الباب الثالث

أفلاطون

(٤٢٧ — ٣٤٧ قبل الميلاد)

الفصل الأول

حياته ومصنفاته

٣٣ — حياته :

١ — ولد أفلاطون فى أثينا أو فى إجينا (الجزيرة الواقعة قبالة أثينا) فى أسرة عريقة الحسب ؛ كان لبعض أفرادها المقام الأول فى الحزب الأرستقراطى ، وشأن كبير فى السياسة الأثينية . تثقف كأحسن ما يتثقف أبناء طبقته ؛ وقرأ شعراء اليونان ؛ وعلى الخصوص هوميروس ، ونظم الشعر التمثيلى . ثم أقبل على العلوم وأظهر ميلا خاصاً للرياضيات . ثم تتلمذ لأقراطيلوس أحد أتباع هرقليطس ، واطلع على كتب الفلاسفة ، وكانت متداولة فى الأوساط العملية . وفى سن العشرين تعرف إلى سقراط ؛ ذهب به إليه شقيقاه الأكبران أديمنت وأغلوقون (وهما محدثا سقراط فى « الجمهورية ») وبعض أقربائه . وكان هؤلاء يختلفون إلى سقراط وإلى السوفسطائيين ورائدهم الاستطلاع واللهو بالجدل . ولكن أفلاطون أعجب بفضل سقراط فلزمه . وما كاد يبلغ الثالثة والعشرين حتى أراد نفر من أهله وأصدقائه ، وقد اغتصبوا الحكم بمساعدة أسبرطة ، أن يقلدوه « أعمالا تناسبه » فآثر الانتظار . وطغى الأرستقراطيون وبغوا ؛ وأمعنوا فى خصومهم نفياً وتقتيلا ، وصادروا ممتلكاتهم ؛ ثم انقسموا على أنفسهم ؛ فملأوا المدينة فساداً ، وملأوا قلبه غماً . ولما هزمهم الشعب وقامت الديمقراطية ، أنصفت بعض الشىء ، فأحس رغبة فى السياسة ، يبغى المعاونة على تأييد العدالة وتوفير السعادة ، ولكن الديمقراطية أعدمت سقراط ، فيئس أفلاطون من السياسة ، وأيقن أن الحكومة

العادلة لا ترتجل ارتجالا ، وإنما يجب التمهيد لها بالتربية والتعليم[1] . فقضى حياته يفكر فى السياسة ، ويمهد لها بالفلسفة ، ولم تكن له قط مشاركة عملية فيها .

ب — وداخله من الحزن والسخط لمات صحبه ما دفعه إلى مغادرة أثينا ، فقصد إلى ميغارى حيث كان بعض إخوانه قد سبقوه والتفوا حول إقليدس أكبرهم سنا . مكث هناك نحو ثلاث سنين . ثم سافر إلى مصر (وهو يذكرها فى غير ما موضع من كتبه ولا سيما « الجمهورية » و « القوانين » ذكر من عرفها معرفة شخصية) ، وانتهز الفرصة فذهب إلى قورينا لزيارة عالمها الرياضى تيودوروس ومدرسته . وعاد إلى مصر ، فقضى زمناً فى عين شمس ، واتصل بمدرستها الكهنوتية ، وأخذ بنصيب من علم الفلك ؛ ولا بد أن يكون استفاد أيضاً بملاحظة الديانة والحكم والأخلاق والتقاليد ، فإن فى مؤلفاته الشواهد العديدة على ذلك . ونشبت بين أسبرطة وأثينا الحرب المعروفة بحرب قورنثية سنة ٣٩٥ ، وحالف نفريتس ملك مصر السفلى اسبرطة ، فاضطر أفلاطون إلى مغادرة مصر . وأقام فى بلده طول الحرب أى إلى سنة ٣٨٨ متوفراً على الدرس ، ناشراً من المحاورات ما أثار إعجاب الأثينيين . ولما انتهت الحرب رحل إلى جنوبى إيطاليا ، يقصد إلى الوقوف على المذهب الفيثاغورى فى منبته ، وكان قد شغف به . فنزل ترنتا ، وزار رئيس جمهوريتها القائد ارخيتاس ، وكان فيثاغورياً مذكوراً ، وتوثقت بينهما روابط الصداقة . وفيما هو هناك سمع بذكره ديونيسيوس ملك سراقوصة ، وكان مثقفاً ينظم القصائد والقصص التمثيلية ، فاستقدمه إليه ، فسبر أفلاطون البعد إلى صقلية ، ودخل سراقوصة ، فقابله الملك بالحفاوة . ولكنه لم يلبث أن غضب عليه ، فإن أفلاطون استمال ديون صهر الملك ، ولم يكن هذا يطمئن إليه ، بل لم يكن يطمئن إلى أحد ؛ وقد يكون الفيلسوف أفصح عن بعض آرائه الإصلاحية وأنكر الفساد المتفشى فى البلاط ، فأمر به الملك فاعتقل ووضع فى سفينة أسبرطية أقلع ربانها إلى جزيرة أجينا ، وكانت حينذاك حليفة لاسبرطة ضد أثينا ، فعرض فى سوق الرقيق ، فافتداه رجل من قورينا كان عرفه فى تلك المدينة .

ح — ورجع إلى أثينا . وأنشأ سنة ٣٨٧ مدرسة على أبواب المدينة ، فى أبنية تطل على بستان أكاديموس ، فسميت لذلك بالأكاديمية . أنشأها جمعية دينية علمية ، وكرسها لإلهات الشعر ، وأقام فيها معبداً ، ونزل لها عن الأبنية ومحتوياتها . وظل يعلم فيها ويكتب أربعين سنة ، ما خلا فترتين قصيرتين سافر فيهما إلى سراقوصة : الأولى سنة ٣٦٧ ، والأخرى

(١) الرسالة السابعة فى مجموعة رسائله ص ٣٢٤ — ٣٢٦ .

سنة ٣٦١ ، كان حظه فيهما مع ديونيسيوس الثانى مثل حظه مع أبيه المتوفى . ولم تصلنا أخبار مفصلة عن الأكاديمية ؛ ولكننا نعلم أن مستمعيه كانوا خليطاً من الأثينيين ويونان الجزر وتراقية وآسيا الصغرى ، بينهم بضع نساء . ونستطيع أن نقول إن الحركة العلمية فيها كانت شديدة ، وإن دروس المعلم كان يتخللها ويعقبها مناقشات تتعارض فيها الآراء وتتمحص ، على النحو الذى نشاهده فى المحاورات المكتوبة . وكان التعليم يتناول جميع فروع المعرفة وكان إلى جانب أفلاطون وتحت رياسته عدد من العلماء كل منهم مختص بمادة ؛ فكانوا يشرحون الرياضيات والفلك والموسيقى والبيان والجدل والأخلاق والسياسة والجغرافيا والتاريخ والطب والتنجيم ، فكانت المدرسة جامعة وعت تراث اليونان العقلى من هوميروس إلى سقراط . وتوفى أفلاطون فى أثناء حرب فيلبوس المقدونى على أثينا ، فلم يشهد ما أصاب وطنه من انحطاط لم تقم له من بعده قائمة .

٣٤ — مصنفاته :

١ — لم يحدث لكتب أفلاطون مثل ما حدث لكتب الفلاسفة القدماء وأقرانه تلاميذ سقراط ، فإن كتبه حفظت لنا كلها ، بل وصل إلينا كتب عدة نسبت إليه من عهد بعيد مع شىء من الشك ، فقطع النقد الحديث بأنها منحولة ، وضعها بعض أصحابه أو بعض مقلديه . وليست كتبه مؤرخة ، ولا موضوعة وضعاً تعليميا ، ولكنها محاورات كما قلنا ، كان يقيد فيها آراءه كلما عرضت . فرتبها الأقدمون على حسب شكل الحوار ، أو موضوعه ، فقاربوا بين ما كتب فى أزمنة مختلفة ، وباعدوا بين ما وضع فى دور واحد ؛ نسبوا إليه ستة وثلاثين مصنفاً ، منها محاورات ومنها رسائل ، وقسموها إلى تسعة أقسام سميت رابوعات لاحتواء كل قسم على أربعة مصنفات . أما المحدثون فقد آثروا أن يرتبوها بحسب صدورها ليمكن تتبع فكر الفيلسوف فى تطوره . فاستخدموا طرائق «النقد الباطن» وأنعموا النظر فى خصائص كل مصنف من حيث اللغة مفرداتها وتراكيبها ، ومن حيث الأسلوب الأدبى والفلسفى ، فقسموها إلى طوائف ثلاث تبعاً لتقاربها فى هذه الخصائص ، ثم عينوا مكانها بعضها من بعض بالقياس إلى أسلوب « القوانين »[1] لما هو معلوم من أن هذا الكتاب آخر ما كتب أفلاطون ، فوضعوا فى دور الشيخوخة المحاورات التى تشابهه ، وفى دور الشباب المحاورات المعدومة فيها هذه المشابهة ، وفى دور الكهولة

(١) « النواميس » فى الكتب العربية .

المحاورات التى تلتقى فيها خصائص الطائفتين ؛ فكان لهم ترتيب راجح فقط ؛ ولا يزال التقديم والتأخير موضع أخذ ورد .

ب — أما مصنفات الشباب ؛ فتسمى بالسقراطية لأن منها ما هو دفاع عن سقراط واحتجاج على إعدامه وبيان لآرائه ؛ ومنها ماهو مثال للمنهج السقراطى . فمن الناحية الأولى نجد « احتجاج سقراط » أو دفاعه أمام المحكمة . و « أقريطون » يذكر فيها ماعرضه هذا التلميذ من الفرار ، وما كان من جواب سقراط ؛ ثم « أوطيفرون » يصف فيها موقف سقراط من الدين بإزاء هذا المتنبى الشهور الممثل لرأى الجمهور . — ومن الناحية الثانية نجد « هيبياس الأصغر » وهى بحث فى علاقة العلم بالعمل ؛ وفى أن الذى يأتى الشر عمداً هل هو أحسن أو أردأ من الذى يأتيه عن غير عمد ؛ « والقيبادس » وفيها فكرتان أساسيتان : الواحدة أن ما هو عدل فهو نافع ، فلا تنافى بين العدالة والمنفعة ؛ والأخرى أن معرفة الذات ليست معرفة الجسم ؛ بل معرفة النفس ، والنفس الإنسانية فيها جزء إلهى هو العقل . و « هيبياس الأكبر » فى الجمال ما هو ؛ ويظن أن الأكبر والأصغر يدلان على الأطول والأقصر . و « خرميدس » فى الفضيلة ، ولها ثلاثة حدود : الأول أنها الاعتدال فى العمل ، والثانى أنها عمل ما هو خاص بالإنسان بما هو إنسان ، والثالث أنها علم الخير والشر . و « لاخيس » فى تعريف الشجاعة . و « ليسيز » فى الصداقة . و « بروتاغوراس » فى السوفسطائى ما هو ، وما الفائدة من تعليمه ، وهل يمكن تعليم السياسة والفضيلة ، وهل الفضيلة وحدة أم كثرة ، وفى أن من يعلم الخير والشر يسلم عواقبهما فلا يفعل الشر ، إذ ما من أحد يريد الشر لنفسه . و « أيون » فى الشعر وشرح الإلياذة . و « غورغياس » فى نقد بيان السوفسطائيين ، وفى أن الفن شىء خطر من حيث إنه يقدم الحجج للشهوة دون البحث فى الخير والشر ، وفى أصول الأخلاق . والمقالة الأولى من « الجمهورية » فى العدالة ، هل هى وضعية أم طبيعية ؛ ويصح أن يترجم عنوان الكتاب (« بوليتيا ») بالدستور ، ولكن شيشرون قال ResPublica فشاع هذا اللفظ من بعده ، وقال الإسلاميون الجمهورية وقالوا السياسة المدنية ؛ فلا ينبغى أن يؤخذ اللفظ الأول على مفهومه عندنا الآن . — وكل هذه الكتب يدور الحوار فيها حول الفضيلة بالإجمال ، أو حول فضيلة على الخصوص . وهى نقدية تذكر آراء السوفسطائيين وتعارضها ، وهى استقرائية تستعرض عدداً من الجزئيات لتستخلص منها معنى كلياً . وكثير منها لا ينتهى إلى نتيجة حاسمة ؛ وإنما ينتهى بعضها إلى

الشك ، وينتهى البعض الآخر إلى حل قلق مؤقت . فهى بكل هاته الصفات قريبة من عهد سقراط .

ح — وأما محاورات الكهولة فقد كتبها بعد أوبته من سفرته الأولى إلى إيطاليا الجنوبية وإنشائه الأكاديمية ، فإن الأفكار الفيثاغورية بادية فيها . وهى تنقسم إلى طائفتين : تشمل الطائفة الأولى : « منكسينوس » يبسط فيها رأيه فى البيان بعد أن نقد فى « غورغياس » رأى السوفسطائية فيه . و « مينون » يحاول فيها أن يحد الفضيلة ؛ فيعرض نظريته المشهورة فى أن العلم ذكر معارف مكتسبة فى حياة سماوية سابقة على الحياة الأرضية . و « أوتيديموس » يحمل فيها على السوفسطائية ، ويبين أنه يمتنع تعليم الفضيلة من غير معرفة برهانية . و « أقراطيلوس » يفحص فيها عن أصل اللغة ، هل نشأت من محض الاصطلاح ؛ أم من محاكاة الأشياء وأفعالها . وفى « المأدبة » (أوسمبوسيون ؛ أو النادى عند الإسلاميين) يدرس الحب ؛ ويشرح مذهبه فى الحب الفلسفى . وفى « فيدون » (أوفادن عند الإسلاميين) يصور المثل الأعلى للفيلسوف ؛ ويدلل على خلود النفس ويقص موت سقراط . — وتشمل الطائفة الثانية الباقى من « الجمهورية » (تسع مقالات) يراجع فيه الآراء المكتسبة ويستكملها ، ويرسم المدينة المثلى ؛ والراجح أن هذه المقالات كتبت فى أوقات متباعدة على بضع سنين لطولها وأهميتها . و « فيدروس » يعود فيها إلى موضوع المأدبة وغورغياس وفيدون والجمهورية فيمحص آراءه ويهذبها ، ويشبه أن تكون هذه المحاورة إعلاناً عن الأكاديمية وبرنامجاً لها . و « بارمنيدس » يراجع فيها نظريته فى « المُثُل » ثم ينقد المذهب الإيلى نقداً طويلا دقيقاً . و « تيتياتوس » يحد فيها العلم ، ويعلل الخطأ ، ويشرح الحكم فى حالتى الصدق والكذب . وهو فى هذه الفترة مهتم اهتماماً خاصا بمسائل المنطق والميتافيزيقا ، ومصنفاته جافة بالقياس إلى التى سبقتها .

ى — وتمتاز محاورات الشيخوخة كذلك بالجفاف والجدل الدقيق . ففى « السوفسطائى » (سوفسطوس) يحاول أن يجد حداً لهذا المخلوق العجيب ، ثم يتكلم فى الفن وتقسيمه ، وفى تصنيف المعانى إلى أنواع وأجناس ، ويعود إلى مسألة الخطأ والحكم ، ويحلل معنى الوجود واللاوجود : وفى « السياسى » (بوليطيقوس أو المدبر ، أو مدبر المدينة عند الإسلاميين) يسأل ماهو ، ويعود إلى مسائل « الجمهورية » مع شىء من الاعتدال . وفى « فيلابوس » ينظر فى منهج البحث العلمى ، وفى الفن وشرائطه ، وفى اللذة والأخلاق . وفى « تيماوس » يصور تكوين العالم ، فيذكر الصانع والطبيعة إجمالا وتفصيلا . وفى « أقريتياس »

يقصد إلى أن يصور المثل الأعلى للجماعات البشرية بوصف ما كانت عليه أثينا فى زمن متقدم جداً ، ولكنه يترك الحوار ناقصا . وفى « القوانين » تشريع دينى ومدنى وجنائى فى اثنتى عشرة مقالة ؛ وهذا الكتاب هو الوحيد الذى خلا من شخص سقراط . — وقد جمعت له أيضا رسائل خاصة . أما كتاب « التقسيمات » الذى يذكره له أرسطو ، فلم يصل إلينا ، والراجح أنه كان فهرسا مدرسيا . وأما حوارا « الفيلسوف » و « هرموقراطس » فالراجح كذلك أن أفلاطون لم يكتبهما بعد أن أعلن عنهما .

٣٥ — منهجه :

ا — المحاورة الأفلاطونية نوع خاص من أنواع الكتابة ، نجد فيها فنوناً ثلاثة مؤلفة بمقادير متفاوتة ، هى الدراما والمناقشة والشرح المرسل . أما أنها دراما ، فإن أفلاطون يعين فيها الزمان والمكان وسائر الظروف ، ويعرض فيها أصنافاً من الأشخاص ، يصورهم أدق تصوير ، ويدمجهم فى حوادث تستحث اهتمام القارئ وتستبق انتباهه إلى النهاية . ولا تخلو محاورة ، مهما كانت الدراما فيها ضعيفة ، من النكتة والهجو . وأهم الأشخاص سقراط يظهر فى جميع أدوار حياته ، ويظهر حوله بحسب المناسبات السوفسطائيون والفلاسفة والشعراء والشبان الموسرون والسياسيون ، مما يجعل كتب أفلاطون مرآة لعصره تعكسه فى جميع جهاته . — وأما المناقشة فهى نسيج المحاورة ؛ هى بحث فى مسألة ومحاولة لحلها بتمحيص مايقال فيها . يسأل سقراط محدثيه رأيهم ، فيناقشه ، فيتحولون إلى غيره ، فيناقشه أيضاً ، وهكذا . وقد لا ينتهى الحديث إلى نتيجة ، ولكنه على كل حال طلب للحقيقة ، بخلاف الجدل عند السوفسطائيين ، فإنه عبارة عن معارضة قولين لأجل المعارضة ، ومناظرة خصمين كل منهما مصمم على موقفه . — والشرح المتصل على نوعين فى مؤلفات الدور الأول والثانى : هما الخطاب والقصة : الخطاب يؤيد قضية ، ويصدر فى الغالب عن محدثى سقراط ، يقلد به أفلاطون طريقة المتكلم ويغلو فى التقليد ليهزأ منه ، والمتكلم سوفسطائى أو شاعر أو خطيب . غير أن أفلاطون استعمل الخطاب للتعبير عن فكره هو فى محاورات الكهولة والشيخوخة ، مثل فيدون والجمهورية والقوانين . وكانت القصة أولا حلية يزين بها أفلاطون كلام السوفسطائى أو الخطيب ، ثم وردت منذ الدور الأول على لسان سقراط ، يسردها لا مندمجة فى خطاب بل مستقلة بعد انتهاء المناقشة . ونحن نعلم أن القصة أول أسلوب اتخذه العلم عند قدماء الشعراء اللاهوتيين ، فاصطنعها أفلاطون ليصور بالرموز مالا ينال بالبرهان ،

وليمثل النبيات على وجه الاحتمال . فهو تارة يروى تاريخ النفس قبل اتصالها بالبدن ، أو بعد مفارقته ، ويصف عالم الأرواح ويرسم خريطته على طريقة هوميروس فى الأوذيسية ، وطوراً يصور ما كانت عليه الإنسانية الأولى من حياة سعيدة قبل ظهور المجتمع السياسى ؛ وصورة يقص تاريخ الأرض ويذكر قارة أتلنتيدا وأهلها ، وأخرى يسرد كيفية تكوين العالم إلى غير ذلك[1] .

