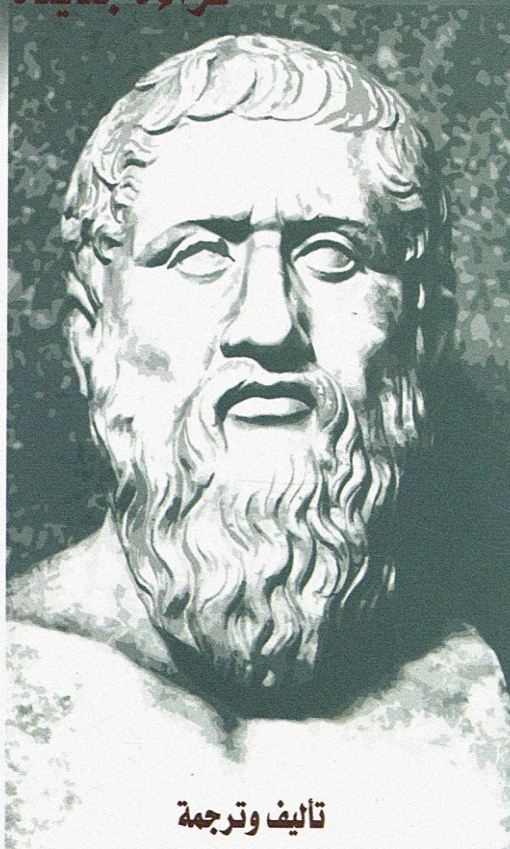


أفلاطون

قراءة جديدة



تأليف وترجمة

داود روفائيل خشبة

1785

أفلاطون

قراءة جديدة

المركز القومي للترجمة

إشراف: جابر مصطفى

- العدد: 1785

- أفلاطون: قراءة جديدة

- داود روفائيل خشبة

- الطبعة الأولى 2012

هذه ترجمة كتاب:

PLATO: An Interpretation

By: D.R. Khashaba

Copyright © 2005 by D.R. Khashaba

Arabic Translation © National Center for Translation, 2012

All Rights Reserved

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمركز القومي للترجمة.

شارع الجبلية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس ٢٧٣٥٤٥٥٤

El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.

E-mail: egyptcouncil@yahoo.com

Tel.: 27354524

Fax: 27354554

أفلاطون

قراءة جديدة

تأليف وترجمة
داود روفائيل خشبة



2012

خشبة، داود روفائيل.

أفلاطون: قراءة جديدة/ داود روفائيل خشبة
القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٢.

١٠٨ ص: ٢٤ مم. -

تدملك ٩ ٨٢ ٤٤٨ ٩٧٧ ٩٧٨

١ - الأفلاطونية.

٢ - أفلاطون، ٢٤٧ - ٤٢٨ ق. م.

١ - العنوان.

رقم الإيداع بدار الكتب ١٩٠٠١ / ٢٠١٢

I. S. B. N 978 - 977 - 448 - 082 - 9

ديوى ١٨٤

تهدف إصدارات المركز القومي للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربي، وتعرفه بها. والأفكار التي تتضمنها هي اجتهادات أصحابها في ثقافتهم، ولا تحجب بالضرورة عن رأي المركز.

المحتويات

إهداء:	7
تصدير:	9
حول هذه الطبعة العربية.....	13
مقدمة: تاويل أفلاطون أو كيف نقرأ أفلاطون ..	15
الباب الأول: البصيرة الديمقراطية ..	31
الفصل الأول: الصور المعقولة ..	33
الفصل الثاني: عقلانية فلسفة سقراط الأخلاقية ..	67
الفصل الثالث: الحوار الديمقراطي ..	81
الفصل الرابع: الديروتناجوراس ..	125
الباب الثاني: الرؤية الأفلاطونية ..	147
الفصل الخامس: مغزى الديمقراطيون ..	149
الفصل السادس: المعرفة والحقيقة ..	183
الفصل السابع: الحجة في الجمهورية ..	205
الباب الثالث: مغامرات الفكر ..	309
الفصل الثامن: الديليزيس والديارمنينيس ..	311
الفصل التاسع: نظرية المعرفة ..	327
الفصل العاشر: السوفيست ..	349
الفصل الحادى عشر: الديليبيوس ..	363
الفصل الثانى عشر: الديمابوس ..	379

ملحق 1: حياة أفلاطون .. 395

ملحق 2: أعمال أفلاطون .. 397

ملحق 3: مؤلفات استشهد بها أو أشير إليها في ثنايا الكتاب .. 399 ..

إهداء

إلى

خليل كلفت

الأديب * المفكر * الإنسان

عرفانا بفضلہ

تصدير

لقد قيل إن أفلاطون لم يُدرس أبداً، على الأرجح، بمثل التركيز الذى درس به فى أواخر القرن العشرين. وللأسف يمكن أن نقول أيضاً إن أفلاطون لم يتعرض أبداً، على الأرجح، لمثل سوء الفهم والمسخ والتشويه الذى تعرض له فى نفس تلك الفترة.

حتى أواخر القرن التاسع عشر أو أوائل القرن العشرين كان باحثو أفلاطون يقدّمون تأويلاتهم المختلفة لأعمال أفلاطون. أما فى أواخر القرن العشرين فلم يعد الباحثون يؤولون بل صاروا يُشرّحون. اغتالوا أفلاطون ومضوا فى سعادة يمزّقون الجثمان مِزْقاً صغيرة ليفحصوها تحت مجاهرهم التحليلية.

لم يكن غرض أفلاطون فى كتاباته، ولا فى تعليمه الشفهي، أن يقدّم منظومة فلسفية مكتملة. فكما أن الغاية الوحيدة للحوار السقراطى لم تكن، كما يفترض عادة، الوصول إلى تعريفات صحيحة، وإنما كانت غايته ابتغاء تلك الحيرة الخلاقة التى تقود محاوريه للاعتراف بجهلهم ولأن يسمعوا للاستشارة بالاتجاه إلى داخل عقولهم، فكذلك كانت غاية أفلاطون أن يقدح فى روح سامعيه وقرانه شرارة الفهم تلك التى "فجأة تولد فى الروح مثلما يومض الضوء حين توقد نار وتتغذى بذاتها من ذاتها"، على حدّ قوله فى الرسالة السابعة.

لهذا فإنه ليس بلا جدوى فحسب، بل هو ضارّ تماماً، أن نخضع كتابات أفلاطون للتحليل الدقيق والنقد الصورى محاولين أن ننترز منها عقائد محددة ثابتة أو منظومة نظرية. كتابات أفلاطون يجب أن نقرّبها مُعْملين خيالنا، مهتئين للتجاذب معها، حتى نلمح تلك الرؤى التى تتلّى على البوح والتى يمكن إيصالها فقط عبر الأسطورة والمجاز ولكن لا يمكن أبداً احتواؤها فى صياغات نظرية.

