

# مدخل لقراءة أفلاطون

ألكسندر كواريه

- Author: Alexandre Koyré المؤلف: ألكسندر كواريه
- Title: Introduction A La Lecture De Platon العنوان: مدخل لقراءة أفلاطون
- Translated by: Abdel-Megeid Abu Al-Naga ترجمة: عبد المجيد أبو النجا
- Afaq's first edition: 2019 طبعة آفاق الأولى 2019
- Cover Design by: Amr El Kafrawy تصميم الغلاف: عمرو الكفراوي
- Publishing Consultant: Sawsan Bashier مستشار النشر: سوسن بشير
- General Manager: Mostafa Alsheikh المدير العام: مصطفى الشيخ



رقم الإيداع:

٢٠١٧ / ١١٨٠٥

الترقيم الدولي: ISBN

978 - 977-765 - 106 - 6

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

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

## **Afaq Bookshop & Publishing House**

1 Kareem El Dawla st. - From Mahmoud Basiuny st. Talaat Harb

CAIRO - EGYPT - Tel: 00202 25778743 - 00202 25779803 Mobile: +202-01111602787

E-mail: afaqbooks@yahoo.com - www.afaqbooks.com

١ شارع كريم الدولة - من شارع محمود بسيوني - ميدان طلعت حرب - القاهرة - جمهورية مصر العربية

ت: ٢٥٧٧٨٧٤٣ ٢٠٢٢ - ٢٥٧٧٩٨٠٣ ٢٠٢٢ - موبايل: ٢٧٨٧ ٠١١١١٦٠

# مدخل لقراءة أفلاطون

تأليف

ألكسندر كواريه

ترجمة

عبد المجيد أبو النجا

آفاق للنشر والتوزيع

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

كواريه، ألكسندر.

ألكسندر كواريه: مدخل لقراءة أفلاطون

ترجمة: عبد المجيد أبو النجا

ط 1 القاهرة - دار آفاق للنشر والتوزيع - 2019

192 ص، 20 سم.

رقم الإيداع 11805 / 2017

الترقيم الدولي 6 - 106 - 765 - 977 - 978

1 - فلسفة

2 - كواريه، ألكسندر.

## مقدمة

لا بد لدراسة أفلاطون من قراءة «محاوراته» التي وضع فيها فلسفته وآراءه ونظرياته ومنهجه في البحث.. ولكن «المحاورة» نمط خاص من الكتابة الأدبية.. وقراءتها ليست بالأمر اليسير، فهي لم تُكتب لتُقرأ كما تُقرأ الكتب. إنها «تنتهي إلى نوع من الأدب خاص جدًّا، ومنذ زمن بعيد ونحن لا نعرف كيف نكتبها؟ أو كيف نقرأها؟».

ومحاورات أفلاطون «مسرحيات» رائعة ونماذج بديعة للمحاورات الأدبية الحقيقية؛ لما لهذا الفيلسوف الكبير والأديب العظيم من «موهبة أدبية وثروة لغوية، وجزالة في الأسلوب، وجمال في الوصف، وقدرة عبقرية خالقة».

والأستاذ ألكسندر كواريه، في الجزء الأول من كتابه هذا: «مُدخل لقراءة أفلاطون» Introduction A La Lecture De Platon يشرح ويفسر لنا ماهية المحاورة، وطريقة قراءتها، ودور القارئ فيها، ومشاركته لشخصياتها، ثم هو يعرض علينا ثلاثًا من

محاضرات أفلاطون «السقراطية»؛ هي: مينون، وبروتاجوراس، وتيتاتوس.. ولكنه لا يقدم لنا عرضاً ولا شرحاً لهذه المحاورات، وإنما هو يعرّفنا بشخصياتها «الدرامية»، ويتناول بالتحليل ما جاء بها من فلسفة أفلاطون ومنهجه الجدلي في البحث.

وفي الجزء الثاني من الكتاب يتحدث الأستاذ كواريه عن «السياسة والفلسفة» عند أفلاطون.. وللسياسة كما نعلم شأن خاص عند اليونان، و بالأخص عند الأثينيين «وأولى بذلك -ولا شك- الشاب الأرستقراطي أفلاطون بن أريستون، الموعود بحكم مولده، بخدمة المدينة وحمل أعبائها»، ثم هو يعرض آراء أفلاطون في المدينة الكاملة، والمدن غير الكاملة، ونظم الحكم المختلفة، وما جاء عن ذلك في محاوره «الجمهورية»: «أقيم مؤلفات أفلاطون -وأطولها أيضاً- التي تشتمل على كل شيء: أخلاق، وسياسة، وميتافيزيقا، وتربية، وفلسفة تاريخ، واجتماع».

يتكلم الأستاذ كواريه عن كل ذلك، لا بطريقة الكاتب الأديب، وهو حقاً كاتب وأديب، ولكن بطريقة المحاضر الحاذق القدير: أسلوب رائع مرح أنيق، وألفاظ جزلة مترادفة، وعبارات محكمة متكررة، يلح بها على قرائه؛ ليطمئن إلى حسن فهمهم ووعيتهم.

ولا شك أن في قراءة هذا الكتاب فائدة محققة لطالب الفلسفة،

ولكل محب للفلسفة، بل ولكل مثقف يهيمه الاطلاع على قبس من الفكر اليوناني القديم، الذي ما زال ينير لنا طريق حاضرنأ، أو كما يقول الأستاذ كواريه في خاتمة كتابه: «من أجل هذا كان درس أفلاطون، وكانت رسالة سقراط التي بلغتنا عبر الأجيال، تحمل إلينا معنى يتفق والحاضر».. و«إن رسالة أفلاطون مليئة بالتعاليم الجديرة بالتأمل إبان الأزمات التي تهز كيان العالم».

فإلى أبناء الوطن العربي جميعاً أقدم هذا الكتاب.

**عبد المجيد أبو النجا**



(١)

# المحاورة



## ١ - المحاور

قراءة أفلاطون لذة كبرى، بل هي متعة فائقة؛ فإن النصوص الرائعة التي يمتزج فيها الكمال الفريد للصورة بالعمق الفريد للفكرة - قد صمدت أمام عوادي الدهر فلم ينل منها الزمن، وبقيت حية على الدوام؛ حية كما كُتبت منذ عهد بعيد. وتلك الأسئلة السافرة المسئمة: ما الفضيلة؟ ما الشجاعة؟ ما التقوى؟ ماذا تعني هذه الألفاظ؟ تلك الأسئلة التي ضايقت بها سقراط مواطنيه وأثارهم، لا تزال قائمة حتى الآن كما كانت من قبل، وما زالت كذلك تبعث على الحيرة والضيق. ولعله من أجل هذا كان قارئ أفلاطون يشعر أحياناً بنوع من السأم والارتباك، ولا شك أن هذا هو نفس ما كان يشعر به معاصرو سقراط.

ويرغب القارئ في أن يحظى بإجابات عن المشاكل التي يثيرها سقراط، ولكن سقراط في أغلب الأحيان يرضن بها عليه؛ فالمحاورات -على الأقل ما يُسمَّى منها بالمحاورات «السقراطية»، وهي ما تعيننا

ها هنا<sup>(١)</sup> - لا تؤدي إلى شيء، فالمناقشة تنتهي في آخر الأمر بالإقرار بالجهل؛ إذ سرعان ما يكشف لنا سقراط بأسئلته الماكرة البارعة، وبجدله القاسي الحاذق - ضعف حجج مجادله، وخطأ آرائه، وعبث معتقداته. ولكن عندما يلتفت المجادل إلى سقراط يائسًا، ويسأله بدوره: «وأنت يا سقراط، ما رأيك في هذا؟» يخلص نفسه بقوله: إنه ليس من شأنه أن يعلن آراءً أو يضع نظريات، إنما دوره في رأيه هو أن يختبر الآخرين، أما هو نفسه، فإنه لا يعرف إلا شيئًا واحدًا، وهو أنه لا يعرف شيئًا.

وندرك دون عناء أن قارئ المحاورات لا يشعر بالرضا، وأن إحساسًا غامضًا بعدم الثقة يغمره، وأن انطباعًا مبهمًا، ولكنه واضح، يمتلكه بأنه يسخر منه.

ويطمئن خاطرنا إلى ما يقوله عادة مؤرخو أفلاطون ونقّاده من أن البناء العام للمحاورات السقراطية، وكذلك ما فيها من خصائص، وعلى الأخص عدم انتهائها إلى نتيجة، يدل - كما يقال - على أنها «سقراطية»؛ أي إنها تحاكي بأمانه، - قلّت أم كثُرت - تعاليم سقراط

---

(١) «المحاورات السقراطية»؛ هي المحاورات التي كتبها أفلاطون في شبابه، وفي هذه المحاورات يقوم سقراط بالدور الرئيس، والمشكلة المعروضة للبحث هي - في الأغلب - مشكلة أخلاقية، وفي العادة لا تؤدي إلى نتيجة إيجابية.

ذاتها؛ أي أحاديته الحرة غير المدرسية في شوارع أثينا وملاعبها. إن المحاوراة السقراطية كما ألفها أفلاطون أو أكسانوفون أو أخينوس الإيسبيني - لم يكن الغرض منها غرس مذهب من المذاهب في عقولنا؛ مذهب لم يعتنقه أبداً سقراط كما يعلم الجميع، وكما يقول هو نفسه مرات ومرات، وإنما لتقدم لنا صورة؛ صورة مضيئة للفيلسوف المقتول؛ لتحفظ ذكره وتُبقى عليها، وبالتالي لتحمل إلينا رسالته.

ويقولون إن هذه الرسالة ولا شك رسالة فلسفية، وإن المحاورات تتضمن تعاليم، ولكن -مرة أخرى- هذه التعاليم ليست تعاليم مذهبية؛ إنها درس في المنهج؛ فسقراط يعلمنا استخدام الحدود الدقيقة للتصورات المستخدمة في المناقشة وقيمتها، واستحالة الوصول إليها دون القيام أولاً بعمل مراجعة نقدية للمعاني التقليدية والمفاهيمات «العامة» التي تدخل في اللغة وتمتزج بها، كما أن نتيجة المناقشة أيضاً -وإن بدت في الظاهر سلبية- لها قيمة بالغة؛ فمن المهم جداً في الواقع أن نعرف أننا لا نعرف، وأن الرأي العام واللغة العامة -في تشكيلهما نقطة البداية في التفكير الفلسفي- لا يشكلان منه إلا نقطة البداية، وأن غاية المناقشة الجدلية -حقاً- هي تجاوزهما، والتعالي عليهما.

كل هذا حق ولا شك، بل إنه أحق بكثير مما نقرّ به عادة.

ويبدو لنا في الواقع أنه من المؤكد أن الاستغراق في التفكير المنهجي - يحكم ويحدد - كل كيان المحاورات، ولهذا يُبقي بعض نماذج متفاوتة من التعليم الفلسفي<sup>(١)</sup>، وأن عملية التطهير التي تسبقه إنما هي الشرط الأساسي في التفكير الشخصي لهذه الهداية الحقيقية الحرة للنفس، المغرقة في الضلالة ونسيان ذاتها، التي تدعونا إليها رسالة سقراط، كما يبدو لنا واضحًا كذلك أن هذه الرسالة؛ لأنها رسالة إلى الحياة وليست إلى مذهب فحسب - تصل إلينا - في الأغلب - وسط التأملات اليومية للحياة؛ ولهذا السبب - أيضًا - كانت صورة سقراط أو مثله أو وجوده، تشغل مكانًا رئيسًا في المحاورات. ومع ذلك فما زال الأمر محيرًا، فعلى الرغم مما يتقدم للقارئ الحديث من شرح وتفسير، فإنه لا يمكن أن يعترف - أكثر من القارئ المعاصر لسقراط - بأن إقراره بالجهل ليس سوى سخريّة صريحة واضحة. هو يصبر - صوابًا أو خطأً - على الاعتقاد بأن سقراط ينبغي

---

(١) وبمعنى ما، فإن المحاورّة؛ هي الصورة الحقيقية للبحث الفلسفي؛ لأن التفكير نفسه - على الأقل عند أفلاطون - هو «محاورة النفس مع ذاتها»؛ لأن في المحاورّة يتحرر التفكير الفلسفي من كل سيطرة، ومن كل سلطة خارجية، ويتحرر بالمثل من حدوده الفردية برضوخه لسيطرة تفكير آخر. والمحاورة «تنتهي إلى نتيجة» عندما يتفق الباحثان المتجادلان؛ أي عندما ينتهي الأمر بسقراط إلى أن يشرك مجادله فيما لديه من دليل على الحقيقة، ولا تؤدي المحاورّة إلى نتيجة إذا كان المجادل مكابرًا، كما في محاورة «جورجياس»، أو إذا أعلن عن عجزه كما في محاورة «مينون».

عليه ويمكنه أن يجيب عن الأسئلة التي يثيرها إجابات قاطعة، وهو يريد منه ألا يفعل هذا، فإنه يقدر دائماً السخرية منه.

ومن جهتنا، فإننا نعتقد أن القارئ الحديث محق ومخطئ في نفس الوقت؛ إنه على حق في اعتقاده بما في الجهل السقراطي من سخرية، وهو على حق أيضاً في اعتقاده أن لسقراط مذهباً يعتنقه<sup>(١)</sup>. وهو في النهاية على حق في أن يرى سقراط يتهمك، ولكنه مخطئ في اعتقاده أن أحداً يسخر منه. إن القارئ الحديث مخطئ حين ينسى أنه القارئ للمحاورة وليس المجادل لسقراط؛ لأنه إذا كان سقراط يسخر دائماً من مجادليه، فإن أفلاطون لا يسخر أبداً من قرائه.

من المحتمل أن يقول القارئ الحديث (قارئنا) إنه لم يعد يفهم شيئاً، ولعمري ليس هذا بخطئه؛ فالمحاورات تنتمي إلى نوع من الأدب خاص جداً، ومن زمن بعيد جداً، ونحن لا نعرف كيف نكتبها أو نقرأها.

إن الكمال الصوري لمؤلفات أفلاطون موضع اتفاق، فالعالم كله يعلم أن أفلاطون لم يكن فيلسوفاً، وفيلسوفاً كبيراً فحسب، وإنما كان كذلك (وقد يقول البعض أيضاً: كان على الأخص) كاتباً، وكاتباً

---

(١) يبدو لنا أنه من غير الصحيح أن يكون سقراط مجرد ناقد بحت، فمن العسير في هذه الحالة تفسير تأثيره على عقلية مثل عقلية أفلاطون.

عظيمًا. فكل نقاده وكل مؤرخيه يجمعون الرأي على الإشادة بموهبته الأدبية التي لا تقارن، وبشروته اللغوية وجزالة أسلوبه وجمال وصفه وقدرة عبقريته الخالقة، ونحن جميعًا نعرف أن محاورات أفلاطون هي مؤلفات مسرحية رائعة تتقابل فيها وتتصادم - أمام أعيننا - الآراء والناس الذين يعتقدون هذه الآراء، وكلنا حين نقرأ محاورة لأفلاطون نشعر أننا نستطيع أن نمثلها، وأن نقوم بأدائها على خشبة المسرح<sup>(١)</sup>، ومع ذلك فقلما نستخلص منها النتائج التي تفرضها، والتي تبدو لنا ذات أهمية خاصة لتفهم فكر أفلاطون؛ فلنحاول - إذن - أن نشرحها بايجاز وبساطة على قدر الامكان.

قلنا إن المحاورات هي أعمال مسرحية يمكن - بل يجب - أن تُمثل، ولكن المسرحيات لا تؤدي في عالم التجريد أمام مقاعد خاوية، إنها تفترض بالضرورة وجود جمهور مخاطبه، وبمعنى آخر، إن الدراما أو الكوميديا تتطلب وجود المُشاهد أو بالأصح المستمع<sup>(٢)</sup>، وليس هذا هو كل شيء؛ فلهذا المشاهد/ المستمع دور في العرض الدرامي في جملته؛ دور مهم جدًا عليه أدائه؛

---

(١) وهذا ما كان يحدث؛ ففي عصر شيشرون كان المثقفون من الرومان يقومون بتمثيل المحاورات.

(٢) إن دوره في الدراما والكوميديا القديمة تقوم به إلى حد ما المجموعة، ولكن في المحاورة ليست هناك مجموعة.

فالدراما ليست «مشهدًا»، والجمهور الذي يعاون في الدراما لا يتصرف -أو على الأقل لا ينبغي أن يتصرف- كمجرد «مُشاهد»، إنما يجب أن يتعاون مع المؤلف؛ أن يفهم أغراضه، ويستخلص نتائج العمل الذي يُعرض أمامه، عليه أن يدرك معانيه ويتعمق فيها وينفذ إليها، وكلما كان العمل أكمل وأصدق «مسرّحًا» كانت مشاركة المستمع أو الجمهور للمسرحية، أهم وأعظم. وفي الواقع، ما أتعس العمل المسرحي الذي يضع فيه المؤلف نفسه -بطريقة ما- على المسرح؛ بأن يشرح ويفسر نفسه<sup>(١)</sup>! أو بالعكس، ما أتعس الجمهور الذي يكون من الضروري له مثل هذا التفسير، وهذا الشرح!

ولكن نقول مرة أخرى إن المحاورّة -على الأقل المحاورّة الحقيقية؛ مثل محاورات أفلاطون، ونعني بها تلك المحاورّة الأدبية، وليس التحايل الساذج في العرض كمحاورات مالبرانّش أو فاليري- إنما هي عمل درامي<sup>(٢)</sup>، ومن هنا نجد في كل محاورّة

---

(١) في الأعمال المسرحية العظيمة -كأعمال شكسبير مثلاً- يكون من السخف البحث عن يتحدث بلسان المؤلف؛ فالعمل نفسه هو الذي يتحدث عن مؤلفه.

(٢) المحاورات الحديثة؛ مثل محاورات بيركلي ومالبرانّش، ومحاورات شيلنج وفاليري- ويمكن زيادة القائمة- ليست محاورات درامية تمامًا؛ فأحد المتجادلين- فيلونوس أو ثيوفيل، كما يدل عليه اسمه- يستخدم كمُتحدث بلسان المؤلف، فالمحاورّة الحديثة- ربما باستثناء محاورات جاليليو وهيوم فقط- إنما تقرأ كما يقرأ أيُّ كتاب آخر.

بجانب الشخصيتين الظاهرتين، وهما المتحاوران المتجادلان -  
شخصية ثالثة غير مرئية، ولكنها حاضرة ولها مثل ما لهما من  
الأهمية؛ تلك هي شخصية القارئ/ المستمع، فإن القارئ/  
المستمع لأفلاطون؛ أي الجمهور الذي من أجله كتبت المحاوره  
- كان محيطاً بكثير من العلم؛ كان على علم بأشياء كثيرة نجهلها  
نحن للأسف، وسنظل ولا شك نجهلها دائماً، كما كان على درجة  
فائقة من الذكاء والتعمق، وكان يدرك أيضاً أفضل مما يمكننا  
أن ندرك؛ الإشارات المنبثقة في المحاورات، ولا يفوته فهم قيمة  
العناصر التي تبدو لنا في العادة غير أساسية، وهكذا كان يعلم أهمية  
الشخصيات الدرامية *dramatis personae*، الممثلين الأساسيين  
للمحاوره، وكان يعرف كذلك -ومن تلقاء نفسه- كيف يكشف  
الحل السقراطي أو الأفلاطوني للمشاكل، التي كانت المحاوره  
تركها -في الظاهر- بغير حل.

نقول في الظاهر؛ لأنه بالتبصر البسيط جداً والعادي في بناء  
المحاوره ومعناها، وهي ما نأخذ أنفسنا به -يبدو أننا سنجد أن كل  
محاوره تفضي إلى نتيجة تنتهي إليها؛ نتيجة لاشك فيها أن سقراط  
لم يقررها، وإنما على القارئ/ المستمع أن يقررها، وله أن يقررها.

\* \* \*

نخشى ألا يكون القارئ الحديث راضيًا كل الرضا، ولعله يقول: ولم كل هذه التعقيدات؟ إذا كان لسقراط مذهب، ومذهب يعرفه - بكل تأكيد - أفلاطون تمام المعرفة، فلماذا يتركنا في حيرة بدلًا من أن يعرضه بوضوح وببساطة؟ وإذا اعترض أحدهم بأن عدم وجود النتيجة الواضحة إنما هو من طبيعة المحاوراة ذاتها<sup>(١)</sup>؛ فإنه سيجيب - دون شك - إن أحدًا لم يرغم أفلاطون على اختيار هذا النهج الخاص للعرض، وكان في استطاعته - كما يفعل غيره - أن يكتب ويشرح المذاهب السقراطية بطريقة تيسر لقرائه جميعًا أن يفهموها ويتعلموها.

ومرة أخرى، إن القارئ الحديث مخطئ ومصيب في نفس الوقت، إنه على صواب في أن يعتبر طريقة العرض التي اختارها أفلاطون لا تجعل المذهب السقراطي سهل التناول، وهو - من جهة أخرى - على خطأ في ظنه أن أفلاطون أراد أن يجعله كذلك، وبالعكس تمامًا، فهذا غير مقبول عند أفلاطون، بل غير مرغوب فيه<sup>(٢)</sup>.

والواقع أن العلم الحقيقي في رأي أفلاطون - العلم الجدير بهذا

---

(١) ليس هذا الاعتراض سليمًا تمامًا؛ إذ إن سقراط في «الجمهورية» يعرض ويعلم مذهبًا إيجابيًا.

(٢) التعاليم الفلسفية الأفلاطونية تعد - إلى حد ما - من التعاليم المستورة ويجب ألا ننسى هذا الأمر أبدًا.

الاسم - لا يُدرس في الكتب، ولا يفرض على النفس من الخارج، بل إنه فيها هي ذاتها ومنها هي ذاتها؛ أي بعملها الباطني الخاص تحصل عليه وتكتشفه وتبتدعه، والأسئلة التي يضعها سقراط - أي من أوتي المعرفة - تهيجها وتخصبها وترشدها (وعلى هذا تقوم عملية التوليد السقراطي المشهورة)، ومع ذلك فعليها هي نفسها أن تجيب عنها.

أما أولئك الذين لا يستطيعون ذلك، ولهذا السبب لا يفهمون المعنى الذي تنطوي عليه المحاوراة - فوا أسفاه عليهم، والواقع أن أفلاطون لم يدع أبداً أن العلم وبالأولى الفلسفة - في متناول جميع الناس، وأن الناس جميعاً قادرون على ممارستها، بل إنه كان يعلم العكس دائماً، ومن أجل هذا نفسه، فإن ما يلصق بالمحاوراة من صعوبة - كونها غير متتهية، وتحتاج إلى جهد خاص من القارئ/ المستمع - ليس عيباً في رأي أفلاطون، وإنما هو على العكس ميزة، بل هو أعظم ميزة لهذه الطريقة في العرض؛ إنها تتضمن اختباراً، وتسمح بتمييز أولئك الذين يعلمون عن أولئك الذين لا يعلمون، والذين هم أكثر عدداً بلا شك.

ولكن قد يبدو كل هذا كلاماً مطلقاً مجرداً؛ فلنأخذ إذن بعض الأمثلة<sup>(١)</sup>.

---

(١) سنأخذ أمثلة ثلاثة: مينون وبروتاجوراس وتيتاتوس.

## ٢ - مينون

نعرف جميعًا المحاورة الصغيرة الجذابة التي تسمى باسم بطلها الرئيس «مينون»، إننا سنستعيد هنا بايجاز مضمونها وعباراتها الرئيسة<sup>(١)</sup>.

أولاً شخصيات التمثيلية (Dramatis Personae): إن عددهم قليل؛ فهم -خلاف سقراط- مينون، وهو محارب أجير من تساليا Thessalie، اشترك في غزوة العشرة الآلاف مع أكسانوفون ولم يعد منها. وأنيتوس، وهو برجوازي ثري من أثينا، وأحد من اتهموا سقراط فيما بعد. وأخيرًا عبد مجهول باسم مينون.

وتبدأ المحاورة بطريقة مفاجئة إلى حد ما، فبغثة يضع مينون أمام سقراط للمناقشة -المشكلة المشهورة التي طالما أثارت الجدل

---

(١) ليس في نيتنا أن نقدم هنا عرضًا ولا شرحًا للمحاورات التي سنتخذها مثلاً، فهذا الشرح سيقوم به قراؤنا بأنفسهم -هذا ما نأمله على الأقل- بقراءتهم أو بإعادة قراءتهم لأفلاطون، إنهم سيتعرفون -إذا سنتحت لهم هذه الفرصة- على النصوص التي نسردها، أو التي نشير إليها.

في حلقات الفلسفة في أثينا: «هل الفضيلة»<sup>(١)</sup> ἀρετή تُعلّم أو لا تُعلّم؟ وإذا لم تكن تُعلّم، فكيف نكتسبها؟ أبا الممارسة؟ وإذا لم تكن بالممارسة، فكيف -لعمري- نظفر بها؟ أهى هبة من الطبيعة أم أن لها أصلاً مختلفاً؟ ولا بد أن يعجز سقراط عن الإجابة على هذا السيل المتدفق من الأسئلة، بل إنه لا يجد نفسه عاجزاً فحسب عن القول بأن الفضيلة يمكن أو لا يمكن أن تُعلّم، وإنما -وهذا هو سبب عجزه- هو أيضاً يجهل ما الفضيلة؟ ولم يقابل أحداً عرّفها قط.

ويدهش مينون بعض الشيء، كيف يمكن أن يدّعي سقراط مثل هذا؟ ألم يقابل جورجياس أبداً؟ ومن ناحية أخرى، لا داعي لذكر جورجياس؛ فكل الناس يعرفون ما الفضيلة، وعلى رأسهم مينون نفسه، وكل الناس يعلمون أن هناك كل نوع من أنواع الفضيلة: فضيلة الرجل وفضيلة المرأة، فضيلة الأطفال وفضيلة الشيوخ، فضيلة العبيد وفضيلة الأحرار، إلى آخر هذه الفضائل. فكل موقف، وكل فعل، له فضيلته الخاصة<sup>(٢)</sup>.

---

(١) «الفضيلة بالمعنى القديم» (ἀρετή-virtus)؛ هي -كما نعلم- شيء يختلف كثيراً عن الفضيلة المسيحية؛ إنها شيء فيه كثير من الرجولة، وليست هي من التواضع في شيء، حتى إن المرأة ليتساءل ما إذا كان من الأفضل عند ترجمة هذا المعنى أن تتخذ لها لفظاً آخر غير «الفضيلة» كلفظ «الشهامة» مثلاً في معنى قولنا: «الشهامة وطاعة النظام»، و«رجل (أو جندي) شهيم».

(٢) إن مينون على حق؛ فهناك فضائل مختلفة بل ومتباينة، فضيلة المرأة ليست هي فضيلة الرجل، كما أن فضيلة الحصان ليست مماثلة لفضيلة الفيل، ولو أن مينون عرف كيف يعمق فكرته؛ =

ويجب سقراط إن هذا لا ريب فيه، ولكن ما الفضيلة ذاتها؟ وماذا تكون في ذاتها؟ ولا يفهم مينون، فيزيده سقراط تفسيراً بأن كل هذه الفضائل لكي تكون «فضائل» يجب حتماً أن يكون لها ماهية (οὐσία) مشتركة ليست هي إلا خصائص لها.

لقد فهم مينون (أو ظن أنه فهم) الفضيلة في ذاتها، وهذا سهل جداً؛ إنها القدرة على التحكم، ومن الواضح أن تعريف مينون لا يساوي شيئاً؛ فأولاً القدرة على التحكم لا تدل على «فضيلة» إلا إذا بينا بدقة أنها القدرة على التحكم «بالعدل»، (فالحاكم الطاغية ليس فاضلاً). وثانياً من الواضح أن مينون لم يعرف ماهية الفضيلة، وإنما ذكر بكل بساطة واحدة من بين غيرها من الفضائل، ومرة أخرى يلقنه سقراط درساً في المنطق بأن يشرح له أن كون الدائرة شكلاً هندسياً لا يعطينا الحق في أن نقول إن كل شكل هندسي دائرة، وأنه يجب حد الشكل الهندسي بطريقة أخرى (دون إدخال معنى الدائرة في الحد).

ومرة أخرى يعتقد مينون أنه فهم، إن ما يطلبه سقراط هو تعريف عام؛ فليكن، فالفضيلة ليست سوى «الرغبة في الأشياء الخيرة، مرتبطة بالقدرة على نيلها»: إن الحد الجديد لا يفضل كثيراً الحد السابق؛

---

= لوصول إلى المفهوم الأرسطي؛ حيث تتساوى «الفضيلة» بالكمال، ولكن مينون لم يعرف كيف يعمق هذه الفكرة، لقد ضن ببذل الجهد.

فهو قبل كل شيء يتضمن عبارة لا جدوى منها، فإن «الرغبة في الأشياء الخيرة» من فضول القول و(تحصيل الحاصل)، فكل الناس يرغبون -في الواقع- في الأشياء «الخيرة»، ولا يريدون سواها<sup>(١)</sup>. ولا أحد يرغب في الأشياء الشريرة، بشرط ألا يخطئ ويعتقد «خيرًا» -ما ليس- في الواقع- بخير، ومن جهة أخرى فهذا التعريف غير كاف؛ فإن القدرة على نيل الشيء ليست في ذاتها فضيلة (فالسارق ليس إنسانًا فاضلاً)، وإذن فيجب أن نضيف بطريقة «عادلة».

ولما كانت العدالة هي نفسها فضيلة، فيترتب على ذلك أن مينون قد عرّف الفضيلة بإحدى خصائصها، أو كما يقول سقراط عرّف الكل بالجزء.

وإذن فيها نحن أولاء قد وصلنا إلى حيث يضطر مينون -الذي ظن أنه عرف- إلى الإقرار بأنه -مثل سقراط- ليس لديه أقل فكرة عن الفضيلة، ما عسى أن تكون؟ وإذن يجب أن نبدأ البحث من جديد، ولكن مينون الذي يريد -لا شك- الانتهاء منه، يحتمي وراء مسألة كانت «موضحة» الجدل، فيعترض قائلاً: كيف يمكن للإنسان أن يبحث عما يجله كل الجهل؟ وكيف إذا وجده سيعرف أنه وجد ما يبحث عنه؟

---

(١) هذا كما نعلم اعتقاد سقراط الأساسي، فليس من أحد يرغب في الشر، أو يفعله بإرادته.

اعتراض حُلِّب ويذهب بنا بعيداً؛ فهو يستلزم أن الإنسان لا يمكنه أن يتعلم شيئاً، ولا نتردد في القول إن أفلاطون قد أخذ به إلى أقصى حد مأخذ الجد، بل نقول زيادة على ذلك إن أفلاطون قد أقره. فـنظرية التذكر تفسر لنا تماماً أن حالة البحث عما نجهله كل الجهل - وهي حالة مستحيلة في الواقع - لا يمكن أن تتحقق أبداً، والإنسان في الحقيقة يبحث دائماً عما سبق له معرفته، إنه ليسعى في جعل المعرفة غير الواعية معرفة واعية، إنه يحاول أن يتذكر معرفة منسية<sup>(١)</sup>.

ويجب سقراط في محاوره مينون على الاعتراض باستحضار أسطورة واستدعاء واقعة، فأسطورة الوجود السابق للأنفس تسمح لنا بأن ننصور العلم تذكراً، وواقع القدرة على تعليم علم من العلوم لشخص يجهله دون أن نعلمه<sup>(٢)</sup> له، وإنما بأن ما نجعله يكتشفه، تبين حقاً أن المعرفة ليست سوى تذكر<sup>(٣)</sup>.

---

(١) سيقال فيما بعد إن هذه المعرفة فطرية في النفس.

(٢) كلمة «يعلم» في اللغة اليونانية (διδασχειν) تدل على عمل المعلم الذي ينقل ما لديه من معرفة إلى التلميذ؛ فالمعلم يفعل والتلميذ يفعل، المعلم يعطي والتلميذ يأخذ، المعلم يعلم الشعر والتلميذ يحفظه ويطبعه في ذاكرته وهذا بخلاف تعلم العلم؛ المعلم يفسر والتلميذ يفهم.

(٣) اهتم مؤرخو أفلاطون عموماً اهتماماً جدياً بأسطورة الوجود السابق؛ اهتموا بها كثيراً بكثير مما اهتم بها أفلاطون نفسه الذي على العكس، نبه إلى الصفة الأسطورية لهذا المذهب، وبين بكل وضوح أنها لا تحل شيئاً؛ فالواقع أنه في كل وجود سابق ستعرض لنا مشكلة المعرفة (كسب المعرفة)، تماماً مثلما تعرض لنا في وجودنا الراهن. إن نظرية التذكر الأفلاطونية تجعلنا نعثر على معارف تمتلكها أنفسنا منذ الأزل بذاتها.

ومن هذا البرهان الذي يعتمد على الواقع، يشرع سقراط في العمل، فهو يضع بعض الأسئلة لعبد من أتباع مينون، ويرسم أمامه بعض الأشكال على الرمل، ثم يجعله يكتشف قضية أساسية في الهندسة. إن العبد لم يمارس الرياضة أبدًا، ثم هو يخطئ في بادئ الأمر، ومع ذلك فإنه يجيب في النهاية عن أسئلة سقراط إجابة صحيحة، وهو دليل واضح على أنه -لا ريب- كان يعرفها دون أن يعلم، وحقيقة الأمر أن أسئلة سقراط لا «تعلمه» شيئًا، إنها لا تفعل سوى أن تستدعي إلى وعيه، وأن توقظ في نفسه معرفة نائمة وغير واعية لديه من قبل.

لدينا إذن الآن ما نجيب به على الصعوبة التي أثارها مينون. كما أنه لا يوجد -في ظن سقراط على الأقل- ما يمنعنا منذ الآن من أن نعيد البحث في تعريف الفضيلة، أو بالأصح ماهية الفضيلة، ولكن مينون لا يفهم الأمر على هذا النحو؛ إنه يريد أن يعود مباشرة إلى سؤاله الأول؛ ليعرف «هل الفضيلة شيء يمكن أن يعلم، أو إنها هبة من الطبيعة؟ وبأي وسيلة يمكن اكتسابها؟».

إن رغبة مينون غير معقولة بالمرة، ولم يغب عن بال سقراط أن يبين ذلك، ما دام مينون يعود مرة أخرى فيرغب في دراسة خصائص أشياء نجهل طبيعتها. ثم يجب تناول هذا الموضوع بطريقة غير

مباشر، ومعالجته طبقاً لفرض نفترضه، بمعنى أن تقتصر على تحديد الشروط الضرورية لإمكان تعلّم الفضيّلة، وعندئذ تكون الإجابة في منتهى البساطة؛ فلكي يمكن للفضيّلة أن تعلّم يجب أن تكون علمًا<sup>(١)</sup>؛ لأن العلم هو الشيء الوحيد الذي يمكن تعليمه<sup>(٢)</sup>؛ لهذا -إذن- لو كانت الفضيّلة علمًا لأمكن تعليمها، ولا يمكن تعليمها لو كانت شيئًا آخر.

(١) اللفظ اليوناني (ἐπιστήμη) يعني «المعرفة»، وهو في الاستعمال العادي يطلق على العلوم، كما يطلق على الحرف (يعرف، ويعرف كيف يعمل)، ومع ذلك فهو يُستعمل بوجه خاص للدلالة على المعرفة النظرية؛ على العلم بمعناه الحقيقي كمقابل «للمعرفة العملية» (τέχνη)، ونحن نحتفظ بترجمة «علم»؛ لأنها ترجمة تقليدية، كما أنها تعطي اللفظ هنا معنى أكثر تحديدًا وأدق عن معناه في اليونانية.

(٢) لكي نفهم إصرار سقراط، الذي قد يبدو عجيبيًا للقارئ الحديث (وهو أيضًا لم يكن أقل عجيبيًا لمجاده) الذي قد يعترض على أن الإنسان يعلم أشياء كثيرة ليست «علومًا» كالفنون والحرف... إلخ، وأنه يتعلم الكلام والرقص والموسيقى وغيرها -لكي نفهم هذا يجب أن نأخذ في اعتبارنا اللبس الذي يكتنف اللفظ اليوناني (ἐπιστήμη)، الذي يدل تمامًا في الاستعمال الدارج على كل ما يعلّم، ويجب بالمثل أن ندخل في حسابنا أن سقراط إنما يستخر على حساب مينون، فإنه في الواقع سيبين لنا أن ما هو علم حقًا (الهندسة)، لا يعلم بالمعنى العادي للكلمة، وكذلك تمامًا إذا كانت الفضيّلة علمًا، فإنها لا يمكن أن «تعلّم»، ولا يمكن أن يكون هناك «أساتذة للفضيّلة»، كما هو الحال في الشعر والموسيقى والألعاب الرياضية، وأنه إذا أمكن لها أن تعلم مثل هذه الأمور الخطيرة، فإنها -إذن- لن تكون «علمًا» حقيقيًا، وبالتالي إذا اعترفنا -وهو ما يستحيل إنكاره- بأن العلوم الحقيقية؛ العلوم الرياضية وكذلك الفلسفة -هي موضوع للتعليم، وإذا نحن حددنا فكرة التعليم بهذا المعنى، فستكون هذه وحدها -إذن- هي العلوم التي يمكن أن تعلم، وستكون الحرف والفنون هي التي لا يمكن تعليمها، وهذا -ونقولها عرضًا- يهدم -من هذه اللحظة- ادعاء السفسطائي لتعليم الفضيّلة.

ولكن إذا كانت الفضيلة علماً فإنها ستعلم بالتأكيد، وسيكون هناك معلمون للفضيلة كما في كل العلوم، ولكنهم في الواقع غير موجودين، أو على الأقل إن سقراط لم يقابلهم أبداً، وليس هذا رأياً شخصياً لسقراط، إنه رأي الأثينيين عمومًا. ويقول سقراط إن «أنيتوس» الذي وصل لتوه، وربما يجلس بجوار مينون، سيؤكد لنا ذلك<sup>(١)</sup>.

وعندئذ يشرح الموضوع لأنيتوس، إن مينون «راغب في الحصول على تلك الموهبة وتلك الفضيلة التي تجعله يحسن حكم بيته ومدينته، ويكرّم أبويه، ويعرف كيف يستقبل المواطنين والأغراب، ويستأذن منهم في الانصراف كرجل شريف»، وباختصار إن مينون يرغب في الحصول على ما يسميه اليونانيون «الفضيلة السياسية» (πολιτικὴ ἀρετή)، أو بعبارة حديثة إنه يود أن يصبح سيداً مهذباً أو «جتلمان»، فإلى من -إذن- يجب أن يقصد؟ أو يقصد -اتفاقاً- أحد هؤلاء الذين نصبوا أنفسهم معلمين للفضيلة؛ أي إلى أحد السفستائيين، ويصبح أنيتوس: أعوذ بالله! كلا، ليس

---

(١) أنيتوس برجوازي ثري من أثينا، شخصية عظيمة و«معتبرة»، تمثل الطبقة الاجتماعية الرجعية بكل أهوالها، بينما يمثل مينون الطبقة المفكرة «المتحررة»، ويظن سقراط أنهما -أساساً- متفقان تمام الاتفاق.

