الباب الثانى

التصورات المختلفة للإله الأفلاطونى وارتباطها بعالم الـمُـثُـل

تـمهيـــــد

الفصل الأول : نظرية « الـمُـثُـل » الأفلاطونية.

الفصل الثاني: الألوهية وعلاقتها بعالم الطبيعة.

الفصل الثالث: الألوهية وعلاقتها بعالم القيم (الأخلاق، الفن، السياسة).

الفصل الرابع: الألوهية وعلاقتها بنظرية المعرفة.

تمهيد

انتهينا فى الباب السابق من عرض نظريات السابقين على أفلاطون فى الألوهية وعرفنا إلى أى حد اختلطت وجهات نظرهم أحيانًا، وكيف تباعدت أحيانًا أخرى. واعتقد أن هذا الاختلاط والتباين فى تصورهم للألوهية، هو بالتحديد ما ورثه أفلاطون عن سابقيه من الفلاسفة اليونانيين. إذْ أنه ـ كما يتضح من دراسة فكره ـ يتمثّل كل هذه الآراء ويعبّر عنها فى فلسفته الإلهية، فمرة نجده يميل إلى رأى الطبيعيين، وأخرى نجده يتجه إلى رأى المثاليين وثالثة نجده يقف موقفًا وسطًا، فيمزج بين رأى هؤلاء ورأى أولئك فى براعة وإتقان. وفى كل مرة نجد الطابع الأفلاطونى واضحًا، إذ أن اتجاه أفلاطون إلى رأى أى من السابقين يصطبغ دائمًا بطابعه هو، ولا أعتقد أنه يجانبنا الصواب إذا قلنا إن تلك الصبغة الأفلاطونية على تلك الآراء إنما كانت تنبع دائمًا مما سُمى لديه بنظرية «المُثُل».

ولذا كان من الضرورى لمن يريد دراسة رأى أفلاطون فى الألوهية أن يتجه أولاً إلى دراسة نظريته فى «المُثُل» ثم يوضح مدى ارتباط تصوره للألوهية بمختلف «المُثُل» لديه، حتى يتسّنى له الإجابة على التساؤل الرئيسى فى اللاهوت الأفلاطونى وهو هل الإله الأفلاطونى يختلف باختلاف «المُثُل» الرئيسية المختلفة، أم أن هناك إلهًا واحدًا ثابتًا يسعى أفلاطون فى ربطه بين «الألوهية» و«المُثُل» المتعددة ـ إلى السمو إليه والكشف عن طبيعته؟

والحق أن محاولة الإجابة الآن عن هذا السؤال سابقة لأوانها إذْ أن من الضرورى قبل الوصول إلى تلك الإجابة عليه، أن نعرف نظرية «المُثُل» الأفلاطونية، ومدى ارتباط تصوراته المختلفة للألوهية بها.

فنظرة أفلاطون إلى العالم قد قسمته إلى عالمين: عالم الأشياء المحسوسة وعالم

المعقولات أو الصور فالأشياء فى سيلان دائم، والأشياء المنحلّة والفاسدة تعد نسلا وأطفالاً للأشياء الكاملة. وهذه الأشياء كالأطفال لأنها تُعدّ صورًا لوالدها الأصلى الأول، والأب أو الأصل للشىء المتغير هو ما أسماه أفلاطون «صورة» أو « نموذجًا» أو « مثالاً ».

ويجب أن نقرر ـ مع بوبر Popper ـ أن الصورة أو المثال، على الرغم من اسمها ليست فكرة فى عقلنا، إذ أنها ليست خيالات ولا أحلام، بل هى أشياء حقيقية، إذ أنها أكثر واقعية من كل الأشياء المتغيرة المحكوم عليها، رغم صلابتها الظاهرة، بالفناء. أمّا «الصورة» أو «المثال» فهو شىء كامل ولا يفنى.

ولا يمكن التفكير فى « الصورة » أو « المثل » ـ لدى أفلاطون ـ على أنها موجودة كالأشياء الفانية فى المكان والزمان. إنها خارج المكان والزمان (لأنها كائنات خالدة)، لكنها على صلة بهما منذ كانا الآباء الأول للأشياء التى تنمو وتفسد فى المكان والزمان، إنها كانت على صلة بالمكان فى بداية الزمان [1].

وقد تطورت هذه المقارنة بين الصورة أو المثال لفئة الأشياء المحسوسة والأب لعائلة الأطفال، فى محاور «طيماوس» ـ التى تعد واحدة من أواخر محاوراته ـ فيذهب فيها أفلاطون خطوة أبعد من تعاليمه المبكرة ـ التى يلقى فيها على هذا الجانب ضوءًا عظيمًا عندما يظهر صلة الصورة أو المثال بعالم المكان والزمان بسعة تشبيهه، إذ أنه يشبه « الفراغ » المجرد الذى تتحرك فيه الأشياء المحسوسة (ويقصد بالفراغ هنا الثغرة بين السماء والأرض) بالوعاء أو الحامل a rece ptacle ويقارنه بالأم للأشياء. وفيه فى بداية الزمان خلقت الأشياء المحسوسة بواسطة الصور التى تطبع أو ترسم نفسها على الفراغ الخالص، ولهذا السبب فهو الذى يعطى الذرية شكلها [2].

ويمكن أن يسهم فى فهمنا لنظرية المُثُل عند أفلاطون، مقارنتها بمعتقدات دينية إغريقية معينة، فكثير من الديانات الأولى أو بعضها على الأقل، كانت الآلهة

(1) Popper (k.), Op. Cit., p. 20.
(2) Ibid., p. 20.

فيها ليست شيئًا، إنما صورت بصورة مثالية، كأولئك الآباء القبليين والأبطال الأول. وقد ردّت عشائر وعائلات إغريقية معينة سلسلة أنسابها إلى واحد أو آخر من تلك الآلهة. وقد ردّت عائلة أفلاطون الخاصة أصل نسبها إلى الإله بوزيدون Poseidon. وعلى حين كانت الآلهة خالد أبدية وكاملة، نجد البشر غارقين فى هذا السيلان الدائم للأشياء، وهو موضوع للفناء الذى يمثل القدر المحتوم لكل نفس بشرية. وهذه الآلهة ذات علاقة بالبشر بنفس الطريقة التى ترتبط بها الصور أو المُثُل عند أفلاطون بتلك الأشياء المحسوسة [3] التى تُعد نسخا منها أو صورا لها.

لكن لا ينبغى أن نتصور أن هناك تطابقًا تامًا بين علم الأساطير الإغريقية ونظرية أفلاطون فى المُثُل لأن هناك اختلافات بينهما، فبينما وقّر الإغريق العديد من الآلهة كأسلاف لقبائل وعشائر وعائلات مختلفة، تقرر نظرية المُثُل أن هناك صورة واحدة أو مثالاً واحدًا فقط للرجل (أو ربما صورة أو مثال واحد للرجل الإغريقى ومثال آخر لكل من السلالات البربرية المختلفة) لأن المبادئ الرئيسية لنظرية المُثُل (الصور) أن هناك صورة واحدة لكل سلالة أو نوع من الأشياء. إذ أن تفرد الصورة التى تطابق وتضاهى تفرّد الأب الأول Primogenintor مطلوب، فالنظرية موضوعة لكى تفى بواحد من أهم أغراضها وهو شرح التشابه بين الأشياء المحسوسة، باقتراح أن الأشياء المتشابهة تعد نسخا أو نقوشا للصورة الواحدة أو للمثال الواحد [4].

وعلى أى حال فتلك المناقشة قد أظهرت أن الصور أو المُثُل تزود أفلاطون ليس فقط بنقطة بدء أو أصل لكل التطورات فى المكان والزمان (وخاصة فى التاريخ الإنسانى)، بل أيضًا بإيضاح التشابهات بين الأشياء الحسية من نفس النوع [5].

وقد قدّمت نظرية المُثُل أيضًا إجابة على المشكلة الأفلاطونية الخاصة

(3) Ibid., p. 21.
(4) Popper (K.), Op. Cit., p. 21.
(5) Ibid., p. 22.

بالعلاقة بين الوحدة والتعدد أو الواحد والكثير أو المثال والأشياء المحسوسة، إذ أنها قد خصصت ـ على حد تعبير آلان Allen - للإجابة على هذه القضية والحل الذى تقدمه هو أن الأشياء الجزئية فى عالم الحس تعد موحدة بواسطة الواحد، الذى يقف فى درجة مختلفة من الحقيقة عن هذه الأشياء. ويمكن حدوث الوفاق بين الوحدة والتعدد إذا افترضنا وجود العالمين، عالم الوجود Being وعالم الصيرورة Becoming عالم الجزئيات وعالم الصور الذى يمثل وحدتها. ولكى نفهم علاقة الواحد بالكثير يجب أن ندرك أن الواحد فوق الكثير (6).

وكما أكدّت نظرية المُثُل تلك الضرورة المعرفية epistemological necessity بالنسبة لأفلاطون فقد أكدت بنفس الطريقة غير المباشرة دورها فى تأسيس الضرورة الأخلاقية عنده (7). فقد كانت المُثُل ضرورية لتدبير وتوضيح حقائق تلك العمليات العقلية التى بيّنت أن موجودات العالم الفيزيقى وصفاته لا تعتمد على هذه العمليات وحدها، إذ أنها ليست كافية لتفترض وجودًا يكون ملائمًا لحاجات نظرية المعرفة أكثر من أن تؤسس معرفة لتدبير ظواهر الأخلاق(8).

ومع ذلك فأفلاطون قد تأثّر علانية ـ على حد تعبير روبرتس Roberts ـ بالأخلاق كتأملات أنطولوجية تميل إلى إنكار أى علاقة جوهرية بين الروح وموضوعات الحس، إذ أى صلة لها بهذه الموضوعات ـ كما يقرر أفلاطون ـ ساهمت فى إفساد الروح (وخاصة فى فيدون) (9). ولذلك فقد أكد البعض من

(6) Allen (R.E), participation and Predication, An essay in "Studies in Plato's Metaphysics" Editled by Allen, Routledge and Kegan Paul Ltd, Third impression, P. 56.

(7) Cherniss (H.F.), The Philosophical Economy of The Theory of Ideas, An essay in "Studies in Plato's Metaphysics", p. 5.

(8) Ibid., p. 8.

(9) Roberts (Eric), plato's view of The Soul, an essay in "Mind", Vol. X IV, 1905, p. 373.

أمثال جيسوب Jessop أن اعتقاد أفلاطون فى السيادة المطلقة للخير لم يتوصل إليه بدقة ولم يفسر، من خلال نظرية المُثُل [10]، إلا أن هذا لا يشكل لدينا أى يقين إذ أن أفلاطون لم يتوصل لفكرته عن « مثال الخير »، سواء كان المقصود به الخير الأخلاقى أو الإله، إلا من خلال معرفته بالخير فى العالم المحسوس وإدراكه لسمو، وعلو قدر الخير والخيّرين فى هذا العالم. وذلك لا يتعارض مع كون هذه المُثُل لدى أفلاطون تمثل بكمالها علّة، وعلى هذا يترتب سؤال عن علة وجود هذه المُثُل نفسها؟ أعنى ألا يمكن أن نتصور أن هناك فى قمة العالم المعقول مثالاً أعلى هو الكمال المطلق يكون هو علّة المثل ذاتها؟

ويجيبنا عثمان أمين بأن أفلاطون قد رأى ذلك حين صرّح فى « فيدون » بأن علة الأشياء فى الحقيقة هو الكمال المطلق الذى هى موجودة من أجله، فهو قد أشار هنا من طرف خفى إلى الكمال المطلق الأعلى، إلى الخير المشترك بين جميع الموجودات، وقد حاول فى « الجمهورية » أن يرقى إلى فكرة هذا المبدأ المطلق، وقد أطلق عليه « مثال الخير » [11]. ففى هذه المحاورة نجد الحكام الفلاسفة هم الذين يعرفون أن هناك آلهة موجودة وجودًا ذاتيًا، وأنها تُعدّ عللاً لكل شىء خير، وهذه المعرفة تُعدّ من قبيل الإشراق الذى لا يمكن البرهنة عليه، ولا يمكن إدراكها بالحواس طالما أن الآلهة لا تغير صورها أبدًا [12].

وإذا كان البعض يقرّ بأن هناك اختلافًا بين « عالم المُثُل » و « الألوهية » لدى أفلاطون ويدللون على ذلك بادئين بدراسة اللاهوت الأفلاطونى واستنتاج

---

(10) Jessop, The Metaphysic of plato, An essay in "Journal of philosophical Studies, Vol. V, 1930, p. 48.

(11) عثمان أمين، الروح الأفلاطونى، مقال من كتاب « دراسات فلسفية » مهداة للدكتور إبراهيم مدكور، ص 24.

وانظر أيضًا: أميرة حلمى مطر، نفس المرجع السابق، ص 176 - 177.

(12) Strauss (Leo), Plato, An essay in "History of political philosophy", Edition, Rand Mcnally College, publishing company, printed in U.S.A., 1972, p. 28.

النتائج التى يتوصلون منها إلى مبدأ عالم المُثُل [13]، فإن الذين يبدأون بدراسة المُثُل يمكن أن يصلوا أيضًا من خلالها إلى فهم دقيق لتصور أفلاطون للألوهية، ومعرفة هل ما قال به أفلاطون من « مثل » تحل محل الآلهة لديه بالفعل، أم أن تصوره للمُثُل وخيريتها وسموِّها ينقلنا عنده إلى إله أسمى من تلك « المثل » بحيث يكون هو علّتها وموجدها؟

(13) Ibid., p. 29.

الفصل الأول

نظرية المُثل الأفلاطونية

تشكل نظرية المُثُل عصب الفلسفة الأفلاطونية برمتها فلا يذكر أفلاطون إلا ومعه نظريته عن المُثُل، ولذا فإن الدارس لهذه النظرية يجد لزامًا عليه أن يبدأ بالتساؤل عن أصول هذه النظرية، وإن كنا نرى أن هناك تساؤلا يسبق ذلك عن معنى كلمة « المثال » فى اللغة العادية، ومعناها الاصطلاحى لدى أفلاطون.

فالمثال Idea - Idée هو صورة الشيء الذى يمثل صفاته، والقالب أو النموذج الذى يقرر على مثله، أو الجزئى الذى يذكر لإيضاح القاعدة وإيصالها إلى فهم المتعلم[14]. ولفظة « أيدوس » أو « أيديا » فى اللغة اليونانية العادية كانت تعنى ببساطة « هيئة » أو « شكل » أو « طريقة »، وغالبًا ما استعملت بهذا الشكل لدى أفلاطون نفسه [15]. وقد لاحظ هيدجر أن كلمة المثال أو الفكرة تأتى من المظهر أو المنظر الذى يظهر به الموجود، وهى بذلك تتيح له أن يظهر أو يوجد على الصورة التى يبدو بها [16].

وقد ظهرت كلمة « أيدوس » بهذا المعنى فجأة فى « فيدون ». ولكننا لا ينبغى أن نُخدع بهذا الاستعمال للفظ Idea، فالمثال فى اللهجة العادية يعنى تصورًا فى العقل، فنحن نقول مثلاً « إن هذه مجرد فكرة وليست شيئًا واقعيًا »، لكن أفلاطون عندما يتحدث عن المُثُل أو الصور يشير إلى المحتوى الموضوعى لها مستندًا إلى تصوراتنا الكلية، وفى تصوراتنا الكلية نختزن تلك الجواهر التى أطلق عليها

---

(14) جميل صليبا، المعجم الفلسفى، الجزء الثانى، بيروت، دار الكتاب اللبنانى، الطبعة الأولى 1973، مادة «مثال»، ص 335.

(15) Ritche (David G.), Plato, London, T. Clark, 2 edd. 1925; p. 87.

(16) مارتن هيدجر، ماهية الحقيقة، ترجمة وتقديم ودراسة د. عبدالغفار مكاوى، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، 1977م، ص 312.

أفلاطون اسم « المُثُل » [17].

وقد تأرجح استعمال هذا الاصطلاح فى اللغات الأجنبية، ففى الإنجليزية اصطلاحات ثلاثة Type. Form, Idea. أمّا الأول فهو الاصطلاح اليونانى نفسه ولكنه أصبح عندهم الآن يدل على معنى آخر هو الفكرة أو الظن ولذلك قد يضلل استعمالها فى اللغة الإنجليزية وكذلك الفرنسية، ولذلك فقد استعملوا لفظة Form التى تدل على الهيئة أو الشكل وهو أحد المعانى الأصلية للفظة اليونانية.

وقد شاعت فى الكتب الأمريكية لفظة النموذج Type ولكنها لم تسد، أما القول فى ترجمة Idea بدلاً من المثال أنها الصورة فترجمة مضللة فى اللغة العربية لأن الصورة عندنا ضد المثال أو الأصل ولا تفيد المعنى الذى يقصده أفلاطون بأى حال. كما أننا نحتفظ باصطلاح الصورة للدلالة على مذهب أرسطو مع أن الاصطلاح اليونانى « أيدوس » أو « أيديا » واحد عند أفلاطون وأرسطو.

وهذا التحليل اللغوى الذى أطنبنا فى سرده له أهمية كبيرة فى فهم معنى المثال. ففى اللغة اليونانية كان أفلاطون يستعمل لفظتين Idea, eidos وكلاهما من الفعل ينظر أو يرى Idein، فإذا كان الأمر كذلك فأصل المعنى حسى نشأ من رؤية أشكال الأجسام، ومن هنا جاء أن أول معنى للمثال ـ كما أشرنا ـ أنه الشكل المرئى أو الهيئة ثم أصبح يطلق على المعنى الكلى المعقول ولكن فى بعض الأحيان يحدد أفلاطون المعنى المعقول فيضيف إلى المثل هذه الصفة Noeta أى المعقول أو samata أى اللاجسمانى حتى يبعد تمامًا عن مظنة الشكل المحسوس المرئى [18].

فالمثال عند أفلاطون إذن صورة مجردة وحقيقة معقولة أزلية ثابتة قائمة بذاتها لا تتغير ولا تفسد، وقد قال الفارابى: إن أفلاطون فى كثير من أقاويله يومئ إلى أن للموجودات صورًا مجردة فى عالم الإله، وربما يسميها بالمُثُل الإلهية وأنها لا

(17) Copleston (F.), Op. Cit., p. 190.

(18) أحمد فؤاد الأهواني، أفلاطون، القاهرة، دار المعارف، سلسلة نوابغ الفكر الغربى، بدون تاريخ ، ص 108.

تندثر ولا تفسد ولكنها باقية وأن الذى يندثر ويفسد إنما هو هذه الموجودات التى هى كائنة، والمُثُل الأفلاطونية مبدأ المعرفة ومبدأ الوجود معًا. فهى مبدأ المعرفة لأن النفس لا تدرك الأشياء ولا تعرف كيف تسميها إلا إذا كانت قادرة على تأمل المُثُل وهى مبدأ الوجود لأن الجسم لا يتعين فى نوعه إلا إذا شارك بجزء من مادته فى مثال من المُثُل [19]. ولكون هذه النظرية لدى أفلاطون مبدأ المعرفة ومبدأ الوجود، فإنها تُعد نظرية منطقية فى بعضها، ميتافيزيقية فى بعضها الآخر ـ على حد تعبير رسل ـ فأما الجانب المنطقى فيعنى بمعانى الألفاظ الكلية، فهنالك أفراد كثيرة من الحيوان يمكن أن نطلق على كل منها قولنا « هذا قط »، فماذا نعنى بكلمة « قط »؟ واضح أننا نقصد شيئًا مختلفًا عن كل قطة جزئية، فالظاهر أن الحيوان يكون قطًا لأنه يشارك فى طبيعة عامة مشتركة بين القطط كلها، ولا يمكن للغة أن تسير فى مهمتها بغير الكلمات الكلية مثل لفظ « قط »، ولو كانت لفظة « قط » تعنى شيئًا فإنها تعنى شيئًا لا هو هذا القط ولا ذاك، إنما تعنى ضربًا من ضروب « القطية العامة ».

وأمّا الجانب الميتافيزيقى من النظرية، فإن كلمة قط تعنى قطا معينًا مثاليًا، هو « القط » (بالتشديد على أداة التعريف) وهو فريد نوعه، خلقه الله، والقطط الجزئية تشارك فى طبيعة « القط » غير أنها تختلف فى مشاركتها تلك قربًا أو بعدًا عن الكمال والسبب فى تكثرها ليس إلاّ هذا البعد منها عن الصورة الكاملة، القط (المثالى) حقيقى أمّا القطط الجزئية فظاهرة لا أكثر [20].

والآن يحق لنا أن نتساءل عن مصادر هذه النظرية لدى أفلاطون، وتساؤلنا عن هذه المصادر لا يعنى أننا ننكر جانب الجدة والطرافة المتوفرة فى هذه النظرية الأفلاطونية الصرفة بحيث لا يمكن ـ على حد تعبير رسل ـ أن نتعقب أصولها عند

---

(19) جميل صليبا، نفس المرجع السابق، ص 335.

(20) برتراندرسل، نفس المرجع السابق، ص 201 – 202.

وانظر أيضًا Windleband, Op. Cit., pp. 186-187.

أسلافه [21]، بل إننا فقط نريد أن نتعرف على المصادر التى قد يكون لها تأثير على أفلاطون حينما وضع هذه النظرية.

وهنا نجد أنفسنا أمام ثلاثة مصادر لتلك النظرية هى: هيراقليطس والفيثاغورية وسقراط، أما هيراقليطس فقد كان له فضل السبق فى التنبيه على أن عالم المحسوسات يتميز بالتغير والسيلان الدائم Constant Flux ـ كما أشرنا من قبل ـ وهذا ما حدا بأفلاطون ـ كما قال أرسطو ـ إلى الاقتناع بحقيقة هذا المبدأ لدى هيراقليطس وقال بأن هذا التغير لا يمكننا من معرفة هذا العالم، واقتنع أيضًا بأن المعرفة موجودة وممكنة، ولكن هذه المعرفة لابدّ أن تكون معرفة بالكائنات اللامحسوسة التى تكون لديه موضوعات المعرفة الحقيقية، وهكذا فإن نظرية المُثُل الأفلاطونية قد بُنيت على أساس من نظرية هيراقليطس [22].

أمّا الفيثاغورية فقد كان لها فضل ابتداع تصور واستعمال كلمة المثال eidos من قبل أفلاطون، فهم قد انصرفوا عن البحث فى المادة التى تتكون منها الأشياء وعنوا بتحديد النسبة الهندسية الواضحة فى العقل، وانتهوا فى هذا إلى القول بأن العدد أو الشكل الهندسى هو حقيقة الأشياء وقد كان لتفسيرهم الرياضى هذا أكبر الأثر على فكر أفلاطون [23] وقد بدا هذا التأثير الضخم للفيثاغورية على أفلاطون فى الفترة المتأخرة لنظرية المثل، فنحن لا نجد فقط «المحدود» و«اللامحدود» فى «فيليبوس» من المبادئ التى كانت معروفة لدى بعض الفيثاغوريين، بل نجد أيضًا الوحدة Unity والكثرة Plurality فى هذه القائمة، ونجد أيضًا الخير مرتبطًا بالمحدود والوحدة، والشر مرتبطًا باللامحدود والكثرة، كما نجدهما لدى أفلاطون [24].

---

(21) برتراندرسل، نفس المرجع، ص 201.

(22) Ross (Sir David), Plato's Theory of Ideas, Oxford, At The clarendon press, 1951, p. 167.

وراجع كذلك ما كتبناه عن هيراقليطس وتأثيره على أفلاطون فى نظرية المثل فيما أوردناه على لسان كارل بوبر فى الفصل الثانى من الباب السابق.

(23) أميرة مطر، نفس المرجع السابق، ص 169.

(24) Ross (S.D.), Op. Cit., p. 162.

أمّا عن المصدر السقراطى لهذه النظرية، فإن بامبرو Bambrough يتساءل هل يجب أن نعترف بأن نظرية المثل الأفلاطونية تُعد نتيجة منطقية لتساؤله ومحاولته الوصول إلى تعريفات كلية [25]؟ ويجيب مميزًا بين القول بأنها نتيجة منطقية والقول بأنها نتيجة نفسية لما قدّم سقراط فيقول: إن أحدًا لا ينكر أن تطور الأنطولوجيا الأفلاطونية كان تطورًا طبيعيًا من بحث سقراط عن تعريفات كلية عامة للحدود [26]، وهذا قول محتمل السماح به، لكننا ننكر القول بأنه كان تطورًا ضروريًا، وهذا تؤكده أميرة مطر حين تقول بأن المصدر السقراطى يتمثل فى محاولة سقراط تحديد تعريفات ثابتة للتصورات الأخلاقية إذ كان يبحث عن ماهية الشجاعة والعدل لكى ينتهى إلى الحقيقة الثابتة التى لا تتغير مهما تغيرت أمثلتها، غير أن هذا الأثر السقراطى فى نظر أستاذتنا يثير مشكلة عند المفسرين لنظرية المُثُل، فهل كان سقراط حقًا هو مخترع نظرية المُثُل التى عرضها أفلاطون على لسانه فى محاوراته [27].

وقد ذهب البعض إلى تأييد هذا الرأى وإن كان فيه كثير من المغالاة لأن سقراط وإن كان يبحث عن المثال الثابت للفضيلة إلا أنه كان لا يذهب إلى حد القول بوجود مفارق للمثل على حد ما يرى أرسطو فى كتابه «الميتافيزيقا»، فالتصورات التى كان سقراط يهدف إلى تعريفها لا تتعدى التصورات الأخلاقية. أمّا نظرية المثل فى المحاورات الأفلاطونية فقد اتسعت لتفسير الموجودات جميعها سواء منها الأخلاقية أو الطبيعية [28]. وقد ذهب إلى تأكيد هذا الرأى دانكان Duncan حينما حاول إثبات أن مبادئ نظرية المثل، ونظرية خلود النفس، اللتين نجدهما فى محاورات أفلاطون، يمكن أن يردا فى إلهامهما على الأقل إلى سقراط على الرغم من

(25) Bambrough (Renford), The Disunity of Plato's Thought, An essay in "philosophy", Vol. XI VII, No. 182, October 1972, pp. 300-301.

(26) Ibid., pp. 300-301.

(27) أميرة مطر، نفس المرجع السابق، ص 169.

(28) نفسه، ص 169 - 170.

أن عقل أفلاطون هو الذى رسّخ جذورها ونقلها إلى مرحلة التحقيق [29].

وأعتقد أن ذلك الرأى الأخير هو الأميل إلى الصواب حيث إنه لا ينكر تأثير سقراط ويؤكد دور أفلاطون فى نقل النظرية من مجرد خاطرة نشأت فى ذهن سقراط إلى مرحلة التحقيق الفعلى والتوضيح النظرى. وإن كانت النظرية قد مرّت بأطوار عديدة حتى أخذت صورتها النهائية لدى أفلاطون، فإن هذا فى نظرنا يرجع إلى سببين أولهما: محاولة أفلاطون تبنى تلك المصادر المختلفة والتعبير عنها. وثانيهما: محاولته تفادى الانتقادات التى يمكن أن توجه إلى النظرية وبيانها والرد عليها بنفسه. وهذا ما يتضح من خلال دراسة تطور هذه النظرية فى فكر أفلاطون عبر محاوراته المختلفة.

فالواقع أن نظرية المُثُل لم تتخذ صورة نهائية فى أى محاورة من محاورات أفلاطون بل نجدها تتعدل تدريجيًا خلال هذه المحاورات، فقد وضعت كفرض أولى فى محاورة « اقراطليوس »، ثم تحددت معالمها فى « فيدون » و« الجمهورية » على التوالى، وتأزم الموقف بعد ذلك نتيجة الاعترَضات العنيفة فى « بارمنيدس » حيث تشهد بداية التحول الذى تتضح معالمه فى « فيليبوس » مما يكون أساسًا صالحًا للدلالة على صحة ما يُنسب لأفلاطون من آراء شفوية [30].

ويمكننا القول أن نظرية المُثُل قد مرّت بمرحلتين رئيسيتين فى تطورها أولاهما يمكن أن نطلق عليها المرحلة السقراطية باعتبار أن هذه المرحلة قد امتازت بالبحث فى الأمور الأخلاقية والجمالية فكان المثال هو الشىء بالذات، وثانيهما مرحلة بلورة النظرية على يد أفلاطون وقد كان أفلاطون دائمًا مجددًا ومضيفًا ومحللا

---

(29) Duncan (S.P.), Socartes and Plato, An essay in philosophy, Vol. XV, No. 60, October 1950, p. 355.

وانظر كذلك Burnet (j), Op. Cit., p. 168.

إذْ يرى برنت أن الجانب الصوفى فى نظرية المثل فقط هو الذى يُرَدّ إلى سقراط.

(30) محمد على أبو ريان، نفس المرجع السابق، ص 218 – 219.

فى هذه المرحلة مما جعل النظرية كما أسلفنا القول - تمر بتطورات كثيرة [31].

وترجع البذور الأولى لهذه النظرية إلى المحاورات المبكرة لأفلاطون والتى ينصب موضوع مناقشاتها الرئيسى حول تعريفات لأشياء معينة، ففى « خارميدس » يدور الحوار حول ماهية العفة، وفى « لاخيس » عن ماهية الشجاعة، وفى « أوطيفرون » يتساءل عن ماهية التقوى، وفى « هيباس الأصغر» عن ماهية الجمال. وفى كل سؤال من هذه الأسئلة تكمن بذرة من بذور نظرية المثل، فالتساؤل يتضمن أن هناك شيئًا مفردًا محددًا تدل عليه كلمة « عفة » التى تبدو مختلفة عن أى شخص يوصف بالعفة أو أى فعل موصوفًا بالاعتدال [32].

ويبدو محتملاً أن تكون « أوطيفرون » هى المحاورة الأولى التى يظهر فيها استخدام أفلاطون للفظين idea, eidos بالمعنى الخاص الذى سيُطلق بعد ذلك على نظرية المثل بالتحديد، إذ يقول سقراط موجها حديثه لاوطيفرون:

« أى شىء هى فى رأيك التقوى؟ وما هو الضلال سواء كان ذلك فى حالة القتل أو فى أية حالة أخرى؟ أوليست التقوى هى ذاتها فى كل الأفعال؟ وأليس الضلال كذلك هو ضد كل تقوى، ولكنه فى ذاته مشابه لذاته ويحتفظ بطبيعة معينة واحدة »[33].

وفى فقرة أخرى من نفس المحاورة يبدو استعمال اللفظة أكثر دلالة على المعنى المستخدم بعد ذلك لدى أفلاطون حيث يقول سقراط:

« فتذكّر إذن أن هذا ليس هو ما طلبت منك أن تعلمنيه، أى شيئًا أو شيئين من بين عشرات الأشياء التقية، بل تلك الصورة eidos ذاتها التى بها يصير كل شىء تقى تقيًا، حيث إنك قلت فعلاً أن هناك شكلاً idea وحيدًا تكون به الأشياء غير التقية غير تقية والتقية تقية » [34].

---

(31) أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص 110 - 111.

(32) Ross (S.D.), Op. Cit., p. 11.

(33) أفلاطون، أوطيفرون (5 - ء)، الترجمة العربية لعزت قرنى، ص 40.

(34) نفسه (6 - ء - هـ)، ص 44.

وإذا كانت تلك المحاورات الأولى تمثل مرحلة التبشير بنظرية المُثُل فإن أفلاطون ابتداء من محاورة « فيدون » قد وضح اتجاهه نحو وضع تفصيلات تلك النظرية التى يمكن إيجاز صورتها على النحو التالى: إن الحقيقة لا تكمن فى الجزئيات بل فى الكليات التى قد يكون لها مكان فى عقل الإله أو فى مكان ما بعيد فى السماء [35]. وقد وصفت المُثُل فى « فيدون » أحيانًا على أنها كثرة متساوية فى امتدادها مع كليات العالم الحسى وأيضًا مع المبادئ الأخلاقية الأولى، وهى داخلة فى تكوين المثال المفرد للخير ومستندة إليه، إنها ليست أكثر من الوقائع يقينًا، بل هما متساويان فى اليقين [36]. وذلك يعبر عنه قول سقراط:

« إننى لا أوافق على أي اتفاق، على أن النظر فى الموجودات عن طريق المفاهيم هو نظر فى صور بدرجة أكبر من النظر فى الأشياء الفعلية » [37].

وفى « فيدون » أيضًا بدأت تتكشف بعض العلاقات بين المُثُل وبعضها، فالمُثُل الأفلاطونية الموجودة أصلاً فى العقل على نوعين: أولهما مثال الخير (ومثل الفضائل الأخرى والجمال) وثانيهما المُثُل الرياضية كالمساواة equality والإفراد oddness والتثنية Twoness والتثليث Threeness إلخ، وهاتان هما المجموعتان من المثل اللتان وضعهما سقراط نفسه فى « بارمنيدس »، وإذا ما ظهرت مُثُل أخرى فإنما هى وسيلة فقط لتوضيح وتصوير كلية وشمول نظرية المثل، ولا يرجع ذلك إلى اهتمام أفلاطون بتلك المثل الجزئية. وقد يكون من الخطأ أيضًا القول إنه لم يكن معتقدًا بأهمية هذه المثل الأخرى، لأنها متضمنة بشكل ما فى المثل الكلية سواء كانت خلقية أو جمالية أو رياضية، إذْ أن التمييز بين كل طائفة من

(35) Jowett (B.), Introduction oif Menon, The Dialogues of Plato, Translated to English with analysis and introductions By Jowett, Vol. I, Oxford, at the claredon press, 1953, p. 258è

(36) Ibid., p. 259.

