق العدل، وكأنَّ المدينة خلت من كلِّ الأفراد ولم يبق سواهم، متجاهلاً أنَّهم لن يكونوا قادرين على تمثيل الدولة وشعبها وهم يمثِّلون فئة قليلة بعينها تمَّ اختزالها من مجتمع المواطنين ومن شرائح الدولة، ومتجاهلاً أيضاً أنَّ العدالة حركة فاعلة بين الجميع أي الفرد والمجتمع، وليست حكراً على جهة معيَّنة لأنَّ احتكارها لصالح أحدهما فقط يغلق كلَّ الاحتمالات المفتوحة لحركة تطوُّرها! خصوصًا أنه كما يُقسِّم النفس الإنسانيَّة إلى ثلاثة أقسام تسيطر عليها القوَّة العاقلة لتحقِّق عدالة الفرد، فإنَّ الدولة كذلك مقسَّمة وفقاً لذلك إلى طبقات ثلاث عليها أن تؤدِّي العمل الخاص الذي يتناسب مع كفاءتها، مع التأكيد على أنَّ كلَّ طبقة عليها أن تقوم بعملها الموكل إليها رغماً عنها، وليس توجيهاً أو تحقيقاً للمصلحة العليا أي مصلحة الدولة، وكأننا أمام معادلة أفلاطونيَّة فحواها أنَّ التوازن بين قوى النفس يحقِّق العدالة خارج الذات! فعن أيِّ كفاءة وأيِّ عدالة منشودة يتحدَّث أفلاطون في تقسيمه المجتمع إلى طبقات ومهن تندرج تحت مظلَّتها، في ظلِّ نظرة للإنسان ليس كفرد بذاته وإنما من حيث وظيفته فحسب؟ ومن ثمَّ هل التقسيم الذي يورده يغطِّي كلَّ طبقات المجتمع؟ ونحن نومئ هنا إلى طبقة العبيد التي استثناها من تصنيفه ولا سيَّما حين قال: "إنَّ هناك فئة من الناس لا يؤهِّلها حظُّها من العقل أن تكون عضواً في الجماعة السياسيَّة... ولكن قدراتها البدنيَّة تؤهِّلها للأعمال الشاقَّة[١]»، فالعبيد برأيه واهمون حين يعتقدون بالمساواة لأنَّ العدالة بحسبه لا تعني المساواة على اعتبار أنَّ الناس خُلِقوا بطبعهم غير متساوين، فالعبد مشاع كما المرأة والأولاد والملكيَّة، وهو لا يدخل في إطار تأسيسه لمثال العدل.

وهنا نلاحظ في خطابه عن العدل بين طبقات المجتمع ونقصد العبيد، أنَّه خطاب لا تدخل الرحمة فيه، فهو يقوم على أُسُس سياسيَّة تدَّعي الإنسانيَّة وتفهمها بشكل خاطئ، فهو لم يندِّد بالعبوديَّة ولم يُعِرها من الاهتمام ما يكفي لتبريرها رغم مطالبته بمعاملة إنسانيَّة

[١]- عزت القرني: الفلسفة اليونانيَّة حتى أفلاطون، مرجع سابق، ص١٦٩.

وعادلة مترافقة مع الشدَّة، وعدم إدخال العاطفة في التعامل معهم[١].

من ناحية أخرى، هل يضمن هذا التقسيم الذي يقدمه أفلاطون لأصحابه مساواة من ناحية العمل والمردود المتعلِّق به؟ ناهيك بالتراتبيَّة في تصنيف الطبقات بين فاضل وأفضل وخارجهما! فهل أدرك أنَّ الإنسانيَّة وفقاً لنظام الطبقات هذا ستعاني من ظلم لفئة على حساب أخرى؟ ناهيك بأنَّه في كثير من الأحيان، وكما يبيِّن الواقع، من الصعب تحديد قدرات الأفراد بدقَّة متناهية لنخصِّصهم في مهن تناسبهم، فالظروف أحياناً قد تتغلَّب على الموهبة وتؤثِّر فيها.

في الخطاب الأفلاطونيِّ المزعوم الذي نقرأ لا تبدو هذه النقطة واضحة المعالم، ولعلَّ السبب برأينا هو النظرة التي يدرك بها أفلاطون الأفراد الممثِّلين للدولة، حيث نلحظ أنَّ الفرد بالنسبة إليه مجرَّد أداة لتحقيق هدف معيَّن لا أكثر في دولة العدل التي يزعم، كما أنَّه مجرَّد ممثِّل للعنصر العقلانيِّ كونه الضامن لاستمرار وثبات دولته المثاليَّة العادلة[٢]. وهنا يتبدَّى بوضوح الجمود والانغلاق في منظومة هذا الخطاب، حيث الانغلاق الطبقيُّ الذي لا يمكن الإفلات منه، فأين الحرِّية في تلك العدالة في أن يسلك كلُّ فرد بإرادته ووفق ما له من قدرات الفرص المتاحة في الدولة؟ أين الحريَّة التي تحقِّق المساواة في الفرص أولاً؟ ومن ثمَّ كلُّ فرد بما يحمل من إمكانات وقدرات؟ أين العدالة المحتوية للإنسان بما يحمل من قوَّة وضعف؟ من ثم كيف يكون الفيلسوف حاكماً؟ ولم نرَ على مرِّ التاريخ الفلاسفة حكاماً إلا بنظريته! إذن مغالطة أفلاطون لا يمكن قبولها، فالفلسفة لا تُوجد بالضرورة حكاماً، وإن هذا إلاَّ مجرَّد استثناء، في حين أنَّه من الضروريِّ أن يكون الحاكم فيلسوفاً يحمل في دواخله الكثير من الحكمة.

يفترض أفلاطون أنَّ الحكَّام الفلاسفة أخيارٌ دوماً لا يخطئون رغم أنَّهم بشر بيولوجيون وثقافيون ويتداخل فيهم الجانب الغريزيُّ بالعقائديِّ المكتَسب! كما يتجاهل أنَّ الإنسان

---

[١]- وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، مرجع سابق، ص١٩١.

[٢]- مجدي كيلاني: الفلسفة اليونانيَّة من طاليس إلى أفلاطون، دراسة مصدريَّة، الإسكندريَّة ،المكتب الجامعي الحديث، ٢٠٠٩، ص٢٥٥-٢٥٦.

يحمل بذور الخير والشرِّ، حيث لا خير محض إلاَّ عند الأنبياء، فهل حكَّامه أنبياء ويؤدُّون أعمالهم دوماً بمثاليَّة تُجاه من يحكمون!

إنَّ نظرة إلى الواقع الذي نعيش كفيلة بتشكيل رؤية عن واقع الحكَّام والحكومات في العالم في ظلِّ الأنظمة المستبدَّة والمآل الذي وصلت إليه الشعوب من خلالها، ولعلَّ هذا يتَّضح أكثر في السمات التي وسم بها أفلاطون الحكماء الفلاسفة، فيقول عن الفيلسوف الحاكم إنَّه: يحب المعرفة كلَّ المحبة، ويقبل على كلِّ أطرافها، وهو «مخلص صادق يكره الكذب ويميل بطبعه إلى الحقيقة، ...معتدل... شجاع[١]»، وهنا العدالة كما يزعم «ليست بالفعل مسألة سلوك خارجيٍّ، بل صفة من صفات النفس الباطنة[٢]»، متجاهلاً، كما ذكرنا سابقاً، دور البيئة ودور الوراثة في تغيير هذه القوى وتهيئها! كما يتوجَّب عليهم لتحقيق العدالة الخيِّرة أن يحيوا حياة التقشُّف التامِّ والتجرُّد المطلق لخدمة الجموع، وليس لخدمة مآربهم وشهواتهم، من خلال العزوف عن الملكيَّة الخاصَّة بجميع أشكالها، وكذلك الزواج والاستئثار بامرأة والإنجاب والالتزام الأسريّ[٣]، بحيث لا يعرف الولد أبويه تحت ذريعة أنَّ العاطفة الأبويَّة تبعد الحاكم عن حكمه للدولة بشكل عادل والحرص على وحدة المجتمع التامَّة[٤]، إنَّها مناداة علنيَّة بشيوعيَّة النساء والأولاد!

لا ريب في أنَّ ما ينادي به أفلاطون لا يشي بتأسيس أصيل لدولة مثاليَّة تنشد العدالة التي يزعم والتي يقدِّمها بصورة مجازيَّة أسطوريَّة[٥] على أنَّها عربة يقودها جوادان مجنَّحان أحدهما الغضب الذي يناضل للصعود إلا الأعلى، والآخر الشهوة والغريزة الذي يسعى للشدِّ والجذب نحو الأرض، في حين أنَّ سائق العربة يمثِّل العقل المحقِّق لتوازن القوى، فأيُّ عدالة سياسيَّة أو أخلاقيَّة في الثبات والاستقرار ضمن المنظومة المغلقة التي يحدِّدها؟ إذ بمجرَّد أن ينحصر الحكم بالفيلسوف فإنَّ ذلك يُعدُّ خطراً على الدولة، لأنَّه يمنح فرصة لسلطة مطلقة تنحصر في فئة بعينها وكأن بقية مواطني الدولة مجرَّد قطيع يحتاج لمن

[١]- عزت القرني: الفلسفة اليونانيَّة حتى أفلاطون، مرجع سابق، ص١٨٥.

[٢]- ماجد فخري: تاريخ الفلسفة اليونانيَّة من طاليس إلى أفلوطين وبرقلس، ص٩٨.

[٣]- مرجع سابق، ص٩٥.

[٤]- مرجع سابق، ص٩٦.

[٥]- أفلاطون: محاورة فايدورس، أميرة حلمي مطر دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٠ ، ص٢٥-٢٦.

يوجهه!، في مقابل إخراج ما نسمِّيه بالفرديَّة والاختلاف والتنوُّع خارج قوسين، وعلى اعتبار أنَّ الشيء بالشيء يُذكر، تستوقفنا هذه الصورة المجازيَّة الأسطوريَّة التي يقدِّمها أفلاطون عن العدالة حيث أنَّ هذه الصورة «أخذت من كتاب الموتى المصري في روايته لمشهد يوم الحساب في الآخرة[١]»، وهو تنَّكر لذكر ذلك، لكن هناك ما يؤيِّد رؤيتنا، فثقافة الإغريق الاجتماعيَّة وتراثهم لم يزوداه بفكرة سائق العربة والجوادين المجنَّحين، «إذ لا نجد في تاريخهم العسكريِّ القصير(أي حتى وقت أفلاطون) أي ذِكر أنَّ اليونانيين استخدموا آلة حرب تسمَّى العربة الحربيَّة[٢]»، وهنا إشارات استفهام عديدة! إذ هل من العدالة أن نأخذ من الغير خصوصيَّتهم وحكمتهم، والمقصود هنا الثقافات الشرقيَّة القديمة وننسبها إلى عدالة منشودة تفتقر إلى أدنى مقوِّمات الأمانة في نقلها؟ الإجابة عن هذا السؤال برسم أفلاطون نفسه.

لقد غاب عن ذهنه أن القيم الفرديَّة واختلافاتها والدور الذي تلعبه في تصوُّر كلٍّ منهم للدولة التي يرغب، قد يكون عين المشكلة، فكيف حين نقارب بين الفرد الحاكم وباقي الأفراد؟ لا ريب في أنَّ ساكن البيت قادر على الحكم عليه أكثر من مصمِّمه وبانيه[٣]، وبالتالي فإنَّ الأفراد الذين غيَّبهم عن القرار من الأجدى أخذ رأيهم بما يخصُّهم! فأيُّ عدالة تلك التي تبيح النساء للحاكم الذي وُسِم بالعادل؟ وأيُّ عدالة تلك التي تجعل الأبناء مشاعاً، مكتومي الهويَّة، ومجهولي النسب بذريعة حماية دولة المدينة، أهكذا تُشاد المدن بما ينخر جوهرها ويؤسِّس لانهيارها، وبما يُفقدها لقيمها الأخلاقيَّة والدينيَّة الاجتماعيَّة والإنسانيَّة الضابطة لها ولركائز العلاقة بين آبائها وأبنائه؟

ممَّا لا شكَّ فيه أنَّ خطاب أفلاطون يُضعف الشعور بالمسؤوليَّة والاهتمام، كما أنَّه يقضي على غريزة الأمومة والأبوَّة ويعدم الانسجام والتفاهم الروحيِّ في علاقات الأفراد بعضها ببعض ولا سيَّما الأسرة التي افتقدت لروحها، فما يتخيَّله في مدينته الموسومة بالعادلة يفتقر إلى أدنى مقوِّمات المثاليَّة والعدل الذي يزعم، فالولاء للدولة لا يقول بمشاعيَّة النساء

[١]- جورج. جي.إم. جيمس: التراث المسروق الفلسفة اليونانيَّة فلسفة مصريَّة مسروقة، مرجع سابق، ص١٠٧.

[٢]- مرجع سابق، ص١١١.

[٣]- أنتوني جوتليب: حلم العقل تاريخ الفلسفة من عصر اليونان إلى عصر النهضة، ترجمة محمد طلبه نصار، ط١، ٢٠١٥، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، ص٢٣٠.