إلى السفستائيين على الأخص؛ لأنه -أي أنيتوس- ولو أنه -ولله الحمد- لم يختلط أبدًا بواحد منهم، فإنه يعلم علم اليقين أنهم لا يصلحون لشيء؛ لا هم ولا تعاليمهم، إنهم في الحقيقة وباء وبلاء، فإلى من إذن نقصد؟ لا يعتقد أنيتوس أننا في حاجة إلى البحث عن معلّم، «إنه سيقصد أول قادم من أبناء أثينا الأمناء، فهم سيلقنونه قواعد الفضيلة التي تعلموها هم أنفسهم من أسلافهم، إن أثينا -والفضل للآلهة- لم ينقصها أبدًا الناس الأخيار»، ويوافقه سقراط، ولكن ليست هذه هي المشكلة؛ فهؤلاء الأفراد الخيرون، هل هم أهل لتعليم الفضيلة؟ إن أنيتوس يزعم أنهم أهل لذلك، ومع هذا فلا أحد من الشخصيات العظيمة في تاريخ أثينا، لا تيميستوكليس، ولا تيوكيديدس، ولا أريستيد، ولا بركليس -عرف كيف يعلمها لأحد ما، ولا حتى لأطفالهم، وهم -لا شك- كانوا سيفعلون ذلك لو أنه كان ممكنًا، وإذن فمن الحكمة أن ننتهي إلى أن هذا أمر مستحيل، وأن الفضيلة غير قابلة للتعليم، ولا يجد أنيتوس ما يجيب به، كما أنه يغضب ويتهم سقراط بأنه يحط من قدر أثينا وساستها.

إن أنيتوس لم يشارك منذ بداية المحاوراة في أسئلة وتميزات مينون، إن ما يود قوله هو أن الفضيلة تكتسب بالممارسة، بمحاكاة الآباء والأقدمين؛ تمامًا مثل الطباخ الحسنة التي «يعلمها» المرء بهذه

الطريقة للأطفال. خطأ مقبول من جانب أئيتوس؛ ففي رأيه الفضيلة والتقاليد والعرف المتوارث ليست سوى شيء واحد. إن نقد الرجعية الاجتماعية يعد في رأيه جريمة، وما قيمة سقراط بأفضل من أحد السفستائيين.

وتستأنف المناقشة مع مينون، فإذا لم تكن الفضيلة قابلة للتعليم فهي ليست بعلم، ويقر مينون ذلك راضياً. إنه متفق كذلك مع هذا الرأي منذ وقت طويل مثل معلمه جورجياس الذي يسخر دائماً من أولئك الذين تعهدوا من بين زملائه بتعليم الفضيلة. «إن الشيء الوحيد الذي ينبغي لنا التطلع إليه هو أن نخلق خطباء»، فالفضيلة ليست هبة من الطبيعة مثل الجمال والقوة، ويقر مينون بهذا أيضاً.

إذن ما هي؟ إننا دائماً لا نعرف عنها شيئاً، ومع ذلك يلاحظ سقراط أننا ربما لم نستفد بعد كل هذه الإمكانيات في تعريف الفضيلة، خصوصاً أنه من الممكن الاعتراف بأنها «ظن صادق» ὁποῦν δόξα؛ أي إنها شيء مثل العقيدة أو الاقتناع الأعمى، ولكنه صادق.

والواقع أن الظن الصادق، من الناحية العملية والفعالية، مرادف للمعرفة، والشيء الوحيد الذي يختلف فيه فعلاً عنها هو عدم ثباته من حيث إنه غير «مقيد ببرهنة عقلية»، وهذا بالضبط هو الذي يحوله إلى علم، ولكن -مرة ثانية- يكفي من الناحية العملية أن يكون لدينا

ظن صادق، ولذلك يمكن القول إن ساسة الدولة أمكنهم -من ناحية- أن يسوسوا المدن بنجاح؛ لأنه كان لديهم ظن صادق، ولكن من ناحية أخرى، ولأنه لم يكن لديهم سوى الظن الصادق وليس العلم -لم يكونوا قديرين على أن يورثوا فضيلتهم لخلفهم، والواقع «أنهم -بالنسبة للعلم- لا يختلفون في شيء عن الأنبياء والعرفان؛ لأن هؤلاء أيضًا ينطقون بالحقيقة في أغلب الأمر، ولكن دون أن يعرفوا شيئًا عما يذكرونه»، «وكذلك أولئك الذين أوتوا الفضيلة، فإنما تأتيهم بفضل إلهي دون تدخل للذكاء. وسيظل الأمر هكذا دائمًا، على الأقل إلى أن يظهر بالصدفة رجل الدولة الذي يورثها للآخرين»، وعندئذ سيكون مثل هذا الرجل -بين زملائه- «مثل إنسان حقيقي بين الأشباح».

وينتهي سقراط إلى القول بأنه «يبدو -إذن- أن الفضيلة عند الذين تتجلى فيهم ما هي إلا نتيجة فضل إلهي، فما هي على التحقيق؟ إننا لن نعرف هذا عن يقين إلا إذا بدأنا -قبل البحث عن كيفية حصول الإنسان على الفضيلة- بالبحث عمّ هي الفضيلة في ذاتها؟».

ولكن الوقت قد تأخر، ولدى سقراط أعمال أخرى، وعليه أن يرحل تاركًا محاوريه، فيطلب من مينون أن «يهدي» ضيفه أنيتوس.

\* \* \*

ويظهر أن المحاوره تنتهي بفشل، بل بفشل مزدوج؛ فإننا لا نعرف أكثر مما عرفنا في البدايه ما الفضيله؟ وهل في الإمكان تعلمها؟ إن سقراط لم ينجح إلا في «تبريد» مينون بأن أظهر له جهله، وفي إثارة غضب أنيتوس.

هذا لا شك فيه، ولكن من المخطئ؟ إننا وقد شاركنا في المحاوره لا نتردد في الاعتراف بأن مسؤوليه الفشل لا تقع عاتق سقراط، وإنما على مينون وحده؛ فإليه -في الحقيقه- يرجع الفضل في تشعب المناقشه وتوجيهها وجهه تنافي العقل السليم، بإثارة مشكله: ما إذا كان في الإمكان تعلم الفضيله قبل معرفه ما هي في ذاتها؟ ومينون أيضًا؛ لأنه لم يفهم شيئًا من الدرس الذي لقنه إياه سقراط - حكاية العبد - هو الذي رفض أن يتناول بحث المشكله الأساسيه، ورجع بموضوع الحديث إلى الطريق الخاطئ.

قلنا إن مينون لم يفهم شيئًا من درس سقراط.. هذا قليل؛ إنما كان يجب علينا أن نقول إنه لم يفهم شيئًا من دروس سقراط؛ فإن سقراط لم يعطه درسًا واحدًا وإنما دروسًا عديده، وهذه الدروس لم تفده شيئًا بالمره، وهذا لا يدهشنا -في الحقيقه- كثيرًا؛ فنحن الذين فهمناها قد فهمنا أيضًا سبب عدم فهمه.

فأولًا مينون لا يعرف التفكير، إنه لا يعرف ما الحد؟ ولا يعرف ما

الدور؟ ولا فائدة من أن يشرح له سقراط الأمر؛ فإنه غير قادر على التعلم.

إنه لم يلحظ أن سقراط باقتراحه مماثلة الفضيلة «للظن الصادق» إنما كان يسخر منه (ولكن ليس منا)، فكيف - في الواقع - يستطيع الإنسان معرفة أن الظن «صادق»؛ أي إنه مطابق للحقيقة، دون أن يكون حاصلاً على الحقيقة؛ أي على العلم؟ لقد فهمنا نحن، ولكن مينون لم يفهم، «إن ما تقوله يا سقراط لبالغ الأهمية»، هذا هو كل ما يجيب به. إن مينون لا يدرك شيئاً، ولا حتى التهكم المقذع في مقارنة رجال الحكم الأثينيين «بالعرافين»، وفي الإقرار بأن الفضيلة تأتيهم «هبة من الآلهة»، وعندما يقابل سقراط بين هؤلاء الحكام الزائفين وبين صورة الحاكم الحقيقي؛ الحاكم الذي يمتلك العلم<sup>(١)</sup> - فإنه يعقب قائلاً: «هذا قول رائع جداً يا سقراط».

مينون لا يعرف التفكير؛ لأنه لم يتعلمه؛ فالتفكير؛ أي التفكير السليم، والإدراك الصحيح المتفق مع الحق - هو بالضبط الذي يكوّن العلم، وهذا هو ما يعلم ويدرس، (ونحن الذين مررنا بمدرسة أفلاطون الشاقة<sup>(٢)</sup>) نعلم هذا أفضل من أي شخص آخر)، أما مينون

(١) هذا هو «رجل الدولة»؛ «الحاكم الفيلسوف» في «الجمهورية» و«السياسة».

(٢) منهج الجدل الأفلاطوني هو تمامًا منهج العلم: عرض مشكلة، ثم وضع فرض، ثم مناقشة تطبيقاته ونتائجه، وأخيراً مطابقته بحقيقة ثابتة.

صديق جورجياس ومريده، فإنه لم يفعل ذلك، إن ما تعلمه مينون ليس هو التفكير المنطقي السليم، وإنما هو الحديث المقنع، إنه ليس بفيلسوف، ولكنه معلم بلاغة، إن الحقيقة لا تهمة كثيرًا، فليست هي ما ينشده، وإنما ينشد الفوز والنجاح.

مينون لا يعرف التفكير؛ لأن الحقيقة -في الواقع- لا تعنيه كثيرًا؛ فالتفكير، والبحث عن الحقيقة، ومحاولة المرء أن يوقظ في نفسه «ذكرى» معرفة منسية -شيء عسير وأمر خطير؛ إنه يتطلب جهدًا وعناءً، ومن أجل هذا كان التفكير يفترض وجود حب للحقيقة وشغف بها، وكذلك كانت التربية العقلية والتربية الأخلاقية تسيران بالضرورة جنبًا إلى جنب.

التفكير أمر خطير، ولكن مينون ليس خطيرًا بالمرّة، فالسؤال الذي يلقيه على سقراط:

هل يمكن للفضيلة أن تُعلّم؟ والاعتراض الذي يثيره هو كيف يبحث الإنسان عما يجهل؟ إنها كما نعلم جيدًا أسئلة نوقشت على نهج جديد، وهي -على لسان مينون- أسئلة بلاغية، ومينون لم يوجهها ليحصل على جواب، وإنما على العكس؛ ليستطيع الاسترسال في الحديث على رسله، ثم إنه بوغت بقسوة حين وجد نفسه فجأة وقد «خدرته» و«شَلَّته» أسئلة سقراط، إنه مُخدَّر ومشلول،

وليس -وهو المنزه عن الخطأ- «مشجعاً» و«مدفوعاً» نحو البحث عن الحقيقة، إنه ينفر من المتابعة الجدلية الشاقة العسيرة لماهية الفضيلة، ولهذا السبب لا يفهم الدرس الذي يتضمنه سؤال العبد، وسبب آخر أعمق بكثير، وفيه التفسير الأخير لفشله، وهو أن ماهية الفضيلة لا تهمة في شيء.

مينون والفضيلة؛ هذه المقارنة وحدها مضحكة؛ لأن كل إنسان يعرف صاحبنا مينون، صديق وتلميذ السفسطائيين، يعرف أنه هو نفسه سفسطائي إذا سمحت الظروف، إنه التاجر المضارب، والمغامر المخاطر، والجندي المحارب، وباختصار الفتى اللطيف المثقف، وما من أحد يجهل أن مشكلة الفضيلة لا تثير حماسه بالمرة؛ إن ما يسعى إليه إنما هو شيء آخر، هذا الشيء هو «الأشياء الطيبة» في الحياة الدنيا: النجاح، والثروة، والقوة..

أو إذا شئنا، فإن ما يسميه مينون فضيلة وحياة فاضلة؛ حياة جديرة بأن نحياها -هو تماماً ما يسميه العامة وأنتوس بهذا الاسم؛ أي الحصول على كل هذه «الأشياء الطيبة»، كما أن «تعليم الفضيلة» تعني عنده تعليم الوسائل الفنية التي تؤدي بنا إلى هذه الغاية المرجوة. وكيف يستطيع فهم درس سقراط، وأفكار كل منهما تتحرك في مستوى مختلف عن الآخر؟!

مع ذلك فهذا الدرس واضح وضحًا كافيًا، ثم إننا فهمناه جيدًا، وإذا كان سقراط -في الواقع- استطاع «تعليم» الهندسة للعبد التابع لمينون؛ فذلك لأنه كانت توجد في نفس العبد بقايا وآثار وبذور معرفة هندسية، هذه البذور العرفانية *semina scientiarum* الفطرية في النفس *innés* كما سماها ديكرت بعد ذلك بألفي عام، استطاعت أسئلة سقراط أن توقظها، وتجعلها تنبت وتؤتي ثمارها، ولكنها لم تستطع ذلك إلا لأن العبد -اقتناعًا منه بجهله- شاء أن يبذل الجهد اللازم؛ «لتذكر» الحقائق «المنسية».

والأمر كذلك تمامًا فيما يتعلق بالفضيلة، فلو استطاع مينون، أو لو أنه أراد أن يبذل جهده في التفكير كما طلب منه سقراط -لأدرك -كما أدرکنا نحن- أن المثل الأعلى لرجل الدولة الحق، الخلق بتوريث و«تعليم» فضيلته؛ هو -عند سقراط- مثل ممكن تحقيقه، وبالتالي إن البرهنة التي بين لنا بها سقراط أن الفضيلة ليست علمًا ما دامت لا تعلم -لا يجب أن تؤخذ بمعناها الحرفي؛ فهي لا تعلم، ولكنها «يمكن» أن تعلم، وكما قيل فيما بعد:

**de non esse ad non posse non valet consequentia**

ومن جهة أخرى، أصحیح حقًا أنه لا يوجد معلمون للفضيلة؟ وأنها لا تعلم؟ إذن، ما الذي يفعله سقراط؟ أليس من الواضح أن كل

عمله - إلى حين مناقشته لمينون ولأنيثوس - ليس شيئًا آخر سوى  
تعليم الفضيلة، أو - إذا شئنا - تعليم الحكمة، التي ما هي إلا علم  
الخير؟

مينون لم يفهم الدرس؛ ذلك أنه لا يوجد في نفسه - أو لم يعد  
يوجد - آثار لمثال الخير، كذلك - في رأينا - إن نتيجة المحاورة  
- غير المدونة - أي الإجابة عن سؤال مينون - واضحة كل الوضوح:  
نعم، الفضيلة تعلّم ما دامت علمًا<sup>(١)</sup>، ولكنها لا تعلم لمينون.



---

(١) ما دامت الفضيلة «علمًا»، فإنها لا يمكن أن تعلّم إلا كما تعلّم العلوم؛ أي بجهد وسعي  
للاكتشاف من ناحية التلميذ، وليس بتلقين وتدريب يفرضه عليه المعلم؛ أي من الداخل وليس  
من الخارج.

## ٣ - محاوره بروتاجوراس

إنها نفس الأسئلة- ما الفضيلة؟ أيمن أن تعلم؟- التي تكون الموضوع الرئيس لمحاوره بروتاجوراس؛ واحدة من أجمل محاورات أفلاطون وأكثرها تسليه<sup>(١)</sup>، ولكن الموقف الذي نواجهه فيها ليس هو نفس الموقف في محاوره مينون<sup>(٢)</sup>، الواقع أنه بينما نرى مينون لا مذهب له أساسًا، ولا يفعل شيئًا أثناء المناقشة سوى توجيه الأسئلة، نجد أن لبروتاجوراس نفسه مذهبًا يعتنقه، اعتناقًا جديدًا تمامًا، كما نرى المناقشة في هذه المحاوره أكثر انسياقًا، وعلى الأخص أكثر وضوحًا عنها في محاوره مينون؛ فالبراهين التي لم تكن

---

(١) محاوره بروتاجوراس مسليه كإحدى كوميديات أريستوفان.

(٢) لن نعرض هنا محاوره بروتاجوراس بتفصيل أكثر من محاوره مينون أو محاوره تيتانوس، كما أننا سنغفل ذكر ذلك المنظر المضحك للغاية «الاستعراض» السفسطائيين في مسكن الثري المتعجرف كالياس، وأحاديث هيبباس وبروديكوس، وكذلك أحاديث سقراط؛ وليرجع القارئ فيها إلى نصوص أفلاطون.

إلا تخطيطاً أو مجرد إشارة بسيطة في هذه - قد طالت واكتملت في تلك، وبالإضافة إلى ذلك فإن سقراط وجد نفسه مضطراً إلى عرض مذهبه ليقابله بالمذهب الثابت المترابط للسفسطائي الكبير، ومع ذلك تنتهي المحاوراة بنتيجة يصفها سقراط نفسه بأنها محيرة للغاية وخادعة؛ فالواقع أن «سقراط الذي أنكر أن الفضيلة يمكن أن تعلّم، يقرر أنها علم، وأن العدالة والعفة والشجاعة كلها علوم، وهذه هي أوكد وسيلة لبيان أنه يمكن تعليم الفضيلة، بينما بروتاجوراس الذي أكد أولاً كحقيقة واقعة أنها يمكن أن تعلّم، نجده الآن يرى فيها أي شيء إلا أن تكون علماً، وهو ما يبعد عنها كل احتمال لأن تعلّم».

ولكن ينبغي ألا نتعجل، ولنلق نظرة على المحاوراة، إنها من الناحية الأدبية عمل كامل تماماً، وشخصيات الدراما أو على الأصح الكوميديا الوفيرة والمتنوعة - يلعب كل منها دوره الخاص، ويحيا كل منها حياته الخاصة، ويتكلم كل منها لغته الخاصة. (أفلاطون أستاذ في فن المحاكاة التمثيلية، أو في «على طريقة...»)، والصورة التي اتخذها أفلاطون، صورة المحاوراة تُروى على لسان سقراط، تتيح لهذا أن يطلق العنان لقريحته كلها على حساب خصومه. إنها حرب نظيفة، السخرية فيها والمفاكهة من أمضى أسلحة المجادل؛ إنها تهدم سمعة ذلك الذي يهاجمه.

وتستهل المحاوره استهلالاً مسلياً للغاية؛ فيروي سقراط كيف أنه قبل شروق شمس هذا النهار أيقظه صديقه الشاب أبقرات، الذي كان قد بلغه ليلة الأمس خبر وصول السفستائيين إلى أثينا؛ فجاء دون أن يضيع دقيقة من وقته، يطلب من سقراط أن يوصي به عند بروتاجوراس، قال له: «هيا بنا نلحق به قبل أن يخرج، إنه يقيم عند كالياس بن هيبونيكوس، فلنمض إلى الطريق».

إن أبقرات رائع في فورة شبابه، وفي رغبته في التعلم، وفي تحمسه للحكمة الجديدة التي يدعو إليها السفستائيين ويطرونها، وأبقرات -ومن الخسارة أننا نكاد لا نعرف عنه شيئاً؛ فمن أجل أمثاله من الشباب كتبت محاوره بروتاجوراس - يمثل الشباب الأثيني الذي لم تعد ترضيه النظم القديمة، والذي يتطلع إلى التجديد؛ إلى القيم الجديدة، والبناء الجديد، والمدنية الجديدة.

أبقرات ينشد التجديد، ولكنه لا يعرف تمامًا ماذا يريد؛ لهذا يجب ألا ندهش كثيراً حين نراه يطلب من سقراط أن يوصي به لدى السفستائيين. (لا ريب في أن القراء / المستمعين لأفلاطون قد تذوقوا ما في الموقف من سخرية)، فمن الواضح أن أبقرات، شأنه شأن الأثيني العادي عموماً، لا يميز بين المذهب السقراطي وبين المذهب السفستائي، الذي يبدو أحدهما قريباً كل القرب من

الآخر؛ ألا يعارض الاثنان الأخلاق القديمة؟ ألا يقوم الاثنان بنقد الرأي المشترك؟ ألا يتضمن المذهبان الدعوة إلى التجديد؟ إن هذا هو السبب الذي من أجله وافق سقراط على أن يذهب به إلى بروتاجوراس؛ لكي يهيئ له فعلاً أن يقابل بين المذهبين، وأن يتيح له الاختيار، إن المحاورة كان يمكن - أو يجب - أن تُسمَّى: أبقرات بين مفترق الطرق.

ثم إن المحادثة التمهيديّة بين أبقرات وسقراط من الأهمية بمكان، إذ يسأل سقراط صديقه الشاب: ماذا تريد باختصار؟ ماذا تريد أن يعلمك بروتاجوراس؟ ونذكر أن أبقرات لا يسعى إلى تعلّم حرفة، كما أنه لا يرغب في أن يصبح هو نفسه سفسطائيّاً، إنه يرغب في تلقي تعليم بروتاجوراس؛ «بسبب ثقافته»، «ولأنه يناسب الرجل الحر»، كما تلقى تعليم معلم اللغة، ومعلم القيثارة، ومعلم الألعاب. حسن جدّاً، ولكن ممّ يتكون هذا التعليم؟ ما الفن الذي سيعلمه له بروتاجوراس؟ ويقول أبقرات: إنه فن القول الحسن، ويجيب سقراط: قول حسن عن أي شيء؟ إن الإنسان يحسن الكلام في الشيء الذي يعرفه<sup>(١)</sup>. «فما - إذن - هو هذا الشيء الذي يعرفه السفسطائي نفسه، ويعرفه لتلميذه؟».

---

(١) إن تصور سقراط للبلاغة، هو تصور ديكرات وبوالو فيما بعد.

ويرتج على أبقراط أنه لا يعرف ما هذا الشيء المعين من المعرفة الذي يختص به السفسطائي، ويرتج بالمثل على القارئ الحديث، ولكن لسبب يختلف عن هذا، وهو أنه لا يستطيع الاعتراف بأن سقراط يجهل وجود الخطابة وهي «فن قول»، وأنه يجهل أن الإنسان يتعلم الكلام كما يتعلم العدو، والمصارعة أو الرياضة البدنية، كما يبدو له أن سؤال سقراط سفسطائي إلى حد ما، ومع ذلك فهو مخطئ؛ لأن سقراط لا يجهل وجود الخطابة، ولكنه ينكر عليها قيمتها؛ فالخطابة لديه ليست فناً.

أو على الأقل هي فن دنيء كل الدناءة بمقارنته، لا بالمبارزة أو بالألعاب الرياضية، وإنما على الأكثر بفن الطهو، فالواقع أن معلم الألعاب الرياضية، الذي يكون ويدرب الجسم، يعرف ما هو خير للجسم وما ليس بخير له، أما الخطيب -الذي يزعم مع ذلك أن في قدرته تكوين نفس تلاميذه- فهو لا يعرف ما هو خير لهذه النفس؛ إنه لو عرف هذا لما أصبح خطيباً وإنما فيلسوفاً، ولما قال لنا إن الخطابة فن صوري بحت، فإن فناً صورياً بحثاً للكلام سيؤدي إلى كلام من دون تفكير، من حيث إنه لا يوجد -كما شرح لنا في محاضرة خارميدس- تفكير صوري بحت<sup>(١)</sup>، وإذن فهو لن يعمل

---

(١) من المؤسف أن النقاد قد تجاهلوا دائماً الأهمية الفلسفية لمحاضرة خارميدس.

على تكوين النفس، ولكن بالعكس على تشويه النفس التي تنقاد إليه لسوء طالعها.

وبيّن سقراط لصديقه الشاب كم هو أحمق؛ إذ يريد أن يأتمن على نفسه، أي على أثمن ما يمتلك، شخصًا لا يعرفه ويسميه «سفسطائيًا»، وهو لا يعرف حتى معنى سفسطائي، يأتمنه على نفسه لكي يُعنى بها ويكوّنها ويغذيها؛ إذ ما العلم -إذن- إن لم يكن غذاءً للنفس؟ وهو لا يعرف أيغذيها غذاءً طيباً أم خبيثاً؟ ولا يعرف أيضاً ما إذا كان يعلم -مثلما يعلم الطبيب والمدرّب عن الجسد- ما الغذاء الطيب للنفس؟ وما الخبيث؟ ألم يكن من الحكمة أن يستعلم عن ذلك أولاً؟

\* \* \*

العلم غذاء النفس، لقد بلجت الصورة فأناحت لنا أن نفهم جيداً معارضة سقراط الجذرية للخطابة؛ فالخطابة -في الواقع- تظهر الشيء الضعيف قوياً<sup>(١)</sup>، فهي -إذن- فن ينتج التمويه، ولكنه الحق لا التمويه، هو الذي يجب علينا أن نغذي النفس به<sup>(٢)</sup> إذا أردنا أن

---

(١) إن ما يفاخر به الخطيب هو القدرة على إظهار دعوى أو برهان ضعيف بمظهر القوة.

(٢) الحقيقة غذاء النفس... وكذلك يرى ديكرت أن هدف الرياضيات هو «إطعام النفس الحقيقة».

نصونها أو أن نهبها القوة والصحة<sup>(١)</sup>.

ولكن فلنستمر، ولنسأل -إذن- بروتاجوراس نفسه عما يقوم بتعليمه، وعن النفع الذي يمكن أن يصينا من تعليمه، إن بروتاجوراس يجيب قائلاً، وهو يوجه حديثه إلى أبقرات: «أيها الشاب، إنك إن صاحبتني، فهناك ما سوف تحصل عليه بعد يوم تقضيه معي؛ ستعود إلى بيتك وأنت أفضل حالاً، وبالمثل في اليوم التالي، وهكذا سيميز كل يوم من أيامك بالرقى نحو الأفضل». ويرى سقراط أنه قول مبهم جداً، فلا شك في أن أبقرات سيكتمل يوماً بعد يوم، ولكن فيم؟ يقول بروتاجوراس: «إن موضوع تعليمي هو كياسة كل فرد في إدارة بيته، والقدرة -فيما يختص بأمور المدينة- على أن يسوسها سياسة كاملة بالفعل والقول»، وإذن فإن من يزعم السفسطائي تكوينهم، هم المواطنون الصالحون والسياسيون الصالحون.

ونلاحظ أن هذا هو تماماً ما يسعى إليه «أبقرات بن أبولودورس، سليل المجد والثراء، الذي يرغب في أن يجعل لنفسه اسماً في المدينة..» وهو أيضاً ما يبتغيه مينون، وهذا هو ما يسميه اليونانيون الفضيلة السياسية أو «الفضيلة» وحسب. وإذن، فلقد أجاب

---

(١) قوة النفس وصحتها؛ هي الفضيلة تماماً.

بروتاجوراس على ما طُلب منه. إن مثله الأعلى هو مثل واحد من العوام، لا يجاوزه في شيء ولا يعارضه ألبته.

ولكن فلنستمر، إن بروتاجوراس يدّعي تعليم «الفضيلة السياسية»، فلو كان ما يدعيه صحيحًا، فإن هذا -ونقولها قولة عابرة- سيجعله أسمى من رجال الماضي العظام، أولئك الذين لم يعرفوا أبدًا أن ينقلوا علمهم أو فنهم إلى خلفائهم، ولو كان هذا صحيحًا لأصبح بروتاجوراس رجل الدولة الحق الذي لمحننا صورته في محاوره مينون.

ولكن هل الفضيلة (الفضيلة السياسية أو الفضيلة عمومًا) يمكن أن تعلّم؟ إن سقراط في ريب من هذا، وهو يعارضه ببرهان رأيناه يستعمله من قبل في محاوره مينون؛ فالأثينيون وهم شعب ذكي، لا يعترفون بهذا، ولا يعتقدون في وجود خبراء في هذا الموضوع. من أجل هذا نراهم -حين يكون الأمر متعلقًا بمسائل فنية؛ كإقامة مبانٍ أو بناء سفن- يحتكمون إلى آراء الخبراء المختصين، بينما هم فيما يتعلق بأمور الدولة، يستمعون إلى نصيحة أول قادم، وبالإضافة إلى ذلك فإن أحكم الأثينيين وأمهرهم يشاركون عامة الشعب هذا الرأي صراحة؛ فهم لا يستحضرون لأبنائهم معلمين للفضيلة، ولا هم أنفسهم يعلمونها لهم (كالحال مع بركليس مثلاً)؛ ذلك لأنهم

يرون أن هذا أمر مستحيل.

من الواضح جدًا (لنا نحن الذين نعرفهم حجج سقراط، ونعلم أنه لا يعير رجال السياسة الأثينيين أي اعتبار) أن برهان سقراط مجرد برهان ساخر، ولكنه يصلح لمحااجة بروتاجوراس؛ إذ إن هذا في تصوره «للفضيلة» لا يجاوز أبدًا مستوى العامة؛ مستوى «الرجل العادي»، مستوى أنيتوس، كما أن إجابة بروتاجوراس -التي لا يعرف كيف يطورها- تدلنا عليه.

يرى بروتاجوراس أن الفضيلة لا تعلّم فحسب، وإنما تعلّم كثيرًا جدًا؛ فنحن نتعلمها طوال حياتنا، والجميع يعلمنا إياها؛ آباؤنا ومعلمونا ومواطنونا، ولما كان أفراد المدينة جميعًا يملكون الفضيلة والعدالة والمعرفة، وهي الشروط الضرورية لوجود المدينة -فجميعهم إذن يتبادلون تعلمها فيما بينهم، ومن أجل هذا نفسه نرى عادة أنه من الضروري وجود معلمين إخصائيين للفضيلة. وإذن، على عكس ما يزعم سقراط، فجميعنا نؤمن بأن الفضيلة تعلّم، وهذا نتيجة لحقيقة واقعة، وهي أننا نلوم ونؤنب أولئك الذين تنقصهم الفضيلة، وهل اللوم والتأنيب -في الواقع- ما هو سوى إعطاء درس؟!

ولكن إذا كانت الفضيلة من نصيب كل أبناء المدينة، فسنفهم

السبب في أن أبناء رجال الدولة العظام لا يتميزون عن أبناء سائر المواطنين؛ من حيث إن الفضيلة يعلّمها الجميع للجميع، فإن تعلّمها يكون واحدًا للجميع، وإذن فإن المواهب الطبيعية -ولو أن الفضيلة ليست مجرد هبة طبيعية خالصة- تبرز قيمتها وأهميتها، ولو أن الناس جميعًا يتعلمون الموسيقى ويدرسونها، لما كان من الضروري أن يصبح أبناء الموسيقيين العظام هم أنفسهم موسيقيون بارعون.

فالفضيلة إذن تُتعلّم كما تُتعلّم لغة الموطن التي لا يعلّمها أحد لأبنائه؛ لأنها مكفولة للجميع، ويبقى بعد ذلك أن يكون لدى بعض الناس استعداد خاص لتلقين مثل هذا التعليم، وهذا هو الزعم الذي -في رأي بروتاجوراس- يرفع من شأنه<sup>(١)</sup>.

إن دعوى بروتاجوراس، وهي دعوى قوية جدًا كما قلنا من قبل -بحث في مذهب اجتماعي منطقي ومعقول<sup>(٢)</sup>، إنه لا يزعم تجديد

---

(١) لو أن بروتاجوراس عاش إلى وقت متأخر قليلاً لاستطاع أن يقول: كل الناس يعلمون الأطفال لغة الوطن، أما أنا فأعلم فقه اللغة.

(٢) لا شك في أن القارئ الحديث يميل إلى الإحساس بالاتفاق مع بروتاجوراس؛ فهو في أغلب الظن متأثر بمذهب النسبية الاجتماعي بقدر تأثر بروتاجوراس نفسه، وهو لا يميز أكثر منه بين العادات والأخلاق، إنه يقول إن مما لا ريب فيه أن مذهب بروتاجوراس في النسبية الاجتماعية، مثله مثل «فلسفة النور» التي قورنت حينًا بالسفسطائية؛ قد لعب دورًا مهمًا جدًا في هدم «متحيزات» و«محرمات» و«أوهام» الفكر اليوناني (والفكر الحديث)، إن مذهب النسبية الاجتماعية مذهب معقول للغاية، ولا يصبح باطلًا إلا إذا أُطلق على إطلاقه.

المجتمع ولا إصلاحه أو تصوره «الفضيلة»، إن ما يعد به -ويدل نجاحه على أنه صدق فيما وعد- هو أن يحل في تركيبه قانون νόμος مجتمع من المجتمعات، وأن يعلمنا كيف نتلاءم معه؟ وكيف ننال رضا أفراد هذه الجماعة، وكيف نحصل على الثروة والنفوذ والسلطة، ولكنه لا يستطيع أن يعلمنا الغاية التي ينبغي علينا أن نستهدفها، أو على الأقل أن يقول لنا إنه يجب علينا هنا أيضًا أن نعمل وفق رغبات الجماعة، وأن نترك إذن كل ادعاء بالمعرفة السامية التي هي -في رأي سقراط وفي رأي بروتاجوراس- تميز رجل الدولة.

ولكن لا يزال هناك شيء آخر: إن مذهب بروتاجوراس الاجتماعي يرغمه على إقرار المفهومات الشائعة المتعلقة بالفضيلة. ولكن هذه المفهومات -ككل مفهومات الرأي المشترك- مفككة ومبهمه، بل ومتناقضة كما سيبين لنا سقراط، فالواقع أن كلاً من الرجل العامي وبروتاجوراس يتكلم عن الفضائل؛ الحكمة والشجاعة... إلخ، ولكن ما هي؟ لا بروتاجوراس ولا الرجل العادي يعرفها<sup>(١)</sup>؛ وذلك لأنه لا هذا ولا ذاك «يفكر»؛ فهما حبسا نفسيهما

---

(١) يعلم بروتاجوراس -بغير شك- أن المفهومات العامة العادية غير مترابطة، وليست بذات قيمة، ومذهبه الاجتماعي الذي يضعها في مستوى أخلاق وتقاليد (ونواميس) νόμοι المجتمعات المختلفة -إنما يلعب تجاهها دوراً ناقداً هدافاً، يماثل تمامًا الدور الذي يلعبه مذهب الشك عند مونتاني، أو المذهب الاجتماعي في أيامنا هذه، وهو مثلهما أيضًا مذهب «تقدمي» و«متحرر»، وهو -كما يراه أفلاطون- يؤدي في النهاية إلى فراغ الهدم الذاتي والعدمية.



الفضائل التي عددها ما هي إلا أسماء مختلفة، لكل واحد بذاته؟»

ولزيادة الفهم: بروتاجوراس لا يستطيع أن يجيب عن سؤال سقراط الذي ينطوي على مشكلة وحدة المتعدد، أو بمعنى أدق مشكلة وحدة أنواع من جنس واحد، أو مشكلة وحدة أصناف تحقق الماهية (εἶδος)، إنه لا يستطيع الإجابة لسبب واضح وهو أنه لا يفهم السؤال، ولكن -من ناحية أخرى- لأنه لا يفهم السؤال، فهو يظن أنه يجيب عنه بقوله: «ليس أيسر من هذا.. فالفضيلة واحدة.. والفضائل... أجزاء لها»، ولكن العلاقة بين الأجزاء والكل ليست بالعلاقة البسيطة، كما أنه من العسير جدًّا تحديدها بدقة، ثم يحاول سقراط أن يُحْكِم تفكير بروتاجوراس بأن يخيره بين حالتين تتمثل لنا فيهما هذه العلاقة في أشياء مادية: «هل الحال كما في أجزاء الوجه؛ حيث يكون الفم والأنف والعينان والأذنان أجزاءً لهذا الوجه، أو كالحال في أجزاء كتلة من الذهب لا يختلف بعضها عن بعض، ولا يختلف جزء منها عن الكل إلا في أبعاده؟»، ومع أن بروتاجوراس أكد أن الفضيلة واحدة، فإنه مع ذلك لا يستطيع أن يبت برأي بشأن الاختيار الثاني؛ فهو يرى مع العامة أن الفضائل تشترك فيما بينها في أشياء، ولكنها مع هذا تختلف الواحدة عن الأخرى، فنحن نعلم أن الفضائل كلها لا تقع من نصيب رجل واحد، «فكثير من الأفراد

يكونون عدولاً دون أن يكونوا حكماء، أو شجعاناً وليسوا عدولاً»، وهو أيضًا بيت في أمر الاختيار الأول: بأن العلاقة بين فضيلة وغيرها من الفضائل (وبينها وبين الكل) كالعلاقة بين أجزاء الوجه.

ولكن - إذا كان الأمر كذلك - إذا كانت الفضائل تكوّن كل منها شيئاً منفصلاً ومعيناً في ذاته «لكل منها خاصية خاصة»، إذا كانت تختلف فيما بينها كما تختلف العينان عن الأذنين، إذا كانت بعبارة أخرى (وهي بلا شك ليست عبارة أفلاطونية ولكنها تسمح لنا أن ندرك المشكلة إدراكاً أفضل)، إذا كانت الفضائل لا تكوّن إلا كلاماً ميكانيكياً - فستتبع ذلك مباشرة أنه لن يكون بينها أي رابطة داخلية، أو أي تطابق طبيعي، وأنه على عكس ما قرره بروتاجوراس أولاً، لن تكون الفضيلة «واحدة» وإنما «متعددة»، وإذن يجب علينا أن نقول إن أي «جزء» من الفضيلة يشبه أي جزء آخر، وأنه لا يوجد شيء مشترك بين العلم (ἐπιστήμη)، والعدالة، والطهارة، والحكمة (σωφροσύνη)، والشجاعة (ἀνδρεία)؛ ولكن فلتتابع التحليل ولنبحث معاً عن الطبيعة الخاصة لكل منها؛ فأولاً العدالة هل هي عمل معين (πρᾶγμα) أو إنها ليست «بأي شيء»؟ فإذا كانت «شيئاً»؛ أي حقيقة واقعية كما يعترف راضياً بروتاجوراس، وإذا كان الأمر كذلك فيما يتعلق بالقداسة، والحكمة، والشجاعة... إلخ،

وبمعنى آخر، إذا كانت الألفاظ التي نعبر بها عن الفضائل ليست خمسة أسماء مختلفة لماهية واحدة بعينها، وإنما على العكس إذا كان كل منها ينطبق على حقيقة متميزة؛ على موضوع له صفاته الخاصة إلى حد أنه لا يمكن أن يماثل غيره - فيمكن أن نتساءل عما إذا كان هذا «الشيء»؛ هذا «الموضوع»؛ هذه الحقيقة التي نسميها «عدالة» (أو قداسة) - هو في ذاته شيء عادل أو غير عادل (قدسي أو غير قدسي)، ولكن إذا نحن أبينا مع كل الناس الاعتراف بأن العدالة يمكن ألا تكون شيئاً عادلاً، أو أن القداسة يمكن ألا تكون قدسية - «أي شيء ستكون القداسة إن لم تكن قدسية؟» - فسينتج عن ذلك حتمًا «أن القداسة شيء من طبيعته ألا يكون عادلاً، وأن العدالة شيء من طبيعته ألا يكون قدسيًا، وإنما يكون غير قدسي، كما تكون القدسية أيضًا غير عادلة، وإذا كانت غير عادلة، بينما تكون العدالة غير قداسة». مفهوم لا يقره كلٌّ منهما؛ لا سقراط الذي يرى على العكس أن القداسة عادلة وأن العدالة قدسية، ولا بروتاجوراس نفسه.

\* \* \*

من المحتمل أن يجد القارئ الحديث حجب سقراط لفظية بعض الشيء، بل وسفسطائية إلى حد ضئيل، إنه بلا ريب سيرى مع بروتاجوراس أن سقراط - قطعًا - كان صارمًا قليلًا؛ فيإزالة

العلاقات هكذا بين الأشياء إلى حد التماثل وإلى حد التمايز المطلق<sup>(١)</sup> - يمكن للإنسان أن يثبت كل ما يشاء، وهو سيحكم بأن بروتاجوراس على حق في أن يعترض بأن «هذه الأجزاء للوجه التي ميزتنا الآن من بين خواصها، والتي قلنا إنها غير متشابهة - ليست مع ذلك بغير تشابه فيما بينها، أو بغير علاقة ما» وأنه بالتالي لا شيء يمنعنا من القول بأنه يوجد بين «أجزاء» الفضيلة أوجه شبه وعلاقات تماثل.

ومن المحتمل، من ناحية أخرى، أن يكون للقارئ/ المستمع لأفلاطون رأي آخر، بل رأي معارض كلية، فيرى أن حجج سقراط كانت صحيحة تمامًا، وأنه لا يمكن أن نحصل على المقدمات المتناقضة المنهارة التي قبلها وأقرها بروتاجوراس، على نتائج تختلف عنها، وأن بروتاجوراس كان سيتحقق من ذلك بنفسه لو أنه شاء أن يبذل الجهد اللازم وأن يرتب تفكيره.