ب — أما منهجه فى الفلسفة ، فهو التوفيق والتنسيق : لم يرَ فى تضارض المذاهب سبباً للشك مثل السوفسطائيين ، وإنما وجد أنها حقائق جزئية ، وأن الحقيقة الكاملة تقوم بالجمع بينها وتنسيقها فى كل مؤتلف الأجزاء . وطريقة التوفيق حصر كل وجهة فى دائرة ، وإخضاع المحسوس للمعقول ، والحادث للضرورى . فنحن نجد عنده تأثير هرقليطس ، ووجود بارمنيدس ، ورياضيات الفيثاغوريين ، وعقيدتهم فى النفس ، وجواهر ديموقريطس ، وعناصر انبادوقليس ، وعقل انكساغوراس ، فضلاً عن مذهب سقراط . وسنتدل على هذه الظاهرة كلما صادفناها . وثمة ظاهرة أخرى ، هى العمل على تحويل المعتقدات الأدبية إلى آراء فلسفية ، أى وضعها فى صيغة عقلية ودعمها بالدليل . فهو لم يزدر شيئاً من تراث الماضى ، وأراد أن ينتفع بكل شىء ، ثم طبع هذا التراث بطابعه الخاص وزاد فيه ، فتوسع وتعمق إلى حد لم يسبق إليه .

---

(١) انظر مثلا : غورغياس ص ٥٢٣ — الجمهورية م ١٠ ص ٦١٤ — فيدروس ص ٢٤٧ — فيدون ص ١٠٧ — أفريتياس بأكملها — تيماوس ص ٢١ — ٢٥ و ٢٨ وما بعدها .

الفصل الثانى

المعرفة

٣٦ — الجدل الصاعد :

ا — لم يكن إيثار أفلاطون للحوار عبثاً أو إرضاء لنزوعه الأول إلى القصص التمثيلى ، ولكن معاصر السوفسطائيين وتلميذ سقراط تأثر بالجدل ، واعتقد مع أستاذه أن الحوار بمرحلتيه هو الطريق الوحيد للبحث فى الفلسفة ، فاصطنع الجدل بل تحدى السوفسطائيين فنقل اللفظ من معنى المناقشة المموهة إلى معنى المناقشة المخلصة التى تولد العلم . وهى مناقشة بين اثنين أو أكثر ، أو مناقشة النفس لنفسها . بل ذهب إلى أبعد من هذا فأطلق اللفظ على العلم الأعلى الذى ليس بعده مناقشة ، وحدّ الجدل بأنه المنهج الذى به يرتفع العقل من المحسوس إلى المعقول دون أن يستخدم شيئاً حسياً بل بالانتقال من معان إلى معان بواسطة معان[1] وبأنه العلم الكلى بالمبادئ الأولى والأمور الدائمة ، يصل إليه العقل بعد العلوم الجزئية ، ثم ينزل منه إلى هذه العلوم يربطها بمبادئها ، وإلى المحسوسات يفسرها . فالجدل منهج وعلم ، يجتاز جميع مراتب الوجود من أسفل إلى أعلى وبالعكس[2] ، ومن حيث هو علم فهو يقابل ما نسميه الآن نظرية المعرفة بمعنى واسع يشمل المنطق والميتافيزيقا جميعاً .

ب — وأفلاطون أول فيلسوف بحث مسألة المعرفة لذاتها ، وأفاض فيها من جميع جهاتها . وجد نفسه بين رأيين متعارضين : رأى بروتاغوراس وأقراطيلوس وأمثالهما من الهرقليطيين الذين يردون المعرفة إلى الإحساس ، ويزعمونها جزئية متغيرة مثله — ورأى سقراط الذى يضع المعرفة الحقة فى العقل ، ويجعل موضوعها الماهية المجردة الضرورية ، فاستقصى أنواع المعرفة ، فكانت أربعة : الأول الإحساس ، وهو إدراك عوارض الأجسام ، أو أشباحها فى اليقظة وصورها فى المنام . الثانى الظن ، وهو الحكم على المحسوسات بما هى كذلك . والثالث الاستدلال ، وهو علم الماهيات الرياضية المتحققة فى المحسوسات . والرابع التعقل ، وهو إدراك الماهيات المجردة من كل مادة . وهذه الأنواع مترتبة بعضها فوق بعض ،

---

(١) الجمهورية ص ٥١١ (ب) .

(٢) الجمهورية ص ٥٣٣ (ج) .

تتأدى النفس من الواحد إلى الذى يليه بحركة ضرورية إلى أن تطمئن عند الأخير[1] .

وإليك البيان :

ح — الإحساس أول مراحل المعرفة . ويدعى الهرقليطيون أن المعرفة مقصورة عليه ، وأنه ظاهرة قائمة بذاتها متغيرة أبداً ، ليس لها جوهر تقوم به ولا قوة تصدر عنها . ولكن لو كان الإحساس كل المعرفة كما يقولون ، لاقتصرت المعرفة على الظواهر المتغيرة ولم ندرك ماهيات الأشياء ، ولصح قول بروتاغوراس أن الإنسان مقياس الأشياء ، وأن مايظهر لكل فرد فهو عنده على ما يظهر ، فأصبحت جميع الآراء صادقة على السواء ، المتناقض منها والمتضاد ، وامتنع القول أن شيئا هو كذا أو كذا على الإطلاق ، ليس فقط فى النظريات ، بل فى السياسة والأخلاق والصناعات أيضا ، فيستحيل العلم والعمل ؛ ولكنهما ممكنان ، فالقول مردود . وهو مردود كذلك من جهة أنه ينكر الفكر كقوة خاصة ، والواقع أن الذاكرة والشعور بالتبعة يقضيان هذه الدعوى ، من حيث أن الذكر يعنى دوام الشخص الذى يذكر . ثم إن فينا قوة تدرك موضوعات الحواس على اختلافها وتركبها معاً فى الإدراك الظاهرى ، فنعلم أن هذا الأصفر حلو ، بينما الحواس لا يدرك كل منها إلا موضوعاً خاصاً وتفوته موضوعات سائر الحواس . وليس يكفى لفهم اللغة مثلا رؤية ألفاظها أو سماعها ، وإنما الإحساس ينبه قوة فى النفس لولاها ما كان فهم أبداً . ومع اشتراك العالم والجاهل فى الإحساس ، فإن العالم وحده يتوقع المستقبل بعلمه ، ويؤيد المستقبل توقعه ، مما يدل على وجود قوة تعلم ، وقوانين ثابتة للأشياء . وهذه القوة تضاهى الإحساسات بعضها ببعض ، وتصدر عليها أحكاماً مغايرة للحس بالمرة ، فنقول عن صوت أو لون مثلا إنه غير نفسه وغير الآخر ، وإنه واحد ، وإنهما اثنان ، وإنهما متباينان : جميع هذه العلاقات يحكم بها المركز المركب ؛ والمضاهاة وإدراك العلاقة فعلان متمايزان من الإحساس . فليس العلم الإحساس ، ولكنه حكم النفس على الإحساس ؛ وبهذا الحكم يمتاز الإنسان على الحيوان الأعجم مع اشتراكهما بالإحساس[2] .

د — ولكن الحكم يختلف باختلاف موضوعه . فإذا كان الموضوع المحسوسات المتغيرة من حيث هى كذلك ، كان الحكم « ظناً » أى معرفة غير مربوطة بالعلة ، فلا يسلّم للغير ، لأن التعليم تبيان الأمور بعللها ؛ ولا يبقى ثابتاً ، بل يتغير بتغير موضوعه فى عوارضه

(١) الجمهورية م ٦ ص ٥١٠ — ٥١١ .

(٢) تيتياتوس ص ١٥٢ و ١٦٠ — ١٦٥ و ١٨٤ — ١٨٦ .

وعلاقاته : أنظر إلى الطب والحرب والفنون الجميلة والآلية والسياسة العملية والعلوم الطبيعية ، تجدها جميعاً متغيرة نسبية لتعلقها بالمادة ، لا تتناولها المعرفة إلا فى حالات وظروف مختلفة . فليس الظن العلم الذى تتوق إليه النفس ، إذ أنه قد يكون صادقاً ، وقد يكون كاذباً ، والعلم صادق بالضرورة . والظن الصادق نفسه متمايز من العلم لتمايز موضوعهما ، فإن موضوع الظن الوجود المتغير ، وموضوع العلم الماهية الدائمة ؛ ثم إن العلم قائم على البرهان ، والظن تخمين ، والظن الصادق نفحة إلهية أو إلهام لا اكتساب عقلى ، والظن بالإجمال قلق فى النفس يدفعها إلى طلب العلم[1] .

هـ — وترقى النفس درجة أخرى بدراسة الحساب والهندسة والفلك والموسيقى : فإن هذه العلوم ، ولو أنها تبدأ من المحسوسات وتستعين بها ، إلا أن لها موضوعات متمايزة من المحسوسات ، ولها مناهج خاصة : فليس الحساب عدّ الجزئيات كما يفعل التاجر ، ولكنه العلم الذى يفحص عن الأعداد أنفسها بصرف النظر عن المعدودات . وليست الهندسة مسح الأرض ، ولكنها النظر فى الأشكال أنفسها . ويختلف الفلك عن رصد السماء بأنه يفسر الظواهر السماوية بحركات دائرية راتبة ، بينما الملاحظة البحتة لا تقع إلا على حركات غير منتظمة[2] . ويفترق العالم الذى يكشف النسب العددية المقومة للألحان ، عن الموسيقى الذى يضبط النغم بالتجربة . فهذه العلوم تضع أمام الفكر صوراً كلية ، ونسباً وقوانين تتكرر فى الجزئيات ؛ لذا يستخدم الفكر الصور المحسوسة فى هذه الدرجة من المعرفة لكن لا كموضوع بل كواسطة لتنبيه المعانى الكلية القابلة لها والتى هى موضوعه ؛ ثم يستغنى عن كل صورة حسية ، ويتأمل المعانى خالصة . وهو يستغنى عن التجربة كذلك فى استدلاله ، ويستخدم المنهج الفرضى الذى يضع المقدمات وضعاً ، ويستخرج النتائج : مثال ذلك قد تعرض مسألة للمهندس أو الفلكى فيقول فى نفسه : « أفرض أن حلها بالإيجاب ، وأنظر ما يلزم من نتائج » أو : « أفرض أن حلها بالسلب وأنظر ما يخرج لى » . فإذا وجد أن نتيجة كاذبة تلزم من فرض ما ، انتقل إلى نقيض هذا الفرض وأخذ به . ولكن يلاحظ على هذا المنهج

---

(١) مينون بأكملها ، وبالأخص ص ٩٧ ، ٩٨ . تيتياتوس ١٨٧ وما بعدها . الجمهورية نهاية المقالة الخامسة . تيماوس ص ٥١ .

(٢) « كان غرض الفلكيين بيان ما يظهر للراصد من الحركات السماوية بأشكال هندسية بحيث يمكنهم حساب تلك الحركات وإن كانت تلك الأشكال غير مطابقة لحقيقة الأمور » : نلينو : علم الفلك ، تاريخه عند العرب ص ٢٣ — ٣١ . انظر أيضاً : P. Duhem ; Le système du monde, I. p. 103

أمران : الأول أنه قد يبين كذب فرض ما ولا يبين صدق الفرض الذى يقف عنده ، إذ قد تخرج نتائج صادقة من مقدمات كاذبة ؛ والثانى أنه يرغم العقل على قبول النتيجة ولا يفهمه لأنه يأخذ المسائل من خلف ، ولا يُستعمل إلا حيث يتعذر النظر المستقيم . ويلاحظ على هذه العلوم أنها لا تكفى أنفسها ، لأنها تضع مبادئها وضعاً ، ولا تبرهن عليها باستخراجها من مبادئ عليا ؛ ويمتنع أن يقوم علم كامل حيث لا توجد مبادئ يقينية . فالرياضيات معرفة وسطى بين غموض الظن ووضوح العلم : هى أرقى من الظن ، لأنها كلية تستخدم فى الفنون والصناعات والعلوم ، وتعلمها ضرورى لكل إنسان ؛ وهى أدنى من العلم لأنها استدلالية[1] .

و — فالتجربة الحسية والعلوم الرياضية تستحث الفكر على اطراد سيره . ذلك بأنه يحكم عليها بأمور ليست لها بالذات ، وغير متعلقة بمادة أصلا ، كأن يرى الشىء الواحد كبيراً بالإضافة إلى آخر ، صغيراً بالإضافة إلى ثالث ، مما يدل على أنه فى نفسه ليس كبيراً أو صغيراً وأن الكبر والصغر معنيان مفارقان له نطبقهما عليه ؛ وكأن يرى الشىء الواحد شبيهاً بآخر أو مضاداً أو مبايناً ، مساوياً أو غير مساوٍ ، جميلا خيّراً عادلا ، إلى غير ذلك من الصفات المفارقة للأجسام ، والمتعقلة من غير معاونة الحواس . فيتساءل عن الكبر والصغر والتشابه والتضاد والتباين والتساوى والجمال والخير والعدالة وما إليها ، كيف حصل عليها وهى ليست محسوسة ، وهى ضرورية لتركيب الأحكام على المحسوسات . فيلوح له أنها موجودة فى العقل قبل الإدراك الحسى[2] . وهكذا يتدرج الفكر من الإحساس إلى الظن إلى العلم الاستدلالى إلى التعقل المحض ، مدفوعاً بقوة باطنة « وجدل صاعد » لأنه فى الحقيقة يطلب العلم الكامل الذى يكفى نفسه ويصلح أساساً لغيره .

٣٧ — نظرية المُثُل :

ا — وللجدل الصاعد شوط آخر : فإن المحسوسات على تغيرها تمثل صوراً كلية ثابتة هى الأجناس والأنواع ، وتتحقق على حسب أعداد وأشكال ثابتة كذلك . فإذا فكرت النفس فى هذه الماهيات الثابتة ، أدركت أولا أن لا بد لاطرادها فى التجربة من مبدأ ثابت لأن المحسوسات حادثة تكون وتفسد ، وكل ما هو حادث فله علة ثابتة ، ولا تتداعى العلل

---

(١) الجمهورية م ٧ ص ٥٢١ (ج) — ٥٣٢ (ب)

(٢) الجمهورية المواضع المذكورة وفيدون ص ٦٥ — ٦٦ و ٧٤ — ٧٥

إلى غير نهاية . وأدركت ثانياً أن الفرق بعيد بين المحسوسات وماهياتها ، فإن هذه كاملة فى العقل من كل وجه ، والمحسوسات ناقصة تتفاوت فى تحقيق الماهية ، ولا تبلغ أبداً إلى كمالها وأدركت ثالثاً أن هـذه الماهيات بهذه المثابة معقولات صرفة كالتى ذكرناها الآن : فيلزم مما تقدم أن الكامل الثابت أول ، وأن الناقص محاكاته وتضاؤله ، وأنه لا يمكن أن يكون الكامل الثابت قد حصل فى العقل بالحواس عن الأجسام الجزئية المتحركة . ويقال مثل ذلك من باب أولى عن المجردات التى لا تتعلق بالمادة . فلا يبقى إلا أن الماهيات جميعاً حاصلة فى العقل عن موجودات مجردة ضرورية مثلها ، لما هو واضح من أن المعرفة شبه المعروف حتما فتؤمن النفس بعالم معقول هو مثال العالم المحسوس وأصله ، يدرك بالعقل الصرف والماهيات متحققة فيه بالذات على نحو تحققها فى العقل ، مفارقة للمادة ، بريئة عن الكون والفساد : الإنسان بالذات والعدالة بالذات والكبر والصغر والجمال والخير والشجر والفرس بالذات ، وهلم جرا . فهى مبادئ و « مثل » الوجود المحسوس والمعرفة جميعا : ذلك بأن الأجسام إنما يتعين كل منها فى نوعه « بمشاركة » جزء من المادة فى مثال من هـذه المثل ، فيتشبه به ويحصل على شىء من كماله ، ويسمى باسمه . فالمثال هو الشىء بالذات ، والجسم شبح للمثال . والمثال نموذج الجسم أو مثله الأعلى ، متحققة فيه كمالات النوع إلى أقصى حد ، بينما هى لا تتحقق فى الأجسام إلا متفاوتة ؛ بحيث إذا أردنا الكلام بدقة لم نسم النار المحسوسة نارا ، بل قلنا إنها شىء شبيه بالنار بالذات ، وأن الماء المحسوس شىء شبيه بالماء بالذات ، وهكذا . أما أن المثل مبادئ المعرفة أيضاً ، فلأن النفس لو لم تكن حاصلة عليها لما عرفت كيف تسمى الأشياء وتحكم عليها . المثل معاييرنا الدائمة ؛ يحصل لنا العلم أولا وبالذات بحصول صورها فى العقل . فهى الموضوع الحقيق للعلم ، وهى علة حكمنا على النسبى بالمطلق ، وعلى الناقص بالكامل[1] .

ب — كيف عرفنا هذه المثل وليس بيننا وبين العالم المعقول اتصال مباشر فيما نعلم ؟ إن شيئاً من التأمل يدلنا على أننا نستكشفها فى النفس بالتفكير . فحينما تعرض لنا مسألة نقع فى حيرة ونشعر بالجهل ، ثم يتبين لنا « ظن صادق » يتحول إلى علم بتفكيرنا الخاص أى بجدل باطن ، أو بالأسئلة المرتبة يلقيها علينا ذو علم . وما علينا إلا أن نجرب الأمر فى فتى لم يتلق الهندسة ، نجده يجيب عن الأسئلة إجابة محكمة ويستخرج من نفسه مبادئ هذا

(١) فيدون والجمهورية فى المواضع المذكورة . وفيدون ص ٧٨ و ٩٩ و ١٠١ و ١٠٢

العلم . فإذا كنا نستطيع أن نستخرج من أنفسنا معارف لم يلقنها لنا أحد ، فلا بد أن تكون النفس اكتسبتها فى حياة سابقة على الحياة الراهنة[١] . كانت النفس قبل اتصالها بالبدن فى صحبة الآلهة تشاهد « فيما وراء السماء » موجودات « ليست بذات لون ولا شكل » ثم ارتكبت إثما ، فهبطت إلى البدن . فهى إذا أدركت أشباح المثل بالحواس تذكرت المثل[٢] . « فالعلم ذكر والجهل نسيان » . وكما أن الإحساس الحاضر ينبه فى الذهن ما اقترن به فى الماضى ، وما يشابهه أو يضاده ، وكما أننا نذكر صديقا عند رؤية رسمه ، فكذلك نذكر الخير بالذات بمناسبة الخيرات الجزئية ، والتساوى بالذات والجمال بالذات بمناسبة الأشياء المتساوية أو الجميلة وهكذا . فما التجربة إلا فرصة ملائمة لعودة المعنى الكلى إلى الذهن ؛ وما الاستقراء إلا وسيلة لتنبيهه ؛ أما هو فى ذاته فموجود فى النفس ومتصور بالعقل الصرف[٣] .

ح — هذا العالم المعقول مثلنا عنه مثل أناس وضعوا فى كهف منذ الطفولة ، وأوثقوا بسلاسل ثقيلة بحيث لا يستطيعون نهوضاً ولا مشياً ولا تلفتا ، وأديرت وجوههم إلى داخل الكهف فلا يملكون النظر إلا أمامهم مباشرة ، فيرون على الجدار ضوء نار عظيمة ، وأشباح أشخاص وأشياء تمر وراءهم . ولما كانوا لم يروا فى حياتهم سوى الأشباح ، فإنهم يتوهمونها أعيانا . فإذا أطلقنا أحدهم وأدرنا وجهه للنار فجأة ، فإنه ينبهر ويتحسر على مقامه المظلم ، ويعتقد أن العلم الحق معرفة الأشباح . ثم يفيق من ذهوله وينظر إلى الأشياء فى ضوء الليل الباهت ، أو إلى صورها المنعكسة فى الماء ، حتى تعتاد عيناه ضوء النهار ويستطيع أن ينظر إلى الأشياء أنفسها ، ثم إلى الشمس مصدر كل نور . — فالكهف هو العالم المحسوس ، وإدراك الأشباح المعرفة الحسية ، والخلاص من الجمود إزاء الأشباح يتم بالجدل ، والأشياء المرئية فى الليل أو فى الماء الأنواع والأجناس والأشكال ، أى الأمور الدائمة فى هذه الدنيا ، والأشياء الحقيقية المثل ، والنار ضوء الشمس ، والشمس مثال الخير أرفع المثل ومصدر الوجود والكمال . فالفيلسوف الحق هو الذى يميز بين الأشياء المشاركة ومثلها ، ويجاوز المحسوس المتغير إلى نموذجه الدائم ، ويؤثر الحكمة على الظن ، فيتعلق بالخير بالذات والجمال بالذات[٤] .