والأولاد وإلغاء الملكيَّات لا سيَّما ملكيَّة المال بحجَّة أنَّ المال مصدر للصراع والتناحر ومفسد للصالح العام، وبحجة الخير الأعظم للدولة[١]. صحيح أنَّ المشاعيَّة تحلُّ لفئة بعينها، أي فئة الحكَّام الذين يملكون السلطة السياسيَّة والتوجيهيَّة وباقي الفئات يمتلكون المادَّة والاقتصاد، إلاَّ أنَّ التفكُّر بعمق قليلاً في هذا الطرح يومض بالتجاهل من قبل أفلاطون للعلاقة الوثيقة بين السلطتين السياسيَّة والاقتصاديَّة، على اعتبار أنَّ «السلطة السياسيَّة ليست سوى انعكاس للسلطة الاقتصاديَّة[٢]» ولا يمكن في الواقع التنصُّل من انعكاس تلك العلاقة من طرف أحدهما على الآخر، ولذا فتشريع الدساتير ينظِّم العلاقات بين الأفراد والجماعات ويحتويهما معاً، كما يضمن تطوُّرهما بما يحقِّق مصلحتهما، وليس كما يزعم أفلاطون حكراً على فئة معيَّنة ومستقلاً عن الفئات الأخرى، ما يقودنا إلى إشارة استفهام أخرى في خطابه: إذ هل من مصلحة نساء المدينة ورجالها في السعي لتحقيق العدالة ولاسيَّما بعد سنِّ الإنجاب الذي حدَّده للنساء بحيث لا تتجاوز الأربعين والرجال بحيث لا يتجاوزوا الخامسة والخمسين، فهل من مصلحة الحسِّ العام المشترك والعدالة الخيِّرة أن يربىَّ أولاد الشرفاء ممن نتجوا عن تزاوج أفضل الرجال والنساء في المراضع العموميَّة وتحت إشراف مربَّياتها، في حين من هم دون ذلك يتمُّ إخفاؤهم في مواضع مجهولة، وقتلهم مع المشوَّهين ليكتم هذا السرَّ ويُتحفَّظ عليه[٣]؟ أهكذا تكون العدالة الخيرّة في دولة العدالة الأفلاطونيَّة؟ أن تبرم الأمور في السرِّ ولا يدري بها أفراد الدولة وهم أساسها؟ أين العدالة في ذلك؟ هل تكمن في الثقة التي منحها المواطنون لدولتهم؟ ثم ما وجه الصلة التي أقامها أفلاطون بين العدالة والقيم الأخلاقيَّة حين يكمل خطابه بالقول أنَّه يُباح للرجل والمرأة بعد سنِّ الإنجاب الذي حدَّده من يشاء من الرجال والنساء من دون ذوي القربى، وإن حصلت ولادات لأطفال من هذه المُباحات فيجب التخلُّص منهم[٤] ، فأين العدالة الإنسانيَّة والاجتماعيَّة التي ينادي بها، وما الذنب الذي اقترفه أولئك الأطفال ليتمَّ التخلُّص منهم؟، ألا يُعدُّ ذلك سفكاً لدماء

[١]- أفلاطون: جمهورية أفلاطون، ترجمة: حنا خباز، مرجع سابق، الكتاب الخامس، ص١٧٣.

[٢]- ول ديورانت: قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ترجمة: فتح الله المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، ط٦، ١٩٨٨، ص٦١.

[٣]- أفلاطون: جمهورية افلاطون، ترجمة: حنا خباز، مرجع سابق، الكتاب الخامس، ص١٧١.

[٤]- المرجع نفسه، ص١٧٢.

بريئة، وانتهاكاً أخلاقيّاً لحرمة الإنسانيَّة التي ينشد تحقيق خيرها وعدلها؟

مما لا ريب فيه أنَّ ما يزعمه ويطالب به أفلاطون بغيض وينافي قدسيَّة الحياة البشريَّة وإنسانيَة الإنسان[١]، كما أنَّ إخفاء ما يحدث من مُبيحات بالقتل يُعدُّ كذباً على المواطنين الذين ينبغي أن تقوم العلاقة بينهم وبين حاكم دولتهم على الفضيلة؟ أم أنَّ الكذب على المواطنين وفقاً لأفلاطون ليس شرّاً بل في بعضه نفع؟ وكأنَّ الكذب له أنواع حميدة وأخرى رذيلة، والحكَّام الملوك لهم الحقُّ في ما يقرِّرونه من كذب سواء أسود مرذول أم أبيض مرغوب لتحقيق جمهوريَّة العدل المنشود؟ فأيُّ معالجة عادلة تحقِّقها الدولة بقتل أطفالها[٢]؟!

لقد غاب عن ذهن أفلاطون أنَّه مهما كانت نظريَّاتنا الفكريَّة أنيقة فإنَّها تبقى مرفوضة لأنَّها تفتقد المصداقيَّة، وبالتالي لا بدَّ من تغييرها أو إصلاحها أو إبطالها على الأقل، وهذا ما لم يقبله لأنَّ نظريَّته ثابتة وغير قابلة لأيِّ نقد أو تغيير طالما أنَّها صادرة عن حاكم فيلسوف ينشد العدل المثاليَّ في ظلِّ التنكُّر للواقع! إنَّه كمن يقارب بين ما يجب أن يكون وبين ما هو كائن! ولا ريب في أنَّ هذا الخطاب متناقض، ويتضح ذلك أكثر حين يطالب أفلاطون الحكماء الفلاسفة باحتقار لذَّاتهم الجسديَّة وعدم الاكتراث بها وبالأموال والملكيَّة رغم أن الملكيَّة تتنافى مع الفطرة، والواقع الإنسانيُّ يميل إلى التملُّك ليعود ويطالبهم بمشاعيَّة النساء والأموال؟ أيُعقل لحاكم عادل أن يقوم بتلك الأمور من عدم دماثة الأخلاق والعدالة، وأن يقع في هذه التناقضات التي لا يمكن تصوُّرها؟ وذلك حين يورد في خطابه أنَّ «الهدف من مشاعيَّة النساء والأولاد وحظر الملكيَّة الخاصَّة في كلِّ الميادين الحرص على وحدة المجتمع التامَّة، بحيث يتصرَّف أبناؤه كما لو أنَّهم أسرة واحدة[٣]»، أهكذا تُبنى الأسرة والمجتمع والدولة الواحدة العادلة وبتلك المقوِّمات؟ وهل الحفاظ على تلك الأُسُس لقيام الدولة المثاليَّة العادلة ومنعها من التغيرُّ والفساد هو تأصيل حقيقيُّ لعدالة الدولة؟

ممَّا لا شكَّ فيه أنَّ أفلاطون يتأثَّر بقوَّة بعالمه المفارق المثاليِّ الثابت الذي أراد تطبيقه

---

[١]- فريدرك كوبلستون: تاريخ الفلسفة اليونان وروما، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، المجلَّد الأول، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٢، ص٣١٧.

[٢]- أنتوني جوتليب: حلم العقل، مرجع سابق، ص٢١٤.

[٣]- ماجد فخري: تاريخ الفلسفة اليونانيَّة من طاليس إلى أفلوطين وبرقلس، مرجع سابق، ص٩٦.

على الواقع المعاش، وهنا تكمن المفارقة التي لم يتداركها منطقيّاً فوقع في تناقض مريب!

صحيح أنَّه عاش فترة تاريخيَّة قامت على الذبذبة وعدم الاستقرار، كما عاش قلقاً بين واقعه ومدينته والمدينة التي ينشد، إلاَّ أن ذلك ليس مبرِّراً له، ولا سيَّما حين يقول إنَّ العدالة الفرديَّة اتفاق تسلسليٌّ وانسجام بالمعنى الموسيقيِّ بين الأجزاء الثلاثة المكوِّنة للنفس البشريَّة والتي تتجلَّى في طبقات المجتمع، حيث عدم الاتفاق والتوازن بينها كفيل بتحقيق ما يضادُّ العدل وهو الظلم[١].

وعلى اعتبار أنَّ النظريَّة الأفلاطونيَّة في التربية تكريس لخدمة نظريَّة العدالة كونها الموجِّه الأمين الداخليَّ لإعداد جيل صالح سياسيٍّ وأخلاقيٍّ واجتماعيٍّ لإنشائهم نشأة صالحة في إطار الحكومة العادلة «الفلاسفة – الملوك أو الحراس الكاملين[٢]»، لذلك فقد عمد أفلاطون إلى تربية الجسد بالرياضة البدنيَّة، وتربية النفس عن طريق الموسيقى من خلال تعلُّمها تذوُّق الجمال أخلاقيّاً بحيث لا تضعف شجاعة النفس[٣]، ولذا، فقد وضع ضوابط مشدَّدة في تذوُّق الفنِّ وكأنَّه أمر لا يجب مخالفته على الإطلاق حتى في ما يخصُّ إحساسنا وتذوُّقنا ومشاعرنا الخاصَّة، بحيث يتعيَّن وفقاً لضوابطه ألاَّ يقبل في المدينة العادلة من الفنون إلاَّ ما يكون موجَّهاً لتمجيد الآلهة وتقدير البطولة، وكأنَّنا أمام قرار واحد لا خيار لنا فيه، إنَّه الفنُّ بما يخدم أهدافه وأيديولوجيَّته، وليس الفن فحسب بل حتى الفيلسوف الفنَّان الحقِّ كما يزعم هو من يمثِّل الحقيقة للمواطنين فيوجِّههم نحو الخير، إنَّه الخير المؤدلَج الذي لا نعرف عن كنهه أيَّ شيء سوى أنه أمر عليهم الالتزام به، ولذلك، وفي ظلِّ هذا التقييد والانغلاق، رأى أنَّ ابتداع طريقة جديدة في الموسيقى إثم ينبغي أن نحذره، كونه تتجلَّى فيه الرذيلة والفساد المنهك للعدالة والمفسد للمجتمع[٤]، فتغيير نوع الموسيقى برأيه «لا يحدث إلاَّ بتغيير التقاليد السياسيَّة والاجتماعيَّة الأساسيَّة[٥]»، إذ يجب على الموسيقى أن تبقى ثابتة لا يطرأ عليها أيُّ تغيير، وبذلك تحفظ للعدالة مكانتها. وهنا نتساءل: أهكذا يتمُّ

[١]- محمد الخطيب: الفكر الإغريقي، مرجع سابق، ص٣٠٩.

[٢]- م.ن، ص٣١١.

[٣]- مرجع سابق، ص٣١٠.

[٤]- أفلاطون: الجمهوريَّة – المدينة الفاضلة، ترجمة عيسى الحسن، ط١، ٢٠٠٩، الأهليَّة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن. ص٥٣.

[٥]- أنتوني جوتليب: حلم العقل تاريخ الفلسفة من عصر اليونان إلى عصر النهضة، ترجمة محمد نصار، مرجع سابق، ص٢١١.

تثقيف الروح الفرديَّة والجمعيَّة وتغذيتها من خلال تقييدها، وعدم تجديدها، وعدم مواكبتها للتغيُّرات والتعقيدات التي تطالها كما تطال كلَّ الجوانب في الدولة بسبب أيديولوجيَّته وميتافيزيقاه الرافضة لكلِّ تغيُّر وكلِّ محسوس في مقابل الثوابت المفارقة؟ فأنىَّ لنا معرفة النور من دون معرفة الظلام؟ وكيف لنا أن ندرك قيمة العدل والثابت من دون معرفة الظلم والمتغيِّر، وكيف لنا أن نميِّز الموسيقى المحقَّقة والحامية للعدالة، والأشياء لا تُعرف إلاَّ بنقائضها؟

في الواقع أنَّ أفلاطون، بما ينشد من عدالة، يقيِّد اللذَّة والألم والبعد الروحي، كما يلغي الموازنة بين النفس ومتطلِّبات البدن، وما هذا إلاَّ تكريس لإلغاء خصوصيَّة وفرديَّة الإنسان في ما يسمع ويشاهد ويتذوَّق من شعر وفنون، تحت ذريعة أنَّ ذلك مُفسِد للعدالة[١]. فهو يزعم أنَّ المواطن حين يُربىَّ أخلاقيَّاً يتحقَّق الخير للأفراد والمجتمع، على اعتبار أنَّ العدالة الفرديَّة الأخلاقيَّة تنعكس وتتجلَّى في أفضل صورها بالعدالة السياسيَّة، متجاهلاً أنَّ التربيَّة الأخلاقيَّة التي يدَّعي قد لا تؤدِّي بالضرورة، وبشكل مطلق، إلى خير المجتمع والدولة، كون التربية والتعليم وفقاً لمنظومته تقوم على العقل فحسب، في حين أنَّ التعليم عمليَّة تفاعل وليس مجرَّد تلقين محدَّد كما يزعم لا يمكن الخروج عنه.

ثانياً: العدالة المنشودة والمدينة العادلة

لمَّا كان المواطن الفرد ضعيفاً وعاجزاً عن تأمين حاجاته بنفسه، كان لا بدَّ من الاستعانة بغيره من الأفراد لتأمين حاجاته الضروريَّة المختلفة، من خلال دولة المدينة بوظائفها المتنوِّعة وصناعاتها، لذا كانت دقَّة اختيار مكان قيام الدولة بغاية الأهميَّة عند أفلاطون، وكذلك عدد السكَّان والنُّظُم الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة، بحيث تتوفَّر عناصر طبيعيَّة تساعدها على قيامها من دون افتقارها وعوزها لما يكون ضروريَّاً لبنائها، وبذلك يتحقَّق تأمين الأفراد من ناحية احتياجاتهم ومن ناحية أخرى تؤمِّن الدولة ما ينقصها من الدول الأخرى المجاورة لها، وما تعوزه عبر توازن في العلاقات الاقتصاديَّة الداخلة والخارجة إليها، وهذه الحركة التجاريَّة الصناعيَّة بلا ريب ستتطوَّر وفق اتِّساع حركة التجارة والأسواق التجاريَّة، ما يعني

[١]- محمد الخطيب:الفكر الإغريقي، مرجع سابق، ص ٣١٠.

بشكل آخر توسيع نطاق مكان إقامتها، وهنا نصل إلى نقطة في غاية الأهميَّة.

