الباب الثاني

أفلاطون

الفصل الأول

حياته ومصنفاته

٢٨ - حياته:

أ - ولد أفلاطون في أثينا أو في أحينا (أهم مدن الجزيرة المسماة بهذا الاسم) سنة ٤٢٧ ق . م في أسرة عريقة الحسب كان لبعض أفرادها المقام الأول في الحزب الأرستقراطي وشأن كبير في السياسة الأثينية. وتثقف كأحسن ما يتثقف أبناء طبقته، وقرأ شعراء اليونان وعلى الخصوص هوميروس، ونظم الشعر التمثيلي وأقبل بعد ذلك على العلوم، وأظهر ميله خاصا للرياضيات. ثم تتلمذ لأقراطياوس أحد أتباع هرقليطس واطلع على كتب الفلاسفة، وكانت متداولة في الأوساط العلمية. وفي سنة العشرين تعرف إلى سقراط، ذهب به إليه شقيقاه الأكبران أديمنت وأغلوقون (وهما محدثا سقراط في «الجمهورية») وبعض أقربائه، وكان هؤلاء يختلفون إلى سقراط وإلى السفسطائيين 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 اسبرطة، أن يقلدوه «أعمالاً تناسبه» فآثار الانتظار، وطغى الأرستقراطيون وبغوا وأمعنوا في خصومهم نفيًا وتقتيلاً وصادروا ممتلكاتهم، ثم انقسموا على أنفسهم فملأوا المدينة فسادًا قلبه غمًّا. ولما هزمهم الشعب وقامت الديمقراطية أنصفت بعض الشيء

فأحس رغبة في السياسة يبغي المعاونة على تأييد العدالة وتوفير السعادة، ولكن الديمقراطية أعدمت سقراط، فيئس أفلاطون من السياسة وأيقن أن الحكومة العادلة لا ترتجل ارتجالاً وإنما يجب التمهيد لها بالتربية والتعليم [1]. يقضي حياته يفكر في انسياسة ويمهد لها بالفلسفة، ولم تكن له قط مشاركة عملية فيها.

ب – ودخله من الحزن والسخط لمات معلمه ما دفعه إلى مغادرة أثينا. فقصد إلى ميغارى حيث كان بعض إخوانه قد سبقوه والتفوا حول إقليدس أكبرهم سنًا. مكث هناك نحو ثلاث سنين ثم سافر إلى مصر (وهو يذكرها في غير ما موضع من كتبه ولا سيما «الجمهورية» و «القوانين» ذكر من عرفها معرفة شخصية) وانتهز الفرصة فذهب إلى قورينا لزيارة عالمها الرياضي تيودوروس ومدرسته، وعاد إلى مصر فقضى زمنًا في عين شمس واتصل بمدرستها الكهنوتية وأخذ بنصيب من علم الفلك، ولا بد أن يكون قد استفاد أيضًا بملاحظة الديانة والحكم والأخلاق والتقاليد فإن في مؤلفاته الشواهد العديدة على ذلك. ونشبت بين اسبرطة وأثنيا الحرب المعروفة بحرب قورنتية سنة ٣٩٥ وحال نفريتس ملك مصر السفلى اسبرطة، فاضطر أفلاطون لمغادرة مصر. وأقام في بلده طول الحرب أي إلى سنة ٣٨٨ متوفرًا على الدرس ناشرًا من المحاورات ما أثار إعجاب الأثينيين ولما انتهت الحرب رحل إلى جونبي إيطاليا يقصد في الأرجح إلى الوقوف على المذهب الفيثاغوري في منبته وكان قد شغف به. فنزل ترنتا وزار رئيس جمهوريتها القائد أخريتاس، وكان فيثاغوريا مذكورًا وتوثقت بينهما روابط الصداقة، وفيما هو هناك سمع بذكره دينسوس ملك سراقوصة، وكان مثقفًا ينظم القصائد والقصص التمثيلية فاستقدمه إليه، فعبر أفلاطون البحر إلى صقلية ودخل سراقوصة، فقابله الملك

(١) انظر الرسالة السابعة في مجموعة رسائله ص ٣٢٤ – ٣٢٦.

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 المتفشي في البلاط فأمر به الملك فاعتقل ووضع في سفينة اسبرطية أقلع ربانها إلى جزيرة أجينا، وكانت حينئذ حليفة لاسبرطة ضد أثينا، فعرض في سوق الرقيق فافتداه رجل من قورينا كان قد عرفه في تلك المدينة.

جـ - ورجع إلى أثينا وأنشأ سنة ٣٨٧ مدرسة على أبواب المدينة في أبنية تطل على بستان أكاديموس فسميت لذلك بالأكاديمية. أنشأها جمعية دينية علمية وكرسها لآلهات الشعر وأقام فيها معبدًا[٨١]، ونزل لها عن الأبنية ومحتوياتها. وظل يعم فيها ويكتب أربعين سنة ما خلا فترتين قصيرتين سافر فيهما إلى سراقوصة الواحدة سنة ٣٦٧ والأخرى سنة ٣٦١ كان حظه فيهما مع دنيسوس الثاني مثل حظه مع أبيه المتوفي. ولم تصلنا أخبار مفصلة عن الأكاديمية، ولكنا نعلم أن مستمعيه كانوا خليطًا من الأثينيين، ويونان الجزر، وتراقية وآسيا الصغرى، بينهم بضع نساء. ونستطيع أن نقول إن الحركة العلمية كانت شديدة، وأن دروس المعلم كان يتخللها ويعقبها مناقشات في جلسات متوالية تتعارض فيها الآراء وتتمحص على النحو الذي نشاهده في المحاورات المكتوبة. وكان التعليم يتناول جميع فروع المعرفة، وكان إلى جانب أفلاطون وتحت رياسته عدد من العلماء كل منهم مختص بمادة، يشرحون الرياضيات والفلك والموسيقى والبيان والجدل والأخلاق والسياسة والجغرافيا والتاريخ والطب والتنجيم، فكانت المدرسة جامعة وعت تراث اليونان العقلي من هوميروس إلى سقراط. وتوفي أفلاطون وقد بلغ الثمانين في أثناء حرب فيلبوس المقدوني على أثينا، فلم يشهد ما أصاب وطنه من انحطاط

لم تقم له من بعده قائمة.

٢٩ – مصنفاته:

أ – لم يحدث لكتب أفلاطون مثل ما حدث لكتب الفلاسفة القدماء وأقرانه تلاميذ سقراط، فإن كتبه حفظت لنا كلها، بل وصل إلينا كتب عدة نسبت له من عهد بعيد مع شيء من الشك، فقطع النقد الحديث بأنها منحولة وضعها بعض أصحابه أو بعض مقلديه. وليست كتبه مؤرخة ولا موضوعة وضعًا تعليميا ولكنها محاورات كما كان يقيد فيها آراءه كلما عرضت فرتبها الأقدمون على حسب شكل الحوار أو موضوعه، فقاربوا بين ما كتب في أزمنة مختلفة. وباعدوا بين ما وضع في دور واحد: نسبوا له ست وثلاثين تأليفًا، منها محاورات ومنها رسائل قسموها إلى تسعة أقسام سميت رابوعات لاحتواء كل قسم على أربع مصنفات . أما المحدثون فقد آثروا أن يرتبوها بحسب صدورها ليمكن تتبع فكر الفيلسوف في تطوره، فاستعملوا طرائق «النقد الباطن» وأمعنوا النظر في خصائص كل مؤلف من حيث اللغة مفرداتها وتراكيبها، ومن حيث الأسلوب الأدبي والفلسفي فقسموها إلى طوائف ثلاث تبعًا لتقاربها في 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 في دور الشيخوخة المحاورات التي تشابهه، وفي دور الشباب المحاورات المعدومة فيها هذه المشابهة، وفي دور الكهولة المحاورات التي تلتقي 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

(١) «النواميس» في الكتب العربية .

سقراط واحتجاج على إعدامه وبيان لآرائه، ومنها ما هو مثال للمنهج السقراطي، فمن الناحية الأولى نجد «احتجاج سقراط» أو دفاعه أمام المحكمة و «أقريطون» يذكر فيها ما عرضه هذا التلميذ من الفرار وما كان من جواب سقراط، ثم «أوطيفرون» يصف فيها موقف سقراط من الدين بإزاء هذا المتنبي المشهور الممثل لرأي الجمهور. – ومن الناحية الثانية نجد «هيبياس الأصغر» وهي بحث في علاقة العلم بالعمل، وفي هل الذي يأتي الشر عمدًا أحسن أو أردأ من الذي يأتيه من غير عمد؟ و «ألفبيادس» وفيها فكرتان أساسيتان:الواحدة أن ما هو عدل فهو نافع فلا تنافٍ بين العدالة والمنفعة، والأخرى أن معرفة الذات ليست معرفة الجسم بل معرفة النفس، والنفس الإنسانية فيها جزء إلهي هو العقل، و «هيبياس الأكبر» في الجمال ما هو، ونظن أن الأكبر والأصغر يدلان على الأطول والأقصر، و «خرميدس» في الفضيلة ولها ثلاثة حدود: الأول أنها الاعتدال في العمل، والثاني أنها عمل ما هو خاص بالإنسان بما هو إنسا، والثالث أنها علم الخير والشر، و «لاخيس» في تعريف الشجاعة، و «ليسيز» في الصداقة، و «بروثاغوراس» في السفسطائي ما هو وما الفائدة من تعليمه، وهل يمكن تعليم السياسة والفضيلة، وهل الفضيلة واحدة أم كثرة، وفي أن من يعلم الخير والشر يعلم عواقبهما فلا يفعل الشر إذ ما من أحد يريد الشر لنفسه، و «إيون» في الشعر وشرح الإلياذة، و «غورغياس» في نقد بيان السفسطائيين وفي أن الفن خطر من حيث أنه يقدم الحجج للشهوة دون البحث في الخير والشر وفي أصول الأخلاق. والمقالة الأولى من «الجمهورية» في العدالة هل هي وضعية أم طبيعية، ويصح أن يترجم عنوان الكتاب («بوليتيا») بالدستور، ولكن شيشرون قال: Res Publica فشاع هذا اللفظ من بعده، وقال الإسلاميون: الجمهورية، وقالوا:

السياسة المدنية، فلا ينبغي أن يؤخذ اللفظ الأول على مفهومه عندنا الآن. — وكل هذه الكتب يدور الحوار فيها حول الفضيلة بالإجمال أو حول فضيلة على الخصوص، وهي نقدية تذكر آراء السفسطائيين وتعارضها، واستقرائية تستعرض عددًا من الجزئيات لتستخلص منها معنى كليا، وكثير منها لا ينتهي إلى نتيجة حاسمة بل ينتهي بعضها إلى الشك وينتهي البعض الآخر إلى حل قلق مؤقت، فهي بكل هذه الصفات قريبة من عهد سقراط.

جـ - وأما محاورات الكهولة فقد كتبها بعد أوبته من سفرته الأولى إلى إيطالية الجنوبية وإنشائه الأكاديمية، فإن الأفكار الفيثاغورية بادية فيها وهي تنقسم إلى طائفتين تشمل الطائفة الأولى: «منكسينوس» يعين فيها موقفه من البيانيين ويبسط رأيه في البيان بعد أن نقد في «غورغياس» رأي السفسطائيين فيه . و «مينون» يحاول فيها أن يحد الفضيلة فيعرض نظريته المشهورة أن العلم ذكر معارف مكتسبة في حياة سماوية سابقة على الحياة الأرضية. و «أوتيديموس» يحمل فيها على السفسطائية 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. وفي «المأدبة» (أوسمبوسيون) يدرس الحب ويشرح مذهبه في الحب الفلسفي. وفي «فيدون» يصور المثل الأعلى للفيلسوف، يدلل على خلود النفس ويقص موت سقراط. وتشمل الطائفة الثانية الباقي من «الجمهورية» (تسع مقالات) يراجع فيها الآراء المكتسبة ويتعمق ويرسم المدينة المثلى. والراجح أن هذه المقالات كتبت في أوقات متباعدة على بعض سنين لطولها وأهميتها. و «فيدروس» يعود فيها إلى موضوع المأدبة وغورغياس وفيدون والجمهورية يمحص آراءه ويهذبها ويشبه أن تكون هذه المحاورة إعلانًا عن الأكاديمية وبرنامجًا لها. و

«بارمنيدس» يراجع فيها نظريته في «المُثُل» ثم ينقد المذهب الإيلي نقدًا طويلاً دقيقًا. و «تيتياتوس» يجد فيها العلم يعلل الخطأ ويشرح الحكم في حالتي الصدق والكذب. وهو في هذه الفترة مهتم اهتمامًا خاصًا بمسألة المنطق والميتافيزيقا، ومصنفاته جافة بالقياس إلى التي سبقتها.

د - وتمتاز محاورات الشيخوخة كذلك بالجفاف والجدل الدقيق، ففي «السفسطائي» (سوفطس) يحاول أن يجد حدًا لهذا المخلوق العجيب، ثم يتكلم في الفن وتقسيمه، وفي تصنيف المعاني إلى أنواع وأجناس، ويعود إلى مسألة الخطأ والحكم، ويحلل معنى الوجود واللا وجود، وفي «السياسي» (بوليطيقوس) يسأل ما هو ويعود إلى «الجمهورية» مع شيء من الاعتدال ومراعاة الأحوال. وفي «فيلابوس» ينظر في منهج البحث العلمي وفي الفن وشرائطه، وفي اللذة والأخلاق. وفي «ثيماوس» يصور تكوين العالم فيذكر صانع والطبيعة إجمالاً وتفصيلاً. وفي «أقريتياس» يقصد على أن يصور المثل الأعلى للجماعات البشرية بوصف ما كانت عليه أثينا في زمن متقدم جدًا. ولكنه يترك الحوار ناقصًا، إما لأن المنية عاجلته قبل أن يتمه وإنا لأنه تحول عنه إلى تأليف «القوانين» فلم يتيسر له الرجوع إليه. وفي «القوانين» تشريع ديني ومدني وجنائي في اثنتي عشرة مقالة، وهذا المؤلف هو الوحيد الذي خلا من شخصية سقراط. وقد جمعت له ما عدا ذلك رسائل خاصة. أما كتاب «التقسيمات» الذي يذكره أرسطو فلم يصل إلينا، والراجح أنه كان فهرسًا مدرسيًا. وأما حوارًا «الفيلسوف» و «هرموقراطس» فالراجح كذلك أن أفلاطون لم يكتبهما بعد أن أعلن عنهما.

٣٠ - أسلوبه:

أ - المحاورة الأفلاطونية نوع خاص من أنواع الكتابة نجد فيها فنونًا

ثلاثة مؤلفة بمقادير متفاوتة هي الدراما والمناقشة والشرح المرسل. أما إنها دراما فإن أفلاطون يعين فيها الزمان والمكان وسائر الظروف، ويعرض فيها أصنافًا من الأشخاص يصورهم أدق تصوير، ويدمجهم في حوادث تستحث اهتمام القارئ وستبقي انتباهه إلى النهاية، ولا تخلو محاورة مهما كانت الدراما فيها ضعيفة من النكتة والهجو. وأهم الأشخاص سقراط يظهر في جميع أدوار حياته، ويظهر حوله بحسب المناسبات السفسطائية والفلاسفة والشعراء والشبان الموسرون والسياسيون مما يجعل كتب أفلاطون مرآة لعصره تعكسه في جميع جهاته. وأما المناقشة فهي نسيج المحاورة، هي بحث في مسألة ومحاولة لحلها بتمحيص ما يقال فيها، يسأل سقراط محدثيه رأيهم فيناقشه، فيتحولون إلى غيره فيناقشه أيضًا وهكذا. وقد ينتهي الحديث إلى نتيجة وقد لا ينتهي، ولكنه على كل حال طلب للحقيقة بخلاف الجدل عند السفسطائيين فإنه معارضة قولين لأجل المعارضة، ومناظرة خصمين كل منهما مصمم على موقفه. – والشرح المتصل على نوعين في مؤلفات الدور الأول والثاني: هما الخطاب والقصة:الخطاب يؤيد قضية ويصدر في الغالب عن محدثي سقراط يقلد به أفلاطون طريقة المتكلم ويغلو في التقليد ليهزأ منه، والمتكلم سفسطائي أو شاعر أو خطيب. يغر أن أفلاطون استعمل الخطاب للتعبير عن فكرة في محاورات الكهولة والشيخوخة مثل فيدون والجمهورية والقوانين، وكانت القصة في البدء حلية يزين بها أفلاطون كلام السفسطائي أو الخطيب، ولكنها وردت بعد ذلك ومنذ الدور الأول على لسان سقراط يسردها لا مندمجة في خطاب بل مستقلة بعد انتهاء المناقشة. ونحن نعلم أن القصة أول أسلوب اتخذه العلم عند قدماء الشعراء واللاهوتيين، فاصطنعها أفلاطون ليصور بالرموز ما لا ينال بالرهان، وليمثل الغيبيات على وجه الاحتمال، فهو تارة

يروي تاريخ النفي قبل اتصالها بالبدن أو بعد مفارقته، ويصف عالم الأرواح، ويرسم خريطته على طريقة هوميروس في الأوديسة، وطورًا يصور ما كانت عليه الإنسانية الأولى من حياة سعيدة قبل ظهور المجتمع السياسي، ومرة يقص تاريخ الأرض ويذكر أتلنتيد وأهلها، وأخرى يسرد كيفية تكوين العالم إلى غير ذلك [1].