(37) أفلاطون، فيدون (100 – أ)، الترجمة العربية لعزت قرنى، ص 214.

الجزئيات المسماة باسم شائع لابدّ له من مثال [38].

وقد ربط أفلاطون فى « فيدون » أيضًا بين المثل والألوهية بشكل ما، فقد أضاف إلى المثل « صفة الألوهية »، ولا يعنى هذا أن المثل أصبحت فى نظره آلهة، بل يعنى أنها ذات طابع إلهى أو أنها تنتمى إلى العالم الإلهى.

وأعتقد أن مفهوم الألوهية فى « فيدون » يظهر من خلال حديثه عن العالمين (المعقول والمحسوس)، وعن مصير النفس والخلود. إذ أن المثل تبدو هنا وكأنها، بالإضافة إلى كونها عللاً للأشياء، من الممكن أن تتحول إلى أنصاف آلهة أو أرواح بمساعدتها يصنع الإله العالم [39].

وإذا انتقلنا بعد ذلك إلى « فايدروس » و« الجمهورية » وجدنا صفتين جديدتين يضيفهما أفلاطون إلى المثل، الأولى أن المثل منفصلة عن المحسوسات وتوجد خارجها والثانية أن هناك مُثُلاً للكائنات الطبيعية وأخرى للمصنوعات الإنسانية [40]، وذلك حينما يتحدث سقراط فى « الجمهورية » بلسان أفلاطون قائلاً:

« سقراط: رويدك وستجد من الأسباب ما يزيد فى دهشتك، فهذا الصانع ليس قادرًا على صنع جميع المصنوعات فقط ولكنه هو الذى يصنع جميع ما ينمو من الأرض وهو الذى يصوغ جميع الكائنات الحية كما يصنع نفسه وجميع الأشياء الأخرى، الأرض والسماء والآلهة وكل ما هو موجود فى السماء أو فى الجحيم Hadés تحت الأرض.

غلوكون : إنك تتكلم عن صانع غاية البراعة.

---

(38) Ross (S.D.), Op. Cit., p. 36.

وانظر أيضًا، محمود فهمى زيدان، مناهج البحث الفلسفى، الإسكندرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، فرع الإسكندرية، ص 31، ص 1977.

(39) Jowett (B.), Op. Cit., p. 250.

وانظر كذلك: عزت قرنى، تقديم ترجمته العربية لـ « فيدون »، ص 117.

(40) أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص 111.

سقراط" ألا تصدقنى؟ أخبرنى! أتظن أن مثل هذا الصانع لا يمكن أن يوجد على الإطلاق؟ أو هل تظن أن من الممكن أن يوجد صانع لهذه الأشياء كلها بمعنى معين، ولكن ليس بمعنى آخر؟ ألا ترى أنك تستطيع صنعها بطريقة ما؟

غلوكون : وأى طريقة هى؟

سقراط: إنها طريقة لا صعوبة فيها، لها أوجه كثيرة وفى غاية السهولة أن تأخذ مرآة وتديرها فى جميع الاتجاهات فتصنع الشمس والنجوم والأرض ونفسك وسائر الحيوانات والمصنوعات والنباتات وجميع الأشياء الأخرى التى ذكرناها الآن.

غلوكون : نعم، هى مظاهر لا حقيقة لها.

سقراط: وأحسب أنك ستقول إن ما يصنعه ليس شيئًا حقيقيًا، ومع ذلك فالمصور يصنع سريرًا بطريقة ما، أليس كذلك؟

غلوكون: إنه يصنع سريرًا فى الظاهر وليس حقيقيًا.

سقراط: وما الحال فى النجار؟ ألم نقل إنه لا يصنع المثال الذى اتفقنا على أنه جوهر السرير بالذات، بل يصنع سريرًا معينًا.

غلوكون: أجل لقد قلت ذلك.

سقراط: فإذا كان لم يصنع ما هو موجود فلن يصنع شيئًا له وجود حقيقى بل شيئًا يشبه الحقيقة ولكنه ليس الحقيقة، فإن قال قائل: إن ما يصنع النجار أو أى صانع آخر له وجود حقيقى كامل. فأكبر الظن أنه لا يقول الحق.

غلوكون: كلا، إنه لا يقوله على الأقل فى نظر مَنْ يمارسون هذا الضرب من التفكير.

سقراط: لا غرابة إذن فى أن يكون ما يصنعه غير واضح بالإضافة إلى الحقيقة.

غلوكون: كلا، لا غرابة.

سقراط: هل لك الآن أن تبحث فى ضوء هذه الأمثلة عن طبيعة هذا المحاكى.

غلوكون: إذا شئت.

سقراط: حسنًا، ثمة أسرة ثلاثة، الأول الموجود فى الطبيعة ويمكن القول فيما أظن أن الإله (41) صانعه، أثمة صانع آخر غيره؟

غلوكون: إن الإله هو صانعه فيما أظن.

سقراط: والآخر من صنع النجار.

غلوكون: نعم.

سقراط: وثالث من صنع المصور؟

غلوكون: نعم فليكن ذلك.

سقراط: فالمصور والنجار والإله هؤلاء الثلاثة يشرفون على أنواع الأسرة الثلاثة.

غلوكون: نعم. هؤلاء الثلاثة.

---

(41) فضّلنا أن نغير فى الترجمة العربية لهذا النص - وفى كل حديثا عن الألوهية لدى الفلاسفة السابقين على الإسلام - كلمة « الله » بكلمة « الإله »، وذلك لأننا نرى أن « الله » اصطلاح إسلامى منزّه لم يكن موجودًا قبل الإسلام، ولم يرق تصور اليونانيين لأكثر من استعمال لفظة « ثيوس » بمعنى الإله. وقد كتب ماكدونالد B.B. Macdonald فى « دائرة المعارف الإسلامية » أن كلمة « الله » كانت ولا تزال اسم العلم الذى يُطلق على الخالق عند المسلمين، وهى تقابل كلمة « ياهو » Yahow عند اليهود، لا كلمة « الوهيم » Elohim وليس لكمة « الله » جمع وإذا أراد المسلمون الكلام عن الآلهة بالجمع فإنهم يلجأون إلى جمع كلمة « إله » وهى اسم جنس يرجح أن كلمة « الله » اشتقت منه. وكان محمد (صلعم) يستعمل هذا الجمع عند كلامه عن الآلهة الأخرى، التى كان أهل مكة يشركونها مع الله. (سورة الأنعام، آية 19). وقد حذا حذوه المسلمون فى ذلك ولو أنهم آثروا أن يطلقوا على تلك الآلهة اسم الأصنام أو الأوثان تمييزًا لها.
(انظر: دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الثانى، نقله إلى العربية إبراهيم زكى خورشيد، أحمد الشنتناوى، عبدالحميد يونس وعباس محمود العقاد، مادة « الله » ص 560).

سقراط: ثم إن الإله صنع سريرًا واحدًا هو جوهر السرير بالذات ولم يصنع غيره سواء شاء ذلك أم كانت هناك ضرورة قضت ألا يصنع سريرًا طبيعيًا ولكنه لم يصنع سريرين من هذا النوع أو أكثر.

غلوكون: كيف كان ذلك؟

سقراط: لو أن الإله لم يصنع إلا اثنين فلابدّ أن يكون وراءهما ثالث هو المثال لهذين وهذا هو السرير بالذات لا الاثنان الآخران.

غلوكون: هذا صحيح.

سقراط: وأحسب أن الإله كان يعرف ذلك وشاء أن يكون حقًا خالق سرير حقيقى لا صانعًا معينًا لسرير معين، فخلق سريرًا هو هذا السرير الطبيعى الواحد بالذات.

غلوكون: يبدو ذلك.

سقراط: أنسميه إذنْ « صانع طبيعة هذا الشيء » أو اسمًا يشبه ذلك؟

غلوكون: نعم، هذا صحيح ما دام أنه هو الذى خلق فى الطبيعة هذا الشيء وسائر الأشياء.

سقراط: ماذا نقول عن النجار، أنسميه صانع السرير؟

غلوكون: نعم.

سقراط: وهل تسمى المصور كذلك صانعًا وخالقًا من هذا النوع؟

غلوكون: كلا ولا ريب.

سقراط: إذن ما منزلته من السرير؟

غلوكون: أحسب أننا يمكن أن نسميه محاكى ما يصنعه الآخران.

سقراط: حسنًا، أنْ تدعوه محاكيًا لما ابتعد عن الطبيعة ثلاث مرات.

غلوكون: لا شك فى ذلك [42].

وهكذا يشبه أفلاطون فى النص السابق عمل الرسام أو المصور بهذه العملية التى يدير فيها الإنسان مرآة من حوله ليصنع منها مظاهر وخيالات للأشياء. فإذا ما رسم الفنان كرسيًا فهذا الكرسى مرتبة ثالثة من حيث الوجود، إذ أن هناك أولاً فكرة الكرسى كما صنعها الذهن الإلهى، وهناك ثانيًا الكرسى المادى الذى يصنعه النجار، وثالثا مظهر الكرسى أو صورته كما يرسمها الفنان، ومعنى ذلك أن العمل الفنى لا يحاكى المُثُل الثابتة للأشياء، ولا يصنع أشياء فعلية كتلك التى نراها فى العالم الواقعى، وإنما يحاكى مظاهر لهذه الأشياء الجزئية فحسب، فالفنان إذن أبعد ما يكون عن « الخلق » بل إنه أقل مرتبة من الصانع ذاته، لأن الصانع على الأقل يأتى لنا بأشياء فعلية أمّا الفنان فيحاكى تلك الأشياء الفعلية التى أنتجها الصانع، وهكذا يرتبط نقد أفلاطون هذا للفن بنظريته فى المُثُل وتكون الأعمال الفنية فى نظره أقرب إلى الظلال التى هى أدنى مراتب الوجود وأبعد الأشياء عن الحقيقة [43]، والقول بالمحاكاة هنا يستتبع القول بالمفارقة، فالمُثُل موجودة خارج المحسوسات.

ويخبرنا أفلاطون تارة بأن الإله هو صانع تلك المُثُل حتى مُثُل المصنوعات، وتارة أخرى يقول إنه الخير الذى به نعرفها. فهل الإله هنا فى « الجمهورية » هو « الخير »؟.

إن الإجابة على هذا التساؤل تقتضى أن نحلل ماهية ذلك المثال المدعو « مثال الخير » الذى يصفه أفلاطون بأنه كالشمس مصدر للنمو والضوء الذى ينير الأشياء. وقد حاول هيدجر تحليل ماهية هذا المثال فقال إنه باعتبار الخير مثالاً (ايديا) فهو الظاهر، وهو بهذا الاعتبار أيضًا واهب الرؤية وهو المرئى ومن ثمّ القابل للمعرفة. إن

---

(42) أفلاطون، الجمهورية، الكتاب العاشر (595 عن ترجمة شامبرى فى طبعة بودية) ونقلها إلى العربية أحمد فؤاد الأهوانى، وراجعها على اليونانية الأب قنواتى، وهى منشورة بكتاب الأهوانى، أفلاطون، ص 159 - 164.

وراجع أيضًا: الترجمة العربية لمحاورة « الجمهورية »، ترجمة ودراسة فؤاد زكريا (596 - 597 - 598)، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974م، ص 549 - 553.

(43) فؤاد زكريا، جمهورية أفلاطون، الدراسة، ص 162.

مثال الخير فى مجال المعرفة هو الذى يحقق كل ظهور، ولهذا أيضًا فهو فى نهاية الأمر الرؤية المرئية، ولذلك فمن شأنه أنه لا يكاد يرى (إلاّ بالجهد الجهيد).

وتترجم كلمة «تواجاثون» بتعبير يبدو مفهومًا فى ظاهره وهو «الخير». وأغلب مَنْ يستخدمون هذا التعبير يخطر على بالهم معنى «الخير الأخلاقى» الذى يوصف بهذه الصفة لأنه يتفق مع القانون الأخلاقى. ولكن هذا المعنى يحيد عن الفكر اليونانى وإن كان أفلاطون نفسه بتفسيره «للاجاثون» على أنه مثال، هو الذى أوحى بالتفكير فى «الخير» تفكيرًا أخلاقيًا، كما جعل المتأخرين يسيئون تقديره فيجعلونه « قيمة ». ففكرة القيمة التى نشأت فى القرن التاسع عشر وترتبت على المفهوم الحديث للحقيقة هى آخر خلف «للاجاثون» وأضعفه، وبقدر ما تتغلغل «القيمة» والتفسير من خلال «القيم» فى ميتافيزيقا نيتشه على هذه الصورة المطلقة التى عبّر عنها بعبارته « قلب جميع القيم » بقدر ما نعدّ نيتشه نفسه ـ الذى غابت عنه كل معرفة بالأصل الميتافيزيقى «للقيمة» ـ أشد الأفلاطونيين تطرفًا عبر تاريخ الميتافيزيقا الغربية. والسبب فى هذا أن نيتشه قد اعتبر أن القيمة هى الشرط الذى وضعته «الحياة نفسها» لا مكان «الحياة»، وبهذا فهم ماهية «الاجاثون» فهمًا بعيدًا عن كل تحيز أو حكم مسبق وقع فيه أولئك الذين يلهثون وراء المسخ الذى يسمونه «القيم الصادقة فى ذاتها»[44].

ولو شئنا أن نفكر فى ماهية «المثال» من وجهة النظر الحديثة واعتبرناه «إدراكًا» أى (تصورًا ذاتيًا) لوجدنا فى مثال الخير أو فكرته، «قيمة» معينة فى ذاتها، لها بالإضافة إلى ذلك «فكرة» أو« مثال». وهذا المثال يستلزم بطبيعة الحال أن يكون أعلى المُثُل، لأن كل شىء فى الحياة يتوقف على اتباع الخير. وطبيعى أن يضيع كل أثر للماهية الأصلية «لمثال الخير» الأفلاطونى فى إطار هذا التفكير الحديث[45].

---

(44) مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، ترجمة د. عبدالغفار مكاوى، فصل «نظرية أفلاطون عن الحقيقة»، 337.

(45) نفسه، ص 338.

إذ يدل « التواجاثون » (الخير) فى المفهوم اليونانى على ما يصلح لشىء أو يمنح غيره الصلاحية. وكل « ايديا » (مثال) أو منظر شىء ما، هو الذى يسمح برؤية ما يكون عليه (أوكينونة) موجودًا ما. وعلى هذا فإن « المُثُل » هى التى تجعل الشىء صالحًا لأن يظهر على ما هو عليه وبهذا يمكن أن يكون له كيان. إن المثل هى موجودية كل موجود. ومن ثمّ فإن ذلك الذى يجعل كل مثال صالحًا لأن يكون مثال المُثُل على حد تعبير أفلاطون، هو الذى يمكن لظهور كل ما هو كائن فى كل ما يتبدّى منه للنظر، فماهية المثال تكمن فى أنه هو علة إمكان الظهور والصلاحية له وهذا الظهور هو الذى يكفل رؤية (الموجود) فى منظره (الذى يبدو عليه)، ومن أجل هذا كان مثال المُثُل هو واهب الصلاحية على الإطلاق، أى الـ « تواجاثون » وهذا الأخير هو الذى يتيح الظهور لكل ما يظهر، ولهذا كان هو نفسه الظاهر بحق، أى أشد الموجودات ظهورًا [46]. ولهذا فقد سمى أفلاطون « الاجاثون » أشد الموجودات ظهورًا.

ويضيف روس Ross فى تحليله لهذا المثال، إن مُثُل كل الفضائل ستكون مدينة بوجودها ومعقوليتها لمثال الخير، ولأجل هذا فمثال الخير « يفوق الوجود جلالاً وعظمة ». وهذا يعطيه مغزى أكثر اتساعًا من مغزاه الأخلاقى الذى نعرفه. فهو يصفه ـ كما أشرنا من قبل ـ بأنه واهب موضوعات المعرفة جميعًا حقيقتها، وواهب كل مَنْ يعرفها قوة المعرفة. ومن هنا يصبح من الصعب تتبع معناه، وأى تأويل له، لابدّ أن يكون ظنيًا تخمينيًا Conjectual [47].

ولعلّ هذه الصعوبة فى تحديد المعنى النهائى لهذا المثال وما قصده أفلاطون فعلاً به، تجعلنا نؤجل قليلاً إجابتنا على ذلك التساؤل الذى طرحناه بصدده عن مدى علاقة هذا « المثال » بالإله الأفلاطونى، هل هو نفسه الإله أم هو مجرد مثال من المُثُل التى ابتدعها الإله !!، ونستمر فى دراسة نظرية المثل وما طرأ عليها من انتقادات إثر الصعوبات التى واجهها أفلاطون بصدد نظرية المشاركة التى تدور

(46) مارتن هيدجر، نفس المرجع السابق، ص 339 - 340.

(47) Ross (S.D.), Op. Cit., pp. 43-44.

مناقشتها فى « بارمنيدس »، التى تعد تصويرًا للأزمة التى عاناها أفلاطون فى معالجته لتلك المشكلة التى نتجت عن تصور « المُثُل » كما ورد فى « فيدون » و « الجمهورية » (48).

فقد بدأ أفلاطون يواجه كثيرًا من المشكلات المترتبة على افترَض أن المُثُل مفارقة للجزئيات ووجه نقده لفكرة المشاركة participation وكان أهم ما وجه لفكرة المشاركة هو السؤال عن كيف يشارك المثال فى المحسوسات، هل يوجد بأكمله فى كل الأشياء التى يشير إليها؟ أم يشارك بجزء منه؟ ولما كان كلا الفرضين مستحيلاً لانتفاء الكثرة والقسمة عن المثال، فقد أخذ يبحث عمّا إن كان يمكن أن نتصور المثال فكرة فى عقل ما، ولكن المثال موضوع للأفكار وليس عقلاً أو عملية تعقل، أمّا القول بأن الأشياء تحاكى المُثُل فقد ظهر أنه قول يفضى إلى عدد لا نهائى من المشكلات، لأنه إذا كان الأصل والصورة متشابهين فلابدّ أنهما يفترضان صفة مشتركة بينهما وهذه الصفة المشتركة تفترض مثالاً جديدًا، والنتيجة أن المشاركة لا يمكن أن تُفسّر على أساس المشابهة (49).

وبالإضافة إلى المشكلة الناتجة عن علاقة المُثُل بالجزئيات المحسوسة تثير محاورة « بارمنيدس » مشكلة لم يضع لها أفلاطون حلاً نهائيًا إلا فى محاورة « السفسطائى » وهى تتلخص فى السؤال عن العلاقة بين المُثُل وبعضها، أى كيف يمكن للمثال الواحد أن يختلف وأن يتشابه وأن يتصل بغيره من المُثُل وهل هو مُثُل الواحد البارمنيدى؟

يجيب أفلاطون على هذا السؤال بأن الوجود العقلى لا يمكن أن يتخذ صفات الواحد البارمنيدى، فلا الواحد المطلق ولا الكثرة المطلقة يفسران الوجود، كما أنه لا يمكن للسكون المطلق ولا للحركة المطلقة أن ينسبا للوجود، ومن ثم فقد

(48) محمد على أبو ريان، نفس المرجع السابق، ص 223.

(49) أميرة حلمى مطر، تقديم ترجمتها العربية «لثياتيتوس» لأفلاطون، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973م، ص 10.

بدأ أفلاطون يراجع من جديد المذاهب المثالية الميتافيزيقية النافية للكثرة والحركة، كما بدأ يراجع من جهة أخرى المذاهب الحسية التى تسلم بالكثرة والحركة المطلقة، فهو لم يوافق بارمنيدس أبا المثالية فى استبعاد عالم الظواهر على أنه وهم مطلق، كما لم يوافق بروتاجوراس وهيراقليطس فيلسوفا النسبية والتغير على القول بأن الحقيقة توجد فى عالم المحسوسات الدائمة السيلان. وإذا كانت محاورة بارمنيدس تتضمن نقده على المذهب الأول فقد جاءت محاورة « ثياتيتوس » لتقدم نقده على المذهب الثانى [50]، وإن كنا لا نجد فى هذه المحاورة إشارة مباشرة إلى المُثُل فإن السبب فى هذا أنها قد كُتبت - كما يرى روس - بعد الجزء الأول على الأقل من « بارمنيدس » وليس بعد ذلك بمدة طويلة. ففى محاورة « بارمنيدس » قدم أفلاطون كما أشرنا انتقادات هامة على نظرية المُثُل وهذا ما جعله يتحول فى « ثياتيتوس » إلى فحص عمق الأساس الذى بُنيت عليه تلك النظرية، فافترض أن المعرفة موجودة، وأنها مختلفة تمامًا عن الإحساس أو الحكم. وهذا ما يجعلنا نحس بقراءة ما بين السطور بوجود تقدم ملحوظ فى وجهات نظره [51]. إذ أنه يعيد الأسس التى عليها تبقى نظريته موجودة حقيقة، فمن أجل أن يبقى الاعتقاد بأن هناك اختلافًا تامًا بين الإحساس والمعرفة، وأن المعرفة تحتاج لكائنات كاملة وليست متصورة بالحس، نجده يقدم فى « ثياتيتوس » برهانه الأخير والأكثر اتقانًا للتفرقة بين الإحساس والمعرفة، وتبقى نظريته أيضًا وبنفس الطريقة حين يتحدث بوضوح فى محاورة « طيماوس » عن اعتقاده فى وجود ذلك الاختلاف التام بين المعرفة والحكم الصادق، وهذا ما أكده كذلك ببرهان دقيق متقن فى « ثياتيتوس ».

وهكذا نرى أنه بينما لا تهتم هذه المحاورة بالميتافيزيقا، بل بنظرية المعرفة، نجدها تقدم البرهان القوى الذى يستخدمه أفلاطون فى أى مكان لتأسيس نظريته

---

(50) أميرة مطر، نفس المرجع، ص 10 - 11.

(51) Ross (S.D.), Op. Cit., p. 101.

الميتافيزيقية [52].

وتتجه المحاورة التى تليها، محاورة « السفسطائى » إلى تأكيد ذلك البرهان الأخير، وحل بعض الإشكالات التى فجرتها سابقتها، إذ أنها تبحث فى ربط المُثُل بعضها بالبعض الآخر، أو فيما يسمى بالمشاركة بين المُثُل فيعرض فيها أفلاطون للأجناس العليا للوجود كالحركة والسكون والوجود، وينتهى من بحث هذه الأجناس إلى اكتشاف جنسين آخرين هما، ذات الشىء و« غيره »، أى الذاتية والغيرية (الاختلاف)، فهذه الأجناس هى المثل الحقيقية كما يعرضها أفلاطون فى « السفسطائى » [53]. فالحركة والسكون تشتركان فى الوجود، دون أن يكون الوجود لا حركة ولا سكون، وعلى هذه القضية يرتكز مبدأ تشارك الأجناس [54]فى حين أن كلام أفلاطون عن الوجود جعله بجملته شيئًا جامدًا، ونبذ كل نشاط منه، وبالتالى نبذ كل حياة وروح عنه، ومن ثم كل وجدان وكل فكر. ولعلّ انتهاء أفلاطون فى هذه المحاورة إلى ما يُسمى « بالوجود الكلى » أو عبارة « الموجود الشامل والكامل من كل الوجوه » يشير بالضبط إلى جملة الوجود تلك. وهى موازية بدقة لعبارة « طيماوس » (31 ب) « الحى الشامل الكامل من كل الوجوه » إن لم تكن وإياها واحدة وحدة ذاتية، فكما أن الحى فى ملئه وكمال ذاته هو مجموعة كل الأحياء المعقولين وكذلك الوجود فى ملئه وكماله هو مجموعة كل أشكال وأنواع الوجود [55].

والواضح أن أفلاطون فى القسم الأكبر من هذه المحاورة كان مشغولاً بتعريف الوجود الحقيقى، ومجابهة تلك النظريات الفيزيقية الأخرى، وهذا يبدو من تساؤل السفسطائى كيف يبدو هذا العالم الظاهر السفلى كنتيجة للصور الفائقة عن الحس التى ليس بها حركة ولا تغير؟

---

(52) Ross (S.D.), Op. Cit., p. 103.

(53) محمد على أبو ريان، نفس المرجع السابق، ص 230.

(54) أوغست ديس، تقديمه لترجمته الفرنسية « السفسطائى » لأفلاطون، ترجمها إلى العربية فؤاد جرجى برباره، سوريا، دمشق، منشورات وزارة الثقافة 1969م، ص 38.

(55) نفس المرجع السابق، ص 43.

والحق أن أفلاطون لم يعدل فى هذه المحاورة عن تعليمه المألوف ليتخذ له نظرية روحية صرفة بشأن الوجود، إلاّ أنه نجح فى اجتياز الخط الخطير الذى تكلّم عنه فى « ثياتيتوس » ولم يشأ أن يكون لا أسير من يجمدون « الكل » ولا أسير مَن يحركون كل « موجود » حتى الأشياء الجامدة اللامتحولة، وشقّ طريقه نهائيًا بين هيراقليطس وبارمنيدس [56].

ويتضح ذلك من خلال ما يدور فى « السفسطائى »، إذْ يقول الغريب:

« فالضرورة تحتم إذن على الفيلسوف، لا سيما المكرم للعلم والفهم والعقل، بسبب هذه الأمور بالذات، أن لا يقبل أن الكل برمته راكد جامد، إذ قال بذلك أصحاب المُثُل من كل ناحية، وإنما عليه أن يصرّح مقتفيًا فى ذلك منية الأطفال، أن الوجود والكل برمته ينطوى على الأشياء اللامتحركة والمتحركة معا.

تياتيتوس: « كلامك فى منتهى الصحة » [57].

ويستمر أفلاطون فى تطوير نظريته عن المَثَل فى « طيماوس » بربطها بنظريته الكونية كما ربطها بنظريته المعرفية والميتافيزيقية فى المحاورتين السابقتين، فحديثه فى « طيماوس » عن « الحى بالذات » من الثابت ـ كما يقول ريفو Rivaud ـ أنه حديث عن عالم المثل عينه، وهذا فى نظر ريفو أمر واضح إذ أن « طيماوس » مبنية برمتها على وجود عالم المثل، وقد يستحيل فهمها أو يكاد إذا انقطعنا فترة عن قبول وجوده. والنصوص القائلة بذلك متوفرة جدًا مما يجعل المرء يدهش من إعراض عدد كبير من المفسرين المعاصرين المجيدين عن التقيد بها أو من إساءتهم فهمها، فنحن نقرأ فى « طيماوس » أن الصانع ينظم العالم المنظور وعيناه تحدقان بالنموذج الأمثل فى عالم المُثُل [58]. وكأن أفلاطون يريد بما أورده فى « طيماوس » أن يؤكد أنه يمكن تقديم شىء من التفسير الأكثر إحكامًا للعلاقة بين الروح المحركة والمخططة

---

(56) أوغست ديس، نفس المرجع السابق ص 44.

(57) أفلاطون ، السفسطائى، (249 d)، الترجمة العربية، ص 154.

(58) البير ريفو، تقديمه لترجمته الفرنسية لمحاورة «طيماوس» لأفلاطون ترجمها إلى العربية فؤاد جرجى بربارة، سوريا، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، ص 49، 1968.

لعالم المُثُل والعالم المادى الذى تشكله وتحكمه، ففيها نلتقى بهيئة هذا الصانع الإلهى a divine Craftsman الذى يكون روح وجسد الأشياء المادية تبعًا لذلك النموذج الذى يتأمله فى عالم المثل. وهذا الصانع يُعد رمزًا لروح أو نفس تقوم بوظيفتها الكونية، إنه تأمل معقول وسام للمثل ولهذا فهو يحرك وينظم كل الأشياء المادية لغاية خيرة، والغاية خيرة لأن الصانع خير (59).

والملاحظ أن التعبيرات التى تستخدم ههنا لوصف النموذج وتعيينه هى حرفيًا عين التعبيرات التى استعملها أفلاطون فى « فيدون » لتحديد عالم المُثُل كحقيقة ثابتة، بل قد عنى هنا أيضًا فى « طيماوس » بأن يقدم لها دليلاً مقتضبًا يتفق مع أحد البراهين التى تلجأ إليها المدرسة الأفلاطونية لإثبات وجود تلك الكائنات الثابتة غير المتحولة، وذاك الدليل هو الدليل المستمد من ضرورة العالم المطلق الكامل. فإن لم توجد صور أزلية فليس هناك أيضًا علم مطلق. وأكثر من ذلك ليس هناك حتى ولا ظن يستحق الثقة، فلا يبقى سوى مزعم قلقة خدّاعة لأن الاستدلال يمت بعلّته إلى الأشياء التى يفسّرها، فيصعب أن يؤكد المرء بصورة قاطعة أقوى من هذا وجود نظام علوى غير محسوس وكمال يفوق الأشياء الدنيوية، ومن هنا يمكننا اعتبار « طيماوس » برمتها تطبيقًا متواصلاً لنظرية المُثُل (60).

ويتضح ذلك من خلال النظر فى مناقشته لمشكلة طبيعة المحل فى « طيماوس »، إذ أنها مرتبطة فى الصميم بمشكلة وجود الصور أو المُثُل الأزلية، وفى الواقع إن مسألة أصل العناصر قد طُرحت فى « طيماوس » مرتين، أولاً بعبارات عامة وذلك قبل التساؤل عن وجود المحل ثم من جديد وعلى وجه أدق بعد الشروح المتعلقة بالمحل، وعندئذٍ يتساءل أفلاطون هل هناك صور مطلقة أو مُثُل للعناصر، أو بصورة أعم هل توجد مُثُل؟

ويجيب بتدليل ملخص ولكن فى غاية الوضوح على واقعية المُثُل، كل المُثُل، وليس مُثُل العناصر فقط، أن المثل موجودة لأننا نملك موهبة خاصة

(59) Armstrong (A.H.), Op. Cit., pp. 47-48.

(60) البيرريفو، نفس المرجع السابق، ص 50.

تطلعنا عليها، وهذه الموهبة هى إدراكنا العقلى بأن المثال موجود، إذ يلزم هذه المعرفة الثابتة غير المتزعزعة المحفوظة لقليل من الناس المستنيرين موضوع يماثلها. وحقيقة المُثُل موضوع المعرفة أنها متحولة نظير تلك المعرفة، إذ أنها لا تغير شكلها ولا تولد ولا تفنى، ولا تقبل أبدًا عنصرًا ما آتيًا من مصدر آخر، إنها غير خاضعة لإدراك الحواس [61].

وفى محاورة « فيليبوس » نجد تطورًا آخر فى تلك النظرية، إذ نلمح تأثر أفلاطون فيها بنظرية الأعداد الفيثاغورية وبها أمل أفلاطون فى عرض منظم ومفصل لعالم المُثُل، فقد أودعت طريقة الفيثاغوريين فى تنمية التصورات طبقًا للأعداد إليه نفسها، فرمز للمثل المفردة بالأعداد المثالية، فعناصر المثل هى اللامحدود والمحدود مشابهة للمبادئ المعروضة للعالم الحسى فى « فيليبوس »، إذ أن اللامحدود له هنا مغزى الفراغ المعقول Intelligible space، والواحد جعله أفلاطون مساويًا لمثال الخير، الذى نبعت منه كل المثل الأخرى كالأنساق المتدرجة من المشروط إلى شرطه [62]. فالمثال إذن هو المحدود Peras والمحسوسات غير محدودة apeiron. ومما يدل على أن أفلاطون قد اتجه نحو الرياضيات ونحو نظرية أن المثل أعداد أنه رأى أننا يجب أن نلتمس فى المحسوسات التى من نوع واحد طبيعة واحدة وأن نبحث عن هذه الطبيعة دائبين، وما دامت هذه الطبيعة ملازمة للشىء سينتهى البحث بالظفر بها، وهذه الطبيعة عبارة عن نسبة رياضية ثابتة تخضع لمقياس محدود مثل الصحة والموسيقى والجمال وغير ذلك مما يخضع لنسبة رياضية هى مزيج من المحدود واللامحدود [63]، وقد جعل أصناف الموجودات تبعًا لهذا أربعة: اللامحدود والمحدود والمزيج من المحدود واللامحدود والعلّة أو السبب، وقد اختلف المحدثون حول هذه المسألة: فى أى الأجناس الأربعة للوجود لابدّ للمُثُل أو الصور العقلانية أن تنتظم؟ ومنهم من قال إنه الرابع أي علة المزيج ومنهم من رجح

---

(61) نفسه، ص 99 – 100.

(62) Windleband, Op. Cit., pp. 203 - 204.

(63) أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص 120.

أنه الثالث أى النسبة أو المزيج بين المحدود واللامحدود ومنهم من ذهب إلى أنه الثانى أى المحدود، وقد جاء هذا الخلاف لأن أفلاطون لم يتحدث هنا عن المثال بل عن اللذة والحكمة، أيهما أفضل، فاللذة من الصنف الأول أى اللامحدود والعقل من الصنف الرابع لأنه علّة المزيج بين المحدود واللامحدود [64].