ومن المهمِّ القول أنَّ أفلاطون يجيز بشكل صريح حروب اليونانيين على دول الجوار بدافع الاستيلاء على خيراتها لتأمين ما ينقصهم من مواد تلزمهم، منتهكاً حرمة الأرض وسكانها المجاورين لهم، وهذا برأينا ليس من العدالة في شيء بل هو انتهاك لسيادة أرض وشعب ومقدَّرات ليست له، ولا من حقِّه، بطرق بعيدة عن عدالة الفرد والدولة، فأين العدالة في إعلان حرب على دولة لسرقة ونهب خيراتها؟ أم أنَّ العدالة عنده قابلة للمساومة؟

هنا نتساءل عن نقطتين: الأولى طالما أنَّ الأخلاقيَّ عنده يرتبط بالسياسيِّ بمعنى أنَّه إذا عرف الإنسان القيم الأخلاقيَّة سيسلك سلوكاً فاضلاً، فبأيِّ وجه حقٍّ أخلاقيٍّ يختار مكان دولته وكأنَّ الدول مشاع والاختيار فيها للأقوى، وهنا إشارة إلى سفسطائيَّته، فإذا كان قادراً على تحديد النسل وتقييده كما رأينا فبأيِّ طريقة سيختار دولته؟

ممَّا لا ريب فيه أنَّ مبدأ الغاية تبرِّر الوسيلة الذي يتَّبعه أفلاطون في عدالته المنشودة أمر لا يمكن قبوله أخلاقيَّاً وإنسانيَّاً، لأنَّ ذلك سياسة بالمعنى النفعيِّ السفسطائيِّ المجرَّد من كلِّ القيم والفضائل، ويتناقض ويتنافى مع طرحه لخطاب العدالة، ولاسيَّما حين يؤكِّد أنَّ الإنسان حين يعرف القيم والفضائل الأخلاقيَّة سيسلك سلوكاً فاضلاً في نظامه السياسيِّ الممثِّل لدولته! فأين العدالة في زهق الأرواح، واحتلال الأرض وخيراتها، وإعلان الحرب بلا وجه حقٍّ، وهو القائل إنَّ: «التعدِّي على أعمال الغير واختلاط طبقات المجتمع الثلاث، ليس في الواقع إلاَّ الفوضى بعينها والدمار بل هو جريمة لا شكَّ فيها[١]». والقائل في موضع آخر إنَّ: العدل «منع الأفراد من الاعتداء على الغير أو سلب أملاكه[٢]»، ألا يُعدُّ ذلك ظلمًا وطغياناً ويعذِّب نفس الطاغية كما يقول؟ في حين أنَّ الروح العادلة روح تعيش بصلاح[٣] هادئة وصحيَّة.

إنَّنا نلحظ في خطابه هذا، وكما ذكرنا سابقاً، عنصراً من السفسطائيَّة، إذ إنَّ العدالة ليست مجرَّد تنظير فكريٍّ ملزم للأفراد لمثال عدالة نرغب به، بل هي فعل وموقف فاضل، يكمن في

[١]- أفلاطون: جمهورية أفلاطون، ترجمة: أميره حلمي مطر، مرجع سابق، ص ٢٨.

[٢]- مرجع سابق، ص ٢٧.

[٣]- أفلاطون: المحاورات الكاملة، الكتاب الأول، ص ٨٤.

كنهه حسُّ العدالة الذي غاب عن تشريعاته، والذي افتقدته مواقفه البعيدة عن الإنسانيَّة، وممَّا يثير الاستغراب والدهشة النقطة الثانية التي يكمل بها طرحه حين يقول بضرورة اصطحاب المحاربين لأبنائهم إلى ساحات القتال يقول: «إن الرجال والنساء سيذهبون إلى ميدان القتال معاً، بل سيصحبون معهم من يستطيع ذلك من أبنائهم حتى يتعلَّم هؤلاء هذه الحرفة شأنها شأن أيِّ حرفة أخرى..وليس لهؤلاء الأطفال أن يكتفوا بالمشاهدة، بل إن عليهم أن يكونوا رُسُلاً ومساعدين في كلِّ ما يتعلَّق بالحرب، وأن يقوموا بخدمة آبائهم وأمهاتهم ... كم من المرَّات يخدم ابن صانع الفخَّار أباه ويلاحظه وهو يعمل، قبل أن يتمكَّن هو ذاته من صنع الفخَّار بنفسه؟[١]»، إنَّه يُشبِّه المحارب بصانع الأحذية والفخَّار من دون إدراك منه للاختلافات الدقيقة بينهما، إذ يقول: الحرب فنٌّ وحرفة وهي» فن يتطلَّب منا الانتباه إلى ما تتطلَّبه حرفة الحذَّاء على الأقل[٢]» ، فالحرب كما نعلم قد تودي بحياة الأبناء، فهل لذلك ما يبرِّره عند أفلاطون؟ حين يناقض نفسه بالقول: «لا بدَّ من أن نرتِّب الأمور بحيث يشاهد الأطفال الحرب مع الحرص على سلامتهم[٣]»؟ فأيُّ سلامة نضمنها للأبناء ونحن في ساحة حرب؟ وأيُّ مطالبة وأيُّ تشابيه لا تليق بمن يحقِّق عدالته الفرديَّة كما عدالة الدولة، حين يطلب من النساء الحارسات أن يكنَّ عاريات الصدر كما المقاتلين الرجال، كيف يستقيم الأمر معه في هذه الحال، عُريٌ للنساء أمام المقاتلين وفي ساحات المعارك والصفيح ساخن! وما المقابل الذي يقدِّمه للحراس المتفوِّقين الذين يُبدون قتالاً شرساً؟ إنَّه يمنحهم قرض الوفرة لإرضاء نزواتهم، حيث المرأة لا قيمة لها بمنظومته الأخلاقيَّة إلاَّ بوصفها مجرَّد وسيلة وأداة لإرضاء رغبات المحاربين على الطريقة الغريزيَّة الحيوانيَّة لإنجاب نسل قويٍّ.

إنَّ ما يقدِّمه أفلاطون برأينا مجرَّد زعم اعتباطيٍّ يتناقض مع ما طرحه في خطابه ولاسيَّما النساء المقاتلات، والعاريات تحت مسوِّغ أنَّ طبيعتهم الحربيَّة واحدة من حيث المبدأ، وعليهنَّ واجب حراسة دولتهنَّ كالرجال المقاتلين كأصل للخير العظيم، إذ يقول: «فعلى نساء الحراس أن يقفنَ عاريات، ما دُمنَ سيكتسين برداء من الفضيلة[٤]»، فهل عري الجسد

[١]- أفلاطون: جمهوريَّة أفلاطون، دراسة وترجمة: فؤاد زكريا، مرجع سابق، الكتاب الخامس، ص٣٤٦.

[٢]- مرجع سابق، الكتاب الثاني، ص٢٣٢.

[٣]- مرجع سابق، الكتاب الخامس، ص٣٤٧.

[٤]- أفلاطون: جمهوريَّة افلاطون، دراسة وترجمة: فؤاد زكريا، مرجع سابق، الكتاب الثاني، ص٣٣٢.

للمرأة وفي الحرب فضيلة؟ ولطالما أنَّه لم يُعِر الجسد الاهتمام في مقابل النفس فلماذا يُقرُّ بالحرب بضرورة تعرية المرأة لجسدها طالما أنَّه لا قيمة للجسد كما يزعم؟

إنَّنا نستغرب ونستهجن هذا الطرح وخصوصاً حين يكمل خطابه بالقول: «كما تفعل إناث الكلاب حين تشارك ذكورها في الصيد والحراسة[١]». فأيُّ تشابيه يسوقها اعتباطيَّاً؟ وكيف يربط بينها بهذا التجنِّي غير المدروس؟ هنا تبدو الأيديولوجيا التي يحملها في ذهنه واضحة المعالم تماماً، ما يجعلنا نتساءل: كيف لأفلاطون أن يقرَّ بمساواة المرأة المحاربة مع الرجل المحارب وهو من أقر بمبدأ تقسيم العمل وفقاً للقدرات والأهليَّة والكفاءات؟ ألا يُعدُّ ذلك تناقضاً وخلوَّاً من المنطق والواقع في ما يطرحه؟ ألا يدرك الفروقات البيولوجيَّة بينهما؟

يبدو أنَّ الغاية السياسيَّة والنظر إلى الإنسان بوصفه أداة لوظيفة بعينها هو الهدف، لذلك لم يأبه إلى الفروقات والإمكانات والقدرات بينهما فتجاهلها تماماً متأثِّراً بما كان سائداً في إسبارطة[٢]، لأنَّه يتصوَّر بأيديولوجيَّته أنَّ العدالة تطلق بمدلولات ثلاث من دون التمايز بينها، فمن ناحية ليست إلاَّ قانوناً إلهيَّاً[٣] بما تملك من القوة الفائقة في ما تحضُّ الناس عليه من فعل يودي وفقاً لذلك بالسلوك القويم العادل[٤] من دون أدنى مخالفة ولا أدنى مساحة من النقاش حوله! ومن ناحية أخرى هي عدالة تتحقَّق بين الأفراد ودولتهم، ومن ناحية ثالثة وكما صوَّرها بصورته المجازيَّة المُستقاة من كتاب الموتى المصريِّ تتعلَّق بالموت والحساب المُستقى من نظم الأسرار المصريَّة.

إذاً، العدالة وفقاً لأفلاطون بقاء كلِّ فرد في مكانه ضمن طبقته. إنَّها باختصار الحفاظ على الفوارق وليس إلغاءها وبقاء كل واحد في مكانه[٥]، مناقضاً ذاته في ما طرحه سابقاً مع مبدأ تقسيم العمل الذي استوحاه من نظم الأسرار المصريَّة، حيث عدالته قوامها قانون

---

[١]- مرجع سابق، الكتاب الخامس، ص٣٤٥.

[٢]- ول ديورانت:قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، مرجع سابق، ص٥٨.

[٣]- ديوجينيس اللاَّئرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، مرجع سابق، ص٢٩٩.

[٤]- المرجع نفسه، ص٢٩٧.

[٥]- محمد الخطيب: الفكر الإغريقي، مرجع سابق، ص٣٠٩.

الطاعة الذي لا يتغيَّر، ليعود لاحقاً ويقول إنَّ حكم القانون هو الأصلح من حكم الأفراد[١]، رغم تأكيده أنَّ ظهور الحاكم الكُفء من شأنه أن يقلِّل من الحاجة إلى حكم القوانين[٢].

نتساءل أخيراً، ما الذي يمنع تحقيق العدالة السياسيَّة؟ يزعم أفلاطون وجود حكومات عدَّة تشكِّل الخطر الأكبر على مدينة الدولة العادلة، هي: الحكومة الديمقراطيَّة (Demokratika): حيث تكون الغلبة فيها للجماهير التي تختار بنفسها حكامها،والحكومة الأرستقراطيَّة (Aristokratika): برأي أفلاطون أفضل نظام حكم هو ما يكون للنخبة الأقليَّة، ومنها: الحكومة الأوليجاركيَّة (Oligarchia): يشغل المناصب فيها أصحاب الملكيَّات بالمال أو النَّسب لأنَّ عددهم أقل من الفقراء، الحكم الملكيُّ (Basilikon): ينظِّمه القانون أو الوراثة، حيث يعرض منصب الملك للبيع، وحكم الطُّغاة (Tyrannis):حيث يحكم فيه المواطنون على يد فرد واحد إما عن طريق الخداع أو عن طريق العنف[٣]. هذه الأنظمة الثلاثة الأخيرة لن نتوقَّف عندها لأنَّها لا تتناسب ومفهوم العدالة، وقد تجاوزت مبدأها الأساسيَّ، أما لماذا عدَّ أفلاطون الدولة العادلة هي الدولة الأرستقراطيَّة فلأنها، وفقاً له، تقوم على تقسيم العمل، ونحن بهذا التبرير لا نوافقه الرأي لأن ذلك لا يمثِّل العدالة بتاتاً بل يمثِّل نموذجاً يوضح آليَّة تقسيم العمل لا أكثر، حيث الإنسان يمارس عمله المومأ إليه رغماً عنه، وبإلزام شديد بعيد عن حريَّته وإرادته، وهنا نسأل: لماذا يُعتبر الحكم الديمقراطيُّ برأيه نظاماً مبشِّراً بالانهيار؟ هل محاكمة أستاذه في ظلِّ حكم هذا النظام مُبرِّر كاف للقول بهذا التعميم؟ أم لأنَّه يسمح للجميع بالوصول إلى الحكم في ظلِّ رغبتهم بالحريَّة التي لا يمكن إشباعها؟ إنَّنا لا نتَّفق بالرأي في ما يزعم من أنَّ الديمقراطيَّة هي أسوأ أنواع الحكم! لأنَّ أيَّ حكومة متوقِّفة على بنيتها ونواتها الأساسيَّة، لكن ما يميِّز الحكومة الديمقراطيَّة هو القانون والشروط الدستوريَّة التي تطبَّق على الجميع في اختيارهم واتخاذهم لقراراتهم، فهل الانصياع للقانون لا يمثِّل عدالة؟

---

[1]- Wannlass, Lawrence C.(edr); Gettell, s: History of political thought, Novelle and Co; London, 1956, P.84.

[٢]- أفلاطون: القوانين، ترجمه من اليونانية إلى الإنكليزيَّة: د.تايلور، نقله إلى العربيَّة: محمد حسن ظاظا، مطابع الهيئة المصريَّة العامة للكتاب، ١٩٨٦، الكتاب الثاني عشر، ص٥٤٨.

[٣]- ديوجينيس اللاَّئرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، مرجع سابق، ص٢٩٨-٢٩٩.