ب – أما أسلوبه في الفلسفة فهو التوفيق والتنسيق: لم ير في تعارض المذاهب سببًا للشك مثل السفسطائيين، وإنما وجد أنها حقائق جزئية، وأن الحقيقة الكاملة تقوم بالجمع بينها وتنسيقها في كل مؤتلف الأجزاء. وطريقة التوفيق حصر كل وجهة في دائرة، وإخضاع المحسوس للمعقول، والحادث للضروري. فنحن نجد عنده تغير هرقليطس، ووجود بارمنيدس، ورياضيات الفيثاغوريين وعقيدتهم في النفس، وجواهر ديموقريطس، وعناصر أنبادوقليس، وعقل أنكساغورس فضلاً عن مذهب سقراط، وسندل على هذه الظاهرة كلما صادفناها وثمة ظاهرة أخرى هي محاولته تحويل المعتقدات الأرفية آراء فلسفية، أي وضعها في صيغة عقلية ودعها بالدليل. فهو لم يزدر شيئًا من تراث الماضي، وأراد أن ينتفع بكل شيء، ثم طبع هذا التراث بطابعه الخاص، وزاد فيه فتوسع وتعمق إلى حد لم يسبق إليه.

(١) انظر مثلا: غروغياس ص ٥٢٣ – الجمهورية م ١٠ ص ٦١٤ – فيدروس ص ٢٤٧ – فيدون ص ١٠٧ – أقريتياس بأكملها – ثيماوس ص ٢١ – ٢٥ و ٢٨ وما بعدها.

الفصل الثاني

المعرفة

٣١ – الجدل الصاعد:

أ- لم يكن إيثار أفلاطون للحوار عبثًا أو إرضاء لنزوعه الأول للقصص التمثيلي. ولكن معاصر السفسطائيين وتلميذ سقراط تأثر بالجد واعتقد مع أستاذه أن الحوار بمرحلتيه (٢٦ – ١) هو الطريق الوحيد للبحث في الفلسفة، فاصطنع الجدل وتحدى السفسطائيين فنقل اللفظ من معنى المناقشة المموهة إلى معنى المناقشة المخلصة التي تولد العلم، وهي مناقشة بين اثنين أو أكثر أو مناقشة النفس لنفسها. بل ذهب إلى أبعد من هذا فأطلق اللفظ على العلم الأعلى الذي ليس بعده مناقشة، وحد الجدل بأنه المنهج الذي يرتفع العقل به من المحسوس على المعقول لا يستخدم شيئًا حسيًّا، بل ينتقل من معان إلى معان بواسطة معان [١]. ثم بأنه العلم الكلي بالمبادئ الأولى والأمور الدائمة يصل إليه العقل بعد العلوم الجزئية، فينزل منه إلى هذه العلوم يربطها بمبادئها وإلى المحسوسات يفسرها. فالجدل منهج وعلم يجتاز جميع مراتب الوجود من أسفل إلى أعلى وبالعكس [٢]، ومن حيث هو علم فهو يقابل ما نسميه الآن نظرية المعرفة بمعنى واسع يشمل المنطق والميتافيزيقا جميعًا.

ب – وأفلاطون أول فيلسوف بحث مسألة المعرفة لذاتها، وأفاض فيها من جميع جهاتها. وجد نفسه بين رأيين متعارضين: رأي بروتاغوراس وأقراطيلوس وأمثالهما من الهرقليطيين الذين يردون المعرفة إلى الإحساس

(١) الجمهورية ص ٥١١ (ب).

(٢) الجمهورية ص ٥٢٣ (جـ).

ويزعمونها جزئية متغيرة مثله، ورأى سقراط الذي يضع المعرفة الحقة في العقل ويجعل موضوعها الماهية المجردة الضرورية. فاستقصى أنواع المعرفة فكانت أربعة: الأول الإحساس وهو إدراك عوارض الأجسام أو أشباحها في اليقظة وصورها في المنام. الثاني الظن وهو الحكم على المحسوسات بما هي كذلك. والثالث الاستدلال وهو علم الماهيات الرياضية المتحققة في المحسوسات. والرابع التعقل وهو إدراك الماهيات المجردة من كل مادة. وهذه الأنواع مترتبة بعضها فوق بعض تتأدى النفس من الواحد إلى الذي يليه بحركة ضرورية إلى أن تطمئن عند الأخير[1]. وإليك البيان:

جـ - الإحساس أول مراحل المعرفة. ويدعي الهرقليطيون أن المعرفة مقصورة عليه وأنه ظاهرة قائمة بذاتها متغيرة أبدًا ليس لها جوهر تتقوم 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 إن الإنسان مقياس الأشياء وإن ما يظهر لكل فرد فهو عنده على ما يظهر، فأصبحت جميع الآراء صادقة على السواء المتناقض منها والمتضاد، وامتنع القول أن شيئًا هو كذا أو كذا على الإطلاق ليس فقط في النظريات بل في السياسة والأخلاق والصناعات أيضًا، فيستحيل العلم والعمل، ولكنهما ممكنان فالقول مردود. وهو مردود كذلك من جهة أنه ينكر الفكر كملكة خاصة، والواقع أن الذاكرة والشعور بالتبعية ينقضان هذه الدعوى من حيث أن الذكر يعني دوام الشخص الذي يذكر. ثم إن فينا قوة تدرك موضوعات الحواس على اختلافها وتركبها معًا في الإدراك الظاهري فتعلم أن هذا الأصفر حلو، بينما الحواس لا يدرك كل منها إلا موضوعًا خاصًا وتفوته موضوعات

(١) الجمهورية م ٦ ص ٥١٠ - ٥١١.

سائر الحواس. وليس يكفي لفهم اللغة مثلاً رؤية ألفاظها أو سماعها، بل إن الإحساس ينبه قوة في النفس لولاها ما كان فهم أبدًا. ومع اشتراك العالم والجاهل في الإحساس فإن العالم وحده يتوقع المستقبل بعلمه ويؤيد المستقبل توقعه، مما يدل على وجود قوة تعلم وقوانين ثابتة للأشياء. وهذه القوة تضاهي الإحساسات بعضها ببعض وتصدر عليها أحكامًا مغايرة للحس بالمرة، فتقول عن صوت وعن لون مثلاً إن كلاً منهما هو عين نفسه وغير الآخر وإن كلاً منهما 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 [1].

د – ولكن الحكم يختلف باختلاف موضوعه، فإذا كان الموضوع المحسوسات المتغيرة من حيث هي كذلك كان الحكم «ظنًّا» أي معرفة غير مربوطة بالعلة فلا يعلم للغير لأن التعليم تبيان الأمور بعللها، ولا يبقى ثابتًا بل يتغير بتغير موضوعه في عوارضه وعلاقاته: انظر إلى الطب والحرب والفنون الجميلة والآلية والسياسة العملية والعلوم الطبيعية تجدها جميعًا متغيرة نسبية لتعلقها بالمادة لا تتناولها المعرفة إلا في حالات وظروف مختلفة. فليس الظن العلم الذي تتوق إليه النفس إذ أنه قد يكون صادقًا وقد يكون كاذبًا والعلم صادق بالضرورة. والظن الصادق 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 عقلي، والظن الإجمال قلق في النفس يدفعها إلى طلب

(١) تيتياتوس ص ١٥٢ و ١٦٠ – ١٦٥ و ١٨٤ – ١٨٦.

العلم[١].

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 ومناهج خاصة: فليس الحساب عد الجزئيات كما يفعل التاجر بل العلم الذي يفحص عن الأعداد أنفسها بصرف النظر عن المعدودات. وليست الهندسة مسح الأرض بل النظر في الأشكال أنفسها. ويمتاز الفلك من رصد السماء بأنه يفسر الظواهر السماوية بحركات دائرية راتبة بينما الملاحظة البحتة لا تقع إلا على حركات غير منتظمة [٢]. ويفترق العالم الذي يكشف النسب العددية التي تقوم بها الألحان عن الموسيقى الذي يضبط النغم بالتجربة. فهذه العلوم تضع أمام الفكر صورًا كلية ونسبًا وقوانين تتكرر في الجزئيات، لذلك يستخدم الفكر الصور المحسوسة في هذه الدرجة من المعرفة، لكن لا كموضوع بل كواسطة لتنبيه المعاني الكلية المقابلة لها والتي هي موضوعه، ثم يستغنى عن كل صورة حسية ويتأمل المعاني خالصة. وهو يستغني عن التجربة كذلك في استدلاله، ويستخدم المنهج الفرضي الذي يضع المقدمات وضعًا ويستخرج النتائج: مثال ذلك قد تعرض مسألة للمهندس أو الفلكي فيقول في نفسه: «أفرض أن حلها بالإيجاب وأنظر ما يلزم من نتائج» أو «أفرض أن حلها بالسلب وأنظر ما يخرج لي» فإذا وجد

---

(١) مينون بأكملها وبالأخص ص ٩٧ و ٩٨. تيتياتوس ١٨٧ وما بعدها. الجمهورية نهاية المقالة الخامسة. ثيماوس 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 أيضًا: P, Duhem: Le systeime du monde, ١, p, ١٠٣.

أن نتيجة كاذبة تلزم من فرض ما انتقل إلى نقيض هذا الفرض وأخذ به. ولكن يلاحظ على هذا المنهج أمران: الأول أنه قد يبين كذب فرض ما، ولا يبين صدق الفرض الذي يقف عنده إ قد تخرج نتائج صادقة من مقدمات كاذبة. والثاني أنه يرغم العقل على قبول النتيجة ولا يقنعه لأنه يأخذ المسائل من خلف ولا يُستعمل إلا حيث يتعذر النظر المستقيم. ويلاحظ على هذه العلوم أنها لا تكفي أنفسها لأنها تضع مبادئها وضعًا 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. هي أرقى من الظن لأنها كلية تستخدم في الفنون والصناعات والعلوم وتعلمها ضروري لكل إنسان، وهي أدنى من العلم لأنها استدلالية [1].

و – والتجربة الحسية والعلوم الرياضية تستحث الفكر على اطراد سيره، ذلك أنه يحكم عليها بأمور ليست لها بالذات وغير متعلقة بمادة أصلاً، كأن يرى الشيء الواحد كبيرًا بالإضافة إلى آخر صغيرًا بالإضافة إلى ثالث شبيهًا بآخر أو مضادًا أو مباينًا مساويًا أو غير مساوٍ جميلاً خيرًا عادلاً إلى غير ذلك من الصفات المفارقة للأجسام والمتعقلة من غير معاونة الحواس، فيتساءل عن الكبر والصغر والتشابه والتضاد والتباين والتساوي والجمال والخير والعدالة وما أشبه ذلك كيف حصل عليها وهي ليست محسوسة وهي ضرورية لتركيب الأحكام على المحسوسات، فيلوح له أنها موجودة في العقل قبل الإدراك الحسي [2]. وهكذا يتدرج الفكر من الإحساس إلى الظن إلى العلم الاستدلالي إلى التعقل المحض مدفوعًا بقوة باطنة «وجدل صاعد» لأنه في الحقيقة يطلب

---

(١) الجمهورية م ٧ ص ٥٣١ (جـ) – ٥٣٢ (ب).

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

العلم الكامل الذي يكفي نفسه ويصح أساسًا لغيره.

٣٢ – نظرية المُثُل:

أ – وللجدل الصاعد شوط آخر: فإن المحسوسات على تغيرها تمثل صورًا كلية ثابتة هي الأجناس والأنواع، وتتحقق على حسب أعداد وأشكال ثابتة كذلك، فإذا فكرت النفس في هذه الماهيات الثابتة أدركت أولاً أن لا بد لاطرادها في التجربة من مبدأ ثابت، لأن المحسوسات حادثة تكون وتفسد، وكل ما هو حادث فله علة ثابتة ولا تتداعى العلل إلى غير نهاية. وأدركت ثانيًا أن الفرق بعيد بين المحسوسات وماهياتها، فإن هذه كاملة في العقل من كل وجه والمحسوسات ناقصة تتفاوت في تحقيق الماهية ولا تبلغ أبدًا إلى كمالها. وأدركت ثالثًا أن هذه الماهيات بهذه المثابة معقولات صرفة كالتي ذكرناها الآن: فيلزم مما تقدم أن الكامل الثابت أول، وأن الناقص محاكاته وتضاؤله، وأنه لا يمكن أن يكون المعقول الكامل الثابت قد حصل في النفس بالحواس عن الأجسام الجزئية المتحركة. ويقال مثل ذلك من باب أولى عن المجردات مجردة ضرورية مثلها لما هو واضح من أن المعرفة شبه المعروف حتمًا. فتؤمن النفس بعالم معقول هو مثال العالم المحسوس وأصله، ويدرك العقل الصرف، الماهيات متحققة فيه بالذات على نحو تحققها في العقل مفارقة للمادة بريئة عن السكون والفساد: الإنسان بالذات والعدالة بالذات، والكبر والصغر والجمال والخير والشجر والفرس بالذات وهلم جرًّا، فهي مبادئ و «مثل» الوجود المحسوس والمعرفة جميعًا: ذلك أن الأجسام إنما يتعين كل منها في نوعه «بمشاركة» جزء من المادة في مثال من هذه المثل، فيتشبه به ويحصل على شيء من كماله ويسمى باسمه، فالمثال هو الشيء بالذات والجسم شبح للمثال، والمثال نموذج الجسم أو مثله الأعلى متحققة فيه كمالات النوع إلى أقصى حد،

بينا هي لا تتحقق في الأجسام إلا متفاوتة بحيث إذا أردنا الكلام بدقة لم نسم النار المحسوسة نارًا، بل قلنا إنها شيء شبيه بالنار بالذات، وإن الماء المحسوسة شيء شبيه بالماء بالذات وهكذا. أما أن المثل مبادئ المعرفة أيضًا فلأن النفس لو لم تكن حاصلة عليها لما عرفت كيف تسمى الأشياء وتحكم عليها. المثل معاييرنا يحصل لنا العلم أولاً وبالذات بحصول صورها في العقل، فهي الموضوع الحقيقي للعلم، وعلة حكمنا على النسبي بالمطابق وعلى الناقص بالكامل وعلى التغير بالوجود[١].