---

(١) مينيون ص ٨٠ — ٨٦

(٢) فيدروس ص ٢٤٦ وما بعدها وفيدون ص ٧٢ وما بعدها .

(٣) فيدون ص ٧٠ و ٧٧ .

(٤) مفتتح المقالة السابعة فى الجمهورية .

د — والآن كيف تمت لأفلاطون هذه النظرية ؟ لقد وصل إليها بالتفكير فى المذاهب السابقة : « فإنه أخذ عن أقراطيلوس وهرقليطس أن المحسوسات لتغيرها المتصل لا تصلح أن تكون موضوع علم ؛ وكان سقراط يطلب الكلى فى الخلقيات ، فاعتقد أفلاطون أن هذا الكلى لمغايرته للمحسوس يجب أن يكون متحققاً فى موجودات مغايرة للمحسوسات ، وأسمى هذه الموجودات مُثلا . أما المشاركة فهى اسم آخر لمسمى وجده عند الفيثاغوريين ، فإنهم كانوا يقولون إن الأشياء تحاكى الأعداد أو تشابهها ، فأبدل هو اللفظ وقال إن الأشياء تشارك فى المثل ، دون أن يبين ماهية هذه المشاركة . غير أن الفيثاغوريين لم يكونوا يجعلون الأعداد مفارقة ، وإنما قالوا إن الأشياء أعداد ؛ ولم يكن سقراط ينصب الماهيات أشياء قائمة بأنفسها[1] ففطن أفلاطون إلى أنه لما كان الكلى يغاير المحسوسات من حيث هى كذلك ، فيجب وضع الكليات فوق الجزئيات »[2] فتحقق له بها موضوع للعلم ، وعلل صورية أو نماذج للمحسوسات ؛ وتحقق له ما كان يرمى إليه انبادوقليس بقوله بالمحبة أو الخير ، وانكساغوراس بقوله بالعقل والنظام والكمال . ثم أخذ عن الفيثاغوريين فكرة حياة سابقة وأحال التوليد السقراطى تذكيراً . فالقارئ يرى كيف تلاقت كل هذه المذاهب فى مذهب أفلاطون ، وتلاءمت فرقت بين المحسوس والمعقول ، والتغير والثبات .

هـ — ولم يكن أفلاطون غافلا عن صعوبات نظريته . فقد عاد إليها يمحصها[3] فرأى أن المنطق يقضى عليه بأن يضع مُثلا للمشابهة والواحد والكثير والجمال والخير وما شاكلها ؛ ولكنه يقول إنه كثيراً ما تردد فى وضع مُثل للإنسان والنار والماء . . . ؛ وإنه يجد من الغرابة بمكان عظيم أن يكون هناك مُثل للشعر والوحل والوسخ وسائر الأشياء الحقيرة ؛ ثم ينتهى إلى أن هذا التردد إنما يعرض له لأنه يلحظ رأى الناس ، ولأن الفلسفة لم تستول عليه بعد بالقوة التى يرجو أن تستولى يوماً ، وحينئذ فلن يشعر فى نفسه احتقاراً لشىء . — وينتقل إلى المشاركة فيقول : إذا كانت أشياء عدة تشترك فى مثال واحد ، فإما أن يوجد المثال كله فى كل واحد من هذه الأشياء ، وهذا يعنى أن المثال يتحقق كله فى نفسه ، ومتحقق كله فى كل واحد من الأشياء أى مفارق لنفسه ، وهذا خلف ؛ وإما أن يوجد مقسما فى الأشياء المشاركة فيه ، وحينئذ يفقد بساطته من جهة ، ويلزم القول من جهة أخرى أن جزء

---

(١) ولا أفلاطون فى محاوراته الأولى ، ولكنها فيها مكتسبة بالاستقراء .

(٢) أرسطو : ما بعد الطبيعة م ١ ف ٦ و م ١٣ ف ٤ باختصار .

(٣) فى محاورة بارمنيدس ص ١٣٠ — ١٣٣ .

الكبير بالذات ينقلب صغيراً بالنسبة إلى كل الكبير ، وأن كل الصغير بالذات يصبح كبيراً بالنسبة إلى جزئه ، أي أن الشيء المشارك يصير على خلاف الشيء المشارك فيه ، وهذا خلف كذلك . ثم إن الغاية من نظرية المثل إنما هو وضع جزئيات عدة تحت مثال واحد يقال عليها ، ولكن هذه الوحدة ممتنعة ، لأنه إذا ساغ لنا أن نضع الكبير بالذات فوق الكبار المتكثرة لتشابهها في هذه الصفة ، فإن تشابه المثال والأشياء الكبيرة يحتم علينا أن نضع لنفس السبب كبيراً آخر فوقها جميعاً ، وهكذا إلى غير نهاية ، وليس يغني القول أن المثال تصور في العقل ، وأنه من حيث هو كذلك يمكن أن يقال على كثيرين دون أن يفقد شيئاً من وحدته ، فإن العقل إنما يتصور بالمثال شيئاً حقيقياً هي الماهية المشتركة بين كثيرين ، وهذه الناحية المشتركة هي المثال ، فلم يتغير الموقف . أما إن قيل إن نسبة الجزئي إلى المثال ليست كنسبة الجزء إلى الكل ، وإنما هي كنسبة الصورة إلى النموذج ، أمكن الإجابة بأن النموذج في هذه الحالة يشبه الصورة فيتعين أن نضع فوقهما نموذجاً آخر يشتركان فيه ، وهكذا إلى ما لا نهاية . . . ولكن أفلاطون يعود فيقول إن هذه الصعوبات ليست ممتنعة الحل ، وإنما يتطلب حلها عقلا ممتازاً . أما إذا وقفنا عندها وأنكرنا المثل ، فلسنا ندري إلى أين نوجه الفكر : أإلى التغير المتصل فيمتنع العلم ، أم إلى الوجود الثابت فيمتنع العلم كذلك ؟ إن المثل « نقط ثابتة » فوق التغير تفسره ، وعليها هي يقع العلم .

٣٨ — الجدل النازل :

ا — ولكن العلم حكم بأن شيئاً ما هو كذا ، والمثل قائمة بأنفسها فكيف يمكن الحكم عليها والحكم يعني أن شيئاً (هو الموضوع) مشارك في شيء (هو المحمول) ؟ هل المثل منفصلة بعضها عن بعض ، أو مشاركة كلها في كلها ، أو بعضها مشارك في بعض دون بعض ؟ الفرض الأول يرجع إلى مذاهب بارمنيدس ، أي إلى السكون التام ، فيستحيل معه الحكم ، فإنه إذا لم تكن الحركة مشاركة في الوجود ، فليس هناك حركة ، وإذا لم يكن السكون مشاركاً في الوجود ، فليس هناك سكون . والفرض الثاني يرجع إلى هرقليطس ، أي إلى الاختلاط العام والتغير المتصل ، فيستحيل معه الحكم كذلك ، فإننا إذا قبلناه لزم منه أن السكون في حركة ، وأن الحركة في سكون . يبقى الفرض الثالث وهو الصحيح والجدل هو الذي يتبين ملاءمة المثل بعضها لبعض . وهو رأس العلوم ، يجعل العلم ممكناً لأنه يرى المثل مترتبة في أنواع وأجناس ، أي يرى بعضها مرتبطاً بالبعض بواسطة مُثل أعلى

وأعم ، وهذه مرتبطة كذلك بمُثل أعلى وأعم ، وهكذا إلى مثال أول قائم فوقها جميعاً هو الخير بالذات . ويرى مبادئ العلوم مترتبة من الأخص إلى الأعم حتى يصل إلى مبدأين أساسيين هما مبدأ عدم التناقض ومبدأ العلية : الأول قانون الفكر ، وهو بين بنفسه لا يقام عليه برهان ولا اعتراض ، ويقوى استمساكنا به إذا نظرنا إلى ما يترتب على إنكاره من نتائج ، هي النتائج التي ينتهي إليها بروتاغوراس وأضرابه . ومبدأ العلية قانون التغير ، وهو على شكلين : مبدأ العلة الفاعلية يحتم بأن لكل فعل فاعلا ، ومبدأ العلة الغائية يحتم بأن كل فاعل فهو يفعل لغاية . ويضع الجدل هذه العلاقات في أحكام . فالحكم إذ يعني أن الشيء هو هو في آن واحد شيء آخر (المحمول) يعني أن المثال الواحد يشارك فيه مثال آخر (وفي غيره) مع بقائه هو هو . والعلم استقصاء هذه المشاركات بين المثل ، فإن أضاف مثالا لمثال مشارك فيه كان صادقاً ، وإن ألف بين مثالين ليس بينهما مشاركة كان كاذباً[1] .

ب — كيف يمكن الحكم الكاذب أو الخطأ ؟ إن الحكم الكاذب يعبر عما ليس موجوداً ، واللاوجود غير موجود ، فلا يمكن أن يكون موضوع فكر أو إحساس أو قول . كيف يمكن أن تتصور النفس (بالمحمول) غير ما تتصور (بالموضوع) فلا تعلم ما تعلم ، أو تعلم ما لا تعلم ؟ شغلت المسألة أفلاطون فعالجها في « تيتياتوس » وعاد إليها في « السوفسطائي » . قال في المحاورة الأولى : ينشأ الخطأ عندما نحاول أن نوفق بين إحساس حاضر ومعنى سابق محفوظ في النفس ، كما إذا رأيت سقراط فأضفت هذه الرؤية إلى صورة تيودورس ، وبالعكس ؛ فليس الخطأ معرفة كاذبة ، بل ذكراً كاذباً أو تنافراً بين المعرفة الحسية والمعرفة التذكرية . ولكن ما القول إذا كان الطرفان فكرتين ، مثل أن ٥ + ٧ = ١١ ؟ النفس تخطئ هنا في اختيار أحد الأطراف من بين المعاني المحفوظة ، كما يخطئ الذي يتناول حمامة من قفص وهو يطلب حمامة . ولكن أليس هذا عوداً إلى الصعوبة الأولى ، وهو أن النفس تعلم ما لا تعلم ، أو لا تعلم ما تعلم ؟ وينتهي الحوار من غير حل . ولا يحل الإشكال إلا في « السوفسطائي » فيهتدي أفلاطون إلى أن اللاوجود قد يعني ما هو نقيض الوجود ، وما هو لاوجودٌ ما ، أي ما هو لاوجود أصلا ؛ وما هو لاوجود من وجه ، وأن اللاوجود في الحكم هو من النوع الثاني : فحينما نتحدث عن اللاكبير نقصد الصغير أو المساوي ، أي نقصد وجوداً هو غير الكبير . فالخطأ تفصيل أو تركيب حيث لا ينبغي بين أطراف وجودية . وفي الخطأ يقع الفكر على وجود هو غير الوجود المقصود ، ويعلم نوعاً من العلم . — وقد

(١) بارمنيدس والسوفسطائي في مواضع مختلفة . — فيدون ١٠٣ — ١٠٥ .

كان لهذا التمييز بين معنى اللاوجود شأن كبير ، فإنه مهد السبيل لقول أرسطو أن الوجود يطلق على أنحاء عدة ، ولحل إشكالات بارمنيدس .

ح — كيف يستكشف الجدل العلاقات بين المثل ليؤلفها فى أحكام ؟ وبعبارة أخرى : كيف يرتب المثل فى أجناس وأنواع ، فيتصور العالم المعقول على حقيقته ؟ بالنزول من أرفع المثل إلى أدناها — وهذا هو الجدل النازل . ووسيلته القسمة . فإن قسمة الجنس ممكنة بخاصيات نوعية تضاف إليه فتضيق ماصدقه ، وتجعل فيه أقساماً مختلفة لها أسماء مختلفة وتشترك مع ذلك فى معنى واحد[1] . وللقسمة قواعد تتبع ، ومخاطر تجتنب : يجب أن تطابق طبيعة الشىء ، فلا تقسم إلا حيث تقتضى الطبيعة القسمة ، كما يجزأ الطبيب فى مفاصله من غير تهشيم . ويجب أن تكون تامة ، فتستخرج من الجنس نوعين أو ثلاثة ، ومن كل نوع صنفين أو ثلاثة ، حتى تنتهى إلى البسائط . أما مايتحرز منه ، فهو اعتبار المركب بسيطاً ، والعرضى جوهرياً . والقسمة المثلى هى الثنائية ، كأن نقول : السياسة علم ، والعلم نظرى وعملى ، والسياسة تدخل فى الطائفة الأولى ؛ والعلم النظرى علم يأمر وعلم يقرر ، والسياسة تدخل فى الطائفة الأولى ؛ وهكذا حتى يتعين معنى السياسة[2] — أو كأن نحاول تعريف السوفسطائى ، فنمضى من قسمة إلى أخرى حتى نبلغ إلى التعريف الذى لاينطبق إلا عليه[3] . فالقسمة تبدأ من اللامعين ، وتتدرج إلى التعيين ، أى أنها تتأدى من وحدة الجنس إلى كثرة الأنواع ، ومن وحدة المبدأ إلى كثرة النتائج . فالجدل النازل منهج مكمل للجدل الصاعد ، وهو آمن منه وأكفل باستيعاب الأقسام جميعاً .

ء — هذا إيجاز لأبحاث أفلاطون فى المعرفة . فيها منطق وفيها ميتافيزيقا كما قلنا : أخذ الحد والاستقراء عن سقراط ، وتعمق فى تفسير الحكم ، ولكنه أقامه على مشاركة المثل بعضها فى بعض ، وهى أغمض من مشاركة المحسوسات فى المثل . واقترب من القياس بالقسمة الثنائية ، فإنها عبارة عن وضع علاقة بين طرفين بواسطة طرف ثالث علاقته بهما معلومة ، ولكنها لا تشبه القياس إلا من بعيد كما سيبين أرسطو . ونظر فى أصول المعرفة نظرا دقيقا عميقا ، وبلغ إلى عالم معقول هو أساس المعرفة والوجود المحسوس ، فكان وضعه المثل جواهر قائمة بأنفسها توكيداً لهذا الوجود الأعلى لفت به الإنسانية لفتا قويا إلى الفرق

---

(١) الجمهورية ص ٤٣٧ .

(٢) السياسى ص ٢٥٨ — ٢٦٧ .

(٣) السوفسطائى ص ٢١٨ — ٢٣١ .

بين الجزئى والكلى ، والمحسوس والمعقول ، فلن تنسى الإنسانية هذا الفرق . غير أنه فى أواخر أيامه وفى دروسه الشفوية مال عن سقراط إلى الفيثاغورية فاستبدل الأعداد بالمثل ، وتابعه تلاميذه الأولون حتى قال أرسطو مؤرخ هذه المرحلة الأخيرة : « لقد أصبحت الرياضيات عند فلاسفة العصر الحاضر كل الفلسفة ، ولو أنهم يقولون إنها إنما تدرس لأجل الباقى »[1] فكأنه فى محاولته البلوغ إلى المعقولية التامة أراد أن يلغى المادة الكثيفة المستعصية على التجريد والتعقل ، وأن يرد الوجود كله أعداداً ونسباً عددية ، فيلغى الظن من المعرفة ، ولا يستبقى غير العلم فى شكله الرياضى . وسيظل هذا الهدف مطمح أنظار كثيرين من المفكرين ، يكفى أن نذكر منهم ديكارت لندل على شدة جاذبية هذه الوجهة .

---

(١) ما بعد الطبيعة م ١ ف ٩ ص ٩٩٢ ع ١ س ٣٣ — ٣٥ . وانظر أيضاً عن هذه المرحلة الأخيرة المقالتين ١٣ و ١٤ من الكتاب المذكور .

الفصل الثالث

الوجود

٣٩ — الله :

١ — نظرية أفلاطون فى الوجود مماثلة لنظريته فى المعرفة بمعنى أنها تصعد من المحسوس إلى المعقول ، وتخضع الأول للثانى . وقد قص حكاية حاله بإزاء العلم الطبيعى فقال ما خلاصته (بلسان سقراط) : لما كنت شابا كثيراً ما قاسيت الأمرين فى معالجة المسائل الطبيعية بالمادة وحدها على طريقة القدماء . وسمعت ذات يوم قارئاً يقرأ فى كتاب لأنكساغوراس « هو العقل الذى رتب الكل ، وهو علة الأشياء جميعاً » . ففرحت لمثل هذه العلة ، وتناولت الكتاب بشغف ، ولكنى ألفيت صاحبه لا يضيف للعقل أى شأن فى العلل الجزئية لنظام الأشياء ، بل بالضد يذكر فى هذا الصدد أفعال الهواء والأثير والماء وما إليها ، مثله مثل رجل يبدأ بأن يقول إن سقراط فى جميع أفعاله يفعل بعقله ، ثم يعلل جلوسى هنا (فى السجن) بحركات عظامى وعضلاتى ، ويعلل حديثى بفعل الأصوات والهواء والسمع وما أشبه ، ولا يعنى بذكر العلل الحقة وهى : لما كان الأثينيون قد رأوا أحسن أن يحكموا على ، ورأيت أنا أحسن أى أقرب إلى العدالة أن أتحمل القصاص الذى فرضوا على ، فقد بقيت فى هذا المكان ؛ ولولا ذلك لكانت عظامى وعضلاتى فى ميغارى أو فى بويتيا حيث كان حملها تصور آخر للأحسن . فتسمية مثل هذه الأشياء عللا منتهى الضلالة . أما أن قيل : لولا الضلالات والعظام فلست أستطيع تحقيق أغراضى ، فهذا صحيح . وعلى ذلك فما هو علة حقاً شىء ، وما بدونه لا تصير العلة علة شىء آخر[1] . أى أن العلة الحقة عاقلة تلحظ معلولها قبل وقوعه وترتب الوسائل إليه ، فإن شيئاً لا يفعل إلا إذا قصد (أو قصد به) إلى غاية ، والغاية لا تتمثل إلا فى العقل ، وعند هذه الصخرة يتحطم كل مذهب آلى . ولما كان « الموجود الوحيد الكفء للحصول على العقل هو النفس »[2] كانت العلل العاقلة نفوساً تتحرك حركة ذاتية وكانت المادة شرطاً لفعلها أو علة ثانوية خلوا من العقل ، تتحرك حركة قسرية وتعمل اتفاقاً

---

(١) فيدون ص ٩٦ (هـ) — (ج)

(٢) تيماوس ص ٤٦ (د)

إلا أن تستخدمها العلل العاقلة وسيلة وموضوعا وتوجهها إلى أغراضها[١]. والنفس غير منظورة بينما العناصر والأجسام جميعا منظورة[٢]. فيبلغ أفلاطون من هذا الطريق إلى عالم معقول يصفه بأنه إلهى لاشتراكه فى الروحية والعقل. ولكنه يعين فيه مراتب، ويضع فى قمته الله.

ب — يبرهن أفلاطون على وجود الله من الوجهتين المتقدمتين — وجهة الحركة ووجهة النظام: فمن الوجهة الأولى يقرر أن الحركات سبع، حركة دائرية، وحركة من يمين إلى يسار، ومن يسار إلى يمين، ومن أمام إلى خلف، ومن خلف إلى أمام، ومن أعلا إلى أسفل، ومن أسفل إلى أعلا؛ وحركة العالم دائرية منظمة لا يستطيعها العالم بذاته، فهى معلولة لعلة عاقلة، وهذه العلة هى الله، أعطى العالم حركة دائرية على نفسه وحرمه الحركات الست الأخرى (وهى طبيعية) فنعه من أن يجرى بها على غير هدى[٣]. — ومن الوجهة الثانية يقول إن العالم آية فنية غاية فى الجمال، ولا يمكن أن يكون النظام البادى فيما بين الأشياء بالإجمال، وفيما بين أجزاء كل منها بالتفصيل، نتيجة علل اتفاقية، ولكنه صنع عقل كامل توخى الخير ورتب كل شىء عن قصد[٤].