أنا لا أدعى التوصل إلى ما كان أفلاطون يعتقد أو ما كان يُعلم ولا أنتوى أن أحاول ذلك. لا أحد يحقّ له أن يدعى احتكارا لفهم المعنى 'الحقيقي' لأفلاطون، وأنا بكل تأكيد لا أدعى هذا. لقد ترك لنا أفلاطون نحو ثلاثين عملا مكتوبا، أنشأها لمتعته الخاصة، إن كان لنا أن نهتدى بما جاء في الفايديروس 276-د. وغرضي في هذا العمل أن أقدم الفلسفة التي استمدّها لنفسى، حسبما ارتضيه لنفسى، من كتابات أفلاطون هذه.

إننى أدخل فى حوار حى مع أفلاطون الحى وأقدم الفهم الذى أخرج به لنفسى من هذا الحوار، لا أنسب لنفسى أهلية ولا لتأويلى صدقاً. إننى أفعل ما فعل أفلاطون، أرد يتابع أفلاطون الفَاضلة لأروى حديقى، وأقدم صيغتي الخاصة من الأفلاطونية، لا شاهد لها إلا ما تحمله فى قلبها.

نما هذا الكتاب من سلسلة من "استكشافات فى محاورات أفلاطون" كنت قد بدأتها فى وقت ما من عام 2001. الفصول 1، 3-5 إلى 8، هى صيغة معتلة من ستة من تلك الاستكشافات، كانت قد ظهرت فى موقع الإلكتروني لى احتفظت به لعدد من السنين، كما نُشر أولها فى *The Examined Life* *Online Journal*. الفصل الثانى صيغة معتلة من مقال كنت قد كتبتّه، قبل أن أبدأ سلسلة الاستكشافات، تحت عنوان "عقلانية-فلسفة سقراط الأخلاقية"، وقد نُشر أيضاً فى موقعى الإلكتروني وكذلك فى *The Examined Life Journal*. بقية الفصول بنيت على ملاحظات كنت أعدها لتلك السلسلة.

نشأة الكتاب من سلسلة من المقالات المنفصلة تفسّر وجود الكثير من التكرار، وأحياناً حتى الإعادة الحرفية، على امتداد الكتاب. ولم أحاول استبعاد كل هذا التكرار لمبببين. أولاً، لأن هذا كان يقتضى إعادة الصياغة وإعادة الهيكلة بصورة متسعة. بجانب ما كان ذلك يتطلبه من وقت وجهد، فإنه كان على الأرجح سيؤثر تأثيراً سلبياً على الوحدة الداخلية والاتساق الذاتى للفصول. ثانياً، أسمح لنفسى بأن أزعج أن ذلك التكرار يتعلّق بأفكار جديدة ومهمة، تتعارض تعارضاً مباشراً مع آراء استقرّت ورسخت فى الدوائر الأكاديمية؛ وعليه، فهناك مبرر وهناك حاجة لقدر كبير من الإعادة ومن التوكيد حتى تبلغ

تلك الأفكار مقصدها. أعرف ما قد يجزّه علىّ قولى هذا، وأنا راضٍ بأن أحمل وزره.

ترتيب الفصول يمثل مسيرة متواصلة من بصيرة أساسية، أعتقد أنه يجوز لنا أن ننسبها إلى سقراط، عبر رؤية هي على الأرجح تطوير أفلاطونى، إلى أبحاث ومغامرات فكرية يبدو أنها شغلت أفلاطون فى وقت متأخر من حياته. إننى لا أربح فى أن أرسم خطاً فاصلاً أو خطوطاً فاصلة عند نقطة معينة أو نقاط معينة من هذه المسيرة. بعض المسائل التى يعالجها أفلاطون بعمق وتركيز فى تاريخ متأخر ربما تكون قد أرقت فكره حتى فى شبابه. الـ *ليزيس*، مثلاً، تثير مسائل هي، فى نظرى، أساسية فى ديالكتيك الـ *بارمنيديس*. أفلاطون لا يكون أفلاطون إذا لم يكن مهتماً لاستشفاف مسائل جذرية حتى وهو صبي.

ثمة موضوع واحد قد يستغرب قراء كتابى غيابه، هو السياسة. إننى لا أعتقد أن السياسة تدخل فى إطار الفلسفة بمفهومها الدقيق. إن الفيلسوف بوصفه إنساناً يعيش فى عالمنا الواقعى سيعنى بالضرورة بالسياسة. وعسى أن يأتى الفيلسوف، رجلاً كان أو امرأة، فى تعامله مع السياسة، بلسلوب تفكير صقلته الفلسفة، باهتمام بالقيم غذت الفلسفة، لكنه لن يأتى بمبادئ سياسية أسست فلسفياً. لا وجود لشيء كهذا. إن أفلاطون بوصفه أثينياً وبوصفه هيلينياً كان معنياً بكل جذية بسياسة زمانه وعالمه. هناك ملء مكتبات كاملة مما كُتب عن فكره السياسى. أنا ليس عندى شيء ذو قيمة أضيفه فى هذا المجال وأريح نفسى من الخوض فيه.

كلمة تنبيه أخيرة. ليس هذا كتاباً للباحث المبتدئ؛ ليس هذا الكتاب مقمّة لدراسة أفلاطون. إنه يناسب فقط القراء الذين هم على إلمام جيّد بأعمال أفلاطون والذين يتاح لهم الرجوع لتلك الأعمال.

د. ر. خشبة

مدينة السادس من أكتوبر، مصر

فبراير 2005

حول هذه الطبعة العربية

كل فلسفة أصيلة تأتي معها بلغتها الخاصة، أو، إن أردنا الدقة، تأتي معها بعالمها الخاص مكتسباً بلغته الخاصة. وإنى أزعج أنى أقدم فلسفة أصيلة أتت بمفاهيم جديدة جاءت معها بالضرورة بلغة جديدة. ولقد لقيت عننا فى نقل هذه المفاهيم وإلباسها كساء عربياً، خاصة وأن لغة الفلسفة عندنا تعاني فقراً مدقعاً. فالمعاجم والمراجع المشححة المتاحة لا تتفق فيما بينها حتى فى شأن المصطلحات التى يُفترض أن تكون مستقرة، كمصطلحات المنطق مثلاً. وحيث تصادف أن وجدتها تتفق، وجدت فى حالات عديدة أن ما اتفقت عليه لا يفى بغرضى وكان على أن أخالفه. كل ما أرجوه أن يكون ما تحمّلت من عناء فى هذا السبيل قد أسهم بعض الشيء فى إثراء لغتنا الفلسفية فى الأصل الإنجليزى، كما فى معظم كتاباتى، امتنعت عن استخدام الهوامش، لكنى أدخلت العديد من الهوامش على هذه الترجمة، بعضها فيه إضافة وبعضها توضيحى. فكل الهوامش فى الصفحات التالية خاصة بهذه الطبعة العربية، وقد نقلت بعضها من هوامش يوميات سقراط فى السجن.

كذلك فإن الملحقات الثلاثة فى نهاية الكتاب: (1) حياة أفلاطون (2) أعمال أفلاطون (3) مؤلفات استشهد بها أو أشير إليها فى ثنايا الكتاب، هى بدورها إضافة خاصة بهذه الطبعة العربية.