ب – كيف عرفنا هذه المثل وليس بيننا وبين العالم المعقول اتصال مباشر فيما نعلم؟ إن شيئًا من التأمل يدلنا على أننا نستكشفها في النفس بالتفكير، فحينما ت عرض لنا مسألة نقع في حيرة ونشعر بالجهل ثم يتبين لنا «ظن صادق» يتحول إلى علم بتفكيرنا الخاص أي بجدل باطن أو بالأسئلة المرتبة يلقيها علينا ذو العلم. وما علينا إلا أن نجرب الأمر في فتى لم يتلق الهندسة نجده يجيب عن الأسئلة إجابة محكمة، ويستخرج من نفسه مبادئ هذا العلم. فإذا كنا نستطيع أن نستخرج من أنفسها معارف لم يلقنها لنا أحد، فلا بد أن تكون النفس اكتسبتها في حياة سباقة على الحياة الراهنة[٢]. كانت النفس قبل اتصالها بالبدن في صحبة الآلهة تشاهد «فيما رواء السماء» موجودات «ليس لها لون ولا شكل» ثم ارتكبت إثمًا فهبطت إلى البدن، فهي إذا أدركت أشباح المثل بالحواس تذكرت المثل[٣]. «فالعلم ذكر والجهل نسيان» وكما أن الإحساس الحاضر ينبه في الذهن ما اقترن به في الماضي وما يشابهه أو يضاده، وكما أنا نذكر

---

(١) فيدون والجمهورية في المواضع المذكورة. وفيدون ص ٧٨ و ٩٩ و ١٠١ و ١٠٣.

(٢) مينون ص ٨٠ –٨٦.

(٣) فيدروس ص ٣٤٦ وما بعدها. وفيدون ص ٧٢ وما بعدها.

صديقًا عند رؤية رسمه، فكذلك نذكر الخير بالذات بمناسبة الخيرات الجزئية، والمتساوي بالذات والجمال بالذات بمناسبة الأشياء المتساوية أو الجميلة وهكذا، فما التجربة إلا فرصة ملائمة لعودة المعنى الكلي إلى الذهن، وما الاستقرار إلا وسيلة لتنبيهه، أما هو في ذاته فموجود في النفس ومتصور بالعقل الصرف [١]:

جـ - هذا العالم المعقول مثلنا معه مثل أناس وضعوا في كهف منذ الطفولة وأوثقوا بسلاسل ثقيلة ، فلا يستطيعون نهوضًا ولا مشيًّا ولا تلفتًا ، 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 في حياتهم سوى الأشباح فإنهم يتوهمونها أعيانًا. 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 في ضوء الليل الباهت، أو إلى صورها المنعكسة في 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 في الليل أو في الماء الأنواع والأجناس والأشكال أي الأمور الدائمة في هذه الدنيا، والأشياء الحقيقية المثل، والنار ضوء الشمس، والشمس مثال الخير أرفع المثل ومصدر الوجود والكمال. فالفيلسوف الحق هو الذي يميز بين الأشياء المشاركة ومثلها، ويجاوز المحسوس المتغير إلى نموذجه الدائم، ويؤثر الحكمة على الظن، فيتعلق بالخير

(١) فيدون ص ٧٠ و ٧٧.

بالذات والجمال بالذات [١].

د - والآن كيف تمت لأفلاطون هذه النظرية؟ لقد وصل إليها بالتفكير في المذاهب السابقة «فإنه أخذ عن أقراطيلوس وهرقليطس أن المحسوسات لتغيرها المتصل لا تصلح أن تكون موضوع علم، وكان سقراط يطلب الكلي في الخلقيات فاعتقد أفلاطون أن هذا الكلي لمغايرته المحسوس يجب أن يكون متحققًا في موجودات مغايرة للمحسوسات وأسمى هذه الموجودات مثلاً. أما المشاركة فهي اسم آخر لمسمى وجده عند الفيثاغوريين، فإنهم كانوا يقولون إن الأشياء تحاكي الأعداد أو تشابهها فأبدل هو اللفظ وقال إن الأشياء تشارك في 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 [٢]، ففطن أفلاطون إلى أنه لما كان الكلي يغاير المحسوسات من حيث هي كذلك فيجب وضع الكليات فوق الجزئيات»[٣] فتحقق له بها موضوع للعلم وعلل صورية أو نماذج للمحسوسات، وتحقق له ما كان يرمي إليه أنبادوقليس بقوله بالمحبة أو الخير، وأنكاسغورس بقوله بالعقل والنظام والكمال، ثم أخذ عن الفيثاغوريين فكرة حياة سابقة وأحال التوليد السقراطي تذكيرًا. فالقارئ يرى كيف تلاقت كل هذه المذاهب في مذهب أفلاطون وتلاءمت فوفقت بين المحسوس والمعقول والتغير والوجود.

هـ - ولم يكن أفلاطون غافلاً عن صعوبات نظريته فقد عاد إليها يمتحنها[٤] فرأى أن المنطق يقضي عليه أن يضع مثلاً للمشابهة والواحد والكثير

(١) مفتتح المقالة السابعة في الجمهورية.

(٢) ولا أفلاطون في محاوراته الأولى ولكنها فيها مكتسبة بالاستقراء.

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

(٤) في محاورة بارمنيدس ص ١٣٠ - ١٣٣.

والجمال والخير وما شاكلها، ولكنه يقول إنه كثيرا ما تردد في وضع مثل للإنسان والنار والماء ... وأنه يجد الغرابة بمكان عظيم أن يكون هناك مثل للشعر والوحل والوسخ، وما إلى ذلك من الأشياء الحقيرة، ثم ينتهي إلى أن هذا التردد إنما يعرض له لأنه يلحظ رأي الناس ولأن الفلسفة لم تستول عليه بعد بالقوة التي يرجو أن تستولي يومًا، وحينئذ فلن يشعر في نفسه احتقارًا لشيء. وينتقل إلى المشاركة، فيقول إذا كانت أشياء عدة تشترك في مثلا واحد، فإما أن يوجد المثال كله في كل واحد من هذه الأشياء، وهذا يعني أن المثال متحقق كله في نفسه ومتحقق كله في كل واحد من الأشياء أي مفارق لنفسه، وهذا خلف، وإماأنه يوجد مقسمًا في الأشياء المشاركة فيه وحينئذ يفقد بساطته من جهة، ويلزم القول من جهة أخرى أن جزء الكبير بالذات ينقلب صغيرًا بالنسبة إلى كل كبير، وأن كل الصغير بالذات يصبح كبيرًا بالنسبة على جزء، 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 واحدي قال 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 كبيرًا آخر فوقها جميعًا 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 شيئًا من وحدته، فإن العقل إنما يتصور بالمثال شيئًا حقيقيًا 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 بل كنسبة الصورة إلى النموذج، أمكن الإجابة أن النموذج في هذه الحالة يشبه الصورة، فيتعين أن نضع فوقهما نموذجًا آخر

يشتركان فيه وهكذا إلى ما لا نهاية ... ولكنه يعود فيقول إن هذه الصعوبات ليست ممتنعة الحل، وإنما يتطلب حلها عقلاً ممتازًا، أما إذا وقفنا عندها وأنكرنا المثل فلسنا ندري إلى أين نوجه الفكر: أ إلى التغير المتصل فيمتنع العلم؟ أم إلى الوجود الثابت فيمتنع العلم كذلك ؟ إن المثل «نقط ثابتة» فوق التغير تفسره وعليها هي يقع العلم. ولكن ...

٣٣ – الجدل النازل:

أ- ولكن العلم حكم بأن شيئًا ما هو كذا أو كذا والمثل قائم بأنفسها فكيف يمكن الحكم عليها، والحكم يعني أن شيئًا (الموضوع) مشارك في شيء (المحمول) ؟ هل المثل منفصلة بعضها عن بعض أم مشاركة كلها في كلها أم بعضها مشاركة في بعض دون بعض ؟ الفرض الأول يرجع إلى مذهب بامنيدس أي إلى السكون التام فيستحيل معه الحكم، فإنه إذا لم تكن الحركة مشاركة في الوجود فليس هناك حركة، وإذا لم يكن السكون مشاركًا في الوجود فليس هناك سكون. والغرض الثاني يرجع إلى موقف هرقليطس أي إلى الاختلاط العام والتغير المتصل فيستحيل معه الحكم كذل، فإننا إذا قبلناه لزم منه أن السكون في حركة، وأن الحركة في سكون. يبقى الغرض الثالث وهو الصحيح، والجدل هو الذي يتبين ملاءمة المثل بعضها لبعض، وهو رأس العلوم يجعل العلم ممكنًا لأنه يرى المثل مترتبة في أنواع وأجناس أي يرى بعضها مرتبطًا بالبعض بواسطة مثل أعلى وأعم. وهذه مرتبطة كذلك بمثل أعلى وأعم وهكذا إلى مثال أول قائم فوقها جميعًا 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 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 العلية الفاعلية والعلة الغائية. ويضع الجدل هذه العلاقات في أحكام. فالحكم الذي يعني أن الشيء هو هو وفي آن واحد شيء آخر (المحمول) يعني أن المثال الواحد يشارك في مثال آخر (وفي غيره) مع بقائه هو هو، والعلم استقصاء هذه المشاركات بين المثال، فإن أضاف مثالاً لمثال مشارك فيه كان صادقًا، وإن ألف مثالين ليس بينهما مشارك كان كاذبًا [1].

ب – كيف يمكن الحكم الكاذب أو الخطأ ؟ إن الحكم الكاذب يعب عما ليس موجودًا واللا موجود 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 «السفسطائي». قال في المحاورة الأولى: ينشأ الخطأ عندما نحاول أن نوفق بين إحساس ومعنى سابق محفوظ في النفس، كما إذا رأيت سقراط فأضفت هذه الرؤية إلى صورة تيودورس وبالعكس، فليس الخطأ معرفة كاذبة بل ذكرًا كاذبًا وتنافرًا بين المعرفة الحسية والمعرفة التذكرية. ولكن ما القول إذا كان الطرفان فكرتين مثل أن ٥ + ٧ = ١١ ؟ النفس تخطئ في اختيار أحد الطرفين من بين المعاني المحفوظة كما يخطئ الذي يتناول يمامة من قفص وهو يطلب حمامة. وكلن أليس هذا عودًا إلى الصعوبة الأولى وهي أن النفس ما لا تعلم أو لا تعلم ما تعلم؟ وينتهي الحوار من غير حل ولا يحل الإشكال إلا في «السفسطائي» فيهتدي أفلاطون إلى أن اللا وجود قد يعني ما هو نقيض الوجود وما هو لا وجود ما، وأن اللا وجود

(١) بارمنيدس والسفسطائي في مواضع مختلفة – فيدون ص ١٠٣ – ١٠٥.

في الحكم هو من النوع الثاني، فحينما نتحدث عن اللا كبير نقصد الصغير أو المساوي، أي نقصد وجودًا هو غير الكبير، فالخطأ تفصيل أو تركيب حيث لا ينبغي بين أطراف وجودية، وفي الخطأ يقع الفكر على وجود هو غير الوجود المقصود ويعلم نوعًا من العلم - وقد كان لهذا التمييز بين معنى اللا وجود شأن كبير فإنه مهد السبيل لقول أرسطو إن الوجود يطلق على أنحاء عدة ولحل إشكالات بارمنيدس.

جـ - كيف يستكشف الجدل العلاقات بين المثل ليؤلفها في أحكام ؟ وبعبارة أخرى كيف يرتب المثل في 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 تنضاف إليه فتضيق ما صدقه، وتجعل فيه أقسامًا مختلفة لها أسماء مختلفة وتشترك مع ذلك في معنى واحد [١]. وللقسمة قواعد تتبع ومخاطر تجتنب: يجب أن تطابق طبيعة الشيء فلا تقسم إلا حيث تقتضي الطبيعة القسمة كما يجزأ الحيوان في مفاصله من غير تهشيم، ويجب أن تكون تامة فتستخرج من الجنس نوعين أو ثلاثة ومن كل منهما صنفين أو ثلاثة حتى تنتهي إلى البسائط. أما ما يتحرز منه فهو اعتبار المركب بسيطًا والعرضي جوهريا. والقسمة المثلى هي الثنائية كأن نقول: السياسة علم والعلم نظري وعملي والسياسة تدخل في الطائفة الأولى، والعلم النظري علم يأمر وعلم يقرر والسياسة تدخل في الطائفة الأولى وهكذا حتى يتعين معنى السياسة [٢]، أو كأن نحاول تعريف السفسطائي فنمضي من قسمة

---

(١) الجمهورية ص ٤٣٧.

(٢) السياسي ص ٢٥٨ - ٢٦٧.

إلى أخرى حتى نبلغ إلى التعريف الذي لا ينطبق إلا عليه [١]. فالقسمة تبدأ من اللا معين وتتدرج إلى التعيين أي 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 جميعًا.

د – هذا إيجاز لأبحاث أفلاطون في المعرفة فيها منطق وفيها ميتافيزيقا كما قلنا: أخذ الحد والاستقراء عن سقراط وتعمق في تفسير الحكم ولكنه أقامه على مشاركة المثل بعضها في بعض وهي أغمض من مشاركة المحسوسات في المثل، واقترب من القياس بالقسمة الثنائية، فإنها عبارة عن وضع علاقة بين طريفين بواسطة طرف ثالث علاقته بهما معلومة، ولكنها لا تشبه القياس إلا من بعيد كما سيبين أرسطو (٥٠ هـ) . ونظر في أصول المعرفة نظرًا دقيقًا عميقًا وبلغ إلى عالم معقول هو أساس المعرفة والوجود المحسوس، فكان وضعه المثل جواهر قائمة بأنفسها توكيدًا لهذا الوجود الأعلى لفت به الإنسانية بقوة إلى الفرق بين الجزئي والكلي والمحسوس والمعقول فلن تنسى الإنسانية هذا الفرق، غير أنه في أواخر أيامه وفي 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 أنها إنما تدرس لأجل الباقي»[٢]، فكأنه في محاولته البلوغ إلى المعقولية التامة أراد أن يلغي المادة الكثيفة المستعصية على التجريد والتعقل وأن يرد الوجود كله أعدادًا ونسبًا عددية فيلغي الظن من

---

(١) السفسطائي ص ٢١٨ – ٢٣١.

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

المعرفة ولا يستبقي غير العلم في شكله الرياضي، وسيظل هذا الهدف مطمح أنظار كثيرين من المفكرين يكفي أن نذكر منهم ديكارت لندل على شدة جاذبية هذه الوجهة.

obeikandl.com

الفصل الثالث

الوجود

٣٤ – الله:

أ – نظرية أفلاطون في الوجود مماثلة لنظريته في المعرفة بمعنى أنها تصعد من المحسوس إلى المعقول وتخضع الأول للثاني. وقد قص حكاية حاله بإزاء العلم الطبيعي فقال ما خلاصته (بلسان سقراط): لما كانت شابا كثيرًا ما قاسيت الأمرين في معالجة المسائل الطبيعية بالمادة وحدها على طريقة القدماء. وسمعت ذات يوم قارئًا يقرأ في كتاب لأنكساغورس «هو العقل الذي رتب الكل وهو علة الأشياء جميعًا» ففرحت لمثل هذه العلة وتناولت الكتاب بشغف، وكلني ألفيت صاحبه لا يضيف للعقل أي شأن في العلل الجزئية لنظام الأشياء، بل بالضد يذكر في هذا الصدد أفعال الهواء والأثير والماء وما إليها، مثله مثل رجل يبدأ بأن يقول إن سقراط في جميع أفعاله يفعل بعقله ثم يعلن جلوسي هنا (في السجن) بحركات عظامي وعضلاتي، ويعلل حديثي بفعل الأصوات والهواء والسمع وما أشبه، ولا يعني بذكر العلل الحقة وهي: لما كان الأثينيون قد رأوا أحسن أن يحكموا علي، ورأيت أنا أحسن أي أقرب إلى العدالة أن أتحمل القصاص الذي فرضوا علي، فقد بقيت في هذا المكان، ولولا ذلك لكانت عظامي وعضلاتي منذ زمن طويل في ميغارى أو في بويتيا حيث كان قد حملها تصور آخر للأحسن. فتسمية مثل هذه الأشياء عللاً منتهى الضلالة. أما إن قيل لولا العضلات والعظام فلست أستطيع تحقيقي أغراضي فهذا صحيح، وعلى ذلك فما هو علة حقًّا شيء وما بدونه لا تصير

العلة علة شيء آخر»[١]. والعلة الحقة عاقلة تلحظ معلولها قبل وقوعه وترتب الوسائل إليه، فإن شيئًا لا يفعل إلا إذا قصد (أو قُصد به) إلى غاية، والغاية لا تتمثل إلا في العقل، وعند هذه الصخرة يتحطم كل مذهب آلي. ولما كان «الموجود الوحيد الكفء للحصول على العقل هو النفس [٢]. كانت العلل العاقلة نفوسًا تتحرك حركة ذاتية، وكانت المادة شرطًا لفعلها أو علة ثانوية خلوا من العقل تتحرك حركة قسرية وتعمل اتفاقًا، إلا أن تستخدمها العلل العاقلة وسيلة وموضوعًا وتوجهها إلى أغراضها»[٣]. «والنفس غير منظورة بينما العناصر والأجسام جميعًا منظورة» [٤]. فيبلغ أفلاطون من هذا الطريق إلى علم معقول يصفه بأنه إلهي لاشتراكه في الروحية والعقل، ولكنه يعين فيه مراتب ويضع في مقته 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 أعلى إلى أسفل، ومن أسفل إلى أعلى. وحركة العالم دائرية منظمة لا يستطيعها العالم بذاته، فهي معلولة لعلة عاقلة، وهذه العلة هي الله أعطى العالم حركة دائرية على نفسه وحرمه الحركات الست الأخرى وهي طبيعية، فمنعه من أن يجري بها على غير هدى [٥]. ومن الوجهة الثانية يقول إن العالم آية فنية غاية في الجمال، ولا يمكن أن يكون النظام البادي فيما

(١) فيدون ص ٩٦ (هـ) – ٩٩ (جـ).