ح — وثمت برهان آخر: فقد رأينا أفلاطون يضع المثل لأنه وجد المحسوسات تتفاوت فى صفاتها، فدله هذا التفاوت على أن الصفات ليست لها بالذات، ولكنها حاصلة فى كل منها بالمشاركة فيما هو بالذات، وخص بالذكر مثال الجمال فى المأدبة، ومثال الخير فى الجمهورية، فقال عن الأول: إنه علة الجمال المتفرق فى الأشياء، والمقصد الأسمى للإرادة فى نزوعها إلى المطلق، والغاية القصوى للعقل فى جدله؛ لا يوصف، أى لا يضاف إليه أى محمول لأنه غير مشارك فى شىء ولكنه هو هو[٥]. وقال عن الثانى: فى أقصى حدود العالم المعقول يقوم مثال الخير، هذا المثال الذى لا يدرك إلا بصعوبة، ولكنا لا ندركه إلا ونوقن أنه علة كل ما هو جميل وخيّر؛ هو الذى ينشر ضوء الحق على موضوعات العلوم، ويمنح النفس قوة الإدراك، فهو مبدأ العلم والحق، يفوقهما جمالا مهما يكن لهما من جمال. هو أسمى موضوع لنظر الفيلسوف، والغاية من الجدل تعقله، وإن جماله ليعجز كل بيان،

---

(١) انظر أيضاً القوانين م ١٠ ص ٨٩٤ — ٨٩٦.
(٢) تيماوس ص ٤٦ (د).
(٣) تيماوس ٣٤ (ا) و ٤٣ (ب).
(٤) تيماوس ص ٢٨ (ا) — ٢٩ (ا).
(٥) المأدبة ص ٢١٠ — ٢١١.

لا يوصف إلا سلباً ، ولا يعين إيجاباً إلا بنوع من التمثيل الناقص . وكما أن الشمس تجعل المرئيات مرئية ؛ وتهبها الكون والنمو والنماء دون أن تكون هي شيئاً من ذلك ، فإن المعقولات تستمد معقوليتها من الخير ، بل وجودها وماهيتها ، ولو أن الخير نفسه ليس ماهية (معينة) وإنما هو شيء أسمى من الماهية بما لا يقاس كرامة وقدرة . اعلم أن الخير والشمس ملكان ، الواحد على العالم المعقول ، والآخر على العالم المحسوس[1] . — ومقصد أفلاطون واضح : هو أن التفسير النهائي للوجود هو « أن الخير رباط كل شيء وأساسه »[2] من حيث أن العلة الحقة عاقلة ، وأن العاقل يتوخى الخير بالضرورة .

٥ — فالله روح عاقل محرك منظم جميل خير عادل كامل . وهو بسيط لا تنوع فيه ، ثابت لا يتغير ، صادق لا يكذب ولا يتشكل أشكالا مختلفة كما صوره هوميروس ومن حذا حذوه من الشعراء[3] . وهو كله في حاضر مستمر ، فإن أقسام الزمان لا تلائم إلا المحسوس ونحن حينما نضيف الماضي والمستقبل إلى الجوهر الدائم فنقول كان وسيكون ، ندل على أننا نجهل طبيعته ، إذ لا يلائمه سوى الحاضر[4] . وهو معنى بالعلم بخلاف مايدعيه السوفسطائيون محتجين بنجاح الأشرار ، فإن الله إن كان لا يعنى بسيرتنا فذلك إما لأنه عاجز عن ضبط الأشياء ، وهذا محال ، وإما لأن السيرة الإنسانية أتفه عنده من أن تستحق عنايته ، وهذا محال كذلك ، لأن كل صانع يعلم أن للأجزاء شأنها في المجموع فيعنى بها ، فهل يكون الله أقل علماً من الإنسان ؟ إن ساعة الأشرار آتية لا محالة . هذا عن الشر الخلقي . أما الشر الطبيعي ، فما هو في ذاته إلا نقص في الوجود ، أو خير أقل ، هو ضد يتميز به الخير كما يتميز الصدق بالكذب . لم يرده الله ، بل سمح به فداء للخير الفائض على العالم . ويستحيل أن يكون العالم المصنوع خيراً محضاً فيشابه نموذجه الدائم . هو إذن ناقص ، ولكنه أحسن عالم ممكن . وعناية الله تشمل الكليات والجزئيات أيضاً بالقدر الذي يتفق مع الكليات ونحن نرى الطبيب يراعي الكل قبل الجزء ؛ والفنان يدبر أفعاله على مقتضى الغاية ويرمي إلى أعظم كمال ممكن للكل ، فيصنع الجزء لأجل الكل ، لا الكل لأجل الجزء . كذلك حال الصانع الأكبر ؛ فإن تذمر الإنسان ، فلأنه يجهل أن خيره الخاص يتعلق به وبالكل معاً

---

(١) الجمهورية م ٦ و ٧ في مواضع مختلفة وبالأخص ص ٥٠٦ — ٥٠٩ .
(٢) فيدون ص ٩٩ (ج) .
(٣) الجمهورية م ٢ ص ٣٧٩ .
(٤) تيماوس ص ٣٧ (ه) .

على مقتضى قوانين الكل . — فوجود الله وكماله وعنايته حقائق لا ريب فيها ، وإنكارها جملة أو فرادى جريمة ضد الدولة يجب أن يعاقب عليها القضاء ، لأن هذا الإنكار يؤدى مباشرة إلى فساد السيرة ، فهو إخلال بالنظام الاجتماعى . وقد ينكر المرء الله بتاتاً ، وقد يؤمن به وينكر عنايته ، وقد يؤمن به وبعنايته وينكر كماله وعدالته ، فيتوهم أنه يستطيع شراء رضائه بالتقدمات والقرابين دون النية الصالحة . والبدعة الثالثة أشنع من الثانية لأن الإهانة فيها أعظم والثانية أشنع من الأولى لنفس السبب ، فإن إنكار الله أهون من إنكار عنايته مع الإيمان به ، وإنكار العناية أهون من تصور الله مرتشيا . الأولى والثانية جديرتان بالمناقشة ، أما الأخيرة فأحق بالسخط منها بالتفنيد (١) .

٥ ٤ — الطبيعة :

١ — لما أراد أفلاطون أن يبين كيف تحقق النظام فى العالم وحصلت الصور الكلية فى الأجسام ، أنطق « تيماوس » الفيثاغورى بقصة التكوين . وإنما أورد آراءه على لسان واحد من الفيثاغوريين لأنها قائمة على مبادئ عقلية رياضية . وقد آثر القصة على الحوار والخطاب ليدل على أن العالم المحسوس لا يوضع فى قضايا ضرورية ، فليس أمام العقل البشرى إلا الظن والتشبيه (٢) . قال تيماوس : كل ما يحدث فهو يحدث بالضرورة عن علة ، والعالم حادث قد « بدأ من طرف أول » لأنه محسوس ، وكل ما هو محسوس فهو خاضع للتغير والحدوث ، وله صانع . ولما كان الصانع خيّراً ، والخير بريئاً من الحسد ، فقد أراد أن تحدث الأشياء شبيهة به على قدر الإمكان . فرأى أن العاقل أجمل من غير العاقل ، وأن العقل لا يوجد إلا فى النفس ، فصور العالم كائنا حيا عاقلا ، لا على مثال شىء حادث ، بل على مثال « الحى بالذات » (طبقا لنظرية المثل ولأن كل صانع إنما يحتذى مثالا) أجمل الأحياء المعقولة الحاوى فى ذاته جميع هذه الأحياء كما أن العالم يحوى جميع الأحياء التى من نوعه . فالعالم واحد لأن صانعه واحد ، ونموذجه واحد ؛ وهو كل محدود ، ليس خارجه ما يؤثر فيه ويفسده ، فلا تصيبه شيخوخة ولا مرض ؛ وهو كروى لأن الدائرة أكمل الأشكال ؛ متجانس يدور

(١) القوانين م ١٠ — هذه المقالة مرجع هام . فيقول فيها أفلاطون إن للإلحاد مصدرين كبيرين : الواحد دعوى الطبيعيين أن العالم وجزئياته ، بما فيها النفوس ، نتاج حركة العناصر المادية غير العاقلة ؛ والآخر دعوى السوفسطائيين أن المبادئ الخلقية وضعية ، وأن ليس هناك خير وشر بالذات . ثم يمضى فى البرهنة على وجود الله — وعنايته — وعدالته . وهو يذكر الآلهة بالجمع ، وسنعرض لهذه المسألة فيما بعد .

(٢) تيماوس ص ٢٩ (ج) و٤٨ (جـ د) و ٥٩ (د) .

على نفسه فى مكانه . أما نفسه فهى سابقة على الجسم ، صنعها الله « من الجوهر الإلهى البسيط ، والجوهر الطبيعى المنقسم ، ومزاج من الاثنين » فكانت غلافا مستديراً للعالم تحويه من كل جانب ؛ وتتحرك حركة دائرية ، وتحرك الباقى ؛ وتدرك المحسوس المنقسم والمعقول البسيط ، وتنفعل بالسرور والحزن والخوف والرجاء والمحبة والكراهية ؛ وتملك أن تخالف قانون العقل فتصير شريرة حمقاء ؛ وتضطرب حركتها فتنزل النكبات بالعالم . وأما جسم العالم فلما شرع الله يركبه أخذ ناراً ليجعله مرئيا ؛ وترابا ليجعله ملموسا ، ووضع الماء والهواء فى الوسط [١] .

ب — غير أن هذه العناصر لم تكن كذلك منذ البدء ، وإنما كان العالم فى الأصل « مادة رخوة » أى غير معينة ، غامضة لا تدرك فى ذاتها بل بالاستدلال ، كل ما نعقله عنها أنها موضوع التغير ، أو المكان والمحل الذى تحصل فيه الصور المعينة ، لأنه إذا كان الأصل معيناً وكان له صورة ذاتية ، فليس يفهم التغير الذاتى . وعلى ذلك فليست العناصر مبادئ الأشياء ، لأنها معينة من جهة ، ولأنها من جهة أخرى تتحول بعضها إلى بعض ، فيدلنا هذا التحول على أنها صور مختلفة تتعاقب فى موضوع واحد غير معين فى ذاته . ألست ترى أن ما نسميه ماءً إذا تكاثف صار تراباً وحجارة ، وإذا تخلخل صار هواءً وريحاً ، وأن الهواء إذا اشتعل تحول ناراً ، وأن النار إذا تقلصت وانطفأت عادت هواءً ، وأن الهواء إذا تكاثف صار سحاباً وضباباً ، وأن هذه إذا تكاثفت جرت ماءً ، وهكذا دواليك ؟ [٢] . — هذه المادة الأولى كانت تتحرك حركات اتفاقية ، تلك الحركات الست التى قلنا إن الأشياء تتحرك بها إذا تركت وشأنها من غير نفس تدبرها . فاتحدت ذراتها على حسب تشابهها فى الشكل ، وألفت العناصر الأربعة : النار مؤلفة من ذرات هرمية ، أى ذات أربعة أوجه تشبه سن السهم ، لذلك كانت أسرع الأجسام وأنفذها ؛ والهواء مؤلف من ذرات ذات ثمانية أوجه ، أى من هرمين ؛ والماء من ذرات ذات عشرين وجهاً ؛ والتراب أثقل الأجسام من ذرات مكعبة . وبعد أن تنظمت المادة هذا النوع من التنظيم بتوزعها عناصر أربعة — وهو أقصى ما تستطيع أن تبلغ إليه بذاتها — ظلت العناصر مضطربة هوجاء « كما يكون الشىء وهو خلو من الإله » حتى عين الصانع لكل منها مكانه على ما ذكرنا ورتب حركته [٣] .

---

(١) تيماوس ص ٢٧ (د) — ٣٧ (ج) .
(٢) تيماوس ص ٤٨ — ٥٧ .
(٣) تيماوس ص ٥٢ — ٥٧ .

٥ — ثم فكر الصانع فيما عسى أن يزيد العالم شبهاً بنموذجه . ولما كان النموذج حياً أبدياً ، فقد توخى أن يجعل العالم أبدياً ، لكن لا كأبدية النموذج ؛ فإنها ممتنعة على الكائن الحادث ، فمضى يصنع « صورة متحركة للأبدية الثابتة » فكان الزمان يتقدم على حسب قانون الأعداد ، وكانت الأيام والليالى والشهور والفصول ، ولم تكن من قبل . ورأى الصانع أن خير مقياس للزمان حركات الكواكب ، فأخذ ناراً وصنع الشمس والقمر والكواكب الأخرى مشتعلة مستديرة ، وجعل لكل منها نفساً تحركه وتدبره . ولما كان مبدأ التدبير إلهياً بالضرورة ، فقد صنع هذه النفوس مما تخلف بين يديه بعد صنع النفس العالمية ؛ إلا أنه جعل تركيبها أقل دقة من تركيب هذه ، فكانت أدنى منها مرتبة ، ولكنها إلهية مثلها عاقلة خالدة ، يأتيها الخلود لا من طيب عنصرها (وكان أفلاطون قد ذهب إلى هذا الرأى فى المقالة العاشرة من الجمهورية) بل من خيرية الصانع تأبى عليه أن يعدم أحسن ما صنع[1] .

٦ — ثم اتخذ منها أعواناً تصنع نفوس الأحياء المائتين . وإنما مست الحاجة إلى هذه النفوس لتتحقق فى العالم جميع مراتب الوجود نازلة من أرفع الصور إلى أدناها ، وليكون العالم كلا حقاً . وإنما وكل أمر صنعها إلى النفوس الكواكب لأن كل صانع يصنع ما يماثله ، والصانع الأول لا يصنع إلا نفوساً إلهية ، فلا يكون هناك التفاوت المطلوب . أخذ إذن ما تخلف من الجوهرين الثانى والثالث ، وصنع مزيجاً قسمه على الكواكب وكلف آلهتها أن تنزله أجزاء فى أجسام مهيأة لقبوله ، وأن تضم إليه نفسين مائتين ، إحداها انفعالية ، والأخرى غذائية . أما الانفعالية فغضبية وشهوانية ، تحس اللذة والألم والخوف والإقدام والشهوة والرجاء ، يضمونها فى أعلى الصدر بين الصنق والحجاب لكى لا تدنس النفس الخالدة المستقرة فى الرأس . وأما الغذائية فيضمونها فى أسفل الحجاب . فصنع الآلهة الرجل كاملا بقدر ما تسمح طبيعته . والرجل الصالح يعود جزء نفسه الخالد بعد انحلال هذا المركب إلى الكوكب الذى هبط منه ، ويقضى هناك حياة سعيدة شبيهة بحياة إلهه الكوكب . أما الرجل الطالح ، فإن نفسه تولد ثانية امرأة ؛ فإن أصرت على شقاوتها ولدت ثالثة حيواناً شبيهاً بخطيئتها ، وهكذا ، بحيث لا تخلص من آلامها ولا تعود إلى حالتها الأولى حتى تغلب العقل على الشهوة ، وتصعد السلم فترجع رجلا صالحاً . ودرجات هذا السلم المرأة فالطير فالدواب فالزحافات فالديدان فالأحياء المائية ؛ أوجدتها الخطيئة والجهالة نازلة بها نحو الأرض درجة فدرجة . « وهكذا كان الأحياء فى ذلك الزمان واليوم أيضاً ، يتحول بعضهم إلى بعض بحسب مايكسبون

(١) تيماوس ص ٣٧ — ٣٩ .

أو يخسرون من العقل »[1]. — وأراد الآلهة أن يلطفوا أثر الحرارة والهواء فى الإنسان — مع ضرورتهما له — وأن يوفروا له الغذاء ، فمزجوا جوهراً مماثلا لجوهر الإنسان بكيفيات أخرى وأوجدوا طائفة جديدة من الأحياء هى الأشجار والنباتات والبذور ، تحيا بنفس غذائية ؛ وليست هذه النفس عاقلة ، ولكنها تحس اللذة والألم والشهوة ، فهى منفعلة ، وليست فاعلة إذ قد حرمت الحركة الذاتية فكانت جسما مقيداً فى الأرض[2].

٥ — هذه خلاصة حديث تيماوس فى مواضعه الفلسفية . وهذا الحديث مثال آخر لنزعة أفلاطون التوفيقية ومقدرته التنسيقية ، فقد أخذ بالعقل الذى قال به أنكساغوراس ، 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[3] وصور الأجسام جميعاً مركبة من نفس العناصر ، متمشية على نفس القوانين ، لا يميز فى ذلك من ديموقريطس إلا أن هذه الآلية خاضعة لتدبير الصانع يفرض عليها غاياته من خارج ، فتحققها هى بوسائلها الخاصة ، أى بحركة تلك الأشكال الهندسية التى للعناصر . وأخذ أفلاطون صفات العالم عن الإيليين — وبالأخص عن أكسانوفان — فجعله واحداً كروياً متناهياً حياً عاقلا ، ولكنه استبقاه حادثاً متغيراً ، 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 ، فجعل بها على حلقات فى سلسلة الموجودات الروحية ، وأمكنة لخلود النفوس الإنسانية . وأخذ التناسخ عن

---

(١) تيماوس ص ٦٩ (ج) — ٧١ (أ) و ٩٠ (هـ) و ٩١ (د) — ٩٢ (ج) . — وأيضاً فيدون ص ٨٠ (هـ) — ٨٢ (ج) . وفى الجمهورية (م ١٠ ص ٦١٤ (أ) وما بعدها) قصة تقول : كل ألف سنة تدعى النفوس إلى اختيار حياة أرضية جديدة — إلا النفوس المقضى عليها بتكفير أطول — فتعرض عليها نماذج حيوات بشرية وحيوانية متفقة مع مجرى الكواكب ، ويقال لها إن كل نفس مسؤولة عن اختيارها ، وأن لا دخل للإله فيه . فتختار النفوس ، وتهبط إلى الأرض . وهذه قصة مشهورة أراد بها أفلاطون أن يبين ارتباط مصير النفوس بنظام العالم ، وأن الحرية تقوم فى اختيار المصير ، لا فى الأفعال الجزئية المنطوى عليها ، فيبقى العالم خاضعاً كله للآلية ، أى بما فيه الأفعال الإنسانية ، ولا يفيد الاستماع إلى أقوال الفلاسفة إلا فى تهيئة النفس لإحسان الاختيار بعد ألف سنة ! وسيصطنع كنط نظرية مثل هذه لنفس الغرض ، وللغرض الآخر الذى يتوخاه أفلاطون من التناسخ ، وهو إمكان التقدم فى الصلاح والبلوغ إلى السعادة .

(٢) تيماوس ص ٧٧ .

(٣) تيماوس ص ٧٧ — ٨٢ وغيرها .

الفيثاغوريين ، ومع أنه أضاف الإحساس للنبات ، فقد قصر التناسخ على الحيوان ، وكانوا يمدونه إلى جميع الأحياء ، وبنى عليه فكرته الغريبة فى التطور النازل من الرجل إلى المرأة إلى أدنى أنواع الحيوان تبعاً للخطيئة ونقص العقل ، فكان أميناً لمبدئه « إن النقص تضاؤل الكمال » .

و — يبقى مسألتان : الواحدة ما معنى حدوث العالم فى القصة ؟ والأخرى ما هى بالضبط فكرة الله عند أفلاطون بعد ما رأينا من اشتراك الألوهية وكثرة الآلهة ؟ أما عن المسألة الأولى فالواقع أن أسلوب هذه القصة غير مألوف فى الفلسفة اليونانية ، حتى لقد قال أرسطو « إن الأقدمين جميعاً ما عدا أفلاطون اعتقدوا أن الزمان قديم ، أما هو فقد جعله حادثاً ، إذ قال إنه وجد مع السماء وإن السماء حادثة »[1] . وقد مر بنا ذلك ، ورأيناه يضع دوراً خاضعاً للآلية البحتة قبل تدخل الصانع ، فيكون مقصوده على الأقل أن العالم حادث فى الزمان من حيث الصورة . وإذا اعتبرنا قوله : إن النفس العالمية سابقة على جسم العالم وأنها مصنوعة ؛ لزم أن جسم العالم مصنوع أيضاً وأن العالم حادث مادة وصورة ، فأخذنا عبارته « العالم ولد وبدأ من طرف أول » بحرفيتها . على أن تلاميذه الأولين ومن جاء بعدهم من الأتباع عارضوا أرسطو فى إجرائه الكلام على ظاهره ، وقالوا إن « تيماوس » قصة ، وإن للقصة عند أفلاطون حكما غير حكم الحوار والخطاب ، وإن الغرض من تصويره العالم مبتدئاً فى الزمان ومن قوله « قبل وبعد » سهولة الشرح فقط . والحق أن فكرتى حدوث العالم والإبداع من لا شىء لم تكونا معروفتين لليونان ، ولا يوجد فى كتب أفلاطون نص يسمح بحل هذا الإشكال ؛ ولكنها جميعاً ناطقة بأن النظام من الله ، وهذا كاف لإقامة المذهب الروحى .