وحل هذه الإشكال الذى اختلف حوله المفسرون يجعلنا نتساءل هل طرح المشكلة على هذا النحو يُعد طرحا مقبولاً؟

واعتمادًا على معطيات « فيليبوس » ذاتها، نجد الأقرب إلى الحقيقة أن نعد المحدود واللامحدود والمزيج والسبب مُثُلاً أو صورًا عقلية، بما أنها هى ذاتها أجناس أو أنواع من الوجود، ولكل من هذه الأجناس طبيعة وضرب من الصور، وفى الوقت نفسه وحدة فكرية منطقية يُرد إليها الشتات المتفرق. وهذا الشتات المتفرق إمّا كثرة محسوسة فردية وإما كثرة أنواع وهذه الكثرة أو تلك، تشترك فى صورة واحدة، وتتقبلها فى ذاتها، ولو على درجات متفاوتة. ولم لا يكون « اللامحدود » فى « فيليبوس » جنسًا معقولاً، كما هو « الآخر » أو « الغير » فى « السفسطائى »! ففى « السفسطائى » كما فى « فيليبوس » نجد حلول أجناس فى المحسوسات، وحلول أجناس فى أجناس [65]. ومن ثم يحق لنا أن نعد اللامحدود والمحدود أجناسًا عقلية، تشترك فيها الأنواع مباشرة، وهى عقلية مثلها. وتشترك فيها المفردات المحسوسة بوجه غير مباشر، ومثل هذا يمكن أن يُقال على العلة أو السبب الذى يشترك فيه كل ما هو فاعل فى العالم المحسوس ويشترك فيه قبل كل شىء، العقل الأسمى الذى

(64) نفسه، ص 121. وانظر كذلك: أوغست ديس، تقديمه لترجمته الفرنسية لمحاورة « فيليبوس » (الفيلفس) لأفلاطون، نقلها إلى العربية فؤاد جرجى بربارة، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، 1970، ص 127 وما بعدها.

(65) انظر: أفلاطون، السفسطائى (253 ثم 247 - 248)، الترجمة العربية، ص 164 - 165، ص 148 وما بعدها.

وانظر أيضًا :

Diés (A.), Définition de L'etre, Paris, 2. ééd. 1932, p. 315.

يمزج الكل اللامحدود لينشئ منه انسجامًا كونيًا [66].

وإذا كان صحيحًا أن وظائف اللامحدود والمحدود والسبب أو العلة والمزيج تلبث عمومية جدًا، فهل هى أعم من وظيفة ما هو عين ذاته ومن وظيفة الآخر فى « السفسطائى » ومن وظيفة الخير فى « فيليبوس »؟ وسواء كانت هذا أو ذاك فلا شىء يمنعنا فى ذلك من أن نرى فى « أجناس الوجود » الواردة فى « فيليبوس » أجناسًا عقلية أو مُثُلاً أو صورًا [67].

ومن ثمّ لا نأسف على إعراض أفلاطون عن مساعدتنا ولو بتلميح قليل الخفاء أو كثيره فى اكتشاف السر العظيم. فإن لم يستطع هذا أو ذاك من الأجناس أن يفسح للمُثُل مكانًا أمينًا فذلك لأن بعض المفكرين قد حاول أن يحلها فى أحد الأجناس دون غيره بصورة جازمة [68].

وإذا أخذنا بهذا التحليل الذى اعتبر هذه الأجناس الأربعة مُثُلاً أو صورًا يمكن للأنواع المشاركة فيها مباشرة، والجزئيات المفردة مشاركة غير مباشرة، يمكننا الحديث عن مشاركة المحسوس فى المعقول دون انقسام المعقول أو تعدده، وتصبح العلاقة بين الشىء والمثال على غير ما رأيناه من قبل فى « فيدون » و« الجمهورية »، من أنها علاقة علّة بمعلول، مما يوضح لنا كيف أن المواقف الفلسفية لأفلاطون فى « اقراطيلوس » و« مينون » و« فيدون » و« الجمهورية » قد عملت على إثارة أزمة شك عنيفة تحددت معالمها فى « بارمنيدس » مما دفع بأفلاطون - وهو يتلمس الحلول - إلى تعديل موقفه كما واضح فى « فيليبوس » حيث اتجه إلى الرياضة للتعبير عن مشاركة المحسوس فى المعقول، وقد تمّ هذا التطور فى مذهب أفلاطون بطريقة تدريجية وانتهى إلى نتائجه المنطقية فيما صاغه من آراء شفوية [69].

---

(66) أوغست ديس، تقديم « فيليبوس » الترجمة العربية، ص 129 - 130.

(67) أوغست ديس، نفس المرجع السابق ص 130.

(68) نفسه، ص 130 - 131.

(69) أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص 235.

فمنذ حوالى ألفين وثلاثمائة عام، ألقى أفلاطون محاضرة شهيرة موضوعها كان فكرة الخير [70]، وقد نقلها لنا أرسطو، وميّز على أساسها عند أفلاطون بين الأشياء المحسوسة والمُثُل والمتوسطات الرياضية، ولكنه ـ أى أفلاطون ـ يضيف إلى هذه الأنواع الثلاثة للموجودات نوعًا رابعًا من الموجودات تأتى بعد الأعداد أو المُثُل وهذه الموجودات هى أقل فى الدرجة من الأعداد المثالية وتتضمن ماهياتها « الامتداد » مثل « مثال الخط المستقيم ». وقد جعل أفلاطون لهذه الأطوال المثالية مبدأ ماديًا هو صور « الكبير والصغير » المتعددة، وبالنسبة للخط المستقيم نجد الأطوال والأقصر كمبدأ مادى له، وبالنسبة للسطح نجد العريض والضيق، وبالنسبة للحجم نجد العميق والسطحى. وقد جعل أفلاطون أيضًا لهذه الأطول المثالية مبدأ صوريًا، فالاثنين مبدأ الخط المستقيم والثلاثة مبدأ السطح والأربعة مبدأ الحجم. ويشير أرسطو أيضًا إلى أن أفلاطون يتكلم عن « الحى بالذات » أي العالم المثالى، نموذج العالم المحسوس، وهذا العالم المثالى مؤلف من مثال « الواحد » بالإضافة إلى الطول والعرض والعمق المثاليين [71].

وعلى هذا نستطيع أن ننظم الوجود حسب آراء أفلاطون الشفوية ابتداء من الواحد، وبإضافة الثنائية إلى الوحدة تتكوّن مجموعة الأعداد المثالية، ثمّ تلى تلك الأعداد المثالية الأطوال المثالية، وبعد هذه الأطوال المثالية التى تتضمن الطول والعرض والعمق المثالية توجد المُثُل التى كان يشير إليها أفلاطون فى محاوراته، وبعد هذه المثل تأتى المتوسطات الرياضية أو المُثُل الرياضية، وهى فى مرتبة وسطى بين المُثُل والمحسوسات. وعلى هذا فإن لدينا « الحى بالذات » وهو العالم المثالى، وله مبدأ صورى وهو الواحد ومبدأ مادى وهو الثنائى اللامحدود. أو يمكن أن نقول أيضًا إن هذا العالم يشتمل على نوعين من المُثُل الرياضية: النوع الأول هو

(70) Whitehead (A.N.) Essays in science and philosophy, New York, philosophical Library, 1948, p. 75.

(71) محمد على أبو ريان، نفس المرجع السابق، ص 240.

الأعداد المثالية وفى قمتها الواحد، وهو مثال الخير ثمّ مبادئ الأجسام المثالية الهندسية وهى الطول والعرض والعمق المثالية [72]، وهذا « الحى بالذات » هو صورة مثالية للعالم المحسوس، ويربط بين العالمين ما يسميه أرسطو ـ نقلاً عن محاضرات أفلاطون الشفوية ـ بالموجودات الرياضية المتوسطة التى تؤدى وظيفة هامة فى التقريب بين المحسوس والمعقول وذلك عن طريق التدّرج فى التجربة، والاحترَس من الانتقال المفاجئ من طبيعة المحسوس إلى طبيعة المعقول المتغايرتين كما حدث فى المحاورات وكان سببًا فى إثارة الأزمة بين بارمنيدس وسقراط حول نظرية المشاركة، ولكن الشيء الوحيد الذى يبدو قلقًا فى هذا التنظيم المتدرج للمُثُل عند أفلاطون هو صلة ما يسميه بالمثال ـ الذى يضعه فوق المتوسطات الرياضية وتحت الأطوال المثالية ـ بالتنظيمات المثالية التى يضعها فوقه.

وعلى أية حال فإن هذا التنظيم الجديد للعالم عند أفلاطون قد أدّى إلى ظهور فكرة الصدور عند أفلوطين التى كان لها أبلغ الأثر فى الفكر الفلسفى فى القرون الوسطى، وقد خفى على الكثيرين أن هذه الفكرة نتيجة حتمية لما عُرف من آراء شفوية لأفلاطون [73].

وقد امتدّ تأثره بالرياضيات فى نظريته عن المُثُل ـ بالإضافة إلى آرائه الشفوية إلى آخر محاوراته « القوانين » التى تحتوى الشكل الأخير لفلسفته، وتظهر تلك المحاورة تقدمًا فى بعض وجوه فلسفته وفى البعض الآخر انحرافًا فى وجهات نظره حول الحياة والعالم. ورغم أن التطور الأخير لنظرية المُثُل المرتبط بالواحد من الأعداد وما نعرفه عن طبيعة هذا التطور نجمعه أساسًا من « الميتافيزيقا » لأرسطو ـ كما أشرنا ـ إلاّ أننا، رغم أن الجانب التأملى لنظرية المُثُل لا نجد له أى اثر فى « القوانين »، نجد أن أفلاطون قد وجد فيها دون شك الجانب العملى للقيمة التى نسبها إلى الرياضيات معزّزًا بإمكانية التطبيق، تطبيق العدد والقياس على دوران

(72) نفسه، ص 240 - 241.
(73) نفسه، ص 241.

السماء وتنظيم الحياة الإنسانية، وفى هذه العودة إلى مبدأ الأعداد نجد تراجعًا أكثر منه تقدمًا إلى التجريد فى المنطقى الأكثر عمقا والذى من طبيعته أنه أرفع من العدد الحسابى والشكل الهندسى [74].

ولعلّنا الآن نتساءل بعد سرد تطور نظرية المُثُل خلال محاورات أفلاطون ودروسه الشفوية: هل كان أفلاطون موفقًا فى عرضها، وهل استطاع بالفعل تفادى ما يمكن أن يوجه إليها من انتقادات أم أنه قد أخفق فى أحكامها ولم يُوفّق فى عرضها؟

الحق أن الناقد الأفلاطونى الذى يأخذ بالمعالجة العقلية لتلك النظرية، يميل إلى وجهة النظر التى تعدها خطأ بسيطًا فى فلسفة أفلاطون، ويفترض أصحاب هذه المعالجة أن أفلاطون أصبح يعتقد فى ذلك، ولو كان قد فعل هذا فى نظرهم لكان تطور فكره يلخص باختصار أو ربما بطريقة أفضل، تطور الفلسفة فى هذا القرن.

ففى محاورة « فيدون » و« المأدبة » و« الجمهورية » وغيرها، نجد اتفاقًا عامًا على أنه قد قرر وجود الكليات Universals exist، وأن كلاً منها مستقل عن العقل وعن الأفراد التى تشارك فيها، وأن أسماء معينة تسمى تلك الكليات التى هى مسميات لها. وباختصار فإن نظرية المثل (الصور) فى تلك المحاورات الوسطى، كانت نظرية لواقعية الكليات، وهى نظرية، شبيهة وصورة طبق الأصل للنظريات الواقعية التى اشتهرت فى السنوات المبكرة من هذا القرن.

ولكن أفلاطون فى « بارمنيدس » قد طرح هذه النظرية للنقد ـ كما أشرنا ـ واعتقد المفسّرون المتحمسون أن هذه الانتقادات كانت صحيحة وأن أفلاطون قد سلّم بصحتها. ولو كان هذا حقيقيًا بالفعل، لُعدَّت « بارمنيدس » إشارة لنقطة تحول فى فكره، وهو تحول يمكن أن يعين اتجاهه [75]. ولكن هذا لم يحدث إذ أن أفلاطون ـ

(74) Jowett (B.), Introduction of his translation to "Laws" Dialogues of Plato, Vol. V. (The Laws). Third Ed., Oxford University press, London, 1931, ccxi.

(75) Allen (R.) His Introduction to "Studies in Plato's Metaphysics", Edited by him; pp. X.xi.

كما رأينا ـ قد ردّ بنفسه على هذه الانتقادات وحاول تفنيدها وحل الصعوبات المترتبة عليها فى محاوراته التى تلت « بارمنيدس » وبالذات فى « السفسطائى » و« فيليبوس »، وأكدّ أنه قادر على تغيير اتجاهه وتطوير فكره حينما ربط فى « فيليبوس » ومحاضراته فى الأكاديمية بين المُثُل والأعداد واستفاد من هذا فى تطبيقاته، فى نظريته الكونية فى « طيماوس » وفلسفته الأخلاقية فى « فيليبوس »، وفى فلسفته السياسية ونظرياته الإلهية والفلكية فى آخر محاوراته « القوانين ».

ولعلّ تمسك أفلاطون بنظرية المُثُل إلى هذا الحد، هو الذى جعل بعض الفلاسفة المعاصرين يوجّهون النقد الدائم إليه، حتى أن برجسون H. Bergson يلومه على عدم استطاعته النزول من تلك القمم التى يحلو له أن يقيم فيها، إذ أن أفلاطون فى نظره قد أهاب بالفيلسوف أن يتجه إلى عالم المُثُل، وهنالك بين المفاهيم المجردة يطيب له المقام، يثير بينها الخلاف ثمّ يصلحها طوعًا أو كرهًا، ويقوم فى هذا الأفق الممتاز بدور الدبلوماسى، ويتردد عن الاتصال بالواقع ووقائعه، عاليها فضلاً عن دانيها، من أمثال الأمراض العقلية، فكأنه يخشى أن تتسخ بها يداه [76].

ويتحسّر برجسون على عدم استطاعة العلم الاستفادة من أفلاطون فيقول: إن النظرية التى كان يحق للعلم أن ينتظرها هنا من الفلسفة، النظرية المرنة القابلة للتكامل، المنطبقة على جملة الوقائع المعروفة، لم تشأ الفلسفة أو لم تستطع أن تقدمها إليه [77].

وعلى العكس من موقف برجسون من أفلاطون ونظريته فى المثل، نجد موقف كارل بوبر K. Popper وهو أحد الوضعيين المناطقة الذى يُعدّ أشهر اتجاه فلسفى علمى فى هذا القرن ـ الذى يقرر أن هناك ارتباطًا لا ينفصم بين المشكلات الفلسفية والعلمية، فكثير من النظريات العلمية نجد لها جذورًا فلسفية، وكثير من

(76) هنرى برجسون، الطاقة الروحية، محاضرة « النفس والجسم » التى ألقاها فى أبريل 1913م، ترجمة سامى الدروبى، القاهرة، الهيئة العامة للتأليف والترجمة والنشر 1971م، ص 35.
(77) نفسه، ص 35.

النظريات الفلسفية يكون أساسها علميًا، ويضرب بوبر مثلاً على ذلك بنظرية المُثُل الأفلاطونية، إذ يؤكّد أنها لا يمكن أن تُفهم فهمًا صحيحًا تامًا إلاّ إذا فهمناها فى ضوء العلم الإغريقى السائد آنذاك، وبالذات العلم الفيثاغورى، إذ أنها فى نظره ذات صلة وثيقة بنظريات الفيثاغوريين العلمية، والتى كانت أيضًا وعلى نفس المستوى ذات صلة بالنظرية الذرية عند لوقيبوس وديمقريطس [78].

وعلى أى حال، فإن ما يهمنا الآن من هذه النظرية، هو بيان كيف ارتبطت فى مراحل تطورها المختلفة بنظرية أفلاطون فى الألوهية؟

(78) Popper (K.), Conjectures and Refutations, pp. 75 - 76.

الفصل الثانى

الألوهية وعلاقتها بعالم الطبيعة

لا شك أن تصور أفلاطون للكون قد ارتبط لديه بتصوره للألوهية وذلك لدوافع كثيرة تتضح كلها فى واحدة من أهم محاوراته التى اختلف الباحثون حول قيمتها الفلسفية، هى محاورة « طيماوس »، التى يعتبرها البعض مجرد أسطورة لا تعبّر عن آراء أفلاطون الفلسفية الصحيحة [1]، وهم رغم ذلك يقدرونها لما كان لها من قوة التأثير فى عصور التاريخ، فقد أثّرت أبلغ التأثير فى العصور الوسطى لأنها كانت الوحيدة التى ترجمت إلى اللاتينية. وبعضهم يقدّرها لما قدمته من تفسير لبعض آراء أفلاطون التى وردت فى محاورات أخرى، لا لأهمية ما تحويه من تأملات حول العالم الطبيعى لأن تلك التأملات كانت رياضية مشوقة بالنسبة لأفلاطون لا بالنسبة للحقيقة الفعلية للعالم الطبيعى [2].

ونحن نخالف هؤلاء وأولئك فيما ذهبوا إليه، لأن « طيماوس » تقدّم لنا جانبًا هامًا من فكر أفلاطون لم يقدمه فى أى من محاوراته الأخرى، فقد عالج المشكلات السياسية، الأخلاقية، الدينية، الجمالية مختلطة فى كل محاوراته، وبقيت المشكلات الخاصة بالعالم الطبيعى، موجد هذا العالم، كيفية وجوده وتركيبه. وقد أفرد لمعالجة كل هذا محاورته هذه.

وإذا كان أفلاطون قد رأى أن يجيب على تلك المشكلات الخاصة بالعالم الطبيعى بالأسلوب القصصى فهذا راجع إلى أنه أراد أن يدلل على أن العالم

---

(1) برتراندرسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، الترجمة العربية، ص 234.

(2) Dickinson(G.Lowis), Plato and his dialogues, London, George Allen and Unwin LTD., 1931, p. 73.

المحسوس لا يوضع فى قضايا ضرورية، إذ ليس أمام العقل البشرى إلاّ الظن والتشبيه[3]. وأعتقد أنه لم يكن أمام أفلاطون إلا أن يبسط لخياله العنان كى يتصور كيف نشأ هذا العالم وكيف يتحرك وعلّة وجوده وحركته، وما دام الأمر غير مؤكد ولا يدخل فى إطار العلم الحقيقى فإنه لا يُعبَّر عنه إلاّ بذلك الأسلوب. ومن ناحية أخرى فإن أفلاطون كان مغرمًا بشكل عام بذلك الأسلوب المليء بالأساطير والتشبيهات التى يخترعها ليقرب الفكرة أحيانًا وليعمقها ويعطيها مدلولات أبعد أحيانًا أخرى.

وعلى أى حال فقد أنطق أفلاطون « طيماوس » الفيثاغورى بقصة التكوين هذه لأنها قائمة لديه على مبادئ عقلية رياضية. والحق أن حديث أفلاطون فى « طيماوس » يُعدّ مثالاً لنزعته التوفيقية ومقدرته النسقية، فقد أخذ فيها بالعقل الذى قال به انكساجوراس، وبين عيب المذهب الآلى، وأقام الغائية على أساس متين ثم استبقى الآلية فى الكليات والجزئيات، حتى فى الظواهر الحيوية كالاغتذاء وحركة الدم والتنفس والشيخوخة والموت، وصور الأجسام جميعًا مركبة من نفس العناصر متمشية على نفس القوانين لا يميز فى ذلك من ديمقريطس إلاّ أن هذه الآلية خاضعة لتدبير الصانع يفرض عليها غاياته من خارج، فتحققها هى بوسائلها الخاصة، أى بحركة تلك الأشياء الهندسية التى للعناصر.

وأخذ أفلاطون صفات العالم عن الإيليين، وبالأخص عن اكسينوفان، فجعله واحدًا كرويًا متناهيًا حيًا عاقلاً، ولكنه استبقاه حادثا متغيرًا وأضاف الثبات والضرورة للعالم المعقول. ونبذ رأى الطبيعيين فى الأجرام السماوية وانحاز إلى العقيدة القديمة القائلة « إن كل ما هو سماوى فهو إلهى » وأقامها على افتقار الحركة الدائرية إلى محرك عاقل، فحصل بها على حلقات فى سلسلة الموجودات، وأمكنة لخلود النفس الإنسانية.

وأخذ التناسخ عن الفيثاغوريين ومع أنه أضاف الإحساس إلى النبات إلاّ أنه قد

(3) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 83.

قصر التناسخ على الحيوان، وكان الفيثاغوريون يمدونه إلى جميع الأحياء، وبنى عليه فكرته الغريبة فى التطور النازل من الرجل إلى المرأة إلى أدنى أنواع الحيوان تبعًا للخطيئة ونقص العقل فكان أمينا لمبدأه « أن النقص تضاؤل الكمال » [4].

فالكون لدى أفلاطون إذن كالشىء المدرك تمامًا، فهو يمتلك العلّة والنفس، إذ أن العمل الأول للصانع Demiurge فى خلقه للعالم هو خلق النفس كمبدأ لحياة الكل، فنفس العالم يجب أن تكون ذات وحدة ذاتية، تتمثل حركتها ووعيها فى صورتها ذات القدرة المحددة. إنها هى الرابطة بين المثال والشىء المحسوس. وهى تمتلك تلك الكيفيات المتناقضة كالذاتية Sameness والغيرية otherness[5].

ويُقال أحيانا إن الصانع كائن أسطورى زائد، وهو مجرد تضعيف لروح العالم، لكن الحقيقة أن أفلاطون ليس لديه ما يدفعه لافتراض نفس كلية للعالم، وصانع إلهى سام بدون أن يكونا ضروريين لإيجاد العالم كما نراه [6]، فليست « طيماوس » هى المحاورة الوحيدة التى تظهر فيها فكرة الصانع، ففى محاورة « الجمهورية » [7] نجد: « صانع الإحساسات » artificer of senses و « صانع السماء » artificer of heavens، وفى « السفسطائى » نجد: « هل يجب أن نعزو إيجاد هذه الأشياء والإتيان بها إلى الوجود إلى شىء خارج اللاوجود، إلى صانع أو مخترع إلهى مقدس ولا شىء آخر» [8]. وفى « السياسى »: نجد: « أن العالم الذى وجد فى آن واحد بواسطة قوة خارجية مقدسة تستقبل الحياة المنعشة والخلود من يد متجددة لصانعها »، تلك اليد التى وصفت مؤخرًا كصانعها وأبيها ـ فى « طيماوس » ـ التى نجد فيها أن الإله قد سُمى بالصانع (المخترع) والأب لكل الأعمال [9].

---

(4) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 86 – 87.

(5) Windleband, Op. Cit., p. 220.

(6) Ross (S.D.), Op. Cit., p. 127.

(7) انظر: أفلاطون، الجمهورية، الترجمة العربية (596)، ص 549 – 550.

(8) انظر: أفلاطون، السفسطائى، الترجمة العربية (265هـ، 270 أ).

(9) Ross (S.D.), Op. Cit., pp. 127-126.

وفى « فيليبوس » يقرر أفلاطون أن ما يترءى لنا فى السماء من نظم الأفلاك والكواكب الرتيبة المعقدة يكفى للتدليل على أنها يجب أن تكون صادرة عن عقل إلهى، ويؤكد أن الحكماء يتفقون على أن العقل هو « ملك » هذا الكون وأنه سيد هذه الأرض، فهو علّة وجود عناصر الموجودات الرئيسية وهو الصانع المنظِّم لكل شىء، وهو الذى يرتب السنوات والفصول والشهور، فهو إذن جدير بأن يسمى بالعقل وبالحكمة، وإلى جوار هذا العقل توجد نفس كلية [10]، ويقول سقراط معلِّقًا على حديث ابروترخس عن ضرورة وجود علّة لهذه الأشياء فى « فيليبوس »: « إن طبيعة الصانع لا تختلف فى شىء إلاّ بالاسم عن طبيعة العلّة، والصانع والسبب قد يُقال بحق عنهما أنهما واحد » [11].

وأعتقد أننا قد لاحظنا من ذلك أن تصور أفلاطون لصانع العالم موجود فى محاورات عديدة له غير محاورة « طيماوس »، إلاّ أن تصوره للكون وفلسفته الكونية لم ترد لديه إلاّ فى « طيماوس »، ومن هنا تأتى أهميتها فى نظرنا ـ كما أشرنا من قبل. ولذلك فمن الضرورى أن نعرف الآن كيف تصور أفلاطون العالم فى « طيماوس »؟

إن نقطة البداية فى العلم الطبيعى عنده هى محاولته تفسير التغير أو الصيرورة البادية فى الكون، فقد لاحظ أن كل متحرك لابدّ أن يفترض محركًا ولّما كان المتحرك من صفاته أنه مادى، فقد أصبحت أول شروط المحرك عنده هى تجرده من المادية، لذلك فقد انتهى إلى أن المحرك والعلة فى حركة الطبيعة هى النفس اللامرئية وهى التى عرفها فى محاورة « فايدروس » بأنها المبدأ الأول الذى لا يستمد حركته من أى مبدأ سابق عليه والتى منها يستمد الوجود كله حركته، فهى الحركة الأولى أو الحركة التى تحرك ذاتها ثم تهب الوجود كله حركته المستمرة الأبدية [12].

ولّما كان العالم حسب معطيات « طيماوس » كرويًا مستديرًا كامل الاستدارة،

(10) محمد على أبو ريان، نفس المرجع السابق، ص 209 – 205.
(11) أفلاطون، فيليبوس، الترجمة العربية (26 أ)، ص 206.
(12) أميرة حلمى، نفس المرجع السابق، ص 197 – 198.

وذلك على العكس من محاورة « الجمهورية » التى تتركنا بإزاء هذه الصفة حائرين مترددين، نجد نصوص طيماوس لا تدع مجالاً لذلك الشك، فأفلاطون لا يكتفى فيها بأن يؤكّد فى حزم كروية العالم برمته، بل يقبل ضمنًا أن الأرض نفسها تجارى شكل الكل، وقد احتلت منه موقع المركز [13]، مما جعل أرسطو يستوحى دائمًا فى كتاب « السماء » استنتاجات « طيماوس » [14]، التى يقول فيها أفلاطون على لسان طيماوس الفيثاغورى موضحًا صفات العالم لديه:

« إن تنسيق العالم وانشاءه قد استوعب كلاً من العناصر الأربعة بجملته، لأن منشئه قد أنشأه من النار بأسرها، ومن الماء برمته، وكذلك الهواء والتراب. ولم يدع خارج العالم ولا ذرة واحدة ولا أية طاقة من أحد تلك العناصر وهذه كانت نواياه، أولاً لكى يكون العالم حيًا شاملاً متكاملاً فى غاية التكامل، مؤلفًا من كامل الأجزاء. وعلاوة على ذلك، لكى يكون واحدًا فريدًا إذ لم يتبق ما يمكن أن ينشأ عنه عالم آخر مماثل. أخيرًا، كى لا يشيخ ولا يعقل، معتبرًا أن عوامل الحرارة والبرودة وكل العوامل الأخرى ذات المفاعيل العنيفة، إذا حدقت من الخارج بجسم مركب ودهمته فى آناء غير مؤاتية فهى تفككه وتجلب له الأمراض والهرم، وتؤدى به إلى البوار والدمار. ولهذه العلة وبسبب هذا التفكير، هندس الله العالم وجعله فريدًا وشاملاً متكاملاً عن جميع أجزاء العناصر طرا، لا يهرم ولا ينتابه داء. وقد أعطاه الشكل الملائم المجانس. فقد يليق بالحى المزمع أن يضم فى ذاته جملة الأحياء، شكل ينطوى فى ذاته على كافة الأشكال بلا استثناء. ولهذا آتاه شكلاً كرويًا، يبعد مركز قطره إلى سطحه بعدًا متساويًا من كل الجهات وأداره تدويرًا وجعله أكمل الأشكال وأشبه شىء بذاته وهو الشكل الكروى » [15].

ومولد العالم لدى أفلاطون فى « طيماوس » ممثل فى فرض تدخل العقل والضرورة فى آنٍ واحد والضرورة مرتبطة برباط أزلى بكل وجود معقول، وضرورى

(13) أخذ أفلاطون هنا بالاعتقاد الخاطئ الذى كان سائدًا آنذاك بأن الأرض وليست الشمس هى مركز الكون وقد تابعه أرسطو فى هذا.

(14) البيزريفو، مقدمته للترجمة الفرنسية لمحاورة "طيماوس" الترجمة العربية، ص 89 - 90.

(15) أفلاطون، طيماوس، الترجمة العربية، (32 - 33 ط-)، ص 217 - 218.

بمعنى ما لا يستطيع الشيء أن يكون بدونه أو ما ينجم عن طبيعة الشيء الخاصة ولا يمكن أن يفارقه. مثال ذلك الطبيعة البشرية فهى إذا وجدت تشمل رغبات لا مفرّ منها وبدونها لا يستطيع جوهر الإنسان أن يتحقق فهذه الضرورة المرتبطة بالماهية لا تقاوم وتُفرَض على الآلهة أنفسهم، ولا يمكن أن تُفسَّر تفسيرًا تامًا بمفهوم الخير وحده، لأنها فى الواقع تتعلّق بتعدد الماهيات، وبحد هذه الماهيات بعضها بعضًا، فالضرورة تفرض ضربًا من الضرورة المنطقية [16].

هذا ويضيف أفلاطون أحيانًا إلى هذه الضرورة المنطقية، شكلاً آخر من الضرورة صادرًا عن فعل عضوى من إرادة الآلهة، فتدخل العلّة الضرورية لا مفرّ منه حيثما نلقى كثرة من الحدود القابلة أن تؤلف كلاً واحد، ومن ثمّ لابدّ أن تحصل حتى ضمن عالم المثل و « الحى بذاته » بفعل الضرورة إذ لا يستطيع لا « المتعدد » ولا « الواحد المفرد » أن يوجدا كل على حدة بصورة مطلقة وإنما عليهما أن يختلطا طبقًا لقوانين منتظمة ليؤلفا كونًا واحدًا [17].

وتبرز هنا نقطة خلاف بين المناقشات التى دارت فى « الجمهورية » وما يدور هنا فى « طيماوس »، إذ أن الأخيرة تبحث لتؤسس طبيعة فريدة للعالم بتأسيس تفرّد المثال Form، ولكن تفرّد المثال أُسِس بنفس الطريقة التى كانت فى « بارمنيدس ». فقد فُسِّرت العلاقة بين المثال وحالة من حالاته كالعلاقة بين الكل والجزء كنوع من الاشتمال أو التضمن، ولكنه يقبل أن يكون نوعًا من العلاقة بين الأصل والصورة التى تنتشر فى أجزاء المحاورة [18]. وهذا يدعونا إلى التساؤل عن نوع العملية التى يولج بها الصانع النظام فى الصيرورة؟ فنجد أنها عملية لا ينتج عنها خلق كائن جديد ولا أى مادة جوهرية، إنها تنظم فقط الحى المحسوس على غرار الحى المعقول [19]، فالصيرورة التى يُعنى أفلاطون بنسبتها إلى العالم الفيزيقى تتضح من حديثه كما لو كانت قد

(16) البيريفو، نفس المرجع السابق، ص 92 – 93.

(17) نفسه، ص 93.

(18) Nerlich (G.C.), Regress Arguments in Plato, An essay in "mind".

(19) البيريفو، نفس المرجع السابق، ص 93 – 94.

أتت للوجود فى وقت لاحق على حال عدم النظام، بواسطة الصانع الإلهى [20]، وقبل الاستطراد فى وصف هذا الصانع ودوره فى العالم، يجب أن نعرف على - ضوء ما سبق - طبيعة ما أسماه أفلاطون بالمحل »، وكيف يوجد مكان متميز عن الصور وعن الصيرورة معًا؟

فلو افترضنا قبول أفلاطون وجود مكان فارغ نظير مكان الذريين، للزمه أن يدخله فى بناء روح العالم أو قبة السماء. والحق أنه لم يفعل ذلك لأن قبة السماء موجودة فى « طيماوس » قبل أن يولد « المحل ». فلا يستطيع المحل إذنْ أن يكون واقعًا بين رتبة المثال أو الصيرورة ومَنْ فى منزلتهما. وإذا كان للمحل مبدؤه وأساسه فى عالم المثل فإننا نجد بين الصور الصرفة فراغًا حقيقيًا أو مكانًا غير رمزى، وعلى النقيض من ذلك فإنه لا يوجد فى عالم الطبيعة مكان لا نهاية له تأتى الأشياء المحسوسة وتنتظم فيه. وعلى ذلك لا يمكن إدراك المحل مباشرة لا فى عالم المُثُل ولا فى عالم الأجسام، ذلك لأنه ليس له سوى وجود مستمد عابر يتمثل فى كونه غير مدرك فى أغلب الأحوال. وهذا ما يجعل عرض أفلاطون متسمًا بالغموض. وعلى هذا فالبرهان على وجود « المحل » لا يمكن أن يكون منطقيًا فحسب لأنه يدور حول ماهية يُضاف إليها وجود تدركه الحواس، كما أنه لا يُستمد من الخبرة لأن الخبرة لا تستطيع أبدًا أن تكشف لنا حقيقة المحل فى ذاته. ومن ثمّ فإن أهم خاصية لذلك البرهان على وجود المحل هى كونه هجينة وحلاً وسطًا بين القياس والحس [21].