مقدمة

تأويل أفلاطون أو كيف نقرأ أفلاطون

*houtos humôn, ô anthrôpoi, sophôtatos estin, hostis
hôsper Sôkratês egnôken hoti oudenos axios esti têi
alêtheiai pros sophian.*

أكثركم حكمة، أيها الناس، من كان يعرف،
كما يعرف سقراط، أن ليس له حقًا من الحكمة
نصيب. (النفاع، 23 ب.)

1

فهْمُنَا لأفلاطون وفهمنا لطبيعة الفلسفة هما وجهان لعملة واحدة. المفهوم
الأكاديمي السائد لطبيعة التفكير الفلسفي يفسد كلا من فهمنا للفلسفة وتأويلنا
لأفلاطون.

إن الحال الأليمة التي انحدرت إليها الفلسفة نتجت عن مطالبة الفلسفة بأن
تخدم نفس الأغراض التي يخدمها العلم، وعن انخداع الفلاسفة إذ زعموا أنهم
يلتزمون هذا المطلب. طوَّبت الفلسفة بالمسعى لمعرفة موضوعية صادقة ومؤكدّة،
وفي جهالة زعم الفلاسفة أنهم يستطيعون ذلك. هذا مُترك على الفلسفة أن تفلت
منه. وللأسف فإن هذا الخلط الضارّ بين الفلسفة والعلم أربك كل المصطلحات

اللازمة لمناقشة المسألة: "المعرفة"، و"الصدق"، و"الفهم"، و"العقل"، إلخ، كل هذه المصطلحات تعاني الغموض ويمكن أن تؤدي لكثير من التمشوش ومساء الفهم إذا لم نهتم بالالتفات للاستخدامات الخاصة بكل كاتب يستخدم هذه المصطلحات. ولأني أهدف لمراجعة جنرية لفهمنا لهذه المصطلحات فبني يورقني إيراكي بأنني معرّض بشكل خاص لسوء الفهم عند استخدامها.

تماما كما أن الوقائع المتعلقة بالعالم الطبيعي لا يمكن استخراجها من داخل العقل الإنساني، فإن الفهم لا يمكن أن نجده خارج العقل الإنساني. إذا اخترنا، كما هو معقول، أن نقصر مصطلح 'الصدق' على التحقق من الواقع، وحيث إننا لا يمكن أن نستمد معرفة الواقع من العقل الخالص، كما تبين كُنت Kant، فعندئذ يمكننا القول بأن العقل الخالص ليس معنى بالصدق. معرفتنا بالواقع لا يمكن أن تمتد لتتجاوز تجربتنا، كما أكد لوك Locke وهيوم Hume بحق. وعلى الجانب الآخر، فكل معنى، كل معقولة، 'نجدها' فيما تعطينا إيّاه التجربة من ظواهر، يبيّنه العقل في الظواهر. عندئذ فقط تتحوّل الظواهر من مادة تجريبية معقمة ومبهمة إلى واقع منظم ذي معنى.

بالإضافة لذلك، فإن العقل لا يُصدر فقط أنساقاً تضيف المعنى والمعقولة على محتوى التجربة، وإنما يمضي فيخلق أفكاراً من الرتبة الثانية ومن الرتبة الثالثة ومثلاً كل كينونتها في العقل، وتكون الفكرة ويكون المثل حقيقة (في مصطلحي الحقيقة ضد الوجود) بمعنى خاص مؤداه أن الأفكار والمثل تشكّل مستوى من الكينونة يتحقق في العقل الفاعل الخلاق. 'الله'، و'الروح'، والمثل الأخلاقية والقيم، كل هذه مفاهيم من خلق العقل، هي اختلاقات fictions أو أساطير إن شئت، لكنها تشكّل حقيقة مستوى الكينونة الروحي الذي هو الخاصية المميزة للإنسانية.

يخطئ الدين حين يصوّر هذه المفاهيم على أنها واقع ويُسكنها في المكان والزمان. ويخطئ العلم حين يرفض هذه الحقائق لأنها تسقط بمعايير التثبت الموضوعية. وتخطئ الفلسفة حين تظن نفسها ملزمة بالاختيار بين الانحياز للاعتلائية الاعتقاد الديني من ناحية وقبول شهادة العلم الموضوعي الراضية من ناحية أخرى.

ينبغي للفلسفة أن ترى نفسها كنوع من الشعر، شعر عقلاني؛ هي تخلق أحلاما وأساطير ذاتية الاتساق، تستكنه حقائق الحياة الروحية، وتعترف في وضوح بأن إبداعاتها هي أحلام واختلاقات وأساطير، لكنها أحلام واختلاقات وأساطير تشكل حقائقنا الخاصة، الحقبة، التي هي أثنى ما لنا. هذا، في رأيي، هو فحوى بصيرة أفلاطون وروزيته، وهذا أيضا فيما أرى هو جوهر منظور كُنت Kant، ولو أن كُنت كان أكثر خضوعا لعقلانية rationalism عصره⁽¹⁾ من أن يستطيع التعبير بصورة تامة، واضحة، مُتسقة عن منظوره الصحيح في أسامه.

عند نقطة ما من الدياليزون (84ج - 88ب) يثير كل من سيمياس وكيبيس اعتراضات على حُجة سقراط الأولى عن خلود الروح. في ردّه على كيبيس، يبدأ سقراط بأن يعطى بيانا عن تجربته في التفكير الفلسفي - "السيرة الذاتية" الشهيرة (96أ-101هـ) - يعنى في مضمونه التخلّي عن كل معرفة موضوعية، وليس هذا فحسب، بل ونبذ كل إثبات وكل برهان في الفلسفة. هذا ما أسميه مبدأ الجهل الفلسفي السقراطي.

في الفلسفة لا نسعى لنتائج مثبتة بالبرهان، ولا يمكن أن نحصل على مثل هذه النتائج المثبتة بالبرهان، بل نسعى للمعقولية، للفهم، لرؤية مُتسقة. ونحن نقترّب من ذلك الهدف حين تكون لنا منظومة أو شبكة من المفاهيم والمُثل والقيم ذات وصوح ذاتي، ومبسطة، ذات صبره على أن يبتدئ في مختلف مراحل وجوانب تجربتنا الحياتية معنى وقيمة. هكذا تستطيع الفلسفة، والفلسفة وحدها، أن تؤدي الدور الذي كان الدين يؤديه من قبل في الحياة الإنسانية. فالفلسفة، كما قلت مرارا في مواضع أخرى، تخلق كونا معنويا universe of discourse يُنشئ مجال معقولية يستطيع العقل فيه أن يمارس حياته الخاصة كعقل فاعل خلاق.

تكن هناك نتائج فلسفية نهائية أو مؤكدة، كيف يمكننا أن نتجنب النسبية المُطَبَّقة في الأخلاق ونتجنب الشك المذهبي scepticism بوجه عام؟ عند هذه

(1) المقصود بالطبع العقلانية بالمعنى الاصطلاحي المحدود، التي كنن يمثلها لاهنتس ولوتزة Lotze في مواجهة إمبيريقية لوك.