ر — ولكن ما الله عند أفلاطون ؟ فقد قيل من ناحية : إن إرسال الكلام على الصانع قصة رمزية يجيز القول بأن ليس الصانع شخصاً قائماً بذاته ، ولكنه يمثل ما للمثل من قدرة وعلية فى المادة . والرد على هذا التأويل أن نفس البرهان وارد فى « القوانين » وهى ليست قصة . — وقيل من ناحية أخرى : إن كل شىء عند أفلاطون إله أو إلهى : المثل ومثال الخير ومثال الجمال والصانع والنموذج الحى بالذات والنفس العالمية والجزء الناطق من النفس الإنسانية وآلهة الكواكب وآلهة الأولمب والجن (وهم وسط وواسطة بين الآلهة والبشر متصفون بالحكمة والخير) فأين الله بين هؤلاء ؟ وكيف وحدنا بين الصانع ومثال الخير ومثال

---

(١) السماع الطبيعى م ٨ ف ١ س ٢٥١ ع ب س — ١٤ — ١٩ .

الجمال ولم يقرب أفلاطون بينهم ، بل تركهم متفرقين ؟ مفتاح الجواب ما أشرنا إليه من اشتراك لفظ الله والإلهى فى لغته ؛ وهو يقصد « مبدأ التدبير » متمايزاً من المادة كل التمايز ، فحيثما وجد التدبير والنظام ، وجد العقل ، ووجدت الألوهية أى الروحية ، ولكن متفاوتة بتفاوت الوجود . فالنفس الكلية وآلهة الكواكب (وأفلاطون لا يذكر آلهة الميثولوجيا إلا تسامحاً وبشىء من التهكم ظاهر) مدينون للصانع بوجودهم وخلودهم ، فهم آلهة باشتراك الاسم فقط . أما الصانع والخير والجمال والنموذج فتوحيدهم لا يكلف كبير عناء ، فهم من جهة موضوعون على قدم المساواة ، كلٌّ فى فئة نوع أو « مقولة » : الصانع الفاعل الأول ، والخير غاية العقل القصوى ، والجمال المطمح الأسمى للإرادة ، والنموذج أول المثل وحاويها جميعاً . وهم من جهة أخرى موصوفون بعضهم ببعض : الصانع خيِّر ، ومثال الخير مصدر المثل ، والنموذج محلها ، وكلهم جميل ، وكلهم أجمل الموجودات . فالله الصانع من حيث هو علة فاعلية تطبع صور المثل فى المادة « على نحو يصعب وصفه » ؛ وهو النموذج من حيث هو علة نموذجية تحتذى ؛ وهو الجمال والخير من حيث هو علة غائية تُحب وتُطلب . صفات لواحد ميزها أفلاطون بحسب المناسبات ، وكان همه موجهاً لوضع المذهب الروحى ضد الطبيعيين والسوفسطائيين ، ولم يكن لمسألة التوحيد فى أيامه مثل ما صار لها من الأهمية فيما بعد ، فلما أحل الأعداد محل المثل فى دروسه الأخيرة عبر عن الله بالواحد — « الواحد بالذات » .

٤١ — النفس الإنسانية :

ا — رأينا نظرية المثل تتضمن القول بالنفس موجودة قبل اتصالها بالبدن ، من حيث أن هذه المثل ليست متحققة فى التجربة بما هى مثل ولا مكتسبة بالحواس ، فلا بد من قوة روحية تعقلها ، أو بالأحرى تذكرها بعد أن عقلتها فى عالم يماثلها . ورأينا تفسير الحركة يرجع إلى مبدأ غير مادى يتحرك بذاته ويحرك المادة ، وهذا التفسير ينطبق على العالم بالإجمال ، وعلى كل جسم بالخصوص . وإذن فللإنسان نفس . وقد يقول قائل : ما النفس إلا توافق العناصر المؤلفة للبدن ، وليس لها وجود ذاتى ، وإنما هى كالنغم بالإضافة إلى الآلة والأوتار[1] ولكن التوافق والنغم نتيجة ، والنتيجة لا تباين المقدمات ، والنفس تدبر البدن ، وتتحكم

(١) فيدون ص ٨٥ — ٨٦ . وانظر ما ذكرناه فى عدد ١٣ (ج) .

فى الأعضاء ، وتقاوم البدن بالإرادة متى كانت حكيمة ، ولم يكن ذلك ليتأتى لو كانت النفس نتيجة تناسق عناصره وطبائعه . فليست نغما ، ولكنها الموسيقى الخفى الذى يحدث النغم[١] . وعلى ذلك فالنفس حقيقة لا ريب فيها ، يدل على وجودها تذكر المثل وحركة الجسم وتدبيره بمقتضى الحكمة .

ب — على أن رأى أفلاطون فى ماهية النفس وعلاقتها بالجسم لا يخلو من التردد والغموض . ففى المحاورة الواحدة (فيدون) يحد النفس تارة بأنها فكر خالص ؛ وطوراً بأنها مبدأ الحياة والحركة للجسم ؛ دون أن يبين ارتباط هاتين الخاصتين ، ولا أيتهما الأساسية . كذلك الحال فى علاقة النفس بالجسم ، فتارة يعتبرهما متمايزين تمام التمايز ، فيقول إن الإنسان النفس ، وإن الجسم آلة ؛ وتارة يضع بينهما علاقة وثيقة ، فيذهب إلى أن الجسم يشغلها عن فعلها الذاتى (الفكر) ويجلب لها الهم بحاجاته وآلامه ؛ وأنها هى تقهره وتعمل على الخلاص منه[٢] دون أن يبين ماهية هذا التفاعل ، بل هو يذهب بهذا التفاعل إلى حد علاج الجسم بالنفس والنفس بالجسم[٣] وقيام الشعور والإدراك فى النفس عند تأثر الجسم بالحركة المادية على ما بين هذه الحركة والظاهرة النفسية من تباين . — وفى الجمهورية يرد الأفعال النفسية إلى ثلاثة : الإدراك والغضب والشهوة ، ويسأل هل يفعل الإنسان بمبادئ ثلاثة مختلفة ، أم أن مبدأً واحدا بعينه هو الذى يدرك ويغضب ويحس لذات الجسم ؟ فيقرر أن المبادئ عدة ، لأن شيئاً ما لا يُحدث ولا يقبل فعلين متضادين فى وقت واحد ومن جهة واحدة ، فلا يضاف إليه حالات متضادة إلا بتمييز أجزاء فيه ، فيجب أن نميز فى النفس جزءا ناطقا وجزءا غير ناطق ، لما نحسه فينا من صراع بين الشهوة تدفع إلى موضوعها والعقل ينهى عنه . ولنفس السبب يجب أن نميز فى الجزء غير النطق بين قوتين هما الغضب والشهوة : الغضب متوسط بين الشهوة والعقل ، ينحاز تارة إلى هذا ، وطورا إلى تلك ، ولكنه يثور بالطبع للعدالة ، ونحن لا نغضب على رجل مهما يسبب لنا من ألم إذا اعتقدنا أنه على حق لذلك كثيرا ما يناصر الغضب العقل على الشهوة ، ويعينه على تحقيق الحكمة فى ما هو خلو من العقل والحكمة[٤] . وهذا كلام لا غبار عليه إذا أريد به تمييز قوى ثلاث فى النفس

---

(١) فيدون ص ٩٢ — ٩٥ .

(٢) فيدون ص ٦٤ — ٦٦ .

(٣) تيماوس ص ٨٢ — ٨٩ .

(٤) الجمهورية م ٤ ص ٤٣٦ — ٤٤٠ .

الواحدة ؛ ولكننا رأينا أفلاطون فى «تيماوس» يضع فى الإنسان ثلاث نفوس ، ويعين لكل منها محلا فى الجسم ، فيضيف إلى صعوبة التوفيق بين النفس والجسم صعوبة التوفيق بين النفوس الثلاث . وبينما هو فى « فيدروس » يشبه النفس فى حياتها السماوية الأولى بمركبة مجنحة ، الحوذى فيها العقل ، والجوادان الإرادة والشهوة[1] إذا بكلامه فى «تيماوس» يشعر بأن الغضبية والشهوانية صنعهما الآلهة للحياة الأرضية والوظائف البدنية .

ح — وقد اختص أفلاطون مسألة الخلود بقسط كبير من عنايته . ذكرها فى جميع كتبه ، وخصص لها « فيدون » . وكان يحس إحساسا قويا بخطورتها ووجوب بحثها . يدور الحديث فى « فيدون » بين سقراط واثنين من الفيثاغوريين ، هما سيماس وقابس ، فنجد فيها ثلاثة أدلة على خلود النفس : يبدأ أفلاطون بأسهلها تناولا وهو التناسخ وتداول الأجيال البشرية (تلك العقيدة القديمة الأرفية الفيثاغورية) فيقول : إذا كان صحيحا أن النفس التى تولد فى هذه الدنيا تأتى من عالم آخر كانت ذهبت إليه بعد موت سابق ، وأن الأحياء يبعثون من الأموات ، ينتج لنا أن النفس لا تموت بموت الجسم . ولكن هذا تسليم برأى متواتر لا تدليل ، لذلك يحاول ربط هذا الرأى بقضية كبرى واستخراجه منها نتيجة لازمة فيقول : إذا نظرنا فى التغير بالإجمال ، وهو قانون العالم المحسوس ، وجدناه تبادلا دائرا بين الأضداد ، يتولد الأكبر من الأصغر ، والأحسن من الأسوأ ، وبالعكس ، فتصح لدينا العقيدة القديمة بأن الحياة تبعث من الموت . ولو لم يكن الأمر كذلك لكانت الأشياء قد انتهت إلى السكون المطلق . وإذن فقد كانت النفس قبل الولادة ، وستبقى بعد الموت . ويتأيد هذا الدليل من ناحية أخرى : ذلك أن هناك ضدين هما العلم والجهل ، وبعثا من نوع آخر هو تذكر المثل بعد نسيانها ، فإذا كانت النفس قد عرفت المثل قبل هبوطها إلى الأرض فليس ما يمنع بقاءها بعد الموت[2] . — والدليل الثانى يدور على تعقل المثل : فإن هذه بسيطة ، ومن ثمت فهى ثابتة ، إذ أن المركب هو الذى ينحل إلى بسائطه ويتحول ، أما البسيط فلا يجوز عليه تحول أو انحلال ، فلا بد أن تكون النفس التى تعقل المثل شبيهة بها ، على حسب القول القديم « الشبيه يدرك الشبيه » . وعلى ذلك فالنفس بسيطة ثابتة[3] .

---

(١) ص ٢٤٦ .

(٢) ص ٧ — ٧٧ .

(٣) ص ٧٨ — ٨٤ . وهذا الدليل وارد فى الجمهورية بفرعين : النفس بسيطة فلا تنحل بانحلال الجسم — والنفس تعقل المثل الدائمة فهى دائمة مثلها (م ١٠ ص ٦٠٨ وما بعدها) .

« ويسكت سقراط ، ويسكت الجميع . وبعد هنيهة يقول سيمياس : إن العلم بحقيقة مثل هذه الأمور ممتنع أو عسير جداً فى هذه الحياة ، ولكن من الجبن اليأس من البحث قبل الوصول إلى آخر مدى العقل ، فيجب إما الاستيثاق من الحق ، وإما — إن امتنع ذلك — استكشاف الدليل الأقوى والتسذرع به فى اجتياز الحياة ، كما يخاطر المرء يقطع البحر على لوح خشب ، ما دام لا سبيل لنا إلى مركب أمتن وآمن ، أعنى إلى وحى إلهى » (ص ٨٥) ويقول قابس : إن كل مايلزم من الدليل الأول بفروعه الثلاثة هو أن النفس كانت قبل الولادة ، ومن الثانى أنها شبيهة بالمثل ، فمن هذين الوجهين لا تتنافى خصائصها مع البقاء . أما البقاء نفسه فلما يقم الدليل عليه ، إذ من يدرينا ؟ لعل النفس تفنى بتلاشى قوتها بعد أن تكون تقمصت أجساماً عدة[1] . هنا يلجأ أفلاطون إلى نظريته فى المشاركة ويقدم دليلا ثالثاً فيقول : لما كانت النفس حياة فهى مشاركة فى الحياة بالذات ، ومنافية للموت بالطبع وليست تقبل المماهية ما هو ضد لها ، فالنفس لا تقبل الموت[2] . — فيقتنع قابس ، ويعلن سيمياس أنه مقتنع أيضاً ، إلا أن شعوره المزدوج بعظم المسألة وبالضعف البشرى يضطره إلى بعض التحفظ بإزاء هذه الأدلة على وجاهتها . فيسلم له سقراط بحقه فى هذا التحفظ ، ويزيد قائلا : بل إن المقدمات أنفسها مفتقرة إلى بحث أوكد[3] .

٤ — وإذا رحنا نحن نقوّم أدلته ونمتحن مقدماتها كما يريد ، وجدنا الأول يسلم بالدور تسليما ، فلا يحاول دعمه حتى يقع فى غلط هو أشبه بالمغالطة حين يدعى أن الضد يخرج من الضد ، وكلامه يدل فقط على أن الشىء لا يقبل ضداً بعد آخر حتى يتلاشى هذا الآخر أولا كالحار والبارد ، أو يكسب أو يخسر شيئاً ، كالصغير يصير كبيراً وبالعكس . أما التذكر فليس التفسير الوحيد لتعقل الكليات ، فقد نجردها من الجزئيات على مذهب أرسطو . وأما أن النفس حياة وحركة ، فلا يدل قطعاً على بقاء النفوس ، إلا إذا صح أن الحركة والحياة لها بذاتها ، أو أن مشاركتها فى الحياة بالذات لا يجوز أن تكون مؤقتة كسائر المشاركات

---

(١) ص ٨٦ — ٨٨ .

(٢) ص ١٠٥ — ١٠٧ . وفى « القوانين » (م ١٠ ص ٨٩٥ — ٨٩٦) يعرض دليلا مستمداً من تعريف النفس بأنها مبدأ متحرك بذاته محرك للجسم فيقول من ناحية : إن ما يتحرك بذاته فهو خالد ، من حيث أنه لا يوجد فيه ولا فى غيره ما يقف حركته — ومن ناحية أخرى : النفوس علة الحركات الطبيعية ، فهى باقية ، إذ لو كانت تنتهى لانتهت الطبيعة أيضاً — فنعود إلى الدليل الأول فى « فيدون » وفى « فيدروس » ص ٢٤٥ كلام قريب من هذا .

(٣) ص ١٠٧ (١ب) .

أو أن دوام العالم قضية ضرورية . يبقى تعقل المثل ، وهو الدليل الأقوى فيما نرى . فإنه ينظر إلى النفس فى ذاتها لا بالإضافة إلى الجسم والطبيعة ، ويراها روحية تدرك الروحيات ، وتتوق إليها ، وتعلم ما بينها وبين المادة من تغاير ، وأن حياتها الخاصة لا تتحقق تماماً إلا بخلاصها من المادة فى عالم روحى مثلها : وهذا لب عقيدة أفلاطون ، وما عداه محاولة لتوكيدها . وسواء أفلحت هذه المحاولة أم أخفقت فالعقيدة ثابتة « يدافع عنها بشدة »[1] هى ثابتة من مذهبه بأكمله ، إذ يستحيل على من اقتنع بالعقل والروح والفضيلة أن يصدق بفناء النفس وغلبة المادة وبطلان الحياة الإنسانية . وكيف لا نعجب بهذا الرجاء ، وهذا الشوق إلى السماء وهذا الأسف الرائع لأن وحياً إلهياً ينزل ليحيل الرجاء الجميل يقيناً وطيداً ؟ نقطة واحدة تشوب هذا المذهب : هى التناسخ . وقد كان فى وسع أفلاطون أن يمحوها وهو القائل : « إن النفس الحيوانية التى لم تدرك الحقيقة قط لا تستطيع أن تقوم فى جسد إنسانى »[2] فكيف تقوم نفس إنسانية فى جسم حيوانى ؟ نحن نعلم أن التناسخ ركن من أركان مذهبه ولكن كان فى وسعه أن يضع نفساً للمرأة ، ونفوسا حيوانية مترتبة بترتب الأنواع (كما وضع نفسا نباتية) وأن يحصر التناسخ فى دائرة النوع . الخيال هو الذى طغى هنا على المنطق .

---

(١) « فيدون » ص ٦٣ (ج) .

(٢) « فيدروس » ص ٢٤٩ (ب ج) .

الفصل الرابع

الأخلاق

٤٣ — القانون الخلقي والطبيعة :

١ — لما كان أفلاطون قد ميز بين العقل والحس ، والنفس والجسم ، فقد ميز في الأخلاق بين اللذة والألم من جهة ، والفضيلة والرذيلة من جهة أخرى . وكما أنه حارب الحسيين في المعرفة ، والآليين في الطبيعة ، فقد أعلن الحرب على السوفسطائيين وتلاميذهم القائلين باللذة . عرض نظريتهم في أقوى صورها وأبعد نتائجها ، ثم فندها تفنيدا[1] . قالوا إن القانون الخلقي الذي يخشاه الناس إنما هو من وضع الناس كالقانون المدني ، لا من وضع الطبيعة ؛ بل إن الطبيعة تعارضه وتأباه : فبحسب الطبيعة الأمر الأقبح هو الأخسر ، والأخسر تحمل الظلم ؛ وبحسب القانون الخلقي ارتكاب الظلم هو الأخسر الأقبح . ولقد نشأ هذا التباين من أن القانون سنه الضعفاء والسواد الأعظم بالإضافة إلى مصلحتهم الخاصة ، فقصدوا إلى تخويف الأقوياء وصدهم عن التفوق عليهم ، وذهبوا إلى أن الظلم يقوم بالذات في إرادة التسامي على الآخرين . ولكن الطبيعة تقدم الدليل على أن العدالة الصحيحة تقضي بأن يتفوق الأحسن الأقدر ، فترينا أن هذا هو الواقع في كل موطن : في الحيوان والإنسان ، في الأسر والمدن ؛ وأن علامة العدالة سيادة القوى على الضعيف ، وإذعان الضعيف لهذه السيادة . — هذا من ناحية ؛ ومن ناحية أخرى الكل يطلب السعادة ، فكيف يستطيع أن يعيش سعيدا من يخضع لأي شيء كان ، قانونا أم إنسانا ؟ إلا أن العدالة والفضيلة والسعادة بحسب الطبيعة أن يتعهد الإنسان في نفسه أقوى الشهوات ، ثم يستخدم ذكاءه وشجاعته لإرضائها بما تبلغ من قوة ، مع تظاهره بالصلاح لإسكات العامة والانتفاع بحسن الصيت ولا يتسنى هذا لغير الرجل القوي . لذا ترى العامة تنعت الذين تعجز عن مجاراتهم لتخفي بهذا التعنيف ضعفها وخجلها من هذا الضعف ، وتعلن أن الإسراف عيب محاولة أن تستعبد من ميزته الطبيعة من الرجال ، وتشيد بالعفة لقصورها عن إرضاء شهواتها

(١) انظر في « غورغياس » القسم الثالث بأكمله وفي « الجمهورية » م ١ و ٢ و ٩ .

الإرضاء التام ، وبالعدالة لجبنها وقعودها عن عظائم الأمور . ولو صح ما تقول من أن السعادة في الخلو من الحاجات والرغائب ، لوجب أن ندعو الأحجار والأموات سعداء .