وإذا كانت تلك مشكلة تخص إدراكنا لذلك « المحل » أو « المكان »، فإن هناك مشكلة أخرى فى « طيماوس » خاصة بمن صنع هذا « المكان ». فالمحاورة لم تتضمن أية محاولة لبيان صنع الإله للمكان. والأمر مختلف بالنسبة للزمان، فلم يكن الزمان وفقًا لما جاء صراحة فى هذه المحاورة مُسَلّمة لفعل الخلق الذى قام به الإله، إنه من

(20) Cornford (F.M.), Plato's Cosmology, London, Routledge and Kegan Paul LTD., fourth impression, 1956, p. 25.

(21) البيريفو، نفس المرجع السابق، ص 94.

بين الأشياء، التى خلقها ومن ثم ينبغى أن يكون خلقه وفقًا لنموذج ما، وهذا يعنى أنه ينبغى أن يكون مطابقًا لظاهرة ما من العالم المعقول، إنه قد ظهر إلى الوجود كما قال « طيماوس » فى نفس الوقت الذى ظهر فيه عالم الطبيعة، ومن ثمّ لم يظهر فى أى عهد خالٍ من أحداث الزمان قبل الخلق. ولم يكن الخلق ذاته حادثًا فى الزمان. إنه فعل أبدى وليس حادثًا عابرًا. ولقد خلق الزمان ـ كما ذكر فى تعبير معروف وإنْ كان يتميز بصعوبته ـ كصورة متحركة للأبدية، فما الذى يعنيه ذلك؟

إنه يعنى أولاً: أن الزمان ظاهرة من ظواهر العالم الطبيعى والمادى وكل شىء فى هذا العالم متضمن فى العملية العامة الخاصة بالتغير. ومن ثمّ يكون الزمان متضمنًا فى هذه العملية، فهو يمر أو ينقضى. وثانيًا: أن كل شىء فى هذا العالم صورة مطابقة لشىء ما من العالم المعقول، ومن ثمّ ينبغى أن يكون الزمان صورة منقولة عن العالم المعقول، وتطابق مرور الزمان فى العالم الحسى [22].

ولكن ما هو هذا الشىء الذى يطابقه؟ إن هذا الشىء لا يمكن أن يكون لا زمانًا لأن اللازمان سلب محض ومن ثمّ فإنه يكون عدمًا. ومن الواجب أن يكون هذا الشىء موجبًا، إن هذا الشىء الموجب هو الأبدية لا بمعنى غيبة الزمان فحسب، ولا بمعنى مقدار لا متناه من الزمان بالطبع، ولكن بمعنى حالة من الوجود لا تتضمن أى تغير أو حدوث شىء ينقضى لأنها تحتوى كل شىء ضرورى لها فى كل آنٍ من وجودها [23].

وكان أول وأقدم إنتاج للصانع هو روح العالم أو النفس الكلية الكونية وهى أيضًا نفس إلهية. ولكن ما هى منزلتها من الإله الذى ركبها؟ وهل هى وهو شىء واحد كما أكدّ ذلك البعض ـ كما سنرى ـ أم هى خاضعة له؟ وهل تأتى بعده فى مراتب الماهيات كما قد يأتى هو نفسه بعد مثال الخير؟

---

(22) كولنجوود، فكرة الطبيعة، الترجمة العربية، ص 86.

وانظر أيضًا: عبدالرحمن بدوى، الزمان الوجودى، لبنان، بيروت، دار الثقافة، الطبعة الثالثة، 1973م، ص 56.

وانظر كذلك: برتراندرسل، نفس المرجع السابق، ص 236.

(23) كولنجوود، نفس المرجع السابق، ص 87.

الواقع أن تعاليم « طيماوس » لا تنطوى على علم لاهوت منتظم متكامل، ومن ثمّ فهو قابل لأن يُفسَّر طبقًا لاستعداد كل شارح على أنه ضرب من نظرية الانبثاق أو صنف من عقيدة الخلق غامضة بل وغير واضحة المعالم. ويبدو أن إيماءات مختلفة قد تقاطعت فى فكر أفلاطون هنا دون أن يعرف أو يريد أن يتخذ منها موقفًا صريحًا. فروح العالم تبرز أولاً فى « طيماوس » كمبدأ حركات الكون المنتظمة، والروح فى نظر أفلاطون هى فعلاً سبب الحياة العام، وتتجلى الحياة دومًا فى حركات موجهة بانتظام إلى غاية معينة. وبفضل « روح العالم » يكون مرورنا من تلك الاعتبارات النظرية إلى وصف الحقيقة الحسية وصفًا واقعيًا، وهكذا يمر أفلاطون مباشرة من علم اللاهوت إلى علم الفلك والفيزياء [24]. ولا تقتصر مهمة « روح العالم » أو « النفس الكونية » على مجرد تحريك الكون، وإنما يرجع إليها الفضل فى إقرار هذه الحركة واطرادها على نحو ثابت منتظم، لذلك ينبغى تصور هذه النفس على أنها عاقلة بل أقرب أن توصف بأنها عقل إلهى.

وأهم ما ورد فى « طيماوس » بهذا الصدد هو إدخاله فكرة الإله الصانع الذى صنع هذا الكون وصنع له نفسًا كونية مدبرة، فجاء هنا بازدواج فى فكرته عن النفس الكونية الأولية التى هى العلّة فى حركة الكون ونظامه، الأمر الذى جعل بعض المفسّرين لفلسفة أفلاطون يقول بإله متعال وآخر مباطن للكون. والأرجح أن أفلاطون لم يقصد هذا التفسير إذْ لا نجد فى محاوراته الأخرى ما يثبت هذه النظرية. وإنْ وجدنا عنده نوعًا آخر من ثنائية المبادئ عندما جعل للخير نفسًا وللشر نفسًا خاصة فى محاورة « القوانين » مما جعل الكثيرين يجزمون بتأثره الكبير بالشرقيين الفرس والفيثاغوريين [25].

وقد خلق حديث أفلاطون عن هذه النفس الكونية مشكلات كثيرة أهمها، هل هناك هوية بين هذه النفس والإله الصانع؟

---

(24) البيرريفو، نفس المرجع السابق، ص 55.

(25) أميرة حلمى مطر، الفلسفة عند اليونان، ص 198 - 199.

ولعلّ أصوب ما يُقال فى هذه المشكلة، أن الإله الصانع وتلك النفس الكونية التى ذكرها فى المحاورات الأخرى على أنها العلّة الأولى فى حركة الكون شىء واحد، وأمّا التمييز بينهما فلا يعنى أكثر من الإشارة إلى المظاهر المتنوعة لنشاط النفس الإلهية. ولا يظهر للنفس الكونية فى « طيماوس » أي وظيفة هامة فى حين يُنسب للإله الصانع مهمة تكوين العالم ونفوس الكواكب والأرض وهى التى تشاركه مهمة تكوين نفوس البشر والكائنات الحية الأخرى، ولذلك يبدو أن افترَض نفس كونية بجانب الإله الصانع هو افترَض زائد عن الحاجة [26].

أمّا عن مهمة الإله الصانع فى « طيماوس » فلا تصل إلى حد خلق المادة من العدم، فالإله هنا عبارة عن صانع، ولم تكن أفعاله الخلاقة على أية حال أفعال خلق مطلق [27] لأنها تسلّم بوجود شىء آخر غيرها، هو النموذج الذى صُنع العالم على غراره. وما دام قد حدث تراجع عن فكرة خلق الإله خلقًا مطلقًا أو حرًا بعد القول بأنه قد صنع العالم بالرجوع إلى نموذج سابق له فى الوجود، وفى ذلك لن تحدث أية خسارة ولن يحدث أى تناقض فى القول إذا قيل بأن الإله قد صنع العالم من مادة سابقة له فى الوجود، ولو سلّمنا بوجود النموذج أو الصورة قبل حدوث فعل استنساخه، سيصح القول أيضًا بسبق وجود المادة لأن المادة والصورة متضايفان. ولو تصورنا وجوب سبق صورة لهذا الشىء قبل صنعه سيتحتم التسليم منطقيًا بسبق وجود مادته كذلك، وبذلك سيتم تصور فعل صنع الشىء أمرًا مساويًا للقول بفرض صورة معينة على مادة معينة [28].

---

(26) Field, The philosophy of plato, p. p. 130.

نقلاً عن أميرة حلمى مطر، نفس المرجع السابق، ص 199.

(27) انظر بالتفصيل فى مناقشة هذه المشكلة، الفصل الأول من الباب الثالث الذى سنعقده عن « نظرية الخلق » عند أفلاطون.

(28) كولنجوود، نفس المرجع السابق، ص 90.

وانظر فى ذلك بالتفصيل Taylor (A.E.), Op. Cit., pp. 441 - 442.

وكذلك: أحمد فؤاد الأهواني، نفس المرجع السابق، ص 130.

وعلى أى حال فقد كان دافع الإله الصانع فى تنظيمه لهذه المادة الأولية هو طيبته وميله إلى الخير وعنايته بهذا العالم وتنظيمه، غير أن هذه العناية الإلهية عند أفلاطون لا تساوى فكرة العناية فى الأديان السماوية ولا العناية التى تصورها الفلاسفة الرواقيون فيما بعد إذ تصوروا أن العقل الكونى يتدخل فى تدبير كل صغيرة وكبيرة وتوجيه كل شىء بحسب حكمته، لأن العناية الإلهية عند أفلاطون إنما تتلخص فى تحقيقها النموذج المثالى فى المادة المحسوسة بقدر الإمكان، فالمادة التى صُنع منها العالم كانت تتحرك حركة عشوائية غير منظمة تحركها القوى الآلية غير العاقلة أو ما اسماه أفلاطون « بالعلّة الآلية ». ويفسّر هذا النقص الذى يبدو فى العالم المحسوس بأنه يرجع إلى معارضة هذه القوى المادية الآلية غير العاقلة لعمل الصانع، ففى المادة عنصر معارض للعقل وهذه المعارضة الصادرة عن طبيعة المادة هى التى يسميها أفلاطون بالضرورة، وارتباط المادة بالضرورة لم يكن يعنى عند أفلاطون أي ضرورة علّية كالتى نعنيها حينما نتحدث عن الارتباط الضرورى بين العلّة والمعلول، وإنما على العكس كان أفلاطون ينظر إلى المادة على أنها شىء يقاوم بطبيعته كل نظام وكل معقولية بل امتدّت هذه النظرة إلى المادة على أنها شىء يقاوم بطبيعته كل نظام وكل معقولية بل امتدت هذه النظرة إلى المادة إلى أرسطو فيما بعد. وكذلك انتهى أفلاطون فى دراسة الطبيعة إلى إثبات فاعلية الآلهة والنفس فقدّم الأسس الأولى لبناء المذهب الروحى والتأليه الكونى [29].

فقد اعتقد أفلاطون فى ألوهية الكون ككل، وفى ألوهية الأجسام السماوية وقدّم ما يوحى بإقامة العبادة لهذه الآلهة العلوية السماوية، على الرغم من أنه لم يقل لا فى « طيماوس » ولا فى أى مكان آخر، أن الصانع يمكن أن يكون موضوعًا للعبادة، فهو لم يكن ذا صورة دينية، إذ أنه لا يتساوى مع الإله الواحد فى التوراة الذى كان موضوعًا للعبادة من البشر بالإضافة إلى أنه كان خالقًا للعالم من عدم [30].

---

(29) أميرة مطر، نفس المرجع السابق، ص 200 - 202.

(30) Cornford (F.M.), Op. Cit., p. 35.

وعلى الرغم من ذلك فقد أنتج أفلاطون ـ على حد تعبير كورنفورد ـ الخطة البديلة للخلق بواسطة المخترع الإلهى، فالعالم كالعمل الفنى يُصمم طبقًا لغرض معين. فالصانع جزء ضرورى من النظام، رغم أن النظام المعقول للعالم قد صوِّر كعملية للخلق فى الزمان. وهذه لديه نقطة هامة، فليس هناك مجال للتفضيل عند التحليل، إذ أن تشييد العالم دفعة واحدة أو تشييده جزءًا جزءًا لا يمكن أن يكون أكثر من شىء محتمل لأن الطبيعة المتغيرة لأشياء العالم لا يمكن تنقيحها أو تعديلها إلى طبيعة ثانية وصادقة صدقًا مطلقًا [31].

ولعلّه قد اتضح لنا من تلك الخطة المنسقة التى قدّمها أفلاطون ـ والتى استعملها الإله الأفلاطونى الواحد فى « طيماوس » فى تخطيطه للعالم ـ نصف مفتاح ذلك العلم الغامض الذى يصّر عليه أفلاطون دون أن يستطيع تقديمه بوضوح[32].

والحق أن هذا الميل لتخطيط الطبيعة قد نشأ عند أفلاطون قبل أن يكتب « طيماوس »، فقد تحدث قبل ذلك عن العالم المعقول، عالم الحياة والضياء، مصدر الوجود والماهية، هذا العالم المثالى الذى يتربّع فى قمته مثال الخير بالذات، شمس الوجود المعقول، الذى هو فى نظره العنصر الإلهى الوحيد، ولذا كان اعترافه بتدخل التدبير الإلهى فى الطبيعة يُعدّ تسليمًا منه بأن عالم المُثُل لا يختص وحده بالصنعة الإلهية، بل إن عالم الطبيعة ـ كما أوضحنا من قبل ـ يشارك على قدر وجوده المادى فى هذه الصفة [33]. حتى أن هذا دعا بعض المفكرين إلى التساؤل، ألا يمكن القول بوجود هوية بين المصدر اللامتغير للتغير والصور؟ ومن الواضح أن أفلاطون قد أجاب على لسان « طيماوس » ورأى استحالة ذلك، فقد رأى وجود إله بالإضافة إلى عالم الصور المعقولة، ولكن إذا ما سألنا عن علّة ذلك، لم نجد لدى أفلاطون إجابة،

(31) Ibid., p. 31.

(32) Brumbaugh (R.S.), Plato on The One, New Haven, yole University press, 1961, p. 204.

(33) محمد على أبو ريان، نفس المرجع السابق، ص 205 – 206.

لكن أرسطو قد أوضح بعد ذلك السبب وكانت إجابته هى أن الصور ليست مصدر التغير فكل ما تقوم به هو تنظيم التغيرات التى تبدأ فى موضع آخر عن المصدر الفعّال للحركة والحياة فى العالم، ولن يكون هذا المصدر سوى فاعل أفعاله ليست أحداثًا، إنه فاعل أبدى ليس جزء من العالم الطبيعى؛ إنه شىء أوضح اسم له ـ على حد تعبير كولنجوود ـ هو اللّه [34].

ويرى كوبلستون، أنه من الصعوبة بمكان أن ننكر أن أفلاطون فى « طيماوس » يتحدث عن الصانع كما لو كان هو العلّة الفعّالة للنظام فى العالم، لأنماط الموضوعات فى هذا العالم، بعد ذلك النموذج من الصور الذى يعدّ علّة مثالية تحتذى. وعلى هذا فإن الصور أو المُثُل تبدو متميزة تمامًا عن الإله الصانع، فالصور ليست خارج الأشياء فقط بل أيضًا خارج الإله. ورغم أن كوبلستون يرى أن لغة أفلاطون فى « طيماوس » تتضمن ذلك التفسير، إلاّ أن هناك أسبابًا تجعله يعتقد أن الصانع فى « طيماوس » مجرد فرض وأن تأليه أفلاطون لا يبرأ من النقد، فمبادئ أفلاطون فى محاضراته ليست هى ما قدمه فى محاوراته، أو أن ما عبّر عنه فى محاضراته لم يكن يظهر فى المحاورات إلاّ بالكاد [35].

فعلى الرغم من أنه يسلّم أن الروح والعقل يخصان الحقيقى، إلاّ أنه لا يبدو ممكنًا فى نظره التأكيد على أن العقل الإلهى Divine Reason هو محل المُثُل، وهذا يجعل من الجائز فعلاً ـ فى نظر كوبلستون ـ أن أفلاطون قد أثبت أن الصانع لديه رغبة مُعبّر عنها بأن « كل الأشياء الخيّرة سوف تأتى ساعية بقدر ما تستطيع ليمكنها من أن توجد وجودًا شبيهًا بوجوده ذاته »، « وأن كل الأشياء ستكن خيرة ». وهذه عبارات تبين أن الفصل بين الصانع والمثل يعد أسطورة [36]. فهناك علاقة بينهما ولكن ما نوع هذه العلاقة؟

---

(34) كولنجوود، نفس المرجع السابق، ص 89.

(35) Copleston (F.), Op. Cit., pp. 195-196.

(36) Copleston (F.), Op. Cit., p. 217.

لقد عرضنا أن محاورة « طيماوس » لم تقل أن الصانع قد خلق المُثُل أو أنه هو مصدرها، وصوّرت المُثُل مميزة عن الصانع، ولا يبدو واضحًا فيها وضوحًا جازمًا هل هما قد وجدا معًا أم لا، ولذا فلابد أن نحترس فى القول بأن أفلاطون قد قال بضرورة وجودهما معًا [37]. علاوة على ذلك، فلو أن القبطان Captain والإله God الموجودين فى الخطاب السادس هما الصانع Demiurge أو العقل الإلهى Divine Reason فماذا يكون الأب Father؟ ولو أن الأب هو الواحد The One ـ ومن ثمّ فلا يمكن أن يُنظر إليه على أنه والهيراركية الكاملة للمثل أنها أفكار للصانع[38] ـ فما علاقته بتلك المسميات الأخرى؟

من الواضح أن أفلاطون فى « طيماوس » يتحدث ـ كما يتبين من نصه ومن تحليلات الشرّاح ـ عن عدة آلهة، فهناك الإله الصانع نفسه وهناك خدّامه المنحدرين عنه أو ما يسمون بالآلهة الثانوية، وآلهة الكواكب الثابتة والأرض والكواكب السيارة، وأخيرًا آلهة الأسطورية الشعبية. والتساؤل هنا يتلخص حول ماهية كل تلك القوى الإلهية وعلاقتها بعضها بالبعض الآخر وأخيرًا علاقتها بعالم المُثُل؟

يقول ألبير ريفو: بما أن « الحى بذاته » يحوى بالضرورة نموذج كل الحقائق الواقعية، ألا ينبغى عليه فى هذه الحالة أن يحوى نموذجًا للألوهية نفسها؟ وهل يكون لدينا فى هذه الحالة نوعان من الآلهة نوع مثالى ونوع محسوس؟

لا ينبئنا أفلاطون عن ذلك فى أى مكان محدد بطيماوس، ولكنه فى مقطع غريب يميز بين الآلهة المرئية أي الكواكب وبين الآلهة الذين يستطيعون عندما يطيب لهم أن يظهروا للعيان مع أنهم فى الغالب يلبثون محتجبين عن الأبصار، فهل يزدوج العالم هكذا فيكون هناك عالم تعمل فيه الآلهة المنظورة وعالم تسود فيه القوى غير المنظورة؟

(37) Ibid., p; 217.
(38) Ibid.

إنه حل غريب يصعب علينا تصوره، وإن كان الصانع لا يختلف عن مثال الخير وعالم المُثُل وإن لم يكن هناك إلهان أعليان الواحد فوق الآخر، فهل يمكن أن يكون الصانع غير مثال الخير نفسه؟ وفى هذه الحالة ألا يخرج المثال عن عزلته الفائقة عن الحس ليتدخل فى التحول بالذات فى صورة الصانع؟

إن الشرّاح قد أفاضوا فى معالجة هذه المشاكل، وبالإضافة إلى ما قدمنا من تحليلاتهم، نجد أنه بينما يدمج أغلبهم ولا سيما زيللر Zeller الصانع بمثال الخير، يؤكّد غيرهم، وبرويشار Brochard فى طليعتهم، أن الصانع هو نفسه مركب من المُثُل وأنه من ثمّ لا يعود إلى مثال الخير وأن النموذج يبقى دومًا متميزًا عن الواقع الذى يصوغه الصانع على شبهه [39].

والحق أنه يستحيل أن يستخلص المرء من النصوص حلاً متماسكًا، ففى مواضع كثيرة لا يتميز الصانع إلاّ بصعوبة عن مثال الخير، وفى مواضع أخرى يبدو مثال الخير أسمى من الإله نفسه الذى لا ينقطع عن تأمله وعن الاقتداء به فى أفعاله [40].

ويكفى أن ننظر فى أنواع الأنفس (الروح) الموجودة فى « طيماوس »، للتدليل على مثل تلك الاشكالات، إذ أن « طيماوس » يميز ثلاث لا بل أربع أرواح مختلفة، فهناك أولاً المبدأ الذى لا يموت فى الحيوان المائت (النفس) وقد صوّره الصانع نسه ليودعه بعد ذلك فى أيدى الآلهة الثانوية المكلفة بصوغ الأجسام الحية[41]. وهذا المبدأ على الرغم من كونه غريبًا عن الجسد، إلا أنه يتحكم مع ذلك فى بنيانه لأن وظيفة الجسد الجوهرية هى أن يخدم المبدأ الروحى بمثابة عجلة له[42]. والحال أن العنصر الغير مائت من الروح البشرية مماثل كل المماثلة لروح العالم. إذ أنه كروى مثلها وينطوى نظيرها على دائرة « الشىء فى ذاته » ودائرة

(39) البيرريفو، نفس المرجع السابق، ص 52 - 53.
(40) نفسه، ص 53.
(41) انظر: أفلاطون، طيماوس 41 d، 42 a، 43 a. d. e.
(42) أنظر : نفس المصدر السابق، 96 a.

« الآخر » وله على غرارها دوراته، بعض منها يتعلّق بالكيان والبعض الآخر بالصيرورة [43]. ولعلّ هذا يتضح من كلمة الختام التى ترد فى نهاية المحاورة إذ يقول طيماوس:

« والآن نقول إن خطابنا عن "الكل" برمته قد انتهى لأن هذا العالم إذ قد استوعب هكذا الكائنات الحية، المائتة منها والخالدة وأخذ ملأه بها، وغدا حيًا منظورًا يشمل الكائنات المنظورات، وإلهًا محسوسًا هو صورة الإله المعقول، صار أعظم وأفضل وأكمل فلك، وهو هذا العالم الأوحد مولود الإله الوحيد » [44].

ورغم أن هذه العبارة قد توضح سر اختلاف الشرّاح حول بحثهم عن تصور أفلاطون للألوهية من خلال « طيماوس »، إلاّ أنها تعطينا انطباعًا بأنه قد أراد من خلالها أن يلخص وجهة نظره التى تحلّ كل الإشكالات الناتجة عن تلك الأسطورة الكبيرة التى أطال فى سردها وسبك الأدوار فيها، إذ أنه يقول « إن خطابنا عن الكل قد انتهى » فالمقصود بالكل هنا هو الكون أو ما أسماه خلال الأسطورة « الحى بالذات » وبما أن أفلاطون قد أسماه بهذا الاسم، فلعلّه قصد من ورائه أن يؤكد تشبيهه للكون بالكائن الحى وبما أن تصور أفلاطون للإله أنه حى هو الآخر، فلعلّ هذا ما جعله يميز بين مبدأ الحياة فى هذا العالم المحسوس ومبدأ الحياة فى العالم المعقول، ففرّق بين الإله المحسوس والإله المعقول، وأراد أن يجعل التمييز نهائيًا وأن يجعل الغلبة لتصوره عن الإله المعقول فقال إن « هذا العالم الأوحد مولود الإله الوحيد »، فبين ببساطة شديدة فى آخر عباراته فى المحاورة أن لديه إلهًا واحدًا مميزًا عن كل الآلهة التى تكتظ بها الأسطورة، ألا وهو الأصل بالنسبة لكل هذه الآلهة وأبوها جميعًا، الذى يُعدّ هذا العالم مولوده الأوحد.

وعلّنا لا نخالف الصواب إذا قلنا إن هذا التصور الأفلاطونى للعالم وللإله فى « طيماوس » لم يكن إلا انعكاسًا لزيارته لمصر القديمة وعودة منه إلى خبرته

(43) انظر: نفسه، 43 aa – d 47 – 90 a.
(44) نفسه، الترجمة العربية، (92 d)، ص 391.

ومعرفته بما كان يؤمن به أولئك الفراعنة فى قصة التكوين التى لخصها جون ولسون فيما يلى:

« هكذا ولدت الآلهة، هكذا وجد النظام الإلهى بأجمعه، هكذا جعلت المصائر الموجهة التى تزود البشر بالمؤونة والغذاء، وهكذا جُعِل الحدّ بين الحق والظلم، هكذا صنعت الفنون والحرف ونشاطات الناس، هكذا صنع بتاح أقاليم ومدنًا، ووضع الآلهة المحلية فى مناصبها الحاكمة، وأخيرًا أدرك الجميع أن سلطان بتاح أعظم من سلطان الآلهة الآخرين، وهكذا استراح بتاح بعد أن صنع كل شىء وكذلك النظام الإلهى »[45].

وأظن أن النظر فى تلك القصة، يجعلنا لا نتعجب من تلك الأفكار الهلامية التى يعوزها التنظيم والترتيب العقليين التى وردت فى « طيماوس »، إذ أنها لم تكن من وحى عقل يونانى صرف لا يعرف إلاّ التسلسل المنطقى للأفكار، بل كانت من وحى شرقى يتخذ من الأسطورة سندًا لمعتقدات قد لا يكون فيها من العقل أحيانًا أكثر مما فيها من خرافة.

والحق أن هذا لا يجعلنا ننساق وراء مَنْ يعتبرون « طيماوس » مجرد أسطورة، أو مَنْ يعتبرون « الصانع » فرض زائد، بل إننا ونحن نبحث عن التصور الأفلاطونى للألوهية، لا نستطيع أن نقلل من الأهمية القصوى لتلك « الأسطورة »

---

(45) جون أ. ولسون وآخرون: مصر، مقال من كتاب: ما قبل الفلسفة، الترجمة العربية ص 75.
وانظر كذلك: عبدالعزيز صالح فى حديثه لجريدة الأهرام عن اكتشاف مدينة (أون). إذ يوضح فيه أن حكماء تلك المدينة قد قدموا أول وأقدم نظرية لتفسير نشأة الكون يغلب عليها الطابع الأسطورى، مما يؤكد أن أسلوب «طيماوس»، ومحتواها قد تأثروا بتلك النظرية. ولعل مما يثبت ذلك التأثير على تلك المحاورة، أنها بذلك الأسلوب والمضمون المتبع فيها تخالف كل محاورات أفلاطون السابقة واللاحقة عليها ففيها يكاد ينعدم الحوار أو يسود الطابع القصصى الأسطورى تمامًا، بالإضافة إلى أن بها آراء تخالف كثيرًا من آراء أفلاطون فى المحاورات الأخرى.
وانظر أيضًا: د. مصطفى النشار: فلسفة الطبيعة وتفسير نشأة الوجود فى مصر القديمة، منشور بالطبعة الثانية من كتاب: نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة – دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1997م.

وذلك «الصانع» لأنهما يكملان صورة فهم أفلاطون للألوهية، ويوضحان شغفه الشديد بفكرة التأليه، حتى أنه أنزلها من علیائها فى «الجمهورية» متمثلة فى «مثال الخير» وجعلها تغوص فى جنبات العالم المختلفة ومراتبه المتعددة كل حسب ترتيبها وعلو شأنها، ولعلّ خروج أفلاطون عن الإطار المنطقى فى هذه المحاورة يُعد أبلغ دليل على هذا. فكأنه أشبه بالصوفى الذى يغلب عليه التنزيه أحيانًا، ويرى أحيانًا أن كل ما يراه فى هذا العالم ما هو إلاّ فيض عن الإله أو صورة منه فيحاول أن يخلع على تصوره للإله شيئًا مما يرى فى تلك الأحيان، فيبدو مرة موحِّدًا، وأخرى قائلاً بوحدة الوجود وأخرى أشبه بالقائلين بالاتحاد.

ولعلّ مما يجعلنا نؤكّد أن أفلاطون قد كتب تلك المحاورة ـ التى تبدو فى ظاهرها علمية ـ وهو تحت تأثير صوفى، أن نظرة بسيطة إلى محاوراته الأخرى، توضح لنا أنه كان صاحب تصور عقلى منطقى للألوهية، يبلغ مراتب التنزيه والتوحيد أحيانًا، ويتذبذب أحيانًا أخرى. ولعل ذلك يتضح أكثر من خلال الفصلين القادمين اللذين سنحاول فيهما بيان كيف ارتبط تصور أفلاطون للألوهية بعالم القيم وبنظريته فى المعرفة.

الفصل الثالث

الألوهية وعلاقتها بعالم القيم

لا يستطيع أى باحث فى الفلسفة الأفلاطونية أن ينكر مدى الأهمية التى أولاها أفلاطون لـ « الخير » سواء كان الخير الأخلاقى أم الخير كمثال من المُثُل أو مثال المُثُل، فقد تحدّث أفلاطون عن الخير بكل هذه المعانى. ولقد كان من الطبيعى تبعًا لهذا أن يختلف الشّراح فى تحديد ماهية ذلك « الخير » الذى جعله أفلاطون قمة المذهب الأخلاقى والميتافيزيقى فى آنٍ واحد.

فهل هو القيمة العليا فحسب، أم أنه المبدأ الميتافيزيقى الأعلى؟ وهل « الخير » خالق بالمعنى الحرفى أم بالمعنى المجازى؟ وهل يمكن المضى إلى النهاية فى تشبيه علاقة الخير بالكون بعلاقة الشمس بعالمنا الأرضى (وهو التشبيه المشهور فى أسطورة الكهف) فنقول إنه لا يزيد من رؤيتنا للأشياء فحسب وإنما هو سبب وجود هذه الأشياء أيضًا، مثلما أن الشمس سبب وجود كل ما فى العالم الأرضى؟

إن أوصاف الخير فى الكتاب السادس من « الجمهورية » تكاد تقطع بأنه جعل منه مبدأ كونيًا إلى جانب كونه قيمة، أو نظر إليه على أنه أرفع موضوعات المعرفة والعلم لا الأخلاق فحسب [1]. إلا أن فنك يرى أن الخير الذى يدعوه أفلاطون « الأكثر قابلية لأن يعرف » والذى تتم بموجبه فى « الجمهورية » تربية الفلاسفة، ليس من شك أنه ليس قيمة، بل هو العنصر الأساسى فى جميع المثل، أى مثال المثل. « فالخير » يعطى جميع المثل إمكانية أن تدرك، ويعطيها استقرار وجودها. ومن ثم فهو بوصفه ما يسمح بالوجود، واقع خلف حدود الموجودية. ولذا فهو ليس موجودًا وجودًا يفوق المثل الدائمة وحسب. بل يمثل « الخير » المفهوم الأعلى فى

(1) فؤاد زكريا، دراسته حول « الجمهورية »، مقدمة ترجمته للعربية، ص 123.

الفلسفة الأفلاطونية فجميع الأشياء تصبح واضحة فى ضياء «الخير» وكل شىء متناه بالتالى يصبح إلى حد ما خيرا بما أنه واقع فى انعكاس ضيائه. ويصبح الوجود بوصفه خيرًا متعاليًا على الموجود [2].

وبهذا المعنى يكون أفلاطون أول الباحثين الأخلاقيين الذين حاولوا أن يتجاوزوا نطاق الغايات المباشرة كاللذة والشرف والتكريم والمال ليصلوا إلى المبدأ الكامن من ورائها - وهو مبدأ عقلى يعلو على كل الأمثلة الجزئية للخير - وإذا كانت كل الغايات المباشرة تستمد قيمتها من هذا المبدأ الواحد فإنه لا يستمد قيمته إلا من ذاته، وبعبارة أخرى، إن أفلاطون كان أول من أدرك أن فلسفة الأخلاق فى صورتها النهائية، ينبغى أن تتجاوز ذاتها لكى تتخذ لنفسها أساسًا من مثل أعلى نهائى تستمد منه الغايات الأخلاقية قيمتها بل تستمد منه المفاهيم الأخلاقية معناها، ولا جدال فى أن مبدأ كهذا لا يُفهم إلاّ بعد تدريب طويل للعقل على التفكير المجرّد، وعلى ممارسة ملكاته الاستدلالية، ومع ذلك فلو أخذنا نصوص أفلاطون بمعناها الحرفى ولا سيما فى الجزء الأخير من الكتاب السادس لكان هذا التفسير غير كاف فالخير يبدو عندئذ مبدأ أنطولوجياً خالقاً، لا مجرد قانون أسمى أو قيمة عليا تكتسب بها الفضائل العملية طابعًا عقلياً أو علميًا وتتجاوز بفضلها مجال الميتافيزيقا أكثر مما ينتمى إلى مجال الأخلاق [3]. وحين يصبح الخير مبدأ انطولوجيا يكون معنى ذلك أن مسار الكون بأسره يتجه بالضرورة نحو الخير، وفكرة الضرورة هذه حتى ولو كانت ضرورة تحقيق الخير تتنافى مع حرية الإرادة البشرية إذ لو كان فى العالم من يعمل على توجيه مسار الحوادث نحو الخير فلن يكون للإرادة عندئذ دور فى توجيه الإنسان إلى أتباع الخير ومقاومة الشر ما دام المبدأ الكونى هو الذى يتكفّل بتحقيق هذه الغاية [4].