(٢). ثيماس ص ٤٦ (د).

(٣) انظر أيضًا القوانين م ١٠ ص ٨٩٤ – ٨٩٦.

(٤) ثيماوس ص ٤٦ (د).

(٥) ثيماوس ٣٤ (أ) و ٤٣ (ب).

بين الأشياء بالإجمال وفيما بين أجزاء كل منهما بالتفصيل نتيجة علل اتفاقية، ولكنه صنع عقل كامل توخى الخير ورتب كل شيء عن قصد [١]. وثمة برهان آخر: فقد رأينا أفلاطون يضع المثل لأنه وجد المحسوسات تتفاوت في صفاتها، فدله هذا التفاوت على أن الصفات ليست لها بالذات ولكنها حاصلة في كل منها بالمشاركة فيما هو بالذات، وخص بالذكر مثال الجمال في المأدبة، ومثال الخير في الجمهورية، فقال عن الأول: إنه علة الجمال المتفرقة في الأشياء، والمقص الأسمى للإرادة في نزوعها إلى المطلق، والغاية القصوى للعقل في جدله، لا يوصف ، أي لا يضاف إليه أي محمول لأنه غير مشارك في شيء ولكنه هو هو [٢]. وقال عن الثاني: في أقصى حدود العالم المعقول يقوم مثال الخير، هذا المثال الذي لا يدرك إلا بصعوبة، ولكنا لا ندركه إلا ونوقن أنه علةكل ما هو جميل وخيِّر، هو الذي ينشر ضوء الحق على موضوعات العلوم ويمنح النفس قوة الإدراك، فهو مبدأ العلم والحق يفوقهما جمالاً مهما يكن لهما من جمال. هو أسمى موضوع لنظر الفيلسوف والغاية من الجدل تعلقه، وإن جماله ليعجز كل بيان، لا يوصف إلا سلبًا ولا يعين إيجابًا إلا بنوع من التمثيل الناقص. وكما أن الشمس تجعل المرئيات مرئية وتهبها الكون والنمو والغذاء دون أن تكون هي شيئًا من ذلك فإن المعقولات تستمد معقوليتها من الخير، بل وجودها وماهيتها، ولو أن الخير نفسه ليس ماهية وإنما هّو شيء أسمى من الماهية بما لا يقاس كرامة وقدرة. اعلم أن الخير والشمس ملكان: الواحد على العالم المعقول والآخر على العالم المحسوس [٣]. ومقصد أفلاطون واضح، هو

(١) ثيماوس ص ٢٨ (أ) – ٢٩ (أ).

(٢) المأدبة ص ٢١٠ – ٢١١.

(٣) الجمهورية م ٦ و ٧ في مواضع مختلفة وبالأخص ص ٥٠٦ – ٥٠٩.

أن التفسير النهائي للوجود هو «أن الخير رباط كل شيء وأساسه»[١] من حيث أن العلة الحقة عاقلة وأن العاقل يتوخى الخير بالضرورة.

جـ - فالله روح عاقل محرك منظم جميل خيِّر عادل كامل بسيط لا تنوع فيه، ثابت لا يتغير، صادق لا يكذب، ولا يتشكل أشكالاً مختلفة كما صوره هوميروس ومن حذا حذوه من الشعراء [٢]. وهو كله في حاضر مستمر، فإن أقسام الزمان لا تلاءم إلا المحسوس، ونحن حينما نطلق الماضي والمستقبل على الجوهر الدائم فنقول كان وسيكون ندل على أننا نجهل طبيعته، إذ لا يلائمه سوى الحاضر [٣]. وهو معنى بالعالم بخلاف ما يدعيه السفسطائيون محتجين بنجاح الأشرار، فإن الله إن كان لا يعني 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 فيعني بها هل يكون الله أقل علمًا 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 خيرًا محضًا فيشابه نموذجه الدائم، هو إذن ناقص ولكنه أحسن عالم ممكن. وعناية الله تشمل الكليات والجزئيات أيضًا 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

---

(١) فيدون ص ٩٩ (جـ).

(٢) الجمهورية م ٢ ص ٣٧٩.

(٣) ثيماوس ص ٣٧ (هـ).

لأجل الجزء، كذلك حال الصانع الأكبر، فإن تذمر الإنسان فلأنه يجهل أن خيره الخاص يتعلق به وبالكل معًا 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 يؤدي مباشرة إلى فساد السيرة فهو إخلال بالنظام الاجتماعي. وقد ينكر المرء الله بتاتًا، 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 أهو من تصور الله مرتشيًا. الأولى والثانية جديرتان بالمناقشة، أما الأخيرة فأحق بالسخط منها بالتفنيد [1].

٣٥ – الطبيعة:

أ – لما أراد أفلاطون أن يبين كيف تحقق النظام في العالم وحصلت الصور الكلية في الأجسام، أنطق «تيماوس» الفيثاغوري بقصة التكوين. وإنما أراد آراءه على لسان واحد من الفيثاغوريين لأنها قائمة على مبادئ عقلية رياضية، وإنما آثر القصة على الحوار والخطاب ليدل على أن العالم المحسوس لا يوضع في قضايا ضرورية، وأن العقل البشري لا يستطيع أن ينفذ إلى أغراض الله في الطبيعة، فليس أمامه إلا الظن والتشبيه [2]. قال تيماوس: كل ما يحدث فهو

---

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

(٢) تيماوس ص ٢٩ (جـ) و ٤٨ (جـ د) و ٥٩ (د).

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 خيرًا والخير بريئًا من الحسد فقد أراد أن تحدث الأشياء شبيهة به على قدر الإمكان، فرأى أن العاقل أجمل من غير العاقل، وأن العقل لا يوجد إلا في النفس، فصوَّر العالم كائنًا حيًّا عاقلاً لا على مثال شيء حادث بل على مثال «الحي بالذات» [١] أجمل الأحياء المعقولة الحاوي في ذاته جميع الأحياء التي من نوعه. فالعالم واحد لأن صانعه واحد ونموذجه واحد، وهو كل محدود ليس خارجه ما يؤثر فيه ويفسده فلا تصيبه شيخوخة ولا مرض، وهو كروي لأن الدائرة أكمل الأشكال، متجانس يدور على نفسه في مكانه. أما نفسه فهي سابقة على الجسم صنعها الله «من الجوهر الإلهي البسيط والجوهر الطبيعي المنقسم ومزاج من الاثنين»، فكانت غلافًا مستديرًا للعالم تحويه من كل جانب، وتتحرك حركة دائرية وتحرك الباقي، 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 نارًا ليجعله مرئيًّا، وترابًا ليجعله ملموسًا، ووضع الماء والهواء في الوسط [٢].

ب – غير أن هذه العناصر لم تكن كذلك منذ البدء، وإنما كان العالم في الأصل «مادة رخوة» أي غير معينة، غامضة لا تدرك في ذاتها بل بالاستدلال، كل ما نعقله عنها أنها موضوع التغير أو المكان المحل الذي تحصل فيه الصور المعينة، لأنه إذا كان الأصل معينًا وكانت له صورة ذاتية فليس يفهم التغير

(١) طبقًا لنظرية المثل ولأن كل صانع إنما يحتذي مثالاً.

(٢) ثيماوس ص ٢٧ (د) – ٣٧ (جـ).

التغير الذاتي. 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 في موضوع واحد غير معين في ذاته. ألست ترى أن ما نسميه ماء إذا تكاثف صار ترابًا وحجارة، وإذا تخلخل صار هواء وريحًا، وأن الهواء إذا اشتعل تحول نارًا، وأن النار إذا تقلصت وانطفأت عادت هواء، وأن الهواء إذا تكاثف صار سحابًا وضبابًا، وأن هذه إذا تكاثفت جرت ماء، وهكذا دواليك ؟ [١]. – هذه المادة الأولى كانت تتحرك حركات اتفاقية، تلك الحركات الست التي قلنا أن الأشياء تتحرك بها إذا تركت وشأنها من غير نفس تدبرها. فاتحدت ذراتها على حسب تشابهها في الشكل، وألفت العناصر الأربعة: النار مؤلفة من ذرات هرمية أي ذات أربعة أوجه تشبه سن السهم. لذلك كانت أسرع الأجسام وأنفذها – والهواء مؤلف من ذرات ذات ثمانية أوجه أي من هرمين – والماء من ذرات ذات عشرين وجهًا – 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 الشيء وهو خلو من الإله» حتى عين الصانع لكل منها مكانه على ما ذكرنا ورتب حركته [٢].

جـ – ثم فكر الصانع فيما عسى أن يزيد العالم شبهًا بنموذجه، ولما كان النموذج حيًّا أبديًّا فقد اجتهد أن يجعل العالم أبديًّا، لكن لا كأبدية النموذج فإنها ممتنعة على الكائن الحادث، فعنى بصنع «صورة متحركة للأبدية الثابتة» فكان الزمان يتقدم على حسب قانون الأعداد، وكانت الأيام والليالي والشهور

(١) ثيماوس ص ٤٨ – ٥٧.

(٢) ثيماوس ص ٥٣ – ٥٧.

والفصول ولم تكن من قبل. ورأي الصانع أن خير مقياس للزمان حركات الكواكب، فأخذ نارًا وصنع الشمس والقمر والكواكب الأخرى مشتعلة مستديرة وجعل لكل منها نفسًا تحركه وتدبره، ولما كان مبدأ التدبير إلهيًّا 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 الرأي في المقالة العاشرة من الجمهورية) بل من خيرية الصانع تأبى عليه أن يعدم أحسن ما صنع [1].

د – ثم اتخذ منها أعوانًا تصنع نفوس الأحياء المائتين، وإنما مست الحاجة إلى هذه انفوس لتتحقق في العالم جميع مراتب الوجود نازلة من ارفع ا لصور إلى أدناها وليكون العالم كلاً حقًّا، وإنما وكل أمر صنعها إلى نفوس الكواكب لأن كل صانع يصنع ما يماثله، والصانع الأول لا يصنع إلا نفوسًا إلهية فلا يكون هناك التفاوت المطلوب أخذ إذن ما تخلف من الجوهرين الثاني والثالث وصنع مزيجًا قسمه على الكواكب وكلف آلهتها أن تنزله أجزاء في أجسام مهيأة لقبوله وأن تضم إليه نفسين مائتين: أحداهما انفعالية والأخرى غذائية. أما الانفعالية فغضبية وشهوانية تحس اللذة والألم والخوف والإقدام والشهوة والرجاء يضعونها في أعلى الصدر بين العنق والحجاج لكلي لا تدنس النفس الخالدة المستقر في الرأس. وأما الغذائية فيضعونها في أسفل الحجاب. فصنع الآلهة الرجل كاملاً بقدر ما تسمح طبيعته. والرجل الصالح يعود جزء نفسه الخالدة، بعد انحلال هذا المركب، إلى الكوكب الذي هبط منه ويقضي هناك حياة سعيدة شبيهة بحياة إله الكوكب. أما النفس الشريرة فتولد ثانية امرأة،

(١) تيماوس ص ٣٧ – ٣٩.

فإن أصرت على شقاوتها ولدت ثالثة حيوانًا شبيهًا بخطيئتها وهكذا بحيث لا تخلص من آلامها وتعود على حالتها الأولى حتى تغلب العقل على الشهوة وتصعد السلم فترجع رجلاً صالحًا. ودرجات هذا السلم المرأة فالطير فالدواب فالزحافات فالديدان فالأحياء المائية، أوجدتها الخطيئة والجهالة نازلة بها نحو الأرض درجة فدرجة «وهكذا كان الأحياء في ذلك الزمان، واليوم أيضًا، يتحول بعضهم إلى بعض بحسب ما يكسبون أو يخسرون من العقل»[١]. وأراد الآلهة أن يلطفوا أثر الحرارة والهواء في الإنسان، مع ضرورتها له، وأن يوفروا له الغذاء، فمزجوا جوهرًا مماثلاً لجوهر الإنسان بكيفيات أخرى، وأوجدوا طائفة جديدة من الأحياء هي الأشجار والنباتات والبذور تحيا بنفس غذائية. وليست هذه النفس عاقلة، ولكنها تحس اللذة والألم والشهوة فهي منفعلة وليست فاعلة، إذ قد حرمت الحركة الذاتية فكانت جسمًا مثبتًا في الأرض[٢].

هـ - هذه خلاصة حديث ثيماوس في مواضعه الفلسفية، وهذا الحديث مثال آخر لنزعة أفلاطون التوفيقية وملكته التنسيقية، فقد أخذ بالعقل الذي قال به أنكساغورس وبين عيب المذهب الآلي وأقام الغائية على أساس متين. ثم أستبقى الآلية في الكليات والجزئيات حتى في الظواهر الحيوية كالاغتذاء وحركة الدم والتنفس والشيخوخة والموت[٣]، وصور الأجسام جميعًا، حية وغير حية، مركبة من نفس العناصر متمشية على نفس القوانين لا يميزه في ذلك من ديموقريطس إلا أن هذه الآلية خاضعة لتدبير الصانع يفرض عليها

(١) ثمياوس ص ٦٩ (جـ) - ٧١ (أ) و ٩٠ (جـ) و ٩١ (د) - ٩٢ (جـ، رأيضًا فيدون ص ٨٠ (هـ) - ٨٢ (جـ).

(٢) ثيماوس ص ٧٧.

(٣) ثيماوس ص ٧٧ - ٨٢ وغيرها.

غاياته من خارج فتحققها هي بوسائلها الخاصة أي بحركة تلك المثلثات والأشكال الهندسية التي للعناصر. وأخذ أفلاطون صفات العالم عن الإيليين – وبالأخص عن أكسانوفان – فجعله واحدًا كرويًا متناهيًا حيًا عاقلاً، ولكنه استبقاه حادثًا متغيرًا، وأضاف الثبات والضرورة للعالم المعقول. ونبذ رأي الطبيعيين في الأجرام السماوية وانحاز إلى العقيدة القديمة «كل ما هو سماوي فهو إلهي» وأقامها على افتقار الحركة الدائرية لمحرك عاقل. فوفر بها حلقات في سلسلة الموجودات الروحية وأمكنة لخلود النفوس الإنسانية. وأخذ التناسخ عن الفيثاغوريين، ومع أنه أضاف الإحساس للنبات فقد قصر التناسخ على الحيوان، وكانوا يمدونه إلى جميع الأحياء، وبني عليه فكرته الغريبة في التطور النازل من الرجل إلى المرأة إلى أدنى أنواع الحيوان تبعًا للخطيئة ونقص العقل، فكان أمينًا لمبدئه «إن النقص تضاؤل الكمال».