والواقع أن بروتاجوراس قد أقر بأن الفضائل «أشياء» أو موضوعات «حقيقية»، وليست «أسماء» تكسو أو تعبر عن مفهومات ومعتقدات المجتمع وما اصطلاح عليه، وما دام قد أقر بذلك، فلم يكن ليستطيع أن يفعل شيئاً، وهو الحسي الذي لا يعرف حقيقة أخرى غير

---

(١) هذه هي «الحيلة» المفضلة عند السفسطائيين.

تلك التي ترجع إلى الحواس، والموافقة على أن يأخذ أشياء مادية؛ كالذهب والوجه؛ لتمثل بناء هذه «الحقائق» والروابط الممكنة التي تستطيع الحفاظ على ما بينها؛ ولذا فقد اعترف مثلاً بأن هذه الحقائق أو «الأشياء» - العدالة والقداثة - لها صفة خاصة؛ لها طبيعة تجعلها كما هي عليه، أو بعبارة أفضل تجعلها ما هي عليه، ولكن، إذا كان حقاً الذهب أو أي شيء مادي آخر له مثل هذه «الطبيعة» - ألا يكون من الواضح - من الواضح لنا نحن على الأقل الذين نعرف بفضل سقراط (أو أفلاطون) أن هذه «الطبيعات» εἶδη أو οὐσίαι ليست أشياء مادية بالمرة، بل ولا شبه مادية - أن هذه «الطبيعات» نفسها ليس لها، ولا يمكن أن يكون لها هي أيضاً «طبيعات» تجعلها ما هي عليه؟ ولا عجب إذا كان بروتاجوراس بارتكابه هذا الخطأ الفاحش؛ باعتزافه بأن العدالة ليست عدالة وإنما عادلة، كما لو كانت رجلاً أو فعلاً، يؤدي بالإلزام المفروض بين هذه «الطبيعات» إلى نفس التباين الشديد الموجود بين الموضوعات أو الأشياء المادية؟

ولكن إذا كان بروتاجوراس في الواقع يأبى الاعتراف بنتائج لا يمكن تجنبها، ويعود إلى وجهة نظر الرأي العام، ألا يكون هذا دليلاً على أن المناقشة في نظره ليست جدية، وأن طبيعة الفضيلة لا تهمه كثيراً، وأن الشيء الوحيد الذي يهتم به هو أن يظهر لنفسه

هو -بروتاجوراس- مهارته وقدرته على تعليم «الفضيلة السياسية» مهما كانت الروابط التي تربطها بالفضائل الأخرى؟ أليس من أجل هذا، كلما سمت المناقشة على المفهومات العامة، نراه لا يحفل بها، ويترك لسقراط أمر العناية بمتابعة التحليل، معقبًا بعبارة: «إذا شئت» المؤدبة المملة، ولا يظهر اهتمامًا حقيقيًا إلا إذا وجد نفسه وقد حاقت به الهزيمة تحت وطأة أسئلة سقراط القاسية، إن شهرته وسمعته تهمانه أكثر بكثير من وحدة الفضيلة أو تعددها، كما أنه لسخط بروتاجوراس، ولكيلا يعترف بدونيته في المناقشة، بعد أن نشبت بينه وبين سقراط مساجلة خطابية حول تفسير قطعة شعرية، وهذا ما أتاح له الفرصة ليلقي كلمة بدیعة يرد عليها سقراط بكلمة مضادة ملؤها السخرية المطلقة<sup>(١)</sup> والحماسة الباهرة- يصبر على أن يتناول المناقشة من حيث تركها.

لقد فشلت محاولة تحديد العلاقات بين الفضيلة والفضائل، ونحن نعلم جيدًا السبب؛ لأننا حاولنا أن نحدد هذه العلاقات - مثلما

---

(١) كلمة سقراط المضادة التي يحقق فيها بالاستعانة بالتفسيرات الجريئة جدًا؛ والتي لا تتفق مع الحقيقة، عمل مذهل باستشهاده بالشعراء؛ لدعم نظريته الأخلاقية: لا أحد يفعل الشر بإرادته، ويفيد من ذلك بأن يقابل منهج التحليل الجدي الذي يتحقق في المحاورة، بمنهج بروتاجوراس البلاغي، وكذلك بأن يكشف لنا زيف اللجوء إلى آراء الشعراء أو الحكماء الذين أصبحت نصوصهم المبتة قابلة للتفسيرات والتأويلات المتعددة المتباينة، تفسيرات وتأويلات يرضخون لها دون أن يستطيعوا الرد علينا، أو يثيروا أي اعتراض.

حاولنا حل مشكلة: أيمكن للفضيلة أن تعلم أم لا يمكن؟ -دون أن نحاول أولاً، وهو ما كان ينبغي علينا عمله- تعريف ما الفضيلة؟ ولقد أدركنا نحن هذا جيداً، أما بروتاجوراس فإنه للأسف لم يفهم درس سقراط، ثم هو يكتفي بتحويل إجابته بقدر يسير، إنه لن يقول بعد هذا إن الفضائل جميعاً مختلفة، أو على الأقل إنها كذلك على الإطلاق، كلا، إن بينها أو بالتدقيق بين بعض منها؛ مثل الحكمة والذكاء والقداسة والعدالة- بعض التشابه أو التقارب أو التجانس. أما الشجاعة فهذا شيء آخر بالمرّة، إن بروتاجوراس فيما يختص بالشجاعة يتمسك بدعواه التي هي دعوة العامة: لا شبه بين الشجاعة والأجناس الأخرى من الفضيلة.

والحق أنه على الرغم مما يتخذه بروتاجوراس من سمات التعاضد في تظاهره باحتقار الرأي العام وآراء العامة- سقراط لا يحتقرها وإنما يسعى إلى تنويرها وتعميقها- فإنه قانع، ليس فقط فيما يتعلق بالشجاعة بمستوى الرأي العام؛ ألا يعترف كالعامة بأن الظلم يمكن أن يكون «خيراً»؛ أي مفيداً ونافعاً لمن يقترفه؟ ألا يعتقد -كالعامة أيضاً- أن الخير قل أن يجتذب الطبيعة البشرية؟ ولذلك لا يسعى الإنسان إليه برغبته، وأنه من أجل هذا قلما يتبع -على الرغم من علمه بالخير- الطريق الذي تهديه إليه معرفته، وإنما يرتد عنه

«منهزمًا» كما يقول بالعاطفة واللذة.

لا شك أن بروتاجوراس يزعم أنه لا يقبل القول (كالعامة من الناس) بأن المعرفة «شيء تافه لا جدوى منه ولا أهمية له»، إنه - كما يقول - يتفق مع سقراط في اعتبار أن المعرفة شيء له قوته، وأن الحكمة والعلم هما أعظم القوى الإنسانية، والواقع أنه لا يدرك أكثر من العامة الدور الذي تلعبه المعرفة في تكوين دوافعنا وأفعالنا؛ ربما لأنه يجهل ما هي.

وهكذا لا يرى أن الإنسان دائمًا وفي كل حال حتى في الحياة الحسية - يطلب الخير، بل خيره ما يجده حسنًا ونافعًا ولذيذًا، وإنه يتجنب الشر، وبعبارة أخرى ما يضره وما يؤلمه، إنه لا يرى أن لا أحد يعمل غير ذلك، وأنه من العقل والخير أن يعمل هكذا. إن الخضوع لمباهج اللذة ليس بالمرة علامة على الضعف، ولا يعد أبدًا من سوء السلوك، ما دام من الواضح أن اللذة خير، وأن الألم شر<sup>(١)</sup>.

ولكن ألا توجد لذات سيئة وآلام حسنة؛ أشياء مقبولة ليست حسنة، وأشياء غير مقبولة وليست سيئة؟ هكذا يعترض

---

(١) مذهب السعادة على حق في تقريره أن اللذة خير وأنها قيمة واقعية، وهو مخطئ في اعتقاده أن اللذات هي القيم الوحيدة أو الخير الوحيد للإنسان، وفي إنكاره وجود قيم وأنواع من الخير أسمى منها.

بروتاجوراس، ويفحّمه سقراط بقوله: أبداً، فما دامت هي مقبولة فهي حسنة، وما دامت غير مقبولة فهي سيئة، فلا شك في أنه ما دامت تترتب عليها نتائج غير مقبولة - أو على العكس مقبولة - ومثل ذلك اللذات التي تجر وراءها المرض أو الدمار أو الآلام التي يفرضها علينا الأطباء لشفائنا - فإنه يمكن اعتبارها «سيئة» أو «حسنة»، وقد تكلفنا هذه اللذات ثمنًا فاحشًا، ولكن هذه مسألة حسابية (تجري كل المناقشة على مستوى مذهب السعادة لا تجاوزه، وإلا لما استطاع بروتاجوراس متابعتها)، مسألة حسابية يمكن أن يُخدع الإنسان فيها ولا شك، ويكون خداعه أيسر كلما كان يجهل القواعد والطرق الصحيحة لقياس وتقويم الأنواع المختلفة للذة والأنواع المختلفة للألم وعلاقة الواحدة منها بالأخرى، ولا يدخل في حسابه حقيقة المنظور الزمني - مثل المنظور المكاني الذي يجعل المرئيات البعيدة تبدو لنا صغيرة، والأشياء القريبة تبدو كبيرة - الذي يجعلنا ندرك اللذات والآلام المستقبلية أصغر وأضعف من تلك التي نختبرها في حاضرنا.

ويرسم سقراط الخطوط الأولية لفكرة بنّام عن علم القيم الرياضي؛ فن أو علم قياس المباحج الأخلاقية أو القيم الأخلاقية، وواضح أن علم القيم هذا، الذي لا يمكن أن يكون عند رجل حسي

كبروتاجوراس إلا علمًا كميًا- يقتضي عند سقراط وجود سلّم من القيم، «فأي علم هذا؟ وأي فن؟ سنرى ذلك فيما بعد»، هكذا يقول لنا إن ما نراه منذ الآن ليس اللذة أبدًا، ولا أي شيء من هذا القبيل، مما ينتصر علينا ويتغلب على علم الخير، بل إن السلوك السيئ؛ أي الاختيار السيئ بين الخير والشر- هو نتيجة للجهل؛ للافتقار إلى المعرفة، وبمعنى آخر هو نتيجة «للظنون الكاذبة الباطلة عن الأشياء القيمة»<sup>(١)</sup>. الافتقار إلى المعرفة.. إننا نفهم جيدًا خطأ المفهوم الشائع، هذا المفهوم- وبروتاجوراس يشارك فيه- الذي بمقتضاه يمكننا «أن نعرف الخير ونقترف الشر»، إننا ندرك أن هذا المفهوم يقوم على الجهل بالمعرفة الحقة، ونحن نعلم تمامًا أن بروتاجوراس -بالرغم من إنكاره- يعتبر المعرفة شيئًا تافهًا؛ وذلك لأنه لا يعلم في الحقيقة فيم تختلف المعرفة- التعقل وامتلاك الحقيقة- عن الظن؟ إن الإنسان الذي يفعل شيئًا «يعرف» أنه شر لا يملك معرفة الشر معرفة حقيقية؛ إن لديه ظنًا على درجة كبيرة أو صغيرة -وبالأحرى صغيرة- من القوة، ومن الممكن ولا ريب، بل إن هذا يبدو صحيحًا جدًا، ألاّ يستطيع الناس جميعًا أن يملكوا هذه «المعرفة» أو «الحدس» أو

---

(١) أحد هذه الظنون الكاذبة والباطلة مذهب السعادة، وثانيهما هو المفهوم العامي عن القيمة السامية «للأشياء الطيبة في الحياة».

«التعقل»، وعلى أي حال فمن البين أن بروتاجوراس ذاته لا يملكها.

يمكننا الآن أن نتناول مشكلة الشجاعة والجبن، وسنرى هنا أيضًا أن المسألة مسألة معرفة ومقياس وتقييم، فالمفهوم العام الذي بمقتضاه يطلب الرجل الشجاع الخطر ويهرب منه الرجل الجبان -مفهوم خاطئ، فلا أحد يطلب الخطر من حيث هو خطر، إذ إن كل الناس يهابون الشر ويسعون إلى تجنبه، أو على الأقل -إذا لم يكن هذا مستطاعًا- إلى اختيار أقل الشرين، فالفرق بين الرجل الجبان والرجل الشجاع هو -إذن- أن الأول يخطئ في طبيعة الشر الذي يجب عليه تجنبه بأي ثمن؛ فالجبان يعتقد أن حياته هي خيره الأسمى؛ إنه لا يعلم أن هناك شرورًا أخطر شأنًا بكثير، أما الشجاع فإنه يعلم هذا، كما أن الأول ينجو بنفسه، بينما يستمد الثاني من المعرفة الهداية والقوة فيقدم على المعرفة بثبات وبهجة، ومن الجلي أن الشجاعة عند سقراط -بعكس ما يظن بروتاجوراس- هي الفضيلة الأسمى، حيث إنها تقتضي معرفة خير أسمى للحياة، ولذا كان لزامًا على بروتاجوراس الحسي -على العكس من ذلك- أن يدافع عن الجبان.

ويحني بروتاجوراس هامته؛ فقد خرج سقراط من المباراة منتصرًا. لاعبًا نبيلًا، إن بروتاجوراس لا ينازعه النصر، ولكن إلى أين

انتهينا في آخر الأمر؟ إلى لا شيء؛ لأنه إذا كانت الفضيلة معرفة، لوجب إمكان تعلمها، إذ إننا نعلم جيداً أن ما هو علم يعلم، وما يعلم فهو علم<sup>(١)</sup>، ولكن -للعجب- إنه سقراط -كما رأينا- هو الذي يؤيد أنها علم، وهو الذي ينكر إمكان تعلمها، وأن بروتاجوراس الذي يدعي تعليمها - هو الذي لا يعترف بأنها علم.

ولكن القارئ/ المستمع سيتبين الأمر جلياً؛ فما يبدو متناقضاً ومحيراً إنما هو في الظاهر فقط؛ لأنه إذا كانت الفضيلة هي ما يسميه بروتاجوراس والعامّة بهذا الاسم، إذا كانت هي تلك التي يعلمها بروتاجوراس لتلاميذه - فإنها يقيناً لن تكون علماً، أما إذا كانت كما يظنها سقراط؛ أي إذا كانت علماً حدسياً للقيم وللخير، فمن الواضح أنها ما كانت لتعلم بوساطة بروتاجوراس؛ بوساطة من إذن؟ هذا أيضاً واضح تماماً؛ بوساطة سقراط؛ أي بوساطة الفيلسوف؛ لأن علم «قياس القيم والمباهج الذي وعد سقراط بأن يقول لنا ما هو، فيما بعد، ليس - كما علمنا الآن - سوى الفلسفة».

---

(١) تلك هي نظرية سقراط الذي يرى أن «العلم» أو «المعرفة» مرادفان للتعقل، ويرى لذلك أن كلمة «يتعلم» تقتضي «يدرك»، ويستتبع ذلك القول بأن الإنسان لا «يتعلم» لغة أو حرفة؛ إنه ينغمس فيها، أما بروتاجوراس فإنه ينكر وجود «العلم» و«التعقل»، كما أنه لا يفهم موقف سقراط، ويقع في جميع الشراك التي ينصبها له، إن موقف بروتاجوراس هو موقف الحسين المحدثين.

## ٤ - سحاورة تيتاتوس

إن سحاورة تيتاتوس<sup>(١)</sup> التي يمكن اعتبارها آخر سحاورة سقراطية لأفلاطون - لا تقدم لنا الجزالة الدراماتيكية التي في سحاورة بروتاجوراس؛ فعدد السحاورين قليل جداً: سقراط وتيودورس وتيتاتوس، وتنقلب المناقشة المقتضبة ذات التعبيرات الفنية في أغلبها - إلى مناجاة فردية (مونولوج). وزيادة على ذلك فإن المشكلة موضوع الدراسة، وهي مشكلة طبيعة العلم - تعرضت في بحثها لمعالجة مختلفة.

ومع ذلك فإن البناء الأدبي لسحاورة تيتاتوس يعرض خاصية عجيبة يحسن أن نقف عندها قليلاً، فسحاورة تيتاتوس في الحقيقة سحاورة مقروءة، أو بدقة أكثر مكتوبة ومقروءة، والمقدمة - وهي

---

(١) ومرة أخرى نحن لا نقدم عرضاً ولا شرحاً لسحاورة تيتاتوس، كما أننا سنغفل عن ذكر مناظرة سقراط مع تيودورس وحديثه البالغ الأهمية عن الفيلسوف.

محادثة تمهيدية بين زميلين قديمين لسقراط هما طربزون وإقليدس - تعلمنا ما هو مناسب للقراءة (occasionem legendi)، لقد رجع إقليدس تَوًّا من مقابلة تيتاتوس الذي أعادوه من معسكر كورينثوس إلى أثينا، إن تيتاتوس جريح ومريض، وهو يعود إلى بيته ليموت، وعندما تخطر على بال إقليدس الخسارة التي لا تعوض، التي يسببها موت مثل هذا الرجل - يتذكر «وهو في عجب تلك النبوءة التي أوحى إلى سقراط - كما أوحى إليه في كثير من أقواله - أن يقول عنه ما قاله، إنه قابل تيتاتوس قبل موته بوقت قصير وهو لم يزل حدثًا، فلما رآه عن قرب وحادثه أعجب إعجابًا شديدًا بطبيعته الممتازة.. وقال لي إنه حتمًا سيصبح مشهورًا إذا بلغ مبلغ الرجال»، وقص سقراط على إقليدس ذلك الحديث الذي جرى بينه وبين تيتاتوس، فدونه إقليدس إلا إنه صاغه في صورة حوار مباشر؛ «لكي يتجنب ما تسببه قواعد القصص من الحيرة؛ قلت، وأقر... إلخ»، إنه هذا المخطوط الذي أمر إقليدس عبدًا له أن يحضره ويقرأه.

ويرى أحسن نقاد محاورات تيتاتوس - بوجه عام - أن الأسباب التي أبداه إقليدس ليست سوى عرض - من أفلاطون نفسه - للبواعث التي من أجلها أخذ يهجر منذ الآن الأسلوب القصصي لمحاوراته العظيمة التي وضعها في سن النضوج، ويعود إلى طريقته الأبسط التي

اتبعها في شبابه، يضاف إلى ذلك أن المميزات الفنية التي في أعماله المتأخرة أكثر صلاحية، وهذا هو رأينا أيضًا في هذا العمل الأدبي المباشر، فالغرض -إذن- من المقدمة هو أن تقدم لنا هذا التفسير، وأن تمجد -في نفس الوقت- العالم الكبير الذي لا يظهر في المحاورة، وأن تذكر -دون أي شك تاريخي- واقعة مقابلته لسقراط، وأن ترفع مرة أخرى من شأن فطنة هذا الأخير وتأثيره الناجع على الشباب، وأن تبين أخيرًا أنه بتكليفه إقليدس تدوين المحاورة، إنما يرد الجميل بطريق غير مباشر إلى زميله القديم في الكفاح؛ في الأيام السابقة.

كل هذا في الواقع راجح جدًا<sup>(١)</sup>، ولكنه لا يفسر لنا لِمَ يقرأ إقليدس وطربزون المحاورة التي نحن بصدها؟ وممكن أيضًا ألا يكون هناك -في الواقع- أي إشكال، وأن طربزون وإقليدس إنما فعلا هذا؛ لأن أي واحد غيرهما لم يكن يفعل غير ذلك، وبعبارة أخرى لأن أحداً لم يكن يقرأ المحاورات كما يقرأ الكتب - أعني كما نقرأ نحن الكتب - وأن الجميع كانوا يقرأونها بصوت عال<sup>(٢)</sup>، هذا ممكن وله أهميته فعلاً، ولكن لعل الأمر يتعلق بشيء آخر؛ أي

---

(١) يمكن أن يضاف أيضًا أنه بإسناد تدوين المحاورة إلى إقليدس، يبين لنا أفلاطون طبيعته في التخفي، وأنه -من جهة أخرى- برده الجميل لصديقه القديم يريدنا أن نفهم أن نقده لجدل مدرسة ميجارا ليس موجهاً ضد إقليدس وأستاذه بارمينيدس.

(٢) كانت القراءة بصوت مرتفع منتشرة في العصور القديمة بشكل لا يمكننا تصويره.

بتذكر أمر معين- وهذا ولا شك لا يحتاج إلى قول، ولكن من الأفضل أن نقوله- وهو أن المحاوره تكتب لمستمعين، ولمستمعين ليسوا أيًا كانوا، ولكن لمستمعين- مثل صاحبي تيتاتوس- ملمين جيدًا بالمذاهب السقراطية وبالفلسفه بوجه عام، وفي هذه الحاله يوجه إلينا أفلاطون تحذيرًا، فكأنه يقول لنا: انتبهوا؛ هذه المحاوره ليست من أجل المبتدئين، إنها تبحث موضوعات صعبه، وإن شئتم أن تفهموا فضعوا أنفسكم موضع طربزون وإقليدس، لا تنسوا أنهما هناك.

إن شخصيات المحاوره معروفون لنا جيدًا، فتودورس من قورينا، رياضي ماهر وفلكي بارع وأستاذ حاذق، وتيتاتوس أفضل تلاميذه، وعضو الأكاديميه فيما بعد، واحد من أوائل المهندسين في زمنه؛ إنهما المتحاوران المثاليان في مناظره عن العلم، ومع ذلك تنتهي المحاوره بإقرار الجهل، وبالدهوه إلى أبحاث مستقبليه؛ نتيجة سلبيه كالعاده، وكالعاده أيضًا لها أهميتها، على الأقل لنا نحن المستمعين، فنحن في الحقيقه نقرر إقرارًا لم يفقد بعد قيمته- أن العلم والفلسفه شيان مختلفان، وأن الإنسان يمكن أن يكون عالمًا بارعًا ويأتي بالجيد جدًا من العلم دون أن يعرف بالمره ما يفعل. وهذا هو ما يحدث في أغلب الأمر<sup>(١)</sup>.

---

(١) إن كتب «الفلسفه العلميه» التي يكتبها أشهر العلماء تؤيد رأي أفلاطون.

تبدأ المحاوراة بمعناها الصحيح «بظهور» الشاب تيتاتوس، ويروح سقراط، الذي يرصد دائماً الشبان الذين يبشرون بخير، يسأل تيودورس إذا كان يوجد بين تلاميذه «شاب جدير بالذكر»، ويثني تيودورس على طبيعة تيتاتوس الرائعة، فهو يظفر بعدة هبات عقلية غير عادية، قلما تجتمع في شخص واحد - سرعة إدراك وقوة ذاكرة - مصحوبة بصفات أخلاقية نادرة - رقة وتواضع وشجاعة - مما يكون كلاً فريداً، أما من ناحية المظهر الخارجي فهو للأسف لا يرقى إلى هذه الدرجة: إنه يشبه سقراط، فهو مثله أفتس الأنف قبيح الوجه (إننا نتذوق الفكاهة، وندرك أن لتيتاتوس أيضاً مواهب فلسفية و«طبيعة فلسفية»، وهذا ما لا يستطيع تيودورس؛ لأنه ليس فيلسوفاً؛ أن يراه فيه، بينما هذا هو ما يحكم به سقراط عليه من أول نظرة).

وببدأ الحديث، ونرى سقراط - ملاحظة طبيعية في وسط من العلماء - بعد أن يؤكد أنه كان دائماً يعتقد أن «العلم والحكمة ليسا إلا شيئاً واحداً»<sup>(١)</sup>، يعترف بعد ذلك أنه لا يعرف جيداً ما العلم على وجه التحقيق؛ فهل يستطيع تيتاتوس أن يقول له؟ ويرى هذا أنه أمر يسير، فكل ما نتعلمه عند تيودورس الهندسة والفلك... إلخ، ثم الحرف والفنون؛ جميعها علم (ἐπιστήμη).

---

(١) نضع خطأً تحت هذا.

نرى أن تيتاتوس مثل مينون (وهذه علاقة ثابتة للمحاورة السقراطية) يفهم خطأ سؤال سقراط، فبدلاً من أن يقدم لنا تعريفاً (حدداً)، فإنه يقدم مجموعة من الأسئلة، ولكنه على خلاف مينون، عندما يطلعه سقراط على ما يقع فيه من دور، فإنه يدرك ذلك جيداً، ويلاحظ أن المشكلة التي يضعها له هي تماماً من نفس نوع المشكلة التي حلها منذ قليل؛ أي أن يعرف كيف يعطي تعريفاً عاماً «للأعداد» الصماء، وهو تعريف حصل عليه بوساطة التقسيم الثنائي، بتقسيمه أولاً جميع الأعداد إلى «مربعات» و«مستطيلات»، وبتسمية المعدلات (المتساوية) للأعداد المربعة - «أطوالاً» ( $\mu\eta\chi\omicron\varsigma$ )، والمعدلات (المتساوية) للأعداد «المستطيلة» (السابق تحويلها إلى مربعات) - «قوى» ( $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ )، وإذن فستمثل سلسلة الأعداد بسلسلة من المربعات، وتمثل أصولها - غير المتطابقة في ذاتها، وإن نتجت عنها سلسلة متطابقة - بسلسلة من «الأطوال» و«القوى»<sup>(١)</sup>، ويفتن سقراط، فهناك بصراحة ما يستحق أن يفتن به، ثم يقول لتيتاتوس مشجعاً: «فلنأخذ كنموذج إجابتك عن سؤال القوى، فكما أدركت أنها على تعددها تدرج تحت وحدة صورة واحدة، فلتحاول بالمثل أن

(١) سيجد القارئ في مقدمة م. أ. ديبس M.A Diès لمحاورة تيتاتوس (مجموعة جيوم بوديه، باريس ١٩٢٤م) Coll. Guillaume Budé - ما يريد الوقوف عليه من بيانات عن هذا الموضوع.

تطبق على العلوم المتعددة تعريفاً واحداً»، ومع ذلك يتردد تيتاتوس؛  
فالمشكلة تشغل ذهنه، ولكنه لا يرى بوضوح؛ ولكي يستحثه سقراط  
يشرح له أن الاضطراب والعناء اللذين يشعر بهما هما العلامة الأكيدة  
على أن نفسه حامل بفكرة، فهو -أي سقراط- ابن القابلة، قد ورث  
عنها -بشكل ما- منها، غير أنه يختلف عنها؛ فهو لا يقصد النساء،  
وإنما الرجال، ويولد النفوس لا الأجسام. وهو إذن كالقابلات لا يلد  
شيئاً هو نفسه، ولكن لديه مهارة فائقة في مساعدة الشبان على أن  
يضعوا بنات أفكارهم، وفي أن يميز ما إذا كان نتاج جهودهم سليماً  
وقوياً، أو على العكس ضعيفاً ومشوهاً، وهي عملية يزيد من أهميتها  
ويزيد من صعوبتها (وهذا ما لا يحدث أبداً في الأجسام) أن النفوس  
قد تضع أحياناً ثماراً لا حقيقية، وإنما ثماراً مموهة زائفة، ثم يعرض  
على تيتاتوس أن يستفيد من فنه؛ فلتعد -إذن- إلى الموضوع يا  
تيتاتوس، ولتحاول أن تقول لنا مم يتكون العلم؟»، ويتشجع الشاب  
ويستجيب لرغبة سقراط؛ فيجيب قائلاً: «في رأيي، وعلى الأقل في  
رأيي حالياً، العلم ليس شيئاً سوى الإحساس»، ويرى سقراط أنه  
«رأي ليس بالمبتذل»، ويضيف قائلاً: «إنه أيضاً رأي بروتاجوراس،  
قد تختلف صياغته قليلاً، ولكنه يذكر نفس الشيء، فهو يقرر  
-في الواقع- ما يأتي تقريباً: «الإنسان مقياس الأشياء جميعاً؛

مقياس وجود ما يوجد منها، ومقياس لا وجود ما لا يوجد منها»، ولعلك قرأت هذا»، ويقره تيتاتوس قائلاً: «نعم، قرأته كثيراً»<sup>(١)</sup>.

فالمذهب الحسي عند تيتاتوس يستلزم -إذن- مذهب النسبية عند بروتاجوراس، بل إنه مماثل له، ونسبية بروتاجوراس بدورها -كما يسهب سقراط في شرحها لنا- تتضمن حتمًا نوعًا من ميتافيزيقا التغير من النوع الهرقليطي، ولكننا إذا دفعنا بمذهب التغير هذا إلى نتائجه النهائية، فإنه يؤدي بنا إلى تصور عالم لا يوجد به شيء، ولا يظل به شيء أكثر من لحظة، فكل شيء متحرك -موضعًا وكيفًا- أي متغير في المكان وفي الخصائص، ومن الواضح جدًا أنه لن يكون في مثل هذا العالم؛ عالم التعدد البحت الذي لا توجد به أي وحدة -أي شيء أو أي موضوع، ولا يمكن أن يوجد به أي يقين، وبالتالي أي علم؛ وإذن ينهدم مذهب الحس المطلق نفسه<sup>(٢)</sup>.

ومرة أخرى، ليس عملنا هذا عرضًا ولا شرحًا لمحاورة

---

(١) إذا كان العلم يساوي الحس، فمن الواضح ألا يوجد «علم» للأخلاق، أو إذا شئنا فمن الواضح أن الأخلاق ليست علمًا.

(٢) هل تفسير أفلاطون لمذهب بروتاجوراس تفسير صحيح؟ إننا في الواقع لا نعرف، فلعل بروتاجوراس لم يعلم مذهبًا حسيًا فرديًا وإنما مذهبًا حسيًا لعلم الإنسان؛ نوعًا من فلسفة العقل السليم (الواقعي هو ما يدرك بالحس، أو ما هو موضوع إدراك حسي) وجهها بروتاجوراس على الخصوص ضد التصورات، أو الخرافات، أو مظاهر السحر الدينية لمعاصريه.

تيتاتوس، وكذلك فإننا لن ندرس بتفصيل المناقشة الطويلة التي يبسط فيها سقراط، وينقد النسبية عند بروتاجوراس بجميع صورها ومن جميع وجهاتها- الفردية الاجتماعية والبرجماتية- إن هذا مهم جدًّا، ومفيد جدًّا، وحديث جدًّا، ولكنه سيذهب بنا بعيدًا وسينحرف بنا عن غايتنا.

غير أننا نلاحظ أن مذهب بروتاجوراس -على الأقل في تفسير أفلاطون له- يؤدي إلى إنكار وجود عالم موضوعي، بل وجود عالم مشترك للجميع، وسنصل في النهاية إلى تقرير أن كلاً منا؛ أن كل إنسان يعيش في عالم له؛ في عالم خاص -يتحور ويتبدل من لحظة إلى أخرى، وفيه -أو بالأصح وفي هذه العوالم- يكون كائنًا، وكائنًا حقيقيًا بالنسبة إلى الذات (وهي أيضًا وقتية)، ما يبدو لها أنه كائن، أو ما يبدو أنه كائن حقيقي في كل لحظة، وبعبارة أخرى إن مذهب بروتاجوراس يهدم وينكر التمييز بين الواقع والظاهر؛ بين الاعتقاد الشخصي والحقيقة.

ولكن فلنعد إلى ما في محاوره تيتاتوس من استدلال، فبجانب النقد السلبي لنسبية بروتاجوراس؛ النقد بواسطة الهدم الذاتي الذي تحدثنا عنه - نجد فيها بالمثل نقدًا من نوع آخر؛ نجد نقدًا إيجابيًا، نقدًا واقعيًا؛ فالنسبية عند بروتاجوراس تقتضي أو تقرر عدم وجود موجود

غير مرتبط بالحس، أو موضوع مستقل عن الذات، ولكن علمنا يتسع، أو هو يزعم أنه يتسع لمثل هذا الوجود، إنه يسمح بالتوقع؛ أي بتقرير ما يختص بالمستقبل، فهو يحكم على موضوعات لا يتوقف أمرها علينا؛ حيث إن الأحداث المستقبلية ستقع أو لن تقع دون اعتبار لاعتقاداتنا بشأنها، وإذن فيما يتعلق بالمستقبل؛ فالإنسان ليس هو مقياس الأشياء، بل على العكس، إن «الأشياء» هي «مقياس» الإنسان، ومقياس الحق أو الباطل موضوع «علمه» المزعوم، وزيادة على ذلك. وقد يكون هذا أكثر أهمية أيضًا - فإن المستقبل من حيث هو كذلك، ليس موضوعًا للحس، وإنما للفكر؛ ولا يصح هذا عن المستقبل فقط، إذ حتى في الحاضر، وأكثر من ذلك في الإدراك الحاضر، توجد طائفة من الأشياء لا تدرك ولا تطلب بالحواس؛ فالإدراك الحسي في الواقع ليس هو الحس، إنه شيء أكثر تعقيدًا؛ شيء يوجد فيه عدد كثير من الإحساسات بمعنى الكلمة موحدة ومنظمة في الذات؛ أي في النفس، وأيضًا ليس الحس هو الذي يدرك، بل النفس بواسطة أعضاء الحس، وكذلك فإن النفس لا الحس هي التي تدرك معنى الألفاظ التي نفهمها، وهذا هو ما لاحظته تيتاتوس منذ بداية المحاور، ولكن دون أن يرى مع ذلك ما تنطوي عليه ملاحظته، وأخيرًا فإن النفس هي التي تفهم ما هو مشترك بين اثنين أو أكثر من المحسوسات؛ أي وجودها، وعددها،

وتشابهها، وتطابقها، وتباينها.. «فليس للحواس المشتركة ما للحواس من عضو خاص بذلك، إذ يبدو أن النفس ذاتها وبذاتها هي التي تفعل في كل شيء الفحص الخاص المشترك»، ومن أجل هذا يعلمنا سقراط أن «للإنسان وللحيوان -فور ولادته وبهبة من الطبيعة- قدرة على الإحساس بكل الانطباعات التي تسلك طريقها إلى النفس عن طريق الجسد، ولكن الحجب التي تقابل بين هذه الانطباعات من حيث علاقتها بالذات (الماهية οὐσία) وبالنافع، إنما تكون فيمن تكون فيهم بالجهد مع مرور الزمن، وبالعناء الشديد والمران الطويل، وكما أننا لا يمكننا الحصول على الحقيقة إذا لم نحصل على الذات (الماهية οὐσία)، وأن العلم لا يمكن أن يوجد حيث لا توجد الحقيقة -فيستتبع ذلك أن «العلم لا يوجد في الانطباعات، وإنما في تعقل الانطباعات»، «في الفعل -أيًا كان اسمه- الذي بوساطته تشغل النفس فقط ومباشرة في دراسة الموجودات».

ويذكر لنا تيتاتوس أن اسم هذا الفعل هو «الحكم» أو «الظن»، كما أنه يقترح -دون أن يتخذ في ذلك أي تحفظ، فما هذا إلا فرض- مطابقة العلم بالظن، ولكن ليس بأي ظن كان، فقد يكون الظن صادقًا أو خاطئًا، وإنما بالظن الصادق δόξα ἀληθης.

\* \* \*

إنَّ تعريف العلم بالظن الصادق تعريف مبتذل دارج، ثم إنَّ سقراط يعارض اعتراض المجادلين المبتذل والدارج أيضًا، فيما يتعلق باستحالة الظن أو الحكم الخاطيء، وبعبارة أخرى استحالة الخطأ<sup>(١)</sup>، فالواقع أننا إما نعرف الشيء أو إما نجهله، فالإنسان لا يمكن أن يجهل ما يعرف، ولا يمكن أن يعرف ما يجهل، ولا يمكنه أن يخلط بين المعرفة والجهل، أو بين الوجود واللاوجود، بين ما هو كائن وما هو غير كائن. إن موضوع الحكم الخاطيء هو إذن غير الكائن، ولكن غير الكائن ليس بشيء، والحكم الذي يحمل على لاشيء ليس هو أيضًا بحكم بالمرة؛ فنرى جيدًا أن الظن الخاطيء مستحيل، وهذا هو ما يمكن أيضًا تبينه ببساطة، بالتأكد من أننا لا نخدع فيما نعرف ولا فيما نجهل، وأننا لا نخلط بين ما نعرف وما لا نعرف.

ومع ذلك فالظن الخاطيء حقيقة واقعة، فلا يمكن الشك في الخطأ، فكيف إذن نفسر حدوثه في التفكير؟ ولكن أولاً ما التفكير؟ ويفسره لنا سقراط بأنه «قول تتحدث به النفس مع نفسها في الموضوعات التي تبحثها.. فالتفكير عندها ليس إلا المحاوره، أن توجه لنفسها الأسئلة والإجابات، ماضية من الإثبات إلى النفي، فإذا

---

(١) مشكلة الخطأ مشكلة خطيرة جدًا، وهي «عقدة» للفلسفة.

ما انتهت، سواء بحركة بطيئة أم بوثبة سريعة، إلى قرارها الأخير، التي تظل ثابتة على تأييده ولا يخامرها فيه شك - فعندئذ نعتزف بأن لديها ظناً، ولهذا فإن استقرار الرأي هذا يسمى عندي قولاً، والظن يسمى قولاً ظاهرًا، لا نعني بذلك القول الذي نخاطب به شخصًا آخر، بل المناجاة الصامتة مع النفس»<sup>(١)</sup>.

هذا الوصف الجميل الذي يصفه سقراط - ونلاحظ ملاحظة عابرة، أنه يفسر لنا علة وجود المحاورة<sup>(٢)</sup> - هل يسمح لنا بتحديد النقطة التي عندها ينزلق الخطأ إلى عقلنا؟ ربما، على شرط أن نفهمه جيدًا، وأن نعرف كيف نحل رموزه، وأن نتبين ما يحاول سقراط أن يبينه لنا.

ولكن فلنعد إلى مشكلة الخطأ؛ يقول سقراط إن الخطأ لا يمكن أن ينتج حين تكون النفس، وهي تحكم، «متصلة» بالموضوعات التي يحمل عليها الحكم، وحين تكون هذه الموضوعات «حاضرة» في الفكر. كذلك لا يمكن لإنسان أن يخلط بين العدد الزوجي والفردى، وبين الواحد والآخر، وبين الخير (في ذاته) والشر، ولكن قد يقع الخطأ حيث يكون أحد الطرفين موجودًا بينما الآخر غير

---

(١) كيف لا يذكرنا هذا بديكارت الذي كان، وهو إلى جانب المدفأة، «يتسامر مع أفكاره»؟!

(٢) التفكير هو محاورة النفس مع نفسها.

موجود؛ في حالة مثلاً ما إذا استعنا بالذاكرة على تفسير الإحساس الموجود، فالواقع أن الذاكرة تحجز وتحفظ آثار الانطباعات السابقة «كما لو أن بالنفس قطعة من الشمع المشبع» سجلت فيها وحفرت هذه الانطباعات، فالتعرف على موضوع حاضر هو -إذن- الرجوع بالإحساس الحالي إلى الطبعة التي سبق أن انطبعتها، ولكن هذه الطبعات تختلف درجة وضوحها تبعاً لنوع الشمع، علاوة على أنها تفسد بمرور الوقت، كما أنه يحدث أحياناً افتقاد الموضوع الصحيح: وما التعرف الخاطيء أو الخلط إلا هذا.

نظرية جميلة ابتهج لها تيتاتوس، ولكنها -للأسف- لا تفسر الحالات التي يحمل فيها الخطأ على موضوعات غير محسوسة؛ كالأخطاء في العمليات الحسابية؛ حيث يكون الأمر ليس عد الموضوعات الموجودة، وإنما جمع الأعداد نفسها، فهذه الأعداد -كما نعلم- ليست موضوعات للحس، وإنما هي موضوعات للفكر.