---

(2) أويغن فنك، فلسفة نيتشه، ترجمة إلياس بديوى، سوريا، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومى، 1974م، ص 223.

(3) فؤاد زكريا، نفس المرجع السابق، ص 124 - 125.

(4) نفسه، ص 135.

وعلى الرغم من أن كثيرًا من الباحثين يتفقون على أن مثال الخير لدى أفلاطون يقف كذلك فوق الوجود والمعرفة ـ اللذان يمثلان مثالين عاليين منفصلين ـ إذ أنه كالشمس فى عالم المُثُل ومنه يستمد كل شىء قيمته كما يستمد وجوده الفعلى لأنه علّة العالم الذى تلتصق به صفتا العقل والربوبية [5]. إنه بوجه عام مثال المُثُل ففكرة الخير الأسمى L'Idée du bien Supréme سابقة على كل شىء وهى الغاية القصوى لكل شىء [*] إلا أن البعض يتردد فى نسبة هذه الصفات إلى ذلك المثال الأسمى وإذا نسبوها إليه أدّى بهم ذلك إلى الحيرة من جراء تحليلهم لنصوص أفلاطون.

وممن حاولوا تحليل ارتباط مثال الخير بالمطلق أو الإله لدى أفلاطون، فولفجانج شتروفه Wolfagang Struve الذى يقول: إن التردد والتذبذب فيما يتعلّق بعلو المطلق أو تعاليه يمكن تتبعه إلى فكرة أفلاطون عن الخير وهى من الناحية الفلسفية الخالصة أصل فكرة المطلق. فإذا نظرنا إلى الموضع (509ب من الباب السادس)[6] والذى أخذته الأفلاطونية الجديدة وزادت فيه وجدنا أفلاطون يتعلق سقراط بهذا القول عن الخير « إنه ليس وجودًا، ولكنه يفوق الوجود قوة وجلالاً » ومهما يكن تفسيرنا للملاحظة الموجودة فى سياق المحاورة، فمن الممكن ـ كما يضيف شتروفه ـ أن نستخلص من كلماتها البسيطة الواضحة أنها تعبّر عن شىء قريب من علو الخير وأنها تعبر عنه فيما يبدو لأول مرة فى تاريخ الفكر الغربى.

ويزداد هذا المعنى دقة وتحديدًا إذا تأملنا ما يقوله أفلاطون فى العبارة التالية مباشرة « إن الخير وراء الوجود Ipekeina Tys Ousias، وهى تفترض أن إنكار الوجود أو سلبه عن الخير كما ورد فى العبارة السابقة لها لا يُفهم منه معنى النقص بل الأولى أن يُفهم على معنى المزيد من القوة. وكلمة Ipekeina تفيد ما وراء، ما بعد، ما فوق، وتساوى تمامًا كلمة « ترانس » Trans اللاتينية. ولكن أفلاطون لا

---

(5) Windleband, Op. Cit., p. 201.

(*) Hasler (Alfred A.), Entre Le Bien et le mal, Exlibrisé Verlag Ag, Zurich, 1971, p. 160.

(6) أفلاطون، الجمهورية، (509 ب)، الترجمة العربية، ص 239 - 240.

يكتفى بقوله إن الخير وراء الوجود بل يؤكد هذا المعنى عن الخير ويزيده قوة باستخدام كلمة « يفوق » التى يختم بها عبارته وبهذا يصعد من الـ « ما وراء » Ipekeina باستعمال حرف الجر « فوق » Hyper [7].

ويعود شتروفه فيقول بإنه إذا كان علو الخير قد تمّ التعبير عنه بأدق تعبير وأصفاه فإن أفلاطون يعود فيصف الخير فى موضع آخر بأنه « أنصع الموجودات ضوءًا »، أى أنه لا يزال يصفه بأنه موجود، ثم يضيف فى موضع آخر أن مثال الخير هو « أرفع موضوعات المعرفة »، أى أنه يعود فيتحدث عن الخير بوصفه متعاليًا أو عاليًا فوق كل شىء لأن المتعالى والعالى فوق كل شىء لا يمكن أن يكون Eidos ولا شكلاً. وهذا هو ما سيحاول أفلوطين بكل جهده أن يبيِّنه فيما بعد. ويؤيد هذا أن طريقة معرفة الخير تختلف بمعنى الاختلاف عن طريقة معرفة سائر المُثُل، ولكنها لا تختلف عنها من حيث النوع. ويتضح هذا من أسطورة الكهف ومن تفسير أفلاطون الذى ألحقه بها مباشرة. وهكذا نرى أن أفلاطون يصف الخير (الاجاثون) مرة بأنه متعال، ومرة أخرى بأنه غير ذلك. ثم يلزم الصمت فلا يتحدث بعد ذلك عن مثال الخير سواءً فى « الجمهورية » أو فيما جاء بعد ذلك من محاورات [8].

ومن أعمق التفسيرات المعاصرة لمثال الخير الأفلاطونى هو تفسير هيدجر الذى يرى أن مثال الخير يُعد تعبيرًا مضللاً للرأى الحديث أشد التضليل، فهو اسم يطلق على مثال متميز يظل - باعتباره مثال المُثُل - هو واهب الصلاحية لكل شىء. هذا المثال الذى يمكنه وحده أن يسمى « الخير » يبقى المثال الكامل أو الأعلى لأن ماهية المثال تتحقق فيه، أي تبدأ كينونتها بحيث يصدر عنه إمكان جميع المُثُل الأخرى. ويجوز أن يوصف الخير بأنه « أعلى المثل » من جهتين: فهو من جهة أعلى المثل من حيث رتبته فى التمكين. كما أن التطلّع إليه يُعدّ من جهة أخرى (أشد أنواع التطلّع)

---

(7) فولفجانج شتروفه، فلسفة العلو (الترانسندس)، ترجمة عبدالغفار مكاوى، القاهرة، مكتبة الشباب، 1975م، ص 80.

(8) نفسه، ص 81 - 82.

وعورة ومن ثمّ أحوجها للجهد والعناء. وعلى الرغم من عناء الإدراك الحقيقي ومشقته فإن المثال الذي يتحتم بحسب ماهية المثال ووفق المفهوم اليوناني له أن يسمى «الخير» يظل بمعنى من المعاني وبصورة دائمة في مرمى النظر، وذلك حيثما تجلى أي موجود على الإطلاق أو ظهر. وحتى عندما ترى الظلال التي لا تزال ماهيتها خافية محجوبة، فلابدّ أن تكون هناك ثمة نار يشتعل ضوؤها ولو لم يدرك هذا الضوء الإدراك الحق ولم يعرف أنه منحة من النار ولا عرف أيضًا أن هذه النار لا تخرج عن كونها وليدة الشمس (الجمهورية الباب السادس، 507أ). إن الشمس تظل غير مرئية في داخل الكهف ومع ذلك فإن الظلال نفسها تعيش على ضوئها. أمّا النار المشتعلة في داخل الكهف - التي تمكن من إدراك الظلال إدراكًا لا يعنى ماهيته الذاتية - فهي صورة تعبر عن الأساس المجهول لتجربة الوجود التي تعنى الموجود حقًا وإن كانت لا تعرفه من حيث هو كذلك. ولكن الشمس بما ترسله من ضوء لا يقتصر دورها على ما تمنحه من نور ساطع وما تجود به على كل الموجودات الظاهرة من ظهور للنظر ولا تحجب [9]، بل إن ظهورها يشيع الدفء في نفس الوقت ويساعد عن طريق توهجها كل «ما ينشأ ويكون» على أن يبلغ كيانه المرئي. فإذا تمت رؤية الشمس نفسها رؤية حقيقية - ونقول هذا ونعنيه حرفيًا دون صورة أو مجاز - وإذا أمكن رؤية المثال الأعلى، عندئذٍ يمكن أن نستنتج بشكل عام وموحد (من المثال الأعلى) أنه بالنسبة للناس جميعًا هو علة كل صواب (في سلوكهم) كما هو علّة جمال، أي أنه هو علة ما يتبدّى للسلوك على نحو يمكنه من إظهار منظره.

إن المثال الأعلى هو مصدر كل الموضوعات ومصدر موضوعيتها، أي هو علّتها و«الخير» هو الذي يضمن ظهور المنظر والذي يجعل للكائن (الحاضر) كيانه الذي هو عليه، وعن طريق هذا الضمان يتم حفظ الوجود في الوجود و«إتقانه». ومن ماهية المثال الأعلى ينتج - فيما يتصل بكل نظر ينطوي على الحرص على الذات - «أن الذي يُعنى أن يكون مسلكه عن حرص وبصيرة سواء أكان ذلك في أموره الخاصة أو

(9) مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، الترجمة العربية، ص 340 - 341.

فى الأمور العامة لابدّ أن يكون هذا المثال (أى المثال الذى يُسمى بالخير لأنه يجعل ماهية المثال ممكنة) نصب عينيه وأمام بصره [10].

ومن هنا فقد ارتبط كلا التفسيرين بالآخر فمثال « الخير » يأخذ لدى أفلاطون معنى أخلاقيًا يرتبط بالسلوك الإنسانى وترقيته بقدر ما يعبّر عن كونه مثالاً للمثل أو علّة للوجود، وعلى حد تعبير Cheney فربما أخذ أفلاطون مثال الخير كمحتوى أو إطار لجميع المثل الأخرى، وهنا لا يكون الخير فضيلة أو نموذجًا خلقيًا ولكنه أكثر رفعة للروح الإنسانية لأنه هو الكمال، السبب الأول، هو نفس الإله.

وعلى هذا فإننا نستطيع تلّمس صورته فى الفلسفة الشرقية كالواحد، المطلق، اللانهائى المصدر الأول. إن مثال الخير، كما يتبين للإنسان بالحسّ المباشر، الإله والقوة التى تكافح ضد الشهوات والأهواء، القوة التى تجعل الإنسان يتبّرأ من حبه للعالم ويعود فيتذكر الروح فيبنى حياته على أساس حاجاتها [11]، ولهذا فقد ارتبطت فكرة « الخير الأسمى » أيضًا بالنفس الأفلاطونية، فالتصور الأفلاطونى للنفس على أنها خالدة إذ أنها الجزء الذى يشارك فى عالم المثل، هو أساس الأخلاق عند أفلاطون. فغاية الإنسان هى الاتصال بالخير الأسمى عن طريق التسامى على هذا العالم الحسى [12].

وذلك « الخير الأسمى » ـ الذى هو مثال المُثُل ـ هو علّة ظهور كل موجود وثبات كيانه. هذه العلّة التى تعتبر أسمى العلل وأولها وقد أسماها أفلاطون كما أسماها أرسطو « الإلهية » (توثيون)، ومنذ أن فسّر الوجود على أنه مثال (أيديا) أصبح التفكير فى وجود الموجود تفكيرًا ميتافيزيقيًا، كما أصبحت الميتافيزيقا لاهوتية. واللاهوت معناه هنا تفسير « علّة » الموجود بأنه هو « الإله » ونقل الوجود

(10) نفسه، ص 341 - 343 وانظر كذلك: أفلاطون، الجمهورية، الترجمة العربية (517 حـ)، ص 436.

(11) Cheney (S.), Op. Cit., p. 113.

(12) Hasler (A.A.) Op. Cit., p. 160.

إلى هذه العلّة التى تحوى فى ذاتها الوجود كما تسمح له بالصدور عن ذاتها لأنها هى أعلى الموجودات رتبة فى الوجود [13].

والحق أن تلك اللغة المستعملة فى « الجمهورية » حول صورة أو مثال الخير، قد أثارت مشكلة فورية هى هل هذا المثال يتساوى مع الإله؟ إذ أن هذه اللغة نفسها هى المستخدمة بواسطة اللاهوتيين والفلاسفة المسيحيين. لكننا لا نستطيع أن نجيب على هذا السؤال الهام إجابة صحيحة إلاّ بوضع تمييز ننساه أحيانًا، إذْ أن السؤال لو كان يعنى هل مثال الخير اسم آخر للإله المعروف فى الفلسفة الأفلاطونية [14]؟ فالإجابة بالتحديد « لا »، وذلك تبعًا للتبرير الذى قدّمه بيرنت Burnet أن الخير هو مثال Form (من بين المثل) بينما الإله ليس مثالاً God is not a form بل هو روح خيّرة سامية [15]. وحينما نأتى لمحاورة « القوانين » نرى مدى أهمية هذا التمييز فى فكرة أفلاطون، فإلهه ليس مثالاً، بل هو صاحب دور مقدّس ومقدّر له فى الفلسفة الأفلاطونية [16].

وعلى الرغم من أن أفلاطون لم ينص صراحة على التوحيد بين مثال الخير والإله كما أوضح تيلور، إلاّ أن البعض قد رأى أنه لا مناص لنا من استنتاج أن الخير هو الأب والإله الأول. فماهية « الخير » لم يُكشف عنها النقاب فى « الجمهورية »، عندما سأل غلوكون سقراط أن يبحث فى الخير كما بحث فى العدل والاعتدال وغيرهما مما هو عظيم الشبه به [17]. ولا نجد فى المحاورات الأخرى أى تعريف للخير ولو أنه يضيف إليه ثلاث صفات هى الجمال والتناسب والحق ويشبهه أفلاطون - كما رأينا - بالشمس ويقول إن ضوء الشمس هو السبب فى رؤية المعقولات، ومع أنه ليس هو الوجود إلاّ أنه أسمى منزلة وقوة. ولذا كان أولى ما يستحق اسم الله فى

---

(13) مارتن - هيدجر، نفس المرجع السابق، ص ص 354 - 355.

(14) Taylor (A.E.), Op. Cit., p. 288.

(15) Burnet (J.), Op. Cit., p. 337.

(16) Taylor (A.E.), Op. Cit., p. 288.

(17) انظر: الترجمة العربية « الجمهورية »، (506) ص 422.

نظر هؤلاء هو مثال الخير لأن الله هو الخير المحض الذى لا يصدر عنه أى شر فإذا أراد الإنسان أن يكون فاضلاً فعليه أن يتشبّع بالإله لأنه مثال الخير. إذْ يقرر أفلاطون فى « القوانين » أن الإله هو مقياس الأشياء جميعًا [18]، والذين يتشبهون به إنما يتشبهون بذلك المقياس ويقدّرون أعمالهم لحساب [19].

والخلاف القائم هنا ـ والذى يتلخص فى محاولة البعض التوحيد بين مثال الخير والإله، ورفض البعض الآخر لهذا التوحيد ـ يمكن حله مؤقتًا [20] على أساس القول أن مثال الخير هو أقرب الأفكار لدى أفلاطون إلى معنى كلمة « الله » كما يفهمها الإنسان الحديث. إلاّ أنه من المؤكد هنا أيضًا أن أفلاطون لم يقبل الفكرة القائلة أن مثال الخير يخلق المُثُل الأخرى من العدم، إذْ أن هذه المُثُل هى المقاييس التى يستخدمها فى تنظيم الكون وهى مستقلة عنه وإن كانت خاضعة له[21]. ولذا كان الخير الأقصى أو السعادة القصوى للإنسان تشتمل بالطبع معرفة الإله بوضوح من خلال تأمل المثل. ولو أخذنا ما جاء فى « طيماوس » حرفيًا ـ من أن الإله يفترض أنه منفصل عن الصور كى يتأملها ـ فإن تأمل الإنسان لتلك المُثُل والذى يمثل الجوهر التام لسعادته سوف يجعله قريبًا ومماثلاً للإله.

وعلاوة على ذلك، فلا يمكن أن يكون سعيدًا مَنْ لم يعرف الفعل الإلهى فى العالم فالسعادة الإلهية Divine Happiness هى النموذج الأمثل للسعادة الإنسانية[22]. فمما لا ريب فيه أن العدالة والجمال لا يساويان شيئًا فى رأى أفلاطون عند مَنْ يجهل صلتهما بالخير ولا قيمة لهما لو لم تكن هذه الصلة موجودة. ومنشأ هذه الصلة هو أن صانع هذا العالم أراد أن يكون له فى كل موجود حقيقى ممثل، وليس هناك ممثل للألوهية أجدر من « المُثُل ». وأفلاطون نفسه يتساءل لأى سبب قد كون

---

(18) Plato. Laws, English Trans. By Jowett, (716) p. 99.

(19) أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص 125 - 126.

(20) لنا عودة لمعالجة هذه المشكلة فى الباب الثالث، الفصل الثالث.

(21) فؤاد زكريا، نفس المرجع السابق، ص 147.

(22) Copleston (E.), Op. Cit., p. 244.

العالم والصيرورة مُكوِّنهما؟ ويجيب لأنه كان خيرًا والحسد لا يمكن أن يتسرّب إلى الخير. وإذا كان بريئًا من الحسد فقد أراد أن يكون كل شيء شبيهًا به. إن الإله أراد أن يكون كل شيء خيرًا. وإذا ثبت أن الكل مشترك في الخير، فقد وضح أن الخير هو اليقين الوحيد الذي لم يسمُ إلى مرتبته أي واحد من المفاهيم الفرضية. فلم يكد أفلاطون يصل إلى مثال الخير على هذا النحو حتى فاضت أشعته الباهرة وعمّت جميع أنحاء نفسه فاستطاع بفضل هذا الضوء أن يدرك أن عالم المعقولات الخالصة أو عالم الحقائق الذي لا مجال فيه للفروض، وهو عالم المثل الذي لا يمكن الوصول إليه إلاّ عن طريق مبدأه الأساسي وهو مثال الخير[23].

وإذا تركنا مثال الخير وما يثيره من مشكلات حول تصور الألوهية لدى أفلاطون وانتقلنا إلى نظرياته الأخلاقية لوجدناها أيضًا ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالألوهية، إذْ كانت الفكرة الرئيسية التي اعتمدت عليها فلسفته الأخلاقية هي استبدال فكرة النفس بفكرة المادة عند تفسيره للطبيعة، ومضى بعد ذلك يتقصّى آثار العقل والتدبير في الكون وانتهى إلى أن في الطبيعة قانونًا ونظامًا وغاية. ولّما كانت الحياة الإنسانية صورة أخرى لما يجري في الكون، فقد حاول أن يثبت قيمة العقل والتدبير اللذين ينتهيان بالإنسان إلى تحقيق الخير وبلوغ السعادة[24]. فالأخلاق عند أفلاطون تنتهي إلى نوع من الزهد والتنسك إذ تنعت الفنون بالشر وتتجه إلى ممارسة حياة الحكمة وهي أسمى الفضائل [25]. وليس أدل على المكانة العظيمة التي تحتلها الأخلاق في « فيدون » مثلاً من أن أفلاطون قد ربط فيها أوثق الربط بين المعرفة والأخلاق. إذ أن التطهير شرط لازم للوصول إلى الحكمة. بل إن أفلاطون يصرّح بأن « الحقيقة تطهّر » وصفة الطاهر أو الخالص Kathares لا تُستخدم فقط في نطاق الحديث عن الأخلاق ولكنها تقال كذلك على الموجودات الحقيقية، أي المُثُل، وعلى عالم الحقيقة بأكمله.

---

(23) محمد غلاب، المعرفة عند مفكري المسلمين، مراجعة عباس محمود العقاد ود. زكي نجيب محمود، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، يونيو 1966 ص 176.

(24) أميرة مطر، نفس المرجع السابق، ص 224.

(25) محمد علي أبو ريان، نفس المرجع السابق، ص 248.

ولمّا كان الشبيه وحده هو الذى يعرف الشبيه فأنى لغير الطاهر أن يصل إلى الطاهر[26]. إذ يقول سقراط فى المحاورة:

« وإذا كان من غير الممكن أن نعرف بمصاحبة الجسد شيئًا معرفة خالصة، فأحد شيئين: إمّا أنه لن يكون ممكنًا على الإطلاق أن نحوز تلك المعرفة، وإمّا أن يكون ذلك بعد الموت. ففى هذه الحالة تكون النفس بمفردها قائمة بذاتها ومنفصلة عن الجسد أمّا قبلها فلن تكون كذلك. وطالما سنكون أحياء فإن الطريقة التى ستجعلنا أقرب ما نكون إلى تلك المعرفة هى ألاّ تكون لنا، إذا استطعنا ذلك بقدر الإمكان مع معاشرة الجسد وعدم الاشتراك معه فى شىء اللهم إلاّ فى حالة الضرورة القصوى وألاّ نترك أنفسنا تلوثنا طبيعته، بل أن نتخلّص منها ونتطهّر وذلك حتى تأتى اللحظة التى ينجينا فيها الإله نفسه، متطهرين هكذا بتخلصنا من جنون الجسد، فإنه لمن المحتمل أن نكون مع موجودات مماثلة وأن نعرف نحن بأنفسنا كل ما هو نقى وخالص. هذه هى الحقيقة بلا شك. فليس من المسموح به أن يلمس غير النقى ما كان نقيًا [27].

ونجد كذلك تأكيدًا لخيرية هذه الحياة المليئة بالأفعال الحسنة التى ليست فى نظر أفلاطون إلاّ حكمة وفكر وتأمل فى أسطورة « أر » بن ارمينيوس فى محاورة « الجمهورية » إذ يصف فيها صورة العالم الآخر وما يحدث فيه من ثواب وعقاب مثوبة الحسنة بمثلها ومعاقبة السيئة بعشر أمثالها، وهذه الصورة يلاحظ فيها قوة التأثير الذى تركته النحلة الأورفية والفيثاغورية فى تفكير أفلاطون وبالتالى ظهور أفكار شرقية واضحة لديه من جهة ومن جهة أخرى نلاحظ اقترابها ـ مع الاختلاف فى تقدير السيئة والحسنة ـ من العقاب والثواب كما تصوّره لنا الأديان السماوية. يقول أفلاطون فى الأسطورة:

---

(26) عزت قرنى، مقدمة ترجمته لفيدون، ص 58.

(27) أفلاطون، فيدون، (66 هـ، 67 أ - ب)، ترجمة عزت قرنى، ص 66 - 67.

« قال لهم إن روحه عندما فارقت بدنه، سافر مع جماعة كبيرة حتى بلغوا مكانًا رائعًا به فتحتان متجاورتان فى الأرض، تقابلهما فتحتان أخريان فى السماء. وبينهما جلس قضاة يطلبون من العادلين بعد كل حكم يصدرونه أن يتوجهوا إلى الطريق الأيمن الصاعد إلى السماء بعد أن يعلّقوا على صدورهم إشارات بالحكم الصادر عليهم. أمّا الظالمون فيؤمرون بسلوك الطريق الأيسر المؤدّى إلى أسفل يحملون على ظهورهم أدلّة على ذنوبهم .. فلقاء أى ذنب ارتكبه أى إنسان كان المذنبون يدفعون عشرة أمثاله خلال الوقت المناسب أى مرة كل مائة عام، وهى المدة التى لا يتعدّاها عمر الإنسان، حتى يكون العقاب على كل ذلك ذنب عشرة أمثال هذا الذنب. وهكذا فإن كل مَنْ أدينوا لقتلهم واسترقّهم الكثير عن طريق خيانة بلادهم أو رفاقهم فى السلاح أو كل مَنْ اشترك فى أى نوع آخر من المظالم، يقاسون من العذاب عشرة أمثال كل ذنب. أمّا الأفعال الصالحة والمسلك العادل التقى، فتثاب بنفس المقدار »[28].

ويكمل أفلاطون ارتباط الفلسفة والحكمة بالخير لأنها التشبه بالآلهة قدر الطاقة ـ كما يعرّفها ـ فى محاورة « ثياتيتوس » إذ يقول فيها سقراط:

« لكن من المستحيل أن ينتفى الشر يا ثيودورس إذ سوف يظل دائمًا مقابلاً للخير ومن المستحيل أيضًا أن يحلّ فى عالم الآلهة، بل إنه ليغزو هذا العالم الأرضى والطبيعة الفانية. وهكذا يتضح أنه ينبغى علينا أن نسرع بالهروب من هنا إلى العالم العلوى ففى هذا الهروب تشبه بالآلهة بقدر المستطاع وأن هذه المشابهة تتم بأن نصبح عادلين وأتقياء القلوب.

والمهم هنا الذى لا يسهل إقناع العامة به هو أن الدافع إلى التحقق بالفضيلة وتجنب الشر ليس مجرد اكتساب الشهرة واتخاذ مظهر الفضيلة على نحو ما تقول الثرثارة من النساء وإنما هاك هى الحقيقة بهذا الصدد، ليس الإله بأى حال من

(28) أفلاطون، الجمهورية، (615)، ترجمة فؤاد زكريا، ص 576.

الأحوال غير عادل بل هو على العكس من ذلك عدل مطلق ولا يدانيه إلاّ مَنْ كان منا عادلاً بقدر الإمكان فبالنظر إلى وجود هذه الصفة أو عدمها تقدر قيمة الإنسان وقدرته الروحانية. ومعرفة هذا الأمر هى التى تكون الحكمة والفضيلة الحقة أمّا التظاهر بالقدرة والحكمة وبالميزات الأخرى المختلفة عند الطبقة الحاكمة فإنما نوع من الحقارة والضعة أشبه بالقدرة الآلية عند أهل الصنعة ولا ينبغى أن تخشى من مكر مَنْ يرتكب الظلم والفسق فى أحاديثه وأعماله لأن مثل هؤلاء الناس يتباهون بأنهم قادرون على مواجهة الحياة العامة وليسوا فارغين أو ثقالاً وإنما ينبغى أن تُقال لهم الحقيقة وهو أنهم يتوهمون ما ليس فيهم وأنهم ليجهلون ما ينبغى لهم أن يعرفوا جيدًا، ألا وهو أن عقوبة الظلم ليست مجرد آلام جسدية أو موت قد يحدث أحيانًا أن يفلتوا منه بل هو عقاب واقع لا مفرّ منه.

ثيودورس: وأى عقاب تقصد؟

سقراط: هناك نموذجان منه يا صديقى يوجدان فى عالم الحقيقة: الأول إلهى سعيد أمّا الثانى فخلو من رُوح الإله، كله تعاسة. وهم لا يتبينون ذلك لأن شدة جهلهم تمنعهم من الإحساس بأنهم إنما يتشبهون بالمثال الثانى حين يرتكبون الظلم ويبعدون عن المثال الأول وحياتهم بأكملها التى تشبه النموذج الثانى هى عقاب لهم »[29].

وهكذا نرى أفلاطون فى « ثياتيتوس » يوحِّد بين الحياة السعيدة للبشر والتشبه فيها بالآلهة فى كل شىء فكل فعل يستلهم فيه الإنسان روح الإله وفعل الإله هو فعل حسن يُثاب عليه الإنسان، أمّا الفعل الذى يكون فارغًا من روح الإله يُعدّ فعلاً من النوع الذى تعد الحياة لكل أفراده عقابًا لهم لأنهم يبتعدون عن المثال الأول الذى يرقى بهم إلى الحياة الفاضلة والكمال.

---

(29) أفلاطون، ثياتيتوس ترجمة د. أميرة حلمى مطر، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب 1973، ص 90 - 92.

وليس أدلّ على تقديس أفلاطون للألوهية من دعوته إلى « الحب » الذى كان يحتل مكانة ممتازة فى الأخلاق الأفلاطونية، وتلك الدعوة جعلت أهل الأديان وخاصة المسيحية يلقبونه بالقديس ويحيطونه بالتبجيل، فالدعوة إلى الحب كانت صلب الديانة المسيحية، كما كانت أساسًا من أسس الفلسفة الأفلاطونية الأخلاقية والإلهية، على الرغم من أن البعض يعتقد - مثل كروسمان - أنه لن تهكمات التاريخ أن تنتشر جملة « الحب الأفلاطونى » التى أتت لتعنى علاقة روحية خالية من أى رغبة شهوانية بين البشر، إذ أن هذا الحب فى نظرهم، من وجهة نظر أفلاطون مناسب فقط للإله وهو لم يحبذه أبدًا بين مواطنيه وعلى الرغم من هذا فقد رأى أفلاطون أن الموجودات البشرية سوف تعبر عن الحب الذى يشعر به كل منهم تجاه الآخر، ويبذلون ما يستطيعون لرفع درجة هذا الحب من مجرد تأكيد الذات إلى المشاركة التى أبطلها الزواج [30].

ويجدر بنا هنا أن نشير إلى أن مذهب أفلاطون فى الحب - كما يؤكد هاملتون - جزء متمم لمذهبه الفلسفى، إذ أن الايروس (الحب) eros عند أفلاطون يمثل مبدأ عامًا يشمل أوجه النشاط الإنسانى الراقى، والحب الأفلاطونى هو بحث وراء الحقيقة والجمال يقوم به شخصان من جنس تلهمهما عاطفة متبادلة. وعند أفلاطون أن ذلك المبدأ هو الدافع الذى يوحى بالحب لفردين على شرط أن يطرحا جانبيًا الرغبة الحسية، وهو أيضًا بحث الفيلسوف عن الحقيقة أو هو من قبيل بحث الصوفى عن الله وحبه له [31]. فالفيلسوف الذى يعمل العقل السامى الخالص فى « الجمهورية » هو أيضًا ذلك المحب المثالى فى « المأدبة » الذى يسترشد بأمثلة جزئية من الجمال فى العالم المحسوس لنفس الهدف، هدف تأمل مثال الجمال أو

(30) Cross man (R.H.S), Plato Today, Ruskin House, Geoirge Allen and Un in LTD., 1959. 132-133.

(31) وليم هاملتون، مقدمته للترجمة الإنجليزية للمأدبة نقلها للعربية وليم المترى، القاهرة، مطبعة الاعتماد، الطبعة الأولى 1954م، ص 17.

الخبرة الصوفية القابلة للتبليغ [32]. وذلك يتضح من حديث ديوتيما فى « المأدبة » عن الحب إذ تقول :

« إن الرجل الذى سار هذا الشوط ووصل إلى هذا المدى فى أسرار الحب واتجه بفكره إلى نماذج الجمال حسب الترتيب الذى ذكرنا، مثل هذا الرجل ينكشف له فى آخر الطريق جمال فذ فى طبيعته وهو غاية كل المراحل السابقة يا سقراط. هذا الجمال هو أولاً وقبل كل شىء جمال خالد، لا يخضع للكون أو الفساد، ولا يجوز عليه نمو أو ذبول، وهو ثانيًا ليس جميلاً فى ناحية من نواحيه قبيحًا فى ناحية أخرى، وليس جميلاً فى آن وقبيحًا فى آن آخر، وليس جميلاً بالنسبة إلى شىء وقبيحًا بالنسبة إلى شىء آخر، وليس جميلاً فى مكان وقبيحًا فى مكان آخر، ولا يختلف باختلاف الجهة التى ينظرون منها ولا نجد له شبيهًا فى جمال وجه أو جمال يدين أو جمال جسم أو شبيهًا بجمال فكرة أو جمال علم. وليس له شبيه فى غير ذاته سواء كان كائنًا حيًا فى السماء أو على الأرض أو فى أى مكان آخر بل هو جمال مطلق لا يوجد إلاّ بذاته، مفرد خالد، وكل شىء جميل يشارك فيه، وإن جاز عليها الكون والفساد والتغير فلا يجوز عليه شىء من هذا.

عندما يلمح المرء الجمال الأسمى مبتدئًا من العالم الحسى مستعينًا بحب الغلمان، عندما يلمح هذا الجمال يكون قريبًا من غايته. هذا هو الطريق القويم فى الاقتراب من أسرار الحب والدخول فيها. يبدأ المرء بنماذج الجمال فى هذا العالم يجعلها درجات يرقى بها جاعلاً غايته ذلك الجمال الأسمى المطلق من نموذج للجمال الحسى إلى نموذجين، ومن نموذجين إلى الجمال ككل، ومن الجمال الحسى إلى الجمال الخلقى إلى جمال المعرفة، ومن المعرفة بفروعها المختلفة إلى المعرفة المطلقة التى يكون موضوعها الوحيد الجمال المطلق فيعرف آخر الأمر ماهية الجمال المطلق [33].

---

(32) Hamilton (W.), Introduction to Symposium", Translated Byhim. Penguin Book. LTD., 1962, p. 21.

(33) أفلاطون، المأدبة، الترجمة العربية، ص 81 - 82.

فالحب إذن لدى ديوتيما هو الموصل إلى الجمال بالذات، الموصوف بالتفرد والأزلية والثبات، يُعدّ أحد الحلقات بين العالم المحسوس والعالم الأبدي، إنه معبر ميثولوجي مصنوع من وجود له طبيعة وسط بين الآلهة والناس، وهو أحد أفراد تلك الطبقة المعروفة للأغريق كأنفس إلهية وآلهة [34]. فالحب إذنْ ليس إلهًا، كما توضح ديوتيما في حوارها التالي مع سقراط:

« ديوتيما : ألا ترى أنك لا تعد الحب إلهًا.

سقراط : وما عساه أن يكون . أهو كائن فانٍ؟

ديوتيما : كلا بلا ريب.

سقراط : فما هو إذن؟

ديوتيما: كالأحوال السابقة، وسط بين الفاني والخالد.

سقراط : فما هو إذن يا ديوتيما؟

ديوتيما: إنه روح عظيم Un grand demon يا سقراط وكل ما هو من قبيل الروح فهو وسط بين الآلهة والبشر.