ب — هذي دعاوى السوفسطائيين . فلنسألهم أولا : أليس يتفق مع الطبيعة أن الكثرة أقدر من الفرد ؟ فإن كانت الكثرة هي التي فرضت القانون فهي الأحسن من حيث أنها الأقدر ، وقوانينها حسنة حسب الطبيعة لأنها قوانين الأقدر . وإن كانت ترى أن العدالة تقوم في المساواة ، وأن الظلم أقبح من الانظلام ، فرأيها مطابق للطبيعة . وإذن فلا تعارض بين الطبيعة والقانون . — ولنسألهم ثانياً : من هو الأحسن الأقدر الذي يتمدحون به ؟ وهل هاتان الصفتان متلازمتان ، أم يمكن أن يكون إنسان حسناً ضعيفاً معاً ، قويا رديئاً معاً ؟ مهما تقلب المسألة فلا محيص من التسليم بأن الأحسن هو الأحكم في عمله ، أيا كان هذا العمل ، وأن الحكيم بالإجمال هو الملتزم جادة القصد والاعتدال ، والحكيم في السياسة على الخصوص هو الذي يحقق في نفسه هذا الاعتدال ؛ ويضبط شهواته قبل أن يحكم الآخرين ، وإلا ساءت حاله وحالهم جميعاً . ولنتصور رجلهم الأقوى الذي يقيمونه مثلا أعلى وقد بلغ إلى قمة السلطان فصار طاغية لا يردعه رادع من ضميره ولا من الناس ، ولا تشتهي نفسه شيئاً حتى تنال من اللذات أصنافاً — هل هو سعيد ؟ كلا ، بل إن حياته مخيفة تعسة . فإن جزء النفس الذي تقوم فيه الشهوة لا يعرف القصد ، ولكنه يميل بالطبع إلى الإسراف ، ولما كان الاشتهاء ألماً من الحرمان ، كان إرضاؤها لأجل إرضائها عبارة عن تمهد آلام في النفس لا تهدأ ، وكانت حياة الشهوة موتاً متكرراً ، مثلها مثل الدن المثقوب تصب فيه فلا يمتلئ ، أو مثل الأجرب لا يفتأ يحس حاجته لحك جلده فيحك بقوة فتزيد حاجته ويقضي حياته في هذا العذاب ، أو مثل مدينة رعاعها هائجة مائجة ، أو مثل مسخ متعدد الرؤوس ، وسبع جائع تمزقه الشهوات وتتغذى بلحمه ودمه وهو لا يملك فكاكاً بعد أن ارتمى بين أيديها عبداً وضحية . هذا المخلوق لا يمكن أن يحبه الناس ، ولا ترضى الآلهة عنه ، بل لا تمكن معاشرته ، فلا يذوق لذة الصداقة . فهو شقي للغاية ، والدولة التي يحكمها أشقى الدول .

ح — فلا تقل إن السعادة تقوم في الشهوة القوية وفي اللذة بالإطلاق ، وإنما قل إن الإنسان أسعد حالا في النظام منه في الإسراف . ولو اتبعنا حساب أصحاب اللذة بشرط أن نضبط الحساب ، لوجدنا أن الحياة الفاضلة هي ألذ حياة . تمتاز بخفة الانفعال وضعف اللذة والألم ، ولكن اللذة فيها أغلب وأدوم ؛ في حين أن الألم أغلب وأدوم في حياة الرذيلة . فالقائلون باللذة لا يقدّرون مرمى قولهم ، ولا يدرون ما يريدون : يطلبون السعادة وفق

الطبيعة ، فتتكل بهم الطبيعة شر تنكيل ، وتؤيد القانون الذى يسخرون منه . وما ذلك إلا لأن القانون مستخرج من الطبيعة مفهومة على حقيقتها . وهى تضطر الناظر فى السيرة الإنسانية أن يعدل عن اللذة إلى المنفعة ، وأن يحكم على الأولى بالثانية ، فيقر أن من اللذات ما هو حسن أى نافع ، وما هو ردىء أى ضار ، وأن من الآلام ما هو حسن نافع ، كتعاطى الدواء وتحمل العلاج ، وما هو ردىء ضار ؛ وأن اللذات والآلام الحسنة هى التى تطلب ، واللذات والآلام الرديئة هى التى تجتنب ؛ وأن النافع ما يجلب الخير ، والضار ما يجلب الشر ، والمنفعة التى توسم بالخير هى التى تكمل الشىء وفق حقيقة هذا الشىء ، والضرر الذى يوسم بالشر هو الذى ينقص الشىء أو يقضى عليه ، فإن كل شىء إنما يقوم بالنظام والتناسب ، فإذا اختل النظام فقد الشىء قيمته وفضيلته . إن الذين نسميهم أخياراً وأشراراً يحسون اللذة والألم على السواء ، فليس الأخيار أخياراً باللذة ، بل بالخير ، وليس الأشرار أشراراً بالألم ، بل بالشر . وكما أن الكيفية التى تحدث فى الجسم عن النظام والتناسب تدعى الصحة والقوة ، فإن النظام والتناسب فى النفس يسميان القانون والفضيلة .

٤٣ — الفضيلة :

١ — الفضائل ثلاث تدبر قوى النفس الثلاث : الحكمة فضيلة العقل تكمله بالحق — والعفة فضيلة القوة الشهوانية تلطف الأهواء فتترك النفس هادئة والعقل حراً — ويتوسط هذين الطرفين الشجاعة وهى فضيلة القوة الغضبية تساعد العقل على الشهوانية فتقاوم إغراء اللذة ومخافة الألم . والحكمة أولى الفضائل ومبدؤها ، فلولا الحكمة لجرت الشهوانية على خليقتها ، وانقادت لها الغضبية . ولو لم تكن العفة والشجاعة شرطين للحكمة تمهدان لها السبيل وتتشرفان بخدمتها ، لما خرجتا من دائرة المنفعة إلى دائرة الفضيلة ، إذ « ما الهرب من لذة لنيل لذة أعظم ، سوى عفة مصدرها الشره ؛ وما خوض الخطر لاجتناب خطر آخر ، سوى شجاعة مصدرها الخوف . ليست الفضيلة هذه الحسبة النفعية التى تستبدل لذات بلذات وأحزاناً بأحزان ومخاوف بمخاوف ، كما تستبدل قطعة من النقد بأخرى ، فإن النقد الجيد الوحيد الذى يجب أن يستبدل بسائر الأشياء هو الحكمة ، بها نشترى كل شىء ونحصل على كل الفضائل ؛ أما الفضيلة الخالية من الحكمة ، والناشئة عن التوفيق بين الشهوات ، فهى فضيلة عبدة »[1] . فالفضيلة إذن من جنس العقل والنفس ، ولا يسوغ أن نذكرها

(١) « فيدون » ص ٦٨ — ٦٩ باختصار .

إلا بالإضافة إليهما ؛ والحياة الفاضلة لا تستمد قيمتها من لذتها أو منفعتها ، بل من هذه الإضافة . ويستحيل على من ينكر النفس والعقل أن يبلغ إلى معنى الفضيلة .

ب — وإذا ما حصلت هذه الفضائل الثلاث للنفس فخضعت الشهوانية للغضبية والغضبية للعقل ، تحقق فى النفس النظام والتناسب . ويسمى أفلاطون حالة التناسب هذه بالعدالة ، باعتبار أن العدالة بوجه عام إعطاء كل شىء حقه ؛ فليست العدالة عنده فضيلة خاصة ، ولكنها حال الصلاح والبر الناشئة عن اجتماع الحكمة والشجاعة والعفة . أما العدالة الاجتماعية ، فهى تحقيق مثل هذا النظام فى علاقات الأفراد ، فإن الرجل الصالح فى نفسه صالح بالضرورة فى معاملاته ، والعكس بالعكس — بل إن العدالة تستتبع الإحسان تاماً شاملا ، فلا تحدها بأنها الإحسان إلى الأصدقاء والإساءة إلى الأعداء ، لأن الإساءة إساءة إلى النفس أولا . فالذى يقابل الشر بالشر يفقد عدالته ، ويزيد الشرير شراً ، فتنتج هذه العدالة المزعومة ضدها من الناحيتين ، وهذا خلف . استمع إلى سقراط يتحدى السوفسطائيين ويقلب آيتهم رأساً على عقب حيث يقول : « أنا لا أبتغى ارتكاب الظلم ولا تحمله ، ولكن إذا وجب الاختيار فأنا أختار الثانى » ويقول : « أنا أنكر أن يكون منتهى العار أن أصفع ظلماً ، أو أن تقطع أعضائى ، أو أن أسلب مالى ؛ وأدعى أن العار يلحق المعتدى ، وأن الظلم أقبح وأخسر لصاحبه منه لضحيته »[1] .

ح — وتستتبع العدالة السعادة مهما يكن من حال الجسم وشؤون هذه الحياة ، لأن العدالة خير النفس ، والنفس أسمى وأبهى وأبقى من الدنيويات جميعاً . قد تنزل بالعادل المصائب ويتهم كذباً ويجلد ويعذب ويوثق بالأغلال وتكوى عيناه ويعلق على صليب ، وهو سعيد بعدالته . أما الطاغية الذى ينكل بالناس ، وأما السياسى الذى يوقع بخصومه ، فكلاهما شقى حقيق بالرثاء ، لأن الظلم أعظم الشرور . وليست المسألة بيننا وبين السوفسطائيين أن كان الظالم منتصراً دائماً أم غير منتصر ، ولكن أن كان سعيداً أم شقياً . وقد أوردنا لها حلا أول لما خاطبناهم بلغتهم وجادلناهم من وجهتهم ، فبينا أنه تعس معذب فى جسمه وشعوره . والآن وقد عرفنا النفس والفضيلة نستطيع أن نسلم لهم جدلا بأنه موفق هانئ فى ظلمه ، ونؤكد مع ذلك أنه شقى غاية الشقاء لأنه ظالم ، وأن العادل سعيد لأنه عادل . بل نتحداهم مرة أخرى ونذهب إلى أن الظالم أشقى حالا إن لم يكفر عن آثامه . ومعنى التكفير تحمل

---

(١) « غورغياس » ص ٥٠٦ — ٥٠٨ وغيرها .

القصاص العادل ؛ وكل ما هو عادل فهو جميل ؛ فتحمل القصاص جميل ؛ وهو خير يستقيم به النظام ، وتخلص به النفس من شرها الذي هو أعظم الشرور لأنه شر النفس . وكما أن علاج الطبيب مفيد ولو لم يكن مستحباً ، وأن السعادة الكبرى للجسم أن لا يمرض أبداً ، ويليها أن يشفيه الطب إذا مرض ، فإن أسعد الناس البرىء من الشر ، ويليه الذي يشفى من شره . أما الذي يحتفظ بشره فأشقى الناس ، لا يدرى أن مصاحبة الجسم المريض لا تعد شيئاً مذكوراً بالقياس إلى مصاحبة النفس المريضة . وكما أن المريض يسعى إلى الطبيب ويتحمل الكى والشق ، كذلك يجب على الخاطئ أن يسعى إلى القاضى بنفسه ، فيعترف بخطيئته ولا يكتمها فى صدره ، ويطلب العقاب ولا يتهرب منه . فإن استحق الجلد قدم جسمه للسوط ، أو استحق الغرامة أداها ، أو النفى رحل عن وطنه ، أو الموت تجرعه ؛ فإن التكفير أفضل الخيرات بعد البر .

و — « هذى حقائق قائمة على أدلة من حديد وماس » من يعلمها بأدلتها ومراميها يأتِ الخير حتما ، من حيث أن الإنسان يطلب الخير بالضرورة ويستحيل عليه أن يؤثر الشر مع علمه بالخير علماً صحيحاً . أما الذي يعلم الخير ويأتى الشر فعلمه ناقص ، وحقيقته أنه « ظن » قلق عارٍ من الأصول والنتائج ، لا يقوى على إغراء اللذة والمنفعة[1] . فالفضيلة علم ، والفاضل هو الحاصل على العلم بالخير ، يعرف ما يجب أن يُفعل فى كل حالة ، لأن نظره شاخص دائما إلى الخير المطلق . فالفاضل دليل يجب الاسترشاد بفكره كما يسترشد بالقيثارى لتعلم العزف على القيثارة . أما الرذيلة فجهل بالخير الحقيقى ، واغترار بالخير الزائف[2] .

٤٤ — الأخلاق والجدل الصاعد :

ا — كل هذا الحوار ، وكل هذا الجهد فى إقامة الأخلاق ، اضطر إليهما أفلاطون لمحاربة جهل السوفسطائيين . ولكنه سلك طريقاً آخر معبداً هيناً ، هو طريق الجدل : فإن للإرادة جدلها ، كما أن للعقل جدله — طريقان متوازيان يقطعان نفس المراحل ، ويتقابلان عند نفس الغاية فى اللانهاية ... غاية تتلاشى دونها الغايات ، وتسقط الاعتراضات ، وتستقر عندها النفس فى غبطة ليس بعدها غبطة . فلنمض إذن وراء أفلاطون نرى أن الحياة الحكمية هى المطلب الحقيقى للنفس ، وأن الجهل هو علة الإعراض عنها والامتناع عليها ، ذلك بأننا

(١) بهذا التمييز بين العلم والظن أراد أفلاطون أن يصحح موقف سقراط (٢٧ ج) .
(٢) « غورغياس » والجمهورية م ١ و ٢ فى مواضع مختلفة .

إذا تأملنا النفس وجدنا فيها قوة عظمى تحركها أبداً هى الحب . والحب اشتهاء صادر عن الحرمان ، إذ ما من أحد يشتهى ما هو حاصل له . هو قلق دائم وشوق إلى الخير ، أى إلى ما شأنه أن يعوض من الحرمان وجوداً ، فيملأ فراغ النفس . فالحب مبدؤه الخير وغايته الخير ، هو وجود ناقص ووسط متحرك من الحرمان إلى الوجود الذى لا يفنى . هو اشتهاء الحصول على الخير حصولا دائما . هو جهد الكائن الفانى فى سبيل الخلود ، فإن اشتهاء الخلود متحد باشتهاء الخير ، وليس يعقل أن يطلب الخير إلى أجل .

ب — ويتجه الحب أول ما يتجه إلى جمال الأجسام والأشكال . عند هذا الجمال يقف الأكثرون ظانين أنه الغاية . ولكن النفس الحكيمة تدرك أنه زائف زائل ، لا يبرد شوقها ، ولا ينضب معين حبها ، فتجاوز هذا الوهم وتدرك أن الجمال المتحقق فى جسم هو أخ للجمال المتحقق فى سائر الأجسام ، وأن الجمالات الجسمية أشباه بعيدة لجمال واحد بعينه يحويها فى وحدته ، هو مثال الجمال المحسوس . فتخلص النفس من التعلق بواحد ، وتمد إعجابها ومحبتها إلى الجمال الحسى أينما تألق لعينيها . ثم تدرك أن ما تحب فى الأجسام إنما هى صفاتها ، وأن هذه الصفات فائضة عليها من النفس مصدر حياتها ؛ فترتفع من المعلوم إلى العلة ، وتنفذ إلى النفس مهما كان غلافها دميما لعلمها أن النفس جميلة فى ذاتها ، فتتعلق بها . ثم تعلم أن النفوس مشتركة فى جمال واحد هو الجمال المعنوى ، فتصعد من جمال النفوس إلى جمال الفنون ، فإلى جمال العلوم النظرية ، ولا تزال تصعد من علم إلى علم حتى تبلغ إلى الجمال كله ، فتقف متأملة وتهيأ بهذا التأمل لمشاهدة الجمال المطلق غير المخلوق الفانى ، الذى لا يزيد ولا ينقص ولا يتغير بحال ، الجمال بالذات الذى يحب لذاته . من يشاهده يتعلق به ويخلد فيه . إن ما يعطى قيمة لهذه الحياة إنما هى مشاهدة الجمال السرمدى نقيا لا تشوبه شائبة ، بسيطا لا تغطيه أشكال وألوان مصيرها إلى الفناء . — هذى مراحل الحب يقطعها فى البحث عن ضالته وشفاء غليله ؛ فهو وسيط ومساعد يحفز النفس إلى الكمال ، ويهيج فيها الذكرى القديمة ، ذكرى المثل والحياة السماوية الأولى ، ذكرى الفردوس المفقود تحن إليه بكل جوارحها . فالمحب الحقيق الكامل (الأفلاطونى) هو الفيلسوف ، يزدرى الجمال الزائل الذى يملأ النفس جنونا ، ليتعلق بالجمال الدائم[1] .

ح — انظر الآن إلى أفلاطون يصور هذا المحب الكامل والحكيم العادل رجلا حياً

---

(١) « المأدبة » ص ٢٠١ (هـ) — ٢١٢ (ج) .

يشعر ويعقل ويتكلم : هذا الرجل هو سقراط كان طول حياته ممرضاً عن متاع الدنيا ، هائماً بالجمال الأسنى ، داعياً إليه . وكان يشتد به الهيام فيغيب عن العالم المحسوس ، ويستغرق فى التأمل حتى يمكث واقفاً بلا حراك ساعات متوالية ، بل يوماً بليلة[1] . ثم انظر إليه فى سجنه وقد دنا أجله . ليس يكفى القول فى وصف حاله أنه لا يخشى الموت ، أو أنه ينتظره بشجاعة فهو مغتبط به أشد اغتباط . هو يعلم أننا ملك الآلهة وأن الانتحار انتقاض على إرادتهم ، ولكنه يرحب بالموت يأتى على يد غيره ، لأن الفيلسوف يحس الشوق إلى الإلهيات ويحس ثقل الجسم يعوقه عن اللحاق بها . فالموت خلاص النفس وبداية حياة جديدة مع الآلهة . والفيلسوف الحق يجتهد ساعة فساعة أن يعيش فى هذه الدنيا العيشة الروحية التى يشتهيها وأن يتعجل الحياة الأخرى بممارسة المفة بمعناها الأسمى وهو الرغبة عن اللذة والتجرد من الجسم والمران على الموت ، فيبلى جسمه ويصفيه من المادة بقدر الاستطاعة ، لأنه يعلم أن سعادته فى التشبه بالله ![2]

---

(١) « المأدبة » ص ١٧٥ (ب) ، و ٢٢٠ (ج) ، وكل تقريظ سقراط من ص ٢١٥ إلى ٢٢٣

(٢) « فيدون » ص ٦١ (ج) — ٦٨ (ج) . — وقد رسم أفلاطون فى « فيلابوس » (وهى متأخرة عن المحاورات التى ذكرناها فى هذا الفصل) صورة لحياة « معتدلة » يقول بعض مؤرخى الفلسفة إنه ترفق فيها وعرف للذة حقها ، فنسخ بهذه الصورة تلك الحياة « العلوية » التى وصفناها . وعندنا أن هذا التعارض ظاهر يرفع باعتبار الحياة العلوية مثلا أعلى يطمح إليه ويهتدى به إلى أن يتحقق ، واعتبار الحياة المعتدلة ضرورة راهنة خاضعة لأختها . فإن اللذة فى « فيلابوس » مأخوذة بمعنى واسع يشمل الاغتباط بالحكمة وبالفضيلة ؛ أما اللذة الحسية فموصوفة بأنها خداعة تعمى النفس بأكثر مما تعطيها ، من يجر وراءها يحى حياة كئيبة ؛ وهى ليست شيئا معيناً ، ولكنها حركة فى النفس تتعين بموضوعها ، فإن كان الموضوع خيراً يكمل النفس كانت هى خيراً ، ولكنها شر بالإضافة وأدنى الخيرات جميعاً . لذلك يؤلف أفلاطون مزاج الحياة المعتدلة أولا من كل ما هو حكمة : الجدل فالعلوم فالفنون فالظنون الصادقة فى الحياة العملية — وثانيا من اللذات التى تصاحب الفضيلة . فهو باق على عهده ، أمين لنظرية المثل ، أراد أن يرضى نزوعه إلى التوفيق وتأليف الأمزجة ، ولم يغير شيئا من مذهبه . والتشبه بالله مايزال الغاية فى « القوانين » يؤكدها بكل قوة (ص ٧١٦) .