ولما تكشف قصور النظرية الفسيولوجية للذاكرة بصورتها البدائية لآثار طبعتها في الشمع - وضع سقراط نظرية أخرى ألفت منها، قدر لها أن تعمل على تفهيمنا -في النهاية- كيف أنه من الممكن «ألا نعرف ما نعرف»؟ إنما يتحتم علينا أولاً أن نحدد معنى المعرفة، ولكن أليس من «الصفاقة» -هكذا يلاحظ سقراط، وهي

ملاحظة لها أهميتها القصوى - أن نرغب في مناقشة المعرفة، ونحن لا نعرف ما العلم؟ قد ينهانا مجادل عن استعمال هذه الألفاظ، ويأخذ علينا طريقتنا المعيبة في المحاوره، وسيكون على حق؛ إذ «كثيراً ما قلنا - في الواقع - «نحن نعلم» و«نحن لا نعلم»، «نحن نعرف» و«نحن لا نعرف» كما لو أننا ندرك كل هذا، في الوقت الذي ما زلنا نجهل كل شيء عن العلم». إن «الدور» واضح، ولا يمكن للأسف تجنبه، ويوجه تيتاتوس سؤاله المربك: «ولكن بأي طريقة ستناقش يا سقراط إذا أنت تجنببت استعمالها؟»، وعندئذ يجيب سقراط: «ولا طريقة، كما أنا»<sup>(١)</sup>.

إذن فلنستمر، يقال يعرف؛ بمعنى لديه علم، ويحسن أن يقال: يملك العلم وليس لديه العلم؛ فستتيح لنا هذا أن ندخل في دائرة المعرفة - التمييز بين الواقع واللاواقع، بين الوجود واللاوجود، وهو ما اتبعناه لنقابل بين الإحساس والذاكرة، فنحن في الواقع نملك أشياء كثيرة ليست لدينا «بين أيدينا»؛ فالرداء الذي لدينا هو ملك لنا حتى لو لم نرتديه، ومثل ذلك كل ما تعلمناه؛ جميع العلوم التي اكتسبناها، فنحن نمتلكها ونخترنها بطريقة ما في الذاكرة حتى عندما لا نفكر فيها، وحتى عندما لا نقدمها في وقتها إلى العقل، ويشبه

---

(١) نوجه الاهتمام إلى هذا.

سقراط الذاكرة بيت للطيور (عشة) احتفظ فيه صاحبه بكل الطيور (العلوم) التي صادها، فهو يمتلكها في (عشته) دون أن تكون مع ذلك بين يديه، وهو يستطيع أن يتناولها من بيتها، ولكنه إن فعل فقد يخطئ ويمسك بطائر بدلاً من آخر؛ يمسك بيمامة بدلاً من حمامة، وبالمثل أيضاً عندما نبحث في ذاكرتنا عن العلوم التي أودعناها إياها والتي نمتلكها، أو بعبارة أخرى الأشياء التي تعلمناها والتي نعلمها، فقد يحدث أن نخطئ، وبدلاً من أن نمسك بتلك التي نبحث عنها نمسك بأخرى.

إن تفسير الخطأ- أو تفسير «الظن الكاذب»- يبدو مرضياً لأول نظرة، ولكن لأول نظرة فقط؛ إذ إنه يقتضي القول- نتيجة محيرة ومؤسفة جداً- بأن الجهل هو في الواقع من العلم<sup>(١)</sup>، فإننا إذا وضعنا -كما يقترح تيتاتوس- في (عشتنا) مع «العلوم» بعضاً من «اللاعلوم» كيفما اتفق- الأمر الذي يتيح لنا القول بأننا نخطئ إذا أمسكنا «بلاعلم» بدلاً من أن نمسك «بعلم»- فإن هذا لن يفترض فقط أن مشكلة الخطأ قد تم حلها<sup>(٢)</sup>، وإنما سيعود بنا في الحقيقة إلى نقطة البداية؛ لأن من كوّن ظناً كاذباً بامساكه لاعلم (بدلاً من علم) سيعتقد مع ذلك أنه

---

(١) لا يمكن أن يخطئ الإنسان إلا فيما يعلم؛ إلا فيما تعلمه.

(٢) لأن اللاعلوم أخطاء، فإن الحل الذي يقترحه تيتاتوس يفترض إذن وجود الخطأ كشيء واقعي.

إنما يكون ظناً صادقاً، وبذلك سيخلط بين العلم واللاعلم، ثم يعود المجادل إلى براهينه وحججه القديمة فيسألنا: «أيمكن أن نعرف هذا وذاك، العلم واللاعلم، ونأخذ مع ذلك الواحد بدلاً من الآخر؟»، إننا إذا قلنا إن التمييز بين العلم واللاعلم هو موضوع علم جديد ( علم من الدرجة الثانية) - فيجب علينا لتفسير الخطأ في هذا العلم الجديد؛ أن نبني بيتاً (للطيور) جديداً، وهكذا إلى ما لانهاية.

إن مطابقة العلم بالظن الصادق (أو بالعكس الظن الصادق بالعلم) يجعل -إذن- الظن الكاذب مستحيلاً. ولكننا بتعريفنا العلم بأنه ظن صادق نسهم في وجود الظن الكاذب. وإذن فقد انتهى بنا الأمر إلى تناقض شكلي. وأدت الدراسة الجدلية لفرض تيتاتوس إلى هدمه هدمًا ذاتيًا<sup>(١)</sup>. وإذن فليس العلم ظناً صادقاً، وليس الظن الصادق علمًا. (هذا، بالمناسبة، يفسر لنا إمكان الخطأ أو إمكان الظن الكاذب)، ويمكننا، من ناحية أخرى، التحقق من ذلك بطريقة مباشرة وأسرع وأيسر كثيرًا. فإننا في الواقع نرى كل يوم أن الفصاحة المقنعة لمعلمي البلاغة، تولد في نفوس أولئك الذين يصغون إليها، دون أن

---

(١) يبدو أن الاستدلال الهدام في حقيقة الأمر استدلال سفسطائي. وإننا لنعجب أحياناً إذ نرى أفلاطون يأتي به على لسان سقراط ويستخدمه على أنه استدلال سليم. إن ما نلاحظه بدرجة كافية هو أن هذا الاستدلال لا يقوم إلا على افتراض مطابقة العلم بالظن. فإذا اعترفنا بالتطابق، فإن النتيجة ستصبح مبتذلة؛ لأن «الظن الكاذب» يعني عندئذ «العلم الكاذب».

تعلمهم شيئاً- جميع أنواع الظنون، بل يحدث أيضاً عند نظر إحدى  
الدعاوى -اقتناعاً من القاضي بكلامهم- أن يكون ظناً صادقاً، ويصدر  
حكماً صحيحاً على وقائع من المستحيل أن يكون لديه علم بها.

\* \* \*

ولكن، ما العلم إذن؟

يبدو أنه من الضروري بذل جهد جديد لتعريفه، ويتذكر تيتاتوس  
فجأة أنه سمع أحدهم يقول عن هذا الموضوع شيئاً كان قد غاب عن  
ذاكرته وتذكره الآن، ذلك هو أن «الظن الصادق المصحوب بالعقل  
هو العلم» (δόξα ἀληθης μετα λᾱγόνυ)، وأنه إذا افتقر إلى العقل  
كان بعيداً عن كل علم، ولذلك فإن الأمور التي لا يتدخل فيها العقل  
لن تكون موضوعاً للعلم، تلك هي نفس العبارة التي استعملها».

إن أحدهم هذا الذي أشار إليه تيتاتوس هو على أرجح  
الاحتمالات سقراط نفسه، ألم يقل لنا في محاوره مينون وفي غيرها  
أن الظن (δόξα) يختلف عن العلم في أنه ضعيف وغير مستقر ولا  
يستطيع أن يثبت نفسه، ولكنه يصبح علماً إذا أيدته وقيدته الاستدلال  
العقلي؟ كما أن أغلب النقاد يرون أن المبدأ الذي استخدمه تيتاتوس -  
العلم هو الظن الصادق المصحوب بالعقل- هو استدعاء لتعريف

أفلاطوني صحيح، ولكنه يرجع إلى زمن متقدم أو مرحلة سابقة من تفكير أفلاطون، فأفلاطون -إذن- في محاوره تيتاتوس إنما يصوّب ويصحح وينقد نفسه.

ونحن -شخصيًا- لا نعتقد في شيء من هذا، وإنما نعتقد على العكس أن الموضوع إما أن أفلاطون رأى أن يبعد عن مذهبه مذهبًا مماثلًا في الظاهر (من المرجح أنه مذهب هرقليطس)، أو إما أن يتجنب ما يمكن أن يكون في مذهبه من لبس قد يخلط بينه وبين هذا المذهب، والواقع أن المبدأ الذي انتقده أفلاطون لا يماثل ذلك الذي ذكره على لسان سقراط، لقد أخطأ تيتاتوس الشاب في التذكر أو إنه أخطأ في الفهم، كما يرى سقراط أن النظرية التي أشار إليها تيتاتوس تماثل تلك التي كان «يحلم» بها، والتي بناءً عليها يكون كل ما في الطبيعة مركبًا من عناصر معينة بسيطة (στοιχεῖα) هي التي تكونها، مثلها مثل الحروف: «المركبات» و «المقاطع» و «الكلمات» تكون -طبقًا لهذه النظرية- موضوعًا «للعقل» (λόγος)<sup>(١)</sup>، وبالتالي موضوعًا للعلم، أما عن العناصر أو الحروف فإننا لا نستطيع أن «نقول» شيئًا، إنها لا يمكن أن تكون إلا مدركة بالحواس (αἰσθητὰ)، ولا يمكن التعبير

---

(١) يصعب بوجه ترجمة كلمة (λόγος)، إذ إنها تعني في نفس الوقت، العقل والقول والتناسب (ratio et verbum).

عنها، إنها لا معقولة (ἄλογα)، وتظل -إذن- خارج دائرة الحديث والعقل، إنها «تجلب عن الوصف»، ومعنى هذا -بعبارة أحدث- أن كل مركب يحتمل بالضرورة عناصر لا معينة («غير جذرية»)، وأن كل مركب؛ بنائه أو تكوينه هو الذي يكون موضوعاً للعقل، وبالتالي يكون موضوعاً للعلم؛ فحروف الكلمة أو مقاطعها لا معنى لها، أما الكلمة فلها معنى، نظرية وجيهة جداً وحديثة جداً... ولكن سقراط يرى أنه من الصعب الاعتراف بأن العناصر التي يمكن أن نحلل إليها المركب المعقول تكون هي نفسها خارج نطاق العقل<sup>(١)</sup>، وإننا إذا أردنا -على العكس- إنكار أن «المقطع» مكون من حروف، وجعلنا منه وحدة صورية بسيطة، فستكون هذه نفسها عنصراً، وبالتالي لا عقلية (ἄλογος)، وزيادة على ذلك -اعتراض واقعي- ألا نتعلم الحروف قبل المقاطع؟ وهل تعلمنا لها شيء آخر سوى التعرف عليها وتمييز بعضها عن بعض<sup>(٢)</sup>؟

وما عدا ذلك فقليل الأهمية، وأخرى بنا أن نرى بوجه عام «ما

---

(١) عناصر الكل المعقول -المكونات المثالية للفكرة- يجب أن تكون -وهي فعلاً- معقولة، ولو أنه لا يمكن تعريفها؛ فما من عنصر -ولو كان حسيّاً بحثاً- يكون ἄλογος تماماً، ما دام من الممكن أن يتميز من غيره وأن يماثل نفسه. إن النقد الذي يقدمه لنا أفلاطون لموضوع الإضافة هو نقد جد مشير.

(٢) إن نظرية اللاجذرية التي اشتغل بها تيتاتوس تثبت لنا تماماً أن ما قيل عنها لاجذرية ليست كذلك بالمرة.

يمكن أن يعنيه هذا الـ λόγος (العقل أو القول) الذي بإضافته إلى الظن السليم، يولد أقصى كمال العلم»، ولكن (λόγος) تعني أولاً القول، وإضافة القول إلى الظن السليم لن تمنحه شيئاً سوى التعبير اللفظي، ومن الواضح أن هذا لا يغير من طبيعته؛ حيث إن كل ظن خليق بالتعبير عنه.

وإضافة القول (λόγος) إلى الظن السليم يمكن أن تعني أيضاً إضافته إلى المعرفة الإجمالية والمبهمة للشيء؛ معرفة تركيبه والعناصر التي تكونه، فنحن نعرف جيداً ما العربية؟ ولكننا لا نعرف إحصاء المائة قطعة- في رأي هزيبود- التي تكونها، فمن يستطيع ذلك يكون لديه علم، أما نحن فليس لدينا سوى الظن، ويرى سقراط أنها فكرة جديرة بالاهتمام، وأن هذا القول (λόγος) يضيف -بلا شك- شيئاً إلى الظن العادي الذي لدينا عن الشيء، ولكن أهذا علم فعلاً؟ كلا، إذ لكي يكون علماً لوجب -إذن- على من يعرف جميع الأجزاء المكونة للعربة (أو جميع حروف إحدى الكلمات) أن يستطيع معرفتها أيضاً، وهي تكون جزءاً في كل آخر أيّاً كان (أو إذا وجدت في كلمة أخرى)، فمعرفة كيف نحصى في الترتيب المطلوب العناصر المكونة لموضوع ما -لا يعني إذن أن لدينا حقيقة

علمًا بها<sup>(١)</sup>، وبعبارة أخرى هناك -إذن- قول λόγος لا يحول الظن  
السليم إلى معرفة<sup>(٢)</sup>.

وأخيرًا، معنى ثالث وأخير للمصطلح يدل على «الفصل»  
διαπορᾶ الذي يميز كل موضوع عن جميع الموضوعات الأخرى»،  
ولكن الظن السليم مضطر إلى عدم الاكتفاء بالعموميات المبهمة،  
وإلى أن يميز الموضوع الذي يحمل عليه عن غيره من الموضوعات،  
وإلا فكيف يستطيع إذن، إذا هو لم يميز تيتاتوس من تيودورس ولا  
من سقراط، أن يقول كلمة حق<sup>(٣)</sup> عن تيتاتوس، إذن، ماذا تعني  
إضافة القول λόγος إضافة حكم (ظن سليم) يختص بالفصل؟ إنه  
أمر يدعو إلى السخرية تمامًا، فإذا قلنا إن ما نراه تحت بصرنا ليس هو  
إضافة ظن إلى آخر، وإنما هو إضافة علم بالفصل إلى ظن صادق،  
فإننا سنفلت ولا شك من السخرية، ولكننا من ناحية أخرى سنجد  
أنفسنا أمام تعريف دوري لا يمكن تلافيه.

بلغنا الآن نهاية المحاور، ونلاحظ أن المناقشة لم تسفر عن  
شيء، ولم يعد لدى تيتاتوس شيء يقوله، لقد تمخض حقيقة،

---

(١) يجب أن تكون العناصر ذاتها موضوعات للعلم.

(٢) المعرفة التي لدى الصانع من خبرته العملية ليست علمًا.

(٣) إنه لا يستطيع حتى أن يقول كلمة كذب... إنه لا يستطيع أن يقول شيئًا بالمرّة.

ولكنه لم يلد إلا هباءً، ويختتم سقراط الحديث بقوله لتيتاتوس إنه وقد صقلته التجربة التي خبرها الآن، إذا سعى إلى التفكير من جديد من المحتمل أن ينجب شيئاً أفضل، أما الآن فيجب على سقراط أن يرحل؛ إذ عليه أن يعود إلى «رواق الملك»؛ ليرد على الاتهام الذي وجهه إليه ميليتوس.



ونعلم تمامًا أن الحديث لن يأتي بجديد إطلاقاً في موضوع العلم، فسقراط لن يستطيع توجيهه بعد ذلك، وإذن فإننا لن نعرف أبداً ما العلم؟ اللهم إلا إذا كنا قد عرفناه من قبل، أو استطعنا أن نستخلص من المناقشة التي دارت أمامنا نتيجة إيجابية؛ نتيجة لم نستطع أو يعرف تيتاتوس، الذي لم يفهم درس سقراط ولم يتلاءم مع أحكامه - أن يستخلصها منها.

لم يفهم تيتاتوس الدرس، ولم يتلاءم مع أحكام سقراط، هذا لا شك فيه، وهنا أيضاً يمكننا أن نفهم السبب؛ لأنه ما زال حدثاً (فليست الفلسفة من شأن الشباب، قد يصبح الإنسان في سن مبكرة عالماً في الرياضيات، ولكن ليس فيلسوفاً)، وليست لديه أي خبرة بالبحث الفلسفي، ولأنه شديد التواضع، ولا يجرؤ على القيام بالمجهود

الفكري الشخصي الذي يطلبه منه سقراط<sup>(١)</sup>، كما أنه لم يلد شيئاً بالمرّة، فحملة كان حملاً كاذباً، ولم يكن أحد ممن أنجبهم ابناً له؛ نعني أنه لم يكن ثمرة تفكير خاص، إنها ظنون - وظنون كاذبة - تلك التي جمعها من محاضرات وأحاديث، ثم إنه في مناقشته مع سقراط قد استخلصها من ذاكرته لا من أغوار النفس حيث يكمن العلم الحق - ذكرى الحقيقة التي عرفتها من قبل، أو بالأحرى الموجودة بها منذ الأزل.

ولعل هذا - من ناحية أخرى - لم يكن خطأ، فإننا نبدأ كل شيء، ودائماً، بالخطأ؛ بنسيان أنفسنا، فينبغي علينا أن نزيل الخطأ قبل أن نتجه نحو الحقيقة التي يحجبها عنا، فكذلك كان من الضروري تطهير نفس الشاب تيتاتوس، وإخلاؤها من الظنون التي زحمتها وعمتها، بتحولها نحو ذاتها، من إدراك الحقيقة التي حصلت عليها من قبل؛ زحمة النفس وعمها بالظنون المكتسبة... أليس هذا هو ما أدهشنا منذ بداية المحاورّة، عندما رأينا تيتاتوس يمد سقراط بمثل رائع للاستدلال العلمي الحقيقي، وأنه - في نفس الوقت - لا يعرف الإجابة عن السؤال: ما العلم؟ الذي سأل له سقراط. إنه لكي

---

(١) إنه لوقت قصير عديم الخبرة، وفي نفس الوقت شديد التواضع، ونقول لوقت قصير؛ لأنه سيبدل جهده فيما بعد فيصبح فيلسوفاً.

يجيب إجابة سليمة، لم يكن في حاجة إلا إلى أن يصف لنا ويعرض علينا بالضبط ما قام بفعله في التو، ولكنه ليس فقط لا يفعل ذلك - إنه غير قدير على ممارسة التأمل ولم يتعلم عن طريق «اعرف نفسك» (γνῶσι σαυτὸν)<sup>(١)</sup> - بل إنه يجيب إجابة يتضح زيفها وخطؤها، فهل هناك - في الواقع - شيء أبعد عن «الحس» من دراسة الأعداد، وعلى الأخص دراسة الأعداد الصماء وما بينها من علاقات؟ أليس هذا أفضل دحض للمذهب الحسي؟ إننا نرى ذلك جيداً، أما تيتاتوس فلا يخطر حتى بباله (يغلو أفلاطون في الرشاقة إلى درجة يلاحظها عليه سقراط)، لقد قرأ كثيراً، واستمع إلى قول أستاذه تيودورس الذي، وهو لم يزل حدثاً، قد تحول عن «المسائل المجردة»؛ ليتفرغ كلية للهندسة، واعتنق - لصداقته لبروتاجوراس - مذهبه في المعرفة؛ بأن العلم هو «الحس»، فقال بذلك هو أيضاً، كما قال فيما بعد إنه ظن صادق، أو ظن صادق مصحوب بالعقل.

ومع ذلك فإن عالمًا في الرياضيات معتادًا على متانة ودقة البرهنة الرياضية - كان يجب عليه أن يدخل في حسابه فوراً - كما فعلنا نحن - أن العلم الذي يقدم لنا (والذي يمكن أن يكون أساساً لحكم أو «الظن») هو شيء آخر بالمرة غير الظن (صادق أو كاذب)،

---

(١) اعرف نفسك بنفسك.

الذي قد يكون ثابتاً أو غير ثابت، وغير الاقتناع الذي يمكن أن يكون حاصلاً في النفس. إن الوصف الجميل الذي ذكره سقراط، مشبهاً التفكير بالحديث؛ بالمحاورة التي تجريها النفس مع ذاتها- كان يجب هو وحده أن يكفيه، أليس من الواضح أن هذا الحديث الذي توجهه النفس لذاتها، والذي به وحده تقتنع فتأخذ بهذا الظن أو بذاك- يمكن كذلك أن يكون قولاً «مقنعاً» أو سفسطائياً أكثر منه استدلالاً علمياً؟ ولكن إذا فهمنا هذا؛ إذا فهمنا أن الظن ليس علماً، وبالتالي أن الظن الصادق لا يتميز «في ذاته» بشيء عن الظن الكاذب- فإننا سنفهم فوراً إمكان الخطأ؛ إمكان الخلط بين الظن الكاذب والظن الصادق؛ فنأخذ الواحد بدلاً من الآخر، وزيادة على ذلك كيف نميز بينهما؛ بين الظن «الصادق» والظن «الكاذب» دون أن نعلم أولاً ما الحقيقة؛ أي دون أن نحصل على العلم، إن كل هذه الدراسة للظن تفترض -إذن- وجود العلم، ولا يمكن القيام بها إلا إذا بدأنا به.

أما عن المأزق المحير -التقابل الشديد- بين المعرفة واللامعرفة، العلم واللاعلم، فكيف أن تيتاتوس، وقد تعود على حل المشاكل وعلى إثبات النظريات؛ على أن يستخلص من سلسلة من القضايا أو الحقائق أو الفروض؛ النتائج التي تشملها ضمناً - كيف لم يفهم بالتالي ما في هذا المشكل، الذي يزعم المجادل أنه

حبسنا فيه - من زيف وبطلان؟ بمعرفة ما لا نعرف ليست هي معرفة ما نعرف... ونحن الذين حضرنا المحاورة التي استخلص طوالها التوليد السقراطي من تيتاتوس معرفة ما لا يعرف، نحن الذين مثل تيتاتوس نفسه، قرأنا أو سمعنا محاورة «مينون»، نعرف جيداً أن هذا - باستبعاد الأمور المستحيلة - هو الوضع الطبيعي والحقيقي، بل والأساسي للوجود الإنساني.

معرفة ما لا نعرف ليست هي معرفة ما نعرف.... المعرفة هي الحصول على العلم... ما معنى كل هذا؟ هنا أيضاً شيء نعرفه دون أن نعرفه. إن تيتاتوس لم يفهم الدرس، لم يفهم المعنى العميق للنقد السقراطي لتعريفه الثالث والأخير للعلم، ومع ذلك فإنه واضح كل الوضوح، وسبق منذ وقت طويل أن بصرتنا به المناقشة، ومنذ وقت طويل نبهنا سقراط - في الواقع - إلى أننا طوال بحثنا نستعمل لفظي «العلم» و «المعرفة» كما لو كنا نفهمهما فعلاً، بل قال لنا أيضاً إنه أمر لا يمكن تجنبه، وإنه هو على الأقل - سقراط - لم يستطع أن يفعل غير ذلك، ثم ألم ندهش كل الدهش لرؤية تيتاتوس ينتهي في نهاية الأمر إلى تعريف دوري، إلى أي شيء آخر يمكن أن ينتهي ونحن منذ البداية نتحرك في دور؟ إن خطأه الوحيد أنه لم يدخل هذا الأمر في حسابه، ولم يلحظ أننا لا نستطيع الخلاص منه، ولم يفهم أن «الدورية» اللازمة

لكل تعريف للعلم تكشف لنا عن الصفة الرفيعة لهذا المعنى، فتعريفه بالحد مستحيل كل الاستحالة؛ مثل «حد» الوجود أو الخير.

ولكن، كيف إذن يمكن معرفة ما العلم؟ بنفس الطريقة تمامًا التي نعرف بها ما الوجود. ومن جهة أخرى فقد قال لنا سقراط بنص عبارته: إن العلم ليس شيئاً سوى الحصول على الحقيقة، وإن الحقيقة هذه ليست سوى الكشف عن الوجود، فنحن نحصل على العلم عندما ننفذ إلى داخل الحقيقة، أي عندما تعكس أنفسنا باتصالها المباشر بالواقع - بالوجود - بالحقيقة، فتتجلى لها. هذا الوجود؛ هذا الواقع - ونعيد ما سبق ذكره - ليس هو الركاب المختلط للموضوعات الحسية التي يسميها العامة (والفسطائي) بهذا الاسم، فالوجود العادي، المتغير، المتقلب، العابر، ليس هو - أو بالكاد هو - الوجود، إنه يوجد ولا يوجد في نفس الوقت، ومن أجل هذا فهو لا يكون، ولا يمكن أن يكون، موضوعاً للعلم، وإنما هو على الأكثر موضوع للظن. كلا، إن الوجود الذي نراه أمامنا هو الوجود الثابت غير المتغير للماهية، التي تأملت فيها النفس من قبل، أو بمعنى أدق التي تملك النفس مثالها، وبرؤيتها تذكرها - أو على الأقل يمكن أن تذكرها - الآن، والتي ما زالت لها في النفس آثار، أو أفكار «فطرية».

إن إدراك الوجود في ماهيته؛ في بنائه وفي علاقاته (ومن الواضح أنه لا يمكن فهم هذا دون القيام فعلاً بمثل هذا التصور) أو -وهو نفس الشيء- الكشف والتعبير عن الوجود بالقول وفي الحقيقة، هذا في رأينا هو العلم، العقل (λόγος)، والطريق الذي تسلكه النفس، والذي يقودنا نحو هذا التصور، هذا هو ما نسميه «الاستدلال».

ولكن أليس هذا هو الغرض الذي يستهدفه -بحسب ميدانه- الرياضي تيتاتوس؟ وأليس هذا هو ما تعلمنا إياه بدرجة أعم بكثير وبطريقة أكثر عمقاً، أستاذنا سقراط عندما يحطم ويزيل ذلك الغشاء من الخطأ والظن الذي يغلف النفس ويعزلها عن ذاتها، فيفتح بذلك، أو يعيد فتح، طريق الحقيقة الذي يقودها إلى الوجود؟

\* \* \*

هذا ما زعمه ولا ريب إقليدس وطربزون، أو هذا على الأقل ما أمكنهما زعمه، وهما يصغيان إلى قراءة محاورة تيتاتوس، وهذا ما ينبغي أن يزعمه قراء هذا العمل المثير. هذا وأشياء أخرى كثيرة أغفلنا تقريرها.

ولو أنهما أعادا فيما بعد قراءة المحاورات السقراطية لأفلاطون،

وهما لن يحتاجا إلى ذلك ولا شك، وعنيا بأن يتخذا في كل مرة مكان القارئ/ المستمع -فإنهما سيجدان فيها- هذا ما نرجوه على الأقل، تلك الإجابات نفسها التي يرفض سقراط ظاهرياً إعطاءها لهما، وسيريان أنه ينبثق عنها مذهب قوي جداً، يمكن تسميته بمذهب تعدد الاستعدادات الطبيعية، وفهم قوي جداً أيضاً للتعالم أو التربية الفلسفية (إذ إن سقراط يمثل الفلسفة ويتجسدها كوسيلة وحيدة للتمييز بين هذه الاستعدادات، ووسيلة وحيدة إذن لتخليص وتكوين الصفوة الحقيقية، المفكرة، والمهذبة، وبالتالي السياسية، للمدينة).

مشكلة بهذه المناسبة واقعية ومهمة، ولأن اليونان القديمة لم تعرف لها حلاً، سقطت تحت ضربات البرابرة المقدونيين، وكادت دولنا الحديثة أن تلحق بها في قدرها.





(٢)

السياسة



## ١ - السياسة والفلسفة

نعلم جميعًا، أو على الأقل ينبغي أن نعلم، أن المشكلة السياسية لعبت دورًا له أهميته القصوى في فكر أفلاطون ومؤلفاته، ولا عجب في ذلك، بل العجب أن يكون الأمر على خلاف ذلك، فما من يوناني، وعلى الأخص الأثيني، كان في استطاعته - ولو شاء - ألا يهتم بالحياة السياسية<sup>(١)</sup>. وأولى بذلك، ولا شك، الشاب الأرستقراطي أفلاطون ابن أريستون الموعود، بحكم مولده، بخدمة المدينة وحمل أعبائها. ولكن يمكننا أن نذهب أبعد من ذلك فنقول إن مؤلفات أفلاطون كلها تخضع لاهتمامه بأمور سياسية، وإن المشاكل التي درسناها حتى الآن - مشكلة المحاور، ومشكلة التعليم الفلسفي، ومعيار ووسيلة تكوين الصفوة المختارة - ليست في حقيقتها إلا مشاكل

---

(١) كان اليونانيون يعدون المشاركة في الحياة السياسية مزية للرجل الحر، إنها «خاصة proprium» تميزه عن - وترفعه فوق - البرابرة، كما أنه ما من شعب شغل بالسياسة مثل اليونانيين الذين حققوا - أو حاولوا تحقيق - جميع أنواع الدساتير الممكنة والتي يمكن تصورها، ولم يرضهم هذا، فكانوا الوحيدين بين شعوب العصر القديم، الذين نجحوا في وضع قواعد للفلسفة السياسية.

سياسية. وفي الواقع، هل المشكلة السياسية - مشكلة دستور المدينة وحكومتها - شيء آخر غير مشكلة النخبة التي تسوسها، ومشكلة أخلاقيتها؛ أي مشكلة «الفضيلة السياسية» πολιτική ἀρετή التي رأينا أهميتها في محاوره «مينون» ومحاوره «بروتاجوراس»؟.

ولكن إذا كان الأمر كذلك - وهو كان كذلك عند أفلاطون - فليست المشكلة الفلسفية والمشكلة السياسية إلا شيئاً واحداً<sup>(١)</sup>.

ومن ناحية أخرى، كيف يمكن أن يكون الأمر عنده غير ذلك، إذا كان حقاً كل حياته «الفلسفية» قد تحددت بحادث «سياسي» كبير؛ بإدانة وموت سقراط؟ ذلك الحادث الذي حول كل نشاطه نحو التفكير، وقد كان يمكن أن يبذل ذلك النشاط في العمل.

إن مقابلة أفلاطون لسقراط هي التي حركت نفس أفلاطون وأشعلت فيها نيران الفلسفة، وإن الانطباع الذي خلفه سقراط، وذكرى سقراط التي لا تنسى هي التي أذكت في نفسه، طوال حياته، الشعلة التي ما زالت تضيء أنفسنا حتى اليوم؛ فسقراط، الفيلسوف الحق الوحيد الذي عرفه العالم، سقراط صديق الآلهة، أفضل الناس وأحكمهم، سقراط هذا قد حكم عليه مواطنوه بالموت.

---

(١) والأمر كذلك بالعكس؛ أي إنه ليست المشكلة السياسية والمشكلة الفلسفية إلا شيئاً واحداً.

أكان هذا نتيجة للصدفة؟ أو لتضافر الظروف السيئة؟ أو لمؤامرة سياسية؟ أو لدفاع غبي؟ لا ريب في أنه كان نتيجة لكل هذا، ولكن أفلاطون كان يصبح فيلسوفًا سيئًا جدًا إذا هو استطاع أن يرضى عن مثل هذه التفسيرات.

كلا، إن إدانة سقراط كانت أمرًا لا مفر منه، وله مغزاه، فسقراط كان «يجب» أن يموت؛ لأنه كان «فيلسوفًا»، كان يجب أن يموت؛ لأنه لم يكن هناك مكان له - للفيلسوف - في المدينة.

وإذن، ماذا يفعل؟ وكيف يعيش؟ أيهرب؟ ولكن إلى أين؟ إن الحال هي الحال في كل مكان، أيعتزل المدينة، حيث تسير الأمور من سيئ إلى أسوأ، وحيث الكذب، والغرور، والمظاهر الخلب الكاذبة تسود وتجور على العدالة والحقيقة والخير؟ أصبح غريبًا؟ هل يلتمس الملاذ في العزلة، والدراسة، والتأمل؟ إن هذا حل ممكن للمشكلة، بل إنه الحل الكلاسيكي، والذي سيصطنعه - في صور مختلفة طبعًا - الأبيقوريون والرواقيون، وهو الحل الذي سيتخذه أرسطو، بل إن أفلاطون نفسه، في موضع معروف من محاوره تيتاتوس يرسم لنا صورة الفيلسوف الذي يجهل «أي طريق يؤدي إلى الساحة الشعبية، وفي أي مكان توجد دار العدالة أو قاعة المجلس أو قاعات المداولات العامة الأخرى في المدينة. إن القوانين والقرارات ومناقشتها وصياغتها في أحكام ليس لها في نفسه أثر ولا صدى، وإن

تأمر الجمعيات السياسية ضد هجمات الحكام، وهذه الاجتماعات والمآدب وحفلات اللهو التي تلعب فيها النافخات في المزمار، إنه لا يتصور، ولا في الحلم، أن يشارك فيها. إن ما يحدث في المدينة من خير أو شر، إن الفساد الذي خلفه له أجداده، رجالاً أم نساء<sup>(١)</sup> - لا يشك فيه الفيلسوف أكثر من شكه في عدد الزقاق التي تملأ البحر، كما يقول المثل، ما إنه يجهل كل هذا، فهو نفسه لا يعرف؛ لأنه إذا كان يتجنبه ويعف عنه فليس ذلك غروراً منه، وإنما لأن جسده وحده قد حل في المدينة واستقر، أما فكره الذي لا يرى في كل هذا إلا نفهاً وهباءً لا يلتفت إليهما، فإنه يحلق في كل مكان، كما يقول «بيندار»، (يسبر أغوار الأرض)، وقيس أبعادها إلى حدود الفلك، ويتتبع مدار النجوم، ويختبر طبيعة كل حقيقة في جزئياتها ومجموعها، دون أن يدع نفسه يهبط إلى ما هو قريب منه مباشرة<sup>(٢)</sup>.



الفيلسوف غريب عن المدينة، عن كل مدينة أرضية، إنه مواطن في مملكة العقل، مواطن في الكون، هذا، كما قلنا، حل ممكن، ولعله أيضاً الحل الوحيد الممكن، إذا اعترفنا مع هيرودوتس أن المدينة الإنسانية فاسدة وظالمة «بطبيعتها»، وأنها في كل صورها التي تبدو

---

(١) هذه ولا شك إشارة إلى بركليس.

(٢) إنها الصورة الكلاسيكية للفيلسوف، صورة طاليس الذي يرصد النجوم ويسقط في البئر.

لنا فيها، موناركية أو أرستقراطية أو ديموقراطية، لا تخفي إلا حقيقة واحدة فقط هي حقيقة القوة الجائرة، وليس هذا في جميع الأحوال حلًا كاملاً؛ لأن الحياة الإنسانية، الحافلة الكاملة - وأفلاطون مقتنع بهذا تماماً - مستحيلة خارج المدينة. فالإله يمكنه أن يعتزل حياة المدينة دون أن يناله شيء، وكذلك الحيوان، أما الإنسان فلا يمكنه ذلك حتى لو كان فيلسوفاً<sup>(١)</sup>.

أليس هذا - من جهة أخرى - هو درس سقراط الذي لم يشأ أبداً أن يفصل عن المدينة - عن مدينته - أو يعصي قانونها، حتى ذلك القانون الجائر الذي أدانته، أو يهرب منها ليفلت من العقاب؟

ومرة أخرى، ما العمل إذن إذا لم يستطع الإنسان؛ لا الحياة في المدينة، ولا أن يعزل نفسه عنها؟ ليس هناك سوى وسيلة واحدة للخروج من هذا المأزق، يجب إصلاح المدينة، وسيكون في هذا خير للمدينة ذاتها بقدر ما هو خير للفيلسوف؛ لأن المدينة التي تدين رجلاً مثل سقراط، إنما هي مدينة فاسدة مريضة، إنها أدانته لأنها، وهي الظالمة، لا يمكنها أن تحتل وجود العدالة في صدره، ولأنها

---

(١) في المدينة الكاملة وحدها يمكن للفيلسوف أن يصبح ما يجب أن يكون؛ أي حكيماً، ولكنه ما دام يعيش في مدينة ناقصة؛ أي في مدننا الإنسانية، فإنه لن يصبح أبداً إلا فيلسوفاً؛ أي إنساناً ينشد الحكمة دون أن يحصل عليها أبداً، أو يمتلك زمامها تماماً.

جاهلة، فلا يمكنها أن تطبق بين جدرانها رجلاً يمتلك المعرفة، ويظهر لها، هي نفسها، جهلها وظلمها.

ولكن من ذا الذي يستطيع إصلاح المدينة الظالمة والجاهلة-ظالمة لأنها جاهلة- إذا لم يكن هو ذلك الذي «يعلم»، وبعبارة أخرى الفيلسوف؟ ولكن المعرفة لا تكفي- ومثل سقراط دليل على ذلك- بل يجب أن يضاف إليها السلطان.

وإذن فحل المشكلة التي أثارها موت سقراط بسيط جدًا، ولو أنه، حسب رأي أفلاطون نفسه، جد محير، فليس للفيلسوف مكان في المدينة، إذا هو لم يكن في مركز الرياسة منها، أو كما يقول أفلاطون نفسه، لكي يصبح من الممكن أن نحيا حياة إنسانية جديدة بالحياة، يجب أن يصبح الفلاسفة ملوكًا، أو- وهو ما يؤدي إلى نفس الشيء تقريبًا- أن يصبح الملوك فلاسفة.

السلطة للملوك الفلاسفة... ولكن أولاً، هل حقيقة فكرة أفلاطون هذه فكرة متناقضة وغريبة؟ أليس بالعكس من الطبيعي، أو على الأقل من المعقول، أن نعهد بالسلطة إلى ذلك الذي يعرف كيف يميز بين الخير والشر، الحق والباطل، بين الحقيقي والمظهر الكاذب؟ إلى ذلك الذي يعرف أمن الخير بناء ترسانات وإنزال السفن إلى البحر، أم ليس ذلك من الخير، لا الذي يجهل كل هذا،

إلى الفيلسوف بدلاً من القائد أو المستغل أو المهرج الشعبي؟ أليس من المعقول أن ندعه أيضًا- وهذا مهم جدًا- ينظم تربية الشباب، وانتخاب وتكوين الصفوة، واختيار وتدريب قادة المدينة في المستقبل، بدلاً من أن ندع كل هذا يتم كيفما اتفق، بغير خطة وبغير منهج وبغير مبادئ؟ هل حق المعرفة في ممارسة سلطتها في تدبير الأمور أقل من حق الشجاعة والثروة والموهبة الخطابية؟ أو هي، ببساطة، أقل من حق المولد والعرف؟ في الحقيقة، إن ما هو محير ليس فكرة أفلاطون، بل هو أنها تبدو لنا كذلك.

إن الفكرة القائلة بأن الفيلسوف ينبغي أن يكون رئيسًا أو ملكًا للمدينة تشكل أساس محاور «الجمهورية»، وهنا أيضًا يظهر هذا المصطلح لأول مرة، ولكن من الواضح أنه منذ وقت طويل، لعله منذ موت سقراط، وهذا المفهوم يكوّن جزءًا مكملًا للتفكير الأفلاطوني، فمن هو في الواقع رجل الدولة الحق هذا، الذي لديه العلم السياسي، وبالتالي القادر على تلقينه ونقله إلى خلفائه، والذي لمحننا صورته في محاوره مينون، إذا لم يكن هو الملك الفيلسوف، أو هو «السياسي» الذي تحدثنا عنه المحاور التي تحمل هذا الاسم؟ وما هذا العلم «الملكي» إذا لم يكن هو علم الخير والشر، علم ما هو عدل وما هو ظلم؛ أي الفلسفة؟

ومنذ محاورة مينون، وعلى الأخص منذ محاورة جورجياس، وردًا على هجوم كاليكلس الذي انتهى بالفلسفة إلى أنها عنصر للثقافة، وقضى بأن يتجنب الفيلسوف كل الأعمال السياسية التي هو في حقيقته غير كفء لها، راح أفلاطون يصدر حكمًا جذريًا على جميع السياسيين الأثينيين ويقابل بينهم وبين سقراط «السياسي» الوحيد الجدير بهذا الاسم.