و – يبقى مسألتان. الواحد: ما معنى حدوث العالم في القصة ؟ والأخرى: ما هي بالضبط فكرة الله عند أفلاطون بعد ما رأينا من اشتراك الألوهية وكثرة الآلهة ؟ أما عن المسألة الأولى فالواقع أن أسلوب هذه القصة غير مألوف في الفلسفة اليونانية، حتى لقد قال أرسطو: «إن الأقدمين جميعًا ما عدا أفلاطون اعتقدوا أن الزمان قديم، أما هو فقد جعله حادثًا إذ قال إنه وجد مع السماء وإن السماء حادثة»[1]. وقد مر بنا ذلك ورأيناه يضع دورًا خاضعًا للآلية البحتة قبل تدخل الصانع، فيكون مقصوده على الأقل أن العالم حادث في الزمان من حيث الصورة. وإذ اعتبرنا قوله: إن النفس العالمية سابقة على جسم العالم وإنها مصنوعة، لزم أن جسم العالم مصنوع أيضًا، وأن العالم حادث مادة صورة، فأخذنا عبارته «العالم ولد وبدأ من طرف أول» بحرفيتها.

(١) السماء الطبيعي م ٨ ف ١ س ٢٥١ ع ب س ١٤ – ١٩.

على أن تلاميذه الأولين ومن جاء بعدهم من الأتباع قد عارضوا أرسطو في إجرائه الكلام على ظاهره، وقالوا: إن «ثيماوس» قصة وإن للقصة عند أفلاطون حكمًا غير حكم الحوار والخطاب، وإن الغرض من تصويره العالم مبتدئًا في الزمان، ومن قوله «قبل وبعد» سهولة الشرح فقط. والحق أن فكرتي حدوث العالم والإبداع من لا شيء لم تكونا معروفتين لليونان، ولا يوجد في كتب أفلاطون نص يسمح بحل هذا الإشكال، ولكنها جميعًا ناطقة بأن النظام من الله، وهذا كاف لإقامة المذهب الروحي.

ز – ولكن ما الله عند أفلاطون ؟ فقد قيل من ناحية: إن إرسال الكلام على الصانع قصة رمزية يجيز القول أن ليس الصانع شخصًا قائمًا بذاته، ولكنه يمثل ما للمثل من قدرة وعلية في المادة. والرد على هذا التأويل أن نفس البرهان وارد في «القوانين» وهي ليست قصة. وقيل من ناحية أخرى إن كل شيء عند أفلاطون إله أو إلهي: المثل ومثال الخير ومثال الجمال، والصانع والنموذج الحي بالذات، والنفس العالمية والجزء الناطق من النفس الإنسانية. وآلهة الكواكب، وآلهة الأولمب والجن [1]، فأين الله بين هؤلاء ؟ وكيف وحدنا الصانع ومثلا الخير ومثال الجمال، ولم يقرب أفلاطون بينهم، بل تركهم متفرقين؟ مفتاح الجواب ما أشرنا إليه من اشتراك لفظ الله والإلهي في لغته، وهو يقعد «مبدأ التدبير» متمايزًا من المادة كل التمايز، فحيثما وجد التدبير والنظام وجد العقل ووجدت الألوهية أي الروحية ولكن متفاوتة بتفاوت الوجود، فالنفس الكلية وآلهة الكواكب (وأفلاطون لا يذكر آلهة الميثولوجيا إلا تسامحًا وبشيء من التهكم ظاهر) مدينون للصانع بوجودهم وخلودهم، فهم آلهة باشتراك الاسم فقط. أما الصانع والخير والجمال والنموذج

(١) الجن عنده وسط وواسطة بين الآلهة والبشر متصفون بالحكمة والخير.

فتوحيدهم لا يكاف كبير عناء، فهم من جهة موضوعون على قدم المساواة كل في قمة نوع أو «مقولة»: الصانع الفاعل الأول، والخير غاية العقل القصوى، والجمال المطمح الأسمى للإرادة، والنموذج أول المثل وحاويها جميعًا. وهم من جهة أخرى موصوفون بعضهم ببعض: الصانع خير ومثال الخير مصدر المثل والنموذج محلها، وكلهم جميل وكلهم أجمل الموجودات. فالله الصناع من حيث هو علة فاعلية تطبع صور المثل في المادة «على نحو يصعب وصفه»، وهو النموذج من حيث هو علة نموذجية تحتذى، وهو الجمال والخير من حيث هو عله غائية تحب وتطلب. هم صفات لواحد ميزها أفلاطون بحسب المناسبات، وكان همه موجهًا لوضع المذهب الروحي ضد الطبيعيين والسفسطائيين ولم يكن لمسألة التوحيد في أيامه مثل ما صار لها من الأهمية فيما بعد، فلما أحل الأعداد محل المثل في دروسه الأخيرة عبر عن الله بالواحد «الواحد بالذات».

٣٦ – النفس الإنسانية:

أ – رأينا نظرية المثل تتضمن القول بالنفس موجودة قبل اتصالها بالبدن من حيث لا أن هذا المثل ليست متحققة في التجربة بما هي مثل ولا مكتسبة بالحواس فلا بد من قوة روحية تعقلها أو بالأحرى تذكرها بعد أن عقلتها في عالم يماثلها. ورأينا تفسير الحركة يرجع إلى مبدإ غير مادى يتحرك بذاته ويحرك المادة، وهذا التفسير ينطبق على العالم بالإجمال وعلى كل جسم بالخصوص وإذن فللأنسان نفس. قد يقول قائل: ما النفس ألا توافق العناصر المؤلفة للبدن وليس لها وجود ذاتي وإنما هي كالغنم بالإضافة إلى الآلة ولأوتار[1]. ولكن التوافق والنغم نتيجة والنتيجة لا تباين المقدمات والنفس تدبر البدن

(١) فيدون ص ٨٥ – ٨٦. وانظر ما ذكرناه في عدد ١٣ (جـ).

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

ب – على أن رأي أفلاطون في ماهية النفس وعلاقتها بالجسم لا يخلو من التردد والغموض. ففي المحاورة الواحدة (فيدون) يحد النفس تارة بأنها فكر خالص وطورًا بأنها مبدأ الحياة والحركة للجسم دون أن يبين ارتباط هاتين الخاصتين ولا أيتهما الأساسية. كذلك الحال في 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 الذاتي (الفكر) ويجلب لها الهم بحاجاته وآلامه وأنها هي تقهره وتعمل على الخلاصة منه [٢] دون أن يبين ماهية هذا التفاعل، بل هو يذهب بهذا التفاعل إلى حد علاج الجسم بالنفس والنفس بالجسم [٣] وقيام الشعور والإدراك في النفس عند تأثر الجسم بالحركة المادية على ما بين هذه الحركة والظاهرة النفسية من تباين – وفي الجمهورية يرد الأفعال النفسية إلى ثلاثة: الإدراك والغضب والشهوة ويسال: هل يفعل الإنسان بمبادئ ثلاثة مختلفة أم أن مبدأ واحدًا بعينه هو الذي يدرك ويغضب ويحس لذات الجسم ؟ فيقرر أن المبادئ عدة لأن شيئًا ما لا يُحدث ولا يقبل فعلين متضادين في وقت واحد ومن جهة واحدة، فلا يضاف إليه حالات متضادة إلا بتمييز أجزاء فيه فيجب أن تميز في النفس جزءًا ناطقًا

(١) فيدون ص ٩٢ – ٩٥.

(٢) فيدون ص ٦٤ – ٦٦.

(٣) ثيماوس ص ٨٢ – ٨٩.

وجزءًا غير ناطق لما نحسه فينا من صراع بين الشهوة تدفع إلى موضوعها والعقل ينهى عنه. ولنفس السبب يجب أن نميز في الجزء غير النطقي بين قوتين هما الغضب والشهوة: الغضب متوسط بين الشهوة والعقل ينحاز تارة إلى هذا وطورًا إلى تلك، ولكنه يثور بالطبع للعدالة ونحن لا نغضب على رجل مهما يسبب لنا من ألم إذا اعتقدنا أنه على حق، لذلك كثيرًا ما يناصر الغضب العقل على الشهوة ويعينه على تحقيق الحكمة في ما هو خلو من العقل والحكمة [١]. وهذا كلام لا غبار عليه إذا أريد به تميز قوى ثلاث في النفس الواحدة، ولكنا رأينا أفلاطون في «ثيماوس» يضع في الإنسان ثلاث نفوس ويعين لكل منها محلاً في الجسم فيزيد إلى صعوبة التوفيق بين النفس والجسم صعوبة التوفيق بين النفوس الثلاث. وبينا هو في «فيدروس» يشبه النفس في حياتها السماوية الأولى بمركبة مجنحة الحوذى فيها العقل والجوادان الإرادة والشهوة [٢] إذا بكلامه في «ثيماوس» يشعر أن الغضبية والشهوانية صنعهما الآلهة للحياة الأرضية والوظائف البدنية.

جـ - وقد اختص أفلاطون مسألة الخلود بقسط كبير من عنايته. ذكرها في جميع كتبه وخصص لها «فيدون» وكان يحس إحساسًا قويًّا بخطورتها ووجوب بحثها. ونحن نجد في «فيدون» ثلاثة أدلة على خلود النفس: يبدأ أفلاطون بأسهلها تناولاً وهو التناسخ وتداول الأجيال البشرية، تلك العقيدة القديمة الأرفية الفيثاغورية، فيقول: إذا كان صحيحًا أن النفس التي تولد في هذه الدنيا تأتي من عالم كانت قد ذهبت غليه بعد موت سابق وأن الأحياء يبعثون من الأموات، ينتج لنا أن النفس لا تموت بموت الجسم. - ولكن هذا

(١) الجمهورية م ٤ ص ٤٣٦ - ٤٤٠.

(٢) ص ٢٤٦.

تسليم برأي متواتر لا تدليل، لذلك يحاول ربط هذا الرأي بقضية كبرى واستخراجه منها نتيجة لازمة فيقول: إذا نظرنا في التغير بالإجمال – وهو قانون العالم المحسوس – وجدناه تبادلاً دائرًا 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 [١]. – والدليل الثاني يدور على تعقل المثل: فإن هذه بسيطة ومن ثمة فهي ثابتة إذ أن المركب هو الذي ينحل إلى بسائطه ويتحول، أما البسيط فلا يجوز عليه تحول أو انحلال، فلا بد أن تكون النفس التي تعقل المثل شبيهة بها على حسب القول القديم «الشبيه يدرك الشبيه» وعلى ذلك فالنفس بسيطة ثابتة [٢]. «ويسكت سقراط ويسكت الجميع وبعد هنيهة يقول سيمياس: إن العلم بحقيقة مثل هذه الأمور ممتنع أو عسير جدًّا في 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 والتذرع به في اجتياز الحياة كما يخاطر المرء بقطع البحر على لوح خشب. ما دام لا سبيل إلى مركب أمتن وآمن أعني إلى وحي إلهي» (ص ٨٥). ويقول قابس: إن كل ما يلزم من الدليل الأول بفروعه

---

(١) ص ٧٠ – ٧٧.

(٢) ص ٧٨ – ٨٤. وهذا الدليل وارد في الجمهورية بفرعين: النفس بسيطة لا تنحل بانحلال الجسم – النفس تعقل المثل الدائمة فهي دائمة مثلها (م ١٠ ص ٦٠٨ وما بعدها).

الثلاثة هو أن النفس كانت قبل الولادة، ومن الثاني أنها شبيهة بالمثل، فمن هذين الوجهين لا تتنافى خصائصها مع البقاء، أما البقاء نفسه فلم يقم الدليل عليه إذ من يدرينا ؟ لعل النفس تفنى بتلاشي قوتها بعد أن تكون تقمصت أجسامًا عدة [١]. هنا يلجأ أفلاطون إلى نظريته في المشاركة ويقدم دليلاً ثالثًا فيقول: لما كانت النفس حياة فهي مشاركة في الحياة بالذات ومنافية للموت بالطبع، وليست تقبل الماهية ما هو ضد لها فالنفس لا تقبل الموت [٢]. – فيقتنع قابس ويعلن سيمياس أنه مقتنع أيضا إلا أن شعوره المزدوج بعظم المسألة وبالضعف البشري يضطره لبعض التحفظ بإزاء هذه الأدلة على وجاهتها، فيسلم له سقراط بحقه في هذا التحفظ ويزيد قائلاً: بل إن المقدمات أنفسها مفتقرة لبحث أوكد [٣].

د – وإذا رحنا نحن نقوِّم أدلته ونمتحن مقدماتها كما يريد وجدنا الأول يسلم بالدور تسليمًا، فلا يحاول دعمه حتى يقع في غلط هو أشبه بالمغالطة حين يدعي أن الضد يخرج من الضد وكلامه يدل فقط على أن الضد لا ينقلب إلى ضده حتى يتلاشى أولاً كالحار والبارد أو يكسب أو يخسر شيئًا كالصغير يصير كبيرًا وبالعكس. أما التذكر فليس التفسير الوحيد لتعقل الكليات فقد نجردها من الجزئيات على مذهب أرسطو. وأما أن النفس حياة وحركة فلا

---

(١) ص ٨٦ – ٨٨.

(٢) ص ١٠٥ – ١٠٧. وفي «القوانين» (م ١٠ ص ٨٩٥ – ٨٩٦) يعرض دليلاً مستمدًا 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 في غيره ما يقف حركته – ومن ناحية أخرى: النفوس علة الحركات الطبيعية فهي باقية إذ لو كانت تنتهي لانتهت الطبيعة أيضًا – فنعود إلى الدليل الأول في «فيدون». – وفي «فيدروس» ص ٣٤٥ كلام قريب من هذا.

(٣) ص ١٠٧ (أ ب).

يدل قطعًا على بقاء النفوس إلا إذا صح أن الحركة والحياة لها بذاتها أو أن مشاركتها في الحياة بالذات لا يجوز أن تكون مؤقتة كسائر المشاركات أو أن بقاء العالم قضية ضرورية. يبقى تعقل المثل وهو الدليل الأقوى فيما نرى فإنه ينظر للنفس في ذاتها لا بالإضافة للجسم وللطبيعة ويراها روحية تدرك الروحيات وتتوق إليها وتعلم ما بينها وبين المادة من تغاير وأن حياتا الخاصة لا تتحقق تمامًا إلا بخلاصها من المادة في عالم روحي مثلها: وهذا لب عقيدة أفلاطون وما عداه محاولة لتوكيدها، وسواء أفلحت هذه المحاولة أم أخفقت فالعقيدة ثابتة «يدافع عنها بشدة»[1] هي ثابتة من مذهبه بأكمله إذ يستحيل على من اقتنع بالعقل والروح 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 وحيًا إلهيًّا لم ينزل ليُحيل الرجاء الجميل يقينًا وطيدًا ؟ نقطة واحدة تشوب هذا المذهب: هي التناسخ، وقد كان في وسع أفلاطون أن يمحوها وهو القائل «إن النفس الحيوانية التي لم تدرك الحقيقة قط لا تستطيع أن تقوم في جسد إنساني»[2] فكيف تقوم نفس إنسانية في جسم حياني ؟ نحن نعلم أن التناسخ ركن من أركان مذهبه (٣٤، أ – ٣٦، جـ) ولكن كان في وسعه أن يضع نفسًا للمرأة ونفسًا حيوانية مترتبة بترتب الأنواع (كما وضع نفسًا نباتية) وأن يحصر التناسخ في دائرة النوع. الخيال هو الذي طغى هنا على المنطق، ويغتفر لأفلاطون أنه كان يصدر عن وجوب التكافؤ بين العمل والجزاء وإيمانه بالعدالة الإلهية.

---

(١) «فيدون» ص٦٣ (جـ).

(٢) فيدروس ص ٢٤٩ (ب جـ).