النقطة من الفايكون (88ج - 91ج) يحذر سقراط رفاقه من أن يفقدوا إيمانهم بالعقل بعبارات تبدو سطحية وكأنها ارتداد عن مبدأ الجهل الفلسفي السقراطي. لكن ذلك يبدو للنظرة السطحية فقط، فإن سقراط يجد الطمأنينة في الوضوح الذاتي للمعقول. في منتهى الأمر نجد ملاذنا الآمن الوحيد في حقيقة العقل الفاعل الخلاق؛ نجد أن فاعلية العقل هي كل الفضيلة وهي كل الحقيقة.

مبدأ الجهل الفلسفي السقراطي يتطور عند أفلاطون إلى الـ دياكتيك⁽²⁾ الذى يدمر كل افتراضاته. للتغلب على الـ بيرونية⁽³⁾ Pyrrhonism، قديمها وحديثها، والنسبية المطلقة، نحتاج مفهومًا للعقلانية الديناميكية، حيث العقل على الدوام في حيوية ونشاط ولا يستقر أبدًا. أنتيستينيس Antisthenes وهجنشتاين Wittgenstein كلاهما عانيا بنفس القدر من غيبة مثل هذا المفهوم السقراطي للمعقول the intelligible هو أساس الأفلاطونية المعقول يولد في العقل. لا مفهوم يأتي إلينا من الخارج. لا إحساس sensation هو في ذاته معقول. مفهوم المتساوى ليس مستمدًا من التجربة. قد نرى مليونًا من الأشياء المتساوية مليون مرة ومع ذلك لا تكون عندنا فكرة 'المتساوى' حتى يومض في العقل وميض يعلن: "بالطبع، هذان متساويان!" وليس من الضروري أن نرى كثيرًا من الأشياء المتساوية كي نكون فكرة 'المتساوى'؛ رؤية زوج واحد من شينين متساويين لمرة واحدة قد توفر المناسبة المطلوبة لخلق المفهوم. وأيضًا، قد نملك مفهوم 'المتساوى' ونطبقه على العديد من الأشياء المتساوية دون أن يكون عندنا مفهوم 'التساوى'، وهذا مفهوم لا ينبغي أن نسميه تجريداً أعلى بل مفهومًا من رتبة أعلى.

ولا يصنق هذا فقط فيما يتعلّق بالأشياء غير المحسوسة مثل مفهوم 'المتساوى'. قد نرى أشجارًا ولا يكون عندنا مفهوم الشجرة حتى نميزها وسط الكلّ السديمي للأشياء المنظورة ونضفي عليها صفة مميزة. إيصاري للشجرة حدث. لكن تسميتي إياها شجرة، معرفتي إياها كشجرة، هذا فعل عقلائي، فعل

⁽²⁾ على عادة أفلاطون في عدم التقيد باستخدام اصطلاحي صارم، فبقه يستعمل كلمة دياكتيك في مختلف صيغها ومشتقاتها بمعنى مختلفة في سياقات مختلفة، لكنه في الجمهورية يقم لنا مفهومًا لك دياكتيك هو في تقديرى جوهر رأيت التفكير الفلسفي.

⁽³⁾ مذهب الشك الكامل المطبق.

للعقل خلاق، تصبح به الشجرة عندي، لا شيئا معطى، لا انطباعا يدخل إلى من الخارج، بل معنى. هذا جوهر التمييز السقراطى بين المعلوم والمحسوس.

لأن الشاغل الأول لسقراط كان الأخلاق فإنه لم يتكلم عن مفاهيم أشياء عالم الطبيعة بل عن المفاهيم الأخلاقية فقط لكن توسيع نطاق الفكرة وتطويرها لا يبتعد بنا عن البصيرة السقراطية. حين فشل باحثو الفلسفة في تقدير الأصالة المبدعة لمفهوم سقراط عن عالم المعقول the intelligible realm وعن القدرة الخلاقة للعقل، وإذ نظروا لك 'صور المنفصلة' والـ 'روح المنفصلة' عند أفلاطون باعتبارهما نظريتين مستحدثتين بغير أساس في المسمى السقراطى، جعلوا من سقراط معلما مستكينا لأخلاقيات العامة ومن أفلاطون داعية أحقق لنظريات غير مقبولة.

المسألة الفلسفية تفتح للفكر الإنسانى مجالاً للاستكشاف العقلى الخلاق. هذا هو أهم ما يسهم به المفكر الأصيل فى تراث الثقافة الإنسانية. أما 'حل' المسألة فهو بمثابة رسم خريطة مساحية للمجال من منظور معين. أعطانا ثاليس (طاليس) Thales مسألة الكون، وجاء أناكسيماندر Anaximander وأناكسيميجوراس Anaxigoras ولايبنتس Leibniz وشوبنهاور Schopenhauer ووايتهد Whitehead (أسماء أوردها حسبما يتفق) فأعطونا صورا مساحية مختلفة لمجال المسألة (حسب تعبير الكلمة الألمانية Problembereich). وأعطانا سقراط مسألة عالم المعقول ومسألة أزلية الروح (التي تتخفى فى أعمال أفلاطون فى رداء خلود الروح). وأعطانا پارمنيديس Parmenides مسألة الـ حقيقة، التي أعطانا أفلاطون أروع وأسمى مساحة لها فى رؤيته لـ صورة الخير. كل هذه مفاهيم خلاقة لا يمكن أن تجدوا فى شيء خارج العقل أو أن تستمدّها من شيء خارج العقل.

إننى عبّرت مرارا، فى مواضع أخرى وفى الصفحات التالية، عن رأى يقول بأن الفلسفة مسمى خلاق، يعلن نبوءات بمفاهيم ومثل تضيف معنى وقيمة على معطيات التجربة وعلى الحياة الإنسانية. فى التفكير الفلسفى نبداً من كلّ معين، يكون سديمياً بقدر ما، ونمضى فى فعل خلاق ثرى الخيال لنمثله من جديد فى كلّ أكثر أساقا. هذا التمثيل إبداعى، لا يمكن لأية قواعد صورية أن

تجعله يُستمد بالضرورة من الكلّ الذي بدأنا به، ولكونه تمثيلاً فهو بالضرورة ينطوى على تزييف. لكونه لا يُستمد بالضرورة فإنه يمكن أن يكون دائماً عرضة للاعتراض عليه. ولكونه بالضرورة ينطوى على تزييف فإن هذا التمثيل يمكن دائماً دحضه. هذا ما يفسّر لنا مجادلات الفلاسفة التي لا نهاية لها. مهما كانت العناية فائقة في صياغة المقدمات، ومهما كان التزام الدقة في الاستنتاج، فإن النتيجة تأتي بشيء يدين بوجوده لفعل الخلق ولا شيء سواه. إنه دعوى، إلا أنه دعوى إلهي.