والواقع أننا نمتدح بركليس؛ لأنه ارتفع بقوة أثينا إلى الذروة، ولأنه ملاً خزائنها بالأموال وأحواضها بالسفن، ولكن أكان كل هذا من أجل خير المدينة أم شرها؟ وهل ترك أثينا أسعد حالًا؟ وهل تركها على الأخص أفضل شأنًا مما وجدها عليه؟ هذا هو السؤال، والإجابة عنه لا تدع مجالًا للشك.

\* \* \*

إذا كان من السهل نسبيًا أن نرى أنه من الواجب إصلاح المدينة، وأنه لزامًا على الفيلسوف كذلك أن يقوم بهذا، فلا يفوتنا أنه من العسير جدًا أن نحقق هذا الغرض<sup>(١)</sup>، ولعل أفلاطون اعتقد في شبابه إمكان القيام فورًا بعمل سياسي مباشر وسريع، ولكن للأسف، كان

---

(١) يمكن القول إن هنا يكمن الإشكال: فلاصلاح المدينة يجب أن يكون الفلاسفة مزودين بالسلطة والقوة، وهو ما لا يمكن تحقيقه أبدًا في المدينة غير المستصلحة.

عليه أن «يغير النعمة»؛ فلقد استفحل الشر واستشرى الفساد. إن الإنسان لا يستطيع أن يفعل شيئاً مع أناس تمت صياغتهم من قبل، وأفسدتهم المدينة الظالمة والتعليم الذي تلقوه<sup>(١)</sup>، إنما كان من الواجب البدء قبل ذلك بكثير. إن إصلاح المدينة - ومن المفهوم أنه إصلاح سياسي وأخلاقي؛ لأن الأخلاق عند أفلاطون لا تنفصل عن السياسة - يفترض ويقتضي أولاً إصلاح التعليم، فقبل إصلاح المدينة ينبغي البدء بإصلاح مواطنيها المستقبلين، وعلى الأخص قادتها في المستقبل، ولكن لإمكان ذلك، يجب قبل كل شيء إثبات - أو توضيح - أن التكوين الفلسفي يفضل كل تكوين آخر، وأن الفيلسوف هو الذي يناط به واجب تعليم الشباب، وهو صاحب الحق في تعليمهم، وهو الذي يكون الصفوة ويربهم.

وهذا هو ما عنت به - بجانب أمور أخرى كثيرة - محاورات أفلاطون السقراطية.

\* \* \*

ولنقرأ مثلاً «أوطيفرون»، أو «لاخيس»، أو «خرميدس»، فمحاورة أوطيفرون تقدم لنا كاهناً يعد مثلاً على التقوى، تلك التقوى تجعله لا يتردد في إقامة دعوى خطيرة ضد أبيه مدينًا إياه بأنه ترك عبداً

---

(١) انظر الخطاب السابع.

قائلاً يموت في حظيرة المعبد؛ حيث ألقى به بعد أن اعتقله و كبله بالأغلال، ومن أجل ذلك أصبح متهمًا أيضًا بتدنيس المقر المقدس للإله الذي يعبدّه أوطيفرون، ولكن أوطيفرون لا يعرف كيف يجب سقراط عن سؤاله؟ وهو سؤال طبيعي في جملته، عما إذا كان تسليمه لأبيه هكذا، أو حتى اتهمه له، عملاً من أعمال العقوق والكفران، وذلك لأنه - كما يبدو للقارئ على الأقل إن لم يكن له هو نفسه - يجهل تمامًا طبيعة التقوى أو بالأحرى ماهية التقوى؛ فالتقوى كما يقول، ما ترضى عنه الآلهة، ولكن ما هذا الذي ترضى عنه الآلهة؟ وفي حالة وجود تضارب بين الواجبات، ما الذي يجب علينا أن نختاره؟ إن أوطيفرون لا يعلم شيئاً عن ذلك، وهو لم يتعرض أبداً لهذه المشكلة. إن سؤال سقراط: هل العمل الصالح ترضى عنه الآلهة؛ لأنه عمل صالح أو على العكس، هل هو صالح؛ لأن الآلهة ترضى عنه؟ سؤال سقراط هذا يوقعه في حيرة واضطراب<sup>(١)</sup>، والحق أنه يفهمه بمشقة، فلنكون أتقياء بررة علينا أداء ما تطلبه الآلهة، وهو قبل كل شيء «تقديم القرابين والقيام بالشعائر التي يتطلبها الدين».

ومن الواضح جداً أن أوطيفرون التقي ليس لديه أي فكرة - بمعناها الحرفي - عن التقوى، أو إذا شئت، فإن فهمه للتقوى

---

(١) كثر ما شغل هذا الموضوع علوم الدين في القرون الوسطى، وحيروا بقدر ما حير أوطيفرون.

فهم فارغ تمامًا وعلى الإطلاق، وليس له أي مضمون إيجابي، وهذا راجع لسبب بسيط وخطير، وهو أنه يشارك الرجل العامي في فكرته المتغيرة التي يكونها عن الآلهة، فأوطيفرون من أنصار القديم المؤمن به والمتعصب له، فهو يؤمن بالأساطير، ويؤمن بكل ما يرويه لنا الشعراء، إنه يرى الدين في صورة أخذ وعطاء.

ويدرك القارئ أن أوطيفرون يجهل كل شيء عن الدين الحق لأنه يجهل - ما يعلمه سقراط وما يعلمه - إن الله هو الخير والعدل والحق.

\* \* \*

وتقدم لنا محاورة لآخيس القائد الأثيني المشهورين لآخيس ونيقياس، وتعرض علينا آراءهما في ذلك الموضوع الحيوي عن التعليم الذي يُعطى للأطفال<sup>(١)</sup>، ومن الطبيعي جدًا أن نرى القواد العسكريين يفضلون حياة الجندي على ما عداها، وأن يبالغوا في إطراء التعليم العسكري قبل كل تعليم، ومن الطبيعي جدًا أيضًا أن نراهم أعداءً للتعليم الحديث ولكل تجديد... حتى التجديدات العسكرية التي تقرع آذانهم... إن مثلهم الأعلى بالطبع

---

(١) مما يلفت النظر إلى التهكم اللاذع في هذه المحاورة هو اختيار المتناظرين ليسيماخوس ابن أريستيدس العادل، وميلسياس بن ثوكسيديد منافس بركليس.

مثل تقليدي بحث: التدريب العسكري للعصر السالف المجيد الذي خلق محاربين «صالحين» قديرين على القتال بشجاعة، وعلى منازلة الأعداء؛ فالقواد -للأسف- لا يعلمون ما الذي يصنع «صلاح» الجندي، كما أنهم لا يعلمون ما الذي يصنع شجاعته، إنهم لم يفكروا في هذا أبدًا، وهم لا يفهمون -مع أن سقراط ما دام شرح لهم ذلك- أن الشجاعة (ἀνδρεία) صفة أخلاقية وأنها تفترض - لتكون واعية- العلم؛ أي العلم بالخطر الحقيقي، بما «ينبغي» أن نخافه أكثر من أي شيء؛ أي العلم بسلم القيم، العلم بالخير الذي يسمو على الحياة، الخير الذي نقبل الموت من أجله، إنهم لا يرون - ما يراه القارئ- أن الشجاعة الحقيقية، وهي غير التهور المادي الساذج، تقتضي العلم بالخير في ذاته، وبالتالي تقتضي الفلسفة، ولا ريب أن القارئ/ المستمع سيضيف قائلًا في سريره: يا للخسارة، أن يكون القواد، وهم على ما هم عليه من الإخلاص والشجاعة، أغبياء بهذا الشكل! من الخسارة أنهم ليسوا فلاسفة، فلعله مع قليل من الفلسفة لم يكن نيقياس (وهو أذكى الاثنين) ليقود حملة صقلية إلى الكارثة.

\* \* \*

وأخيرًا، تقدم لنا محاوره خرميدس العم الشاب لأفلاطون، اليافع الظريف الذي تزينه جميع لطائف الروح والجسد، الحكيم المتواضع الذي كملت تربيته وحسن تأديبه. إن خرميدس هو أحد

أفراد الصفوة، فهو يمثل «الذروة» التي يمكن أن يصل إليها الإنسان من التعليم الأثيني. إنه لا ينقصه أي شيء، أي شيء سوى شيء واحد، هو: التكوين الفلسفي، وإنه لنقص له أهميته الأساسية.

خرميدس حكيم وفاضل... ولكنه يجهل ما الحكمة، وما الفضيلة. والقارئ الذي قرأ محاورة مينون، وهو يعرف تاريخ حياة خرميدس المتأخرة- يقول لنفسه: هذا ما يوضح الأمر، إنها فضيلة عادية غير واعية لا يؤيدها العقل والمعرفة... إنه لمن سوء الطالع أن هذه الطبيعة الحلوة الغنية بكل ما يزينها لم تكن معروفة عند سقراط، فأى رجل خير- وأي سياسي- كان يمكنه أن يصنع منه.

\* \* \*

إن مشكلة التعليم في عصر أفلاطون كانت مشكلة حيوية، فالتعليم التقليدي القديم، البالغ السذاجة والخشونة- القراءة والكتابة والرياضة البدنية والموسيقى- الذي يصل إلى ذروته في قراءة الشعراء، وينتهي في معاهد الشباب الأثيني، وبأداء الخدمة العسكرية- كان من الواضح أن زمانه قد انقضى. إنه يناسب احتياجات أثينا، الجماعة الصغيرة، نصف الزراعة المتعلقة بأكام أتيكا، ولكنه لم يعد يتفق بالمرّة مع احتياجات أثينا، القوة البحرية العظيمة، قلب الإمبراطورية الشاسعة، والمركز التجاري والمالي للعالم اليوناني، أثينا التي تمخر أساطيلها البحار حتى إسبانيا وحتى شبه جزيرة

القرم. ولكن التعليم الحديث، هذا الذي يقدمه السفسطائي أو معلم الخطابة، ليس بأفضل من ذاك، أو هو على الأصح -على الأقل من وجهة نظر أفلاطون- أقل منه؛ لأنه إذا كان الأول يخلق أفرادًا خشنين غلاظًا، غير مثقفين -نبلاء ريفيين- فإنه في نفس الوقت يخلق أفرادًا شرفاءً. على حين أن التعليم الثاني، تعليم السفسطائيين، فإنه في الوقت الذي يعطي مريديهم تعليمًا رفيعًا ممتازًا، فهو يخلق منهم وصوليين لامعين على غير خلق.

الواقع أن النقد السفسطائي قد زعزع، بل وهدم المعاني القديمة التقليدية للأخلاق الكهنوتية من أساسها، هدمها دون أن يقيم شيئًا مكانها، أو هو -أسوأ من ذلك- قد وضع مكان المثل الأعلى القديم للشجاعة وللشرف وللبدل من أجل المدينة - مثل المتعة ومثل القوة... وباختصار، مثل الطغيان الذي تمثله جيدًا شخصية كاليكلاس الغامضة - أفضل بكثير من نيتشه - في محاوره جورجياس<sup>(١)</sup>.

ويفشي كاليكلاس السر، فيعترف بأنه «الحياء الكاذب» هو فقط الذي يجعل السفسطائيين يتكلمون عن العدالة والفضيلة «لكي يتلاءموا مع ما درج عليه» العامة؛ لأنهم سيؤوون بسخط الناس إن

---

(١) نحن للأسف لا نعلم شيئًا عن كاليكلاس، كما أننا لا نعرف ما إذا كان شخصية واقعية أو (وهو الأكثر احتمالاً) شخصية خلقتها عبقرية أفلاطون مناقضة لشخصية سقراط، أو إنها -إذا شئنا- هي صورة أفلاطون نفسه، أو ما كان سيؤول إليه حال أفلاطون بغير سقراط.

هم فعلوا غير ذلك، ولكن هناك -في الحقيقة- ازدواجًا في معاني الألفاظ، فالعادل حسب القانون والعرف (νόμος) والعادل والخير حسب الطبيعة (φύσις) لا يشتركان في شيء... وبمعنى أدق إنهما يتعارضان تعارضًا جذريًا، فطبقًا للطبيعة، وهي وحدها التي يتبعها السفسطائي، العادل والخير هو القوي المنتصر في الصراع من أجل الحياة، ذلك الصراع الذي هو قانون كل وجود، هو- باستعمال الألفاظ التي يستعملها العامة- ارتكاب الظلم وليس تحمله، هو السيادة، وهو السيطرة. أفسحوا الطريق للأقوياء، هكذا ينادي كاليكلاس: «الخير والعادل -حسب الطبيعة- هو عكس الحكمة تمامًا التي يتحدث عنها سقراط، هو أن يصون المرء في نفسه أقوى الانفعالات ولا يقمعها، وأن يشبع بشجاعته وذكائه هذه الانفعالات مهما بلغت من شدة، بأن يغدق عليها بما تشتهي»<sup>(١)</sup>.

«ولكن كل هذا ليس في طاقة الرجل العامي، ولذلك فإن العامة تدم أولئك الذين يخجلها عجزها عن محاكاتهم بأمل أن تخفي بهذا ضعفها هي، فتعلن أن الإفراط أمر فاضح، وتبدل كل همها في استعباد أولئك الذين حبتهم الطبيعة بما لم تحبها به، ولعجزها هي عن الحصول لانفعالاتها على إشباع كامل؛ فإنها تشيد بالعفة والعدالة

---

(١) حياة عنيفة، «حياة خطيرة»، هذا هو المثل الأعلى لكاليكلاس.

بسبب جبنها. وفي الواقع، إذا ولد إنسان ابنًا لملك، أو هو آنس في نفسه القدرة اللازمة للاستيلاء على الحكم، أو سيادة أو سلطة عليا، فأى شيء في الحقيقة يمكن أن يكون أشد خزيًا وأشدّ تعسًا لمثل هذا الرجل من حكمة القناعة والاعتدال؟ إذا أمكن للإنسان أن يتمتع بكل الخيرات دون أن يعوقه عنها أحد، فهل يخضع وهو سيد نفسه لقانون العامة وتقولاتها وملامتها؟ وكيف لا يكون هذا الإنسان شقيًا - من الناحية الأخلاقية وحسب العدالة والعفة - عندما لا يستطيع أن يهب أصدقاءه أكثر مما يهب أعداءه في مدينته التي سيكون حاكمًا لها؟

«ها هي ذي الحقيقة يا سقراط التي تزعم أنك تنشدها: إن الحياة السهلة والإفراط والانفعال عندما تكون مرغوبة؛ تساوي الفضيلة والسعادة، أما ما عداها، كل تلك الخيالات والأوهام التي تركز على المتعارفات الإنسانية المتعارضة مع الطبيعة؛ فليست سوى سخف وهباء».

ولسنا في حاجة إلى إلحاح في القول، فمن اليسير أن ندرك أن الدعاية لأخلاق «البطولة» هذه؛ صادفت من النجاح في أثينا في نهاية القرن الخامس مثلما صادفت في أوروبا في نهاية القرن التاسع عشر، إنه لمن النفاق أن يوضع في مكانة كائن سام، «حاكم» أو «بطل» أو «ابن ملك».

والحق أن السفستائيين ليسوا وحدهم، ولا هم أيضًا المسؤولون الأصليون عن هذا التدهور في القيم القديمة؛ فإن حرب البلوبونيز التي خربت اليونان ودمرتها، الحرب التي أوقعت بين القوة البحرية للديموقراطية الأثينية والقوة الحربية للأوليغاركية الأسبرطية، الحرب الأيديولوجية الاجتماعية - بقدر ما هي حرب أهلية - قد لعبت دورها المشؤوم في هذا الأمر، فإن اليونان، وقد فتكت بها الحرب، وصدعتها الثورات التي صاحبته وأعقبته، كانت قد نضجت وأضحت لقمة سائغة لعهد الاستبداد.

وواضح أن أفلاطون بفضل على لا أخلاقية زمنه، أخلاق الماضي التقليدية الأرستقراطية، أخلاق البر والشجاعة والولاء للمدينة، التي سبق أن تحدثنا عنها، ولكن ينبغي ألا نخطئ الفهم، فلا ينبغي أن نتصور - كما فعل بعض الناس أحيانًا - أن أفلاطون كان رجعيًا عنيدًا، فإن أحدًا لم يلح أكثر منه في أن الخلاص ليس - ولا يمكن أن يكون - في الرجوع إلى الوراء، وأن أحدًا لم يشتد أكثر منه في إدانة التريبة القديمة، وما من أحد، باختصار، قد سَوَّغ موقف السفستائي أكثر منه.

والواقع أنه إذا كان التعليم السفستائي لا يساوي شيئًا، وإذا كان مشؤومًا؛ لأنه رسم للشباب مثلًا أعلى كاذبًا للحياة - فإن التعليم القديم كذلك لا يساوي كثيرًا؛ لأنه لم يستطع الدفاع عن

مثله الأعلى، ولأن القيم التي غرسها وثبتها في العقول على الرغم منه لم تكن مدركة ولا «مؤيدة بالاستدلال العقلي»، ذلك لأن مثله، مثل أنيتوس مثلاً، كان بالمثل زائفاً، أو هو على الأقل مثل مشوب؛ فالرجل العامي، والمناصر للماضي الغابر السعيد<sup>(١)</sup>، كانا في حقيقة الأمر على وفاق مع السفسطائي، إنهما يتوقفان فقط في منتصف الطريق، ولهذا السبب نفسه لم تقو المفاهيم التقليدية على مقاومة النقد السلبي للسفسطائي، ولا أيضاً على النقد الإيجابي لسقراط.

إن نقد السفسطائيين - أبغض الناس عند أفلاطون - يشغل نصف مؤلفاته؛ فالسفسطائي في رأيه هو الرجل الذي يعلم فن - وأخلاق - النجاح والمتعة وتأكيد الذات، الذي ينكر المعاني، المتينة في أعماقها، للحقيقة وللخير الموضوعيين، فالتعليم السفسطائي يكون الخطيب الشعبي، الصورة الزائفة للسياسي الحقيقي؛ أي الشخص القادر على قيادة الجماهير بحجج لا تقوم على المعرفة - وكيف يعرفها، إنه لا يعرف شيئاً، وهو يسخر من المعرفة ويماري في وجودها - وإنما تقوم على ظاهر الأمور وعلى الانفعال، فالخطيب الشعبي - محترف السياسة - هو رجل الأوهام التي تعارض الواقع، رجل الأكاذيب التي تقابل الحقيقة.

---

(١) انظر صفحة ٢٨ وما بعدها.

الفلسطائي هو الصورة الزائفة للفيلسوف الحق، كما أن الطاغية هو الصورة الزائفة لرئيس الدولة الحقيقي، وزيادة على ذلك، فالاستبداد والسفسطائية متضامنان؛ كتضامن الفلسفة وحكم العدالة في المدينة.

ويبدو أننا لن نفهم شيئاً من موقف أفلاطون السياسي إذا نحن لم نره وهو يترقب في الأفق، وفي خفاء الغد، الشبح البغيض للاستبداد، بل إننا ولا شك سنسيء فهم موقفه «الفلسفي» إذا نحن لم نأخذ في اعتبارنا حقيقة أن الاستبداد والسفسطائية في نظره متضامنان، وأن السفسطائي هو الذي يمهد الطريق للاستبداد<sup>(١)</sup>.

ولكن هذا التضامن لم يؤكد في أي جزء من مؤلفات أفلاطون (ولا حتى في محاورة جورجياس) بمثل هذه القوة التي نراها في محاورة «الجمهورية»، في حديث السفسطائي «ثراسيماخوس»<sup>(٢)</sup> الذي يعرض بكل ما نود من وضوح، التعارض بين مذهب سقراط والسفسطائية، فإن ثراسيماخوس الذي شهد مناقشة سقراط التمهيدية لمعنى العدالة وقيمتها مع كيفالس الثري الغريب عن أئينا،

---

(١) إن السفسطائيين هم دائماً الذين يعلمون أخلاق الظفر بأي ثمن والمتعة اللامحدودة وانطلاق الذات، أو الأخلاق المضادة لها.

(٢) ثراسيماخوس الذي يقدمه لنا أفلاطون كخصم لسقراط في محاورة الجمهورية هو شخصية واقعية.

والذي وفد إليها واستوطن بها، وابنه بوليمارخس<sup>(١)</sup>، قد حصل على قدر كاف - ولوقت طويل - من هذه المناقشة الأكاديمية التي يتبارى فيها المتجادلان بأسلحة مثلثة ويتبادلان الاعتراضات برفق<sup>(٢)</sup>. فيرى ثراسيماخوس أن الأمر يحتاج إلى جدية، بل وإلى أمانة؛ لأنه يعلم جيداً إلى أين يريد سقراط أن يذهب؛ إلى التطابق النهائي بين العدالة، كأى فضيلة أخرى، وبين «الصلاح»؛ أي الحكمة وسلامة النفس، وهو يعلم أكثر من ذلك أن طريقته في التحليل الجدلي تبغضه في آرائه ومذاهبه العقلية والأخلاقية التي تبدو له تافهة، العدالة والفضيلة.... مجرد ألفاظ، وألفاظ مضللة ككل هذه الأمور، ففي الحياة الواقعية إنما يوجد أقوياء وضعفاء، سادة وعبيد، أولئك الذي يحكمون، وأولئك الذين يُحكمون، هذه هي الحقيقة، وكل ما عداها لغو باطل. وهو يقترح كذلك إنهاء هذه المناقشة المائعة بأن تحدد العدالة بحد يختلف تماماً عن كل ما سبق أن اقترحه سقراط.

---

(١) في هذه المناقشة التي تشكل مقدمة الجمهورية، وهي مقدمة لها أهميتها القصوى في ذاتها، ولكن تحليلها سيذهب بنا بعيداً، يقدم لنا كيفالس مفهومًا «برجوازيًا» للعدالة، يدافع عنه ابنه بوليمارخس، بأن يرد لكل ذي حق حقه بغير نكران، ولا واجب عليه لأحد، لا مال للناس ولا ذبائح للآلهة. إن كيفالس رجل عادل حسب المفهوم العامي، قبل الفلسفي للفظ، وهو مفهوم يكشف سقراط عن بطلانه بسهولة.

(٢) يعامل سقراط كيفالس بكثير من الإجلال، إنه رجل فاضل وليس خطؤه أنه لا يفهم شيئاً عن الفلسفة.

فما -إذن- هذا الحد الذي ينبئنا به ثراسيماخوس بمثل هذه الضجة؟ إنه في غاية البساطة؛ فالعدالة -كما يقول لنا- هي مزية الأقوى.

\* \* \*

إن موقف ثراسيماخوس -كما نرى- قريب كل القرب من موقف كاليكلاس (دون أن يكون مطابقاً له)، وينطوي على مذهب في الأخلاق والمجتمع والدولة، كان له على الرغم من مرور أكثر من ثمانية قرون، بعض الدوي في القرن السابق بل وفي هذا القرن. فالمذهب الذي يقدمه لنا السفسطائي يقوم على اعتبار أن الدولة ليست سوى استبداد منظم، ومنظم بالطبع لنفع المستبد يعززه بقوته وبأسه، وأن القانون، وبالتالي العدالة والأخلاق، ليست سوى اصطلاحات متعارف عليها لعلاقات واقعية من السيطرة والعبودية داخل المدينة.

ويقول ثراسيماخوس: «ألا تعرف إذن أن من المدن، مدناً استبدادية وأخرى ديموقراطية وثالثة أرسقراطية؟» اختلافات في التركيب قد تبدو جوهرية ولكنها في الواقع ليست كذلك بالمرّة؛ لأنها تخفي وضعاً أساسياً واحداً بعينه هو أن «العنصر الأقوى في كل مدينة هو الذي يحكم»، «ولكن، كل حكومة تسن القوانين لنفعها الخاص، فتضع الحكومة الديموقراطية قوانين ديموقراطية؛ والاستبدادية، قوانين استبدادية، وبالمثل يفعل غيرها،

وما فيه مصلحتها الخاصة من القوانين التي تضعها تعلن أنه عادل للمحكومين، ومن خالفها عاقبته على أنه خارق للقانون ومجرم في حق العدالة. فهناك إذن يا عزيزي ما أؤكد، في كل المدن، العادل هو نفس الشيء، النافع للحكومة القائمة، ولأن هذه هي الأقوى، فيمكن لكل من يحسن الاستدلال أن يستنتج من هذا أن العادل في كل مكان شيء واحد، هو لنافع للأقوى». ونتيجة لهذا يتضح تمامًا أن الظلم (بالمعنى الدارج للفظ) يفضل بكثير العدالة، وأن الاستبداد هو المثل الأسمى للحياة<sup>(١)</sup>.

(١) إن مذهب ثراسيماخوس للأخلاقي، أو إذا شئنا العدمي، وهو قريب بعض الشيء من المذهب الذي يدافع عنه بولوس في محاوراة جورجياس - أكثر أصالة بكثير من أخلاق السادة التي يطريها كاليكلاس، فبينما نرى هذا يؤكد (حق) الفرد القوي في الانطلاق وفي السيطرة، ذلك الحق القائم في رأيه على تقدير مثل هذه الفردية «كأسمى» و «أصلح» طبقًا لتدرج القيم القائم في «طبيعة الأشياء»، والذي يعارض تدرج القيم الاجتماعية الذي أفسده حقد الضعفاء (الأقل صلاحية) - نجد أن ثراسيماخوس ينكر صراحة كل معنى للقيمة الذاتية، «للحق الطبيعي»، فكل معنى للحق في رأيه ليس إقناعًا مزيّفًا للواقع، وكاليكلاس لم يذهب إلى هذا الحد، ففي الطبيعة صراع دائم بين الأقوياء والضعفاء، الأقوياء يأكلون الضعفاء، ما لم يصبح هؤلاء بتنظيم صفوفهم، هم الأقوى، ولكن من السخف القول إن للأقوى «حقًا ساميًا» بقدر ما للضعف. «الذئاب تأكل الحملان»، والحملان تدافع عن نفسها، إذا استطاعت؛ هذا كل ما في الأمر، فلا هؤلاء ولا أولئك لهم «الحق» لأنفسهم.

ولا شك أن الناس يتكلمون عن «الحقوق»، محض نفاق وتمويه ماهر لعلاقات القوة التي يعطونهاهم وحدهم معنى هذه الحقوق المزعومة. إن دور السفسطائي (ولعل ثراسيماخوس يقول إنه دور الفيلسوف) هو أنه يهدم - بتحليله ونقده - الأوهام التي يعتنقها النفاق الاجتماعي، وأن يبصر الإنسان بنفسه، وأن يحرره من «الأيديولوجية».

والواقع أنه إذا لم تكن الحياة إلا صراعاً، فمن الواضح أن الإنسان «العاقل» - وأولى بنا أن نسميه: ضعيف النفس - سيكون فيها دائماً هو الأدنى، وإذا كان العنف المنظم هو الذي يشكل ماهية الدولة، ولم يكن إلا نظاماً لتعسف الأقوياء، واستغلالهم للضعفاء، فمن البين تماماً أن الحكم الاستبدادي؛ الصورة النهائية «للظلم» هو الذي يحقق أفضل تحقيق كمال الدولة وسعادة الإنسان، على الأقل سعادة ذلك الذي يصل إلى حكم الاستبداد.

ولا شك أن النفاق الاجتماعي، وظلم المستضعفين والجمهور وخوفهم؛ تتضافر على اتهام عنف القوي، الذي يسمونه بالضبط «ظلماً»، ولكن كل الناس في الحقيقة يعلمون أن «الظلم» أنفع من «العدالة»، وأن كل الناس بالتالي سيصبحون «ظالمين» إذا لم يروعهم الخوف من العقوبة، وهذا ما يستبين تماماً «إذا نحن انتهينا إلى الظلم الأكمل، الظلم الذي يجلب لمقترفه أقصى درجات السعادة، ويجلب لمن يرضخون له ولا يرغبون في ارتكابه منتهى الشقاء؛ هذا الظلم هو الاستبداد الذي يستولي بالخدعة والقوة على أملاك الغير، مقدسة أو مدنسة، خاصة أو عامة، لا بالتجزئة، وإنما «بالجملة»، والشخص الذي يؤخذ بأي من هذه الذنوب يعاقب ويلطخ بأسوأ الوصمات، ونحن في الواقع نسمي أولئك

الذين يرتكبون هذه الآثام بالتجزئة -ملحدين، وتجار عبيد، وناقبي جدران، ومحتالين، ولصوصاً، تبعاً للظلم الذي يرتكبونه، ولكن عندما يأتي رجل أسعد حظاً من مواطنيه ويستولي على أشخاصهم ويسخرهم، فإنه بدلاً من أن يحمل اسماً من هذه الأسماء المشينة، يسمى سعيداً محظوظاً لا من مواطنيه وحدهم، بل ومن كل من يعلمون أنه ارتكب المظالم إلى أقصى مداها؛ فأولئك الذين يذمون الظلم لا يخشون ارتكابه، وإنما هم يخشون معاناته، وإذن فالظلم، يا سقراط، إذا مضينا به إلى درجة كافية، أقوى وأكثر حرية وأخلق بالحاكم من العدالة، وكما قلت منذ البداية، فالعدالة تقوم على مصلحة الأقوى، والظلم مزية وريح لذاته»<sup>(١)</sup>.

إن موقف ثراسيماخوس الذي يدعو بصراحة وكلبية إلى الأخلاق «فوق النيتشية» للأناية واللاأخلاقية المطلقة، موقف على قدر لا بأس به من القوة، وفي العرض نفسه الذي يقدمه عنه أفلاطون شعر بأثر سحره على نفوس الشباب المضطربة، وعلى نفس أخويه أديمنتس وجلوكون اللذين حضرا المناقشة مع بوليمارخس.

---

(١) يرى ثراسيماخوس مع العامة (وعدد معين من الفلاسفة- أو بالأدق من السفسطائيين- القدامى والمحدثين) أن الكم يغير من الكيف، فالقرصان الذي يغير على البحار، ولكن في نطاق ضيق، فإنه يشنق، ولكن الإسكندر الذي يغير على الكرة الأرضية على نطاق واسع، فإنه يؤله، والأمثلة الحديثة والمعاصرة ليست في حاجة إلى ذكر.

وهذا أيضًا هو ما يقوله لنا هما ذاتهما، فلا أحد يؤمن بالعدالة، هذا ما يقوله لنا باختصار جلوكون الذي يعرض علينا، كمذهب مألوف، الرأي السفسطائي عن العدالة والنفاق الاجتماعي، ويضع تخطيطاً لنظرية - قريبة من نظرية هوبز - عن المجتمع الإنساني القائم على تعاقد اجتماعي.

فيبين لنا جلوكون أن الناس في حالتهم الطبيعية يحيون على اشتهااء المتعة غير المحدودة، وأنهم إذن مدفوعون بالطبيعة إلى السعي وراء ما فيه نفعهم، وبالتالي إلى ارتكاب الظلم للإضرار بالآخرين، ولكن لا ليتحملوه هم أنفسهم، ولكنهم في الواقع، سرعان ما يلاحظون أن احتمال وقوعه عليهم أكبر بكثير من احتمال ارتكابهم له، فهم لذلك، وخوفًا من عقاب أشد وطأة، يعقدون اتفاقًا بمقتضاه يرغمون أنفسهم على عدم ارتكاب الظلم (حتى لا يعانون تحمله)، ولكن الطبيعة الإنسانية لا تتغير مطلقًا أو تتحور بمثل هذا الاتفاق، فالناس جميعًا في أغوار أنفسهم يفضلون الظلم على العدالة<sup>(١)</sup>، وهم لا يخشون العقوبة إذا أيقنوا أن في استطاعتهم أن يكونوا معتدين وهم في أمان من القصاص، فلو أنهم مثلاً امتلكوا خاتم «جيجيس» الذي

---

(١) وفي ذلك يقول الشاعر العربي: «والظلم من شيم النفوس فإن تجد ذا عفة فلعلة لا يظلم»؛ المترجم.

يجعلهم غير مرتئين، فإنهم سيسلكون مسلك أشقى الأشتياء.

ولا يعترف أحد بهذا ولا شك، فما من أحد يرغب في أن يعد ظالمًا في أعين الآخرين، إنه لشيء خطير، وكل الناس يمتدحون، نفاقًا، العدالة، بأن يخدعوا، أو على الأقل، بأن يحاولوا أن يخدع بعضهم بعضًا، وأن يسعوا بالتالي إلى كسب الفوائد التي تهيئها لهم الفكرة العامة عن العدالة، دون أن يرجعوا من أجل ذلك، بل بالعكس تمامًا؛ عن اقتراف الظلم كلما أتيحت لهم الفرصة. وباختصار إذن، لا أحد عادل بإرادته<sup>(١)</sup>، وكل «عادل» إنما هو عادل في العلن، وظالم في الخفاء.

هذا هو إذن، في رأي جلوكون، ما يحدث في العالم؛ فإنه الظالم -الذي لا يظهر هكذا جهرة، وإنما الذي «يبدو» نفاقًا أنه عادل- هو الذي ينال السعادة والتكريم، بينما العادل؛ أي الإنسان العادل في الحقيقة (وليس في المظهر) فإنه يكون هدفًا لكل البلايا، ويعامل كمجرم أثيم، ويدان في النهاية، ويسام سوء العذاب<sup>(٢)</sup>، وإذن فمن الواضح أن الإنسان العاقل سيفضل دائمًا الظلم على العدالة.

وليس هذا هو كل شيء؛ إذ يرى أديمنتس وجوب إضافة أنه

---

(١) نعرف أنه عند سقراط، كما عند أفلاطون ما من أحد، على العكس، يرتكب الظلم أو يفعل الشر

بإرادته، فالظلم دائمًا وليد الخطأ.

(٢) الإشارة واضحة إلى ما أصاب سقراط.

-وهذا على عكس ما يبدو أن سقراط يعتقد- ليس من أحد يرغب في العدالة لذاتها، وما من أحد يعدها خيراً، على العكس من ذلك، فإن كل الناس متفقون على أنها، وإن كانت محمودة، بل ونافعة في هذه الدنيا، وبالطبع في العالم الآخر -قاسية ومؤلمة، كما أننا لا نألوا جهداً في أن نغري الأطفال والرجال على ممارسة الفضيلة والعدالة، لا بأن نجعلهم يرون فيهما أموراً تطلب لذاتها، وإنما بأن نعد العادلين والفضلاء بحسن الجزاء، ونتوعد الظالمين بالعذاب الأليم، سواء في هذه الحياة الدنيا أم في الحياة الآخرة، ومن الواضح أن الأفراد الصالحين لا يؤمنون هم أنفسهم بروعة الفضيلة والعدالة، فهم يظنون أن الوعد والوعيد؛ أي رجاء الخير وخشية الشر في المستقبل، هما الوسيلتان الوحيدتان اللتان تجعلان الناس يرتضون العدالة.

وينبغي أن نبين هنا، أن هذا ليس رأي أديمنتس نفسه، ولا هو برأي جلوكون كذلك؛ إنه الرأي العام، رأي الأكثرية الغالبة، إذا لم يكن هو رأي الناس جميعاً. فإذا شاء سقراط إذن أن ينال النصر على السفسطائية وعلى ثراسيماخوس المتكلم باسمها، فعليه أن يبين أن العدالة خير ومطلوبة لذاتها، ولكي يفعل هذا، يجب عليه أن يذكر لنا ما العدالة.

\* \* \*

إن ما يدعونا إليه أديمنتس هو أن نحدّ العدالة، وكذلك الفضيلة والشجاعة والأمانة، أن نقيم سلمًا للقيم ينبغي أن يحدد سلوكنا، وأن نقرر أو بالأحرى، أن نبين ماهية الخير والوجود، فكل هذا يتضمن بعضه بعضًا، وعلى الجملة فإن أديمنتس يدفعنا إلى اصطناع الفلسفة، ووالله إنه لعلّى حق؛ لأنه من الفلسفة وحدها وبالفلسفة وحدها - كما سبق أن رأينا ذلك مرات - يمكن أن تأتي النجاة.

ولكن الفلسفة شيء جدي (بل هي كما سنرى شيء خطير)؛ إنها تقتضي العمل والنظام والجهد؛ الجهد المتواصل الثابت، إنها تفترض وجود طبائع من الصفوة المختارة هي التي تقوم بصياغتها وامتحانها على السواء.

السير في طريقة الفلسفة، والبحث عن طبائع الصفوة، وتشكيلها، إنه ولا شك عمل طويل وشاق، بل، وهو ما لا نكاد نعرفه، وليد الصدفة. ولكن هذا هو الطريق الذي دلنا عليه سقراط، هذا هو العمل الذي أوصانا به وهو يموت، ومن أجل استئناف هذا العمل - مع تحويره وإكماله<sup>(١)</sup> - ومن أجل تكوين هذه الصفوة المفكرة المثقفة

---

(١) كان سقراط - وهذا خطأه - يخاطب الشعب، الناس جميعًا، الجماهير. بينما سيخاطب أفلاطون الصفوة الخاصة، وهو سيحاول أن تكون هذه الصفوة تبعًا لنظام علمي، وهذا هو ما أهمله سقراط.

طبقاً لنظام علمي وفلسفي صارم وعنيف؛ هذه الصفوة التي ستمكن يوماً من إصلاح وإنقاذ المدينة، من أجل هذا يقرر أفلاطون الشروع في العمل، بافتتاح «مدرسة» هي الأكاديمية، التي سميت بحق أول جامعة في العالم، وبهذا عقد أفلاطون العزم على أن يعد رجاله، وأن ينتظر اللحظة الملائمة للتنفيذ.

ويعتقد ذات يوم أن الوقت قد حان... فإن الأمير «ديون» ابن أخ وصهر ديونسيوس الأول حاكم سراقوصة - أثبت أن لديه مواهب وسجايا خارقة... يجلس ديون على العرش... يوافق ديون على القيام بالتجربة... ومن يدري؟ لعله من الممكن أن يتحقق في سراقوصة ما هو أعظم من كل ما ناله الفيثاغوريون في «تارنتم» من نجاح...

وتنتهي المغامرة السراقوصية نهاية سيئة، فقد ثبت أن الطريق القصير مسدود، ففي السياسة - كما في العلم - لا يوجد طريق ملكي، ولكن أفلاطون لا تثبط له همة، إنه سيسلك الطريق الأطول، وسيعيد تنظيم رجاله، وسيقف على أهبة الاستعداد، وسيقوم على مهل، إن لم يكن بوضع خطة لحركة مباشرة، فعلى الأقل بعمل نموذج أو رسم مجسم للمدينة الكاملة؛ للمدينة العادلة، مقر الرجل العادل. إنه سيقود الحركة القادمة، وسيتيح لنا على الأخص فهم المدينة الواقعية والحكم عليها، المدينة الظالمة التي يضطر الفيلسوف إلى

الحياة فيها، والعمل بها، إلى حين وجود نظام جديد.

إنه سيتيح لنا أيضًا أن نكون مثلنا الأعلى للإنسان؛ الإنسان العادل الكامل الذي ينبغي أن نفتدي به في الحياة. فسواء تحققت المدينة الكاملة على الأرض أو لم تتحقق، فإنها «توجد» بالتأكيد في السماء - سماء المثل - والفيلسوف - منذ الآن - أحد مواطنيها.



## ٢ - الهرينة الثالثة

في محاوره «الجمهورية»<sup>(١)</sup> تعرض علينا صورة كاملة للمدينة العادلة، دون أن تتعارض مع أقيم مؤلفات أفلاطون (وأطولها أيضًا)؛ التي تشتمل على كل شيء: أخلاق، وسياسة، وميتافيزيقا، وهي رسالة في التربية، وفلسفة التاريخ، ودراسة اجتماعية<sup>(٢)</sup>...