سقراط : وما هي وظيفته؟

ديوتيما: هي أن يترجم للآلهة وينقل إليهم ما يصدر عن البشر ويترجم للبشر وينقل إليهم ما يصدر عن الآلهة، صلوات البشر وقرابينهم وأوامر الآلهة وحسن جزائها على ما قدّم من قرابين. ومن جهة أخرى حيث كانت الأرواح وسطًا بين الآلهة والبشر فإنها تملأ ما بينهم من فراغ، وتربط أطراف الكل في واحد. وهي الوسيط لجميع النبوات ولفنون الكهنة الخاصة بالقرابين والتلقين والرقى وجميع ضروب العرافة والسحر. ومع أن الإله لا يمتزج بالإنسان فقد يمكن الاتصال

(34) Hamilton (W.), Op. Cit., p. 21.

والتحادث بينهما عن طريق هذه الروح، إنْ فى اليقظة أو فى النوم، ويسمى العارف بهذه الأمور رجلاً روحانيًا على حين يسمى العارف بالأمور الأخرى المتصلة بالفنون أو الحرف صانعًا. وثمة أرواح كثيرة وهى ضروب مختلفة، الحب نوع منها » [35].

وإذا كان الحب لدى ديوتيما من الآلهة الوسطى أو الأرواح التى تجعل ممن يتمسك بها رجلاً روحانيا ـ على حد تعبيرها ـ فإن هذا يُعد أساسًا من أسس ما يدعى بالتصوف الأفلاطونى ـ كما يقول Cheney ـ الذى يكمن فى إرجاع أفلاطون شفافية الحب إلى مصدر سرمدى مما يجعل النفس تتحول لديه من حب لموضوع محسوس متدرجة حتى تصل إلى حب المطلق [36] أو الإله.

وإذا ما كانت طبيعة الحب لدى « ديوتيما » بالمأدبة تؤدى إلى الشفافية والروحانية، فإن فايدروس فى نفس المحاورة يجعل من الحب الأقدم بين الآلهة، والخير الأسمى للإنسانية. فهو الملهم لكل شعور سامٍ شريف لأن الإنسان يرتاع بصفة خاصة من الوجود المرئى بواسطة محبوبه وهو على استعداد للتضحية بالنفس من أجل محبوبه. وهذه النتائج تبدو مضيئة إذا أتينا بأمثلة من التاريخ وعلم الأساطير. فقد احتلّت المرأة فى شخص الكستس Alecestis مكانًا فى طبقة أولئك الذين يمكنهم الانقياد إلى التضحية بحياتهم فى سبيل الحب [37].

وليس الحب وحده هو ما استخدمه أفلاطون لغرض أخلاقى إلهى بل إن دعوته إلى الخلود والقول بخلود النفس كما ورد فى « فيدون » والأمل فى هذا الخلود فى « جورجياس » و« الجمهورية » مستعمل أيضًا لغرض الترقى الأخلاقى. فالقيمة فى الاعتقاد فى الخلود ـ على حد تعبير تيلور ـ أنه يدفعنا إلى موطن التساؤل عن السلوك الإنسانى الذى يجب علينا أن نسلكه لو أن أمامنا مستقبل لا نهاية له؟

---

(35) أفلاطون، المأدبة، فقرة نقلها على العربية أحمد فؤاد الأهوانى فى كتابه أفلاطون، عن ترجمة روبان فى طبعة بودية ومراجعتها على اليونانية مع الأب جورج قنواتى، ص 171.

(36) Cheney (S.), Op. Cit., p. 109.

(37) Hamilton (W.), Op. Cit., p. 14.

وهذا ما يدعونا عند أفلاطون إلى اختيار الفعل الأخلاقى الخير، أمّا الشر بكل اعتباراته المفزعة فيقودنا إلى عكس هذا (Pha. 107c) Rep. 608b - 621b - d) وقد توسّع أفلاطون فى نفس هذا الموضوع فى « القوانين » (Laws, 904 - 605b) مما يجعل سقراط وأفلاطون لا يقلان عن كانط فى قوله الشهير بأن الخلود مسلمة من مسلمات العقل العملى [38].

إذا كنا قد ناقشنا وجهة نظر أفلاطون فى « الحب » كخلق مرتبط بالألوهية من خلال « المأدبة » فإننا نجد أن محاورة « فايدروس » ترتبط بها من حيث الأسلوب والموضوع فهما المحاورتان الوحيدتان اللتان يناقش فيهما أفلاطون موضوع الحب بإسهاب، وينظر فى كلتيهما إلى الفلسفة بوصفها نوعًا من الحماسة والتعصب أو الجنون، فسقراط نفسه، ذلك النبى الملهم بحفلات باخوس المرحة الصاخبة التى تشبه فلسفته، يتظاهر على نحو مميز بأنه قد استمد فلسفته لا من نفسه وإنما من الآخرين [39]، من الآلهة فسبب تفلسفه هو عرّافة دلفى. وكما ناقش أفلاطون الحب على هذا النحو، نجده يناقش الفن أيضًا من تلك الزاوية، فالفن الذى يرضاه هو ذلك الفن الذى يتمثل التعاليم الإلهية ويقدمها لتعليم الشباب. إذ أننا نجد أفلاطون بعد أن كان يذم الفن لأنه صادر عن إلهام وعن قوة لا عقلانية أصبح بعد تطور فلسفته ونضوجها لا يذمّه لهذه الأسباب، بل على العكس من ذلك يرى أن الفن الملهم كالفلسفة الملهمة بالحدس وبالرؤية المباشرة للحقيقة أكثر تعبيرًا عن الجمال وتوجيهًا إلى الخير فنقده للفن إذن لا يقوم على أساس غيبة الفنان عن نفسه أو هوسه كما أفصحت عن ذلك محاوراته السقراطية المبكرة مثل « الدفاع » و« جورجياس » و« أيون » وإنما أساسه مدى تعبير هذا الفن عن المثل الأخلاقية والدينية القديمة الثابتة وإفصاحه عن الحقائق المثالية القائمة فى العالم الروحانى المثالى المفارق [40].

---

(38) Taylor (A.E.), Op. Cit., p. 207.

(39) Jowett (.B.), Introduction to "Symposium" in his translation to the Dialogues of Plato, vol. II, p. 501.

(40) أميرة حلمى مطر، تقديم ترجمتها العربية لـ « فايدرس » لأفلاطون، القاهرة، دار المعارف بمصر، الطبعة الأولى، 1969م، ص 10.

وعلى ذلك فإن أفلاطون يعتقد بأن مَنْ ظن أنه يستطيع أن يتقن الشعر بغير إلهام مستمد من ربات الفن، أو أن المهارة العقلية كافية لتكوين الشاعر فهو خاطئ لأن شعر الملهمين أعظم من شعر المتعقلين، فيقول أفلاطون في « فايدروس » حين حديثه عن الهوس وأنواعه:

« غير أن هناك نوعًا ثالثًا من الجذب والهوس مصدره « ربات الشعر » إن صادف نفسًا طاهرة رقيقة أيقظها فاستسلمت لنوبات تلهمها بقصائد وشعر تمر به العديد من بطولات الأقدمين وتقدمها ثقافة يهتدى بها أبناء المستقبل. لكن مَنْ يطرق أبواب الشعر دون أن يكون قد مسّه الهوس الصادر عن ربات الشعر ظنًا منه أن مهارته (الإنسانية) كافية لأن تجعل منه في آخر الأمر شاعرًا فلا شك أن مصيره الفشل. ذلك لأن شعر المهرة من الناس سرعان ما يخفت إزاء شعر الملهمين الذين مسهم الهوس [41].

وعلى ذلك فإن أفلاطون يرى أن الهوس الذى يحدث للشعراء الملهمين، مصدره ربات الشعر اللاتى يلهمن البشر بالحقيقة فينطلق معبرًا عنها بفن يرتبط فيه الجمال بالحقيقة. واشتراط أفلاطون هذا الاتصال الإلهى الذى يكشف للشاعر عن الحقيقة يؤكد تأثر أفلاطون بالتراث القديم السابق على عصر التنوير فى أثينا. فالفن الذى ابتعد عن التقيد بالدين وأصبح غايته التعبير عن الواقع المحسوس والحياة اليومية قد حدد أيضًا مهمة الفنان فى القدرة على دقة التصوير وإثارة الانفعال واللذة الحسية فى المشاهد والمتذوق وأبعد الشاعر عمّا كان يقوم به فى العصور القديمة من وظيفة تعليمية وسياسية كبرى. فقد كان الشعر هبة من الآلهة وأسلمتها إليه لينقلها إلى البشر. ونجد أصول هذه النظرية فى شعر هوميروس، إذ يروى فى الأوديسة أن ربّات الشعر قد سلبت ديمودوكس demodocus بصره ووهبته موهبة الشعر لأنها أحبته. ورواية ديمودوكس لقصة طروادة فى الأوديسة

(41) أفلاطون، فايدروس، الترجمة العربية، (245 أ - ب)، ص 68.

تعتبر في التراث القديم رواية صادقة لأن مصدر كلامه هو الآلهة التي عاينت الحقيقة. وفي الالياذة يطلب الشاعر من آلهة الشعر أن تعلّمه الحقيقة لأن علمه بها مأخوذ بالسماع أمّا ما تعلمه أياه آلهة الشعر فهو يقين لأنها شاهدت الحقيقة مشاهدة عيان. وكذلك كان الحديث عن الماضي الذي يتحدث عنه الشاعر يحتاج لمصدر إلهي يطلعه على الحقيقة، كما كان الحديث عن المستقبل عن طريق التنبؤ بالغيب يحتاج أيضًا إلى مصدر إلهي يطلع العراف بها، ولم يكن الشاعر والعرّاف في العصور القديمة يختلفان عن بعضهما [42]. وليس أدلّ على ذلك مما يقوله أفلاطون في « أيون » التي رغم أنها تتضمن نقده للشعراء إلاّ أنها تعبر عن رأيه في أن الشاعر ما هو إلا مترجم ينقل ما تلقيه عليه الآلهة، يقول أفلاطون:

« لأن الشاعر كائن أثيري مقدّس ذو جناحين لا يمكن أن يبتكر قبل أن يلهم فيفقد صوابه وعقله. وما دام الإنسان يحتفظ بعقله فإنه لا يستطيع أن ينظم الشعر أو يتنبأ بالغيب. وما دام الشعراء لا ينظمون أو ينشدون القصائد العديدة الجميلة عن فن ولكن عن موهبة إلهية كما تفعل أنت عند الكلام عن شعر هوميروس لذلك فكل منهم لا يستطيع إلا إتقان ما تلهمه إيّاه ربة الشعر. فهذا يتقن الأشعار الديثورامبية [43]، وآخر أشعار المديح وثالث أشعار الجوقة ورابع أشعار الملاحم، وخامس الشعر الايامبي [44]، بينما كل منهم لا يجيد أنواع الشعر الأخرى لأنهم لا ينطلقون بهذه الأشعار عن فن ولكن عن وحي إلهي. ذلك أنهم لو أتقنوا فن إجادة الكلام في موضوع بعينه لاستطاعوا أن يطبقوا هذا الفن في سائر الموضوعات أو في أي منها، لذلك يفقدهم الإله صوابهم ليتخذهم وسطاء كالأنبياء والعرّافين الملهمين حتى ندرك، نحن السامعين، أن هؤلاء لا يستطيعون أن ينطقوا بهذا الشعر الرائع إلاّ غير شاعرين بأنفسهم. وأن الإله نفسه الذي يكلمنا ويحدثنا بألسنتهم ...

---

(42) أميرة مطر، في فلسفة الجمال من أفلاطون على سارتر، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، 1974م، ص 37 - 38.

(43) نسبة إلى لقب من ألقاب الإله ديونيسوس.

(44) نسبة إلى الأغاني المرحة الساخرة التي تعبر عن الهجاء.

وما الشعراء إلاّ مترجمون عن الآلهة، كل عن الإله الذى يحلّ فيه ولإثبات ذلك تعمّد الإله أن ينطق أتفه الشعراء بأروع الشعر الغنائى » [45].

ولقد رأى البعض فى أفكار أفلاطون هذه محاولة لتطهير العقيدة اليونانية من شوائبها إذ أنه حين وجّه حملته على كبار الشعراء اليونان لتصويرهم الآلهة بصورة مبتذلة تحمل أحيانـًا أسوأ ما فى البشر من خصال إنما كان يدعو إلى إصلاح العقيدة اليونانية على النحو الذى كان كفيلاً بتقريبها من الأديان الكبرى التى ظهرت فيما بعد، والتى يرى بعض الكتـّاب فى أفلاطون مبشّرًا بها، فهو يرفض أساسًا التصوير البشرى للآلهة فى العقيدة اليونانية، ويدعو إلى آلهة مجردة عن صورة البشر، وعن صفات الكائنات الطبيعية، بل ربما كان أكثر تطرفًا فى ذلك من اللاهوتيين فى العصور الدينية، إذ أنه ينادى فى أحد نصوص الكتاب الثالث من « الجمهورية » بضرورة وصف الآلهة بأنها علّة للخير وحده لا للشر أيضًا، إذ أن ما هو خير لا يضر، ولا يمكن أن يكون علّة للشر « ومعنى ذلك أن ما هو خير ليس علّى كل شىء، وإنما هو علّة الأشياء الخيّرة، لا الشريرة فهو ليس علّة معظم ما يحدث للناس، إذ أن الخير فى حياة البشر قليل والشر فيها كثير. فالخير ليس له من مصدر سوى الإله أمّا الشر فلنبحث له عن مصدر غيره[46]. فهو إذن يعيب على الشعراء إساءتهم إلى الآلهة بجعلهم أيّاهم مصدرًا للشر إلى جانب الخير، وصحيح أن رأيه هذا يؤدى إلى القول بنوع من الألوهية ذات القدرة المحدودة، أى أنه ينفى عنها القدرة الشاملة، ولكن يبدو أنه كان ممن أدركوا فى وقت مبكر أن القدرة الشاملة لا يمكن أن تجتمع مع الخيرية الشاملة فى عالم يُعدّ الشرُّ فيه حقيقة واقعية [47].

ولذا فإننا نجد أن أفلاطون فى الوقت الذى يذم فيه الشعر الدرامى السائد

---

(45) أفلاطـــون، أيون أو عن الإلياذة، ترجمة محمد صقر خفاجة وسهير القلماوى القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1956 ص 38 – 40.

(46) أفلاطون، الجمهورية، الترجمة العربية، (379)، ص 249.

(47) فؤاد زكريا، دراسته عن جمهورية أفلاطون، ص 164.

فى عصره عند شعراء التراجيديا نجده يمتدح الشعر التعليمى والملحمى كشعر « ترتايوس » و« بندارس » الذى يمجد البطولة ويتغنى بفضل الآلهة والأبطال. وفى الوقت الذى يهاجم فيه الموسيقى الليدية والفريجية الرخوة المسرفة فى النزعة الحسية نجده يشيد بالموسيقى المعبرة عن المُثُل العليا والجمال المثالى الذى يناسب النفوس الطاهرة فهو يقول فى محاورة « القوانين »:

« وعلى من يسعى إلى أجمل الغناء والموسيقى ألاّ يبحث عمّا يثير اللذة بل عن الصحيح، وصدق المحاكاة يتلخص فى التعبير عن الأصل »[48].

أما فى التصوير والنحت فقد عارض بدعة استخدام المنظور وأساليب الخداع البصرى وأخذ يطالب الفنان بالتزام النسب والمقاييس المثالية للنماذج القديمة، ووجد فى الفن المصرى القديم أمثلة تبين أفضلية المحافظة على الأساليب الرمزية ذات الدلالات الثابتة.

أمّا فن الخطابة، فعلى الرغم من أن أفلاطون قد أفاض فى ذمّه وعدّه نوعًا من الخداع والتمويه، نجده بعد أن أعاد النظر فيه رأى إمكانية الإبقاء عليه وإصلاحه ويحدد الشروط الكفيلة بقيام نوع من الخطابة الفلسفية التى لا تقنع بإيهام الجمهور تبعًا لأهواء الخطباء بل تلتزم بالتعبير عن الحقيقة والتوجيه إلى الخير. وهذا النموذج الجديد لفن الخطابة هو الذى يمكن أن نكشف عنه فى محاورة « فايدروس » إذ أننا نجد فى هذه المحاورة بالذات تفسيرًا جديدًا للنموذج المثالى من الفن الأفلاطونى وهو الفن المعبر عن الوحدة المثالية للخير والجمال والحق، ذلك الثالوث الذى يكشف عنه الفنان فى هوسه وإلهامه كما يكشف عنه الفيلسوف فى حَدْسه لعالم المُثُل وفى تجربة العشق القريبة من جذب الشعراء وإلهامهم[49].

---

(48) أميرة مطر، تقديم الترجمة العربية لفايدروس، ص 10.
وانظر كذلك :
Plato, "Laws", Book II, English Translation by Jowett, Vol, (668), p. 47.

(49) أميرة مطر، نفس المرجع السابق، ص 11.
وانظـر أيضًا: د. مصطفى النشار: مفهوم الإبداع وشروطه عند أفلاطون، مقال نشر بمجلة المنتدى التى تصدر بدبى، دولة الإمارات العربية المتحدة، العدد 84، يوليه 1990م.

ولعلّ من الواضح إذن أن أفلاطون لا يطعن فى الفن إطلاقًا بل الفن المنحرف فقط. ولعلّ تلك المقاييس التى قيّم بواسطتها أفلاطون الفن اليونانى قد استقاها من مشاهدته للفن المصرى وإعجابه به بوجه خاص. ويرجع إعجابه به لعدة أمور أولها أن نماذج الفنون الجميلة ثابتة لا تتغير وقد كان أفلاطون يسعى إلى طلب « مثال الجمال بالذات » وينكر المحسوسات الجميلة المتغيرة وقد وجد بغيته فى الفن المصرى [50]. ونحن إذا رجعنا إلى نقوش قدماء المصريين وتماثيلهم، رأينا أنها ليست محاكاة كتماثيل اليونانيين للطبيعة بل تخضع لهيئة معينة وقواعد خاصة لها دلالات ورموز دينية. وكان أفلاطون يعرف هذه الصلة بين الفن المصرى وبين الدين فهو يقول: « ويُقال أن هذه الألحان التى حفظت خلال العصور الطويلة هى من تأليف الإلهة « إيزيس ». فلا غرابة أن تكون الفنون ثابتة لا تتغير لأنها من خلق الآلهة لا البشر. وكذلك الحال فى المُثُل الأفلاطونية فهى ثابتة أزلية وهى موجودة فى عالم السماء قد عرّفتها السماء للنفس حين كانت تعيش فى صحبة المُثُل. وهكذا نجد إلى أي حد كان تأثير الفلسفة المصرية على أفلاطون قويًا، إذ أننا من هذا الموضع يمكن أن نتتبع نشأة نظرية المُثُل لديه [51].

وكما يجب على الفنان أن يلمّ بمعرفة حقيقة النفس البشرية، عليه أيضًا أن يعرف الطبيعة الحقة للأشياء التى يتحدث عنها ولا يكتفى بنقل المظهر المحسوس منها. فعندئذٍ يمكن أن يضمنها إنتاجه ولن يكون ناقلاً محاكيًا لصور الحقيقة بل معبرًا عن الأصل الإلهى وهو الذى يمكن أن يتصف إنتاجه بالجمال الحق. إن الفيلسوف الفنان الذى يرسم صورة المدينة الفاضلة ودستورها، وحين يريد إكمال لوحته فإنه يوجّه بصره إلى ماهية العدالة والجمال والاعتدال وباقى الفضائل ثمّ إلى صورها الإنسانية ويظل يعدّل فيها بإلغاء بعض السمات أو إضافة بعض آخر حتى

(50) أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص 48.
وانظـر أيضًا: أميرة مطر: مقالات فلسفية حول القيم والحضارة، القاهرة، مكتبة مدبولى، 1979، ص 155.
(51) أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص 48 - 49.

ينجح فى رسم الخصائص الإنسانية التى ترضى عنها الآلهة، إن مثل هذا الرسم وحده هو الذى يبلغ الجمال المطلق. فالفيلسوف الذى يبدع الآثار الجميلة هو ذلك الذى يكونُ معبرًا للناس عن الحقائق الأصيلة لا صورتها، وهو الذى يكتشف فى باطن النفس البشرية ما انطوت عليه من مثل إلهية فيقربها بفنه إلى الناس. وفى هذا تتبثق العبقرية الفنية فى رأى أفلاطون[52].

وكما فرض أفلاطون شروطًا يجب مراعاتها حتى يكون الفنان أصيلاً ومبدعًا، نجده يقدّم للناقد الفنى شروطًا تحكم عمله هو الآخر بحيث يستطيع الحكم الصحيح على العمل الفنى، وهذه الشروط تعد نتائج مترتبة على رأيه فى الفن، فيرى أنه لكى نحكم على عمل فنى يجب أولاً أن نعرف الحقيقة المثالية الخالدة أو الأصل الثابت الواضح فى العقل لا المظهر الحسى المتغير، ثم نحكم بعد ذلك على الصورة ومدى مطابقتها لهذه الحقيقة الموضوعية لا ما يختاره الفنان من عناصر يريد هو إبرازها أو تصويره لما يناسب أهواءه ورغباته الذاتية، وما ينساق إليه من حرية فى التلاعب بالحقيقة حسب ما يحلو له. وعلى ذلك فلابدّ من خطوتين ضروريتين للحكم على الأثر الفنى.

أولاً: أن نعرف الحقيقة التى يريد الفنان أن يصورها. ثانيًا: أن نعرف مدى نجاحه فى تصويره هذه الحقيقة. وهذا ما أكّده أفلاطون فى القوانين (668). فناقد الشعر أو الموسيقى يجب عليه أن يعرف ما هى طبيعة كل منهما وما المقصود من الناتج عنهما وما الأصل الذى يحاكيه وعندئذٍ فقط سيكون قادرًا على الحكم عليه[53]، فأرباب الفنون - على حد تعبيره فى « القوانين » - لا تخطئ فترسل كلام الرجال على لسان النساء ولا تخلط بين أسلوب الرجل الحر وأوزان العبد الوضيع[54].

---

(52) أميرة مطر، فى فلسفة الجمال، ص 69.
وانظر أيضًا: أميرة مطر، مقدمة فى علم الجمال القاهرة، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى 1972م، ص 116.

(53) أميرة مطر، فى فلسفة الجمال، ص 71.

(54) أمير، نفس المرجع السابق، ص 71.
وانظر أيضًا : Plato, Laws, II, (669), p. 48.

وإذا كنا فيما مرّ قد عرفنا إلى أى حد ارتبط الفن لدى أفلاطون بما يؤمن به من معتقدات دينية وبآرائه عن الألوهية، ومن ضرورة التزام الفن بتلك المقاييس الإلهية ومحاولة محاكاتها قدر الطاقة الإنسانية، فإن هذا يدعونا إلى التساؤل هل امتدّت تلك الدعوة إلى ربط الفن بالألوهية إلى فلسفة أفلاطون السياسية؟ أو بمعنى آخر هل نجد لديه صورة إلهية للسياسة، أم أن لديه سياسة إلهية أراد أن يعرّفنا بها كى تفيدنا فى حياتنا السياسية؟

الحق أنه كما كان لدى أفلاطون تصور للعالم تهيمن عليه نظرية المُثُل إذ أن العالم المرئى عنده ـ كما عرفنا ـ ليس إلاّ نسخة هزيلة من العالم غير المتغير الذى لا يُرى، نجد أن هذه النظرية قد امتدّت بطبيعة الحال إلى الأحداث السياسية التى كشفت بفظاعة عن الفساد والاضمحلال أكثر ما كشفت عنه الأحداث الأخرى، فلقد كانت السياسة الأثينية خليطًا من الاضطراب المقيت الغريب، فابتدع أفلاطون مدينة فاضلة Utopia سياسية ولاذ بها ـ على حد تعبير سارتون Sarton ـ وقد قيل إن المفروض فى جمهوريته باعتبارها « يوتوبيا » أن تصف مدينة مثالية، وهى بحكم تعريفه لها مدينة كاملة لا يعتريها تغير، والمدينة الإلهية شأنها ألاّ تكون عرضة للفساد المطّرد.

حتى أن سارتون نفسه ليعجب كيف تسنّى لأفلاطون أن يبتدع مثل هذه المدينة الإلهية وأن يجعل المفارق للمادة مرئيًا ملموسًا؟ كيف بلغ به الغرور إلى حد أن يعتبر المدينة التى ولدت فى ذهنه هى نفس المدينة الإلهية، وأن يظن مع هذا أن فى الإمكان التسليم بها كنموذج للكمال النهائى من غير أن يتناولها نقد[55]؟

وإذا كنا مع سارتون فى أخذه على أفلاطون ذلك الغرور الذى يصفه به، إلاّ أننا لا نوافقه على تفسيره لذلك الغرور لأن أفلاطون لم تكن لديه صورة واحدة ثابتة لتلك المدينة بل عدّل فيها حسب ما تراءى له من ظروف أعاقت تطبيق ذلك

(55) جورج سارتون، تاريخ العلم، الجزء الثالث، ترجمة لفيف من العلماء بإشراف إبراهيم مدكور وآخرون، القاهرة، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية. 1970م، ص 33.

النموذج الذى وضعه فى « الجمهورية » و« السياسى » حتى وصل إلى دولة أقرب ما تكون إلى تحقيق الدولة الواقعية فى « القوانين » [56]. إذ وصل إلى دولة يحكمها القانون على الرغم من أنه كان دائمًا أميل إلى ذلك النموذج المثالى الذى رسمه للحاكم الفيلسوف المتمثل لكل المبادئ السامية، الذى يستمد علمه من الإله.

وإذا كان أفلاطون قد وقع فى أخطاء نتيجة فشله فى التوفيق بين مثاليته والواقع الاجتماعى بحيث تغدو هذه المثالية ـ حين يتعذّر تطبيقها ـ غير ذات موضوع[57]، إلاّ أننا نرى أن تلك الأخطاء التى وقع فيها كانت نتيجة لأمرين: أحدهما، المنهج العقلى الذى كان يسير عليه فى كشف الحقائق، وثانيهما: الغلو فى المثل العليا والمبادئ الفاضلة والإفراط فى مناشدة الخير العام [58]. وإذا كان أكثر مَنْ انتقدوه من المتدينين والداعين إلى السياسة التى تسترشد الكتب المقدسة قد أخذوا عليه تلك الشيوعية المحدودة التى فرضها بين طبقة الحراس، فإننا نستطيع القول بموضوعية تامة أنه علاوة على أن تلك الشيوعية قد فرضها أفلاطون على تلك الطبقة دون غيرها أنه كان يهدف من وراء هذا إلى إزالة العقبات التى تعترض طريق رجل الدولة وإزالة أسباب الصراع أمام أفراد الطبقة الحاكمة من ناحية، ومن ناحية أخرى كان يهمه فى المقام الأول الحفاظ على وحدة الدولة وخيرها الأسمى [59].

هذا إلى جانب أن رسالة أفلاطون أساسًا فى كل فلسفته كانت محاولة للتدليل على أن القوانين الأزلية للأخلاق ليست مجرد تقاليد موروثة لابدّ من القضاء عليها حتى يحل مكانها نظام الطبيعة بل إنها على النقيض من ذلك عميقة الجذور فى طبيعة النفس الإنسانية وفى نظام الكون بحيث لا يمكن أن يقضى

---

(56) انظـــر: أميرة حلمى مطر، فى فلسفة السياسة، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، الطبعة الثانية 1978م، ص 35.

(57) محمد فتحى الشنيطى، نماذج من الفلسفة السياسية، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة 1961م، ص 27.

(58) مصطفى الخشاب، تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية، القاهرة، مطبعة لجنة البيان العربى، الطبعة الأولى 1953، ص 118.

(59) Annas (Julia), Plato's Republic and Feminism, an essy in "philosophy", v. 51, N. 167, Jully, 1976, p. 320.

عليها أحد. ولعلّ هذا هو السبب الذى من أجله أدخل أفلاطون فى مخططه « الجمهورية » سيكولوجية الإنسان وميتافيزيقا العالم. وكان لزامًا عليه أن يثبت أن الدولة لا يمكن اعتبارها تجمعًا للأفراد ساقته الصدفة، وفى مقدور أقوى شخصية فيه أن تستغلّه، بل إنها على العكس من ذلك شركة بين نفوس من الضرورى أن تأتلف وفق قواعد العقل لبلوغ غاية أخلاقية. كما تهتدى فى اتجاهها نحو هذه الغاية هداية رشيدة بعيدة عن الأنانية بتلك الحكمة التى يمتلكها أولئك الذين يعرفون طبيعة النفس وغاية العالم [60].

ولا شك أن مذهب أفلاطون القائل بوجوب أن يكون السياسى عالمًا يعرف مثال « الخير » قد فتح له بابًا يشرف منه على نقد دولة المدينة السياسية، كما أمدّه بمنهج سار عليه وأفضى به إلى الدولة المثالية، وانتقل من هذا مباشرة إلى تحليل الدولة المثالية [61]. ولعلّ مما يسترعى النظر فى هذه المدينة وأفضل ما يميزها طابعها الدينى القوى الذى نلحظه فى « الجمهورية » كما نلحظه فى جميع ما كتبه أفلاطون فى شيخوخته. ولمّا كانت الأمور الإلهية أرفع قدرًا من الأمور البشرية فإن تمجيد الآلهة قد حظى بدور مهم جدًا فى حياة الجماعة. فالميل القوى إلى الإيمان بالمتعالى والنظرة المشرئبة إلى الغيب والأبدى، والاعتقاد فى الوقت نفسه بوجود الشر الملازم لعالم الناسوت دون أن يحملنا ذلك على التواكل والتشاؤم، تلك هى سمات الفلسفة الأفلاطونية فى أخريات السنين، وفيها إرهاص بذلك التغير فى الاتجاه الذى سيغلب على الفلسفة اليونانية فى الفترة الأخيرة من العصر القديم بتأثير من سيرة أفلاطون وعبر مؤلفاته [62]. فـ« القوانين » وهى آخر أعمال أفلاطون

---

(60) أرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، الجزء الأول ترجمة لويس اسكندر راجعه محمد سليم سالم، القاهرة، سلسلة الألف كتاب (566) مؤسسة سجل العرب 1966م، ص 260.

(61) جـورج سباين، تطور الفكر السياسى، الكتاب الأول، ترجمة حسن جلال العروسى، مراجعة وتقديم عثمان خليل، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الرابعة 1971م، ص 59 - 60.

(62) عـثمان أمين، الروح الأفلاطونى، مقال من كتاب « دراسات فلسفية » مهداة للدكتور إبراهيم مدكور بإشراف وتصدير د. عثمان أمين، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974، ص 32 - 33.

هى العمل الأفلاطونى الوحيد الذى يبدأ بالإله [63]، ويؤكد على حكم العقل الإلهى الذى أسماه الناموس المشترك للمدينة فالإله هو مشرِّع القوانين والحاكم ظله على الأرض، فيجب إذن أن يكون قدوة فى طاعة هذه القوانين وعدم التجديد فيها، فالحاكم فيها لم يعد فيلسوفًا خالصًا بل لقد أصبح رجلاً تكفى فيه الحكمة العملية وبعد النظر، والفضيلة الأساسية فيه هى التبصر فى الأمور وضبط النفس ويصل إليها بالتشبّه بالإله [64]، فالحياة الإنسانية لديه محكومة بأمور ثلاثة: الإله، والحظ، والفن [65]، وكلما كان أهل المدينة أخيارًا كان رئيسهم أكثر إلهية، فإذا كان رئيسهم أفضل كثيرًا من رؤساء مدينة أقل فضلاً كان أعظم حتى ربما يرتقى ذلك إلى أن يكون مدبِّر المدينة من جنس الإلهيين حتى لا يكون له اشتراك مع هؤلاء البشر إلاّ فى القليل [66]. ولعلّ ذلك يتضح من قول الاثينى فى المحاورة:

« إن السبب يا صديقى العظيم، يكون فى أن لديك حقيقة نظم الحكم، فالدول التى نتحدث عنها الآن مجرد مجموعات من الناس تسكن فى المدن الخاضعة والخادمة لجزء من الدولة الكبيرة وكل مدينة منهم قد اشتهرت بعد القوة المسيطرة (الدولة). إنها ليست دولاً على الإطلاق فلو أنك عرفت هذه الدولة بعد معرفة حكامها، لوجدت أن الدولة الحقيقية يجب أن تعرف باسم الإله، الذى يحكم فى الرجال الحكماء » [67].

ولم يكن هذا الاتجاه لتأكيد الصلة بين الحاكم والإله حديث العهد عند أفلاطون فى « القوانين »، بل كان موجودًا لديه منذ تأليفه « الجمهورية »، إذ لم

---

(63) Strauss (Leo), Op. Cit., p. 59.

(64) محمد عبدالرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، بيروت، مكتبة الفكر الجامعى، منشورات عويدات، الطبعة الأولى، 1970م، ص 149.

(65) جورج سباين، نفس المرجع السابق، ص 96 - 97.