الفيلسوف الأصيل، الذي لا يقتصر فقط على إعادة تقديم آراء الآخرين، يستحدث طريقة جديدة للنظر إلى الأشياء. ذلك الفيلسوف، رجلاً كان أو امرأة، يقيم رؤيته، يثبتها، يوضحها، يجسدها في أمثلة، يتغنّى بمدحها. كل ذلك هو كما ينبغي أن يكون. لكنه بعد ذلك يمضي فيقول إن كل الآراء الأخرى خاطئة، وهذا سيئ بما فيه الكفاية، لكنّ الأسوأ منه ألا يقف عند هذا بل يمضي لـ 'يبرهن' على أن كل الآراء الأخرى خاطئة على أساس أنها تفشل في أن تظهر ما تظهره رؤيته هو، غير مدرك أن 'الحقيقة' التي يريد إظهارها هي نتاج طريقته الخاصة في النظر إلى الأشياء. هذا مصدر كلّ صراعات الفلاسفة. على الفلاسفة أن يدركوا أن كل فيلسوف يخلق - بالمعنى الدقيق للكلمة - عالماً معقولاً intelligible universe جديداً كاملاً لا يتنافى مع العوالم المعقولة الأخرى.

هناك مقولات يكون كل إنسان جدير بإنسانيته مستعداً للدفاع عنها وللموت في سبيلها، لكنه - إن يكن فيلسوفاً حقاً - لا يزعم لها صدقاً حرفياً ونهائياً. في المناقشات الفلسفية تكون النتيجة، بحسب العبارة التي نلقاها مراراً في محاورات أفلاطون، ضرورية استناداً لما اتفق عليه *anagkaion ek tôn* *rhômolegêmenôn* ما هو ضروري يكون ضرورياً فقط بحكم ما اتفق عليه مسبقاً؛ لكن ما اتفق عليه يمكن دائماً إخضاعه للمساءلة، ويجب دائماً إخضاعه للمساءلة، إذا لم يكن لنا أن نستعبدنا ما قد خلقناه بأنفسنا. لا مقولة في الفلسفة تكون صالحة على الدوام، ببساطة ودون أية تكييفات qualifications.

أفلاطون لا ينسى هذا أبداً. أولئك الذين يتحذثون في ثقة عن نظرية أفلاطون في هذا ونظريته في ذلك ليتهم يتذكرون هذا.

من مفارقات الفكر الإنساني والتواصل الإنساني أننا مضطرون لأن نُجرى تفكيرنا وحوارنا بكلمات مبهمّة. حلم لايبنتس Leibniz بلغة تامة الكمال هو وهم. قياستنا أنظمة الرموز المجردة، الصورية تماماً، التي، مهما عظمت فائدتها العملية، ينحصر فعلها في نطاق محدود، فإن كل تفكير حي وكل حوار حي، كل تفكير وكل حوار يتعلّق بمواقف أو أوضاع 'واقعية'، 'فعليّة'، 'عضوية' (أيما كانت الصفة الملانمة) لا يمكن أن يجرى إلا في كلمات سائلة، غامضة، غائمة، وإلا لكانت غير متعلّقة بوقائع الحياة المتغيرة دوماً، غير المستقرّة أبداً.

لهذا فإنه في الشعر وفي الفلسفة في أحسن أحوالها تكون اللغة في أعلى درجات السبولة وفي أعلى درجات القدرة على الإيحاء. حين يغفل الناس عن هذا، يكون تفكير الأفراد دوجماتياً، متعصباً، غير متسامح، وفي النقاش يرمى كل طرف الطرف الآخر بشئ الاتهامات. أما حين نتحلّى بالوعى الذي عمل كل من سقراط وأفلاطون دوماً ودون كل على نشره، فيمكننا أن نسعى باستمرار، في تواضع وفي صبر، نحو المزيد من الوضوح في فهمنا لأنفسنا ونحو المزيد من التفهم المتبادل، المتعاطف، مع رفاق إنسانيتنا.

أكثر من مرّة يتحدّث أفلاطون عن تقديم قولٍ حقّ *logos alêthês* حين يكون مزماً أن يقدّم لنا أسطورة *muthos*. هذان لا ينفصلان: القول الحقّ لا يمكن تجسيده إلا في أسطورة. هذا هو الدرس الذي كان علينا أن نتعلمه من أفلاطون عن طبيعة التفكير الفلسفي، لكننا كنا أكثر شطارة من أن نستوعبه.

أهدانا أفلاطون أعمق البصائر في أنفسنا وفي الحقيقة في كساء من أساطير مجنّحة، الصور الأزلية، الروح الخالدة، 'نظرية' التذكّر. لكن باحثينا الجهابذة يحلون الأساطير إلى عقائد دوجماتية سخيفة، إلى نظريات واضحة الخلل، ويضيع كل شيء: الجوهر الموحى والرؤية الملهمّة، كل ذلك يتبدّد حين تتخطّم صدقة الأسطورة التي تحويه.

هكذا 'يكتشف' الباحثون في أعمال أفلاطون نظريات بمضون لإثبات بطلانها، وبما أن تلك النظريات هي كل ما يروونه في أفلاطون، أو كل ما يهمهم منه، فيتدميرها تضعيع كل الرؤى التي كساها بتلك 'النظريات' رؤى أثرت الإنسانية، رؤى نقلت الإنسان حقاً إلى مستوى جديد من الكينونة. صارت حياتنا أكثر فقراً بسبب إصرارنا على أن نكون أكثر شطارة. أصبحنا ماديين بدلاً من مثاليين، ونقول لأنفسنا أن لا محيص لنا عن ذلك، إذ أننا بغير ذلك نخدع أنفسنا. ولماذا؟ لا شيء إلا أننا وقعنا في وهم العلم الموضوعي: نظن أن فلمفتنا يجب أن تلتزم بالدنيا وتعطينا المصدق عن الدنيا. نعجز عن أن نرى أن المادية النظرية والمثالية النظرية ليستا إلا طريقتين للنظر إلى الأشياء وأن في مقدورنا أن نتخذ هذه النظرة أو تلك. الفلسفة ليست معنية على الإطلاق بالكيفية التي عليها الدنيا ولكنها معنية تماماً بكيفية الحياة التي نختار أن نحياها.

من العبث أن نخضع كتابات أفلاطون لصرامة التحليل المنطقي، سواء فعلنا ذلك لنحضه باظهار عدم تناسق مقولاته أو لنزيد به أن نكشف عن التناقض تحت مظهر عدم التناقض. أفلاطون لا يعطينا منظومة فلسفية محدّدة. أفلاطون يعطينا بصيرة وروحاً يساعداننا على أن ننظر داخل حقيقتنا الذاتية، التي نستطيع بعد ذلك أن نعبر عنها في مواقف فلسفية من صنعنا نحن. ينبع تناغم ووحدة مواقف أفلاطون الفلسفية ككل من رؤيته الأساسية لتلك الحقيقة الواحدة، حقيقتنا الذاتية ككائنات عاقلة: تلك الرؤية تنساب فتتفرّع إلى نهيرات تنتشر وتتباع وتتقاطع دون أن تتنكر لمنبعها الواحد.