لقد غاب عن ذهن أفلاطون التوفيق بين الفرديَّة والحسِّ العامِّ المشترك، حيث أنَّ الكفاءة في ظلِّ القانون يتيح فرصاً متساوية بين المواطنين من جهة، ويشركهم كلاًّ وفق استطاعته في تقرير سياسة دولته كونها الضامنة لقوَّة العدالة، لذلك بقيت مدينة العدالة التي تخيَّلها مجرَّد يوتوبيا[١]

كانت هذه ملامسه نقديَّة لمفهوم العدالة، كما تجلَّى في فلسفة أفلاطون المزعومة.

[١]- أفلاطون: القوانين، مرجع سابق، ص ١٢.

خاتمة

جاء التصوُّر الأفلاطونيُّ لمفهوم العدالة طوباويّاً، لا يمكن تحقيقه في الواقع المتغير إلاَّ على أيدي الأنبياء وليس البشر الخطَّائين، فما قدَّمه لم يرقَ إلى مستوى تصوُّر للعدالة بقدر ما كان إسقاطاً للنفس البشريَّة على المجتمع لتحقيق السعادة المنشودة، فلم يوفَّق لا على صعيد الفرد ولا على صعيد المجتمع.

العدالة الأفلاطونيَّة تتنافى مع كلِّ مقوِّمات العدالة القائمة على إرادات الحقِّ والواجب وأبسطها المساواة، فقد قامت نظريَّته على اللاَّمساواة، وأبقت على الفوارق بين الأفراد والطبقات في إطار فوضويٍّ تعسفيٍّ يؤدِّي إلى المزيد من الصراعات، فافتقدت الخيط الناظم والمحدِّد للعلاقة بين الحقِّ والواجب والمساواة، وأهملت الإنسان، وجافت إنسانيَّته بشكل واضح وصريح بما طرحته من مشاعيَّة للنساء والأولاد والملكيَّة وإهمال للعبيد.

العدالة بجوهرها ارتقاء من اللاَّمساواة التي يعكسها الواقع إلى المساواة التي يتطلَّع إليها الفكر الإنسانيُّ، لكن مع أفلاطون تبدَّت كنموذج جاهز أراد إسقاطه على الواقع المحتوي للكثرة والتنوِّع النسبيِّ، ولذلك لم تؤدِّ نظريَّته النتائج المرجوَّة منها.

الفيلسوف الحاكم والعادل الذي مثَّل هرم المدينة العادلة تمظهر وفق التصوُّر الأفلاطونيِّ بشكل متناقض كما مفهوم العدالة، فهو ينادي بما يجب أن يكون أي بالمُثُل العليا والعدل المطلق، لكنَّه يتعامل مع الواقع ومع ما هو كائن. لقد أراد تطبيق المُثُل على النسبيِّ المتغيِّر، وقدَّم لنا شخصيَّة الحاكم العادل بازدواجيَّة متناقضة فجاء بهيئة المُنظِّر والفاقد للكثير من الفضائل بخلاف ما ادَّعى أفلاطون، وهنا كانت الطامَّة الكبرى.

احتوى البرنامج الأفلاطونيُّ على عناصر سفسطائيَّة، أسقطت المبدأ المثاليَّ للعدالة الذي مثَّله الفيلسوف الحاكم بوصفه القانون الحيَّ، وحكمه حكم العادل المثاليِّ، وهذا إن دلَّ على شيء فإنَّه يدلُّ على الأخطاء السياسيَّة والأخلاقيَّة التي احتواها برنامجه المتهافت الذي لم يصمد أمام النقد لبساطته وسذاجته.

يمكننا القول أخيراً أن العدالة الأفلاطونيَّة تفتقر إلى المصداقيَّة سواء في الأحداث التي تمَّ إخفاؤها عن المواطنين، أم الخطابات التي سقطت أمام أول تدليل منطقيٍّ عليها، والأهمُّ من هذا وذاك أنَّ مردَّ مفهوم العدالة الأفلاطونيِّ بحدِّ ذاته لم يكن من ابتكار أفلاطون بقدر ما كان استلالاً من حكمة «الماعت» المصريَّة الذي أنكر مصدره والذي أثَّر سلباً في نظريَّته ما جعلها تبدو مترهِّلة وضعيفة الاستدلال، إضافة إلى أنَّها احتوت مغالطات كثيرة كونها ليست نظريَّة يونانيَّة أصيلة بل تعود إلى أصول شرقيَّة مصريَّة قديمة.

لائحة المصادر والمراجع

١. أ. هـ. آرمسترونغ: مدخل إلى الفلسفة القديمة، ترجمة: سعيد الغانمي، كلمة والمركز الثقافي العربي، أبو ظبي، الإمارات العربيَّة المتَّحدة، ط١، ٢٠٠٩.

٢. أفلاطون: أفلاطون في الفضيلة، محاورة مينون، ترجمة وتقديم: عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠١.

٣. أفلاطون: الجمهوريَّة - المدينة الفاضلة، ترجمة: عيسى الحسن، الأهليَّة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن. ط١، ٢٠٠٩.

٤. أفلاطون: القوانين، ترجمه من اليونانيَّة إلى الإنكليزيَّة: د.تايلور، نقله إلى العربيَّة: محمد حسن ظاظا، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦.

٥. أفلاطون: المحاورات الكاملة، نقلها إلى العربيَّة شوقي تمراز، المجلَّد الأول، الجمهوريَّة، الأهليَّة للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٤.

٦. أفلاطون: جمهوريَّة أفلاطون، ترجمة: حنا خباز، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ط١، ٢٠١٧.

٧. أفلاطون: محاورة جورجياس، ترجمها عن الفرنسيَّة: محمد حسن ظاظا، راجعها: علي سامي النشار، الهيئة المصريَّة العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠.

٨. أفلاطون: محاورة فايدورس، أميره حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٠.

٩. أفلاطون: أميره حلمي مطر، جمهوريَّة أفلاطون، مهرجان القراءة للجميع، مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩٤.

١٠. أفلاطون: جمهوريَّة أفلاطون: دراسة وترجمة فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية، ٢٠٠٤.

١١. أميره حلمي مطر: محاورة ثياتيتوس لأفلاطون أو عن العلم، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة.

١٢. إميل برهيَّة: تاريخ الفلسفة- الفلسفة اليونانيَّة، ج١، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة بيروت، ١٩٨٢.

١٣. أنتوني جوتليب: حلم العقل تاريخ الفلسفة من عصر اليونان إلى عصر النهضة، ترجمة: محمد طلبه نصار، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر ط١، ٢٠١٥.

١٤. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني ، بيروت، لبنان، ١٩٨٢.

١٥. جورج. جي.إم. جيمس: التراث المسروق - الفلسفة اليونانيَّة فلسفة مصريَّة مسروقة، ترجمة: شوقي جلال، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة.

١٦. حسن طلب: أصل الفلسفة حول نشأة الفلسفة في مصر القديمة وتهافت نظرية المعجزة اليونانيَّة، عين للدراسات والبحوث الإنسانيَّة والاجتماعيَّة، ط١، ٢٠٠٣.

١٧. ديوجينيس اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلَّد الأول، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، راجعه عن الأصل اليوناني: محمد حمدي ابراهيم، المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦.

١٨. عبد الجليل كاظم الوالي: الفلسفة اليونانيَّة، الوراق للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٩.

١٩. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج ١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٨٤.

٢٠. عزت قرني: الفلسفة اليونانيَّة حتى افلاطون، جامعة الكويت، ذات السلاسل، مجلس النشر العلمي ، ١٩٩٣.

٢١. غُنار سكيربك ونلز غيلجي: تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، ترجمة: حيدر حاج اسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، مراجعة نجوى نصر، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٢.

٢٢. فريدرك كوبلستون:تاريخ الفلسفة اليونان وروما، ترجمة: إمام عبد الفتاح امام، المجلَّد الأوّل، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٢.

٢٣. ماجد فخري: تاريخ الفلسفة اليونانيَّة من طاليس إلى أفلوطين وبرقلس، دار العلم للملايين، بيروت لبنان، ط١، ١٩٩١.

٢٤. مارتن برنال: أثينا السوداء – الجذور الأفروآسيويَّة للحضارة الكلاسيكيَّة، الجزء الأول – تلفيق بلاد الإغريق ١٧٨٥-١٩٨٥، تحرير ومراجعة وتقديم أحمد عتمان، ترجمة: لطفي عبد الوهاب يحيى وآخرين، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، المشروع القومي للترجمة، ٢٠٠٢.

٢٥. مجدي كيلاني: الفلسفة اليونانيَّة من طاليس إلى أفلاطون دراسة مصدريَّة، الإسكندريَّة، المكتب الجامعي الحديث، ٢٠٠٩.

٢٦. محمد الخطيب:الفكر الإغريقي، دار علاء الدين، دمشق، ط١، ١٩٩٩.

٢٧. ول ديورانت: قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ، ترجمة: فتح الله المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، ط٦، ١٩٨٨.

٢٨. وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهره، ١٩٨٤.

29. Wannlass, Lawrence C.(edr); Gettell, s: History of political thought, Novelle and Co; London, 1956.

التعليم والتربية عند أفلاطون
(دراسة نقديّة)

مروه محمد نبيل جريده[١]

مقدّمة

قبل البدء بمعالجة أفكار أفلاطون وكتاباته في ما يتعلَّق بموضوع التربية والتعليم، لا بدَّ من أن نقف على الأمور المهمَة التي مهَّدت لتلك الأفكار، ومنها:

ـ إيمانه بأفكار سقراط «إعرف نفسك بنفسك»، فالمعرفة عنده شيء يولد الإنسان به، ومن ثم عدَّ عمليَّة «التعلُّم» مجرَّد تذكُّر لمعارف تعلَّمناها مسبقاً، «التعليم إذاً هو عمليَّة تذكُّر أو استعادة لحالة للنفس سابقة على الميلاد[٢]».

ـ بنى أفلاطون أفكاره في التربية والتعليم من خلال إيمانه بأنَّ الطبيعة البشريَّة طيِّعة إلى أقصى حدٍّ، حتى تجاه الترتيبات الاجتماعيَّة الباردة والمملَّة، أو على الأقلِّ يستطيع أن يجعلها كذلك مع مرور الوقت، إذا ما استطاع أن ينشئ جيلاً ضمن شروط خاصَّة وأسلوب تعليميٍّ دقيق وصارم، محفوف ببعض الأساطير التي تخدم مآربه، ناسياً أنَّ القانون، مهما كان مطلقاً، هو أعسر من أن يتناسب مع كلِّ الأحوال الإنسانيَّة المتغيِّرة دائماً.

إنَّ هدف التربية والتعليم عنده الوصول إلى الفضيلة، أو بناء الإنسان الخيِّر (بالمعنى الأفلاطونيِّ)، أي الإنسان الشجاع الذي يقوم بتأدية واجباته على أحسن حال، وقبل كلِّ شيء أن يكون مخلصاً للدولة طيِّعاً لها.

ـ محاولته البائسة لإيقاف غزو السفسطائيين لعقول الشباب، وتبيان زيف أفكارهم

---

[١]- مدرسة في قسم الفلسفة- كليَّة الآداب والعلوم الإنسانيَّة - جامعة دمشق.

[٢]- ديف روبنسون، جودجروفز، أفلاطون، ترجمة: إمام إمام، المشروع القومي للترجمة، ٢٠٠١، ٩٤.

وخطورتها، لذلك بنى فلسفته لتُمدَّنا بنوع دائمٍ وثابتٍ من القيم الأخلاقيَّة والاستقرار السياسيِّ النمطيِ الذي ينقذ أثينا من وجهة نظره.

أوَّلاً: مراحل التربية عند أفلاطون

رسم أفلاطون ملامح نظام تربويٍّ وتعليميٍّ حكوميٍّ صارم وقويٍّ وإجباريٍّ لكلِّ المواطنين الأحرار رجالاً ونساءً منذ نعومة أظفارهم، مستثنياً بذلك العبيد، ومستغنياً عن أساليب التربية والتعليم اليونانيَّة القديمة التي تبدأ من المنزل وتنتهي بإرسال الطفل إلى المدرسة في سنٍ معيَّنة، حيث كانت تزداد العناية بالطفل بازدياد ثراء عائلته «وهكذا أطفال الأغنياء هم أول من يذهبون إلى المدرسة وآخر من يتركونها[١]».

لذلك أوجب أن تتمَّ عمليَّة التربية الأفلاطونيَّة تحت رعاية الدولة، وأن تكون على مراحل عدَّة تشمل جميع الأعمار من مرحلة السنوات الأولى للإنسان إلى ما بعد سن الخمسين، وتتضمَّن التربية البدنيَّة والفنيَّة والرياضيَّات والهندسة والفلك والفلسفة والجدل والقانون، وصولاً إلى الاشتغال بالحكم، ومن ثمَّ الاعتزال وصياغة النظريَّات الفلسفيَّة. وبإمكاننا تفنيد ذلك وفقاً لما يأتي:

- **المرحلة الأولى:** تبدأ من المرحلة الجنينيَّة للطفل حتى سنته السادسة، ويفرض فيها أفلاطون العناية بالنظام الغذائيِّ للأمِّ والمناسب للجنين، وتأمين حياة خالية من التجارب المليئة بالكرب والهمِّ بل من الألم نفسه للأمِّ الحامل وللطفل قدر الإمكان «إذا استعملنا كلَّ ذكائنا ومهاراتنا في الاحتفاظ بطفلنا طوال هذه السنوات الثلاث بعيداً عن التجارب المليئة بالهمِّ والكرب والذعر، بل من الألم نفسه بقدر الإمكان، فإنَّ النفس النامية تصبح طوال ذلك الوقت أكثر مرحاً ولطفاً[٢]».