ومحاورة «الجمهورية» (بوليتيا ΠΟΛΙΤΕΙΑ السياسة) تحمل دائمًا في الطبقات وفي المخطوطات التي لدينا اسمًا فرعيًا: «الجمهورية» أو «في العدالة». وكان النقاد القدامى، نقاد العصر الإمبراطوري، ناشرو مؤلفات أفلاطون الأوائل، يتساءلون باهتمام: ما الموضوع الرئيس للكتاب؟ وما المجال الأول لبحثه؟ العدالة أم دستور المدينة؟ أكتاب أخلاق أم كتاب سياسة؟

وهذا في رأينا لغو وكلام فارغ، بل هو أسوأ من هذا، إنه تناقض

---

(١) أبطال المحاوره؛ هم: كيفالس، ثري أجنبي استوطن أثينا، وابنه ووريثه بوليمارخس، وصديقه السفسطائي ثراسيماخوس، وأخوا أفلاطون أديميتس وجلوكون. والجزء التمهيدي للمحاورة، مناقشة سقراط مع كيفالس وبوليمارخس على درجة فائقة من الرقة والفن.

(٢) لن نعرض هنا محاوره الجمهورية، وإنما سنخطط فقط مقدمة لقرائها.

منطقي؛ لأنه يفترض في عرف نقاد العصر الإمبريالي الفصل بين «الأخلاق» و«السياسة» (أي بين السياسة والفلسفة)، وهو فصل لا يرضيه أفلاطون بأي شكل، وهذه الملاحظة تقتضي القول فوراً بأن موضوع البحث ليس هو الدولة من حيث هي كذلك، ومهما قيل في هذا من نقد، وعلى الأخص النقد الألماني، فإن أفلاطون بريء تمامًا من عبادة الدولة، تلك الكارثة التي حلت بالفكر الحديث، أو على الأقل ببعض الفكر الحديث. إن ما يشغل بال أفلاطون ليس هو الدولة، وإنما الإنسان، ليس هو المدينة من حيث هي كذلك، بل المدينة العادلة؛ أي المدينة التي يمكن أن يعيش فيها إنسان عادل - كسقراط - دون أن يخشى الحكم عليه بالنفي أو بالموت؛ هذه المدينة العادلة سيشيدها أفلاطون أمام أعيننا، يشيدها وهو يؤمن بقضية لها أهمية أساسية؛ هي الإنكار الجذري للفلسفة الاجتماعية السفسطائية، التي يعارضها سقراط بمفهوم يمكن أن ندعوه - لعدم وجود لفظ أفضل - عضويًا<sup>(١)</sup>.

فالمدينة في الواقع ليست مجموعة أفراد، وإنما هي تشكل وحدة واقعية، وكائنًا حيًا «روحيًا»، ومن هذه الحقيقة ينشأ بين

---

(١) لفظ «عضوي» يثير في الذهن التشابه الأحمق - الذي كان شائعًا في القرن التاسع عشر - بين المجتمع والكائن البيولوجي، وما من شيء من هذا عند أفلاطون.

تكوينها وتركيبها وبين تركيب الإنسان - تماثل يجعل من المدينة إنساناً *ἄνθρωπος* حقيقياً كبيراً، ومن المدينة *πολιτεία* جمهورية صغيرة، ونظراً لأن هذا التماثل يقوم على الاعتماد المتبادل بين الاثنين، فإنه من المستحيل دراسة الإنسان دون أن تدرس في نفس الوقت المدينة التي هو جزء منها، فإن التركيب السيكولوجي للفرد والتركيب الاجتماعي للمدينة يتناظران بطريقة كاملة، أو بعبارة حديثة، إن السيكولوجية الاجتماعية والسيكولوجية الفردية تتضمن إحداهما الأخرى<sup>(١)</sup>.

نتقل إذن إلى دراسة المدينة، «فلننظر في نشأتها»، ماذا يعني هذا؟ أنحاول بوساطة علم الآثار والتاريخ الاهتداء إلى الأصل الحقيقي للمدن الإنسانية؟ أبداً، فإن أفلاطون شأن كل العقليين، لا يقيم وزناً للتاريخ ولا للعلم التاريخي (الذي ليس بعلم، وإنما خرافة)، كما أن النقاد (ومن حسن الحظ أن عددهم يقل شيئاً فشيئاً) الذين عابوا عليه - منذ عهد أرسطو - أنه لا يأخذ في حسبانها التاريخ، وأنه يقدم لنا نظرية غير سليمة عن الأصل التاريخي للمدينة الإنسانية - وهم في هذا محقون بلا جدال - هؤلاء النقاد مخطئون

---

(١) بل ومن الضروري البدء بدراسة المدينة التي يمكن مقارنتها بالكتابة بحروف كبيرة، بينما كتبت النفس الإنسانية بحروف صغيرة؛ فقراءة الأولى ستجعل من الأيسر حل رموز الثانية.

في عدم فهمهم غرض أفلاطون ومنهجه، هذا المنهج هو المنهج البناء الذي تحاكيه -بطريقة واعية تمامًا- مناهج التحليل الهندسي. إن تكوين المدينة كما يقدمه لنا أفلاطون هو تكوين مثالي، وبالتالي غير واقعي، ويكاد يكون في بعده عن الواقعية -على الجملة- مثل تكوين شكل هندسي، ابتداءً من العناصر البسيطة (المجردة) التي يتركب منها، فهذا التكوين المثالي لا يذكر لنا كيف ينشأ المثلث والدائرة، فلا شك في أن أحداً لا يفكر في أن الدائرة إنما تولدت في الواقع وفي الحقيقة -عن محيط يدور بمحورها، وحين يشرح لنا المهندس تكوين أشكاله، فإنه لا يقص علينا تاريخها، إنه يفعل شيئاً آخر، ويفعل من وجهة نظره شيئاً أكثر من ذلك بكثير؛ إنه يتيح لنا «فهم» طبيعتها وماهيتها وتركيبها، وهذا تمامًا هو نفس ما يريد أفلاطون أن يفعله، إنه يريد، وهو يولد المدينة أمام أعيننا، وهو يشيدها ابتداءً من العناصر البسيطة المجردة؛ الإنسان -يريد أن يتيح لنا أن ندرك طبيعتها، وأن نكتشف مكانة العدالة ودورها في الدولة.

فلنبداً إذن؛ «إن ما يسبب وجود المدينة -كما يقول سقراط- هو عجز كل فرد عن أن يكفي نفسه بنفسه، وشعوره بحاجة إلى جملة أشياء»، ونلاحظ جيداً، أن أساس وجود المدينة هو الحاجة، ثم حقيقة أخرى واقعة وهي التعاون. فليس «الخوف» إذن، كما تزعم

النظرية الهوبزية للتعاقد الاجتماعي التي رسمها لنا جلوكون، هو الرابطة الاجتماعية الأكثر أصالة والأبعد غورًا، بل «التضامن»<sup>(١)</sup>.

وفي مدينتنا، حيث «تعدد الحاجات يجمع في مكان واحد عددًا كبيرًا من الشركاء والأعوان» سنقوم -لمصلحة المجموع- بتوزيع العمل فيما بينهم، فلا يزاول جميع أفراد المدينة عملاً واحدًا، ففي هذا حمق وضرر، بل على العكس تمامًا، فإنهم سيتخصصون في نشاطهم وأشغالهم، فيكون بعضهم زراعًا، وبعضهم رعاة أو صناعًا، وسيكون هناك أيضًا أفراد يشتغلون بالتجارة؛ يقومون بالتبادل بين أعضاء المدينة الصغيرة أولاً، ثم بالتبادل مع العالم الخارجي بعد ذلك، وبذا سيكون هناك ملاحون وبحارة وبناء وسفن...

لقد شيدت مدينتنا الصغيرة، ويمكنها أن تحيا، وكل فرد في هذه المدينة لديه ما يعمل - وهذا هو أهم مبدأ في فلسفة أفلاطون الاجتماعية، يجب على كل فرد أن يعمل شيئًا، أن يعاون بأي وسيلة في حياة المدينة، وأكثر من ذلك لا يجب أن يعمل أي شيء كيفما اتفق، بل حرفته الخاصة τὰ ἑαυτοῦ πράττειν وأن يأكل كل فرد فيها ما يسد رمقه، وهذا ولا شك ليس بالشيء الحسن.... ولكنه عند أفلاطون غير ذي أهمية، فأفلاطون ليس مولعًا بالطعام الفاخر، إن

---

(١) هو «الصدقة» عند أرسطو.

صحة الجسم والنفس تهمة أكثر من لذة المذاق.

إن المدينة الصغيرة التي يشيدها سقراط - وهي في جملتها قرية متواضعة في مكان ما من اليونان أو من طراquia - المدينة الفطرية المكونة من برابرة صالحين، لم يكن لها حظ إرضاء جلوكون؛ فهو يقول: أهذه مدينة إنسانية؟! أخرى بها أن تكون مدينة للخنازير.

إن حكم جلوكون حكم قاس، ولعله يصوره أكثر مما يصور مدينتنا التي هي - وإن كانت بالتأكيد غير كاملة، إلا إنها مع ذلك - أعظم في نواح كثيرة من المدن الواقعية، فهي مدينة «سليمة» خالية من العيوب التي تفسد مدننا<sup>(١)</sup>، ولكن سقراط لا يبادر إلى الدفاع عنها، وهذا يعني أنه ليس بالمرة من أنصار «العودة إلى الطبيعة»، ولا إلى «الأيام الخوالي الجميلة» فمدينة للبرابرة بغير حياة روحية، لم تكن أبداً المثل الأعلى لأفلاطون.

ولنمض إذن أبعد من هذا، ولنقم بتكبير المدينة وزيادة ثروتها، وسرعان ما يظهر فيها الترف والفنون والفساد، فالمدينة إذا كبرت أضحت غير قادرة على كفاية نفسها بنفسها، فيجب عليها أن توسع حدودها، وإذن فعلية أن تعلن الحرب على جيرانها، وعليها أيضاً

---

(١) ومع ذلك، وكما سنرى فيما يلي، فحين تتسع المدينة وتكثر ثروتها، فإن النقائص والمفاسد ستدب فيها من تلقاء نفسها.

أن تدافع عن نفسها ضدهم<sup>(١)</sup>، ومن هنا تظهر طبقة جديدة، تلك هي طبقة المحاربين، إذ لكي نكون أمناءً لمبدأ تقسيم العمل الاجتماعي، وهو مبدأ حق «اتفقنا عليه عندما شيدنا المدينة، وبمقتضاه يستحيل على فرد واحد أن يمارس كما ينبغي عدة مهن»، فإننا سنكل أمر الحروب إلى جيش من الجنود المحترفين<sup>(٢)</sup>... الفنون، والترف، والمفاسد، والحروب... الآن قد اكتملت المدينة.

ومع ذلك فلننتبه، فمع ظهور المحاربين يظهر في مدينتنا عنصر جديد تمامًا وله أهمية أساسية، فالجيش في الواقع قوة، بل هو «القوة»، هو عنصر السلطة للمدينة، كما أن المحارب، تبعًا لما سيكون عليه - من الناحية الأخلاقية طبعًا - إما سيدافع عن المدينة ضد أعدائها، أو إما أنه لن ينتظر حتى يهاجمها الآخرون ويخربونها، فيستولي هو عليها ويخربها هو بنفسه. وبمعنى آخر فإنه سيصبح فيها الخادم والتابع، أو السيد الحاكم، ولكي يحسن القيام بدوره، يجب عليه في الواقع أن يكون هذا وذاك، والمدافع والحامي للمدينة وللمواطن، يجب أن يكون هو «الحارس» φύλαξ.

---

(١) أفلاطون رجل واقعي، فهو حين يشيد مدينته، يدخل في حسابه الظروف الطبيعية للحياة الإنسانية في عصره.

(٢) الجيش المحترف حل شيئًا فشيئًا محل الجيش الوطني في اليونان.

والحارس هو الجهاز المحرك نفسه للدولة، إنه روحها، فهو الذي يدافع عنها، وهو أيضًا الذي يدير شؤونها؛ ففي المدينة الأفلاطونية - وهو شيء طبيعي في الدولة القديمة - لا يوجد فصل بين السلطات، فأولئك الذين يحكمون والذين يمسكون بزمام السلطة العامة في وقت السلم، هم أنفسهم في وقت الحرب<sup>(١)</sup>. هذا هو الواقع، وهو أيضًا عند أفلاطون اقتضاء منهجي، فوحدة الدولة تتطلب وتقتضي وحدة السلطة ووحدة الحكم.

ولكن فلنعد إلى الحارس، إن دوره في الدولة دور أساسي تمامًا<sup>(٢)</sup>، إلى حد أن أفلاطون لا يشغل تقريبًا في جميع الأجزاء العشرة من الجمهورية إلا بموضوع الحارس، ويظهر أن أفلاطون يظن في الواقع أن الناس - بوجه عام - قادرون على أن يدبروا بأنفسهم شؤونهم الصغيرة، وأنه من العبث، بل ولعله من السخف، القيام

---

(١) الفصل بين السلطات مفهوم حديث، أما المفهوم القديم فشيء آخر بالمرّة، فالسلطة الحاكمة سلطة واحدة، وأولئك الذين يحكمون في زمن السلم، يجب أن يكونوا قديرين على الحكم في زمن الحرب، كما أن عظماء القواد في العصر القديم هم من المدنيين الذين يصنعون الحرب والسلام أيضًا، إنما يبدأ التدهور عندما يحدث العكس ويستولي العسكريون على السلطة المدنية.

(٢) أفلاطون على حق، فإن ما يشكل جهاز الدولة إنما هم مستخدموها وموظفوها، ولا قيمة للدولة إلا بقيمة موظفيها، و«حراس» المدينة الأفلاطونية يكونون هيئة موظفيها المدنيين والعسكريين، وكان أفلاطون هو أول من أدرك دورهم، ونظر في ضرورة تشكيلهم في هيئة خاصة، وفي إعطائهم تعليمًا وتدريبًا مناسبًا.

بترتيب وتدبير وتنظيم أعمالهم الخصوصية والمنزلية والاقتصادية،  
وتعليمهم ممارسة مهنهم، فيكفي أن نرعاهم وأن نرقب أيضًا ما  
يفعلون، وما يشغلهم من شؤونهم الخاصة، وألا يتدخلوا في شؤون  
الآخرين، وأن نعى كذلك بألا يشروا ثراءً فاحشًا... لأن الشراء  
الفاحش يخل بتوازن ووحدة المدينة التي يرمي أفلاطون إلى تأمينها  
قبل كل شيء، فالثروة الضخمة تتضمن عنصر القوة، فهي لا تعد إذن  
شأنًا خاصًا بحثًا، وإنما تصبح من الشؤون السياسية.

وفيما عدا هذا، ليس لدينا، أو ليس لدينا تقريباً<sup>(١)</sup>، ما يشغلنا من  
أمر المواطنين العاديين الذين نكل أمر رعايتهم إلى «الحراس»، ولكن  
الأمر يختلف عن هذا فيما يتعلق بهؤلاء الحراس، فإن وظيفتهم على  
وجه الدقة هي أن يهتموا بشؤون الآخرين، وأن يدبروا شؤون المدينة  
ويتولوا أمرها، وهؤلاء يجب اختيارهم بعناية فائقة، كما يجب لكي  
نجعلهم قادرين على القيام بعملهم - أن نعلمهم تعليمًا خاصًا،  
نعلمهم مهنتهم كحراس<sup>(٢)</sup>.

\* \* \*

---

(١) ينبغي طبعًا الاهتمام بتربيتهم الجسمانية والأخلاقية.

(٢) «مهنة» الحارس ليست (فيما عدا الفن الحربي) مهنة متخصصة، إنما تقوم هذه الحرفة على  
التعليم العام.

لكي نكوّن «حراسًا» سنقوم بعملية اختيار دقيق، إننا سنصطفهم من الصفوة المختارة - عقليًا وأخلاقيًا وجسمانيًا - من شباب المدينة، وسنغفل أمر التفرقة بين الجنسين، فمع أن المرأة على وجه العموم، أضعف من الرجل - سواء من الناحية الجسدية أم العقلية - فإن هذا الاختلاف عند أفلاطون، ليس اختلافًا في الكيف، أو الماهية، ولا يصل إلى حد يبرر لنا إبعادها عن الحياة العامة، وعن خدمة المدينة، أو عزلها في عقر دارها للقيام بالأعمال المنزلية الدنيئة؛ إننا سنهيئ للجميع - رجالًا ونساء - تربية عامة مدروسة بعناية تامة.

التربية، وتكوين الشباب... هذا كما نعلم جيدًا هو الشغل الشاغل لأفلاطون، وإن أكبر جريمة ترتكبها المدن الحالية، أكبر جريمة ترتكبها أثينا؛ هي في رأيه إغفالها هذا أو على الأقل عدم اهتمامها به، وتركه كلية بين أيدي أفراد الشعب، وعلى العكس من ذلك، فإن أكبر فضل لإسبرطة هو أنها تربي أطفالها تربية واحدة للجميع، تنظمها وتشرف عليها الدولة، ويرعاها أعظم حكام المدينة، ولا شك في أن التربية التي يزاولونها في إسبرطة بعيدة كل البعد عن أن تكون تربية مثالية - مهما قيل، فإن أفلاطون ليس شديد الحماسة للنظام الإسبرطي، والمنهج الذي يعده للتعليم الثانوي والعالي<sup>(١)</sup>

---

(١) هذا المنهج الذي يمثل بالطبع منهج الأكاديمية يشغل نصف محاوره الجمهورية.

لا يمت بصلة إلى التدريب الإسبرطي الخشن اللفظ - ولكن المبدأ جيد وسليم، فعلى الدولة أن تسهر على رعاية أبناء المستقبل وعلى الأخص حراس المستقبل، أولئك الذين سيكون عليهم أن يسهروا على رعايتها.

ولكي تكون الدولة موحدة، يجب أن يكون التعليم بالمثل موحداً، ولكي تكون عادلة وفاضلة، يجب أن تغرس مبادئ الفضيلة والعدالة في نفوس جميع أطفالها، وأن يكون هذا منذ نعومة أظفارهم، فلا شيء أخطر من أن نتركهم وحبلهم على غاربهم، كما يحدث في أغلب الأمر، ويوجه أفلاطون نقدًا قاسيًا للتربية الأثينية التي - كما نعلم جيدًا - لا تعمل على عدم طبع الفضيلة في أذهان أطفالها فحسب، وإنما تعمل أيضًا على إفسادهم بتعليمهم الكذب والخداع والقسوة، فهم يقصون عليهم منذ نعومة أظفارهم خرافات مضحكة عن آلهة أوليمبوس، ثم يجعلونهم بعد ذلك يدرسون، بل ويحفظون عن ظهر قلب قصائد الشعراء، مثل هزيود وهو ميروس، التي تعطيهم فكرة لا تليق بالآلهية، فتصور لهم آلهة تقيم الحروب، وآلهة تكذب وتغش وتنغمس في الملذات والترف، هذه هي الأمثلة الطيبة التي يقدمونها للشباب! وهل نعجب بعد أن

تعلموا قصة أورانوس وكرونوس، أو قصة هيرا التي كبلها زوجها بالأغلال إلخ إلخ- هل نعجب بعد ذلك إذا هم أعوزهم الاحترام الواجب لأبائهم، أو إذا هم، بعد أن تعلموا مثل هذه الأمثال للظلم والخداع و «المحسوبية» الوقحة التي يمارسها الآلهة، فعلوا نفس هذه الأشياء عندما يشبون عن الطوق؟ وكيف نتوقع أن يصبحوا شجعاناً وعلى استعداد لأن يهبوا في أي لحظة حياتهم من أجل المدينة، إذا كانوا هم يصورون لهم دائماً في أشع الصور خلود الروح في الجحيم، والحالة التعسة التي سيؤول إليها أمر الأموات، وإذا كانوا هم يضربون لهم الأمثال بالفضلاء من الأبطال- أمثال هكتور- وقد تملكهم واستولى عليهم الخوف من الموت؟

فالأساس الأول للتربية السليمة إذن هو إصلاح ديني، وفهم جديد بالغ السمو لله، ولذلك فإننا في المدينة الحديثة التي نحن في سبيل بنائها، سننقضي على كل الكتب وكل الخرافات التي لا تذكر أن الله خير وأنه عادل، وأنه «لا يقول إلا حقاً وصدقاً، ولا يغير أبداً من صورته، ولا يخدع أبداً، وأن الكذب أمر بغيض لديه»، ولكن هذا لا يكفي، فالشعراء لا يروون تلك الأمور المزرية عن الآلهة وحدهم، وإنما عن الناس كذلك وعن الأبطال، ولذا فإننا سنعمل

على أن نظهر منها هذه النصوص، ولن تقع أنظار أطفالنا إلا على نماذج للمجد والشجاعة والشرف والفضيلة<sup>(١)</sup>.

واضح أن كل الآداب اليونانية ستستبعد من مدينة أفلاطون، أو على الأقل لن يتبقى منها ما يستحق الاهتمام، أي سوى الطبعات التي حذف منها الفحش *ad usum delphini* ونحن نعرف ذلك. فإن تأثير الآداب على نفس القارئ، وبالأخص على نفس الطفل أو الحدث الرقيقة اللينة، قد يكون تأثيراً عميقاً. وبعض الأعمال الأدبية العظيمة قد حثت بكل تأكيد على أفعال مشؤومة<sup>(٢)</sup>، ففي رأي أفلاطون أنه مهما كان الجمال الأدبي للصورة، فإنه لا يحجب المضمون اللاأخلاقي للشعر، ومن ناحية أخرى، فقد تغفر الجمهورية للفنانين، ولكنها لا يمكن أن تغفر للمواطنين الفضلاء، وعلى الأخص الحراس.

فإذا ما انتهينا من وضع أساس التربية - بالقصص الأخلاقي - فسيكون علينا أن نعمل على تكوين جسم الطفل وأخلاقه، وتكوين

---

(١) وللجمال كذلك: فالمدينة الأفلاطونية ستكون مدينة جميلة تزينها التماثيل والأعمال الفنية، إنها ستكون حسنة البناء، فأفلاطون يعتقد بحق أننا لا يمكن أن نربي شاباً فاضلاً وسليماً في وسط من القبح، ولا في مساكن حقيرة.

(٢) بعض الأعمال الأدبية التي ليست لها أي قيمة فنية قد حضت كذلك بلا شك على أعمال أكثر شؤماً. من يحصي التأثير الخطير الذي للأقاصيص الصحفية؟ وللسينما؟

الجسم والخلق يعني الرياضة والموسيقى.

إن القارئ الحديث سيتملكه بعض العجب؛ الرياضة لا بأس، ولكن الموسيقى ما دخلها في هذا الشأن؟ سيقول القارئ الحديث ولا شك أن اللفظ اليوناني (μουσική) لا يعني «موسيقى»، وإنما يدل على كل ما يتعلق بالفنون (ربات الفنون)، العلوم والفنون على السواء، إنه قريب مما كان يسمى فيما سبق «الآداب الرفيعة»، قريب مما نسميه الآن «الثقافة» وهذا صحيح، فإن «الموسيقى» ليست سوى «الثقافة العامة»، و«الرجل الموسيقي» (μουσικός ἀνὴρ) ليس أبداً الموسيقار البارِع، بل الرجل المثقف الأديب.

ومع ذلك فإن التعليم الموسيقي بمعناه الدقيق يلعب في هذه الثقافة العامة دوراً على جانب كبير من الأهمية، والواقع أن الموسيقى بالمعنى الدقيق - عند أفلاطون وغير أفلاطون، بالنسبة إلى تكوين النفس - تعادل تماماً الألعاب الرياضية بالنسبة لتكوين الجسم؛ فتأثير الموسيقى على النفس لا يبرزه في وقته إلا الأدب. من أجل هذا؛ لأن النفس أهم من الجسد، فإنها تسيطر عليه، أو على الأقل، ينبغي أن تسيطر عليه، كما أن الموسيقى تلعب، أو ينبغي أن تلعب، في تربية الشباب دوراً أكبر بكثير جداً من الرياضة البدنية. كما يخصص أفلاطون مناقشة طويلة عن مشكلة التربية الموسيقية،

وعن تعيين الأنماط الموسيقية التي سنقرها في دولتنا، فواضح أننا لن نقرها جميعاً، وواضح أن الموسيقى التي سيكون لها مكان بالمدينة، إنما هي فقط الموسيقى التي تعبر عن البساطة والاتساق والرجولة، وأن الموسيقى العنيفة، والموسيقى العاطفية، وأغاني الغربه والنواح فستستبعد بقسوة.

عجيب جداً -في رأينا- هذا الإيمان بالدور البنّاء للموسيقى، أهو نتيجة للتماثل اللفظي الذي يسمح لنا بالحديث عن «اتساق» الجسم أم اتساق النفس؟ أهو شيء غير ذلك؟ هذا ممكن، بل محتمل جداً، ولكن مناقشة هذه المسألة مناقشة كاملة ستذهب بنا بعيداً جداً.

إن الموسيقى والألعاب الرياضية لا يستنفدان بالمرة مضمون التعليم، أو بمعنى أدق، التعليم الأولي الذي سنقسمه على أطفال المدينة، فسوف يكون لديهم بالمثل -بل على الأخص- تعليم أدبي جيد<sup>(١)</sup>، وتربية أخلاقية ودينية ومدنية، وذلك- أيجب أن نكرر هذا ثانية؟- لأننا في سبيل تكون أبناء المستقبل، كما أننا سنعمل، بكل

---

(١) يظهر أن أفلاطون يظن أنه من الممكن أن يجمع المرء بين أداء الأعمال الأدبية الطيبة والمشاريع الطيبة، وزيادة على ذلك، ولأن الجمال الحقيقي والخير متكافلان، إن لم يكونا متماثلين، فإن الفن العظيم سيكون حتماً فاضلاً.

الوسائل على أن نغرس في أذهان الأطفال منذ الطفولة المبكرة، ودون أن نغفل شيئاً، لا أحاديث الحاضنة، ولا اللعب، ولا قصص الأبطال والآلهة - مبادئ الأخلاق والدين، واحترام القوانين، وبالأخص حب المدينة والولاء لها<sup>(١)</sup>.

هذا هو التعليم العام أو التربية المشتركة، ولكنه يجب أن يكون أكثر من هذا للصفوة المختارة، لحراس المستقبل، ولذا فإننا سنعطي هؤلاء، زيادة على ذلك، تعليمًا أعلى، سنعلمهم «الآداب الرفيعة» والعلوم، سنعطيهـم «تعليمًا ثانويًا» جيدًا حتى إذا ما أتموا دراستهم أصبحوا - رجالاً ونساء - مثقفين ثقافة حقيقية؛ أي «موسيقين».

ولكننا لن نرغمهم على التعلم، فإننا نعلم جيدًا أن العلم - بخلاف الفنون الآلية والحرف - لا يمكن أن يعلم من خارج النفس، إنه ليس موضوع تدريب أو تمرين، فالعلم ليس من شأن الناس جميعاً. إن نفوس الصفوة وحدها؛ النفوس التي تملكها الرغبة في المعرفة والفهم، هي الجديرة باكتساب المعرفة العلمية<sup>(٢)</sup>.

---

(١) المدينة التي يتردد أهلها في التضحية بأنفسهم من أجلها هي مدينة لا تقوى على الحياة، أو على الأقل لن يقدر لها البقاء طويلاً.

(٢) ليس الغرض من التعليم هو حشو الذهن بالمعارف، وإنما هو تكوين النفس بتشغيل العقل، ونتيجة للحرية الممنوحة للتلاميذ يتم لهم جمع المعارف بطريقة يمكن أن يقال إنها تلقائية.

وبانتهاء التعليم الثانوي، يبدأ الحراس في التعليم ثم في الخدمة العسكرية، أو بمعنى أدق، في خدمة الدولة التي تستمر طول حياتهم. وفي سن العشرين يجري لهم امتحان جديد؛ انتخاب دقيق، يستخلص منهم أفضلهم، أولئك هم الذين سيختار من بينهم في النهاية الحراس الحقيقيون، أعظم حكام ورؤساء و«ملوك» المدينة.

ويجب أن يزود هؤلاء (أو بالضبط يجب على هؤلاء أن يزودوا أنفسهم) بمعارف علمية منتقاة وثابتة، بتعليم سام رفيع جدًا، يستمر عشر سنوات ويتيح لهم تحصيل معرفة حقيقية وعميقة بالعلم. إن الغرض من هذه السنوات العشر في الدراسة والبحث لا أن نقدم لحكام المدينة المقبلين معارف نافعة أو مفيدة، بل أن نجعل منهم علماء، رجال علم- وكما عبر ديكارت بعد ذلك بألفي عام- «أن يغذوا روحهم بالحقيقة»، ثم إن هذه الدراسات لا تتبع منهجًا لتعليم فني، بل لتكوين عقلي (وأخلاقي كذلك)<sup>(١)</sup>.

والواقع أن التكوين الأخلاقي ضرورة لحكام المستقبل مثل التكوين العقلي تمامًا ولا يسعنا إهماله، ولكننا لا نستطيع متابعة

---

(١) التكوين العقلي والتكوين الأخلاقي ليسا في الحقيقة إلا شيئًا واحدًا، ونحن نعلم جيدًا أن أفلاطون لا يؤمن بإمكان الفصل بين العقل والإرادة؛ فالمعرفة تمتد وتنتهي في الفعل، والنظر يحكم العمل.

هذا التكوين فيما بعد بغرس التعاليم الأخلاقية في أذهانهم، فكما أن التكوين العقلي السامي يكمل في العمل، وبالعقل الخاص بالعقل الذي يضع - أو يجد - مشاكل يسعى إلى حلها؛ فيختبر بذلك قدرته على اكتشاف ورؤية الحل، فإننا بالمثل، بوضعنا المشاكل؛ أي المغريات المتنوعة، أمام الحراس الشبان، يمكننا أن ندرب حسهم الخلقي وإحساسهم بالواجب، وأن نختبرهم ونقرر، باختبارات الإغراء هذه، ما إذا كانت التربية الأخلاقية والمدنية التي قدمناها لهم قد نجحت في سبر نفوسهم والانطباع فيها والاتحاد بها.

وإذن فإنه بعد إجراء سلسلة مزدوجة من الاختبارات والتدريبات؛ اختبارات عقلية وأخلاقية، وبعد عشر سنوات من الانتصار على الإغراء وحل المشاكل العلمية، تصبح الصفوة المختارة من حكام المستقبل مهياً في آخر الأمر لخوض آخر وأخطر اختبار، هو اختبار الفلسفة، ففي سن الثلاثين يشرعون في دراسة الجدل. في سن الثلاثين؟! نعم، فإن الفلسفة على عكس ما يظن أنصار كاليكلاس وكيفالس، من شأن سن النضوج وليست بالمرّة من شأن الشباب «إن من يمارس هذه الدراسة في هذه الأيام، هذا ما يكتبه أفلاطون، ولسنا في حاجة إلى تغيير ما ورد في نصه - هم أحداث لم يجاوزوا سن الطفولة إلا من وقت قريب، فهم يشتغلون بها قبل أن يمارسوا

الاقتصاد المنزلي والتجارة، وهم يناون عنها عندما يقتربون من أجزاءها العسيرة، وهم الذين يعدون فلاسفة كاملين... إنهم يعتقدون في آخر الأمر أنهم يقومون بالشيء الكثير بموافقتهم على المساعدة في الندوات الفلسفية عندما يطلب منهم ذلك، فهم مقتنعون بأن الفلسفة لا ينبغي إلا أن تكون تزجية للفراغ، فإذا هم بلغوا سن الشيخوخة طفت جذوتهم، إلا عددًا قليلًا منهم، مثلما طفت شمس هرقليطس تمامًا، حيث إنهم لن يتوهجوا بعد ذلك أبدًا»، ولكن من الواضح أنه في نهاية العمر، عندما تهن العواطف العنيفة، تصبح النفس - على شرط أن تكون صادقة ومهيأة تمامًا - أقدر على تأمل الحقيقة. إن الحكمة وليدة الزمن *sapientia filia temporis*.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن الفلسفة أمر عسير، ولا يني أفلاطون يقول ويكرر علينا القول بندرة الموهبة الفلسفية وقلة عدد النفوس التي تملك الاستعدادات اللازمة - الذاكرة والذكاء والقدرة على العمل وحب الحق... إلخ - لكي تستطيع أن تولع بها وتجنّي ثمارها. ومرة أخرى، فالفلسفة - وهذا رأي ثابت لأفلاطون - ليست شيئًا في متناول الجميع، إنها من شأن الصفوة، ولكن حتى هذه الصفوة - كما يقول - لا يمكنها ممارسة الدراسة الفلسفية ومزاولة الجدل قبل أن تكون قد حصلت أولاً على تعليم علمي متين، وبغير أن تكون قد

طهرت عقلها أولاً بدراسة ومزاولة الرياضيات؛ بأن تغرس فيه عادة التحول عن العالم الحسي المتغير، وأن يرى من ورائه الوجود الثابت المعترف به من العقل وحده؛ أي المثل والموجودات الرياضية، ففي الفلسفة لا يوجد طريق قصير ويسير<sup>(١)</sup>، كما أن تعليمها للشباب ليس من دون فائدة فحسب، وإنما هو أمر جد خطير.

ومن المعلوم، هكذا يكتب أفلاطون، ومرة أخرى دون تغيير في النص، أن «الشباب الذين تذوقوا الجدل مرة قد أساءوا استعماله واتخذوه لهواً، فهم لا يستخدمونه إلا للمعارضة، ويمثلون بأولئك الذين يقعون بهم في الربك، فيربكونهم بدورهم الآخرين، وهم مثل الأجزاء الصغيرة؛ يجدون لذة في أن يجذبوا ويمزقوا بالاستدلال العقلي كل من يقرب منهم»، فهم يلهون بأجدر الأمور بالجدية في العالم، المناقشة النقدية للآراء المعترف بها، والسعي الجدلي وراء الحقيقة. كما أنهم «بعد أن يربكوا عادة معارضيهم أو بعد أن يرتبكوا هم أنفسهم، سرعان ما يصلون إلى عدم الإيمان بكل ما آمنوا به من قبل»، ولكن لعجزهم عن أن يستبدلوا بالعقائد البائدة معارف

---

(١) وإذن فوضع تعليم الفلسفة في دائرة الدراسات الثانوية دليل عند أفلاطون على إنكار ماهية الفلسفة ذاتها.

حقيقية، فإنهم يوقعون بأنفسهم في النسبية والشك والسفسطة<sup>(١)</sup>، ومن أجل هذا، يضيف أفلاطون بخبث، فإننا «نتيجة لذلك نجدهم، ومعهم كل الفلسفة، مذمومين من الرأي العام».

ونكرر القول ثانية بأن الفلسفة أمر خطير؛ إنها تتطلب الشجاعة والمثابرة والملكات غير العادية، ولذا فإن الاختبار بالفلسفة هو الاختبار الفاصل، فأولئك الذين يجتازونه بنجاح، والذين يبذلون الجهود المضنية الطويلة في سبيل الظفر في النهاية بالحقيقة وبالتأمل، أو بالمعرفة الحدسية للوجود وللخير، سيختار من بينهم -فيما بعد- الحكام الحقيقيون، أو الملوك الفلاسفة للمدينة الأفلاطونية.

فيما بعد... إذ إنهم في الوقت الحالي سيعودون إلى مكانتهم في المجتمع، ولكي يكتسبوا خبرة بالناس وبالأشياء، فإنهم سيخدمون المدينة لمدة خمسة عشر عامًا في وظائف تابعة «مساعدة» للحكام «الملوك الفلاسفة» الذين يشكلون المجلس الأعلى، خمسة عشر عامًا في نشاط عملي، خمسة عشر عامًا في التأمل، خمسة عشر عامًا في الاختبارات، وفي النهاية عندما يبلغون الخمسين عامًا من عمرهم، فإن أفضلهم سيصبحون -بمجهود جديد- قادرين على الوصول إلى الهدف المنشود بالأناة واتباع المنهج القويم،

---

(١) الاستخفاف بالقيم الذي اشتدت وطأته فيما بين الحريين ليس -كما نرى- ظاهرة حديثة تمامًا.

«فأولئك» الذين يعمرّون إلى سن الخمسين، ويمتازون في كل النواحي والموضوعات - سواء في الأعمال أم في العلوم - يجب أن يدفع بهم إلى نهاية الشوط، وأن يجبروا على التطلع بنفوسهم، ورفع أبصارهم نحو الوجود الذي يهب النور لكل شيء، فإذا ما رأوا الخير في ذاته، فإنهم سيستخدمونه كأنموذج لتدبير شؤون المدينة وشؤون الناس وشؤونهم، كل بدوره وإلى نهاية حياتهم، مكرسين النصب الأكبر من وقتهم للفلسفة، ولكن إذا ما جاء دورهم، فإنهم يخوضون غمرات السياسة، ويتسلمون زمام الحكم بالتعاقب، لا يبتغون منه سوى الخير العام كتكليف لا مفر منه أكثر منه تشريعاً لهم، وبعد أن يكونوا باستمرار مواطنين آخرين على طرازهم؛ ليحلوا محلهم في حراسة الدولة - فإنهم سيقومون في جزر السعداء، وستخصص لهم المدينة النصب والذبائح العامة، بصفتهم أرواحاً قدسية إذا أجاز القانون ذلك، وإلا فبصفتهم نفوساً سعيدة وإلهية».

ها نحن نرى في المدينة الأفلاطونية، في هذه المدينة العادلة التي نحن بسبيل إقامة نموذج لها، أو بالأحرى رسم صورة مجسمة لها - أن المعرفة وحدها هي التي تبرر مزاوله السلطة، تبررها وفي نفس الوقت تلزمها، فإن الحكماء المدبرين لشؤون المدينة، وقد ظفروا في النهاية - بعد أن قضوا حياتهم كلها في العمل والجهد -

بالجزء الأسمى، وهو الكشف عن الخير؛ سيفضلون - أكثر من أي شيء آخر - التمتع بسعادة التأمل على الاشتغال بالشؤون العامة، ولكنهم يعلمون أنه ليس من حقهم أن يفعلوا ذلك، فهم يعلمون أنهم مدينون للمدينة، هذه المدينة التي بفضلها أصبحوا ما هم عليه، بأن يحرموا أنفسهم من متع التأمل الصافية، ومن السعي الصادق وراء المعرفة، وهم يعلمون أنهم مدينون لها بهذه المعرفة ذاتها، وهم يعلمون أن السجين الذي أفلت من الكهف الذي لم يكن يتأمل فيه إلا الأشباح ثم ظفر بضوء النهار المنير وبرؤية الحقيقة - يجب ألا يحتفظ باكتشافه لنفسه فقط، فلا يسعه إلا أن يعود إلى الورا، فينزل ثانية إلى الكهف ويحمل إلى المسجونين الآخرين الأقل حظاً منه - قسباً من النور الذي تأمله.

\* \* \*

إن «حراس» المدينة الأفلاطونية - ونحن الآن أكثر فهماً من الأول للسبب الذي من أجله يحملون هذا الاسم؛ إذ إليهم يوكل أمر حماية المدينة - «الحراس» بالمعنى الحقيقي<sup>(١)</sup>، الملوك الفلاسفة؛ مثلهم مثل أتباعهم العسكريين والمدنيين؛ ليسوا سوى خدام للمدينة، وهبوا حياتهم للدفاع عنها والمحافظة على الخير العام.

---

(١) الحارس الكامل (παντελής φύλαξ).

إنهم ليسوا شيئاً آخر<sup>(١)</sup>، وهذا ما يفسر لنا أسلوب الحياة الذي رسمه لهم أفلاطون.