يرهق الباحثون أنفسهم دون داع في محاولة صياغة مختلف آراء ومواقف أفلاطون في منظومة متشقة حسنة الترتيب. إنه لم يكن يقدم بياناً عن موجودات موضوعية بل كان يعبر أسطورياً عن حقائق تتأبى على البوح بها، وكان حراً في أن يعدّل في الصور والأوصاف الإبداعية في تعبيره. إنك لا تطلب من رسّام يرسم عديداً من الصور لموقع طبيعي أثير لديه أن يصنع نسخاً مكررة من رسوماته، ولا تطلب من آخر يرسم عدّة صور شخصية لشخص واحد، حتى وإن كان يرسمها له في ذات الفترة من حياته، أن ينتج صوراً متطابقة. إن خلطنا بين طبيعة الفلسفة وطبيعة العلم (وهو وحده المعنى بالموجودات الموضوعية) هو أصل الجدل الذي لا نهاية له بين الباحثين والمحاولات العبثية

لقسر أفكار عظماء الفلاسفة المبدعين على أن تتشكّل في قالب محددة تحديداً دقيقاً. وإذا كنا نجد النموذج الصارخ لذلك في الدراسات الخاصة بأفلاطون، فما ذلك إلا لأن أفلاطون هو الأعلى إبداعاً، لكن القول يصدق في حالة كل عظماء الفلاسفة، ويصدق أكثر بمقدار ما يكون الفيلسوف المعنى أكثر عمقا وأصاله.

أنا لا أستند إلى نص من أفلاطون لأثبت أو أدمع أو أدافع عن موقف ما. من الممكن دائماً أن نمسّد لذات النصّ لنصل إلى موقف معارض. إنّما بتأويل وتطوير النصّ أصل إلى موقف ذاتيّ الوضوح. إنك تستطيع أن تقدّم تأويلاً ميتافيزيقياً لسيمفونية بيتهوفن الخامسة أو لقصيدة *Kubla Khan* لـ كولردج Coleridge، وقد يكون تأويلك ذا قيمة في ذاته، لكن لا يحق لك القول بأن ذلك هو ما كان في ذهن بيتهوفن حين ألف السيمفونية الخامسة أو ما كان في ذهن كولردج حين نظم *Kubla Khan*.

2

إذ يشير أرسطو Aristotle في كتابه عن الطبيعة إلى معادلة أفلاطون للمكان بالمادة في الـ *تيميايوس*، يضيف بطريقة عارضة: "صحيح حقاً أن ما يقوله هناك عن 'المشارك' يختلف عما يقوله فيما يسمى بـ 'تعليمه غير المكتوب'." (الطبيعة، 209ب12-15). عبارة *agrapha dogmata* التي تُرجمت في السطور السابقة بـ 'التعليم غير المكتوب' قد نشأ عنها حدس وتخمين بلا نهاية وبطريقة جامحة في كثير من الأحيان. فهذه العبارة، إذ أخذت مقترنة بما يقوله أفلاطون في الـ *تيميايوس* وفي الرسالة السابعة معارضا وضع أعمق الفكر الفلسفي في نصّ مكتوب، مع إشارات هنا وهناك لمحاضرة لأفلاطون عن الخير، قد قادت مدرسة توبنجن Tübingen school للقول بأن أفلاطون كانت له فلسفة خفية *esoteric* يعلمها لدائرة حصرية محدودة من تلاميذه.

طوال نحو أربعين من سنّ عمره كان أفلاطون يرأس مؤسسة تعليمية. من الطبيعي أنه كان يحاضر، يتحدّث، يتحاور، وكان يعتقد جازاً أن الكتابة تُقصّر كثيراً جداً عن الكلمة المنطوقة كوسيلة لإيصال أعمق الأفكار. هل يعطينا هذا مبرراً للقول بأن التعليم اللفظي كان مختلفاً في نوعيته عما يمكننا أن

نستمده من الأعمال المكتوبة؟ لو أن كاتباً أو كاتبة، أيريس مردوك Iris Murdoch مثلاً أو أمبرتو إيكو Umberto Eco، يعبر عن نفسه أحياناً في كتابات نظرية وأحياناً في قالب الرواية أو المسرحية أو الشعر، فهل نتوقع أن نجد في الأعمال النظرية أفكاراً تختلف اختلافاً أساسياً عن تلك التي نجدها في الأعمال الأدبية؟ ولنفرض أن أفلاطون كان يدرس في الأكاديمية أشياء استبعدنا عن قصد من أعماله المكتوبة، فإذا لم نكن نملك بياناً واضحاً ويمكن الوثوق به عن تلك التعاليم الخفية – ونحن في الواقع لا نملك مثل هذا البيان – فماذا تجدنا كل مجادلاتنا ومشاحناتنا حول تلك التعاليم الخفية؟ إذا كان البعض يجدون متعة في ممارسة هذه اللعبة، فليهم أن يفعلوا وهنأنا لهم، ولكن ليس لهم أن يدعوا أنهم يضيفون متقال ذرة لفهمنا لأفلاطون أو لفهمنا الفلسفي عامة.

حين يتحدث أرسطو عن تعليم أفلاطون غير المكتوب فإني لا أجد في ذلك أكثر مما قد أجد اليوم إذا ما أشار كاتب إلى مقال لم يُنشر بعد لمفكر معين أو إلى رسالة خاصة تلقاها الكاتب من ذلك المفكر أو إلى حديث له جرى معه. حين يقول سقراط في الجمهورية إنه لا يستطيع أن يعطى بياناً عن الخير، إنما يتحدث عن وليد رمزيٍّ للخير، وحين يقول أفلاطون في الفايديروس (274 ج - 278 ب) وفي الرسالة السابعة (341 ج - د) إن أعمق الرؤى الفلسفية لا يمكن وضعها في نصٍّ مكتوب، فإن سقراط وأفلاطون لا يقولان ذلك لأنهما يحتفظان بتلك الرؤى لدائرة محظوظة من المريدين، وإنما لسبب وجيه جداً يشرحه أفلاطون بوضوح في كلٍّ من الفايديروس والرسالة السابعة، ونستطيع أن نتبينه أيضاً من المادبة والجمهورية: تلك الرؤى لا يمكن النطق بها – بادقٍّ معنى لهذا التعبير – لأنها تتجاوز قدرات اللغة، وليس ذلك لأي سبب خفي، وإنما لأن تلك الرؤى هي تجربة ذاتية حية يجب أن تُعاش. ولتجنب إساءة الفهم هنا، أضيف ملاحظتين هامشتيتين. أولاً، رفض القول بأن أفلاطون احتفظ بأعمق الرؤى ليقصرها على دائرة محدّدة لا يناقض التسليم بواقع كون الحديث الفلسفي لا يلائم كل جمهور. ثانياً، إذا كان موقف أفلاطون يجعل الرؤية الفلسفية تبدو شديدة الشبه بالاستنارة التصوفية، فإن ذلك لا يمكن إنكاره، إلا أن هناك فرقاً في الخطوات المؤنّية للتجربة التصوفية في كلٍّ من الحالتين، وكذلك – وهذا أكثر أهمية – في التأويل الذي يضيفه كل من المتصوّف والفيلسوف

على التجربة. المتصوّفون عادة يعيرون عن تجربتهم الذاتية بلغة معتقداتهم التقليدية. حين يفعلون ذلك ببساطة ولضرورة التعبير عن تلك التجارب في صياغة لفظية محدّدة، وحين يُنظر إلى ذلك التعبير صراحةً على أنه رمزية شعرية، فلا تُعارض في هذا مع الفلسفة؛ ولكن حين يؤخذ التأويل بحرفيته على أنه صدق، فإن ذلك يشكّل خرافة تستعبد العقل. لهذا يصرّ أفلاطون على أن أية صياغة محدّدة لمبادئ أو نتائج فلسفية لا يمكن أن تكون نهائية، ولهذا يقول أفلاطون بأن الديالكتيك يجب أن يدّخر كلّ الافتراضات.