وتقوم تربية أفلاطون للصغار على الطاعة الدقيقة غير المتهاون فيها، واستئصال الخنوثة واستخدام العقاب، مع السماح لهم باللَّعب، وفي ما بعد يتجمَّع الأطفال من الجنسين في المعبد المحليِّ في سنٍ معيَّنة ما بين الثالثة والسادسة، حيث تلاحظ المربِّيات ما في سلوك الأطفال من ذوق ولياقةٍ أو ما هو نقيض ذلك، حتى تتمَّ تهيئتهم ويكتمل تعليمهم كلٌّ في

[١]- أفلاطون، في السفسطائيين والتربية «محاورة بروتاجوراس، ترجمة: عزت قرني، دار قباء، القاهرة، ٢٠٠١، ص٤٧.

[٢]- أفلاطون، القوانين، ترجمة: محمد حسن ظاظا، مطابع الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، مصر، ١٩٨٦، ص٣٢٣-٣٢٤.

المكان المخصَّص له.

- **المرحلة الثانية:** تمتدُّ ما بين سنِّ السادسة وسنِّ الثامنة عشرة، وتبدأ هذه المرحلة بالفصل بين الجنسين، ليصار إلى متابعة تعليمهم تحت موضوعين:

ـ **الموسيقى والقصص المندرجة فيها:** يؤكِّد أفلاطون ضرورة السيطرة على كلِّ أنواع الأساطير والخرافات من أجل «اختيار أجملها ونبذ ما سواه، ثمَّ نوعز إلى الأمهات والمرضعات أن يقصصنَ ما اخترناه من تلك الخرافات على الأطفال، وأن يكيِّفنَ بها عقولهنَّ أكثر مما يكيِّفن أجسادهم بأيديهنَّ. ويجب أن نرفض القسم الأكبر ممَّا يملى عليهم من الخرافات في هذه الأيام[١]».

وهو بذلك يرفض القصص القبيحة التي رواها «هزيود»و»هوميرس» وغيرهما من الشعراء، والتي تمثِّل صفات الآلهة والأبطال تمثيلاً مشوَّهاً، إذ لا يجوز-برأيه- أن نلقي على مسامع أطفالنا هوان ارتكاب شرِّ الموبقات من كبار الآلهة، كما يجب حظر حروب الآلهة «سواء صيغت في قالب الحقيقة أم في قالب المجاز، لأنَّ الطفل لا يميِّز بين الحقيقة والمجاز، فيطبع في عقله ما سمعه في هذه السنِّ، ويرسُخُ في نفسه حتى يتعسَّر نزعه، وغالباً يُتعذَّر، ولهذه الأسباب أرى أنَّه يجب الاحتراس في ما يسمعه الأحداث، لئلاَّ يكون في صيغة لا تلائم ترقية الفضيلة[٢]».

لذلك يعتقد أن على مؤسسي الدولة وضع الصيغة التي يجب على الشعراء أن يصوغوا بها أساطيرهم، ويحظِّروا عليهم تجاوز حدودها، لأنَّ وظيفة الأساطير-بنظره- ترسيخ الفضائل التي ينبغي أن يتمتَّع بها المواطنون الأحرار، وتقبُّل النظام المطروح، لذلك تُنتَقى ألفاظ غنائيَّة مهذبة منها ما يخص الذكور ومنها ما يخص الإناث، وألحان خاصة بالجنود والرجال المنهمكين في أعمالهم، وحسن البيان وصحة الوزن والجزالة والإيقاع كافة تتوقف على الطبيعة الصالحة أي العقل السليم سلامة حقيقيَّة. بينما تُحظَّر القصص التي تحتوي على الخوف والرهبة والعنف والعويل والندب وفجاعة فقدان الأحباب والثروات والاستسلام للضحك والكذب، ونزرع تحمُّل الخُطوب بوداعة وصبر.

---

[١]- أفلاطون، جمهوريَّة أفلاطون، تر: حنا خباز، مؤسَّسة هنداوي، القاهرة، ٢٠١٧، ص٧٢.

[٢]- المصدر نفسه، ص٧٤.

ـ **التربية البدنيَّة:** كذلك الحال بالنسبة إلى التربية البدنيَّة حيث يوجب أفلاطون البدء فيها منذ نعومة الأظفار، على أن تستمرَّ مدى الحياة، ومن أنواع التمرينات الرياضيَّة استعمال القوس والحراب وركوب الخيل، وفنُّ المناوشات الخفيفة، وحروب المشاة والمناورات التكتيكيَّة، وضرب الخيام وتكوين الفارس. ومنها أيضاً العناية بالجسد، لذلك يؤكِّد على الطعام الصحيَّ بمعنى البساطة فيه، واجتناب المُسكر والخمر، وذلك لبناء أجسام قويَّة لا كما يملكها الرياضيون، وإنما أجسادٌ تستطيع تحمُّل تغيُّر الطعام والشراب وتقلُّبات الحرِّ والبرد، وتحافظ على مناعتها من الأمراض التي يمكن أن تهدِّدها، أو التعب الذي قد يوهنها، ويقلِّل من عزيمتها.

إنَّ البناء الموسيقيَّ والتربية البدنيَّة آمران ضروريَّان في فلسفته التربويَّة للنفس من أجل الوصول إلى الحال الوسط. «الخشونة والقسوة في الفريق الواحد، واللِّين والرقَّة في الفريق الآخر...غلوكون: أجل، فالذين لاذوا بالجمناستك من دون سواه صاروا خشني الطباع فوق حدِّ الاحتمال، والذين اقتصروا على الموسيقى هم أكثر ليناً ممَّا يليق... ولكنَّا نرى أنَّ حكَّامنا يلزم أن يجمعوا بين هاتين الصفتين[١]».

ومن ثمَّ يأتي دور دراسة الحروف وأنواع الحساب حتى يستطيع التلاميذ أن يتعلَّموا القراءة والكتابة والحساب، ويعدُّ أفلاطون عمر العاشرة إلى الثالثة عشرة ونحو ذلك عمراً مناسباً لذلك، يتبعها تعليمهم على القيثارة واستعمال النوتة الموسيقيَّة.

- **المرحلة الثالثة:** مكوَّنة من سنتين أو ثلاث من سنِّ الثامنة عشرة إلى سنِّ العشرين، أي حالما ينهون تمريناتهم الجسديَّة يتوجَّب عليهم أن يشهدوا أحداث الحروب على متون الخيل ويدخلوا ميدانها مع ضمان أمنهم وسلامتهم من أيِّ خطر. وُينتَخَبون -من وجهة نظر أفلاطون- بناءً على من تتجلَّى فيه إمكانيَّة ضبط النفس في كلِّ الأعمال والدروس والتدريبات الموكلة إليهم، لذلك نجده يعفيهم من أيِّ أعمال أخرى حتى لا يخالجهم شعورٌ بالتعب أو رغبة في النوم، لأنَّ تصرُّفاتهم في هذه المرحلة ستكون بمنزلة امتحان مهمٍّ جدَّاً لتبيان سجيَّتهم، فأرباب السجايا الممتازة ينالون شرفاً أعظم من شرف سواهم، ويخضعون لامتحان يجمع فيه جميع العلوم المختارة التي حصَّلوها في صباهم في امتحان واحد، لملاحظة أيِّ التلاميذ الذين يبدون أعظم مقدرة وأرسخ ثباتاً في هذه المسائل وأثبت

[١]- أفلاطون، جمهوريَّة أفلاطون، ترجمة: حنا خباز، مؤسَّسة هنداوي، القاهرة، ٢٠١٧، ص١١٤.

عزيمة في الحرب وغيرها من فروع التهذيب، وهكذا يُختَارون من بين رفقائهم الممتازين حتى يعرف من يستطيع منهم الاستغناء عن مساعدة حواسِّه ويستعدُّ لفهم الوجود الحقيقيِ بمساعدة الحقيقة.

- **المرحلة الرابعة:** ينتقل إليها التلاميذ الذين اجتازوا الامتحان وظهر تفوُّقهم على غيرهم في الأمور التي تعلَّموها من سنِّ العشرين عاماً إلى الثلاثين، وفيها يُلقَّنون أنواع الكتابة المتشابكة وعلوم الحساب والهندسة بما فيها من مسطَّحات ومجسَّمات وعلوم الفلك وكلِّ فروع العلوم الابتدائيَّة التي تمُهِّد السبيل لفنِّ المنطق، وفي هذه المرحلة لا يجوز أن يجبر التلاميذ على التعليم «لأنَّه لا يجوز أن يمزج تهذيب الحرِّ بشيء من الاستعباد، لأنَّ إرغام الجسد على الأعمال الجسديَّة لا يحدث تأثيراً في الجسد، أما في أمر العقل فلا يتأصَّل علم في الذاكرة إذا أتاها بطريق الإرغام[١]».

وهنا نستطيع الوقوف على نوعٍ من التناقض فالتعليم الصارم والقواعد الإجباريَّة التي يفرضها أفلاطون تصبح في هذه المرحلة خالية من الإرغام، وكأنَّ التلميذ عندما يصل إلى هذه المرحلة سوف يختار إكمال الطريق الذي رسمه أفلاطون بملء إرادته، ولا يضع في الحسبان احتماليَّة رفض التلميذ استكمال تعليمه أو رغبته في دراسة شيء آخر أدنى من المُختار له، بمعنى آخر نستطيع أن نلاحظ أنَّ أفلاطون يضع مسلَّماته ويصل إلى نتائجه من دون أن يأخذ بعين الاعتبار التجارب الحيَّة الموجودة حوله.

-**المرحلة الخامسة:** في هذه المرحلة يصبح أشرف التلاميذ ممَّن تجاوز مرحلة الحداثة جاهزين لدراسة المنطق، لأنَّ الأحداث -باعتقاده- في حال تمنطقهم يتَّخذون المنطق آلة لهو وتسلية، ويستخدمونه لمجرَّد المعارضة، واستخدام المغالطات لردع خصومهم باسم المنطق، فيهبطون به إلى مكان لا يليق به. بينما تعدُّ دراسة المنطق وفقاً للمرحلة التي يقترحها وسيلة لمساعدة المرء حتى يدرك بفعل الذِّهن النقيِّ طبيعة الخير الحقيقيَّة، عندئذٍ يبلغ الشخص آخر مدى العالم العقليِّ.

فالمنطق عنده «رأس زاوية في صرح العلوم، ومن الخطأ وضع أيِ علم آخر فوقه، لأنَّ سلسلة البناء قد تمَّت به[٢]». ويشترط أفلاطون على هؤلاء التلاميذ امتيازهم بأمور عدَّة

[١]- أفلاطون، جمهورية أفلاطون، ترجمة: حنا خباز، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ٢٠١٧، ص٢٥٦.

[٢]- أفلاطون، جمهورية أفلاطون، ترجمة: حنا خباز، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ٢٠١٧م، ص٢٥٤.

بقوله: «إنَّنا مرتبطون بإيثار أوفرهم حزماً وأكثرهم رجولة، وعلى قدر ما يتاح لنا أوفرهم لياقة، يضاف إلى ذلك أنَّهم يجب أن تكون فيهم طبيعة أدبيَّة شريفة راسخة، ويجب أن يمتلكوا المؤهِّلات المستحبَّة الملائمة نظام التهذيب هذا... يكون لهم نظر ثاقب في الدروس يا صديقي الفاضل، وأن يتعلَّموا بسهولة، لأنَّ الدرس العنيف يمتحن نشاط العقل أكثر من التمرين الرياضيِّ، ولأنَّ العمل هنا في محلِّه أكثر ممَّا هو هناك، لكونه محصوراً في العقل عوضاً عن اشتراك الجسد فيه، فيجب أن ندرج في عداد الأشياء التي نفتش عنها: الذاكرة الحافظة والسلوك الحسن ومحبَّة العمل محبَّة تامَّة، وإلاَّ فكيف نتوقَّع أن تغري المرء بأن يتحمَّل أعباء العمل الجسديِّ مع مزاولة الدروس والتمارين[١]».

- **المرحلة السادسة:** من عمر الخامسة والثلاثين إلى الخمسين عاماً، وتختصُّ في من يطلبون الفلسفة، ويُختَارون من أرباب السجايا الثابتة المنظَّمة، ويتقلَّدون القيادة في الحرب وفي المناصب التي تُستلزم، وهنا أيضاً يُمتَحنون مرة أخرى، ليظهر هل يثبتون رغم كلِّ غواية أو يتزعزعون قليلاً عن ثباتهم.

- **المرحلة الأخيرة:**عندما يبلغون الخمسين من العمر يرفع الذين غلبوا التجارب منهم وفارقوا الأقران في كلِّ فرعٍ-علماً أو عملاً- إلى المرتبة العليا، ويشغَلُون المناصب لخير الدولة ومصلحتها. ومن ثمَّ يستطيعون الاعتزال وصياغة النظريَّات الفلسفيَّة.

نستخلص من مراحل التربية والتعليم لديه الطريق الشاقَّ والصعب والقواعد الصارمة النمطيَّة التي يفرضها على التلاميذ في كلِّ مرحلة بعيداً عن النظر في اهتماماتهم الشخصيَّة، وفي فروقهم الفرديَّة وتنوُّعهم، مستعيناً بذلك بالطبع والتطبُّع لا بالعلم والمعرفة.

ثانياً: تربية المواطنين وتعليمهم في الدولة

ـ **الأطفال:** تظهر عنصريَّة أفلاطون بداية في كتاب «الجمهوريَّة» عند تمييزه بين نوعين من الأطفال: أطفال ناتجون من تزويج أفضل الرجال بأفضل النساء، وأطفال ناتجون من تزويج أدنياء الرجال بأدنياء النساء مع التقليل من هذه الزيجات، وفي الحالتين يبقى أمر انتقاء الأزواج سرّاً لا يعرفه إلاَّ القضاة ليتَّقي الحكَّام نزاع الناس في ما بينهم بسبب هذا الانتقاء الذي يبدو من وجهة نظرنا أنانيَّاً، وغير عادل، وغير ودود.