(66) أبو نصر الفارابى، تلخيص نواميس أفلاطون، المنشور بكتاب « أفلاطون فى الإسلام » تحقيق عبدالرحمن بدوى عن المخطوط رقم 1629 فى ليدن بهولندة، طهران، مؤسسة مطالعات إسلامى دانشكامك كيل شعبة تهران، 1973م.

(67) Plato, Laws, B.IV, (713), English Trans., p. 95.

ينسَ فى نظام التعليم لديه أن يبين ضرورة أن يظهر صفوة الحراس من ذكاء معين. فلا ينبغى أن يقفوا عند تحصيل العلوم التى يتلقاها الأحرار فى عمق وحسب، بل عليهم فوق ذلك أن يلتفتوا لما بينها من علاقات متبادلة وخاصة علاقتها بالفضيلة وبالجمال وبالخير. فهو فى آخر الأمر العلم الذى يتوّج العلوم الأخرى وهو ما يسميه بالإلهيات [68]. ولعلّ إصرار أفلاطون على مثل هذه التربية الإلهية للفيلسوف أو الحاكم ودفاعه عنها لأنها بمثابة المعرفة بالخطة التى يمكن بناء المدينة الفاضلة على أساسها يتضح فى « الجمهورية » حينما يقول على لسان المتحاورين:

« ـ وهكذا فإن الفيلسوف الذى يحيا فى صحبة النظام الإلهى للعالم، يغدو إلهيًا منظمًا بدوره على قدر ما تتحمل طبيعته البشرية، وإنْ لم يكن فى استطاعته أن ينجو على الرغم من ذلك من تحامل الناس.

ـ بالتأكيد.

ـ فإذا أدرك الناس أن حديثنا عن الفلاسفة حديث صدق، فهل يظلّون على بغضهم لهم، وهل يظلّون على شكهم فى قولنا إن الدولة لن تعرف السعادة إن لم يرسم خطتها فنانون يعملون وفقًا لأنموذج إلهى؟

ـ كلا إن الناس سيتخلون عن مشاعرهم العدائية إذا عرفوا الحقيقة. ولكن على أى نحو سيرسم الفيلسوف هذه الخطة؟

ـ سينظر إلى الدولة وإلى طباع الناس على أنها قماش معدٌ لرسم الصورة فيبدأ أولاً بتنظيفها، وهو أمر ليس باليسير. ولكنك تعلم على أية حال أنه على خلاف غيره من المشرِّعين لن يقبل أن يأخذ على عاتقه تدبير شؤون فرد أو دولة أو سنّ أية قوانين إلاّ إذا وجد السطح نظيفًا أو نظفه هو بنفسه.

ـ إن له كل الحق فى ذلك.

---

(68) أوجست ديبس، نفس المرجع السابق، ص 149 ـ 150.

- فإذا تمّ هذا فسوف يبدأ بعد ذلك فى وضع تخطيط عام للدستور.

- بلا شك.

- وبعد، فإنه سيتجّه بأنظاره دائمًا أثناء قيامه بعمله إلى الطرفين: أعنى الأنموذج الذى يرسم منه وهو مثال العدل والجمال والاعتدال وما شابهها من الفضائل من جهة والنسخة التى يحاول صنعها منه فى عالم البشر من جهة أخرى، وعن طريق المزج بين مختلف عناصر الحياة الاجتماعية، مثلما يمزج الرسام ألوانه، يرسم صورة الإنسانية الحقة، مسترشدًا بذلك الأنموذج الذى أسماه هوميروس لدى مَنْ وجده فيهم من البشر، باسم الأنموذج الإلهى.

- أصبت.

- وهكذا تراه يمحو خطًا تارة، ويضيف خطًا تارة أخرى حتى يصنع على قدر استطاعته أنموذجًا للطبيعة البشرية ترضى عنه الآلهة »[69].

فرؤساء المدينة عليهم، بناءً على ذلك، أن يبرزوا فى هذا العلم الإلهى « إذ لا يمكن أن نعهد بحكم المدينة إلى أناس لا يعرفون كل ما يمكن معرفته عن الآلهة ». ذلك أن الجهل بمثل هذه الأمور يورث الإلحاد. وهذا بدوره يحمل على العنف وعلى الاستهانة بالقوانين. إلاّ أن هذا الجهل للأسف شديد الانتشار ويحزن أفلاطون ويحنقه أن بات من الضرورى إثبات وجود الآلهة[70].

وإذا كان إثبات وجود العناية الإلهية لشباب اليوم قد أصبح ضرورة أمام وجود نظريات تدّعى أنها نظريات علمية قد لقنت كل غادٍ أن العالم ليس نتيجة عقل إلهى ولكنه من صنع الطبيعة والصدفة البحتة فإن هذه المسائل قد شغلت أفلاطون منذ أمد بعيد فهاجمها فى فقرات من محاورة « السفسطائى » وذكر فى

---

(69) أفلاطون، الجمهورية، الترجمة العربية (500 - 501)، ص 414 - 415.
وانظر كذلك:
Plato, "Republic", English Translation by lee, (500-501), pp. 262-263.

(70) أوجست ديبس، نفس المرجع السابق، ص 149 - 150.

محاورة « فيليبوس » أن نفسًا عالية وعقلاً ساميًا يدبِّر نظام هذا العالم، بل لقد ذهب إلى أبعد من ذلك فى « طيماوس » فقصَّ قصة حدوث العالم، صورة الإله العقلى [71]، فهذا العالم أفضل عالم ممكن.

والأساس الأول للتربية لدى أفلاطون هو إرساء التعاليم فى النفوس، فالتربية هى فى أساسها لديه إصلاح دينى، وفهم جديد بالغ السمو للإله. ولذلك فإن مدينة أفلاطون الفاضلة ستحرق وتبيد كل الكتب التى لا تذكر أن الإله خير وأنه عادل، وأنه لا يقول إلاّ صدقًا وحقًا ولا يغير أبدًا من صورته ولا يخدع أبدًا وأن الكذب أمر بغيض لديه [72].

وليس الإيمان بالإله ـ كما يقرره أفلاطون هنا ـ مجرد مظهر وليس هو تظاهر المصلح السياسى حين يلقن الشعب صيغًا ليست صادقة إلاّ باعتبار فائدتها الاجتماعية، فأفلاطون يؤمن بالإله كما يؤمن بحقيقة وعدالة لا تتبدل، ولم يكن أقل من ذلك اعترافًا بما للمعتقدات الدينية من حسنات وضرورات اجتماعية، ولم يقنع كذلك بالدعوة إليها، بل أخذ يفرضها فرضًا. ففى المدينة التى تصفها « القوانين » يعتبر عدم الاعتقاد بوجود الآلهة وعنايتهم وعدالتهم التى لا تخطئ ضربًا من الإجرام فى حق الدولة. ويسنّ قانونا يحكم على من لا يؤمن بذلك بالسجن أو بالإعدام أو بالنفى والتشريد تبعًا لبشاعة الإثم الذى يقترفه فى حق الآلهة [73]. وأعتقد أنه رغم ما يبدو فى هذا القانون الخاص بمحاربة الإلحاد على هذا النحو من إجحاف لحرية العقائد كما يرى البعض إلاّ أنه يؤكد من جانب آخر الحرص الشديد من جانب أفلاطون على ضرورة الإيمان بالإله حتى يتم الخير للدولة ويحيا الأفراد فى حب وائتلاف ومودّة [74].

---

(71) نفسه، ص 150.

(72) الكسندر كواريه، مدخل لقراءة أفلاطون، ترجمة عبدالحميد أبو النجا، مراجعة د. أحمد فؤاد الأهوانى، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والنشر 1966م، ص 139.

(73) أوجست ديبس، نفس المرجع السابق، ص 151.

وانظر أيضا:

Plato, The "Laws", English Trans., B. XII, (948), pp. 336-333.

(74) انظر: جورج سباين، نفس المرجع السابق، ص 106.

الفصل الرابع

الألوهية وعلاقتها بنظرية المعرفة

تقوم نظرية المعرفة الأفلاطونية على أساس التمييز بين المعرفة الحقيقية (أو العلم) وبين المعرفة الوهمية أو الظنية. والحق أن مثل هذا الفصل بين « المعرفة » و« الظن » فى الإدراك كان موجودًا لدى بعض الفلاسفة السابقين، فقد وضعت كثير من فلسفات السابقين تفسيرات متفاوتة عن العالم تختلف عن الاعتقاد الشائع. وهذا الفصل يتضح فى احتقار هيراقليطس وبارمنيدس لأخطاء العامة، فقصيدة الأخير ـ كما نعرف ـ كانت مقسمة إلى جزأين: الأول: طريق الحق، والثانى: طريق الظن. وقد ميز ديمقريطس بين المعرفة الخالصة genuine knowledge والمعرفة الغامضة obscure knowledge مما مهّد لنظرية أفلاطون [1].

ورغم هذا فإن نظرية أفلاطون قد انفردت عن نظريات السابقين بهدفين عظيمين: الأول: إدراك المجردات، والثانى: اتصال هذه المجردات. وتبعًا لما يراه أفلاطون فالتعليم الحقيقى هو الذى يرتفع بالإنسان من مجرد معرفة اللائق أو المناسب له إلى معرفة الوجود الشامل، الجامع المعاين لكل الوجود. إنه أراد أن ينمى فى العقل الإنسانى القدرة على الرؤية الكلية الشاملة لكل الأشياء حتى تتخلّى فى النهاية عن جزئيات الحس وتبقى على الكليات فقط [2]. فالظلال والخيالات ليست إلا انعكاسًا للشمس والنجوم فى الماء، فالشمس والنجوم كل منها يضاهيها أفراد كثيرة أولها فى عالم الخيال والشعر والثانى فى عالم الحس والثالث فى عالم المجردات أو الكليات الحسية التى يؤسسها نوع العلم الرياضى، أمّا الرابع والأخير، فالمجردات

---

(1) Ritche (David G.), Op. cit., p. 81.

(2) Jowett (D.), The Dialogues of Plato, vol. II, Introduction. Of "Republic", Oxford, At The Claredon press, 1953, p. 96.

نفسها عندما تشاهد فى وحدة المثال التى تنبع من معنى جديد وقوة جديدة. فعملية الديالكتيك تبدأ بتأمل النجوم الحقيقية وليس مجرد ظلالها وتنتهى بتمييز الشمس أو « مثال الخير » كوالد ليس فقط للضوء بل أيضًا للدفء والنمو[3].

ويبدأ أفلاطون منهجه فى المعرفة فى « مينون » التى تحركنا قدما إلى تلك المناقشات الموجودة فى « فيدون »، والتمييز بين المعرفة والاعتقاد الصادق فى « الجمهورية » و« ثياتيتوس »[4]. والحق كما يقرر جويت أننا لا نملك إلا لمحة خاطفة عن منهجه السامى فى المعرفة، إذ أنه لا يعطينا تفسيرًا واضحًا لما يعنيه ليس فى « الجمهورية » فقط بل فى « فايدروس » و« المأدبة » أيضًا، وكذلك فى « السفسطائى » و« فيليبوس ». فهو يقدم لنا وضعًا محتملاً لمنهجة على أنه انبثاق من خطوات منتظمة psste regular Steps لمعرفة النسق الكلى المستدلّة جزئياته من الكل، وهذا أفضل من الكل الذى يُستدل عليه من جزئياته. وهذا المنطق المثالى Ideal Logic لم يوسع أفلاطون ممارسته إلاّ فى بحثه عن العدالة أو فى تحليل أنواع النفس. ولكنه فى نهاية الكتاب السادس من « الجمهورية » يتصور منهجًا آخر أكثر كمالاً تعد الأفكار فيه مجرد خطوات أو مراحل أو لحظات من الفكر تكون كلاً متصلاً دعامته من ذاته، واتساقه هو معيار حقيقته، ولم يشرح لنا بالتفصيل طبيعة ذلك المنهج مثله فى ذلك مثل غيره من المفكرين سواء قديمًا أو حديثًا حيث تتسلط عليهم صورة فارغة ليس فى استطاعتهم التحقق منها، وأفلاطون يفترض أن العلوم حينما يكون لها ترتيب طبيعى واتصال فى أى عصر من العصور فإنه يمكن أن يُقال عنها بالكاد أنها موجودة، ولقد كان أفلاطون يتعجّل هنا نهاية العالم العقلى دون أن يقدم لنا بدايته[5].

وعلى الرغم من ذلك فإننا نستطيع أن نجد منهجًا واضحًا لديه بإمعان النظر

(3) Ibid., p. 95.

(4) Mathews (Gwynneth), Plato's Epistemology and related Logical problems, selections from philosophers, Edited by mary warnock, first published in 1972, by faber and faber Limited, London, p. 43.

(5) Jowett (B.) Op. Cit., p. 69.

فى محاوراته المختلفة. وينقسم هذا المنهج إلى جانبين: جانب سلبى وجانب إيجابى، أمّا الجانب السلبى فيتمثل بوضوح فى اثنتين من أهم محاوراته فى نظرية المعرفة هما « ثياتيتوس » و« السفسطائى »[6]. ففى « ثياتيتوس » نجده يقدم على لسان سقراط انتقاداته على نوعين من أنواع المعرفة الغير حقيقية والمرفوضة لديه، ففى حين يقدم ثياتيتوس تعريفات ثلاثة للعلم نجد سقراط يفنِّدها ويرفضها وهى أولاً أن العلم مساوٍ للإحساس sensation. وقد استمدّ ثياتيتوس هذا من نظرية بروتاجوراس فى أنّ الإنسان مقياس الأشياء جميعًا وفلسفة هيراقليطس فى التغير والسيلان الدائم، وحينما يفشل هذا التعريف أمام انتقادات سقراط، يقدم ثياتيتوس التعريف الثانى للعلم بأنه ظن صادق. ويفشل أيضًا حينما لا يستطيع أن يصل ثياتيتوس إلى تعريف للحكم الخاطئ دون استخدام لفظ « العلم » لأن الحكم أو (الظن) منه الصادق ومنه الخاطئ. ويلاحظ فى هذا التعريف أن أفلاطون يستعمل لفظة Doxa هنا بمعنى الحكم بعد أن كان يستعملها فى « الجمهورية » بمعنى الظن أو التشكك، وبعد فشل هذا التعريف يقدم ثياتيتوس التعريف الثالث الذى يوحِّد فيه بين العلم والحكم الصادق المصحوب بالبرهان Logos، وينتقد سقراط هذا التعريف أيضًا بعد أن ميّز بين ثلاثة معانٍ للبرهان أو اللوجوس فندها الواحد تلو الآخر لتنتهى المحاورة نهاية سلبية ظاهرية، إذ أنها قد برهنت على وجهة نظر أفلاطون فى أن التوحيد بين المعرفة وبين الإحساس أو المعرفة الحسية يعد توحيدًا خاطئاً، فالإحساس ليس علمًا وأيضًا فإن المعرفة الاستدلالية القائمة على الحكم الصادق فى التعريف الثانى أو الحكم الصادق المصحوب بالبرهان لا يمثل العلم أو المعرفة الحقيقية لديه [7]. وقد أكمل أفلاطون انتقاداته للمعرفة

---

(6) انظر تحليل لهاتين المحاورتين فى كتاب كورنفورد القيم «نظرية المعرفة عند أفلاطون».
Cornford (F.M.) Plato's theory of Knowledge, London, Routledge and Kegan Paul LTD. Reprinted 1973.

(7) انظر: أفلاطون، ثياتيتوس، الترجمة العربية، ص 46 - 166.
وانظر أيضًا: أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان، ص 180 - 181.
ويمكن الرجوع أيضًا إلى Taylor (A.E.), Op. Cit., pp. 325- 348.

=

الاستدلالية حينما واصل حديثه عن الحكم فى محاورة « السفسطائى » إذ استطاع أن يصل إلى تعريف للحكم الخاطئ دون أن يستعمل كلمة العلم وذلك حينما لجأ إلى نظريته فى المُثُل وانتهى إلى أن الحكم الصادق هو ما طابق واقعًا صحيحًا وهذا الواقع إنما يعنى لديه أن تتضمن العبارة مشاركة حقيقية بين الفرد ومثاله الموجود فى عالم المثل سواء كان هذا فعلاً أو انفعالاً أو صفة من صفاته، فالقول مثلاً بأن ثياتيتوس يجلس أو يكتب أو يعوم قول صحيح لأن ثياتيتوس يشارك فى مثال الجلوس، والكتابة، والعوم، أما القول الخاطئ فهو الذى لا يعبر عن مشاركة حقيقية بين الفرد والمثل كالقول مثلاً بأن ثياتيتوس يطير فهذه عبارة خاطئة لأن ثياتيتوس لا يشارك فى مثال الطيران [8].

وإذا كان ذلك هو الجانب السلبى من فلسفة أفلاطون المعرفية الذى ينتقد فيه كلا من المعرفة الحسية والمعرفة الاستدلالية، فإن الجانب الإيجابى من نظرية أفلاطون رغم أنه لم يكشف عنه بوضوح ولم يخصص له محاورات مستقلة كما فعل فى الجانب السلبى، إلاّ أننا نجده يتخلل كل المحاورات الأخرى، وبالذات محاورة « الجمهورية » إذ يتضح أن المعرفة اليقينية episteme لديه هى المعرفة التى تتم بواسطة التعقل المباشر nous - intuition وهذا التعقل المباشر إنما يقع على المبادئ الأولى أو الماهيات أو عالم المثل الذى يتضمن تلك المبادئ وهذه الماهيات حيث يمكن الدنو من المثال الأول أو « الخير بالذات » أو « الجمال المطلق »، وكل تلك أسماء لمسمى واحد يحاول أفلاطون الوصول إلى معرفته بذلك المنهج، وهو الإله [9].

وإذا كنا قد قسمنا نظرية المعرفة الأفلاطونية إلى جانب سلبى وجانب

=

وانظر كذلك:

Hichen (Winifred F.), Knowledge and forms in Plato's theaetetus, An essay in "Studies in Plato's metaphysics", pp. 185 - 190.

(8) انظر: أفلاطون، السفسطائى، الترجمة العربية، (262 a-b-c-d) (263 a-b-c-d، 264. a-b) ص 194-201 وانظر كذلك: Taylor (A.E.) Op. Cit., p. 391.

(9) انظر : Taylor (A.E.) Op. Cit., p. 391.

إيجابى فإن هذا لا يعنى الفصل بينهما فإن أفلاطون ينظر إلى المعرفة المحسوسة والمعرفة الاستدلالية كمراحل لابدّ من المرور بها كى نصل إلى مرحلة العلم الحقيقى كما يتضح من تشبيه الخط التالى [10]:

(العلم اليقينى) (episteme)	التعقل (noesis)	المبادئ (arche)	(ماهو مدرك بالعقل)
	الفكر (dianoia)	الرياضيات (mathematique)	
(الظن) (doxa)	اعتقاد (pistis)	(كائنات حية)	(ماهو معتقد أو مظنون فيه)
	وهم (eikasia)	(الصور أو الظلال)	

ومن النظر إلى هذا الخط نستطيع القول بأن أفلاطون يقيم تصنيفه لأنواع المعرفة فى العلوم المختلفة على أساس تفرقته الميتافيزيقية بين العالم المرئى والعالم المعقول فيسمى المعرفة التى تتناول العالم الحسى بالظن Doxa، أمّا المعرفة التى تتناول اللامرئى والمعقول بالعلم أو بالتعقل noesis. ولكى يوضح هذين النوعين من المعرفة يقول: لنتصور مستقيمًا نقسمه أربعة أقسام يرمز القسم الأول منه للأشباح والظلال المنعكسة عن العالم المحسوس والمعرفة التى تتناولها يسميها وهم eikasia والقسم الذى يليه يشير لموجودات العالم الحسى المرئى (الكائنات الحية) ومعرفتها ظن Doxa أو اعتقاد (Pistis) والقسم الذى يليه يشير إلى التصورات الرياضية ومعرفتها فكر استدلالى Dianoia والقسم الأخير يشير إلى المعقولات التى هى أقرب إلى

(10) Copleston (F.), Op. Cit., p. 176.
Wild (John), Plato's theory of Man, Cambridge, Massachusetts, Harvard university press. 1946. pp. 177-178.
وانظر كذلك: عبدالغفار مكاوى، مدرسة الحكمة، القاهرة، دار الكاتب العربى والنشر، الطبعة الأولى، هامش ص 44 - 45.

المبادئ والموجودة بغير حاجة للمحسوس فهى عالم المثل ومعرفتها تعقل noesis [11].

وهذا الخط يُعد أحد التشبيهات المشهورة التى خصصت لها أشهر فقرات «الجمهورية» فهناك أيضًا أسطورة الكهف وتشبيه الشمس. فأسطورة الكهف أيضًا تقودنا إلى مناقشة التعليم عند أفلاطون على أنه تدريب للعقل على تجاوز الموضوعات الحسية المدركة بالحواس إلى الحقائق الصادقة على حد تعبير ماثيوس[12]. ولعلّ تشبيه الخط هذا جاء كما جاء تشبيه الشمس لكى يفسّر بها أفلاطون ويوضح أسطورة الكهف، إذ أنهما زودانا بمفتاح تفسير هذه الأسطورة. ففى تشبيه الشمس عرفنا بوضوح أن الرؤية فسِّرت كمعرفة للشىء المرئى الذى هو كالشىء المعروف، فالقدرة على الرؤية، رؤية الشمس كمصدر للوجود ومن ثم للمعرفة والخير. إذ أن لغة الرؤية فى أى نقطة يمكن ترجمتها إلى لغة المعرفة، فالشىء الذى يُرى كحقيقة فى ذاته يكون جوهرًا، وما هو فى ذاته يمكننا معرفته أمّا الألوان والأشكال فتعد كيفيات لهذا الشىء، وحجمه وتسميته وهى معرفة بالخصائص الكمية فيه [13] فقط، فصورة الشمس التى ترمز إلى مثال الخير الأسمى وصورة الكهف كلتاهما إذن تعبير عن طبيعة التربية وعن موقف الإنسان من المعرفة أو الجهل واليقين أو الظن والتقدم أو التأخر. إنهما ترسمان الطريق الذى تصعد فيه الروح إلى الصدق والحقيقة والنور حتى تصل إلى قمة المعرفة الفلسفية ونعنى بها مثال الخير. ولم يكن هناك شىء يستطيع أن يعبر عمّا ستجربه النفس من تحول وما تكابده من مشقة وجهد حين تنتقل من الظلام إلى النور، ثمّ وهى تعود مرة أخرى من النور إلى الظلام لتدرك مقدار ما فى وجود الإنسان بين الظلال والأشباح من هوان ومذلّة، خيرًا من صورة الكهف. فقد كان من السهل على أفلاطون أن يلجأ إلى الطريقة المجردة

---

(11) أميرة حلمى مطر، نفس المرجع السابق، ص 180.

وانظر أيضًا: Copleston (F.), Op. Cit., pp. 176-177.

وكذلك: Wild (J.) Op. Cit., p. 189.

(12) Mathews (G.), Op. Cit., p. 34.

(13) Wild (J.), Op. Cit., pp. 188-189.

المطلقة فى شرح أفكاره، ولكن خطورة الموضوع الذى هو بصدده جعلته يعالجه على هذا النحو الإنسانى الرائع الذى يبرز ما تعانيه النفس وهى تترك الشر إلى الخير، وتنتقل من الظلام إلى النور[14].

ولعلّ هذه الصور والتشبيهات تبين لنا أن أفلاطون كان يتمتع بخيال قوى ساعده على أن يصبح أحد كبار صانعى الأسطورة فى التاريخ الإنسانى، حتى أننا لا نستطيع تصور الفلسفة الأفلاطونية بغير أن نذكر تلك الأساطير، فلقد عبّر أفلاطون فى أساطير أخرى مثل أسطورة الكهف كأسطورة «السماء العليا» و«اختيار النفس لمصيرها فى المستقبل» وأسطورة «الحساب بعد الموت» عن أعمق أفكاره وحدوسه الميتافيزيقية، حتى أنه قد عرض فلسفته الطبيعية ـ كما رأينا ـ فى صورة أسطورة كلية فى «طيماوس» حيث قدّم صورة نفس العالم، وصورة الفعل المزدوج لخلق العالم[15]، حتى أن الدراسات المعاصرة لنظرية المعرفة لأفلاطون قد حددت ثلاثة مصادر رئيسية للغتها. أولها كان ميله إلى استعمال الصور المرئية ليوضح تقدم العقل فى المعرفة وخاصة ليصف إحراز المعرفة فى مصطلحات مرئية واضحة، وثانيها ميله إلى النظرية دائمًا إلى عالم المثل والصور[16] حيث تحل كل مشاكل فلسفته من خلال تلك النظرية، وثالثها اتجاهه إلى استعمال كلمات خاصة مثل (جنوسيس gnosis) المعرفة الروحية أو اللاهوتية أو ما يشابهها كحدود ذات نغمة توافقية دائمة للإدراك الصحيح والمعرفة[17]. وهذه الحدود الثلاثة يقدمها أفلاطون من خلال أساطيره الخاصة.

وإذا كان الهدف الأسمى الذى يسعى الإنسان إلى معرفته ويعد العلم به هو العمل الحقيقى الصحيح والذى أجهد أفلاطون نفسه فى إيراد كل تلك التشبيهات

---

(14) عبدالغفار مكاوى، نفس المرجع السابق، ص 43 – 44.

(15) ارنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، ص 104.

(16) Gosling (J.C.B.), Plato, London and Boston, Routledgl and Kegan Paul; 1973, p. 122.

(17) Ibid., p. 122.

والصور ليصف لنا صعوبة الوصول إليه هو « مثال الخير » أو ما ماثله من تسميات للإله الأفلاطونى، فإن هذا يجعلنا نتساءل عن كيفية الوصول إلى هذه المعرفة؟ أو عن الوسائل المختلفة التى حددها أفلاطون لكى نصل من خلالها إلى العلم الحقيقى؟

يحشد أفلاطون أساليب ومناهج مختلفة فى محاوراته ولكن أهمها الذى يمكن أن نطلق عليه « المنهج الجدلى » الذى يصف لنا حركة المعرفة خلال المراتب الأربع (الصور المحسوسة، التعريف، الماهية، العلم) وهو منهج يتكرر استخدامه فى المحاورات المختلفة. ولذا فهو يُعد تعبيرًا عميقًا عن الفكر الأفلاطونى، إنه يستمر حقًا عن طريق الصعود والنزول وكذلك عن طريق النظر الكلى والقسمة ولكن هذه العمليات لا تصل بنا وحدها إلى المقصد الأسمى أى « الخير بالذات »، فالقسمة [18] تشير فقط إلى طريقين فحسب: الكهف والشمس، الظلام والنور، ما له قيمة وما ليس له قيمة. وهى تصل فى تحليلها الأخير إلى موضوع البحث والموضوع الأسمى أى الخير ولكنها لا تمنحنا معرفة تامة به، إذ أن ذلك إنما يتم عن طريق الحدس.

أمّا النظرة الكلية الشاملة فإنها توحد بين الصور المحسوسة ثم توحد بين الصور المعقولة أى المثل وتصل فى النهاية إلى صورة واحدة ثم إلى « الخير ». لهذا يجب أن ننظر إلى الصور المحسوسة ثمّ إلى الصور المعقولة باعتبارها لا شىء بالنسبة إلى « الخير » ومن ثم فإننا خلال النظرة الشاملة نفقد الموضوع المحدد الذى نبحث عنه لكى نكتشف الموضوع الأسمى وهو « الخير » أى موضوع البحث النهائى. وكأن سير الجدل هنا إنما يمثل نوعًا من التجريد الذى يتقدم صاعدًا بالتدريج متجهًا إلى الوجود فى سعته وامتلائه تمام حيويته الدافقة [19].

وقد عرّف أفلاطون الديالكتيك فى « الجمهورية » بأنه المنهج الذى يرتفع من المحسوس إلى المعقول دون أن يستخدم شيئًا محسوسًا، وإنما بالانتقال من فكرة

---

(18) انظر مثالاً للقسمة المنطقية فى « السفسطائى »، الترجمة العربيـــة، (a-b-c-d-e-d-e .219) ص 72 – 79.

وانظر كذلك: Taylor (A.E.), Op. Cit., pp. 378 - 379.

(19) محمد على أبو ريان، نفس المرجع السابق، ص 180.

إلى فكرة بواسطة فكرة، ومعنى هذا أننا إذا أخذنا فى دراسة فكرة أو تصور معين فإننا لا ينبغى أن نكتفى بالوقوف عند هذه الفكرة بل لابدّ أن نردّها إلى فكرة أخرى أعم منها وأشمل وهذه إلى ثالثة أعم من الجميع أي نصل من المشروط إلى شرطه أو من المعلول إلى علّته حتى نصل إلى فكرة هى أعم الأفكار جميعًا وأكثرها حقيقة وأعلاها مقامًا، وهذه الفكرة ليست سوى « الخير ». هذا هو ما يعنيه أفلاطون حين يقول أن أى معرفة أيًا كانت رياضية أو عملية أو أخلاقية لا قيمة لها ما لم تكن تهدف فى النهاية إلى تحقيق الخير أو النظر إليها من خلال ضوء فكرة الخير ومدى قربها أو ابتعادها عنها، لأن الخير هو المعيار الحقيقى، والمطلق الذى به نقوِّم المعرفة ونقيسها كما أنه أيضًا المعيار الدقيق الذى نقيس به الوجود [20].

ويرى أفلاطون أن للجدل طريقين: طريق صاعد يهدف للوصول من خلال الكثرة المحسوسة إلى الوحدة المعقولة التى تشملها وتفسّرها أو يصعد من المعقولات المتعددة إلى أعلاها مرتبة ومبدأها جميعًا أى ينتقل من تعميم إلى آخر حتى يصل إلى الجنس الأعم الذى يشملها جميعًا. وهذه الحركة هى المسماة بطريق الصعود أو بمعنى أدق بالتأليف [21]. ولعلّ أوضح مثال على هذا الطريق الصاعد قد ورد فى « المأدبة » حيث يصعد الإنسان من إدراكه للجمال الجزئى المحسوس إلى الجمال فى العلوم المجردة إلى الجمال المطلق الأبدى الخالد [22]. أمّا الطريق الثانى، الطريق الهابط فهو الحركة النازلة للنفس لربط المعقول بالجزئى المحسوس وتبدأ من الموجودات الدائمة أى المُثُل لتسير فى حركة تراجعية عكس الحركة الصاعدة وتعود أخيرًا إلى الأشباح المتغيرة أي ـ المحسوسات. وغاية الجدل فى المرحلة الأولى وكما يتضح من « فيدون » هى إرجاع كثرة المحسوسات إلى مبدأ واحد معقول هو

(20) أميرة مطر، نفس المرجع السابق، ص 189 – 190 وأيضًا: محمد على أبو ريان نفس المرجع، ص 177 – 178.

(21) أميرة مطر، نفس المرجع، ص 190.

(22) انظر أفلاطون، المأدبة، الترجمة العربية، الطبعة الثانية 1970م بدار المعارف، ص 68 – 69. وقارن:

Plato, Symposium, English Trans. By W. Hamilton, pp. 92-93.

المثال. أما فى المرحلة الثانية فإن الجدل يقوم بعملية تأكيد وإثبات لصحة مرحلة الجدل الأولى التى استحدثها أفلاطون للتدليل على صحة منهجه الفرضى [23]، إذ أنه يضع فرضًا أوليًا هو « وجود مثال معقول » ثم يحاول أن يبرهن على صحته عن طريق الصعود إليه من عالم الكثرة أى عالم المحسوسات المتغيرة [24].

ويقول أفلاطون موضحًا هذا الطريق الصاعد الذى يصعد من العالم المحسوس إلى العالم المعقول الذى تنقسم فيه المعقولات إلى فئتين، فئة المعقولات الموجودة فى العلوم التى تعتمد على المسلمات والفروض دون الرقى إلى المبدأ، والفئة الثانية التى لا تعتمد إلاّ على قوة العقل وحده بواسطة الجدل (الديالكتيك)، والذى يُعد العلم بها هو العلم الحقيقى، يقول:

« هذا إذنْ ما كنت أعنيه بالفئة الأولى من المعقولات التى تضطر النفس فى بحثها لها إلى استخدام المسلمات. ولمّا لم تكن تستطيع أن تعلو على المسلمات، فإنها لا ترقى إلى المبدأ الأول. وفضلاً عن ذلك إنها تتخذ صورًا من تلك الأشياء الواقعية التى كانت لها صورها الخاصة فى القسم السابق، والتى تعد أوضح من ظلالها وانعكاساتها [25]، وتقدر على هذا الأساس.

فقال: إنى لا أفهم الآن. فأنت تتحدث عن مجال الهندسة والعلوم المتصلة بها.

– أمّا القسم الثانى من العالم المعقول فإنى أعنى به ما يدركه العقل وحده بقوة الديالكتيك بحيث لا ينظر إلى مسلماته على أنها مبادئ بل على أنها مجرد فروض، هى أشبه بدرجات ونقط ارتكاز تمكننا من الارتقاء إلى المبدأ الأول لكل شىء الذى يعلو على كل الفروض. فإذا ما وصل العقل إلى ذلك المبدأ هبط

---

(23) انظر فى تفصيل هذا المنهج الفرضى لدى أفلاطون: محمود فهمى زيدان، مناهج البحث الفلسفى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، فرع الإسكندرية 1977م، ص 29 وما بعدها.