والحراس يشكلون الجيش الدائم للمدينة، الجيش الدائم للنظام والخير، ومن أجل هذا- ككل جيش دائم- فهم يعيشون في حالة تعبئة دائمة، في مساكن خاصة تقع خارج بيوت المواطنين الآخرين. وليس لديهم؛ أي لا يمكن ولا يجب أن يكون لديهم، أي اهتمام إلا بالمدينة بأكملها، ولا أي عاطفة إلا عاطفة خيرها، ولا أي حب إلا حب المدينة، ومن أجل هذا ليس لهم أسرة ولا بيت ولا أي ملك خاص، وخوفاً من أن يحقق بهم الفساد- وحب التملك المردول له سلطان على قلوب البشر<sup>(٢)</sup>- فإن أفلاطون لا يمنعهم عن تملك الذهب والفضة فحسب، بل من تداولهما أيضاً؛ فالمدينة تتكفل بغذائهم وكسائهم وسلاحهم، أما غير ذلك فأمره مشاع بينهم، حتى النساء؛ فبين الحراس، رجالاً كانوا أم نساءً، لا يوجد زواج دائم<sup>(٣)</sup>، وكذلك الأطفال الذين سيربون جميعاً في دور عامة للحضانة فلا يعرفون آباءهم ولا أمهاتهم ولا إخوتهم؛ كيلا يضر هذا التعاطف

---

(١) إنهم بالطبع خدام وعباد الحقيقة والخير، وهم لهذا «حراس» المدينة.

(٢) الخيرون من الناس عند أفلاطون ليسوا هم أبداً أولئك الذين يمتلكون الأموال و «الخيرات»،

بل على العكس؛ فإن امتلاك الأموال والخيرات لا يتفق وخدمة الخير.

(٣) ينبغي ألاّ نتصور هذا الشيوع كفوضى جنسية، فالزواج موجود، ولكن لمدة قصيرة.

الجارف الذي يكنه كل منا نحو أسرته وأهله، بالمحبة والزمانة التي تربط بينهم، أو يضاعف من تعلقهم بالمدينة<sup>(١)</sup>.

ويلاحظ أديميتس أنهم على الجملة، سيصبحون كالمرتزقة المأجورين... ويوافقه سقراط. ويستمر الشاب في قوله، إنهم إذ يحيون مثل هذه الحياة التي وصفناها، لن يكونوا سعداء... فواضح أن حياة الحراس؛ حياة الفقر والكد هذه، الحياة المجردة من كل ترف ومن كل طموح شخصي تبدو غير جذابة للشبان الذين يلتفون حول سقراط، ويجيب سقراط إن هذا ممكن، ولكنه غير ذي أهمية، فليست سعادة الحراس هي التي سعيها لتحقيقها في بناء مدينتنا، وإنما هي سعادة المدينة بأسرها<sup>(٢)</sup>.

والحراس في الحقيقة لا يحكمون المدينة، إنهم يخدمونها؛ فإن الجزء، حتى أسمى الأجزاء، يظل دائماً تابعاً للكل<sup>(٣)</sup>.

---

(١) قولني «أنا»، وعلى الأخص «يخصني»، هذا هو العدو؛ لذلك يجب ألا يعهد بالسلطة إلا إلى أولئك الذين لا يسعون وراء أي نفع ذاتي وشخصي، وإلا أصبح الأمر دائماً وحتماً استغلالاً وفساداً.

(٢) الواقع أننا نسعى إلى وضع دستور للمدينة العادلة؛ كي نستطيع فهم طبيعة العدالة والبناء السيكولوجي للنفس العادلة.

(٣) وهذا هو الفرق بين الأرستقراطية الحقيقية، أو حكم أصلح الحكام الذين لا يحكمون ولا يسوسون إلا من أجل «خير المحكومين» وليس من أجل نفعهم الخاص بالمرة، وبين النظم الأرستقراطية الزائفة (الإقطاع والأوليكركية والديماجوجية... إلخ)، حيث تبتغي الطبقة الحاكمة من وراء حكمها (كما بين لنا ثراسيماخوس) نفعها الخاص.

ولكن، أحقيقة أن الحراس لن يكونوا «سعداء»؟ إننا لو توسعنا في استدلال سقراط، يمكن أن نقرر على العكس أنهم سيكونون سعداء تمامًا، من حيث إنهم، ولم يعد لديهم سوى حب واحد؛ المدينة، وإنهم لم يعودوا أناسًا مثلنا، وإنما هم -بمعنى ما- الواجب المدني المجسد- سيكونون راضين تمام الرضا بالشعور بأداء الواجب الكامل.

ولكن لعلنا لسنا في حاجة الى أن نذهب الى هذا الحد، ففيم يزهّد الحراس في الواقع؟ إنهم يزهّدون في الملكية وفي الثروة وفي الترف وفي المطاعم الشخصية... ولكنهم لا يعفّون عفاً خالصاً بغير تحفظ، إنهم يعفّون عنها ابتغاءاً للسلطة والمجد، ولكسب احترام ومحبة مواطنيهم وصدّاقة أقرانهم ونظرائهم، إنهم يعفّون عنها لا كخيرات لا يمكنهم أن يطلبوها، وإنما على العكس كأشياء قليلة لا تليق بهم، إنهم يعفّون عنها- كما في كل نسك حقيقي - مؤكدين تفوقهم الخاص.

وها هو ذا التاريخ يثبت لنا أن الإنسان جدير بأن يزهّد في الكثير من أجل القليل<sup>(١)</sup>. وعلى خلاف رأي أديمتس، يمكننا أن نقرر كذلك أن حراس مدينة أفلاطون سيكونون سعداء كل السعادة.

---

(١) لا يسعنا إلا أن نتصور النظم الرهبانية؛ فإن «حراس» المدينة الأفلاطونية يشكلون في الواقع نوعاً من نظام النساك المحاربين العلماء؛ يرشدهم نفر من الرجال يحققون الحكمة الكاملة؛ أي يجمعون بين العلم والقداسة.

وإذن فاعتراض أديمتس لا قيمة له، ولا شك أن الإنسان «العادي» أو «المتوسط» لن يرضى بالمرة بحياة النسك التي يحياها الحراس، ولكن أفلاطون لم يفكر أبدًا في أن يفرضها عليه، فالحراس ليسو من الرجال «العاديين»، وإنما بالعكس هم نخبة، ونخبة عني باختيارها وتنشئتها وتكوينها. أما الآخرون... فمن الأفضل ألا يروا في حياة الحراس ما يجذبهم إليها؛ إنهم - إذن - سيكتفون لهم التبجيل ولا يضمرون لهم الحسد<sup>(١)</sup>.

وهنا يعرض لنا سؤال؛ أيمكن أن نجعل هؤلاء الآخرين؛ الطبقات الأوفر عددًا بكثير<sup>(٢)</sup>، من التجار والصناع والمزارعين وغيرهم، ممن يكونون الأساس الاقتصادي للمدينة - يعترفون بالسلطة الأوتوقراطية لنظام الحراس؟ إذ يجب، ولا ننسى هذا، أن تكون هذه السلطة سلطة مقبولة وليست سلطة مفروضة<sup>(٣)</sup>.

ويرى أفلاطون - ولعله هنا متفائل بعض الشيء - أن تعليمًا

---

(١) ومرة أخرى أفلاطون على حق؛ فالأرستقراطية الحقيقية يجب أن تكون فقيرة، ويقتضي هذا ألا يمكن أن تكون لها أموال في المدينة، وأن الطبقات الغنية بثرواتها لا يمكنها أبدًا أن تشكل إلا أرستقراطية زائفة، هي - في الواقع - حكم فاسد.

(٢) الطبقات العاملة تعيش في ظل نظام الملكية الخاصة، والمدينة الأفلاطونية ليست بالمرة مدينة شيوعية؛ إن شيوع الممتلكات إنما هو من نصيب الحراس وحدهم.

(٣) إن رفض الاعتراف بسلطة الحراس سيحطم تلقائيًا الوحدة المعنوية للمدينة.

جيدًا، ولكن على شرط أن يكون « جيدًا » حقًا، أي مثل الذي وصفناه، سيسمح بأن ترسخ في أذهان جميع أفراد المدينة فكرة صائبة عن التسلسل الطبيعي والحقيقي للقيم، واحترام أفضلها -وعلى الأخص- احترام المعرفة.

والواقع أنه بحسب درجات المعرفة يكون تدرج المراتب في المدينة الأفلاطونية، ولقد ذكرنا ذلك من قبل، ولكن لعله من الأوفق أن نذكره ثانية: فلأن الولاة الحكماء الفلاسفة يملكون المعرفة؛ المعرفة الحقة السامية الواضحة للخير والوجود (νῶησις νοῦς) - فهم لهذا قديرون وأكفاء، وحتم عليهم -إذن- أن يحكموا المدينة، وأن يشع علمهم على المدينة جميعها؛ ليجعلها تشارك كلها في المعرفة.

الملوك الفلاسفة يمثلون العلم النظري، أما الحراس الآخرون -مساعدهم ومعاونوهم- فلا يصلون الى هذه الدرجة، وميدانهم الخاص هو العقل والتفكير المنطقي (διάνοια) والتحليل والتركيب، وأما المواطنون العاديون فإنهم يرضون بما يبثه فيهم العلماء من إيمان وظن صادق<sup>(١)</sup> (δῶξα ἀληθής).

فبعضهم -إذن- سيحصل على الحقيقة في ذاتها، أما بعضهم

---

(١) نعلم أن δῶξα من الناحية العملية يماثل المعرفة. انظر قبله محاوراة مينون صفحة ٢٢ وما بعدها.

الآخر، العاجز عن إدراكها ونيلها صافية تمامًا، فسيحصل عليها وقد تشبّتت في صور متعددة، ووهنت، وضعفت، وارتبطت بالخيال، واتخذت شكل رمز أو أسطورة<sup>(١)</sup>؛ وإذن فلتعزّيز وحدة المدينة فإننا سنبت في أذهان جميع أفرادها الإيمان بأسطورة الموطن الأصلي. واضح أن أفلاطون يرى أنه من الممكن جعل الناس يؤمنون بأي شيء إذا نحن كررناه عليهم لوقت طويل، وبدأنا بذلك في وقت مبكر<sup>(٢)</sup>؛ إننا سنجعلهم يؤمنون -إذن- أنهم جميعًا، أو على الأقل أسلافهم، هم أبناء نفس التربة من أرض وطنهم، وأنهم بالتالي جميعًا إخوان، وأنه مع ذلك قد استخدمت في بناء كل منهم مواد مختلفة ومعادن مختلفة؛ هي الذهب والفضة والنحاس، وأن الجنس النحاسي يكون عامة الشعب، والفضة طبقة الحراس المساعدين، وأما الجنس الذهبي - وهو أندرها وأنفسها - فهو جنس الملوك الفلاسفة.

هذه الأجناس الثلاثة، أو بمعنى أدق، هذه الطبقات الثلاث للمدينة الأفلاطونية، ليست طوائف بالمرّة، وأفلاطون - ككل

---

(١) إن أحد الأعمال السياسية المهمة للحراس الفلاسفة هو بالتدقيق، تحويل الحقيقة التي يقبلها الفكر البحث فقط إلى أسطورة يقبلها الخيال، وهذا بالمثل هو دور الفن، وهنا تكون أهميته في المدينة.

(٢) وهنا أيضًا نرى أن الواقعية السياسية الحديثة، والدور الذي تلعبه الدعاية؛ مما يصبو رأي أفلاطون؛ فالإنسان في حقيقته حيوان يؤمن، وليس حيوانًا يعقل، ووجود الأديان دليل كاف على ذلك.

الناس - يؤمن بالوراثة<sup>(١)</sup>؛ فهو يؤمن إذن أن أبناء «الحراس» سيكونون بالطبع جديرين بأن يخلفوهم. ولكنه لا يكاد يعرف كيف أن أبناء الآباء الممتازين يخيّبون في العادة الآمال التي تبنى عليهم. ثم إن الوراثة - في المدينة التي يسوسها فلاسفة - لا تضع قانونًا ثابتًا، ولكنها تقيم فقط تخمينًا مقبولًا، وسيكون على الحراس في الواقع، وهذا من وظيفتهم، أن يبادروا باكتشاف أفراد ممتازين من بين أبناء الجنس النحاسي؛ ليرفعوهم فورًا إلى مرتبة الحراس، أو على العكس أن يكشفوا عن طبيعة نحاسية بين أبناء الصفوة؛ ليعثوا بهم إلى الحقول أو إلى المصنع.

الآن تم تشييد مدينتنا، وأصبحت كما ينبغي لها أن تكون، فلديها كل الفضائل التي يمكن أن تكون للمدينة، إنها مدينة حكيمة وشجاعة وعفيفة وعادلة، ولكن فيم - في الواقع - تكون «عدالتها»؟ للإجابة عن هذا السؤال المهم، يجب علينا أولاً أن نحدد «موضع» الفضائل الثلاث الأخر، فمن الواضح أن موضع الحكمة يوجد في الحكام، الحكماء الذين من أجلهم نسبنا الحكمة إلى المدينة بأسرها، ومن الواضح أيضًا أن موضع الشجاعة يوجد في قلوب حراسها، أما عن العفة، فإنها لا تشمل المجتمع جميعه

---

(١) والعكس بالعكس، إنه يعرف حدودها أحسن من أي شخص آخر.

فحسب، وإنما يمكن أن تعد كذلك الفضيلة الخاصة بطبقاته المنتجة. ولكن ما أمر العدالة؟ يبدو أنه لم يبق هناك مكان لها، ومع ذلك، فإن لم يكن للعدالة موضع خاص في أي من طبقات المدينة أو طوائفها، وإن لم تكن موجودة بالضبط في النظام والتوافق والتدرج الطبيعي، وتقسم العمل القائم عليه - فإنها هي التي تدبر وتنظم وتوحد الكل، أي المدينة بأكملها.

وتتحقق العدالة في المدينة دون أن ندري، وبغير تدخل صريح منا. إنها تتحقق فيها؛ لأننا -دون أن نعى بأهمية نهجنا- قررنا تشييد مدينتنا بتطبيق المبدأ العظيم للتوافق الأسمى بطريقة دقيقة ومنهجية؛ فأسندنا إلى كل فرد الدور والوظيفة الأنسب له، أو بالعكس خصصنا كل مواطن للدور وللوظيفة الأنسب له<sup>(١)</sup>، وحققنا بطريقة تلقائية، نظام الكمال والعدالة في بناء مدينتنا التي يسود فيها - حقيقة - نظام طبقي عادل قائم على طبيعة الأشياء ذاتها، ولكن الحال في الإنسان هي نفس الحال تمامًا؛ فالنفس الإنسانية - كما تعلم - تقابل المدينة، أو هي صورة صادقة لها؛ فهي أيضًا ثلاثية القوى؛ فالعقل فينا (νοῦς) يقابل في الواقع الحكمة التي تحكم المدينة، والجزء الانفعالي

---

(١) وبهذه الطريقة تحققت أقصى درجات السعادة الشخصية وأقصى درجات الترابط الاجتماعي، وهو ما سماه دوركايم بالتكافل «العضوي».

(θυμός) أو الغضب في النفس، موضع النزق والشجاعة، وموضع الكبر والعنف - يقابل طبقة المحاربين، وأخيرًا الرغبة والشهوات الجسدية والجشع والتعطش للتملك - تقابل عامة الشعب.

وحكم العدالة للنفس يقوم على النظام المتدرج لأجزائها، وخضوع كل جزء منها للآخر خضوعًا يؤكد اتساق وكمال «الكل»، فالواقع أنه في النفس العادلة يكون العقل νοῦς هو الذي يحكم ويصدر القرارات والأوامر للجزء «الغضبي» والانفعالي، ويقوم هذا - تنفيذًا لحكم العقل - بإخضاع الجزء الشهوي لقراراته.

ليست العدالة سوى هذا، ومن أجل هذا هي أيضًا صحة النفس، ليس فقط بالمعنى المجازي في كلامنا عن الصحة الخلقية، وإنما بأدق معنى لفظي للكلمة<sup>(١)</sup>، وبالعكس فإن الظلم الذي يقوم على الإخلال والانحراف بالتسلسل الطبيعي، هو مرض بها.

والنظرية الأفلاطونية في القسمة الثلاثية للنفس نظرية دارجة وعجبية في نفس الوقت؛ فهي دارجة لأنها تكرر الفكرة الشائعة عن تقسيم قوى النفس وتعيين مواضع لها: الرأس والقلب والبطن،

---

(١) الفلسفة إذن هي (طب العقل) الحقيقي *medicina mentis*، ورجل الدولة الفيلسوف هو طبيب المدينة، ومن أجل هذا فإنه - كما تبين لنا ذلك محاورة السياسي - يستطيع ألا يأبه بموافقة المواطنين ورضاهم، فالطبيب يصف الدواء ولا يطلب من المرضى موافقتهم.

وهي عجيبة بإصرارها على ما للعنصر الانفعالي أو الغضبي، أو ما «للقلب» من أهمية أولانية، ودور رئيس يقوم به في تكوين الإنسان. إن المثل الأعلى عند أفلاطون ليس هو الجمود؛ فنفس بغير انفعال ولا غضب؛ نفس بغير أجيج ولا وهيج - نفس الحكيم الروافي - هي في رأي أفلاطون نفس ناقصة غير كاملة، نفس عاجزة<sup>(١)</sup>، إنها كذلك نفس إنسان تعوزه الشجاعة، وإنسان بغير شجاعة لا يمكنه أن يصبح «فيلسوفاً»، ولا حتى رئيساً<sup>(٢)</sup>.

ومن أجل هذا يبدأ «حراس» أفلاطون الحياة كجنود، ويظلون كذلك طوال حياتهم.



ها هي ذي المدينة الكاملة أماناً، أو على الأقل، مخطط المدينة الكاملة، ولكن ما هي في الحقيقة؟

أهي شيء يمكن تحقيقه في هذا العالم؟ أم هي - بالعكس - حلم وبناء في الهواء، ومدينة مثالية بحث (يتوبيا Utopie)؟ سؤال تصعب الإجابة عنه؛ فمن البين أن المدينة العادلة لا توجد، ولم توجد أبداً في هذا العالم؛ فبهذا المعنى إذن هي يتوبيا Utopie، أو بمعنى أدق هي

---

(١) من الغريب أن نجد توافقاً تاماً في هذه النقطة بين أفلاطون وسبينوزا.

(٢) النفس الخائفة هي إما نفس أوليجاركي أو إما نفس عبد.

«أتوبيا atopia»، من حيث إنها لا توجد كمثال، إلا في المكان الذي لا مكان له τόπος ατόπος، المكان المعقول حيث «توجد» المثل، هل هي مستحيلة؟ بالتأكيد، بمعنى ما، ما دامت المثل لا يمكن إطلاقاً أن تتحقق في العالم كما هي تماماً، فليس في العالم «الواقعي» دوائر ولا مثلثات ولا خطوط مستقيمة، ونحن لا نقابل فيه إلا صورها، وما يشارك فيها ويقاربها.

ومع ذلك، يمكن أن نتساءل عما إذا كان هذا كافياً، وما إذا كان تحقيق المدينة الكاملة غير متناقض كل التناقض، من الواضح أن أفلاطون لا يظن ذلك؛ فالمدينة كما شيدناها غير متناقضة في ذاتها، كما أنها لا تجافي الطبيعة الإنسانية<sup>(١)</sup>، ثم إن وجودها أو تحقيقها ولو أنه عسير تماماً، وبالتالي غير محتمل بالمرّة، إلا إنه يجب أن يعد ممكناً نظرياً. ولا ريب في أن المدينة الكاملة سيمكن تحقيقها وذلك

---

(١) إلا إذا قلنا أيضاً باستحالة وجود الملوك الفلاسفة، والواقع أن فلاسفة المدينة الأفلاطونية ليسوا فلاسفة بالمعنى اللفظي للكلمة، إنما هم حكماء، ولكن الحكمة - كما أسهبت محاورة «السياسي» في شرحها - هي نعمة إلهية، والمعرفة المطلقة من حق الآلهة وليست من نصيب البشر، ولهذا فإن السلطة المطلقة هي كذلك حق إلهي، وبمنحها للإنسان ستكون دائماً غير مبرأة؛ فهي لذلك غير عادلة، وإذن فلن تكون هناك أبداً (لإنسان) سلطة «ملكية»، وإنما هي دائماً سلطة استبدادية. كما تذكر لنا محاورة «القوانين» أن السلطة المطلقة لا تتناسب مع الطبيعة البشرية، إلى حد أن الحصول عليها يؤدي حتماً إلى اختلال العقل، وأفلاطون على حق في هذا، ولكن لعل كل ذلك لا ينطبق إلا على الإنسان الواقعي وليس على الطبيعة البشرية.

«عندما نرى على رأس الدولة فيلسوفاً أو عدة فلاسفة، وبازدراثهم المناصب التي نسعى إليها هذه الأيام، ويعدّها غير جديرة بإنسان حر وغير ذات قيمة- سيعملون بالعكس على تقدير الواجب والأمجاد التي ستكون لهم خير جزاء، وهم إذ يعدون العدالة أهم الأشياء وألزمها سيكرسون أنفسهم لخدمتها، ويعملون على ازدهارها، وينظمون المدينة بحسب قوانينها».

ومما لا شك فيه أن الاحتمال ضئيل جداً في أن يصبح الفلاسفة رؤساء دولة، وكيف في الحقيقة سيصبحون كذلك؟ ومع ذلك فعلى مر الأزمان، كل إمكان يمكن -من حيث المبدأ- أن يتحقق، فليس «مستحيلاً» أن يولد فيلسوف من نسل ملكي... وليس «مستحيلاً» أن يوجد في نفس الوقت فلاسفة آخرون يمكنهم أن يكونوا له وزراء ومستشارين، والحقيقة أننا عندما نقف على برنامج العمل الذي يجب عليهم وضعه إذا أرادوا إقامة المدينة الكاملة، فإننا نبدأ نشك في القيمة العملية للاحتمال النظري الذي قررناه الآن، فالواقع أن الحكام الفلاسفة للمدينة غير الفلسفية -كإجراء أولي- «سيبعدون إلى الحقول كل من جاوزوا العاشرة من عمرهم في هذه الدولة، ثم هم سيأخذون أبناءهم ليحافظوا لهم على خصالهم الراهنة التي هي خصال آبائهم، وينشئونها وفق خصالهم الشخصية ومبادئهم

الخاصة... وستكون هذه هي أسرع وأيسر وسيلة لإقامة الدستور الذي رسمناه في دولة سعيدة تفيض بالخيرات على شعبها الذي تعرفه منذ ولادته».

ليس أسهل من ذلك بلا ريب... بشرط ألا يتهمكم سقراط- وليس هذا بمستحيل - برقة من أصدقائه الشباب.

كما أنه لا يهم كثيرًا إذا كانت مدينتنا هذه يمكن، أو لا يمكن تحقيقها في الواقع، فنحن نعلم أنها مثال<sup>(١)</sup>، وحسبنا هذا هاديًا لأعمالنا ومرشدًا لنا في فهمنا وتقديرنا للمدن غير الكاملة التي قدر علينا أن نعيش فيها.



---

(١) المثل الأعلى الإنساني الذي يتفق مع المدينة الكاملة، المثل الأعلى للإنسان العادل أو «الملكى» سيقود خطانا في التربية الأخلاقية.

### ٣- الـهـرنـ غـير الـكـاملـة

قسم أفلاطون المدن غير الكاملة (المدن الواقعية) إلى أربعة أقسام كبيرة، لا بحسب البناء الخارجي أو التشريعي لدساتيرها- حكم وراثي، أو حكم انتخابي، أو حكم الاقتراع- وإنما حسب بنائها الداخلي؛ حسب المبدأ الذي تمثله، وحسب تدرج القيم الذي ينظم ويحكم حياتها، كما أن الصفحات التي كتبها أفلاطون في دراسة المدن غير الكاملة- وهي من أجمل ما كتب أفلاطون- لا تصور تخطيطاً للقانون الدستوري المقارن؛ وإنما تكون فصلاً في فلسفة علم الإنسان ونصف لنا النماذج الأساسية- نماذج أخلاقية واجتماعية معاً- التي تتحقق فيها الحياة الإنسانية في المجتمع.

وفي الدولة كما في الإنسان، المدينة الكاملة هي تلك التي يكون الحكم فيها للعقل، وبالتالي للخير الذي يتأمله، والمدن غير

الكاملة هي تلك التي ينقلب فيها هذا الترتيب الطبيعي فيحتل فيها مكان العقل، أو بالأحرى مكان المعرفة بمعنى الواجب - شيء آخر؛ الطمع والبخل وطلب اللذة والغرور والجريمة.

ولتحليل الأشكال غير الكاملة للمدينة، يستخدم أفلاطون منهجًا - أو إذا شئنا نوعًا من العرض - شبيهًا بذلك الذي اتخذه في دراسته العامة والأولية للمدينة، فهناك خطط لنا الأصول الشبه تاريخية، وهنا سيروي لنا تاريخ تدهور المدينة الكاملة وانحطاطها المستمر<sup>(١)</sup>، تاريخًا مثاليًا طبعًا، لا يتحتم أن تتفق صفحاته مع صفحات التاريخ الواقعي<sup>(٢)</sup>.

ويعرض علينا أفلاطون نماذج للمدينة غير الكاملة في ترتيب من الكمال المتناقض، أو إذا شئت في ترتيب من الفساد المتزايد؛ فهي أولاً التيموقراطية، أو مدينة الشجاعة والمجد، وتليها الأوليجاركية، أو مدينة المال والجشع، ثم الديموقراطية، أو مدينة الفوضى والحرية

---

(١) قصة تدهور المدينة الكاملة تسمح لنا بتفسير كيفية احتفاظ المدن غير الكاملة بقايا وآثار من العدالة ومن الفضيلة، وإذن فما يفسره السفاسطيون بأنه نتيجة للتناق الاجتماعي، «يفسره» أفلاطون بقصة التدهور.

(٢) من الواضح مثلاً أنه ليس ضروريًا أن تجري كل مدينة كل الدورة؛ فأثينا لم تكن يومًا إسبرطة. والطغيان - كما لاحظ أرسطو - قد يعقب الأوليجاركية مباشرة دون أن يمر بالديموقراطية، ولقد رأينا أمثلة حديثة لذلك.

المطلقة<sup>(١)</sup>، وأخيرًا الطغيان، أو المدينة الفاسدة تمامًا؛ مدينة الخوف والجريمة<sup>(٢)</sup>.

فلدينا إذن شكلان معينان؛ شكلان مطلقان بمعنى ما، المدينة الفلسفية التي يحكمها العقل، والمدينة الاستبدادية التي تسودها الشهوات الجامحة<sup>(٣)</sup>، تتوسطهما أشكال ثلاثة<sup>(٤)</sup> تسبب جميعها انحلالاً تدريجيًا متزايدًا في الترتيب الطبيعي والنظام الداخلي، وسريانه سريعًا للعدوى في قوى النفس السامية (وفي الطبقة القيادية في الدولة) - بواسطة سلطاتها الدنيئة، والرجال الذين يمثلون هذه السلطات<sup>(٥)</sup>.

وفي يوم ما، أو على الأصح، في يوم نحس، سيرتكب الحراس بعض الأخطاء في اختيار معاونيهم وخلفائهم.

وعندئذ ستسير الأمور من سيئ إلى أسوأ. فبدلاً من أن يقصر

- 
- (١) لا يجب أن ننسى أبداً أن الديمقراطية اليونانية قد دفعت بالمبدأ الذي بمقتضاه «لا يهتم من، ولا يهتم متى، يمكن أن يوضع أين» إلى حد أن تركت أمر إسناد ولاية الدولة إلى الحظ، وهذا يفسر لنا بعض الانتقادات - وليست كلها - التي وجهها أفلاطون.
- (٢) أو إذا شئنا: الديمقراطية أو مدينة السياسي الديماجوجي، والطغيان أو مدينة الحيوان البشري.
- (٣) مدينة الشهوات لبعض الأفراد والاسترقاق لبعضهم الآخر.
- (٤) لا يتحقق المثال كاملاً أبداً، فالدودة توجد دائماً في قلب الثمرة.
- (٥) يجب أن نضيف إلى هذه النماذج الخمسة من المدن نموذجاً سادساً: المدينة السليمة للعمل والتعاون هي التي يحافظ شعبها على العرف والتقاليد.

الحراس تفكيرهم على المدينة وخيرها وخير المواطنين الذين عليهم حمايتهم، فإن هؤلاء الحراس - وهم إذن غير جديرين بحمل هذا الاسم - سيفكرون في أنفسهم، ولا يرضون بالمجد والشعور بأداء الواجب، فيسعون وراء المناصب، ويشتهون الحصول على المتعة المادية من ملذات الحياة الدنيا ومتاعها، وبدلاً من أن يظلوا خدام المدينة، فإنهم سيحاولون أن يصبحوا سادتها؛ فإذا ما تم الانقلاب<sup>(١)</sup>، فإنهم سيسلبون مواطنيهم أملاكهم وثرواتهم ويسترقونهم، وبعد أن يقتسموا أراضيهم فيما بينهم، يكوّنون، من فوقهم؛ طبقة وراثية من السادة المحاربين. إن المدينة الكاملة، الفلسفية أو الأرستقراطية، لم يعد لها وجود، بل نجد مكانها دولة حربية من طراز إسبرطة أو دول كريت الدورية، وفي هذه الدول لم تعد الفلسفة والعلوم وثقافة النفس والروح تمجّد أو تكرم، ولذا ما من أحد ينشدها؛ فتكوين الجسم وتربيته هما وحدهما ما يهم سادة الدولة الحربية الغلاظ القساة، وفي تربية الأطفال يحل التدريب على حرفة الحرب محل كل شيء آخر، أو كما يقول أفلاطون، إن الموسيقى تخلي مكانها للتربية الرياضية، وتبدو الشجاعة والطموح والمجد الحربي هي القيم السامية والخير الأعظم، ولذا فإن هذا البناء للدولة، الذي هو

---

(١) ما من انقلاب يمحو كلية الحالة السابقة، ومن أجل هذا نرى أن المدينة التيموقراطية تحتفظ ببعض آثار من النظام الأرستقراطي.

في جملته ليس سوى أرستقراطية قد جردت وخلت تقريباً من الطبقة الأرستقراطية<sup>(١)</sup> يُسمّى عند أفلاطون «تيموقراطية Timocratie» أو «تيماركية Timarchie»؛ أي حكومة المجد، أو بمعنى أفضل، حكومة الطمع.

أما عن رجل الدولة التيموقراطي، فهو - كالعادة - صورة مصغرة للمدينة، إنه إنسان قد احتل فيه الجزء الغضبي، الانفعالي، غير العاقل من النفس - مكان الصدارة، كما أنه قاسٍ غليظ القلب، يحتقر العلم والفلسفة؛ لأنه عاجز عن فهمهما، وهو لم يعد مشغوفاً بالمعرفة، ولكنه لا يزال مولعاً بالمجد، أو على الأصح، بالمناصب العليا.

ولا يفوتنا أن المدينة التيموقراطية هي مدينة ظالمة كل الظلم، وهي مدينة يستحيل تمامًا وجود فيلسوف فيها، ومع ذلك فإن أفلاطون يعد المدينة التيموقراطية - التي يعرفها ويقدر نقائصها أفضل من أي شخص آخر - لا تزال أحسن من غيرها في عالمنا هذا<sup>(٢)</sup>، وقد يبدو هذا

---

(١) لما كانت خاصية الحكم الأرستقراطي هي الإخلاص للقيم السامية ولخدمة المدينة (كل منهما تتضمن الأخرى)، فما من مدينة جديرة بهذا الاسم يمكنها أن تستغني كلية عن الأرستقراطية، فإذا زالت الأرستقراطية كلية تصبح المدينة استبدادية.

(٢) من الخطأ الفاحش أن نرى في أفلاطون داعية «للنظام الإسبرطي»؛ فهو وإن كان يعجب - ككل الناس - بشجاعة ووطنية الإسبرطيين وإخلاصهم للمدينة والقانون، فإنه لم يفته أبداً أن يجعل منهم موضوعاً للنقد والسخرية.

عجيباً، ولكنه مع ذلك حق، فإن الشجاعة والمجد، وإن لم يكونا بالمرة  
قيماً سامية، فهما مع ذلك قيم حقيقية وأسمى بكثير من تلك القيم التي  
يضعونها على القمة في المدن الأخرى غير الكاملة، ولا ريب في أن  
الديموقراطي ينشد مجده «هو» وعزه «هو» وليس، أو على الأقل ليس  
بهذا القدر، مجد المدينة وعزها، ولكنه مع ذلك يخلقهما لخدمتهما.

وللأسف فإن المدينة الديموقراطية البحت والحربية البحت،  
مدينة مستحيلة الوجود تقريباً، أو على الأقل، متقلبة للغاية<sup>(١)</sup>، فلا  
يمكن أن تكون هي نقطة الوقوف في طريق الانحدار، والواقع أننا إذا  
دققنا النظر عن قرب، لوجدنا أنه ليس الغضب θυμός؛ ليس العنصر  
الانفعالي أو الغضبي البحت من النفس هو الذي تمرّد فيها على سلطة  
العقل، إنه الغضب θυμός، وقد أمرضه وأفسده الجزء الشهوي، أو  
عنصر المتعة الحسية المركب فينا، فإذا كان الأمر كذلك، فكيف  
يمكن أن نتوقع من الغضب θυμός وقد حرم من مساعدة العقل، أن  
يقاوم إغراء شهوة التملك والتمتع؟ الواقع أن المدينة الديموقراطية  
مدينة نفاق وكذب، والديموقراطي، هذا الذي، فيما يزعم أنه لا يقدّر

---

(١) إن مدن كريت الدورية مثلها مثل إسبرطة، ليست دولاً ديموقراطية خالصة، وإنما هي مزيج  
من الديموقراطية والأوليجركية، وبوجه عام، ما من طراز مما وصف أفلاطون يمكن تحقيقه  
خالصاً.

ولا ينشد إلا المجد، أو على الأقل المناصب -إنما هو في الواقع يحب المال ويطلب الثروة، وهو طبعاً لا يفعل هذا جهره؛ فهو رسمياً يطري حياة الخشونة والتقشف «الإسبرطى»، بينما هو في بيته يكسّس الذهب والفضة، والديموقراطي المحارب -في حقيقة الأمر- بخيل شحيح -بخل وجشع الإسبرطيين كانا مضرب الأمثال في اليونان- وشيئاً فشيئاً يتحول رجل الشجاعة والمجد، وكذا مدينته، إلى رجل المال، ومدينة المال.



ومدينة المال أو «الأوليغاركية» كما يسميها أفلاطون، أو البلوتقراطية كما يسميها أرسطو وكما نسميها نحن أيضاً، قد وضعها أفلاطون في مرتبة دون الديموقراطية، والواقع أنه «كلما جد الإنسان في طلب الثروة ورفع من قدرها، قل وفاقه مع الفضيلة... لأنه... إذا وضعناهما في كفتي ميزان اتخذنا دائماً اتجاهاً مضاداً»، كما أن الدولة الأوليغاركية، حيث تتبوأ الثروة أعلى القيم، ويؤدي المال إلى الجاه والسلطان وأعظم وظائف الدولة -هي دولة فاسدة في نفس أساس بنائها وحكمها<sup>(١)</sup>، ومن ناحية أخرى أيمكننا أن نتحدث فيها عن الدولة؟ إنه لأمر عسير، فالمدينة الأوليغاركية «ليست مدينة

---

(١) الأوليغاركي لا يخدم الدولة، وإنما هو يستخدم الدولة لتحقيق أغراضه الشخصية والخاصة.

واحدة، بل مدينتان؛ مدينة الفقراء ومدينة الأغنياء الذين يسكنون نفس الأرض، ولا ينقطعون عن التآمر ضد بعضهم بعضًا». إن مدينة المال، وقد مزقتها العداوة الداخلية وأصبحت فريسة لصراع الطبقات التي تتكون منها- ستغدو إذن بحكم طبيعتها ذاتها دولة ضعيفة ومسالمة، لا لحب صادق في السلام، وإنما لداعي الخوف فقط، الخوف من العدو الداخلي الذي يعوق الحكم الأوليجاركي ويعجزه، ويبين لنا أفلاطون «الاستحالة المؤكدة لقيام الأوليجاركيين بحرب تضطربهم لتسليح الشعب، وهم يخافونه أكثر من العدو»، وزيادة على ذلك «فإن جشعهم سيمنعهم من تكبد نفقات الحرب».

أما الأوليجاركي- وأفلاطون لا يخفي عنا احتقاره له- «فإنه شحيح وضيع يحول كل شيء إلى نقود، ولا يحلم إلا بكنز المال، وهو أخيرًا من أولئك الذين يمدحهم العامة من الشعب، أليس مثل هذا الرجل صورة للحكومة التي وصفناها؟» إنه ولا شك منظم ومتخوف ومستقيم، ويحيا حياة مرتبة، وبريء من الرذائل، ولا يقيم الحفلات، ولا يستسلم للإغراء<sup>(١)</sup>... ولكن -مرة أخرى- ليس تصرفه هذا

---

(١) من العجيب إثبات أن الترف والتفاخر بالثراء ليسا من سمات المدينة الأوليجاركية؛ فالأوليجاركي بخيل يحرص على التملك، ولا يتمتع بخيرات ما يملك. إن شهوة الإنفاق -وهي تقابل شهوة الاقتناء- هي في رأي أفلاطون من مميزات الديمقراطية الذي ينشد الاستمتاع وليس جمع المال؛ لهذا فإن الترف هو النذير للأوليجاركية.

صَادِرًا عَنْ نَفُورٍ صَادِقٍ مِنَ الشَّرِّ وَتَعَلُّقٍ صَادِقٍ بِالْخَيْرِ، وَإِنَّمَا هُوَ مُجَرَّدُ بَخْلٍ وَشَحٍّ وَحُبٍّ لِلْمَالِ، وَخَوْفٍ مِنْ فَقْدِهِ، بَلْ وَمِنْ إِنْفَاقِهِ.

إِنَّ الشَّهْوَةَ الْمَسِيطِرَةَ عَلَى الْمَدِينَةِ الْأُولِيَّجَارِكِيَّةِ وَالْإِنْسَانِ الْأُولِيَّجَارِكِيِّ هِيَ الْبَخْلُ، الْبَخْلُ وَالشَّرُّ لِلْمَالِ وَلِلتَّمَلُّكِ الْمَتَزَايِدِ دَائِمًا، ثُمَّ الْخَوْفُ -طَبْعًا- مِنْ ضِيَاعِ الثَّرْوَةِ الْمَكْدُوسَةِ، كَمَا أَنَّ الْمَدِينَةَ الْأُولِيَّجَارِكِيَّةَ، وَقَدْ سَيْطَرَتْ عَلَيْهَا هَذِهِ الشَّهْوَةُ الْمَزْدُوجَةُ، تَفْقَدُ صَوَابَهَا وَتَخْلُقُ هِيَ ذَاتَهَا ظُرُوفَ انْهِيَارِهَا؛ فَهِيَ لَا تَحُدُّ مِنْ إِسْرَافِ الْخَاصَّةِ، وَلَا تَحْمِي أَمْلَاقَ الْمَدِينِيِّينَ... إلخ، وَذَلِكَ لَكِي تَتِيحُ لِلْأَثْرِيَاءِ أَنْ يَزْدَادُوا ثَرَاءً، وَتَصِلَ فِي نَهَايَةِ الْأَمْرِ إِلَى تَرْكِيزِ الثَّرْوَةِ فِي أَيْدٍ قَلِيلَةٍ، وَإِلَى أَنْ تَقِيمَ مِنَ الْجَمِيعِ طَبَقَةً مِنَ الْفُقَرَاءِ وَبِالذَّاتِ مِنَ الْمَفْلَسِينَ، أَوْ مِنْ «الزَّنَابِيرِ» -كَمَا يَسْمِيهِمْ أَفْلَاطُونُ- (وَهُمْ فِي مَجْتَمَعِنَا الْحَالِيِّ أَبْنَاءُ الْعِزِّ الزَّائِلِ)، زَنَابِيرٌ قَدْ تَسَلَّحَ بَعْضُهَا بِالْإِبْرِ، وَلَكِنْ فِي هَذِهِ الطَّبَقَةِ ذَاتُهَا مِنَ الْمَفْتَقِرِينَ وَالْمَفْلَسِينَ يَظْهَرُ زَعَمَاءُ<sup>(١)</sup> الثَّوْرَةِ الشَّعْبِيَّةِ الَّتِي تَسْقُطُ حُكُومَةُ الْأُولِيَّجَارِكِيِّينَ، فَإِنَّ طَبَقَةَ الْفُقَرَاءِ لَنْ تَكْتَفِيَ دَائِمًا بِالْوُقُوفِ عِنْدَ حَدِّ التَّأْمَرِ عَلَى الْأَغْنِيَاءِ فَحَسْبَ، بَلْ إِنَّهَا سَتَتَجَاوِزُهُ يَوْمًا إِلَى الْعَمَلِ وَالتَّنْفِيزِ.