---

[١]- المصدر نفسه، ص٢٥٥.

وعندما يولد الأطفال يتسلَّمهم موظَّفون متخصِّصون بهذا الغرض إما رجال وإما نساء أو من الجنسين، وبينما يُربىَّ النوع الأول من الأطفال في أماكن خاصَّة بمعزلٍ عن الناس، يُربىَّ أطفال النوع الثاني في أماكنَ مجهولةٍ تلائمهم، من أجل الوصول إلى طبقة حكَّام نقيَّة من أفضل وأشرف التلاميذ.

ذلك يعني أنَّ الطفل عند أفلاطون (سواء كان من البنين أم من البنات) هو مُلك للدولة أكثر ممَّا هو مُلك والديه، ويعتمد هذا الأمر على افتراضه بأنَّ الطبيعة البشريَّة طبيعة طيِّعة للمشرِّع، «لهذا من الممكن جدَّاً إنتاج حرَّاس نساء لا يجدن أيَّ تأنيب للضمير عندما يطلب منهنَّ التخلِّي عن أطفالهنَّ الذين ولدوا حديثاً[١]».

وهو إلى ذلك، يرى أن تُحدَّد أوقات للحمل والإنجاب لا يجوز تجاوزها «فولادة مولود للدولة أمر لا يجوز إخفاؤه، بل يزوَّد بالذبائح والصلوات التي يرفعها الكهَّان والكاهنات وجميع الأفراد في كلِّ قران، ليكون طرفاه بريئين نافعين، فيكون النسل أبرَّ وأنفع، أمَّا الزرع غير المقدَّس فقد ولد في ظلمات الخفاء بسبب الاسترسال في المعاصي[٢]». لذلك فإنَّ النسل المولود من دون إطلاع القاضي أو في الوقت غير المقرَّر منه لا يجب أن يرى النور، ويجب التخلُّص منه لأنَّه ثمرة اجتماع كهذا لا يجوز تربيتها، ويُجرَّم والداه.

ـ **الشباب:** تختلط الأمور عند أفلاطون في ما يتعلَّق بالنساء، فبقدر ما نجده يساوي بينهنَّ وبين الرجال، لدرجة وجوب تعريهن في التمرينات الرياضيَّة من دون أن يخشَين صور التهكُّم الجمَّة من جانب الرجال، إزاء مظهرهنَّ وشناعة وجوههنَّ وتقلِّدهن السلاح وركوب الخيل«لأنهنَّ -باعتقاده- يُسترنَ ببرُدِ الفضيلة بدلاً من الثياب، ويشاطرن الرجال الحرب والأعمال التي يشتمل عليها حكم الدولة من دون غيرها من الأعمال[٣]»، بقدر ما نجده يصفهنَّ بأنهنَّ أقلَ إتقاناً للأعمال التي يؤدُّونها نسبة إلى الرجال بسبب ضعفهم الجنسيِّ لذلك يختصُّهنَّ بأخفِّ الواجبات، إضافة إلى أنَّه يحرِّم على الرجال الذين وصلوا إلى مرحلة الاهتمام بهم بوصفهم حكَّاماً أن يلعبوا دور واحدة من النساء أو أن يمثِلوا مريضاً أو عاشقاً أو عاملاً أو عبيداً او أسافل الناس أو المجانين، وهو ما يعني مساواة المرأة مع

[١]- ديف روبنسون، جودبجروفز، أفلاطون، ترجمة: إمام إمام، المشروع القومي للترجمة، ٢٠٠١، ص١٠٧.

[٢]- أفلاطون، جمهوريَّة أفلاطون، ترجمة: حنا خباز، مؤسَّسة هنداوي، القاهرة، ٢٠١٧، ص١٧٢.

[٣]- أفلاطون، جمهوريَّة أفلاطون، ترجمة: حنا خباز، مؤسَّسة هنداوي، القاهرة، ٢٠١٧، ص١٦٧- ١٦٨.

الأنواع الإنسانيَّة المنبوذة بنظره سواء بسواء.

إضافة إلى ذلك، تُحرم الأمهات من أبنائهنَّ، ويتمُّ أخذ الحيطة كي لا تعرف المرضعات أولادهنَّ عند السماح لهنَّ بالإرضاع، وفي حال أرادت الدولة استخدامهنَّ في عمل الرجال وجب تهذيبهنَّ في مجال الموسيقى والتدريبات البدنيَّة ومعاملتهنَّ معاملة الرجال، وهو ما يعني أن أفلاطون يختصُّ الرجال بأعمال أعظم ويسمح للمرأة بالمشاركة في هذا العمل في حال تلقَّت تعاليم الرجال وعوملت معاملتهم، وهو ما يجعلنا نعتقد أنَّه قد أخطأ فهم طبيعة الأنثى بوصفها أمَّاً، وحقيقة شأنها بوصفها فرداً في المجتمع.

أمَّا الرجال فلهم الحيِّز الأكبر من حديث أفلاطون، مع ذلك لم تسلم فئتهم من صرامته تحت ما يسمَّى بالإنسان الخيِّر المخلص للدولة والمطيع للأوامر، فيحرِّم عليه من نعومة أظفاره اختبار العيش في بيئة فاسدة للعقول، بحجة عدم السماح له بإتلاف معشرها، وهوانه في اقتراف كل أنواع الشرور، ليتمكَّن من اكتشاف زلاَّت الآخرين بالقياس على نفسه «يجب أن يكون الحاكم منذ الحداثة حرّاً من هذا الاختبار، وبمعزل عن عوامل الشرِّ والفساد إذا أريد أن يتَّصف بالكمال الفائق، ويحسن رعاية العدالة[١]». ولهذه الأسباب نفسها لا يصلح الشبان الصالحون للحكم لسهولة خداعهم في شبيبتهم، حيث لا يوجد في نفوسهم مثلٌ يقيسون به شرور الأردياء، لذلك يخصُّ الحكم بالشيوخ على اعتبار أنَّهم يمكن أن يكونوا أوفر حظّاً في الفصل بين الصالحين والأردياء.

وتمتدُّ قواعد أفلاطون لتشمل الأمور الخاصَّة بالزواج وإنجاب الأطفال، فيُحدَّد للشباب من الجنسين أعماراً مناسبة للزواج وأوقاتاً له وللإنجاب لا يجب تجاوزها وإلاَّ عدَّ عملهما تعدِّياً على الدين والعدالة. فمن ناحية الزواج، يُحدَّد السنَّ المناسبة من أجل التناسل فيكون للإناث من سنِّ العشرين إلى سنِّ الأربعين، وللذكور من سنِّ الثلاثين إلى سنِّ الخامسة والخمسين، ولا يجوز الزواج قبل ذلك.

وإضافة إلى ذلك، لم يعط خصوصيَّة للزواج، فعلى الحاكم أن يجمع أكفاء النساء مع أكفاء الرجال في الأوقات المناسبة للإنجاب، ويترك عدد الزوجات لاستحسان الحكام «بحيث يحفظون الموازنة في عدد السكان من غير زيادة ولا نقصان، غير مغضين عن تأثيرات

[١]- المصدر نفسه، ص١١٢.

الحروب والأمراض ونحوهما في ذلك، فتظلُّ مدينتنا -ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً- لا أكبر ممَّا هي ولا أصغر[١]». وقد يعود ذلك إلى رغبته في ضبط القواعد وضمان استمراريَّتها فكلَّما كان العدد صغيراً ومحدوداً كان الحفاظ على الانضباط والتعوُّد على القواعد أفضل، ولتحقيق هذا الأمر وضع قيوداً قاسية وقوانين وحشيَّة، وبالغ في إعلاء القوَّة البدنيَّة على نحو القواعد المرعيَّة في الحيوان، ناسياً بذلك ضرورة تطوُّر البلدان وأنَّ البلدان الأخرى خارج أثينا سوف يزداد أعداد سكانها ممَّا يشكِّل خطراً على اليونانيين.

ليس هذا فحسب، بل يطالب أفلاطون بضرورة استنباط نظام قويم للاقتراع على النساء بحيث يعتقد أدنياء الرجال أنَّ نصيبهم من النساء ينسب لما شاءته الآلهة لا لما هيَّأ له الحكَّام، مع إعطاء الجنديِّ الشجاع ميزة على غيره بالتوسُّع في حريَّة الزواج، حتى يكثر نسل والد كهذا.

كلُّ ما سبق جعله يقف على نوعٍ من شيوعيَّة النساء والأطفال في جمهوريَّته، فليس هناك أنساب لأنَّ جميع الأطفال المولودين في الأوقات المقرَّرة لهم يدعون الذكور أباءهم والإناث أمهاتهم، وأولاد المواليد أحفادهم ووالدي الوالدين أجداد وجدات، ويدعون بعضهم بعضاً إخوة وأخوات، ويحظر على الإخوة والأخوات مسَّ بعضهم بعضاً، إلاَّ إذا أباحته الشريعة في حال أصابتهم القرعة ووافقت كاهنة دلفي على ذلك، ما يعني ظهور تناقض آخر في أفكاره.

ـ **الكهول:** نستطيع أن نجد في أفكاره عن هذه المرحلة العمريَّة بعض آرائه في الفضيلة والحكمة، فهو يختار لمنصب القضاة «شيخاً عرك الدهر وخَبُرَ الباطل لا كشيء استقرَّ في نفسه، بل كأمرٍ خارجيٍّ أدركه ودرسه طويلاً مدقِّقاً في حياة الآخرين، وبعبارة أخرى: إنَّه يقاد بالمعرفة لا بالاختبار الشخصيِّ...الرذيلة لا يمكنها أن تعرف نفسها والفضيلة معاً. أمَّا الفضيلة في كامل التهذيب فإنها بمرور الزمن تتمكَّن من معرفة الأمرين، نفسها والرذيلة، فالقاضي الحكيم في مذهبي هو هذا الفاضل، لا ذاك الرذيل[٢]».

فالحكَّام يجب أن يكونوا أفضل الشيوخ أي أكثرهم قدرة على إدارة الدولة، ذوي فطنة وقوة وحرص على مصلحة الدولة، ويُحدِّد أفلاطون الصفات التي يجب أن نجدها في الحكام؛ أي الأفراد الذين ظهر بعد المراقبة اللاَّزمة أنهم ممتازون بالغيرة على القيام بكلِّ

[١]- أفلاطون، جمهوريَّة أفلاطون، ترجمة: حنا خباز، مؤسَّسة هنداوي، القاهرة، ٢٠١٧، ص١٧١.

[٢]- أفلاطون، جمهوريَّة أفلاطون، ترجمة: حنا خباز، مؤسَّسة هنداوي، القاهرة، ٢٠١٧، ص١١٣.

عمل مفيد للدولة مدى الحياة، وينبذون ما يحسبونه ضارّاً، وأن يكون لديهم اقتناع داخليٌّ بأنَّهم يجب أن يفعلوا ما يحسبونه أفضل لمصلحة الدولة.

مع ذلك، من اللاَّزم -باعتقاده- مراقبتهم في كلِّ أطوار الحياة حتى نتأكَّد من أنهم ثابتون في هذا اليقين، كما يجب امتحانهم بالأعمال والآلام، ففي حين يُمتَحن الشباب الشبان بالمروِّعات ثمَّ بالمسرَّات، لا يكتفي أفلاطون بتجربة الأشخاص الجديرين بمناصب الحكم بذلك، بل يجب امتحانهم أيضاً بما حذف من الوسائل؛ أي من مواقفهم تجاه عوامل الشرِّ والفساد وأنواع الرذائل التي أدركوها في دراستهم من دون أن يأتلفوا معشرها، لمعرفة في ما إذا كانوا لا يزالون ينشدون الموضوعات السامية، أم أنَّهم يفشلون في ذلك «ونمتحنهم ولا امتحان الذهب بالنار، لنرى أصلب عودهم في كلِّ الأحوال فلا يخدعهم التدجيل؟ فتثبت كياسة تصرُّفهم حسن الإرادة لأنفسهم وللموسيقى التي ثقفوها، مبرهنين في كلِ حادثة على محافظتهم على قوانين اللَّحن والإيقاع، ساعين جهدهم ليكونوا أعظم النافعين لأنفسهم وللدولة، فمن جاز الامتحان المرَّة بعد المرَّة حدثاً وشابّاً وكهلاً، وخرج من كور التجربة سليماً، فهو الذي نختاره حاكماً ومديراً، ويجب إكرامه في حياته وفي مماته[١]».

وهو ما يدلُّ مجدَّداً على أنَّه غلَّب الطبع والتطبُّع على العلم، وبنى فلسفته التربويَة والسياسيَّة على نموذج الإنسان أو مثال الإنسان، ممَّا جعله يسرف في الإلزام والتنظيم، ويتدخَّل في أدقِّ تفاصيل الحياة الشخصيَّة.

ثالثاً: وسائل التربية والتعليم عند أفلاطون

ـ **الحوار:** تعدُّ مؤلَّفات أفلاطون الفلسفيَّة الأولى بمنزلة إجلال وتقدير لسقراط في سبيل الإبقاء على تراث الحوار السقراطيِّ الذي عُرِفَ عنه أنَّه محاولة لكشف الجهل أكثر من تقديم الإجابات. وقد استخدم لذلك أستاذه سقراط ليكون متحدِّثاً باسمه في جميع كتبه تقريباً، ونتج من ذلك عدم وضوح نسبة الأفكار المطروحة في عرض سقراط، هل هي فعلاً رأي الأستاذ، أم أنها رأي التلميذ؟.