ما جدوى أن نتجادل فيما إذا كان لأفلاطون فلسفة خفية لم يكن ينسبها إلا لأقرب تلاميذه، ما دمنا بطبيعة الحال لا نملك أية وسيلة لمعرفة مضمون تلك الفلسفة الخاصة؟ مهما كان اهتمامنا بالمسألة كأحجية تاريخية، فإنني لا أستطيع أن أرى كيف يمكن أن يكون لها مدلول فلسفي، إلا أن يكون مدلولاً سلبياً يقضى بأننا نأخذ أعمال أفلاطون التي بقيت لنا مأخذ الجدّ. هذا موقف قد يبدو ظاهر المعقولة، إلا أنني أعارضه بهذين الاعتبارين: (1) إننا نملك في محاورات أفلاطون فلسفة لا تبارى عمقا واتساقا وقيمة؛ (2) إن إصرار أفلاطون على أن النصوص المكتوبة بذاتها لا يمكن أن توصل الرؤية الفلسفية لا يتعارض مع هذا ولا ينفيه، إذ أن محاورات أفلاطون لا تعطينا مقولات محدّدة صادقة، إنّما تتيح لنا أن نفحص روحنا وأن نجد الحقيقة والقيمة داخل أنفسنا.

يبنو في الواقع من إشارات أرسطو إلى آراء أفلاطون غير المكتوبة أن هذه الآراء كانت تتعلّق بصورة رئيسية، أو ربّما بأكملها، بمسائل رياضية. فإذا افترضنا أن أفلاطون كان يستبقى الموضوعات عالية التخصص لتدريسها في الأكاديميا، وهذا شيء معقول تماما، فيجوز لنا أن نطرح سؤالين: (1) هل يمكننا أن نحصل على صورة واضحة لتعليم أفلاطون في تلك الموضوعات؟ (2) إن استطعنا ذلك، فهل يؤثر ذلك جذرياً على فهمنا للموقف الفلسفي الذي يمكن أن نستمدّه من الأعمال المكتوبة؟ إذا كانت 'الآراء غير المكتوبة' تتعلّق بالرياضيات أو الفلك أو غير ذلك من التخصصات العلمية، فإن الإجابة على السؤال الأول قد يهتم بها الرياضيون والفلكيون ومؤرخو العلوم. أمّا عن السؤال الثاني فإن إجابتي تكون نفياً قاطعاً. إنني لا أظن أن الـ *Principia Mathematica* تلقى بأى ضوء على العمل الفلسفي الخالص لأى من برتراند

رسل Bertrand Russell أو أ. ن. وايتهد A. N. Whitehead. أعرف أن كثيرين سيرون في قلبي هذا قليلاً دامغاً على جهلي الصارخ. لكن.

يخبرنا تيلر A. E. Taylor بأنه "كانت هناك في الجيل التالي عدّة صيغ مختلفة من المحاضرة الشهيرة 'عن الخير'، التي يبدو أنها كانت تحوى أصرح بيان لفلسفته الخاصة" (1926, *Plato: The Man and His Work*), (p.503). هل استطاع أحد أبداً أن يستخرج خلاصة واضحة، لا نزاع بشأنها، لذلك البيان الأصرح؟ يمضى تيلر فيقول: "علينا بالتالي أن نكتشف مواقف أفلاطون الميتافيزيقية النهائية من إشارات غير مباشرة عند أرسطو، مدعمة بشنرات قصيرة عبرة، حفظها المعلقون المتأخرون على أعمال أرسطو، من أقوال معاصري أرسطو الأكاديميين، أمثال زينوكراتيس Xenocrates وهرمودوروس Hermodorus." هكذا فإتنا في تلمسنا المتخبط لجوهر آراء أفلاطون غير المكتوبة ننحدر إلى الاعتماد على ما يقول أريستوكسينوس Aristoxenus، مثلاً، إن أرسطو قد قال إن أفلاطون قد قال في محاضراته عن الخير. ومن المفترض أن نعلق كل أملنا في فهم فلسفة أفلاطون على سعيينا لاكتشاف ذلك المجهول.

فلسفة أفلاطون، في رأيي، فلسفة تتشربها من المحاورات، وكلّ من تلك المحاورات لها عادة أكثر من مقصد. والفلسفة التي نستمدّها على هذا النحو هي، على ما أرى، تطوير لمبادئ سقراط الفلسفية ولمنظوره. إذا قلنا إن أفلاطون نقل جوهر تلك الفلسفة لتلاميذه في محاضراته بطريقة مختلفة وبأسلوب مختلف، فإن هذا لما يتفق مع العقل ومع طبائع الأمور. لكني أؤكد على نقطتين: (1) إن أفلاطون ما كان يعطى، وما كان يمكنه أن يعطى، في محاضراته نظرية نهائية الصياغة لا عن الخير ولا عن أى شيء آخر، فذلك كان ليناقض مفهومه للديالكتيك. إن إدراك الخير، وهذا أسمى غايات التفلسف، لا يمكن أسره في صياغة لفظية سواء كانت مكتوبة أم منطوقة. إنه ليس 'معرفة' بل هو مستوى من الرشد العقلي نبليغه بعون الممارسة الـديالكتيكية على نحو ما بين أفلاطون في الدأببة والجمهوريّة والرأالة السابعة. وما ذكره أفلاطون في البيروتاجوراس والفائروس من مأخذ أخرى على النصوص المكتوبة هو على هامش هذا الموقف الأساسى. (2) محاولتنا

لتركيب منظومة فلسفية 'تمضى لأبعد مما نجده في المحاورات'، مستمدة من تخمينات حول تعاليم لم تدون أبدا كتابة ولم يترك شهودها عنها أية شهادة، أي قيمة يمكن أن تكون لمثل هذه المحاولات؟ لنفرض أنه كان بين ماثور الكلام عندنا قول يقول بأن شكسبير Shakespeare كان يرفض من حيث المبدأ أن يدون كتابة ما كان يعدّه أحسن قصائده، وأنه كان يرفض أن يلقبها أمام جمهور كبير، بل كان يُسمعها لنخبة مختارة من الأصدقاء المقربين، وأن أولئك الأصدقاء أشاروا أحيانا لتلك القصائد الملهمة، قائلين إنها تختلف عن كل شعره المنشور، لكنهم لم يسجلوا لنا شيئا من محتواها؛ ثم، واحدا بعد واحد رحل أولئك الأصدقاء عن عالمنا. كان ذلك بالطبع قمينا بأن يشكّل إغراء لا يقاوم لعشرات بل مئات من الشعراء لأن يحاولوا إعادة إبداع تلك القصائد الضائعة، ولكن هل كنا عندئذ نعتبر منظوماتهم إبداعات شكسبيرية؟