---

(١) زَعَمَاءُ الثَّوْرَةِ الشَّعْبِيَّةِ -فِي رَأْيِ أَفْلَاطُونُ- يَظْهَرُونَ دَائِمًا مِنْ بَيْنِ «السَّابِقِينَ»، فَلَيْسَ الطَّاعِيَةُ وَحْدَهُ هُوَ الَّذِي يُمْكِنُ أَنْ يَنْشَأَ مِنْ طَبَقَاتِ الْمَجْتَمَعِ الدُّنْيَا، أَمَّا عَنْ دَوْرِ «أَبْنَاءِ الْعِزِّ الزَّائِلِ» وَ«الْمَفْتَقِرِينَ»؛ فَإِنَّ التَّارِيخَ الْحَدِيثَ يَضْرِبُ مَثَلًا لَهُ بِقِيَامِ الْحُكُومَاتِ الْمُسْتَبْدَةِ الْفَاشِيَّةِ.

ومدينة المال مدينة مريضة، أو هي على الأقل حاضنة للمرض، وإذن فدولة في مثل هذا الوضع تصبح في أول فرصة فريسة لمرض الحرب الأهلية، حين يلجأ كل فريق الى طلب العون من الخارج، بعضهم من دولة أو ليجاركية، وبعضهم الآخر من دولة ديموقراطية<sup>(١)</sup>، وأحياناً أخرى يثور الخلاف بعيداً عن كل تدخل أجنبي»، وإذن فالثورة ستنتشب سواء بتدخل أجنبي أو بغير تدخل أجنبي، «وتتوطد الديموقراطية عندما تأخذ الفقراء نشوة الظفر؛ فيقتلون أعداءهم أو يخرجونهم من الديار، ثم يقتسمون الحكم والولايات مع من بقي منهم، بل وفي أغلب الأحيان تؤول الولايات لأصحاب النصيب بحكم الاقتراع»<sup>(٢)</sup>.

وإذا كانت المدينة الأوليجاركية قد استطاعت بصعوبة أن تدعي الحق في أن تكون دولة؛ إذ كوّنت من نفسها مدينتين؛ فإن حق المدينة الديموقراطية في هذه التسمية أقل منها في الواقع، حيث إن

---

(١) نرى أن التدخل الأجنبي في السياسة الداخلية والسياسة الخارجية ليس ظاهرة جديدة، كما أن الطابور الخامس قام في العصر القديم بما يقوم به في وقتنا هذا من أعمال العنف، ولأجل نفس الأسباب.

(٢) قد يبدو لنا (كما بدا لأفلاطون) أنه من السخف بمكان الاقتراع على الحكام أو على ممثلي الشعب، بدلاً من إجراء انتخابات، ولكن اليونان رأوا في هذا ضماناً للمساواة بين المواطنين وحماية لهم من حيل الانتخابات وزيفها، ويجب ألا ننسى أننا أَيْضاً نحتكم إلى الحظ والقرعة في اختيار المحلفين.

الوحدة والترابط اللذين يميزان الدولة قبل كل شيء، لا وجود لهما فيها بالمرّة، ولهذا تأتي الديمقراطية - في تقسيم الدول - في مرتبة أدنى من الأوليغاركية.

وأفلاطون لا يحب الديمقراطية، هذا مؤكد، ومع أنه لا يحتقرها احتقاره للمدينة الأوليغاركية، فإنه لا يميل أي ميل نحو الرجل الديمقراطي الذي ما هو في الحقيقة إلا أوليغاركي قد تحرر أو تخلص من الكبت الذي يفرضه البخل وخوف الدمار على رغباته في المتعة والترف، فالأوليغاركي يكبت شهواته، ولا يرضى إلا بإشباع الشهوات الضرورية<sup>(١)</sup>، أما الديمقراطي ذلك «الزنبور» الذي تحدثنا عنه منذ قليل<sup>(٢)</sup>، فإنه على العكس رجل الشهوات جميعاً، الذي ينشد الشهوات المسرقة أكثر من نشدانه الشهوات الضرورية: «... إنه يكرّس للشهوات المسرقة من المال والجهد

---

(١) أفلاطون لا يذم أبداً الحواس ولا لذات الحواس، ولكنه يميز بين الشهوات الضرورية والطبيعية التي لا غنى للحياة السعيدة عن إشباعها، وبين الشهوات غير الطبيعية والرفه في طلب اللذة الذي يشكل انحرافاً في الحالة الطبيعية للإنسان، ولن يختلف أرسطو في الرأي عن هذا.

(٢) من المهم جداً أن نرى أن «الرجل الديمقراطي» ليس هو ممثل عامة الشعب من الصناع والزراع وغيرهم، الذين يداومون في المدينة الفاسدة على تقاليد المدينة السليمة ومدينة العمل، وإنما هو «الزنبور»؛ أي الأوليغاركي الذي افتقر وصار من أجل هذا عدواً للأوليغاركية؛ هو السياسي المحترف الذي يبحث عن معاشه و(عن الثروة) في السياسة، هو الديماغوجي، وهو أخيراً ابن الأوليغاركي الذي يروح، وقد تحرر من نظام التربية الأبوية، يسعى وراء إشباع شهواته المكبوتة منذ زمن طويل.

والوقت بقدر ما يكرس للشهوات الضرورية...

«وإذا قيل له إن مثل هذه اللذات تصدر عن رغبات نبيلة وخيِّرة؛ والأخرى عن رغبات خبيثة فاسدة، وإنه لواجب عليه أن يمجّد الأولى وينميها، وأن يجمع الثانية ويقهرها، فإنه يجيب على كل هذا بإشارة ازدراء، فهو يراها جميعاً من طبيعة واحدة، وأنه ينبغي عليه أن يسوّي بينها في التبجيل.

«وفي الجملة، إنه لا يعرف في سلوكه نظاماً ولا إلزاماً، إنه في رأيه نظام ملائم، حر، وهو سعيد بمثل هذه الحياة، ولا يحرص على تغييرها».

ولا تقل كراهية أفلاطون للدولة الديمقراطية عنها للديموقراطي، الذي يستغل بخبث حيوية روحه وعقله، ويحمل على الفوضى التي تسودها وافتقارها الى النظام<sup>(١)</sup>، وعدم الاستقرار، وتبجيل غير الأكفاء، والنسبية، والاستخفاف بالأمور العامة الى حد عدم الاهتمام بمن يمكن أن يصل الى حكم المدينة؛ إذ في الحكم الديمقراطي لا يوجد أي تقدير للسلطة، كما يختار الولاة والحكام « دون اكتراث بالدراسات التي يعد بها السياسي نفسه لتدبير شؤون الدولة، ما دام

---

(١) عرف أحد المؤلفين المحدثين الروح الديمقراطية بأنها: «المواطن ضد السلطات».

يكفي أن يزعم أنه صديق الشعب؛ لكي تغدق عليه المناصب»<sup>(١)</sup>.

ولا شك أن الدستور و«أسلوب الحياة» في الحكم الديمقراطي يبدوان لأول وهلة جذابين للغاية في الواقع، أليس حقاً أن «... الإنسان يحيا حرّاً في مثل هذه الدولة، وأن الحرية تسود كل أرجائها؛ حرية الكلام، وإباحة ما يريد فعله الإنسان».

وللأسف إن الديمقراطية من بين جميع الحكومات، أو بمعنى أدق، من بين جميع نظم الحكم (أو اللاحكم) أكثرها تقلباً، وأشدّها ضعفاً، وأقلها دواماً. إن مبدأ الديمقراطية نفسه، أو إذا شئنا، الغلو الذي لا يمكن تجنبه في مبدئها، هو الذي يدفع بها إلى السقوط، كما دفع الغلو في مبدأ الدولة الأوليجاركية إلى السقوط، فالحقيقة «أن الخير الذي افترض واستخدم لإقامة الأوليجاركية هو الثروة البالغة... فهذا الولع الذي لا يشبع بالثراء، وما يوحي به من عدم الاكتراث بكل ما عداه، هو الذي أضاع الأوليجاركية».

وبالمثل، إن الرغبة التي لا ترتوي فيما تعدّه الديمقراطية خيراًها الأعظم - أي الحرية - هي التي تسبب أيضاً سقوطها.

وما من شيء أجمل ولا أعمق ولا أكثر واقعية من الصفحات

---

(١) ولهذا كانت الديماغوجية عند أفلاطون هي علة الديمقراطية أو آفتها.

التي يصف لنا فيها أفلاطون نشأة الطغيان الذي يتولد حتمًا عن نشوة الديمقراطية العاجزة عن استتباب النظام فيها.

فالحرية هي الخير الأسمى للمدينة الأفلاطونية، و«إننا نسمعهم يقولون في الدولة الديمقراطية إنها أجمل شيء، وإنها لهذا السبب هي الدولة الوحيدة التي يمكن لإنسان ولد حرًا أن يقيم فيها»<sup>(١)</sup>... ولكنها الرغبة التي لا تشبع في هذا الخير، مع عدم المبالاة ببقية الرغبات الأخرى، هي التي تغير الحكم وتقصره على اللجوء الى حكم الاستبداد؛ إذ عندما تأخذ الدولة الديمقراطية «نشوة الحرية الصافية»، فإن روح الحرية تسري سريعًا في كل أرجائها؛ فتتحدّر إلى عدم النظام وإلى الفوضى... ولكن «لكل هذه النقائص مجتمعة نتائج خطيرة؛ فهي تجعل المواطنين يجفلون لأقل بادرة من الإكراه، فيغضبون ويثورون، ويصل بهم الأمر، كما نعلم، الى حد السخرية من القوانين المكتوبة وغير المكتوبة؛ كيلا يكون لأحد سلطان

---

(١) في القول المشهور لبركليس عن الديمقراطية الأثينية نجد أن تميز الديمقراطية على كل أشكال الحكم الأخرى إنما يرجع إلى أنه في النظام الديمقراطي يشارك جميع الناس في شؤون الدولة، وهذا يعني أن جميع المواطنين فيها أحرار حقيقة، وأن انتخاب الصفوة الحاكمة يتم فيها بحرية، وبحسب الكفاية وليس بحسب الثراء أو المولد، وبعبارة أخرى، فإن الديمقراطية -عند بركليس- تحقق وتعمم الأرستقراطية الحقيقية. أما أفلاطون فيرى أن ديمقراطية بركليس إنما تحقق حكم أثينا الاستبدادي الجماعي في حلفائها، وأن ديمقراطية ما بعد بركليس قد أودت بها الديمقراطية.

عليهم<sup>(١)</sup>، ولكن هذا يجعلهم يقعون تحت سيطرة الديماغوجي أولاً ثم الطاغية ثانياً، « فمن المؤكد أن كل إسراف ينجم عنه بوجه عام رد فعل شديد.. وعلى الأخص في أساليب الحكم أكثر منه في أي مجال آخر ».. ولهذا فإن «الإسراف في الحرية لا يمكن أن يؤدي إلا إلى إسراف في العبودية، سواء في الفرد أم في الدولة.. ومن الحرية المفرطة تتولد أتم عبودية وأفحشها»<sup>(٢)</sup>.

ولكي نحسن فهم هذه العملية ينبغي أولاً أن نتصور بوضوح التكوين الاجتماعي للمدينة الديمقراطية، إنه في جملته يقرب من نفس تكوين المدينة الأوليجاركية: الأثرياء، والشعب، و«الزنابير» من «أبناء العز الزائل»، ولكن مع اختلاف في أنه في الأوليجاركية لا يملك الشعب ما يقوله، بينما في الديمقراطية «الشعب؛ أي العمال والأفراد.. الذين لا يملكون إلا قليلاً- يشكل لكثرة عدده- الطبقة الأقوى»، وأن «الزنابير» المحتقرين والمبعدين عن الحكم في الأوليجاركية، يكوّنون في الدولة الديمقراطية- أبغض وأحققر طبقة عند أفلاطون- طبقة السياسيين المحترفين وزعماء الشعب

---

(١) ما من مذهب سياسي يحتاج إلى النظام وطاعة القوانين أكثر من الديمقراطية.

(٢) ينشأ الحكم الاستبدادي عن عدم النظام وعن الفوضى، ولقد شاهدنا ما لهذه الملاحظة من نفع صحيح.

ومتملقيه، الذين يثورون ظلماً ومن دون حق على الأغنياء؛ لكي «يسلبوا من الأثرياء ثروتهم ويقتسموها مع الشعب، مع الاحتفاظ لأنفسهم بالنصيب الأكبر»، وتجاهد الطبقات المالكة في الدفاع عن نفسها، بالطرق المشروعة أولاً- وهي لا تفلح كثيراً، ولا تجلب لهم إلا الاتهام بالتآمر ضد الشعب والتحالف مع الأوليغاركية- ثم بوسائل غير مشروعة ثانياً، فيغدو التآمر واقعياً، ونجد أن الشعب الآن هو الذي يقع فريسة للخوف، الخوف الذي سيضع عندئذ حداً لكل تطور بعد ذلك، ويسود كل حياة الدولة<sup>(١)</sup>.

الشعب خائف: ولذا فهو يتخذ لنفسه زعيماً، وحامياً؛ لكي يدافع عنه ضد فعال الأوليغاركيين، ولما كان هذا الحامي عرضة لحملاتهم، فإن الشعب سيكلؤه برعايته، ويؤيده بقوة مسلحة ليحميه ويحفظه<sup>(٢)</sup>، وعندئذ تكون الدولة قد ضاعت؛ فإن حامي الشعب، الذي ليس إلا طاغية لم ينضج بعد، ولو أنه «في الأيام الأولى، وفي بداية الأمر، لا يحمل إلا الابتسامات والتحيات لكل من يقابلهم، ويرى نفسه من أن يكون طاغية، ويكثر من الوعود، سرّاً وعلانية،

---

(١) لقد رأينا أن التضامن، وليس الخوف المتبادل، هو حجر الأساس في المدينة، ولكن في المدينة الفاسدة فإن الخوف يحل محل التضامن، وإذن فقد كان السفسطانيون مخطئين في فلسفتهم الاجتماعية؛ إذ اعتبروا حالة التدهور حالة طبيعية.

(٢) المنظمات العسكرية في النظم الاستبدادية الحديثة.

ويرد الديون، ويوزع الأراضي على الشعب والمقربين إليه، ويتصنع المودة والرفقة مع جميع الناس» - لا يمكنه أن يقف عند هذا الحد، فهو «إذا ما انتهى من أعدائه في الداخل، لا يتردد في إشعال الحروب؛ لكي يظل الشعب في حاجة إلى زعيم، ولكي يضطر المواطنون، وقد أثقلتهم الضرائب وأفقرتهم، إلى أن يشغلوا باحتياجاتهم اليومية عن التآمر ضده»، فإذا ما بدأ السخط ينتشر، فإنه يعمل على إزالة كل من يمكن أن يعزز حماية شخصه بنفر من المرتزقة والمشردين، يلقي بقناع البساطة، وينكشف الطغيان بكل فظائعه.

والحكم الاستبدادي هو حكم الخوف والجريمة؛ فالطاغية يحكم بإثارة الخوف في القلوب، ولكنه هو أيضًا فريسة للخوف<sup>(١)</sup>، فهو يخاف الشعب الذي يكرهه، والذي يضطهده، ولكنه يخاف أيضًا من حراسه الخصوصيين الذين لا يربطهم بشخصه إلا إغراء الكسب وحده، وهو مرغم كذلك على أن يشتري دائمًا وباستمرار إخلاصهم غير الموثوق به، ولهذا فهو يصدق عليهم بالعطايا والمال، فإذا ما نضبت خزائن الدولة، فإنه يتحول نحو خزائن الأفراد، فتدور

---

(١) إن الدور الأولي للخوف في المدينة الاستبدادية (الفاشية والنازية) قد كشف عنه حديثاً وبوضوح جوجليلمو فريرو: Guglielmo Ferrero. cf. Pouvoir, Prentano's. N.Y. 1943.

الدائرة في النهاية على الشعب الذي يبهظه بظلمه وجوره، وهكذا «عندما يريد الشعب - كما يقولون - أن يتجنب شبح العبودية، فإنه يلبس ثوب الاستعباد الأقصى والأمر، وهو الخضوع للعبيد»، بل الخضوع «لعبيد عبيده».

أما عن الطاغية، هذا الذي يتغنى شعراء التراجيديا بمديحه حين يمجدون «الاستبداد كشيء يسوي الرجال بالآلهة»، فإنه بعيد كل البعد عن أن يكون حقيقة إنساناً فائقاً على البشر، أو أن يتمتع بسعادة تفوق سعادة البشر، بل هو على العكس من ذلك، ويكفي أن نستخدم طريقة التمثيل التي كثيراً ما استخدمناها حتى الآن لنصل إلى نتائج تعارض هذا كل التعارض، ذلك أن مدينة الطغيان هي حتماً مدينة فقيرة، مستعبدة، فريسة للخوف، ويستتبع ذلك أن النفس المستعبدة هي بالمثل نفس فقيرة، شرهة، فريسة للخوف، مفعمة بالعبودية والوضاعة<sup>(١)</sup>. والطاغية على عكس ما يعتقد العامة، ليس حرّاً في أن يفعل ما يشاء، وليس هو السيد، ولكنه «عبد لعبيده»، وكذلك نفس الطاغية ليست حرة، ولكنها خاضعة لعواطفها تستعبدها وتستبد بها؛ إنها غير قادرة على أن تحكم ذاتها أو أن تسيطر على ذاتها، وإنما يحكمها أخس أقسامها، ذلك الوحش الضاري الذي يسكن نفس

---

(١) لقد تكشف أن أبطال نيتشه الذين نادى بهم بركلينس وثراسيماخوس لهم نفس عبد.

كل منا<sup>(١)</sup>، ولكن ليس هذا فسادًا مبينًا، ومرضًا مميتًا للنفس فحسب، وإنما هو حالة شقية للغاية؛ فالإنسان المستبد أقل سعادة من الإنسان «الملكي» أو الأرستقراطي أو الفيلسوف، والمدينة المستبدة أقل كمالًا، وبالتالي أقل سعادة من المدينة المثالية العادلة. ويحلوا لأفلاطون أن يلهو فيحسب ويعد هذا الفرق لينتهي إلى أن العادل أسعد ٧٢٩ مرة من المستبد.

سيقال إن كل هذا صحيح، ومع ذلك فالطغيان يستهوي الناس ولا تستهويهم الفلسفة إلا قليلًا جدًّا، أليس هذا لأن اللذات التي يجلبها الطغيان، وإن كانت من طبيعة أخط من اللذات الأخرى جميعًا، هي - مع ذلك - أقوى أو أشد، وأنها من أجل هذا نفسه تشدنا إليها، يبدو أن الاعتراض خطير، ومتفق مع التجربة اليومية، وردُّ أفلاطون القائم أيضًا على نظريته في قوى النفس الثلاث - ردُّ عجيب جدًّا، وعميق كل العمق.

فهو يذكرنا بقوله إننا ميزنا في النفس الإنسانية بين ثلاثة أقسام

---

(١) النفس الإنسانية في رأي أفلاطون ليست خيرة «بطبيعتها»، أو بمعنى أدق، النفس الإنسانية في حالتها الطبيعية نفس شهوانية، ضارية، وحشية، وغير أخلاقية بالمرّة، وهو ما تبرهن لنا عليه أحلامنا، وهذا أحد أسباب الأهمية التي ينسبها أفلاطون للتربية، فهذا الحيوان الوحشي يجب إما أن يحكم بالعقل أو إما أن يروض بالتدريب والتهديب، لا فائدة من الإصرار على العلاقة بين هذا المذهب الأفلاطوني وبين بعض النظريات الحديثة عن اللاشعور.

مختلفة: «فقد تعرفنا على قسم بواسطته يعرف الإنسان، وآخر به يغضب، أما عن الثالث، فإن له من الصور المتباينة ما لم نتمكن من أن نجد له اسمًا واحدًا ينطبق عليه، ولكننا ميزناه بأهم ما فيه والغالب عليه؛ سميناه أيضًا صديق المال، ويمكن أن نضيف «أن لذته وحبّه إنما يتعلقان بالنفع»... «أما عن القسم الغضبي فإنه لا يني عن التطلع بكل قواه إلى السيطرة والظفر والشهرة». وتحققنا بالمثل أن هذه القوى الثلاث للنفس تقابلها ثلاث طبقات أو ثلاثة نماذج من الناس: الفيلسوف، والطماع، والنفعي، ولكن كلاً من هذه النماذج الإنسانية يرى أن أسمى القيم وأحقها بإطرائه هي ولا شك تلك التي تتفق وتركيبه السيכולوجي الخاص، وأن أعظم اللذات وأشدّها هي تلك التي نحصل عليها بإرضاء ميول وتطلعات ذلك القسم من النفس السائد فيه<sup>(١)</sup>، ولكن أيجب علينا أن نؤمن بها جميعاً بالتساوي؟ إن أفلاطون لا يرى ذلك لسببين مرتبطين ببعضهما أشد الارتباط؛ فأولاً يبدو جيداً أنه من المعقول -بصفة عامة- أن نثق بما يؤكده الفيلسوف؛ أي الرجل الذي وظيفته الخاصة البحث عن الحقيقة ومعرفتها، أكثر مما نثق بأقوال طماع أو طاغية، وزيادة على ذلك، وهذا هو البرهان الأصلي، فإن الفيلسوف يعرف ما يشيعه المال أو

---

(١) خطأ النسبية أنها تضعها جميعها وتضعهم جميعهم في مستوى واحد.

الطمع في نفوسنا من لذة ورضى، ولكن الطماع أو الجشع لا يعرفان الرضى الذي تبعثه في نفس الإنسان ممارسته لعقله، ولا السعادة التي تجلبها له العدالة؛ أي التوافق والاتزان الداخلي لنفسه، فهذا يتكلم عما يعرفه بالتجربة، وذلك يتكلم عما لا يعرفه إلا سماعاً<sup>(١)</sup>.

لقد اقتربنا من نهاية بحثنا، ونرى الآن بوضوح تام أن العدالة هي حقاً أعظم خير للنفس، وأن العادل، في كل الظروف، أسعد بكثير جداً من الظالم، وعرفنا أن الصحة والسعادة للإنسان، كما للمدينة، هما في أن يدبر أموره ويحكمه ويسوده العقل؛ أي ذلك الجزء الإلهي من النفس، وأن الشقاء الأعظم للإنسان، كما هو للمدينة، إنما يكون في الطغيان.

ولكن التهديد بالطغيان ليس تهديداً نظرياً، إنه على العكس واقعي تماماً؛ فالتدهور الخلقي المتزايد، ودعاية الشعراء المضلة، وتعاليم السفسطائيين وديماجوجية تلاميذهم خطباء الجماهير، كل هذا يدفع الشعب الجاهل الأعمى نحو نظام الطغيان، كما يوجه أفلاطون، مثل أستاذه سقراط، نداءً مهماً، أو إنذاراً مهماً إلى

---

(١) ونتيجة لذلك، للأسف، فالمسرات التي تجلبها الفلسفة للفيلسوف، وإن كانت أسمى أو أعمق من كل المسرات الأخرى - فإن نصيبها أقل في اجتذاب النفوس الغريبة عن الفلسفة بطبيعتها ولكن ماذا يهم؟ Philosophica Philosophis Scribuntur

الديموقراطية الأثينية: إنكم تقفون على شفا كارثة، وعما قريب  
سيكون الوقت قد فات، وعما قليل ستهوي أثينا إلى الهاوية ورأسها  
إلى أسفل.



## ٤ - خاتمة

الآن يعرض لنا سؤال، بل هو سؤال مزدوج: أولاً- هذا التدهور المتزايد، أليس هو - كما بينه لنا أفلاطون- خطيراً ولا يُرجى له علاج؟ هل يمكن بوجه عام وقف حركته على الأقل، إذا لم يكن في الإمكان تغييرها وقلبها؟ وثانياً- إذا اعترفنا بأن هذا ليس مستحيلاً، فما الدور الذي يمكن، أو الذي يجب أن يقوم به الفيلسوف في هذا المشروع من النجاة؟

أما عن السؤال الأول فالإجابة عنه تظهر لنا واضحة؛ إنها تبدو لنا بينة تماماً، وقد سبق لنا القول إن التاريخ الواقعي للنظم السياسية، في رأي أفلاطون، لا يماثل بالمرّة تاريخها المثالي... فهذا التاريخ، بمعنى ما، غير زمني. إنه يكشف لنا عن النظم الداخلية لعدد معين من الأشكال الأساسية للمجتمع، والنزعات الأصيلة التي تحركها أو تسيطر عليها، إنه لا يقول لنا إن مجتمعاً معيناً في ظروف معينة، وخاضعاً لأوضاع محددة، نتيجة عوامل محددة بالمثل - لن يستطيع

أن «يقفز المراحل» سواء الى الأمام أو إلى الخلف، أو أن يصعد في التيار<sup>(١)</sup>. إنه لا يذكر لنا شيئاً عن التقويم الزمني، ولا عن طول الحقب التي يصفها، وإذن فإن وقوف حركة التدهور بإصلاح يناسب الدولة ليس مستحيلاً بالمرة، ولو أنه ولا شك عسير للغاية.

فإذا كان الأمر كذلك، فإن دور الفيلسوف يبدو كذلك واضحاً وضوحاً تاماً؛ فما يجب عليه أن يفعله، أو على الأقل، ما يجب أن يحاول فعله، هو أن يعلم المدينة؛ أي أن يعلم الصفوة<sup>(٢)</sup> فيها، ويث فيهم، أو يعيد إليهم احترام القيم الحقيقية.

حب العدالة، والولاء للمدينة، واحترام القانون... إنها جميعاً في حقيقة الأمر شيء واحد. فعدم احترام القانون، الذي هو روح المدينة ذاتها<sup>(٣)</sup>، والذي يسمو عليها ويفضلها - أليس هو منتهى الظلم من مواطن؟ إن عدو القوانين، هذا الفوضوي الذي وصفه لنا

---

(١) إن تاريخ أثينا، الذي لا يمكن لأفلاطون تجاهله، يبين لنا أن الأوليجاركية يمكن أن تعقب الديمقراطية لوقت ما على الأقل، وأن الديمقراطية يمكن أيضاً أن تقوم على أنقاض الطغيان.

(٢) إن للشعب في صفوته لأسوة تقوده وتصوغ أخلاقه، وقدوة الصفوة الفاسدة هي التي تفسد أخلاق الشعب؛ فالفساد يبدأ دائماً من أعلى، وخطأ سقراط الذي دفع حياته ثمناً له، هو أنه شاء أن يتصرف تصرفاً مباشراً؛ بأن خاطب الجماهير العاجزة عن فهمه وعن اتباعه.

(٣) في رأي بركليس - كما في رأي ليونيداس - احترام القانون هو العلامة المميزة «للدولة»  $\pi\omicron\lambda\iota\varsigma$ ، وسيرى فيها أرسطو صفة خاصة باليونان تميزهم عن البرابرة.

أفلاطون، المواطن الزائف في ديموقراطية منحلة - هو، بأدق وأقوى معاني الكلمة، عدو للمدينة؛ فالفوضوي هو الطاغية - مصغراً -، الذي ينبئ، والذي يمهد للطاغية الأكبر.

أن نعيد تعليم المدينة، وأن نعيد إليها معاني القيم الحقيقية.. هذا ولا شك عمل عسير وشاق، محفوف بالشك والمخاطرة، وهو - مع ذلك - العمل الواجب علينا، والذي تتيح لنا الديموقراطية، إن لم يكن إنجازَه - إذ ما من إنسان يعلم المستقبل - فعلي الأقل الأمل فيه ومحاولته.

فالديموقراطية هي - كما رأينا - النظام الذي يباح فيه كل شيء، أو تقريباً كل شيء؛ أسوأ الأمور، وأفضلها أيضاً، والذي يمكن أن يوجد فيه كل شيء: السفسطاوي والفيلسوف، ذلك هو الفضل الوحيد لهذا النظام، وهو في رأي أفلاطون الفضل العظيم الذي يفرض على الفيلسوف دوره ومكانه في الصراع، ومرة أخرى الاشتغال بالفلسفة والاشتغال بالسياسة هما شيء واحد، ومحاربة السفسطاوي هي - في نفس الوقت - دفاع عن المدينة ضد الطغيان.

أستكتب النجاة للمدينة على أيدي الفلاسفة؟ نحن لا نعلم شيئاً عن هذا دون شك، ولكن المؤكد هو أن هذه فرصتها الوحيدة في الخلاص؛ لأن الأمل الذي يحييه بعض الناس في أن يروا المدينة وقد

شاءت لها العناية الإلهية الإصلاح والخلاص على يدي رجل الدولة، أو «السياسي» (πολιτικός)، أو باختصار على يدي «زعيم»، إنما هو أمل وهمي وغير معقول ومتناقض، كما تذكرنا محاورة «السياسي» بأن المعرفة وحدها هي التي تبرر الحصول على السلطة وممارستها؛ وبالتالي إن السياسي المثالي، الذي يملك سلطة مطلقة، سلطة غير محددة ولا مقيدة بالقانون، لا يمكنه ممارستها «بعدالة» إلا إذا كان مزوداً في نفس الوقت بمعرفة مطلقة، ومما لا ريب فيه أن مدينة يقودها ويحكمها سياسي (πολιτικός) عنده مثل هذا «العلم»، العلم الذي لا يقتصر على مجرد إدراك معاني التكوين العام للكائنات والأوضاع الإنسانية، وإنما يمتد إلى الأفراد - هذه المدينة ستكون أسعد حالاً من مدينة يحكمها القانون، فالواقع أن القانون نظراً لأنه عام، فإنه لا يطبق أبداً بطريقة كاملة على الحالات الفردية... ولكن للأسف، مثل هذا العلم ليس من شأن البشر، فالسياسي (πολιτικός) المثالي يجب أن يكون حكيماً، بل إلهاً، أما إذا كان إنساناً؛ أي إذا وضع إنسان نفسه فوق القانون، فإنه سيكون حتماً طاغية.

فالعلم المطلق، مثل المدينة الكاملة، ليسا من شأن هذا العالم، والمدينة الإنسانية بما فيها من أوضاع إنسانية، ونقص إنساني؛ ليس لها من خلاص بغير القانون.

أوضاع إنسانية، ونقص إنساني... إنه في الواقع الانحراف  
الإنساني الذي كان حتمًا علينا أن نذكره، ومن هذه الحقيقة فإن  
التسلسل في أشكال المدينة التي فصلناها وشيدناها في عالم  
التجريد، إنما نجده وقد انقلب في عالم الواقع رأسًا على عقب.  
لقد أقمنا تسلسل المدن «الصالحة»، وللأسف، فجميعها في عالم  
الواقع «فاسدة»، أو هي كما قيل فيما بعد: «تتحول من الأحسن إلى  
الأسوأ»... *perversio optimi pessima*

وإذن، ففي الخيال، ما من شيء أجمل من المدينة «الملكية»  
للسياسي، (πολιτικός) القادر على كل شيء، ولكن ما يقابلها في  
الواقع، فهو الدناءة اللامتناهية للسلطة المطلقة التي للمدينة المستبدة،  
وما من شيء «أنبل» من المدينة الزاهدة، مدينة الشجاعة والشرف...  
ولكننا نعلم أنه يكاد يستحيل تحقيقها مثلما يستحيل تحقيق المدينة  
الكاملة، مدينة الحكمة المطلقة، وإننا لنعلم أن ما يقابلها في عالم  
الواقع، إنما هي المدينة المنافقة، الخارجة على القانون، على  
«قانونها هي»، مدينة المحارب الطموح، القاسي، المتكبر، الجشع؛  
أي أسوأ ما يوجد في هذا العالم، بعد الطغيان طبعًا.

أما الأوليغاركية، مدينة المال، فهي أدنى بكثير من مدينة  
الشجاعة؛ فالثروة ليست «قيمة»، والتملك ليس مبدأً للوحدة، ولذا

فمدينة المال مدينة ضعيفة؛ لأنها منقسمة على نفسها، أما في عالم الواقع، فالأمر أيضًا مختلف كثيرًا، فالأوليغاركية في الواقع ليست أبدًا - كما ينبغي أن تكون بحسب «قانونها» - مدينة التملك، وإنما مدينة الكسب، والأوليغاركي ليس من النبلاء الذين يملكون، وإنما هو البخيل الذي يجمع المال ويكتنزه، فالأوليغاركية الواقعية هي أيضًا مدينة فاسدة، ومع ذلك يمكن القول هذه المرة إن الفساد أقل حدة، فإن البعد عن التملك والكسب أقل من البعد بين المجد والزهو، والوقوع من ارتفاع أقل يجعل السقوط أخف، كما أن الأوليغاركية الواقعية، مهما بلغت من الفساد، فإنها بعبارة مطلقة، «أقل» فسادًا من التيموقراطية (الواقعية)، وبالإضافة إلى هذا فلأنها أضعف من هذه، فإن أثرها على مواطنيها أقل عمقًا وأقل شدة، وإذن فإن إفسادها لهم «أقل»، وهذا يفسر لنا لماذا كانت الأوليغاركية في الواقع أفضل من التيموقراطية؛ فالواقع أن المدينة البرجوازية تفضل المدينة الإقطاعية.

والاعتبارات التي سطرناها الآن فيما يختص بالأوليغاركية تنطبق كذلك وأفضل بكثير على المدينة الديموقراطية، مدينة الاضطراب والرأي الفردي. فهذه المدينة، في عالم التصور، أقل المدن كماليًا وأكثرها ضعفًا، وأقلها اتحادًا، وأقلها استقرارًا... ومن

أجل هذا يسهل أن يعرفوا الفساد والتفتت، وأن تصبح ديماجوجية بخروجها على القانون؛ على قانونها هي في الحرية الفردية، ولكن الفساد هنا قليل والسقوط خفيف، أما الديمقراطية الواقعية، الفاسدة كذلك، فإنها لا تزال تفضل بكثير الأوليجاركية (الواقعية)، وزيادة على ذلك، وبفضل ضعفها نفسه، فإنها لا تكاد تؤثر على الحياة العقلية والأخلاقية لأفراد المدينة، إنها ولا شك لا تنشئهم على الخير، ولكنها على الأقل لا تتبع نهجًا منظمًا لتحويلهم إلى الشر، وأخيرًا، فإن قانون المدينة الديمقراطية في ذاته من الرخاوة وقلة الصرامة إلى حد يجعله أسهل القوانين تطبيقًا في هذا العالم، كما أن في هذا العالم، عالم النقص والفساد، عالم المدن «السيئة» - الديمقراطية أقلها سوءًا بكثير؛ وعلى الأخص إذا هي نظمت نفسها ولم تقع في الفوضى؛ أسّ الحرب الأهلية والطغيان.

\* \* \*

يبدو أنه لا داعي إلى الإلحاح في القول بما في التفكير السياسي لأفلاطون من الأفكار الحديثة، بل والراهنة إلى درجة غريبة، ولا شيء بالتأكيد أبعد من مشابهة الدولة الحديثة بالمدينة القديمة (πόλις)، حيث كان الجميع يعرف بعضهم بعضًا، وكان من الممكن قطعها في يوم واحد مشيًا على الأقدام، إنها كمقارنة أحد المراكب

الحرية القديمة بإحدى المدرعات الضخمة الحديثة<sup>(١)</sup>.

ومع ذلك فبقراءة الصفحات العاطفية القاسية، العميقة اللاذعة في نفس الوقت، التي يصف لنا فيها أفلاطون تدهور الديمقراطية الأثينية وهي تنزلق بفعل الفوضى الديماغوجية نحو الديكتاتورية والحكم المطلق- فإن القارئ الحديث لا يستطيع أن يمسك عن القول: عنا يروى هذا القصص، *de nobis Fabula narratur*.

فالمدينة القديمة والمدينة الحديثة - وإن اختلفتا- مدينتان «إنسانيتان»، والطبيعة الإنسانية، مهما قيل فيها، لم تتغير إلا قليلاً على مر القرون التي تفصلنا عن أفلاطون، إنها دائماً نفس الدوافع؛ إغراء «الأشياء الطيبة» في هذه الحياة، الثروة واللذة والطمع، *Honores*، *Divitiae*، *Voluptatis*، هي التي تحرك انفعالاتها وتحددها؛ إنها دائماً نفس البواعث، الشرف والوفاء وحب الحقيقة والولاء للخير، هي التي ترشدها وتسدد خطاها.

من أجل هذا كان درس أفلاطون، وكانت رسالة سقراط التي بلغتنا عبر الأجيال تحمل إلينا معنى يتفق والحاضر.

وهو ينبهنا بقوله أن اهتموا بتربية المدينة؛ تربية مواطني

---

(١) إن تفسير سبل المواصلات الحديثة في الأيام الأخيرة، قد صغرت الدولة الحديثة؛ ففي استطاعة الإنسان أن يقطعها الآن في يوم واحد... بالطائرة أو السيارة.

المستقبل، وقادة المستقبل، ولا يكن قصدكم أن تدفعوا بهم إلى هذا العمل أو ذاك، أو إلى هذه الحرفة أو تلك الوظيفة، إنما هي التربية الأخلاقية، والولاء للمدينة الذي يصنع المواطنين الصالحين، ولا تنسوا أن الصداقة والتعاون هما اللذان يكونان الرباط الذي يوحد المدينة ويمدها بالقوة... ولا تسمحوا للخلاف والخوف والحقْد أن تضع أقدامها في الدولة. انتبهوا؛ لا تدعوا احتقار القانون يتمكن منها ويتغلغل فيها؛ فاحتقار القانون هو السم الذي يصيب المدينة بالتحلل، واحتقار القانون هو الذي يؤدي إلى الفوضى، وهذه تؤدي مباشرة إلى الطغيان.

انتبهوا؛ لا تخلطوا بين السياسي والديماجوجي، بين الذي يوعيكُم والذي يتملقكم؛ احذروا هذا الأخير؛ إنه لا يعمل من أجل مصلحتكم، وإنما من أجل مصلحته الخاصة. انتبهوا؛ أحسنوا اختيار الحفاظ على السلطة العامة، فلا تدعوا أرسقراطية الوظائف تتحول إلى نظام فاسد قائم على الجشع.

إن رسالة أفلاطون مليئة بالتعاليم الجديرة بالتأمل إبان الأزمات التي تهز كيان العالم.

## الفهرس

|     |                           |
|-----|---------------------------|
| ٥   | مقدمة                     |
| ٩   | (١) المَحَاوَرَة          |
| ١١  | ١ - المَحَاوَرَة          |
| ٢١  | ٢ - مِينُون               |
| ٣٨  | ٣ - مَحَاوَرَة بروتاجوراس |
| ٦٢  | ٤ - مَحَاوَرَة تیتاتوس    |
| ٩٣  | (٢) السیاسة               |
| ٩٥  | ١ - السیاسة والفلسفة      |
| ١٢٥ | ٢ - المَدینة الکاملة      |
| ١٦١ | ٣ - المَدَن غَیر الکاملة  |
| ١٨٣ | ٤ - خاتمة                 |