لكن الفرق بين أفلاطون وأستاذه يكمن في أن الأستاذ كما يصفه في محاورة السفسطائيِّ عقيم تجاه الحكمة، وهو ما ذكره بقوله «التأنيب الذي وجِّه كثيراً ضدِّي لأني أسأل الآخرين

[١]- أفلاطون، جمهوريَّة أفلاطون، ترجمة: حنا خباز، مؤسَّسة هنداوي، القاهرة، ٢٠١٧، ص١١٨.

من دون أن أعلن عن موقفي بشأن أيِّ شيء، إذ لا أملك في ذاتي أيَّة حكمة، هو تأنيب لا يخلو من الصدق. والسبب هو: يضطرُّني الإله إلى أن أولد الآخرين، ولكنه لم يسمح لي بأن ألد[١]». في حين أنَّه يخالف ذلك حين يتحدَّث بلسان أستاذه عن المعرفة والفضيلة وبناء الدولة والسياسة والتعليم، وهو يطرح ذلك بقوة في صيغة أسئلة يجيب عليها سقراط تارة بإجابات قصيرة، وتارة أخرى على شكل أسئلة واستفسارات عن الأسئلة المطروحة من الخصوم، في محاولة لدحض آرائهم وتعريفاتهم المطروحة على ألسنتهم من خلاله أيضاً، ومن ثمَّ يأخذ موافقة الجمهور، وهي فعلاً عمليَّة مضنية غالباً ما تنتهي بذهاب الأشخاص إلى مقصدهم من دون الوصول إلى تعريفات نهائيَّة.

ـ **طرح الأسئلة:** يتمتَّع أسلوب أفلاطون في محاوراته بصيغة طرح الأسئلة، واستخدام أساليب الاستفسار، والتهكُّم السقراطيِّ من جهة، ومن جهة أخرى محاولة الإجابة عن الأسئلة المطروحة، أو دحض لأفكار الخصوم، ليس هذا فحسب بل أيضاً التأكيد على صدق الأجوبة ومباركتها والثناء عليها بالمديح والتقدير، فنجد أغلبها مثل: «إنك مصيب»، «أوافقك في ذلك كلَّ الموافقة»، «بكلِّ تأكيد» وهذا إن دلَّ على شيء فإنَّما يدلُّ على رغبة أفلاطون في ترسيخ الانقياد لتعاليم سقراط ومتابعته، إضافة إلى محاولته الانتصار للرأي الذي يدافع عنه بغضِّ النظر عن آراء الخصوم، حيث يختار في حواراته من الشخصيَّات والتواريخ ما يناسبه، ويرسمها بالطريقة التي تلائم عرض أفكاره وتسلسلها.

ورغم أنَّ المزيَّة الأساسيَّة لأسلوب الحوار السقراطيِّ تكوُّنه من أسئلة وأجوبة قصيرة لا يقدر عليها إلاَّ القلَّة القليلة، كما وصفهم سقراط في محاورة السفسطائيِّ، فحن نجده يخالف ذلك في أكثر من موضع عندما يسرد أجوبته على شكل محاضرة يلقيها على مسامع الجمهور من الحاضرين.

ـ **التقليد والمحاكاة:** يعتمد أفلاطون على وسيلة أخرى من وسائل التعليم هي محاكاة التلاميذ لمعلِّميهم وتقليدهم إياهم، وهو ما يحمِّل الأساتذة ضريبة شديدة الوقع، فمن ناحية الشعر يلزم أن «لا يؤلِّف شاعراً شيئاً يخالف القانون والحق، والشرف والخير، وسوف لا يكون حرّاً في عرض أيِّ شيء من تصنيفه على أيِّ مواطن خاصٍّ مهما كان أمره، قبل أن يعرضه

[١]- غاستون مير، أفلاطون، ترجمة: بشارة صارجي، المؤسَّسة العربيَّة للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠، ص١٠٦.

أولاً على الرقباء المعنيين لمثل هذه الشؤون، ثمَّ على حرَّاس القانون وينال موافقتهم[١]».

وتحدِّد سلطات معيَّنة عن طريق الانتخاب مشرِّعي الموسيقى والمشرفين على تعليم الترنيمات التي يُتغنَّى بها في عيد كلِّ إله، والرقصات، الأمر الذي يجعل المختلف أو لنقل المُجدِّد عُرضةً للاتِّهام بالكفر.

كما يتعزَّز دور المحاكاة بالتلقين المتكرِّر الذي يتَّخذ عنده مظاهر عدَّة منها: مظهر الغناء لكلٍّ من فرقة المرنِّمين الصبية والرجال تحت الثلاثين والرجال بين الثلاثين والستين، وتكون مهمَّتها ترسيخ القواعد والرجاء من إله الشفاء «أن يشهد بصحة المبدأ الذي ينطقون به، ويرجونه أن يشمل بفضله ونعمته الصغار فيقنعهم به... أمَّا الرجال ذوو السنِّ المتقدِّمة فسيتركون ليروا قصصاً عن نماذج الخلق نفسها في نبرات ملهمة[٢]».

رابعاً: أهداف التربية والتعليم المثاليَّة الأفلاطونيَّة

إن محاولة أفلاطون في وضع نظام تربويٍّ تعليميٍّ صارم يقوم على أهداف مثاليَّة عدَّة تخدم فلسفته، ولاسيَّما نظرته السياسيَّة إلى الواقع التي عاشته البلاد في تلك الفترة، وأمله في دولة خالية من المصالح الفرديَّة واستغلال السلطة، اللذين يؤدِّيان إلى الخلاف والنزاع بين المواطنين وجيرانهم من اليونانيين، وسيادة النظام والعدالة والفضيلة كما يراها في مذهبه المثاليِّ المحاكي للحقيقة المطلقة. ومن أهم هذه الأهداف:

يجب أن تخدم التربية والتعليم الأغراض السياسيَّة لإقامة العدل وسيادة القوانين، وإعداد مواطنين صالحين يضعون مصلحة الدولة أولاً، لأنَّ مصلحتها ومصلحتهم واحدة، ومصائرهم مرتبطة بعضها ببعض في السرَّاء والضرَّاء، لا بالمعنى العامِّ، وإنما بالمعنى الخاصِّ بما تحدِّده الدولة، ويمنع ما يخالف ذلك، ومن ثم يقوم الهدف الأسمى للتعليم بـ «إعداد الأطفال وتوجيههم نحو التي أعلن القانون صوابها، والتي ثبت صوابها الحقُّ عن طريق اتِّفاقه مع تجربة أفضل الرجال وأكبرهم سناً[٣]»، وهو ما يدفعنا إلى التساؤل عن المعيار الذي يجب أن نقيس عليه أفضل الرجال وأحكمهم، والطريقة المثلى التي يجب

[١]- أفلاطون، القوانين لأفلاطون، ترجمة: محمد حسن ظاظا، مطابع الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، مصر، ١٩٨٦، ص٣٣٧.

[٢]- المصدر نفسه، ص١٤١.

[٣]- أفلاطون، جمهوريَّة أفلاطون، ترجمة: حنا خباز، مؤسَّسة هنداوي، القاهرة، ٢٠١٧، ص١٣٤.

اتِّباعها في اختبارهم.

رغبته في تطوُّر التعليم في اليونان من التعليم العملي إلى أهميَّة التعليم الرمزيّ، فلا يطلب من دراسة الأعداد والوقوف على طبيعتها البيع أو الشراء، وإنما سهولة انتقال النفس من المتغيِّر إلى الحقيقيِّ الثابت، وكذلك دراسة الهندسة في سبيل معرفة الدائم الوجود لا ما يوجد حيناً ثمَّ يزول، فيجب أن تجتذب الهندسة النفس نحو الحقيقة، وتضرب الضربة الحاسمة في ميدان الروح الفلسفيَّة، كلُّ ذلك من أجل الوصول إلى التعقُّل المنطقيِّ الذي يقع في حدود السلطة العقليَّة، ويمهِد الطريق للوصول إلى الفلسفة الحقَّة، وذلك يغاير ما وصلت إليه الفلسفة في عصره، حيث اقترنت بغير أهلها فأصبحت سفسطات خالية من أيِّ أثر للنظر الثاقب، وسُمِّي من يعمل بها عديم النفع.

ويُرجِع بعض الباحثين هذا الاهتمام بالجانب النظريِّ على حساب الجانب العمليِّ إلى «وجود عدد ضخم من العبيد الذين يقومون بجميع الأعمال الشاقَّة كان عائقاً في سبيل التقنيَّة، فلماذا نبتكر طواحين الهواء، إذا كان عشرون عبداً قادرين على إدارة حجر الرحى...؟[١]»، وهو ما يعني عدم وجود اهتمام أو أيِّ تطوُّر في الجانب العلميِّ التقنيِّ في فلسفته من جهة، وعدم النظر بجديَّة إلى مسألة الرقِّ من الناحية الأخلاقيَّة من جهة أخرى.

اعتقد أفلاطون أنَّه يستطيع الوصول إلى تنمية العقل الإنسانيِّ والجانب الأخلاقيِّ عند التلاميذ، ومن ثمَّ عند مواطني المدينة جميعاً، للوصول إلى الإنسان الخيِّر المعدِّ لمصلحة الدولة، ومن ثمَّ مصلحته، من أجل أن يتهيَّأ لإدراك النماذج الحقيقيَّة للفضيلة -كما يراها أفلاطون- خاليةً من السفسطات ومن التغيُّر والتطوُّر المرتبطين بنظام الحكم الديمقراطي السائد في عصره والذي كان بنظره فاسداً وغير فعَّال باستمرار.

خامساً: النتائج المفترضة للتربية والتعليم عند أفلاطون

١. **المدينة الفاضلة:** لقد كان أمل أفلاطون تأسيس مدينة فاضلة يقوم على حكمها الفلاسفة، أو تقوم على تفلسُف الملوك والحكَّام فلسفة صحيحة تامَّة، لأنَّ على القوَّة السياسيَّة والفلسفيَّة أن تتَّحدا في شخص واحد حتى تبرز جمهوريَّته إلى حيِّز الوجود.

ويمكن تحصيل القوَّة السياسيَّة بوساطة ما أعدَّه من تربية فنيَّة، وتدريب عسكريٍّ، وحضور

[١]- ديف روبنسون، جودبجروفز، أفلاطون، ترجمة: إمام إمام، المشروع القومي للترجمة، ٢٠٠١، ص٢٦.

للحروب والمشاركة بها. أمَّا القوَّة الفلسفيَّة فتحصل بالارتقاء بالمعارف من المعارف العمليَّة إلى المعارف العقليَّة، حيث يصل الرجل إلى لقب الفيلسوف عندما يستطيع إدراك الأبديِّ غير المتغيِّر، ويتملَّكه شغف لمعرفة حقيقة الوجود الخالد، ويتَّصف بالصدق الذي يحمله على تجنُّب كلِّ صور الكذب قدر المستطاع، وبالعفَّة فلا يصيبه الطَّمع، وباللُّطف والعدل فلا يكون شرساً ولا وحشيَّاً ولا جباناً، ذا الذاكرة الحافظة المتَّسقة، «أن يكون ذا ذاكرة حافظة، سريع الخاطر، زكي الفؤاد، حلو الشمائل، محبَّاً وحليفاً للحقيقة والعدالة والشجاعة والعفاف[١]».

ومن أجل اختيار صفوة الحكام أعد أفلاطون أساليب للتربية والتعليم ذكرناها آنفاً، يجب على كلِّ المواطنين في الجمهوريَّة أن يدخلوها في كلِّ مراحل حياتهم، ليُختَار الأفضل والأشرف، وحتى يتقبَّلوا ذلك على أنَّه أمر طبيعيٌّ لزم محاولة إقناع طبقة الحكام والجنود وسائر الأمَّة بأسطورة «المعادن الأربعة» أو «الأكذوبة الضروريَّة» التي تزعم بنظره أنَّ «كلَّ ما أمليناه عليهم لتهذيبهم حدث كأمر واقعيٍّ، ولكنه حلم، وفي حقيقة الأمر أنَّهم هذَّبوا وثقَّفوا في جوف الأرض حيث طبعوا أسلحتهم وأدواتهم وكمل تهذيبهم، حين ذلك ولدتهم أمُّهم الحقيقيَّة، وهي الأرض، أي أنَّها قذفت بهم إلى سطحها، فيجب أن يهتمُّوا بالمنطقة التي هم فيها كأمٍّ ومرضعة، فيصدون عنها الغزاة، ويحسبون سكانها إخوتهم، أبناء الأرض... سنخبر شعبنا بلغة ميثولوجيَّة: كلكم إخوان في الوطنيَّة، ولكن الإله الذي جبلكم وضع في طينة بعضكم ذهباً ليمكنهم أن يكونوا حكَّاماً... ووضع في جبلة المساعدين فضَّة، وفي العتيدين أن يكونوا زرَّاعاً وعمالاً، ووضع نحاساً وحديداً، ولما كنتم متسلسلين بعضكم من بعض، فالأولاد يمثِّلون والديهم، على أنَه قد يلد الذهب الفضَّة، والفضَّة ذهباً[٢]».

وقد ترتَّب على هذه الأسطورة إقناع الناس بالعناية بالأولاد جميعاً في مكان واحد، ليعرفوا المعادن التي في نفوسهم، وألاَّ يشفقن على أولادهم ممَّن امتزجت معادنهم بمعدن أدنى بل يجب أن يعطوه المقام المتَّفق مع جبلته، فيتركوه إلى ما دونهم من الطبقات، وفي حال ثبت امتزاج أولاد الطبقات الأدنى بمعدن الذهب أو الفضَّة وجب رفعهم إلى منصَّة الحكام.

وفي حال تساءلنا كما تساءل سقراط عن الحيلة التي سنقنع بها الناس بهذه الأسطورة

[١]- أفلاطون، جمهوريَّة أفلاطون، ترجمة: حنا خباز، مؤسَّسة هنداوي، القاهرة، ٢٠١٧، ص٢٠٣.