الفصل الخامس

السياسة

٤٥ — المدينة الفاضلة :

١ — السياسة عند أفلاطون : العدالة فى المدينة ، كما أن الفضيلة العدالة فى الفرد . لذلك يفتتح القول فى « الجمهورية » بالرد على السوفسطائيين والبرهنة على أن العدالة قائمة على الطبيعة لا على العرف ؛ وغرضه أن يبنى مدينته على أساس من العدالة متين . ثم ينظر فى الاجتماع فيقرر أنه ظاهرة طبيعية ناشئة من تعدد حاجات الفرد وعجزه عن قضائها وحده . تألف الناس أولا جماعات صغيرة تعاونت على توفير المأكل والمسكن والملبس ، ثم تزايد العدد حتى ألفوا مدينة . فلم تستطع أن تكفى نفسها بنفسها ، فلجأت إلى التجارة والملاحة . هذه المدينة الأولى مدينة الفطرة ، مثال البراءة السعيدة ، ليس لها من حاجات إلا الضرورية ، وهى قليلة ترضيها بلا عناء ، يقنع أهلها بالشعير والقمح والخضر والثمار والخمر الخفيفة ، فيعيشون عيشة سليمة ويعمرون ، لا يعرفون الفاقة ولا الحرب . — ولكن هذا العصر الذهبى انقضى يوم فطن الناس إلى جمال الترف والفن ، فنبتت فيهم حاجات جديدة ، واستحدثوا صناعات لإرضائها . وضاقت الأرض بمن عليها ، فنشبت الحروب وتألفت الجيوش . هذه المدينة الثانية هى المدينة المتحضرة وهى عسكرية . فعلى أية صورة نبنى مدينتنا لنحقق فيها العدالة ؟ يجب أن نشخص بأبصارنا إلى « المدينة بالذات » : فنجد أن بينها وبين النفس شبهاً قوياً : فإن للمدينة ثلاث وظائف : الإدارة والدفاع والإنتاج تقابل قوى النفس الثلاث : الناطقة والغضبية والشهوانية . وهذه الوظائف متباينة ، فلا يمكن أن تتركب المدينة من أفراد متساوين متشابهين ، وإنما يجب أن تتركب من طبقات متفاوتة ، لكل منها وظيفة وكفاية خاصة لهذه الوظيفة ، وأن يؤلف مجموعها وحدة تشبه وحدة النفس فى قواها الثلاث . فترتب الطبقات فيما بينها كترتب القوى النفسية والفضائل الخلقية ، وإلا توزعت الجهود وبذلت اتفاقاً وفات الناس الغرض من الاجتماع . هذه الطبقات الثلاث هى الحكام والجند والشعب . والطبقتان الأولى والثانية حراس المدينة فكيف نحصل على حراس أشداء فضلاء ؟ [1] .

(١) الجمهورية م ٢ ص ٣٦٩ (ب) وما بعدها .

ب — يجب على الذين يتولون بناء المجتمع المنشود أن يميزوا من بين الأحداث أصحاب الاستعداد الحربى ، فيفصلوهم طائفة مستقلة ويتعهدوهم بالتربية . عليهم أن يرتبوا لهم رياضة بدنية تنشئهم أصحاء أقوياء . وعليهم أن يغذوا نفوسهم بالآداب والفنون . فتكون التربية واحدة للجميع إلى حوالى الثامنة عشرة ؛ وتكون سهلة لذيذة لأن الإكراه لا يكوّن الرجال الأحرار ؛ وتكون فاضلة : تبدأ بالقصص الجدية البريئة الحاثة على الخير ، وتستبعد منها قصص هوميروس وهزيود ومن نحا نحوهم من الشعراء ، فإنها مرذولة من حيث المادة ومن حيث الصورة . أما من حيث المادة فقد سمت عقول اليونان وأفسدت ضمائرهم بما تروى عن الآلهة والأبطال من أخبار الخصومات وقبيح الأفعال ، وبما لا تفتأ تردده من أن الرجل العادل يعمل لخير غيره وشقاء نفسه ، وبما تصف من هول الموت وتفاهة الحياة الأخرى ، مما يوهن المزيمة ويقعد عن الجهاد فى سبيل الوطن . وأما من حيث الصورة فإن الفن يقوم بالمحاكاة ويخلق المحاكاة ، والشعر بألفاظه وأوزانه يحاكى كل شىء : القوى الطبيعية والحيوانات والبشر والنزعات الرفيعة والشهوات الدنيئة ، فيبعث فى النفس مثل ما يصف من العواطف والأفعال . والمحاكاة المتصلة تصير عادة ، فتلقين الحراس القصص القديمة يفسد طبيعتهم . فنحن مع إعجابنا بمحاسن هذا الشعر نمنعه بأنه معلم وهم ، ونعمد إلى صاحبه فنضع إكليلا على رأسه ونشيعه إلى حدود المدينة فننفيه منها ونحن نترنم بمديحه ، ولا نستبقى غير الشاعر عف اللسان سديد الرأى هادئ النسق يحاكى الخير ليس إلا[1] .

حـ — وينتقل أفلاطون من الشعر الهومرى إلى الفن بالإجمال[2] ويتحامل عليه ويتعسف فى نقده فهو لا يرى الفن شيئاً أول له قيمة فى ذاته ، ولكنه يضعه فى المرتبة الثالثة بعد المثال أو الوجود الحق ، وبعد صورته المحسوسة المتحققة فى الطبيعة ، فإن الفن يحاكى الوجود الطبيعى ، وهذا الوجود يحاكى المثال ، فالفن صورة الصورة وشبح الشبح : يصنع النجار السرير محاكياً مثال السرير ، ويصور المصور سرير النجار ، فهو ليس حاصلا على العلم الحق الذى موضوعه المثال أو الشىء بالذات ، ولا على الظن الصادق ، وإنما هو جاهل مخادع يأخذ على نفسه محاكاة الأشياء الطبيعية فيبرزها مشوهة فى غير نسبها الحقيقية من حيث المقدار والشكل . ولكنه لا يخدع إلا عن بعد ، ولا يخدع إلا الجهلاء . كذلك قل

---

(١) الجمهورية م ٢ و ٣ .

(٢) الجمهورية م ١٠ .

فى الشاعر ، فإنه لو كان يعلم حقاً مايتظاهر بعلمه ، لكان يعمل بدل أن يقول ، ولكان يقود الجيوش أو يشرع القوانين ، وهوميروس لم يفعل شيئاً من ذلك ، ولكان يؤثر أن يحيا حياة مجيدة ، وهوميروس ارتضى لنفسه أن يكون قصّاصاً للحياة المجيدة وراوية . فالفن بالإجمال أداة إيهام وتخييل ، والشعر دجل كالتصوير ، إذا نزع عنه سحر اللفظ والتوقيع بدا شاحباً فقيراً ، يستطيب وصف العواطف ، وهى متقلبة متنوعة ، ولا يجد له موضوعاً فى العقل الثابت الهادئ ؛ فيهيج العواطف ويشل العقل ، مثله مثل طاغية يقلد السلطة للأشرار ويضطهد الأخيار . فإنه يوحى بالعطف على أفعال وانفعالات رديئة ، ويضعف إشرافنا على الجزء الشهوى من النفس ، فيحرك فينا البكاء تارة ، والضحك طوراً ، ويدفعنا ونحن نشهد التمثيل إلى استحسان ما ننكره فى الحياة الحقيقية وإلى التصفيق لما نغضب له فى الواقع . والتراجيديون لا يرمون لغير إحراز إعجاب الجمهور ، والجمهور لا يميل إلى الأشخاص الحكماء الرزينين ، بل يطلب أشخاصاً شهويين متقلبين ، تملأ تقلباتهم وشهواتهم القصة ، فيظهر بها ويميل معها إلى كل جانب . وأما الكوميديا فهى رديئة بالذات ، تضحك من إخواننا فى الإنسانية ، وتنمى حاجة المزاج والسخرية . وإذن فعلى الشارع أن يراقب جميع مظاهر الفن ، وجميع الفنانين من شعراء ومغنين وممثلين ومصورين وغيرهم ، فيخلق بيئة كلها جمال سليم رزين ، وينشئ مواطنين كاملين يتوجهون إلى الفضائل عفواً ، ويصون نفوسهم من كل خدش ، إذ ليست الغاية من الفن توفير اللذة ، بل التهذيب والتطهير .

٤ — ولا شك أن وضع أفلاطون الفن فى المرتبة الثالثة بعد المثال وشبحه المحسوس ، تحامل وتعسف ، وكان المعقول أن يساوى بين الفنانين والصناع ، فيعترف للأولين بأنهم يحاكون المثل مباشرة كما يحاكيها الآخرون . ولكنها حماسة النضال دفعته إلى المغالاة ، والغيرة الحارة على الخير نبهته إلى مخاطر الفن ، فراح ينهنه ويذله وهو الفنان العظيم . وعلى أى حال لم يكن فى وسع أفلاطون أن يتابع القائلين بالفن لأجل الفن ، بعد أن ميز بين الخير والشر ، ونصب الطهارة مثلا أعلى للإنسان . وهو يعلن أن المسألة مسألة العدالة ، وأن الواجب إيثار العدالة على كل شىء . وإنما شدد النكير على الشعر الهوميرى لأن هذا الشعر كان قوة هائلة ، يأخذ عنه اليونان جيلا بعد جيل حكمة الحياة فى الأخلاق والدين والسياسة والحرب والصناعات ، فكان خطره عظيما وسحره فعالا . وكما أن أفلاطون حارب السوفسطائيين وعارض بيانهم بالفلسفة ، فقد أراد أن يخضع لها الفن أيضاً ويقيده بحدودها — ولنعد إلى منهج التربية .

٤٦ — الحكومة المثلى :

ا — وعند الثامنة عشر ينقطع الحراس عن الدرس ، ويزاولون الرياضات البدنية والتمرينات العسكرية . فإذا ما بلغوا العشرين فصل الأجدرون منهم طائفة على حدة يمكثون على دراسة الحساب والهندسة والفلك والموسيقى ، وهى العلوم التى تستغنى عن التجربة وتستخدم البرهان ، فتنبه الروح الفلسفى . وواضح أنهم لا يستطيعون ، مع ما لهم من المقام الرفيع وما عليهم من التكاليف العديدة ، أن يسعوا لتحصيل معاشهم ، فيجب أن توفره لهم ونحن بهذا التوفير نهيىء لهم الفراغ اللازم لاستكمال تهذيبهم ، ونبعد عنهم كل ما من شأنه أن يغريهم بأن يحوّلوا وظيفتهم إلى تسلط واستمتاع ، فينقلبوا أسياداً وطغاة ، ونحن نريدهم حراساً ليس غير . لذلك يعيشون معاً ويأكلون معاً ، ويقدم لهم الشعب مؤونتهم ، فلا يحتاجون لذهب ولا لفضة ، فيحظر عليهم اقتناء أى شىء منهما ، سواء أكان نقوداً أو آنية أو حلياً ، ويحظر عليهم التصرف بشىء من ذلك ، بل رؤيته إن أمكن ، إذ أن الحكم خدمة لا استغلال ، والحرس لأجل المدينة وليست المدينة لأجل الحراس . يحمد هؤلاء الشعب إطعامه إياهم ، ويحمد الشعب لهم حراستهم إياه ، فينتفى الحسد والنزاع [1] . يرى القارئ أن ما يضاف عادة لأفلاطون من اشتراكية أو شيوعية إنما هو قاصر على طبقة الحراس ، ولهم عنده وظيفتان ، الإدارة والدفاع ؛ أما الإنتاج ، وبه تتم للمدينة وظائفها الثلاث ، فتروك للشعب من زراع وصناع وتجار ، يتملكون مصادره وآلاته تملكا شخصياً ، ويستغلونها ويتاجرون بنتاجها كما يرون ، على شرط أن يؤدوا لمن فوقهم الضريبة الواجبة ، وأن تحصر الملكية فى حدود معقولة ، بحيث لا يثرى الشعب فيتهاون فى العمل أو يتركه ، ولا تسوء حاله فيموزه المال للصناعة والتجارة ، ولا يثرى البعض دون البعض فينقسم طائفتين متنابذتين : الأغنياء والفقراء ، وهذا الانقسام آفة الدول غير المنظمة تنظيما عقلياً . وليس تحريم الملك على الحراس تشريعاً اقتصادياً ، ولكنه تدبير سياسى يرمى إلى الفصل بين السلطة التنفيذية والمال ، لكيلا تفسد به ، ويقوم الصراع فى نفوس الحراس بين الواجب العام والمنفعة الذاتية .

ب — والحراس ذكور وإناث على السواء ، يسرى عليهم جميعاً نفس النظام . نعم إن المرأة أضعف من الرجل ، ونحن لا نغضى عن هذا التفاوت ، إلا أنها مهيأة لنفس الوظائف ،

---

(١) الجمهورية م ٣ وبالأخص ص ٤١٥ (د) — ٤١٧ (ب) .

فقد تصلح للطب أو للموسيقى أو للرياضة أو للحرب أو للفلسفة كما تصلح للأعمال المنزلية . فليس ما يمنع من تكليف النساء الحراسة إذا ساوين الرجال فى الكفاية لها ، فإن الأصل فى الوظيفة أنها لخير المجموع ، وأنها تقلد للكفء دون أى اعتبار آخر . وإذن فنحن نكلف المرأة ذات الاستعداد كل أعمال الحراس ؛ تقوم بها ملتحفة فضيلتها ، وندع الحق يضحكون والغاية من أخذ النساء بهذه التربية أن نوفر للدولة نساء ممتازات إلى جانب الرجال الممتازين ينجب منهم نسل ممتاز . فمصلحة الدولة هى التى تقتضى ذلك ، وتتطلب منا التغاضى عن العرف . وكما أننا انتزعنا من نفوس الحراس شهوات الحياة المادية وشواغلها ، فإننا ننتزع منها أيضاً عواطف الأسرة وشواغلها ، فيحظر على الحراس أن تكون لهم أسرة ، ويكونون جميعاً للجميع ، لكن لا اتفاقا ، بل يقيم الحكام كل سنة فى أحسن الأوقات وأسعد الطوالع حفلات دينية يجمعون فيها الحراس من الجنسين ، ويوهمونهم أن اقترانهم سيكون بالقرعة ، تفاديا من التحاسد والتخاصم ، والحكام يقصدون فى الحقيقة أن يعقدوا لكل كفء على كفئه ، فيعقدون زواجاً رسمياً ولكنه مؤقت ، الغرض منه الإنسال على قدر حاجة الدولة ، وتحسين النسل بمقتضى القواعد المرعية فى الحيوان . ويوضع الأطفال فى مكان مشترك يعنى بهم فيه أناس خصيصون . وتأتى الأمهات يرضعنهم دون أن يعرفهم . فلا يوجد بين الحراس قرابة معروفة ، ولكنهم جميعاً أسرة واحدة ، يعتبر بعضهم بعضاً قريباً ، ويعامل بعضهم بعضاً على هذا الاعتبار ، فيتسع مجال التعاطف والتحاب . هذا والأسرة مباحة للشعب ، مع شىء من المراقبة لمنع الزيادة البالغة فى عدد السكان . فإن ولد للشعب أو للحراس أطفال فى غير الزمن المحدد أعدموا ، كما يعدم الطفل ناقص التركيب ، والولد فاسد الأخلاق ، والضعيف عديم النفع ، والمريض الذى لا يرجى له شفاء ، لأن الغاية هى أن يبقى عدد السكان فى المستوى الذى يكفل سعادة المدينة ، وأن يحتفظ بقيمتهم البدنية والخلقية [1] .

حـ — وإذا ما بلغ الحراس الثلاثين ميز من بينهم أهل الكفاية الفلسفية رجالاً ونساءً الذين يتوفر فيهم محبة الحق وشرف النفس وضعف الشهوة وسهولة الحفظ . واجتماع هذه الصفات نادر ، وتأليفها بالقدر اللازم عسير ، فالحراس الفلاسفة أقلية . يقضون خمس سنين فى دراسة الفلسفة والمران على المناهج العلمية ، ليجيدوا فهم الحقيقة والدفاع عنها . ثم يزج بهم فى الحياة العامة ، ويعهد إليهم بالوظائف الحربية والإدارية إلى سن الخمسين . فالذين يمتازون فى العمل كما قد امتازوا فى النظر ، يرقون إلى مرتبة الحكام ، ويدعون الحراس

(١) الجمهورية م ٥ .

الكاملين ، فهم خلاصة الخلاصة ، زال من نفوسهم فى هذه السن الطمع ، وما زال النشاط . فيعيشون فلاسفة متوفرين على تأمل المعقولات الصرفة والخير المطلق ؛ ويتناوبون الحكم ، يزاوله كل بدوره (وهذه هى الوتاركية أى حكم الفرد العادل) أو جماعة جماعة (وهذه هى الأرستقراطية أى حكم الطائفة العادلة) على حد سواء ما داموا محافظين على المبادئ .

٥ — وإنما نريد الحكام فلاسفة ، لأن التربية الأولى خلقت فى الحراس ظنوناً صادقة وعواطف طيبة ، مستمدة بالطبع والتطبع لا بالعلم ، فيمكن أن تضعف الظنون بالنسيان ، وأن تلين العواطف للخوف أو للإغراء ، فلا بد أن يكون الحكام فلاسفة يعلمون الخير ويريدونه إرادة صادقة . والفيلسوف هو الرجل الوحيد الذى يستطيع أن يتصور القوانين العادلة تصوراً علمياً ، وأن يلقنها للآخرين بأصولها وبراهينها ، فتدوم فى المدينة ، بينما تصور السياسيين العمليين إن أصاب فهو ظنى لا يُنقل للغير ، فيقبر معهم . وعلى ذلك فالفلسفة هى الوسيلة الوحيدة لوضع سياسة محكمة مستديمة . ويجب تحضير أذهان الجمهور لهذا الانقلاب ، والجمهور ميال لاعتقاد أن الفلسفة عديمة النفع للمدينة ، ولكن متى استخدمت فلم تفلح ؟ هم السوفسطائيون الذين وضعوا الفلسفة موضع سخرية بمغالطتهم ومخاتلتهم ؛ وساعد على الاستخفاف بها أن كثيراً ما يتصدى لها الجهلاء الأدعياء ، وأن الشبان يلجونها قبل الأوان ويتركونها قبل الأوان ، كأنها فترة انتقال بين زمن التحصيل والحياة العملية ، ويعتبرونها حلية يحسن أن يتحلوا بها ، ولكن على أن تكون خفيفة سريعة ، وقد قلنا إنه لا ينبغى الاشتغال بها قبل الثلاثين ، وأنه يجب التهيؤ لها بالفضيلة التى تخلص النفس من الشهوات وتعدها لقبول الحق ، فإن الحق لا ينكشف للنفس تطلبه وهى منقسمة على نفسها ، بل للنفس المخلصة تتوجه إليه بكليتها . فلنعمل على علاج هذه الحال لعل الشعب يدرك يوماً أن الفلاسفة أصلح الناس لإقامة شىء من النظام الإلهى على هذه الأرض ؛ أو لعله يولد للملوك أبناء ذوو استعداد للفلسفة يحتفظون بهذا الاستعداد حتى إذا ما آل إليهم السلطان أسلموه للفلاسفة ، فيتم إنشاء المدينة المثلى على أسرع الوجوه وأيسرها . وتدوم المدينة المثلى ما دام الحكام معنيين بالأطفال ، مستبقين طبقة الحراس فى المستوى اللائق ، ينزلون إلى الطبقة الثالثة من يلحظون فيه انحطاطاً من أولاد الحراس ، ويرقون إلى الحراسة من يتوسمون فيه الصلاحية لها من أولاد الشعب ، فتظل المدينة واحدة متحدة حكيمة من حيث أن أولى الأمر فيها حكماء ، شجاعة من حيث إن التربية الفاضلة قد طبعت المداة فى قلوب

الحراس فعرفوا ما يُطلب وما يجتنب ، عفيفة تكبح شهواتها وتنظم ملذاتها وتحارب الترف والفقر على السواء[1] .