الفصل الرابع

الأخلاق

٣٧- القانون الخلقي والطبيعية:

أ- 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 السفسطائيين وتلاميذهم القائلين باللذة. عرض نظريتهم في أقوى صورها وأبعد نتائجها ثم فندها تفنيدًا [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 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 القوي على الضعيف وإذعان الضعيف لهذه السيادة. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى الكل يطلب السعادة، فكيف يستطيع أن يعيش سعيدًا من يخضع لأي شيء كان قانونًا أم إنسانًا؟ ألا أن العدالة والفضيلة والسعادة على حسب الطبيعة أن يتعهد الإنسان في نفسه أقوى الشهوات ثم

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

يستخدم ذكاءه وشجاعته لإرضائها مهما تبلغ من قوة، مع تظاهره بالصلاح لإسكات العامة والانتفاع بحسن الصيت، ولا يتسنى هذا لغير الرجل القوي، لذلك ترى العامة تعنف 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 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- هذى دعاوى السفسطائيين، فلنسألهم أولاً: 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 بالمساواة وأن الظلم أقبح من الانظلام فرأيها مطابق للطبيعة وإذن فلا تعارض بين الطبيعة والقانون. - ولنسألهم ثانيًا: من هو الأحسن الأقدر الذي يتمدحون به؟ وهل هاتان الصفتان متلازمتان أم يمكن أن يكون إنسان حسنًا ضعيفًا معًا، قويًا رديئًا معًا؟ مهما نقلب 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 جميعًا. ولنتصور رجلهم الأقوى الذي يقيمونه مثلاً أعلى وقد بلغ إلى قمة السلطان فصار طاغية لا يردعه رادع من ضميره ولا من الناس ولا تشتهي نفسه شيئًا حتى تنال من اللذات أصنافًا - 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 ألمًا من الحرمان كان إنماء الشهوات لأجل إرضائها عبارة عن تعهد آلام في النفس لا تهدأ، وكانت حياة الشهوة موتًا متكررًا، 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 فكاكًا بعد أن ارتمى بين أيديها عبدًا 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.

جـ - فلا تقل إن السعادة تقوم في الشهوة القوية وفي اللذة بالإطلاق، ولكن قل إن الإنسان أسعد في النظام منه في الإسراف. ولو اتبعنا حساب أصحاب اللذة بشرط أن نضبط لحساب لوجدنا أن الحياة الفاضلة هي أيضًا 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 يقدرون مرمى قولهم ولا يدرون ما يريدون: يطلبون السعادة وفق الطبيعة، فتنكل بهم الطبيعة شر تنكيل، وتؤيد القانون الذي يسخرون منه. وما ذلك إلا لأن القانون مستخرج من الطبيعة مفهومة على حقيقتها، وهي تضطر الناظر في السيرة الإنسانية أن يعدل عن اللذة إلى المنفعة، وأن يحكم على الأولى بالثانية، فيقر أن من اللذات ما هو حسن أي نافع، وما هو رديء أي ضار، وأن من الآلام ما هو حسن نافع كتعاطي الدواء وتحمل العلاج، وما هو رديء ضار، وأن اللذات والآلام الحسنة هي التي تطلب، واللذات والآلام الرديئة هي

التي تجتنب، وأن النافع ما يجلب الخير، والضار ما يجلب الشر، والمنفعة التي توسم بالخير هي التي تكمل الشيء وفق حقيقة هذا الشيء، والضرر الذي يوسم بالشر هو الذي ينتقص الشيء أو يقضي عليه، فإن كل شيء إنما يقوم بالنظام والتناسب فإذا اختل النظام فقد الشيء قيمته وفضيلته. إن الذين نسميهم أخيارًا وأشرارًا يحسون اللذة والألم على السواء فليس الأخيار أخيارًا باللذة بل بالخير، وليس الأشرار أشرارًا بالألم بل بالشر. وكما أن الكيفية التي تحدث في الجسم عن النظام والتناسب تدعي الصحة والقوة، فإن النظام والتناسب في النفس يسميان القانون والفضيلة.

٣٨- الفضيلة:

أ- الفضائل ثلاث تدبر قوى النفس الثلاث: الحكمة فضيلة العقل تكمله بالحق – والعفة فضيلة القوة الشهوانية تلطف الأهواء فتترك النفس هادئة والعقل حرًّا – ويتوسط هذين الطرفين الشجاعة وهي 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 التي تستبدل لذات بلذات وأحزانًا بأحزان ومخاوف بمخاوف كما تستبدل قطعة من النقد بأخرى فإن النقد الجيد الوحيد الذي يجب أن يستبدل بسائر الأشياء هو الحكمة، بها نشتري كل شيء ونحصل على كل الفضائل، أما الفضيلة الخالية من الحكمة والناشئة عن التوفيق بين الشهوات

فهي فضيلة عبدة»[١]. فالفضيلة إذن من جنس العقل والنفس ولا يسوغ أن نذكرها 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 في النفس النظام والتناسب. ويسمى أفلاطون حالة التناسب هذه بالعدالة باعتبار أن العدالة بوجه عام إعطاء كل شيء حقه. فليست العدالة عنده فضيلة خاصة ولكنها حال الصلاة والبر الناشئة عن اجتماع الحكمة والشجاعة والعفة. أما العدالة الاجتماعية فهي تحقيق مثل هذا النظام في علاقات الأفراد، فإن الرجل الصالح في نفسه صالح بالضرورة في معاملاته والعكس بالعكس، بل إن العدالة تستتبع الإحسان تامًا شاملاً، فلا نجدها بأنها الإحسان إلى الأصدقاء والإساءة إلى الأعداء، لأن الإساءة إساءة للنفس أولاً، فالذي يقابل الشر بالشر يفقد عدالته ويزيد الشرير شرًا فتنتج هذه العدالة المزعومة ضدها من الناحيتين وهذا خلف. استمع إلى سقراط يتحدى السفسطائيين ويقلب آيتهم رأسًا على عقب حيث يقول: «أنا لا أبتغي ارتكاب الظلم ولا تحمله ولكن إذا وجب الاختيار فأنا أختار الثاني» ويقول: «أنا أنكر أن يكون منتهى العار أن أصفع ظلمًا وأن تقطع أعضائي أو أن أسلب مالي، وأدعى أن العار يلحق المعتدي وأن الظلم أقبح وأخسر لصاحبه منه لضحيته»[٢].

جـ- وتستتبع العدالة السعادة مهما يكن من حال الجسم وشؤون هذه

---

(١) «فيدون» ص ٦٨ - ٦٩ باختصار.

(٢) «غورغياس» ص ٥٠٦ - ٥٠٨ وغيرها.

الحياة، لأن العدالة خير النفس والنفس أسمى وأبقى من الدنيويات جميعًا، فقد تنزل بالعادل المصائب ويتهم كذبًا ويجلد ويعذب ويوثق بالأغلال وتكوي عيناه ويعلق على صليب وهو سعيد بعدالته؛ أما الطاغية الذي ينكل بالناس وأما السياسي الذي يوقع بخصومه كلاهما شقي حقيق بالرثاء لأن الظلم أعظم الشرور. وليست المسألة بيننا وبين السفسطائيين إن كان الظالم منتصرًا دائمًا أم غير منتصر ولكن إن كان سعيدًا أم شقيًا، وقد أوردنا لها حلاً أولاً لما خاطبناهم بلغتهم وجادلناهم من وجهتهم فبينا أنه تعس معذب في جسمه وشعوره، والآن وقد عرفنا النفس والفضيلة نستطيع أن نسلم لهم جدلاً بأنه موفق هانئ في ظلمه ونؤكد مع ذلك أنه شقي غاية الشقاء لأنه ظالم، وأن العادل سعيد لأنه عادل، بل نتحداهم مرة أخرى ونذهب إلى أن الظالم أشقى إن لم يكفر عن آثامه. ومعنى التكفير تحمل 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 مستحبًا وأن السعادة الكبرى للجسم أن لا يمرض أبدًا ويليها أن يشفيه الطب إذا مرض، فإن أسعد الناس البريء من الشر ويليه الذي يشفي من شره. أما الذي يحتفظ بشره فأشقى الناس لا يدري أن مصاحبة الجسم المريض لا تعد شيئًا مذكورًا بالقياس إلى مصاحبة النفس المريضة. وكما أن المريض يسعى إلى الطبيب ويتحمل الكي والشق، كذلك يجب على الخاطئ أن يسعى إلى القاضي بنفسه فيعترف بخطيئته ولا يكتمها في صدره، ويطلب العقاب ولا يتهرب منه، فإن استحق الجلد قدم جسمه للسوط أو استحق الغرامة أداها أو النفي رحل عن وطنه أو الموت تجرعه، فإن التكفير أفضل الخيرات بعد البر. - «هذى حقائق قائمة على أدلة من حديد

وماس» من يعلمها بأدلتها ومراميها يأت الخير حتمًا من حيث أن الإنسان يطلب الخير بالضرورة ويستحيل عليه أن يؤثر الشر مع علمه بالخير علمًا صحيحًا. أما الذي يعلم الخير ويأتي الشر فعلمه ناقص وحقيقته أنه «ظن» قلق عار من الأصول والنتائج لا يقوى على إغراء اللذة والمنفعة [١] فالفضيلة علم والفاضل هو الحاصل على العلم بالخير يعرف ما يجب أن يُفعل في كل حالة لأن نظره شاخص دائمًا إلى الخير المطلق، فالفاضل دليل يجب الاسترشاد بفكره كما يسترشد بالقيثاري لتعلم العزف على القيثارة. أما الرذيلة فجهل بالخير الحقيقي واغترار بالخير الزائف [٢].

٣٩- الأخلاق والجدل الصاعد:

أ- كل هذا الحوار وكل هذا الجهد في إقامة الأخلاق اضطر إليهما أفلاطون لمحاربة جهل السفسطائيين. ولكنه سلك طريقًا آخر معبدًا هينًا هو طريق الجدل: فإن للإرادة جدلها كما أن للعقل جدله. طريقان متوازيان يقطعان نفس المراحل ويتقابلان عند نفس الغاية في اللانهاية ... غاية تتلاشى دونها الغايات وتسقط الاعتراضات وتستقر عندها النفس في غبطة ليس بعدها غبطة. فلنسر إذن وراء أفلاطون نر أن الحياة الحكمية هي المطلب الحقيقي للنفس، وأن الجهل هو علة الإعراض عنها والامتناع عليها. ذلك أنا إذا تأملنا النفس وجدنا فيها قوة عظمى تحركها أبدًا هي الحب. والحب اشتهاء صادر عن الحرمان، إذ ما من أحد يشتهي ما هو حاصل له. هو قلق دائم وشوق إلى الخير أي إلى ما شأنه أن يعوض من الحرمان وجودًا فيملأ فراغ النفس. فالحب مبدؤه الخير وغايته الخير هو وجود ناقص ووسط متحرك من

(١) بهذا التميز بين العلم والظن أراد أفلاطون أن يصحح موقف سقراط (٢٦ جـ).

(٢) «غورغياس» والجمهورية ١ و ٢ في مواضع مختلفة.

الحرمان إلى الوجود الذي لا يفني، هو اشتهاء الحصول على الخير حصولاً دائمًا، هو جهد الكائن الفاني في 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 في جسم هو أخ للجمال المتحقق في سائر الأجسام، وأن الجمالات الجسمية أشباه بعيدة لجمال واحد بعينه يحويها في وحدته هو مثال الجمال المحسوس فتخلص النفس من التعلق بواحد وتمد إعجابها ومحبتها إلى الجمال الحسي أينما تألق لعينيها. ثم تدرك أن ما تحب في الأجسام إنما هي صفاتها، وأن هذه الصفات فائضة عليها من النفس مصدر حياتها، فترتفع من المعلول إلى العلة وتنفذ إلى النفس، تنفذ إليها مهما كان غلافها دميمًا لعلمها أن النفس جميلة في ذاتها فتتعلق بها. ثم تعلم أن النفوس مشتركة في جمال واحد هو الجمال المعنوي، 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 وتتهيأ بهذا التأمل إلى مشاهدة الجمال المطلق غير المخلوق وغير الفاني، لا يزيد ولا ينقص ولا يتغير بحال، الجمال بالذات الذي يحب لذاته، من يشاهده يتعلق به ويخلد فيه. إن ما يعطي قيمة لهذه الحياة إنما هي مشاهدة الجمال السرمدي نقيًا لا تشوبه شائبة، بسيطًا لا تغطيه أشكال وألوان مصيرها إلى الفناء. - هذى مراحل الحب يقطعها في البحث عن ضالته وشفاء لغليله فهو واسطة ومساعد يحفز النفس إلى الكمال، ويهيج فيها الذكرى القديمة: ذكرى المثل والحياة السماوية الأولى، ذكرى الفردوس المفقود تحن إليه بكل

جوارحها. فالحب الحقيقي الكامل (الأفلاطوني) هو الفيلسوف يزدري الجمال الزائل الذي يملأ النفس جنونًا ليتعلق بالجمال الدائم [١].

جـ - انظر الآن إلى أفلاطون يصور هذا المحب الكامل والحكيم العادل رجلاً حيًّا يشعر ويعقل ويتكلم: هذا الرجل هو سقراط في سجنه وقد دنا أجله. ليس يكفي القول في 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 يأتي 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 في هذه الدنيا العيشة الروحية التي يشتهيها، وأن يتعجل الحياة الأخرى بممارسة العفة بمعناها الأسمى، وهو الرغبة عن اللذة والتجرد من الجسم والمران على الموت، فيبلي جسمه ويصفيه من المادة بقدر الاستطاعة، لأنه يعلم أن سعادته في انتشبه بالله![٢].

---

(١) «المأدبة» ص ٢٠١ (هـ) - ٢١٢ (جـ).

(٢) «فيلبون» ص ٦١ (ج) - ٦٨ (ج). وقد رسم أفلاطون في «فيلابوس» (وهي متأخرة عن المحاورات التي ذكرناها في هذا الفصل) صورة لحياة «معتدلة» يقول بعض مؤرخي الفلسفة: إنه ترفق فيها وعرف للذة حقها، فنسخ بهذه الصورة تلك الحياة «العلوية» التي وصفناها. وعندنا أن هذا التعارض ظاهر يرفع باعتبار الحياة العلوية مثلا أعلى يطمح إليه ويهتدي به إلى أن يتحقق، واعتبار الحياة المعتدلة ضرورة راهنة خاضعة لأختها. فإن اللذة في «فيلابوس» مأخوذة بمعنى واسع يشمل الاغتباط بالحكمة وبالفضيلة، أما اللذة الحسية فموصوفة بأنها خداعة تمني النفس بأكثر مما تعطيها، من يجر وراءها يحيى حياة كئيبة، وليست اللذة شيئًا معينًا، ولكنها حركة في النفس تتعين بموضوعها، فإن كان الموضوع خيرًا يكمل النفس كانت هي خيرًا، ولكنها خير بالإضافة وأدنى الخيرات جميعًا. لذلك يؤلف أفلاطون مزاج الحياة المعتدلة أولاً من كل ما هو حكمة: الجدل فالعلوم فالفنون فالظنون الصادقة في الحياة =

الفصل الخامس

السياسة

٤٠ - المدينة الفاضلة:

أ- السياسة عند أفلاطون العدالة في المدينة كما أن الفضيلة العدالة في الفرد. لذلك يفتتح القول في «الجمهورية» بالرد على السفسطائيين والبرهنة على أن العدالة قائمة على الطبيعة لا على العرف، وغرضه أن يبني مدينته على أساس من العدالة متين. ثم ينظر في الاجتماع فيقرر أنه ظاهرة طبيعية ناشئة من تعدد حاجات الفرد وعجزه عن قضائها وحده. تألف الناس أولاً جماعات صغيرة تعاونت على توفير المأكل والمسكن والملبس، ثم تزايد العدد حتى ألفوا مدينة، فلم تستطع أن تكفي نفسها بنفسها، فلجأت للتجارة والملاحة. هذه المدينة الأولى مدينة الفطرة، مثال البراءة السعيدة، ليس لها من حاجات إلا الضرورية وهي قليلة ترضيها بلا عناء، يقنع أهلها بالشعير والقمح والخضر والثمار والخمر الخفيفة فيعيشون عيشة سليمة ويعمرون، لا يعرفون الفاقة ولا الحرب. ولكن هذا العصر الذهبي انقضى يوم فطن الناس إلى جمال الترف والفن فنبتت فيهم حاجات جديدة واستحدثوا صناعات لإرضائها. وضاقت الأرض بمن عليها، فنشبت الحروب وتألف الجيوش. هذه المدينة الثانية هي المدينة المتحضرة وهي عسكرية. فعلى أية صورة نبني مدينتنا لنحقق فيها العدالة؟ يجب أن نشخص بأبصارنا إلى «المدينة بالذات»: نجد أن بينها وبين

= العملية. وثانيًا من اللذات التي تصاحب الفضيلة. فهو باق على عهده أمين لنظرية المثل، أراد أن يرضي نزوعه إلى التوفيق وتأليف الأمزجة ولم يغير شيئًا من مذهبه، والتشبه بالله ما يزال الغاية في «القوانين»، يؤكدها بكل قوة (ص٧١٦).