[٢]- أفلاطون، جمهوريَّة أفلاطون، ترجمة: حنا خباز، مؤسَّسة هنداوي، القاهرة، ٢٠١٧، ص١١٩.

فسنجد جواب أفلاطون على لسان غلوكون «لا حيلة في إقناع أبناء هذا الزمان، على أنَّني سأبتدع حيلة تقنع أبناءهم وأحفادهم وكلُّ الأجيال التالية بصحَّة هذه الأسطورة[١]» وهكذا -بنظره- سوف يؤمن الجيل الثاني بهذه الأسطورة على أنَّها طبيعيَّة وضروريَّة حتى لو لم تكن حقيقيَة، ومن ثمَّ يضمن أن يكون حرَّاس المستقبل وجميع أبنائها على يقين من أنَّ الجمهوريَّة الكاملة لا يجب أن تتغيَّر أبداً.

كما لا يجوز أن يشعر الفلاسفة بأيِّ تكلُّف أو ظلم تجاه تسلُّمهم القيادة، ولا يحقُّ لهم أن يمتنعوا عنها وينعكفوا عن الدنيا، حيث يظنُّ أفلاطون امتلاكه لمبرِّرات ترغمهم على قيادة الآخرين وحراستهم «سوف نقول لهم في الواقع: لقد أعددناكم لمصلحة الدولة ولمصلحتكم لتكونوا من أهمِّ القواد والملوك في قفير النحل، وأعطيناكم تربية أكثر كمالاً وأكثر إحاطة من تلك المُعطاة للفلاسفة الغرباء، وجعلناكم أكثر كفاءة لإقامة تحالف بين الفلسفة والسياسة[٢]».

لكن، رغم ما أعدَّه من عدَّة في سبيل ذلك، لم يملك أفلاطون سوى القدرة على رثاء نفسه في قيام دولة بالمواصفات المثاليَّة التي اقترحها فيتحدَّث على لسان سقراط قائلاً: «ليس من الهنَّات الهيِّنات يا صديقي البارع البحث في هذه القضيَّة: أوَّلاً لأن إبراز خطتنا على حيِّز الفعل أمر لا يُصدَّق، وهي أغوص ما طرقنا من الأبحاث. ثانياً: إذا فرضنا إمكان تطبيقها إلى حدِّ التمام، فهناك عراقيل وريب في كونها مستحبَّة، لذلك أحجم عن مسِّ هذا الموضوع حذراً من أن أظهر يا صديقي العزيز أني أطرق بحثاً خياليَّاً[٣]». لتنتهي كلُّ أوامره ونواهيه وحرمانه لاستقلاليَّة الفكر، وتجريد الفرد من نزعاته الطبيعيَّة وإخضاعه للدولة، إلى صورة من الحكم المطلق الممتنع عن التحقُّق والمرفوض من قبل جميع المواطنين.

لذلك نجده يكتفي بمحاولة إثبات إمكان تنظيم دولة في أقرب الحالات التي صوَّرناها «لا تطلب مني تطبيق النظريَّة تطبيقاً تامَّاً، على أنَّه إذا أمكننا أن نثبت إمكان تنظيم دولة في أقرب الحالات التي صوَّرناها، وجب عليك التسليم بأنَّا اكتشفنا إمكان تحقيق الخطَّة التي

[١]- أفلاطون، جمهوريَّة أفلاطون، ص١٢٠.

[٢]- غاستون مير، أفلاطون، ترجمة: بشارة صارجي، المؤسَّسة العربيَّة للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠، ص١٢٠.

[٣]- أفلاطون، جمهوريَّة أفلاطون، ترجمة: حنا خباز، مؤسَّسة هنداوي، القاهرة، ٢٠١٧، ص١٦٠.

سألتني تبيانها، أفلا نكتفي بالفوز بذلك؟ أمَّا أنا فأكتفي[١]». ليجعل أهمَّ أهدافه وصول الفلاسفة إلى الحكم أو على الأقلِّ الاهتمام بتفلسف الملوك والحكام فلسفة صحيحة تامَّة، على أمل زوال تعاسة الدول وشقاء النوع الإنسانيّ.

٢. **المدينة الإنسانيَّة:** يرى أفلاطون أنَّ من واجب الدولة تربية جميع المواطنين ليكونوا واعين سياسيَّاً وأعضاء في المجتمع وفقاً للدستور الذي موضوعه التشريع لتحقيق المثال الأعلى للمدينة، حيث يُفترَض أن توضع القوانين من أجل الصالح العام، وأن يعرف جميع المواطنين لماذا وضعت هذه القوانين والغاية المرجوَّة من ورائها، وهكذا يؤدُّون واجباتهم بالنحو الذي يجب عليهم من دون اعتراض من أجل سعادة الدولة، وهذا لا يعني ضمان سعادة الأفراد، «إن الشريعة لا تعنى إطلاقاً بضمان سعادة نادرة لطبقة من المواطنين، ولكنها تدأب في تحقيق السعادة في المدينة كلِّها، يجمع المواطنين إمَّا بالإقناع أو بالإرغام، وباقتيادهم إلى أن يتقاسموا الخدمات التي تستطيع كلُّ طبقة أن تقدِّمها للجماعة، وإن كانت تنكبُّ على تكوين مثل هؤلاء المواطنين في الدولة، فليس لتركهم يتحوَّلون بنشاطهم حيث يروق لهم، بل لدفعهم إلى المساهمة في تقوية رباط الدولة[٢]».

وقد أدَّى اهتمامه بالجانب العقليِّ إلى أرستقراطيَّة التعليم، حيث تقوم وظيفة التثقيف الموسيقي والتدريبات البدنيَّة ونظام الطعام البسيط على التأكُّد من أنَّ الشباب سوف ينمون ويصبحون مواطنين عقلاء أقوياء أصحَّاء ولطفاء ومهذَّبين وجاهزين لأن يتلقَّنوا صبغة القانون في كمالها. ورغم أنَّها تبدو حياة قاسية ومملَّة غير أنَّه -رأى- أن تربية من هذا المثال سوف تصبح بالغة الأهميَّة، فإذا كان عليك أن تقدِّم لمثل هؤلاء الأفراد سلطة سياسيَّة مطلقة فمن الضروريِّ أن يكرِّسوا لرخاء الدولة أنفسهم بلا أنانيَّة. لقد آمن أفلاطون بذلك كما آمن بأن الحياة النظريَّة لا العمليَّة هي ما يحتاجه الحكام، لذلك كان لا بدَّ للأفراد الذين يبدون رغبة جامحة في الدراسة من تربيتهم وتنمية مواهبهم وتعليمهم النظام، وترقيتهم إلى من طبقة الجنود إلى طبقة الحرَّاس.

ومن أبرز النتائج على الصعيد المدنيِّ التي احتفظ أفلاطون بها في رسم صورة المدينة الإنسانيَّة: شيوعيَّة النساء والأطفال في طبقة الحكَّام، فبناء الجمهوريَّة يقوم على عدم وجود

[١]- أفلاطون، جمهوريَّة أفلاطون، ص١٨٦.

[٢]- غاستون مير، أفلاطون، ترجمة: بشارة صارجي، المؤسَّسة العربيَّة للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠، ص١٢٠.

غرباء فمتى يلقَ الشخص شخصاً أخر حسبه أخاً أو أختاً أو أباً أو ابناً أو ابنةً أو سلفاً أو خلفاً، ومن ثمَّ «يقومون للآباء بكلِّ واجبات الأبناء من الطاعة والاحترام والخدمة وإلاَّ ساءت حالتهم في نظر الآلهة والناس ومن فعل ذلك فعمله تمرُّد على الدين والناس... ويمتاز مواطنونا باشتراكهم جميعاً في مصلحة يدعونها «لي» وإذ لهم هذه المصلحة يتَّصفون إلى حدٍ بعيد بالمسرَّة والألم[١]».

ويتَّفق مع ذلك عدم إمكانيّة تملك الحكَّام بيوتاً أو عقاراً أو شيئاً آخر بل يتناولون نفقاتهم من الأهالي جزاء عملهم بحيث لا يحتاجون في آخر العام ولا يستفضلون إذا أرادوا أن يكونوا حكَّاماً حقيقيين، حتى لا يدنِّسوا صناعة الآلهة بمزجها بالذهب الفاني، ولأنَّهم- باعتقاده- في حال امتلكوا أرضين وبيوتاً ومالاً خاصَّاً صاروا مالكين وزُرَّاعاً عوض كونهم حكَّاماً، ممَّا يجرُّ عليهم الكره والبغضاء، فيكاد لهم ويكيدون، وينقضي الجانب الأكبر من حياتهم في النزاع متخوِّفين من العدوِّ الداخليِّ أكثر من تخوُّفهم من العدوِّ الخارجي. وهو ما يؤذن بدمار الدولة ويعجِّل في انهيارها.

مع ذلك، نجد أفلاطون في محاورته الأخيرة «القوانين» يخفض كثيراً في مستوى تأمُّلاته لإيجاد مثل أولئك الحرَّاس أو «حكومة الفلاسفة» «لن يكون الأمر سهلاً بالنسبة إلى إيجاد ضابط يمثِّل ذلك القدر من التفوُّق والاستعلاء لتجعله قيِّماً على ضبَّاطنا أنفسهم، ومع ذلك يجب أن تبذل المحاولة من أجل اكتشاف مثل هؤلاء المراجعين ذوي الاستعداد فوق الإنساني[٢]». ويصبح الاختيار أكثر ديمقراطيَّة نوعاً ما بعدما كان يعتمد على ديكتاتوريَّة التعليم واجتياز الامتحانات والمراقبة المستمرَّة للتلاميذ من أشخاص معيَّنين «يقوم كلُّ مواطن بتقديم رجل ليس أقلَّ من خمسين يحكم أنَّه الأحسن من جميع الوجوه -وذلك باستثناء شخصه- ويُعاد التصويت حتى تبقى ثلاثة أسماء فقط ذات عدد غير متساوٍ من الأصوات،...[٣]».

[١]- أفلاطون، جمهوريَّة أفلاطون، ترجمة: حنا خباز، مؤسَّسة هنداوي، القاهرة، ٢٠١٧، ص١٧٥.

[٢]- أفلاطون، القوانين لأفلاطون، ترجمة: محمد حسن ظاظا، مطابع الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، مصر، ١٩٨٦، ص٥٣٢.

[٣]- المصدر نفسه، ص٥٣٣.

خاتمة

إنَّ أكثر ما يغلِّف فلسفة أفلاطون فيما يتعلَّق بالتربية والتعليم خيبة الأمل التي لا ترافق القارئ فحسب، ومرجعها إلى إهمال الجوانب المتعدِّدة للشخصيَّة الإنسانيَّة، وعدم مراعاتها للفروق الفرديَّة، من خلال الآليَّة الصارمة للتقيُّد الدراسيِّ من ناحية الموادِّ والأدوات، ومن ناحية التلاميذ المجبرين على التعلُّم وفق خطوات وأعمار محدَّدة، وفق ما عرضناه في معظم أجزاء بحثنا، معتقداً بذلك أنَّ الأمور الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة بسيطة بحيث يمكن إخضاعها للقانون. وإنَّما خيبة أمل أفلاطون نفسه عندما يرثي صعوبة قيام دولة بالمواصفات التي يقترحها، وهو ما وجدناه في أكثر من موضع.

ونستخلص من ذلك الشرخ الواضح في فلسفته التربويَّة بين النظريَّة والتطبيق، وهو ما أثَّر لاحقاً على تصنيفه الطبقيِّ للمجتمع بالتمييز بين الدراسة العمليَّة والدراسة النظريَّة، وإعلانه تفوُّق تلامذة التأمُّل العقليِّ على التلامذة المختصِّين بالجوانب العمليَّة للدولة كالصناعة والزراعة وغيرها.

لائحة المصادر والمراجع

١. أفلاطون، القوانين، ترجمة: محمد حسن ظاظا، مطابع الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، مصر، ١٩٨٦.

٢. أفلاطون، جمهوريَّة أفلاطون، ترجمة: حنا خباز، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ٢٠١٧.

٣. أفلاطون، في السفسطائيين والتربية «محاورة بروتاجوراس، تر: عزت قرنى، دار قباء، القاهرة، ٢٠٠١.

٤. ديف روبنسون، جودىجروفز، أفلاطون، ترجمة: إمام إمام، المشروع القومي للترجمة، ٢٠٠١.

٥. غاستون مير، أفلاطون، ترجمة: بشارة صارجي، المؤسَّسة العربيَّة للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠.

هذا الكتاب

يهدف هذا المشروع إلى إعادة قراءة التاريخ الحضاري للغرب برؤية موضوعيّة تعتمد على التحليل والنقد، وذلك من خلال الغوص في أعماق هذه الحضارة والبحث عن أصولها وجذورها الأولى وامتدادها وتجلّياتها عبر القرون والعصور المختلفة وتسجيل مالها وما عليها؛ للاستفادة من الإيجابيّات والابتعاد عن الهفوات والسلبيّات سيما ونحن نعيش على أبواب تغييرات حضارية عالميّة تغيّر الخارطة الثقافية.

إننا لا نهدف من خلال هذا المشروع إلى إعادة كتابة تاريخ الغرب من جديد، إذ هذا أمر تكفّله الغرب بجدارة، بل إنّ هدفنا هو إعادة قراءة هذا التاريخ لإعادة رسم حاضرنا بالاعتماد على ثقافتنا وهويتنا الإسلاميّة .

نتمنّى لكم رحلة معرفيّة ممتعة...

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية
http://www.iicss.iq
islamic.css@gmail.com