(24) محمد على أبو ريان، نفس المرجع السابق، ص 182 – 183.

(25) يشير أفلاطون هنا إلى الجزء الأول من العالم المعقول (العلم الرياضى ومعرفته بالفهم أو الفكر dianoia إذ أنه يُعد، رغم أنه لا يمثل العلم الحقيقى، أوضح من مجرد الظلال والانعكاسات الموجودة فى العالم المحسوس).

متمسكاً بكل النتائج التى تتوقف عليه حتى يصل إلى النتيجة الأخيرة دون أن يستخدم أى موضوع محسوس وإنما يقتصر على المثل بحيث ينتقل من مثال إلى آخر وينتهى إلى المثل أيضًا.

فقال: إنى لأفهمك، وإن لم يكن فهمًا كاملاً، إذ أن المهمة التى تتحدث عنها تبدو هائلة. ومع ذلك يبدو لى أنك تودّ أن تؤكد لنا أن معرفتنا بالحقيقة المعقولة التى نكتسبها بعلم الديالكتيك، أوضح وأعظم يقينـــًا من تلك التى نكتسبها بما يسمى بالفنون (العلوم) التى تتخذ من المسلمات مبادئ لها. صحيح أن الباحثين فى موضوعات هذه العلوم مضطرون إلى بحثها بفكرهم، لا بحواسهم، ولكن نظرًا إلى أنهم يبحثونها بادئين بالمسلمات دون الارتقاء إلى مبدأها، فإنك لا تعدهم قد اكتسبوا معرفة حقيقية بهذه الموضوعات، وإن تكن هذه الموضوعات ذاتها تغدو معقولة عندما ترتبط بمبدأ أول. وأعتقد أنك تودّ أن تسمى علم المشتغلين بالهندسة وما شابهها من الفنون فهمًا، لا تعقلاً، على أساس أن الفهم يحتل موقعًا وسطًا بين الظن والعقل » [26].

وللجدل الصاعد عند أفلاطون شرط آخر، فإن المحسوسات على تغيرها تمثل صورًا كلية ثابتة هى الأجناس والأنواع وتتحقق على حسب أعداد وأشكال ثابتة كذلك. فإذا فكرت النفس فى هذه الماهيات الثابتة، أدركت أولاً أن لابدّ من اطرادها فى التجربة من مبدأ ثابت لأن المحسوسات حادثة تكون وتفسد، وكل ما هو حادث فله علّة ثابتة ولا تتداعى العلل إلى غير نهاية. وأدركت ثانيًا أن الفرق بعيد بين المحسوسات وماهياتها، فإن هذه كاملة فى العقل من كل وجه، والمحسوسات ناقصة تتفاوت فى تحقيق الماهية ولا تبلغ أبدًا كمالها. وأدركت ثالثًا أن هذه الماهيات بهذه المثابة معقولات صرفة. فيلزم مما تقدم أن الكامل الثابت قد حصل فى العقل بالحواس عن الأجسام الجزئية المتحركة ويقال مثل

(26) أفلاطون، الجمهورية، الترجمة العربية (511)، ص 429 - 430.
وقارن:
Plato, Republic, English trans. by Lee, (511), pp. 277-278.

ذلك من باب أولى عن المجردات التى لا تتعلق بالمادة [27]. ولو لم تكن هناك قرابة بين النفس والمُثُل أو بين العقل والمعقول، لما كان من الممكن تفسير إمكان العلم فالعقل الذى يدرك الموجودات الخالدة هو نفسه خالد وإلهى (فيدون 580). وما يكون جوهر ذات كل منا ليس فقط مشابهًا للأشياء الإلهية (القبيادس الكبرى 133 حـ) بل إنه كذلك كائن إلهى بالفعل (القوانين 959 ب) هو دايمون أو جنى يسكن الإنسان (طيماوس 90 أ ـ حـ) (فايدروس 5246). فلو لم تكن نفس الحكيم على قرابة مع المُثُل فما كان لها أن تصل إلى إدراك الخير والجمال، باختصار كل ما هو خالد وكامل (الجمهورية 509) (طيماوس 90 أ)، وما كان يمكن لها أن تحوز ملكة رسم صورة المثال وتصور المُثُل الخالصة فى ذاتها، وما كان يمكن لها ـ وبغير أية مشاركة من الإحساس ـ أن تذهب إلى صيد الوجود [28]. ولعلّ هذا ما عبّر عنه أفلاطون أصدق تعبير فى « فيدون » حينما يقول:

« سقراط: ولكن ذلك الذى سيستطيع فعل هذا على أنقى وجه أليس هو من سيقترب من كل شىء بقدر الإمكان، بالعقل والعقل وحده؟ والذى لن يصطحب معه فى فعل تعقله لا البصر ولا أية حاسة أخرى ولن تجعل واحدة منها ترتبط ببرهنته، بل سيستخدم العقل ذاته قائمًا بذاته ليجرى وراء صيد الموجودات كل منها فى ذاته، قائمًا بذاته وخالصًا، وذلك بعد أن يكون قد تخلّص إلى أقصى حد بقدر الإمكان من عيونه ومن آذانه، بل إن كان يمكن قول هذا، ومن جسده جملة حيث إنه هو الذى يدخل الاضطراب على النفس ولا يسمح لها عندما تدخل فى صلة معه بالوصول إلى الإمساك بالحقيقة، إن كان هناك على الإطلاق من سيكون ذلك ممكنًا له » [29].

ولعلّ الديالكتيك الذى عددناه هو أهم الوسائل للوصول إلى الحقيقة

---

(27) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 72 – 73.

(28) جورج روديه، براهين خلود النفس، دراسة من كتاب Etudes de philosophie grecque ص 138 – 154، ترجمة عزت قرنى، ملحقة بترجمته العربية لفيدون، ص 288.

(29) أفلاطون، فيدون، الترجمة العربية لعزت قرنى، (65 هـ – 66 أم)، ص 64 – 65.

والإمساك بها قد ارتبط لدى أفلاطون هنا بوسيلة من أهم وسائله وهى الطهارة Katharsis - التى تتم لديه بوسيلتين هامتين هما طهارة النفس من الجسد وشهواته ونزواته حتى تكون تلك النفس قادرة على تطهير عقلها بالعلم الرياضى المجرد حتى تستطيع الوصول فى النهاية إلى الحقيقة المطلقة، فما يبحث عنه الفيلسوف أساسًا هو الحقيقة، معرفة الحقيقة، لأن موضوع رغبته هو تلك الحقيقة وما يشتهيه هو الحكمة، ولكنه لن يصل إلى الحكمة الخالصة طالما كان الجسد يقيد بحثه ويلهيه عنها، وهكذا فقد يكون الموت هو الوسيلة التى تقرِّبه من هدفه وهو المعرفة، وعلى هذا فإن جهد الفيلسوف الأعظم سيكون من الناحية الأخلاقية موجهًا نحو فصل النفس عن الجسد بقدر ما يستطيع خلال هذه الحياة أى نحو خلاص النفس بحيث إن حياته كلها سيقضيها فى تمرين متواصل من أجل الوصول إلى حالة تقترب من الموت أشد القرب، إن الفيلسوف هو المتطهر الطاهر، وبحسب درجة طهره سيكون علو مقامه عند الآلهة [30]. وقد حدا ذلك بأفلاطون أن يعرف الفلسفة بأنها التدرب على الموت، وما هذا التدرب إلا محاولة الفيلسوف الدائمة البعد عن شهوات الجسد وملذاته لكى تحيا النفس حياة خالصة بعيدة عن الدنس، وهذا هو ما أسميناه لديه بالطهارة النفسية، أما الطهارة العقلية فهى تطهر العقل مما يعلق به من شوائب معرفته بالعالم المحسوس، ووسيلة هذا النوع من الطهارة هو العلم الرياضى، إذ أن دراسة الرياضيات لدى أفلاطون تساعد على تكون الطبع الفلسفى فى النفس أعنى تحويل الذهن من الاهتمام بالمحسوسات إلى الاهتمام بالمعقولات، ومن عالم التغير إلى عالم الثبات، وهذا مما يؤيد رأى دانتزج Dantsig الذى رفض الادعاءات المبالغ فيها لاتباع أفلاطون والأفلاطونية المحدثة، إذ أن أفلاطون نفسه لم يكن رياضيا، فالرياضة عند أفلاطون وأتباعه كانت وسيلة لغاية، والغاية هى الفلسفة، فهم ينظرون إلى الجوانب الفنية من الرياضيات على أنها مجرد وسيلة لتقوية الذهن، أو على أكثر تقدير برنامج دراسى تدريبى يمهد

(30) عزت قرنى، مقدمات فيدون، ص 56. وانظر كذلك الفقرات (66 هـ - 67 - د، 69 حـ - د) من «فيدون».

الطريق لمعالجة المشاكل الفلسفية الأهم وينعكس ذلك فى لفظ Mathematica الذى يترجم حرفيًا بعبارة « مقرر دراسى » أو « منهج » وبهذا المعنى كانت الرياضيات تستخدم فى الأكاديمية [31].

فالرياضيات لا تؤدّى بنا فى نظر أفلاطون إلاّ إلى عتبة المعقول وإن كان موضوعها هو الماهيات اللامادية إلاّ أنها مضطرة على الدوام إلى تأييد موضوعها بأشكال محسوسة، وتبدأ من مبادئ تُسمى بديهيات أو تعريفات أو مسلمات، هى فى حكمه تسلم فى الواقع بكل شىء لأنها لا تتمهل حتى تستخرجها من مبادئ أشمل وأعم.

وتتدرج العلوم الرياضية عن طريق هذه الفروض الأولية من مقدمات إلى ما يلزم عنها حتى تنتهى إلى نتائج تزداد تعقيدًا. وبدلاً من أن يتوقف الفيلسوف عند هذه الدرجة الوسطى، يتخذ منها معينًا يسوقه إلى مراحل أخرى فيرقى من هذه المبادئ التى تسلّم بها الرياضة فى يسر إلى الماهيات العقلية الخالصة عن طريق الفكر الخالص ودون استخدام أى شكل من الأشكال. وأخيرًا يرقى درجة درجة إلى المبدأ الذى صدرت عنه والذى هو مصدر لنفسه، أعنى « مثال الخير » وهكذا، يتأمل شمس العالم المعقول كما تأمل السجين المتخلص من الكهف شمس الكون، فيدرك أن « مثال الخير » هو مصدر النور والوجود معًا لكل الحقائق فى هذا العالم ولا تصدر عن هذه النار السامية العلوم بأجمعها فحسب بل تصدر عنها كذلك كل الماهيات الروحية. ولما كانت هذه النار هى الحاصل الضوئى لكل حقيقة فهى إذن تفوق كل حقيقة أخرى وكل نور آخر قدرة وفضلاً [32].

وعلى ذلك فالرياضيات وما يرتبط بها من طهارة للنفس والعقل هى وسيلة للديالكتيك الصاعد إلى العلم الحقيقى الذى ينصب كما أشرنا على « مثال الخير »، وهذا ما يعبر عنه أفلاطون مؤكدًا فى « الجمهورية » حينما يتساءل أحد محاورى

---

(31) Dantzig (Tobias) The Bequest of the Greeks, New-York (Seribner), 1955, P. 25.
نقلاً عن فؤاد زكريا، دراسته « الجمهورية »، ص 136.

(32) أوجست ديبس، نفس امرجع السابق، ص 106.

سقراط قائلاً :

« ـ ولكن ما الذى تعنيه بأرفع أنواع المعرفة، وما موضوعها؟ إننا لن ندعك تفلت من هذه المسألة.

ـ أعلم ذلك ولتسألنى إذا شئت ومع ذلك فقد سمعت رأيى فى هذا الموضوع أكثر من مرة ولابدّ أن ما قلته قد غاب عن ذهنك، أو أنك تسعى ـ كما أعتقد ـ إلى إحراجى بإلحاحك .. ذلك لأنك قد سمعتنى أقول مرارًا إن « مثال الخير» هو أرفع موضوع للمعرفة. ومنه يستمد كل شىء يتصف بالخير والحق قيمته بالنسبة إلينا. وهذا هو ما كنت بسبيل الحديث عنه الآن، وكنت سأضيف إلى ذلك أننا لا نعرف عنه إلاّ القليل. ولست فى حاجة إلى أن أقول أننا لو لم نكن نعرف، وكنا نعرف كل ما عداه معرفة كاملة، لما أغنانا هذا العلم شيئًا مثلما أن امتلاك أى شىء، دون ما فيه من خير لا يفيدنا فى شىء. فما جدوى امتلاك كل شىء إن لم يكن الخير لدينا أو معرفة كل شىء، إن لم نكن نعرف الخير والجمال »[33].

وعلى الرغم من محاولة أفلاطون الدائمة الاتحاد بذلك « الخير » والوصول إلى معرفته معرفة حدسية مباشرة، إلا أن هذا الشوق العميق إلى تلك الوحدة الصوفية وإلى تحقيق وحدة كاملة بين النفس الإنسانية والإله، لا ينبغى أن نفهمه على أنه نزعة صوفية متطرفة لأن أفلاطون لم يكن قادرًا على أن يصبح صوفيًا بالمعنى الذى فهمه أفلوطين والمفكرين الآخرين من المدرسة الأفلاطونية الجديدة. فلقد كانت عنده على الدوام قوة أخرى تعمل على التوازن مع قوة الفكر الصوفى والشعور الصوفى [34]. ولم يعترف أفلاطون بأى نشوة صوفية تستطيع النفس أن تعتمد عليها فى الاتحاد المباشر بالإله، فلا يمكن بلوغ الهدف الأسمى، ومعرفة « مثال الخير» بإتباع هذه الطريقة، إذ تتطلب مثل هذه الغاية إعدادًا وعناية

(33) أفلاطون، الجمهورية، الترجمة العربية (505)، ص 420.

(34) يمكن الرجوع فى هذا إلى أرنست هوفمان « الأفلاطونية والصوفية فى العصر القديم » وكذلك : أرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، الترجمة العربية، ص 95.

وصعودًا منهجيًا يتحقق فى أناة. فلا يمكن بلوغ هذه الغاية بواسطة وثبة واحدة، ولا يمكن رؤية « مثال الخير » فى جماله واكتماله اعتمادًا على نشوة مفاجئة يشعر بها العقل الإنسانى. فعلى الفيلسوف ـ كما أشرنا ـ إذا أراد أن يرى وأن يفهم أن يختار الطريق الأطول، الطريق الذى يسوقه من الحساب والهندسة إلى الفلك، ومن الرياضة إلى الديالكتيك، ولا يمكن الاستغناء عن أية خطوة من هذه الخطوات الوسيطة، فقد قام بكبح جماح العقل الصوفى عند أفلاطون عقله المنطقى ومنطقه السياسى على السواء [35]. إذ أنه قد رأى فى « الرؤابيع » ـ كما شرحها أحمد بن جهار ـ أن الواجب على الرجل المحب للعلم والإدراك أن يقتدى بالرفق والتأنى بالكامل القدرة المتمكن من الأشياء، لا سيما وهو منقوص ضعيف[36]. وما كامل القدرة هنا إلاّ « الخير » أو « الإله » إنه « علة » كما هو « مثال »، ومن هنا يمكن مقارنته « بالخالق » فى طيماوس الذى من خيريته خلق كل الأشياء . إن هذا متطابق إلى حدٍ ما مع تصور المحدثين لقانون الطبيعة أو العلة النهائية أو لكليهما فى وقت واحد. ومن هذه الناحية يمكن أن يتصل مع « المقياس » و« التناسب » فى « فيليبوس ». ويبدو أيضًا فى « المأدبة » تحت مظهر الجمال، وافترض لكى نصل إليه مراحل عديدة، كما نصل إلى « الخير » هنا بدرجات منتظمة للمعرفة [37]. بل إن الحديث عن مراحل المعرفة المختلفة التى توصلنا إلى « الإله » موجود برمته فى « طيماوس » كذلك حينما يناقش فيها أفلاطون نظرية المثل فى ضوء رؤيته لكيفية معرفتها، حتى يصل بنا إلى القول بثلاثة أجناس للوجود هى الموجود والمجال والصيرورة كانت موجودة قبل حدوث العالم ويصل بنا أيضًا إلى وصف لذلك الجنس الثالث الذى لا يمكن رؤيته برغم تأكدنا من وجوده فى مكان ما، ويتضح ذلك فى « طيماوس » حينما يقول:

---

(35) أرنست كاسيرر، نفسه ص 95.

(36) أفلاطون، الروابيع، شرح أحمد بن الحسين بن جهار بختار، لثابت بن قوة، تحقيق د. عبدالرحمن بدوى، فى كتابه « الأفلاطونية المحدثة عند العرب »، الكويت، وكالة المطبوعات، الطبعة الثانية، 1977م، ص 164.

(37) Jowett (B.), Op. Cit., p. 158.

« ولكن يجب أن نفصِّل قولنا تفصيلاً أوفى، ونبحث فى هذه الأشياء على نحو يدانى النحو التالى: هل هناك نار هى النار بالذات، نار قائمة فى ذاتها. ونفس السؤال نطرحه بصدد جميع الأشياء التى نقول عنها دائمًا إنها الأشياء بالذات ونقول عن كل منها أنه قائم فى ذاته. أو هى تلك الأشياء هى التى نعاينها والتى نشعر بها بحواس جسدنا، وهى وحدها الحاصلة على مثل تلك الحقيقة الواقعية بحيث لا توجد سوى هذه أشياء أخرى على الإطلاق وعلى حال من الأحوال، فنقول عبثًا كل مرة أن هناك صورة عقلية لكل شىء ولا تكون هذه الصورة أو المثال سوى قول أو فكر.

إنه يجدر بنا ألاّ ندع هذه القضية بلا مناقشة ودون بتٍ فيها، لتكابر وتؤكد أن الأشياء المجردة أو المُثُل موجودة. ولكن تبين لنا حد خطير واضح يفصل لنا القضية فى كلام وجيز، فذاك الحد يكون مؤاتيًا وموفقًا خير توفيق فى ظرفنا الحاضر .. وإن كان العقل والظن جنسين اثنين فتلك الأشياء الثابتة موجودة أتمّ وجود. وهى صور أو مُثُل لا نشعر بها، بل نعقلها فقط. ولكن على ما يبدو لبعضهم إن كان الظن الصحيح لا يختلف عن العقل والإدراك فى شىء فكل الأشياء التى نشعر بها بواسطة جسدنا يجب أن نعدها أثبت الأمور وأرسخها، غير أنه لابدّ من القول أن ذينك الأمرين هما جنسان اثنان لأنهما ينشآن الواحد بمعزل عن الآخر ولا يشبه الواحد منهما الآخر فى أحواله. فأحدهما يتولّد فينا عن طريق التعليم والثانى عن طريق الإقناع والإذعان والواحد يصحبه دائمًا برهان صادق والآخر لا يلازمه برهان أو منطق. وأحدهما لا يزعزعه الإقناع وأما الثانى فيمكن أن يضعضعه ليتبدّل ويتحول من رأى إلى رأى. ولابدّ من الاعتراف أن كل امرئ يشترك فى الظن، وأن الآلهة يشتركون فى العقل وأما البشر فطائفة ضئيلة منهم تشترك فيه » [38].

(38) أفلاطون، طيماوس، الترجمة العربية، (c - d - e) ص 269 – 270.
وراجع أيضًا:
Plato, Timaeius, English trans, by Cornford, (51- C.D.E.), p. 189.

وبعد هذا الإعلاء من شأن العقل لدى من يستعمله من بنى البشر واشتراكهم مع الآلهة فى استخدام العقل وابتعادهم عن الظن، يواصل أفلاطون تحليله مفرقًا بين أنواع المعرفة على أساس ما تقع عليه من موجودات فلكل من الموجود والمجال والصيرورة نوع المعرفة الذى يتلاءم معه:

« ولّما كانت هذه الأمور على هذه الحال وجب أن نعترف أنه يوجد نوع فرد هو نوع ثابت لا يستحيل، لم يولد ولا يبلى، ولا يقبل فى ذاته آخر من أيّة جهة صدر، ولا يداخل هو كائنًا آخر على أى وجه وفى أى قسم منه، وهو غير منظور، وعلى كل حال لا يناله حس. وهذا النوع قد حظى الفكر بالتنقيب عنه وإن هناك نوعًا ثانيًا يسمى باسم الأول ويشبهه وهو محسوس مولود فى حركة دائمة وتحول يحدث فى محل ما، ثم يعود فيهلك وينقطع عنه. وينالـه الظن بواسطة الحواس. أخيرًا يوجد جنس ثالث أو نوع ثالث، هو نوع المحل الدائم للّه لا يقبل الفساد ويوفر مقرًا ومقامًا لكل الكائنات ذات الصيرورة والحدوث. وهو لا يُلمس بالحواس، بل بضرب من البرهان الهجين المختلط. إنه لا يكاد يصدق، إذ نحلم طامحين إلى رؤيته ونؤكد أنه لابدّ لكل موجود أن يكون فى مكان ما وأن يشتمل متسعًا ما وأن ما ليس على الأرض ولا فى جهة ما من السماء ليس بشىء. فهذا إذن هو برهانى وقولى فى القضية، عرضته بإيجاز لأبرز حكمى فيها وهو أنه يوجد موجود ومجال وصيرورة، وأن هذه ثلاثة على ثلاثة أحوال، وأنها كانت قبل حدوث السماء (أو العالم) » [39].

وبعد ذلك يشير أفلاطون إلى ما سبق أن قرره وأكده فى « الجمهورية » من أن تحصيل المعرفة الصحيحة إنما يرتبط أشد ارتباط بالإطلاع على ائتلاف العالم ودوران أفلاكه، وإذا عرفنا أن العالم فى « طيماوس » حى لأن به النفس الإلهية، وعرفنا أن الأفلاك لديه هنا أيضًا تعد آلهة، لعرفنا إلى أى حد مدى إصرار أفلاطون على ربط المعرفة بكل ما هو إلهى، فهو يقول:

---

(39) أفلاطون، طيماوس، الترجمة العربية (a - b - d52)، ص 271 – 272.
وقارن كذلك:
Plato, Op. Cit., (52 a-b), p. 192, (52d), pp. 179-198.

« أمّا الذى يغار على حب المعرفة ويجتهد لتحصيل أفكار صحيحة، ويروض مواهبه، خصوصاً موهبة إدراك الأمور الخالدة والإلهية، فهذا الإنسان إن بلغ الحقيقة، لابدّ أن ينال الخلود بمقدار ما يمكن الطبيعة البشرية أن تحظى به، وأن لا يفوته منه شيء. هذا من جهة. ومن جهة ثانية بما أنه يخدم الألوهية دومًا ويتعبّد لها، وبما أنه يحفظ الرب أو الملاك الساكن فيه بهيًا مزدانًا، فمثل هذا الإنسان يكون حتمًا فى غبطة فائقة. أمّا العناية بأى شيء ومن قبل كل إنسان فقوامها واحد، وهو أن يعطى كل جوهر قسطه الملائم من الحركة والغذاء. والحركات المجانسة للجوهر الإلهى فينا، هى أفكار « الكل » ودوران أفلاكه. فيجب على كل امرئ أن يتتبعها وأن يصلح دورات روحنا الفاسدة فى رأسه، والمتعلقة بالمصير وذلك بإطلاعه على ائتلاف العالم وعلى دوران أفلاكه، ويجعل فهمه مماثلاً للمفهوم طبقًا لطبيعته القويمة الأساسية. وإذا ماثل المفهوم، وصل أخيرًا إلى الحياة الفضلى والمثلى، التى عرضها الآلهة على البشر لحاضر زمانهم ومستقبله » [40].

ولعلّنا نستشف من ذلك النص أيضًا مدى أهمية دراسة علم الفلك بالنسبة لأفلاطون إذ أنه من العلوم التى أبدى لها قدرًا كبيرًا من الاحترام من بين العلوم الطبيعية، مما يجعلنا نتساءل عن الأسباب الحقيقية التى دعت أفلاطون إلى ذلك؟ ألأنه يهتم أساسًا بالعلم الطبيعى، أم لأنه ـ كما أشرنا ـ أكثر العلوم الطبيعية ارتباطًا بالألوهية لديه، إذ كان يعدّه من ضمن العلوم الرياضية؟

يجيبنا أفلاطون بأن أول هذه الأسباب أن ذلك العلم يتعلّق بموضوعات ذات طبيعة « إلهية » أزلية هى النجوم السماوية، وفى ذلك كان أفلاطون مسايرًا للاتجاه الفيثاغورى الذى يؤلّه النجوم. وثانيًا لأن للرياضيات الدور الأكبر فى دراسة هذا العلم. أما الملاحظة فلا جدوى منها. وثالثًا لأن هذا العالم يرتفع فوق مستوى عالمنا

---

(40) أفلاطون، نفسه، (90 c-d) ص 385.
وقارن أيضًا:

Plato, Op. Cit., (90c - d) pp. 353-354.

الأرضى المحسوس. ولا جدال فى أن الأقبال على دراسة علم الفلك على أساس مقدمات كهذه لابدّ أن تؤدى إلى نتائج باطلة [41]. وقد أكد الكثير من العلماء خطأ أفلاطون فى هذه النظرة إلى علم الفلك، ففارنتن B.Farrington قد استشهد بالنص التالى لأفلاطون ليؤكد إنكاره للملاحظة العلمية ـ التى رأينا أنه أنكرها كذلك فيما أوردناه من نصوصه السابقة فى طيماوس ـ إذ يقول أفلاطون فى « الجمهورية »:

«إن السماء ذات النجوم التى نراها إنما هى قائمة على أرضية مرئية، وهى لذلك بالرغم من أنها أكثر الأشياء المرئية جمالاً وكمالاً، تعتبر فى مرتبة أدنى كثيرًا من الحركات الحقة للسرعة المطلقة والبطء المطلق ... هذه أمور يمكن معرفتها عن طريق العقل والذكاء لا عن طريق البصر .. إن السموات المزدانة يجب أن تستخدم كأنموذج يعطى صورة عن هذه المعرفة الأكثر سموا .. بيد أن الفلكى الحق لن يتصور مطلقًا أن النسب بين الليل والنهار أو بين كليهما والشهر، أو بين الشهر والعام أو بين النجوم وهذه، أو بين نجم وآخر، أو غير هذا من الأشياء المادية والمرئية يمكن أن تكون خالدة وليست عرضة لأى انحراف. إن هذا من السخف، ومما يساويه سخفًا أن يبذل مثل هذا المجهود المضنى لتحديد هذه النسب على وجه الدقة ... إن علينا فى الفلك، كما فى الهندسة، أن نستخدم المسائل وأن ندع السموات وشأنها إذا كان لنا أن نتناول الموضوع بالطريق السليم »[42].

وكذلك هاجم جورج سارتون G. Sarton أفلاطون، وأكد أن نجاحه فى هذا الميدان (ميدان الفلك والرياضيات) يرجع إلى سلسلة من سوء الفهم، ويستشهد على ذلك بعد « الجمهورية » و« طيماوس » بـ« الأبنومس »[43] epinomis التى يعد

---

(41) فؤاد زكريا، دراسته للجمهورية، ص 137.

(42) بنيامين فارنتن، العلم الإغريقى، الجزء الأول، ترجمة أحمد شكرى سالم، مراجعة حسين كامل أبو الليف، سلسلة الألف كتاب (160) القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1958م، ص 122 – 123.
وراجع أيضًا: أفلاطون، الجمهورية، الترجمة العربية، (529 – 530) ص 453 – 454.

(43) الأبنومس أو Epinomis أو« مجلس الليل » أو« الفيلسوف » كما يفهم من اسمها الأول ذيل لكتاب « القوانين » ومجلس الليل الذى منه اسمها الثانى جماعة سرية من المفتشين عملهم الإشراف على تنفيذ القوانين. ويمكن وصف « الأبنومس » الأوبوسى – أحد تلاميذ أفلاطون – هو الذى كتبها أو =

مقصدها الأسمى هو تأكيد أهمية الفلك فى الوصول إلى الحكمة الحقة، وهدف الحكمة الحقة فى « الأبنومس » هو تأمل الأعداد ولا سيما الأعداد السماوية، وأجمل الأشياء تلك التى تتكشف لعقولنا عن طريق نفوسنا والنفس الكلية والنظام العلوى والانتظام السماوى. وليس الفلك هو ذروة المعرفة العلمية فحسب وإنما هو الدين الذى يرتضيه العقل. ويجب أن يربى أعضاء « مجلس الليل » أو« الفلاسفة » تربية رياضية تؤدى بهم إلى الفلك والدين. أما أعلى الحكام فى المدينة فالأولى أن يكونوا رجال فلك، أى رجال دين لا فلاسفة (44).

وكل هذا بالقطع بعيد عن الروح العلمية الصرفة، كما ذهب إلى ذلك فارنتن وسارتون، ولكنه على الرغم من ذلك يمثل بالنسبة لنا تأكيدًا آخر على أن أفلاطون قد نظر إلى العلم نظرة لاهوتية، وربط التفكير فيه بالتفكير فى الآلهة، والنظر إليه نظر إلى العالم الإلهى. وهذا ما أكده أفلاطون فى « الجمهورية »، ويؤكده هنا فى « الأبنومس » أيضًا. إذ أن كثيرًا من الأقوال فيها بعيد المسافة عن العقل ـ على حد تعبير سارتون ـ فالمؤلف ينحى باللائمة على أولئك الحمقى الذين يربطون بين الابتكار (الحرية) والعقل على حين أن قوام العقل النظام المتكرر وحركات الكواكب الدقيقة الأبدية تنبئ عمّا فيها من العقل الإلهى السامى.

ونحن نسلِّم مع أفلاطون بأن حركة الكواكب تدلل على وجود اللّه، ولكننا لا نسلِّم معه بأن الكواكب فى ذاتها آلهة. ولنفكر فى تلك القضية الشائعة الخاصة بالساعة، وهى أن الساعة تركيب، وانتظام حركتها دليل على وجود صانعها، ولم يقل أحد بأن صانعها فيها، أو أنها هى نفسها الصانع. ولكن الكواكب فى هذا الدين الجديد ليست مجرد دليل على وجود اللّه، بل هى نفسها آلهة، وكل منها ينظم حركته

=

هو الذى أشرف على نشرها بعد وفاته. ورغم أن نسبتها إلى أفلاطون فيها شك إلاّ أنها أفلاطونية فى قالبها ومحتوياتها وإن كانت فيثاغورية من سائر كتب أفلاطون.
(انظر: جورج سارتون، تاريخ العلم، الجزء الثالث من الترجمة العربية للفيف من العلماء، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية، 1970م، ص 113 - 114).

(44) جورج سارتون، نفس المرجع، ص 114 - 115.

بعقل إلهى، ويكررها إلى الأبد، وفى هذا دليل على حكمته الإلهية [45]. وقد قبلت الأكاديمية بعد أفلاطون هذه الحجة، كما تقبلها الرواقيون، كما أثرت هذه الأفكار أشد تأثير فى رجال الفكر وقبلت على أنها نوع من العلم، حتى المسيحية نفسها لم تستطع أن تمحوه. ورغم أن هذا من آثار أفلاطون السيئة فى الفكر الدينى للبشرية إلاّ أننا لا يجب أن نلوم عليه أفلاطون ولا سابقيه من الفيثاغوريين ولا كل من آمن به من اليونانيين فقط، بل إن أكثر اللوم يقع على من تأثروا بذلك العلم و «الدين النجمى» من أصحاب الديانات السماوية المنزلة، فإذا كان أفلاطون قد واتته قريحته بأن يقدم لنا فى فترة من حياته، تخليصًا للدين من الشوائب والخرافات التى علقت به وأن ينزّه الإله ويصفه (فى إطار نظريته فى المعرفة) بصفات سنعرف أنها قريبة إلى حد ما من الإله الذى دعت إلى الإيمان به تلك الديانات السماوية، فإن هؤلاء كان عليهم تنزيه إلههم ودينهم من تلك الخرافات التى لصقت به من جرّاء تأثره بالفكر الوثنى اليونانى، الذى مهما بلغت مراتبه من سمو ورقى وتجريد فهو مخالف فى الأساس والأصل لما جاءت به الكتب المنزلة.

وعلى أى حال فإننا ـ على الرغم من هذا ـ لا يجب أن ننسى لأفلاطون أنه قد حاول قدر طاقته وما وسعه الجهد، أن يدخل الألوهية فى كل مجالات علمه وفلسفته حتى أننا نستطيع القول بأنه لم يفكر فى «المُثُل» ولا فى «العالم الطبيعى» ولا فى «المعرفة» ولا فى «الجمال» ولا فى «الحب والفن» ولا فى «القانون والمدينة الفاضلة» إلاّ من أجل أن يصل من خلالها جميعًا إلى «الإله» مما يجعل أسئلة عديدة تدور فى الأذهان عن صورة الإله الأفلاطونى وصلته بهذا العالم، هل هو خالقه من عدم؟ أم صنعه من مادة سابقة وعلى مثال سابق؟ ما هى صفات هذا الإله؟ وهل لأفلاطون براهين على وجوده؟

وتلك الأسئلة هى مدار بحثنا فى الصفحات القادمة.

---

(45) نفسه، ص 115 ـ 116.