النفس شبهًا قويًّا، 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 في قواها الثلاث، فترتب الطبقات فيما بينها كترتب القوى النفسية والفضائل الخلقية وإلا توزعت الجهود وبذلت اتفاقًا وفات الناس الغرض من الاجتماع. هذه الطبقات الثلاث هي: الحكام والجند والشعب. والطبقتان الأولى والثانية حراس المدينة، فكيف نحصل على حراس أشداء فضلاء؟ (١).

ب- يجب على الذين يتولون بناء المجتمع المنشود أن يميزوا بين الأحداث أصحاب الاستعداد الحربي، فيفصلوهم طائفة مستقلة ويتعهدوهم بالتربية. عليهم أن يرتبوا لهم رياضة بدنية تنشئهم أصحاء أقويا. وعليهم أن يغذوا نفوسهم بالآداب والفنون. فتكون التربية واحدة للجميع إلى حوالي الثامنة عشرة، وتكون سهلة لذيذة لأن الإكراه لا يكوّن الرجال الأحرار، وتكون فاضلة: تبدأ بالقصص الجدية البريئة الحائة 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 سمعت 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 العزيمة، ويقعد عن اجهاد في سبيل الوطن. وأما من حيث الصورة فإن الفن يقوم بالمحاكاة

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

ويخلق المحاكاة، والشعر بألفاظه وأوزانه يحاكي كل شيء: القوى الطبيعية والحيوانات والبشر والنزعات الرفيعة والشهوات الدنيئة، فيبعث في النفس مثل ما يصف من العواطف والأفعال، والمحاكاة المتصلة تصير عادة، فتلقين الحراس القصص القديمة يفسد طبيعتهم. فنحن مع إعجابنا بمحاسن هذا الشعر ننعته بأنه معلم وهم، ونعمد إلى صاحبه فنضع إكليلاً على رأسه ونشيعه إلى حدود المدينة فننفيه منها ونحن نترنم بمديحه ولا نستبقى غير الشاعر عف اللسان سديد الرأي هادئ النسق يحاكي الخير ليس إلا [١].

جـ - وينتقل أفلاطون من الشعر الهوميري إلى الفن بالإجمال [٢] ويتحامل عليه ويتعسف في نقده، فهو لا يرى الفن شيئًا أولاً له قيمة في ذاته، ولكنه يضعه في المرتبة الثالثة بعد المثال أو الوجود الحق، وبعد صورته المحسوسة المتحققة في الطبيعة، فإن الفن يحاكي الوجود الطبيعي، وهذا الوجود يحاكي المثال، فالفن صورة الصورة وشبح الشبح: يصنع النجار السرير محاكيًا مثال السرير ويصور المصور سرير النجار، فهو ليس حاصلاً على العلم الحق الذي موضوعه المثال أو الشيء بالذات ولا على الظن الصادق، وإنما هو جاهل مخادع يأخذ على نفسه محاكاة الأشياء الطبيعية فيبرزها مشوهة في غير نسبها الحقيقية من حيث المقدار والشكل، ولكنه لا يخدع إلا عن بعد، ولا يخدع إلا الجهلاء. كذلك قل في الشاعر، فإنه لو كان يعلم حقًا ما يتظاهر بعلمه لكان يعمل بدل أن يقول - لكان يقود الجيوش أو يشرع القوانين، وهوميروس لم يفعل شيئًا من ذلك، ولكان يؤثر أن يحيا حياة مجيدة، وهوميروس ارتضى لنفسه أن يكون قصاصًا للحياة المجيدة وراوية. فالفن بالإجمال أداة إيهام

(١) الجمهورية ٢ و ٣.

(٢) الجمهورية م ١٠.

وتخييل، والشعر دجل كالتصوير إذا نزعت عنه سحر اللفظ والتوقيع بدا شاحبًا فقيرًا، وهو يستطيب وصف العواطف وهي متقلبة متنوعة، ولا يجد له موضوعًا في العقل الثابت الهادئ فهيج العواطف ويشل العقل، مثله مثل طاغية يقلد السلطة للأشرار، ويضطهد الأخيار، فإنه يوحي العطف على أفعال وانفعالات رديئة، ويضعف إشرافنا على الجزء الشهوى من النفس فيحرك فينا البكاء تارة والضحك طورًا، ويدفعنا ونحن نشهد التمثيل إلى استحسان ما ننكر في الحياة الحقيقية وإلى التصفيق لما نغضب له في الواقع. والتراجيديون لا يرمون لغير إحراز إعجاب الجمهور، والجمهور لا يميل للأشخاص والحكماء الرزينين، بل يطلب أشخاصًا شهوريين متقلبين تملأ تقلباتهم وشهواتهم القصة فيلهو بها ويميل معها إلى كل جانب، وأما الكوميديا فهي رديئة بالذات تضحك من إخواننا في الإنسانية، وتنمي حاجة المزاح 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 عفوًا، ويصون نفوسهم من كل خدش، إذ ليس الغاية من الفن توفير اللذة بل التهذيب والتطهير.

د – ولا شك أن وضع أفلاطون الفن في المرتبة الثالثة بعد المثال وشبحه المحسوس تحامل وتعسف، وكان المعقول أن يساوي بين الفنانين والصناع فيعترف للأولين أنهم يحاكون المثل مباشرة كما يحاكيها الآخرون، ولكنها حماسة الحرب دفعته إلى المغالاة، والغيرة الحارة على الخير نبهته إلى مخاطر الفن، فراح يمتهنه ويذله وهو الفنان العظيم، وعلى أي حال لم يكن في وسع أفلاطون أن يتابع القائلين بالفن لأجل الفن بعد أن ميز بين الخير والشر ونصب الطهارة

مثلاً أعلى للإنسان وهو يعلن أن المسألة مسألة العدالة، وأن الواجب إيثار العدالة على كل شيء. وإنما شدد النكير على الشعر الهوميري لأن هذا الشعر كان قوة هائلة يأخذ عنه اليونان جيلاً بعد جيل حكمة الحياة في الأخلاق والدين والسياسة والحرب والصناعات، فكان خطره عظيمًا وسحره فعالاً. وكما أن أفلاطون حارب السفسطائيين وعارض بيانهم بالفلسفة، فقد أراد أن يخضع لها الفن أيضًا ويقيده بحدودها. – لنعد إلى منهج التربية وبناء المدينة.

٤١ – الحكومة المثلى:

أ – وعند الثامنة عشرة ينقطع الحراس عن الدرس ويزاولون الرياضات البدنية والتمرينات العسكرية، فإذا ما بلغوا العشرين فُصل الأجدون منهم طائفة على حدة يعكفون على دراسة الحساب والهندسة والفلك والموسيقى، وهي العلوم التي تستغني عن التجربة وتستخدم البرهان، فتنبه الروح الفلسفي. وواضح أنهم لا يستطيعون، مع ما لهم من المقام الرفيع وما عليهم من التكاليف العديدة، أن يسعوا لتحصيل معاشهم، فيجب أن نوفره لهم ونحن بهذا التوفير نهيئ لهم الفراغ اللازم لاستكمال تهذيبهم، ونبعد عنهم كل ما من شأنه أن يغريهم بأن يحاولوا وظيفتهم إلى تسلط واستمتاع فينقلبون أسيادًا وطغاة، ونحن نريدهم حراسًا ليس غير. لذلك يعيشون معًا ويأكلون معًا، يقدم لهم الشعب مؤونتهم فلا يحتاجون لذهب ولا فضة فيحظر عليهم اقتناء أي شيء منهما، سواء أكان نقودًا أو آنية أو حليًّا، ويحظر عليهم التصرف بشيء من ذلك، بل رؤيته إن أمكن، إذ أنا لحكم خدمة لا استغلال، والحراس لأجل المدينة وليست المدينة لأجل الحراس. يحمد هؤلاء للشعب إطعامه إياهم، ويحمد الشعب لهم حراستهم إياه فينتفي الحسد والنزاع [1]. – فيرى

(1) الجمهورية م ٣، وبالأخص ص ٤١٥ (د) – ٤١٧ (ب).

القارئ أن ما يضاف عادة لأفلاطون اشتراكية وشيوعية، إنما هو قاصر على طبقة الحراس، ولهم عنده وظيفتان: الإدارة والدفاع، أما الإنتاج وبه تتم المدينة وظائفها الثلاث فمتروك للشعب من زراع وصناع وتجار يتملكون مصادره وآلاته شخصيًّا، ويستغلونها ويتاجرون كما يرون على شرط أن يؤدوا من فوقهم الضريبة الواجبة، وأن تحصر الملكية في حدود معقولة، بحيث لا يثري الشعب فيتهاون في العمل أو يتركه، ولا تسوء حاله فيعوزه المال للصناعة والتجارة، ولا يثري البعض دون البعض فينقسم طائفتين متنابذتين: الأغنياء والفقراء، وهذا الانقسام آفة الدول غير المنظمة تنظيمًا عقليًّا. وليس تحريم الملك على الحراس تشريعًا اقتصاديًّا، ولكنه تدبير سياسي يرمي إلى الفصل بين السلطة التنفيذية والمال، كليلا تفسد به، ويقوم الصراع في نفوس الحراس بين الواجب العام والمنفعة الذاتية.

ب – والحراس ذكور وإناث على السواء يسري عليهم جميعًا نفس النظام. نعم إن المرأة أضعف من الرجل ونحن لا نغضي عن هذا التفاوت، إلا أنها ميهأة لنفس الوظائف، 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 في الكفاية لها، فإن الأصل في الوظيفة أنها لخير المجموع وأنها تقلد للكفء دون أي اعتبار آخر، وإذن فنحن نكلف المرأة ذات الاستعداد كل أعمال الحراس تقوم بها متشحة فضيلتها، وتدع الحمقى يضحكون. والغاية من أخذ النساء بهذه التربية أن نوفر للدولة نساء ممتازات إلى جانب الرجال الممتازين ينجب منهم نسل ممتاز، فمصلحة الدولة هي التي تقضي ذلك وتتطلب منا التغاضي عن العرف ومعارضته. وكما أنا انتزعنا من نفوس الحراس شهوات الحياة المادية وشواغلها، فإنا ننتزع منها أيضًا عواطف

الأسرة وشواغلها، فيحظر على الحراس أن تكون لهم أسرة ويكونون جميعًا للجميع لكن لا اتفاقًا، بل يقيم الحكام كل سنة، في أحسن الأوقات وأسعد الطوالع، حفلات دينية يجمعون فيها الحراس من الجنسين ويوهمونهم أن اقترانهم سيكون بالقرعة، تفاديًا من التحاسد والتخاصم، والحكام يقصدون في الحقيقة أن يعقدوا لكل كفء على كفئه، فيعقدون زواجًا رسميًّا، ولكنه مؤقت الغرض منه الإنسان على قدر حاجة الدولة وتحسين النسل بمقتضى القواعد المرعية في الحيوان. ويوضع الأطفال في مكان مشترك يعني بهم فيه أناس خصيصون، وتأتي الأمهات يرضعنهم دون أن يعرفنهم، فلا يوجد بين الحراس قرابة معروفة، ولكنهم جميعًا أسرة واحدة يعتبر بعضهم بعضًا قريبًا، ويعامل بعضهم بعضًا على هذا الاعتبار، فيتسع مجال التعاطف والتحاب. هذا والأسرة مباحة للشعب مع شيء من المراقبة لمنع الزيادة البالغة في عدد السكان فإن ولد للشعب أو للحراس أطفال في غير الزمن المحدد أعدموا كما يعدم الطفل ناقص التركيب، والولد فاسد الأخلاق، والضعيف عديم النفع، والمريض الذي لا يرجى له شفاء، لأن الغاية هي أن يبقى عدد السكان في المستوى الذي يكفل سعادة المدينة، وأن يحتفظ بقيمتهم البدنية والخليقة [1].

جـ - وإذا ما بلغ الحراس الثلاثين يميز 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 في دراسة الفلسفة والمران على المناهج العلمية ليجيدوا فهم الحقيقة والدفاع عنها، ثم يزج بهم في الحياة العامة ويعهد إليهم بالوظائف الحربية والإدارية إلى سن الخمسين، فالذين يمتازون

(١) الجمهورية م ٥.

في العمل كما قد امتازوا في النظر يرقون إلى مرتبة الحكام ويدعون الحراس الكاملين، فهم خلاصة الخلاصة قد زال من نفوسهم في هذه ا لسن الطمع وما زال النشاط، فيعيشون فلاسفة متوفرين على تأمل المعقولات الصرفة والخير المطلق، ويتنابون الحكم يزاوله كل بدوره (وهذه هي المونوركية أي حكم الفرد العادل) أو جماعة جماعة (وهذه هي الأرستقراطية أي حكم الطائفة العادلة) على حد سواء ما داموا محافظين على المبادئ. وإنما نريد الحكام فلاسفة لأن التربية الأولى خلقت في الحراس ظنونًا صادقة وعواطف طيبة، مستعينة 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 الذي يستطيع أن يتصور القوانين العادلة تصورًا علميا وأن يلقنها للآخرين بأصولها وبراهينها فتدوم المدينة، بينا تصور السياسيين العمليين، إن أصاب، فهو ظني لا ينقل للغير فيقبر معهم. وعلى ذلك فالفلسفة هي الوسيلة الوحيدة لوضع سياسة محكمة مستديمة، ويجب تحضير أذهان الجمهور لهذا الانقلاب، والجمهور ميال لاعتقاد أن الفلسفة عديمة النفع للمدنية، ولكن متى استخدمت فلم تفلح؟ هم السفسطائيون الذين وضعوا الفلسفة موضع سخرية بمغالطتهم ومخاتلتهم، وساعد على الاستخفاف بها أن كثيرًا 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 لكن على أن تكون خفيفة سريعة. وقد قلنا إنه لا ينبغي الاشتغال بها قبل الثلاثين، وإنه يجب التهيؤ لها بالفضيلة التي تخلص النفس من الشهوات وتعدها لقبول الحق، فإن الحق لا ينكشف للنفس تطلبه وهي منقسمة على

نفسها بل للنفس المخلصة تتوجه إليه بكليتها. فلنعمل على علاج هذه الحال لعل الشعب يدرك يومًا أن الفلاسفة أصلح الناس لإقامة شيء من النظام الإلهي على هذه الأرض، أو لعله يولد للمولك أبناء ذووا استعداد للفلسفة يحتفظون بهذا الاستعداد حتى إذا ما آل إليهم السلطان اسلموه للفلاسفة فيتم إنشاء المدينة المثلى على أسرع الوجوه وأيسره. وتدوم المدينة ما دام الحكام معنيين بالأطفال مستبين طبقة الحراس في المستوى اللائق، ينزلون إلى الطبقة الثالثة من يلحظون فيه انحطاطًا من أولاد الحراس ويرقون إلى الحراس من يتوسمون فيه الصلاحية لها من أولاد الشعب، فتظل المدينة واحدة متحدة، حكيمة من حيث أن أولي الأمر فيها حكماء، شجاعة من حيث أن التربية الفاضلة قد طبعت العدالة في قلوب الحراس فعرفوا ما يطلب وما يجتنب، عفيفة تكبح شهواتها وتنظم ملذاتها وتحارب الترف والفقر على السواء [1].