هـ — هذا نموذج يحتذى ولا يحقق على وجه التمام لأن كمال المثال ممتنع على كل ما هو محسوس . وما يحقق من هذا النموذج لا يدوم لأن كل ما يتكون فهو عرضة للفساد لا محالة . وإذا فسدت مدينتنا تدهورت من حكومة إلى أخرى أردأ منها ، حتى تبلغ أسوأ الحكومات وكأنها مدفوعة بقوة قاهرة وقانون ضرورى . والحكومات خمس : فقد سبق القول أن الحكومة الفاضلة إما أن يتولاها فرد فتسمى موناركية أو ملكية ، وإما أن يتولاها جماعة فتسمى أرستقراطية ؛ ولا فرق بين الحكومتين ، وإنما هما واحد فى الحقيقة . ويحدث أن يخطئ الرئيس أو الرؤساء فى اختيار الوقت الملائم للتزويج ، فينجب للدولة أولاد حين لا ينبغى — أو أن يخلطوا بين الأكفاء وغير الأكفاء ، فينجب للدولة أولاد يحيدون عن مشابهة آبائهم حكمة واعتدالاً — أو أن يتهاونوا فى تربية الأحداث — فيضطرب النظام وتنشب الفتن ، ولكن الحكام والجند يتغلبون آخر الأمر ، لأنهم ما يزالون ممتازين ، وما تزال القوة فى أيديهم . غير أنهم لا يعيدون النظام إلى نصابه وقد انحطت قيمتهم بفساد الوراثة أو التربية ، بل يستغلون غلبتهم لمنفعتهم الذاتية ، فيقتسمون الأراضى والدور ، ويستخدمون الشعب فى شؤونهم الزراعية والصناعية ، بعد أن كان الشعب حراً يوفر لهم أسباب المعاش ؛ ويهملون الدرس والنظر مؤثرين المال والسلطان : وهذه هى الطيموقراطية أو حكومة الطاعين . ويصبح للمال أهمية عظمى ، ويثرى البعض دون البعض ، ويُقتضى نصاب مالى لولاية الوظائف العامة ، فتتفكك وحدة الجماعة وتنقسم المدينة إلى اثنتين : الأغنياء والفقراء ، وتسود الشهوات الدنيئة ، ويكثر اللصوص : وهذه هى الأوليغركية أو حكومة الأغنياء . ويزداد الأغنياء طلباً للثروة ، فيفرضون الشبان الموسرين مالاً بالربا ينفقه هؤلاء فى الملذات فيصليهم الفقر وتبقى لهم نعرتهم ، فيبدو لهم أن يعارضوا الثروة بالقوة ، فيثيروا الشعب ، فيفوز الفقراء الأتقياء على الأغنياء المترفين ؛ وهذه هى الديمقراطية أو حكومة الكثرة ، وشعارها الحرية والمساواة المطلقة ، دون اعتبار لقيم الرجال . ويبرز من بين دعاة الديمقراطية وحماة الشعب أشدهم عنفاً وأكثرهم دهاء ، فينفى الأغنياء أو يعدمهم ، ويلغى الديون ، ويقسم الأراضى ، ويؤلف لنفسه حامية يثق بها شر المؤامرات ، فيغتبط به الشعب ، ويستأثر هو بالسلطة . ولكى يمكّن لنفسه ويشغل الشعب عنه ويديم الحاجة إليه يشهر الحرب على

(١) الجمهورية م ٤ و ٥ و ٦ .

جيرانه ، بعد أن كان قد سالمهم ليفرغ إلى تحقيق أمنيته فى الداخل . ويقطع رأس كل منافس أو ناقد ، ويقصى عنه كل رجل فاضل ، ويقرب إليه جماعة من المرتزقة والمتقاء ، ويجزل العطاء للشعراء الذين نفيناهم من مدينتنا فيكيلون له المديح كيلاً . وينهب الهياكل ، ويمتص الشعب ليطعم حراسه وأعوانه . فيدرك الشعب أنه انتقل من الحرية إلى الطغيان : وهذه هى الحكومة الأخيرة . والحكومات الأربع الفاسدة مراحل تمثل استفحال الشر ، وافتئات الطبقات السفلى فى المجتمع ، والقوى السفلى فى النفس ، على الطبقات والقوى العليا : فالطيموقراطى مولع بالمجد والسلطان ؛ هو الشجاعة خرجت عن طور العقل — والأوليغركى شره المال ، خلو من كل عاطفة شريفة — والديمقراطى متقلب مع الأهواء ، ليس لحياته قاعدة ، وليس فيها إكراه ، يتوهم خيره فى الحرية المسرفة ، فيقتله هذا الإسراف — والطاغية متهتك جلاد سارق مجرم ، خائف أبدا ، لا يعاشر غير الأشرار ، ويعاشرونه ليفيدوا منه . إلا أن العدالة وحدها تكفل السعادة للفرد وللجماعة ، وأقل حيدة عنها تودى بهما جميعاً[1] .

و — هذا تلخيص المقالات السياسية فى الجمهورية . يتبين منه القارئ أن أفلاطون نهج منهج الرياضى يضع الأصول ويستخرج نتائجها دون التجاء إلى التجربة ، كأن بنى الإنسان آحاد مجردة أو أشكال هندسية ، وكأن طبائع الاجتماع تطيع المشرع كما يطيع الصلصال يد الخزاف . ولقد ظن الفيلسوف أنه يحتاط للأمر بما فيه الكفاية ، إذا هو أراد المدينة على أن تكون صغيرة لا تزيد ولا تنقص ، فيسهل تحقيق العدالة فيها على النحو الذى تصور . لكنه وضع لذلك قيوداً فظيعة وقوانين وحشية ، وبالغ فى تقدير القوة البدنية وفى تمثيل الإنسان بالحيوان . ولو أنه ذكر فى هذا الموقف مذهبه فى النفس الناطقة وشرفها وجمالها ، لكان نبا عن هذه المخازى التى أخذها عن الإسبرطيين الغلظاء كما أخذ عنهم بدعة المرأة الجندية ، فأخطأ فهم طبيعة المرأة وحقيقة شأنها فى المجتمع ، وهو الذى أقام مدينته على تفاوت الاستعدادات ، وعرف أن المرأة أضعف من الرجل بالطبع ، لم يفطن إلى أن لا خير للجندية فى المرأة ، ولا للمرأة فى الجندية . ولو أنه ذكر مذهبه فى النفس ، لكان احترم النفس فى كل جسم ولم يزهقها جزافاً ، ولكان فهم الزواج الإنسانى على أنه اتحاد النفس بالنفس ، لا يخضع لإرادة غريبة تعقده وتحله كما تشاء ، ولكان فهم أن روابط الأسرة أكبر عامل على تهذيب الطبع وترقيق الشعور وتمدين الإنسانية ، فإن انفصمت لم تُمحَ

(١) الجمهورية م ٨ .

الأنانية كما توهم ، بل محيت المحبة ، وإنما تنشأ المحبة من هذه الروابط المعروفة المحسوسة بين أفراد الأسرة . ولم يكن أفلاطون أكثر توفيقاً فى مسألتى الحرب والرق ، فإنه يكيل هنا بكيلين ، الواحد لليونان والآخر للأعاجم . ينصح للمدن اليونانية أن تتحد فيما بينها العلائق الودية ، بل أن تتحالف وتؤلف أسرة واحدة ؛ فإن تحاربت فلا تدمر ولا تحرق ولا يسترق الغالب جميع أهل المدينة المغلوبة كأنهم أعداء ، بل يضرب الأقلية التى أثارت الخصام ، ويعامل الباقى معاملة الأصدقاء ، ويقصر التدمير والتحريق والسحق على محاربة الأعاجم . ثم يصرح بأن اليونان لا يسترق بعضهم بعضاً ، وإنما يسترقون الأعاجم ، لأن الرجل العدل لا يسترق قريبه وصديقه ، بل يسترق عدوه[1] . الحق أن قارئ « الجمهورية » لينتظر من صاحبها غير هذه العدالة المنقوصة ، وإن هو التمس له العذر بأن الحرب ضرورة يمتنع تفاديها ، وأن الرق كان قديماً فى حكم الضرورة ، فهو لا يفهم أن تقصر العدالة على اليونان دون سائر خلق الله ، بعد أن علم أن الإساءة إلى العدو هى أولا وقبل كل شىء إساءة إلى الذات . لقد بدا لأفلاطون أن يطالع مثال الإنسان وهو ينظم حياة الفرد ، ثم فاته أن يطالعه وهو ينظم المدينة والإنسانية .

٤٧ — المدينة الإنسانية :

ا — عرض أفلاطون « لموجات ثلاث »[2] هى : تجنيد المرأة ، وشيوعية النساء والأولاد ، وحكومة الفلاسفة ، وجهد نفسه فى اجتيازها ، وظن بعد كفاحه الجدلى أنه أفلح وبلغ الشاطئ الأمين . فتكفلت الأيام برده إلى الحق ، وأقنعته بأن مدينته المثلى ممتنعة التحقق لامتناع وجود الفيلسوف الكامل ؛ وهو إنما بناها لاعتقاده الذى ما يزال راسخاً فى نفسه أن الفيلسوف هو الحاكم الأكمل والملك الحق ، يرجع لحكمته فى كل ظرف ويحكم بما توحى إليه ، فهو يفضل القانون الموضوع ، لأن الأحوال الإنسانية دائمة التغيير ، والقانون صلب لا يلين لجميع المناسبات ، فالفيلسوف هو القانون الحى ، وحكمه هو الحكم العدل . أما سائر الحكومات فالأحرى أن تسمى عصابات . ولكن هذا الحاكم الأمثل حديث خرافة أو ما يشبه ذلك ، والناس لا يصدقون أن إنساناً مثلهم يستطيع أن يضطلع بالسلطة المطلقة دون أن تنتابه نشوة القوة فيفقد كل عقل وكل صفة إنسانية . فيجب أن نعدل عن حلمنا

---

(١) الجمهورية م ٥ ص ٤٦٩ (ب) — ٤٧١ (جـ) .
(٢) » م ٥ ص ٤٥٧ (ب) .

الجميل ، وأن نقنع بحكومة أدنى وأقرب إلى حال الإنسان ، هى حكومة قائمة على دستور . فمثل هذه الحكومة الديمقراطية أقل صلاحية من الأرستقراطية ، وهذه أقل صلاحية من الملكية ، لأن الفرد أقدر على تطبيق الدستور من الكثرة ، والكثرة أقدر من الكافة . أما الحكومة التى لا يقيدها دستور ، فإن حالتها تسوء حتما إذ أن حكم الفرد فيها طغيان ، وحكم الكثرة أوليغركية ، وأقل منهما ضرراً الديمقراطية لأن تداول السلطة فيها يؤدى إلى تعارض النزعات الضارة وتناسخها[١] .

ب — فالواجب أن يكون للدولة دستور — وهذه الفكرة أصل كتاب « القوانين » الذى هو آخر وأوسع كتب أفلاطون . موضوعه التشريع لتحقيق المثل الأعلى للمدينة كما رسمته « الجمهورية » لكن مع مراعاة طاقة الإنسان ومقتضيات الحياة . وهو ينقسم بالإجمال ثلاثة أقسام : المقالات ١ — ٤ : مقدمة عامة فى أن التشريع يجب أن يقوم على الفضيلة والعدالة — والمقالات ٥ — ٨ فى نظام الدولة السياسى وقوانينها — والمقالات ٩ — ١٢ فى الجزاءات من ثواب وعقاب . ففى المقالة الأولى ينعى أفلاطون على المشرعين والسياسيين رأيهم أن الدولة حربية قبل كل شىء . وأن النصر المبين قهر العدو الخارجى ؛ ويذهب إلى أنه التغلب على العناصر الرديئة فى النفس وفى المدينة ، وتمهدها حتى تتصلح . فخير الحالات السلم لا الحرب ، وهو الغاية التى يجب على المشرع أن يتوخاها فى وضع دستوره . والشجاعة الحربية أدنى نوعى الشجاعة ، والنوع الأرفع والأشق مغالبة اللذة وقمع الشهوة ؛ فالشجاعة الحربية فى المحل الرابع بعد الحكمة والعفة والشجاعة الأدبية . ونأخذ من المقالة الثالثة أن خير حكومة هى الأرستقراطية المقيدة بهيئات نيابية تكفل التوازن بين السلطات المختلفة . وهى وسط بين الطغيان والديمقراطية : الطغيان يسرف فى حب السلطة ، والديمقراطية تغلو فى حب الحرية ، فكلاهما ردىء فى ذاته ، ولكن المزج بينهما بالقدر الملائم ينتج النظام الأمثل فى هذه الحياة الدنيا .

ج — ولا يذكر أفلاطون الطبقات الثلاث المقابلة للقوى النفسية ؛ ويصطنع قسمة أخرى ثلاثية كذلك ، فيضع المواطنين وعبيدهم فى ناحية ، والصناع والغرباء يحترفون التجارة فى ناحية أخرى ، وجيشاً أهلياً فى ناحية ثالثة . ويعدل عن الشيوعية ، ولو أنه ما يزال يرى فيها دواء الأثرة ، إلا أنه أيقن أن البشر « يولدون وينشأون كما نرى اليوم » لا قبل لهم بها ، وأنها إنما تصلح لموجودات أسمى من البشر . فهو يقول بالملكية ، ولكنه يحض المالك على أن يعتبر ملكه خاصاً بالمدينة كما هو خاص به . وهو يقول بالأسرة ويشيد بكرامة

(١) محاورة « السياسى » ص ٣٠١ — ٣٠٣ .

الزواج ، ولكنه يبقى على رأيه فى تحديد النسل ، لأنه يستبقى مدينته صغيرة ، ويحدد عدد الأسر بخمسة الآف وأربعين « لأن هذا العدد يتقسم بالتمام على الأعداد الاثنى عشر الأولى ما خلا أحد عشر » (!!) ويختص كل أسرة بحصة من الأرض لا تباع ولا تجزأ ، بل يورثها الأب لمن يختار من أبنائه الذكور . ويعتبر فى تقدير الحصة نوع التربة بحيث لا يغبن أحد . والحصة قسمان : الواحد قريب من المدينة والآخر بعيد ؛ ويغلب أن يكون القصد حمل المواطنين على محبة المدينة كلها والدفاع عن القلب والأطراف على السواء . وتكتفى الأسرة بغلاتها ، فلا تقتنى ذهباً ولا فضة . وتحظر الحكومة تداول النقد إلا بمقدار ما يلزم لشراء الضروريات وصرف أجور العمال ، فلا تزيد الثروة ؛ وهذا خير للدولة ، لأن فلاحها يقوم بالفضيلة وحدها أما تفاوت الأسر فى الثروة فسبب للحسد والشقاق (م ٥) .

و — والسلطات سبع : (١) حراس الدستور ، وعددهم ٣٧ ، يحافظون عليه ويحولون دون تعديله . (٢) القواد ، وعددهم ثلاثة يعينون الضباط لمختلف فرق الجيش . (٣) مجلس الشيوخ ، وأعضاؤه ٣٦٠ يحكمون بالاتفاق مع حراس الدستور ، فيتداولون السلطة ، كل ثلاثين منهم شهراً ، وفى باقى السنة يعنون بشؤونهم الخاصة . (٤) الكهنة والكاهنات فى عدد يكفى لإقامة الطقوس والعناية بالهياكل . (٥) الشرطة . (٦) « وزير للتربية » ينتخبه الشيوخ لخمس سنين . (٧) المحاكم وهى ثلاث : واحدة لفض الخلافات الشخصية ، وتؤلف من جيران المتخاصمين ؛ وأخرى تستأنف إليها الخصومات التى تعجز المحكمة الأولى عن فضها ؛ والثالثة للحكم فى الجنح والجنايات . وأفلاطون يريد التربية فاضلة بالطبع ، ولكنه يلطف من صرامته بإزاء التراجيديا والكوميديا ، فيسمح بهما على شرط أن تعرض القصص على «قلم مراقبة» ، وألا يتعاطى مهنة التمثيل المرذولة سوى العبيد والأجانب . وهو يعلن هنا أن الرق ضرورة يقبلها على كره ، وأن السبب فى انحطاط الرقيق ليس الطبيعة بل سوء المعاملة (م ٦)

ه — ويمضى أفلاطون فى سرد القوانين وتبيان الجزاءات . ويعنى بأن يعد لكل قانون « بمذكرة إيضاحية » وأن يعقب عليه بعظة خلقية ، لأن القانون الخليق بهذا الاسم صنع العقل ونتيجة العلم ، يصدر للعقل فيولد العلم ، ولأن حقيقة الشارع أنه هادٍ ومربٍّ يقنع قبل أن يأمر (م ٤) . ويرتقى أفلاطون إلى أصل القوانين والمبدأ الذى تستمد منه سلطانها ، فيقول إنه الله لا يحكمنا مباشرة ، بل بواسطة العقل الذى وهبنا ، فالقوانين التى يقررها العقل تحاكى قوانين العناية الإلهية ، وترمى إلى الخير العام ، فالخضوع لها واجب . ولكنه يسرف فى التقنين والتنظيم ، ويتدخل فى أدق الشؤون ، فيبين أن عقليته الرياضية

لم تفارقه ، وأنه ما يزال يرنو إلى مدينته الأولى ، ويعتقد أن الأمور الاجتماعية والاقتصادية من البساطة بحيث يمكن إخضاعها للقانون . وكل الفرق هو أنه يحاول أن يستخرج من عقل الملك الفيلسوف الحكمة السياسية كلها دفعة واحدة ، ليحلها محله ، ناسياً ما قرره من أن الأحوال الإنسانية دائمة التغير ، وأن القانون أصلب من أن يتلاءم مع كل حال . وهو يرمى إلى إقامة حكم العقل والعدل ، واستبقاء وحدة الأمة بتلطيف الأثرة الشخصية إلى الحد الأدنى وبالحيلولة دون البدع ، فيضع مجموعة واسعة من الأوامر والنواهى تخنق كل استقلال فى الفكر ، وتجرد الفرد من نزعاته الطبيعية لتتركه آلة صماء وعبداً للدولة . فهو ينتهى إلى صورة من الحكم المطلق هى أعقد صورة وأعجزها عن تحقيق الغرض من الحكومة . غير أنه خلف لنا عدداً كبيراً من الآراء الجزئية هى ربح صافٍ للاجتماع والسياسة .

***

٤٨ — خاتمة الباب الثالث :

ا — نرجو أن نكون قد وفقنا فى أثناء تصويرنا مذهب أفلاطون إلى إشعار القارئ بعض الشىء بسمو روحه ، وعمق فكره ، وتنوع أسلوبه . جمع أفلاطون فى شخصه كل مزايا العقل اليونانى فأبلغها إلى أقوى وأبهى مظاهرها : الجرأة والتؤدة ، الحدس والاستدلال ، الفطانة واللاحظة ، الفن والرياضة . واستوعب جميع الأفكار ، فنقحها إلى حد بعيد ، وسلكها فى نظام واحد بديع . وأحس جميع النزعات الروحية ، فاستخلصها من الأرفية وسائر الأسرار ، ووضحها وأحالها معانى عقلية ، فنقل الدين إلى الفلسفة : قال إن المطهرين الذين تتحدث عنهم الأسرار ما هم إلا الذين يعنون بالفلسفة بمعناها الصحيح[1] وأن الفلسفة هى التى تخلص النفس وتدخلها النعيم[2] وأعلى كلمة الفلسفة فوق كل كلمة . فكان بكل هذه المزايا أحد ينبوعى حكمة نهلت منه العقول من أيامه إلى أيامنا ، ولن تزال ترده إلى ما شاء الله . والينبوع الآخر تلميذه أرسطوطاليس .

ب — أما الأكاديمية فتولاها من بعده قريب له اسمه اسبوسيبوس . وخلفه اكسانوقراطيس . والاثنان « أحالا الفلسفة رياضيات » على حد قول أرسطو المذكور آنفاً (٣٨ — د) . وتوالت على المدرسة حظوظ شتى . وبقيت قائمة إلى سنة ٥٢٩ ميلادية ، أى إلى أن أغلق يوستنيانوس الدارس الفلسفية بأثينا .

---

(١) « فيدون » ص ٦٩ (جـ د) .

(٢) « فيدون » ص ٨٢ (ب) — ٨٤ (ب) .