د – هذا نموذج يحتذى ولكنه لا يحقق بالتمام 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 كأنها مدفوعة بقوة قاهرة وقانون ضروري. والحكومات خمس: فقد سبق القول إن الحكومة الفاضلة إما أن يتولاها فرد فتسمى موناركية أو ملكية، وإما أن يتولاها جماعة فتسمى أرستقراطية، ولا فرق بين الحكومتين وإنما هما واحد في الحقيقة. ويحدث أن يخطئ الرئيس أو الرؤساء في اختيار الوقت الملائم للتزويج فينجب للدولة أولاد حين لم يكن يجب – أو أن يخلطوا بين الأكفاء وغير الأكفاء فينجب للدولة أولاد بعيدون عن مشابهة آبائهم حكمة واعتدالا – أو أن يتهاونوا في

(1) الجمهورية م ٤ و ٥ و ٦.

تربية الأحداث – فيضطرب النظام وتنشب الفتن، ولكن الحكام والجند يتغلبون آخر الأمر لأنهم ما يزالون ممتازين وما تزال القوة في أيديهم. غير أنهم لا يعيدون النظام على نصابه، وقد انحطت قيمتهم بفساد الوراثة أو التربية، بل يستغلون غلبتهم لمنفعتهم الذاتية، فيقتسمون الأراضي والدور ويستخدمون الشعب في شؤونهم الزراعية والصناعية بعد أن كان الشعب حرًّا يوفر لهم أسباب المعاش، ويهملون الدرس والنظر مؤثرين المال والسلطان: وهذه هي الطيموقراطية أو حكومة الطامعين. – ويصبح للمال أهمية عظمى، ويثري البعض دون البعض، ويقتضى نصاب مالي لولاية الوظائف العامة، فتتفكك وحدة الجماعة وتنقسم المدينة إلى اثنتين: الأغنياء والفقراء، وتسود الشهوات الدنيئة ويكثر اللصوص: وهذه هي الأوليغركية أو حكومة الأغنياء. – ويزداد الأغنياء طلبًا للثروة، فيقرضون الشبان الموسرين مالاً بالربا ينفقه هؤلاء على الملذات فيعيبهم الفقر وتبقى لهم نعرتهم فيبدو لهم أن يعارضوا الثروة بالقوة، فيثيرون الشعب فيفوز الفقراء الأقوياء على الأغنياء المترفين: وهذه هي الديمقراطية أو حكومة الكثرة، وشعارها الحرية والمساواة المطلقة دون اعتبار لقيم الرجال. – ويبرز من بين دعاة الديمقراطية وحماة الشعب أشدهم عنفًا وأكثرهم دهاء، فينفي الأغنياء أو يعدمهم، ويلغي الديون ويقسم الأرض، ويؤلف لنفسه حامية يتقي بها شر المؤامرات، فيغتبط به الشعب ويستأثر هو بالسلطة. ولكن يمكن لنفسه ويشغل الشعب عنه ويديم الحاجة إليه يشهر الحرب على جيرانه بعد أن كان قد سالمهم ليفرغ إلى تحقيق أمنيته في الداخل. ويقطع رأس كل منافس أو ناقد، ويقصي عنه كل رجل فاضل، ويقرب إلهي جماعة من المرتزقة والعتقاء، ويجزل العطاء للشعراء الذين نفيناهم من مدينتنا، فيكيلون له المديح كيلاً. وينهب الهياكل ويعتصر الشعب ليطعم حراسه

وأعوانه، فيدرك الشعب أنه انتقل من الحرية إلى الطغيان، وهذه هي الحكومة الأخيرة. والحكومات الأربع الفاسدة مراحل تمثل استفحال الشر وافتئات الطبقات السفلى على ا لمجتمع والقوى السفلى في النفس على الطبقات والقوى العليا: فالطيموقراطية مولع بالمجد والسلطان، هو الشجاعة خرجت عن طول العقل – والأوليغركي شره للمال، خلو من كل عاطفة شريفة – والديمقراطي متقلب على الأهواء ليس لحياته قاعدة وليس فيها إكراه، يتوهم خيره في الحرية المسرفة فيقتله هذا الإسراف – والطاغية متهتك مبذر سارق مجرم خائف أبدًا، لا يعاشر غير الأشرار، ويعاشرونه ليفيدوا منه. ألا أن العدالة وحدها تكفل السعادة للفرد وللجماعة، وأقل حيدة عنها تودي بهما جميعًا [1].

د – هذا تلخيص المقالات السياسية في الجمهورية يتبين منه القارئ أن أفلاطون نهج منهج الرياضي، يضع الأصول ويستخرج نتائجها دون التجاء للتجربة، كأن بني الإنسان آحاد مجردة أو أشكال هندسية، كأن 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 الذي تصور، ولكنه وضع لذلك قيودًا فظيعة وقوانين وحشية، وبالغ في تقدير القوة البدنية، وفي تمثيل الإنسان بالحيوان، ولو أنه ذكر في هذا الموقف مذهبه في النفس الناطقة، وشرفها وجمالها لكان نبا عن هذه المخازي التي أخذها عن الاسبرطيين الغلظاء، وكما أخذ عنهم بدعة المرأة الجندية فأخطأ فهم طبيعة المرأة وحقيقة شأنها في المجتمع، وهو الذي أقام مدينته على تفاوت الاستعدادات، وعرف أن المرأة أضعف من

---

(١) الجمهورية م ٨.

الرجل بالطبع لم يفطن إلى أنه لا خير للجندية في المرأة، ولا للمرأة في الجندية. ولو أنه ذكر مذهبه في النفس لكان احترام النفس في كل جسم ولم يزهقها جزافًا، ولكان فهم الزواج الإنسان 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 تمح الأنانية كما توهم، بل محيت المحبة، وإنما تنشأ المحبة من هذه الروابط المعروفة المحسوسة بين أفراد الأسرة. ولم يكن أفلاطون أكثر توفيقًا في مسألتي الحرب والرق، فإنه يكيل هنا بكيلين الواحد لليونان والآخر للأعاجم. ينصح للمدن اليونانية أن تتعهد فيما بينها العلائق الودية، بل أن تتحالف وتؤلف أسرة واحدة، فإن تحاربت فلا تدمر ولا تحرق، ولا يسحق الغالب جميع أهل المدينة المغلوبة كأهم أعداء، بل يضرب الأقلية التي أثارت الخصام، ويعالم الباقي معاملة الأصدقاء، ويقصر التدمير والتحريق والسحق على محاربة الأعاجم. ثم هو يصرح بأن اليونان لا يسترق بعضهم بعضًا وإنما يستقرون الأعاجم، لأن الرجل العدل لا يسترق قريبه وصديقه بل يسترق عدوه [1]. – الحق أن قارئ «الجمهورية» ينتظر من صاحبها غير هذه العدالة المنقوصة، وإن هو التمس له العذر بأن الحرب ضرورة يمتنع تفاديها، وأن الرق كان قديمًا في حكم الضرورة، فهو لا يفهم أن تقصر العدالة على اليونان دون سائر خلق الله بعد أن علم أن الإساءة إلى العدو هي أولاً وقبل كل شيء إساءة إلى الذات. لقد بدا لأفلاطون أن يطالع مثال الإنسان وهو ينظم حياة الفرد، ثم فاته أن يطالعه وهو ينظم المدينة والإنسانية.

---

(١) الجمهورية م ٥ ص ٤٦٩ (ب) – ٤٧١ (جـ).

٤٢ – المدينة الإنسانية:

أ – عرض أفلاطون «لموجات ثلاث»[١] هي تجنيد المرأة وشيوعية النساء والأولاد وحكومة الفلاسفة، وجهد نفسه في اجتيازها وظن بعد كفاحه الجدلي أنه قد أفلح في ذلك وبلغ الشاطئ الأمين فتكلفت الأيام برده إلى الحق وأقنعته أن مدينته المثلى ممتنعة التحقيق لامتناع وجود الفيلسوف الكامل، وهو إنما بناها لاعتقاده الذي ما يزال راسخًا في نفسه أن الفيلسوف هو الحاكم الأكمل والملك الحق، يرجع لحكمته في كل ظرف ويحكم بما توحي إليه، فهو يفضل القانون الموضوع لأن الأحوال الإنسانية دائمة التغير والقانون صلب لا يلين لجميع المناسبات. فالفيلسوف هو القانون الحي وحكمه هو الحكم العدل، أما سائر الحكومات فالأحرى أن تسمى عصابات. ولكن هذا الحاكم الأمثل حديث خرافة أو ما يشبه ذلك، والناس لا يصدون أن إنسانًا مثلهم يستطيع أن يضطلع بالسلطة المطلقة دون أن تنتابه نشوة القوة فيفقد كل عقل وكل صفة إنسانية. فيجب أن نعدل عن حلمنا الجميل، وأن نقنع بحكومة أدنى وأقرب إلى حال الإنسان هي حكومة قائمة على دستور. في مثل 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 التي لا يقيدها دستور فإن حالها تسوء حتمًا، حكم الفرد فيها طغيان، وحكم الجماعة أوليغركية، وأقل منهما ضررًا الديمقراطية لأن تداول السلطة فيها يؤدي إلى تعارض النزعات الضارة وتناسخها[٢].

ب – فالواجب أن يكون للدولة دستور – وهذه الفكرة أصل كتاب

---

(١) الجمهورية م ٥ ص ٤٥٧ (ب).

(٢) محاورة «السياسي» ص ٣٠١ – ٣٠٣.

«القوانين» وهو آخر وأوسع ما 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 في أن التشريع يجب أن يقوم على الفضيلة والعدالة، والمقالات ٥ – ٨: في نظام الدولة السياسي وقوانينها، والمقالات ٩ – ١٢ في الجزاءات من ثواب وعقاب. ففي المقالة الأولى ينعي أفلاطون على المشرعين والسياسيين رأيهم أن الدولة حربية قبل كل شيء وأن النصر المبين قهر العدو الخارجي، ويذهب إلى أنه التغلب على العناصر الرديئة في النفس وفي المدينة وتعهدها حتى تنصلح، فخير الحالات السلم لا الحرب، وهو الغاية التي يجب على المشرع أن يتوخاها في وضع دستوره، والشجاعة الحربية أدنى نوعي الشجاعة والنوع الأرفع والأشق مغالبة اللذة وقمع الشهوة، فالشجاعة الحربية في المحل الرابع بعد الحكمة والعفة والشجاعة الأدبية. – ونأخذ من المقالة الثالثة أن خير الحكومات، الأرستقراطية المقيدة بهيئات نيابية تكفل التوازن بين السلطات المختلفة، وهي وسط بين لطغيان والديمقراطية: الطغيان يسرف في حب السلطة والديمقراطية تغلو في حب الحرية فكلاهما رديء في ذاته ولكن المزج بينهما بالقدر الملائم ينتج النظام الأمثل في هذه الحياة الدنيا. – ولا يذكر أفلاطون الطبقات الثلاث المقابلة للقوى النفسية، ويصطنع قسمة أخرى ثلاثية كذلك، فيضع المواطنين وعبيدهم من ناحية، والصناع والغرباء يحترفون التجارة من ناحية أخرى، وجيشًا أهليًّا من ناحية ثالثة. ويعدل عن الشيوعية ولو أنه ما يزال يرى فيها دواء الأثرة، إلا أنه قد أيقن أن البشر «يولدون ويشئون كما نرى اليوم» لا قبل لهم بها، وأنها إنما تصلح لموجودات أسمى من البشر، فهو يقول بالملكية ولكنه يحض المالك على أن يعتبر ملكه خاصا بالمدينة

كما هو خاص به. وهو يقول بالأسرة ويشيد بكرامة الزواج ولكنه يبقى على رأيه في تحديد النسل لأنه يستبقي مدينته صغيرة ويحدد عدد الأسر بخمسة آلاف وأربعين «لأن هذا العدد ينقسم بالتمام على الأعداد الاثني عشر الأولى ما خلا أحد عشر» (!!)، ويخص كل أسرة بحصة من الأرض لا تباع ولا تجزأ بل يورثها الأب لمن يختار من أبنائه الذكور. ويعتبر في 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. وتكتفي الأسرة بغلاتها فلا تقتني ذهبًا 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 عدم تساوي الأسر في الثروة فسبب للحسد والشقاق (م ٥). – 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، يتداولون السلطة كل ثلاثين منهم شهرًا، وفي باقي السنة يعنون بشؤونهم الخاصة. ٤) الكهنة والكاهنات في عدد يكفي لإقامة الطقوس والعناية بالهياكل. ٥) الشرطة. ٦) «وزير للتربية» ينتخبه الشيوخ لخمس سنين. ٧) المحاكم، وهي ثلاث: واحدة لفض الخلافات الشخصية وتؤلف من جيران المتخاصمين، وأخرى تستأنف إليها الخصومات التي تعجز المحكمة الأولى عن فضها، والثالثة للحكم في 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 في انحطاط الرقيق ليس الطبيعة، بل سوء المعاملة (م ٦).

جـ - ويمضي أفلاطون في سرد القوانين وتبيان الجزاءات ويعني بأن يمهد 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 هاد ومرب يُقنع قبل أن يأمر (م ٤). ويرتقي أفلاطون إلى أصل القوانين والمبدأ الذي تستمد منه سلطانها فيقول إن الله لا يحكمنا مباشرة بل بواسطة العقل الذي وهبنا، فالقوانين التي يقررها العقل تحاكي قوانين العناية الإلهية وترمي إلى الخير العام، فالخضوع لها واجب. - ولكنه يسرف في التقنين والتنظيم، ويتدخل في 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، ناسيًا ما قرره من أن الأحوال الإنسانية دائمة التغير وأن القانون أصلب من أن يتلاءم مع كل حال. وهو يرمي إلى إقامة حكم العقل والعدل واستبقاء وحدة الأمة بتلطيف الأثرة الشخصية إلى الحد الأدنى، وبالحيلولة دون البدع، فيضع مجموعة واسعة من الأوامر والنواهي تخنق كل استقلال في الفكر، وتجرد الفرد من نزعاته الطبيعية لتتركه آلة صماء وعبدًا للدولة، فهو ينتهي إلى صورة من الحكم المطلق هي أقعد صوره وأعجزها عن تحقيق الغرض من الحكومة، غير أنه خلف لنا عددًا كبيرًا من الآراء الجزئية هي ربح صافٍ للاجتماع والسياسة.

٤٣ – خاتمة الباب الثاني:

أ – نرجو أن نكون قد وفقنا في أثناء تصويرنا مذهب أفلاطون إلى إشعار القارئ بعض الشيء بسمو روحه وعمق فكره وتنوُّع أسلوبه. جمع أفلاطون في شخصه كل مزايا العقل اليوناني فأبلغها إلى أقوى وأبهى مظاهرها: الجرأة والتؤدة، الحدس والاستدلال، العاطفة والملاحظة، الفن والرياضة، واستوعب جميع الأفكار فمحصها إلى حد بعيد، وسلكها في نظام واحد بديع، وأحس جميع النزعات الروحية، فاستخلصها من الأرفية وسائر الأسرار، ووضحها وأحالها معاني عقلية، فنقل الدين إلى الفلسفة: قال إن المطهرين الذين تتحدث عنهم الأسرار ما هم إلا الذين يعنون بالفلسفة بمعناها الصحيح [١]، وأن الفلسفة هي التي تخلص النفس وتدخلها النعيم [٢]. وأعلى كلمة الفلسفة على كل كلمة. فكان بكل هذه المميزات أحد ينبوعي 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 ابن أخته أسبوسيبوس، وخلفه أكسانوقراطيس، والاثنان «أحالا الفلسفة رياضيات» على حد قول أرسطو المذكور آنفًا (٣٣ – د). وتوالت على المدرسة حظوظ شتى [٣] وبقيت قائمة إلى سنة ٥٢٩ ميلادية، أي إلى أن أغلق يوستنيانوس المدارس الفلسفية.

---

(١) «فيدون» ص ٦٩ (جـ د).

(٢) «فيدون» ص ٨٢ (ب) – ٨٤ (ب).

(٣) انظر فيما بعد ٩٢ و ٩٧ (ب).