يقول سقراط في *النفاع* "إنني لم أكن أبدا معلما لأحد، لكن إذا أراد أحد، بينما أنا أتحدث مؤذيا مهمتي، أن يسمع، صغيرا كان أم كبيرا، فابني أبدا لم أبخل بذلك على أحد"، *egô de didaskalos men oudenos pôpote egenomên, ei de tis mou legontos kai ta emautou prattontos oudenî , eite neôteros eite presbuteros epithumei akouein pôpote ephthonêsa* (33- أ). لم يكن سقراط يرى أي أحد غير جدير بأن يشارك في نقاش فلسفي، وإذا كان أفلاطون في وقت لاحق قد رأى غير هذا، فربما كان ذلك لأنه اقتنع (مسترجعا بمرارة ما شهده من أحوال ألكيباديس⁽⁴⁾) وآخرين) بأن مثل هذه المناقشات، كي تثمر، يجب أن تتواصل، ممتدة عبر فترة طويلة من الزمن، وأن يأتيها من يأتيها بجذبة وحسن نية، وليس لأن هناك شكلا خاصا من المعرفة أو العقيدة لا يجوز أن يتاح لغير الخالصاء. كان أفلاطون

(4) ألكيباديس: (نحو 450 حتى 404 ق.م.)، قائد وسيلسي أثيني، ربيب بريكليس، كان صديقا لسقراط ومن المعجبين به في جوانب شديد، إلا أن طموحه السياسي الغلاب حال دون أن يكون بين رفقاء سقراط الذين كرسوا أنفسهم للفلسفة. في محاورته المأدبة يضع أفلاطون على لسانه صورة نهضة بالحياة لسقراط في سمته الشخصية وسلوكياته. كتبت مسيرة حياة ألكيباديس عاصفة، وكثرت كارتونية بالنسبة لمدينة أثينا وبالمناسبة لشخصه، وانتهت حبه بأن اغتيل في فريجيا (مملكة قديمة، موقعها في منطقة الأناضول في تركيا الحديثة).

يعرف أن الرؤية الفلسفية "ضوء يتقد فجأة كلّما من شرارة وثّابة" - ضوء لا يمكن لأى كلمات محدّدة أن تمثّله. الكلمات، مكتوبة كانت أم منطوقة، لا يمكنها أن تفعل أكثر من أن تساعد على إطلاق الشرارة. لهذا كان التفاعل المتواصل مع عقل عظيم ضروريا للوصول إلى الرؤية الفلسفية.

إذا كان أفلاطون قد أوصانا بالآناخذ أى نص مكتوب بجذّية أكثر مما ينبغى، فإن هذه الوصية ينبغى أن تطبّق على ذلك النصّ نفسه الذى يحوى تلك الوصية. لقد ظل أفلاطون يمارس الكتابة فى نشاط منذ شبابه حتى آخر عمره. كان يكتب، من ناحية، لمتّته الخاصة، وكان يكتب، من ناحية أخرى، ليتمتع قراءه. لكن ذلك لم يكن كل ما فى الأمر. كانت كتاباته جاذبة، وكانت عميقة، وكانت حيوية، وكان يراد لها أن تكون كل ذلك. هل كان هناك 'صدق' فلسفى فوق وفيما وراء ما كانت تلك الكتابات تحويه؟ ليمض أولئك الذين يعتقدون هذا فى بحثهم عن ذلك السرّ الخفى. فى رأى أن أفلاطون كان يعتقد أن 'الصدق' الفلسفى لا يمكن إحصاله فى أى صياغة لفظية محدّدة، سواء كانت مكتوبة أم منطوقة. البصيرة الفلسفية تُكتسب عن طريق امتحان الذات بمعاونة الحوار العقلانى، وكل كتابات أفلاطون لم تكن غير حوار كهذا، يهدف إلى مساعدة قرائه، سعيًا إلى امتحان الذات وإلى البصيرة الفلسفية. إن تحذير أفلاطون لنا من أن نأخذ أى نص مكتوب بجذّية أكثر مما ينبغى كان تحذيرا لنا من أن نأخذ أى صياغة لفظية محدّدة على اعتبار أنها تحوى 'صدقا' محدّدا، نهائيا. وهذا هو نفس الدرس الذى تلقاه فى المفهوم الأفلاطونى للديالكتيك.

لم يكن أفلاطون نفسه ليزعم لأعماله المكتوبة أنها يمكن أن تحلّ محل الحوار الحى. أما بالنسبة لنا فإنها تحقّق ذلك إن قوربت بتوجّه صحيح وأخذت فى ضوء كل تحذيرات أفلاطون وتوضيحاته. إن قوربت بتوجّه صحيح فإنها تمكّننا من أن ندخل فى حوار مع أفلاطون، وأهمّ من ذلك، فى حوار مع أنفسنا. وبالتأكيد فإن حوارا مع أفلاطون، حتى وإن يكن عن طريق الكلمة المطبوعة، لهو أرفع بكثير من حوار وجهها لوجه مع كثيرين من أساتذة الفلسفة المعاصرين. حتى فى يومنا هذا، فإن أفلاطون يظلّ أفضل مدرسة للفلسفة، الأفضل على الإطلاق.

أذكر حكاية حكاها لنا أبى حين كنت صبيًا. ذهب دعى إلى مجلس الخليفة، زاعما أنه عالم حكيم. أمر الخليفة بأن يخضع الرجل لامتحان يجريه حكيم القصر. واتفق على أن يأخذ الامتحان هيئة حوار بلغة الإشارة. وقف الرجلان وجها لوجه. أشار حكيم القصر بالإصبع السبابة، فأشار الآخر بإصبعين. أشار الحكيم بإصبعه لأعلى، فأشار الآخر بإصبعه لأسفل. أظهر الحكيم بيضة دجاجة، فأظهر الدعى كتكوتا حيًا. عندئذ طلب من الزائر الدعى أن يتخفى، وسأل الخليفة حكيم القصر أن يدلى بشهادته. أثنى حكيم القصر على الرجل ثناء عاطر، وقال إنه حقًا علامة حكيم، ثم أوضح قائلًا: "لقد امتحنته فى اللاهوت. قلت له: 'الله واحد، فأجابنى: 'لا ثانى له'. قلت له: 'خلق السموات' فردّ قائلًا: 'والأرض'. قلت له: 'يُخرج الميت من الحى' فأضاف: 'والحى من الميت'. عندئذ تتخى حكيم القصر وأدخل مدعى الحكمة. سأله الخليفة: "ما قولك فى حكيمنا؟" فأجاب الرجل: "إنه وعد وقح، لكنى رددت له الصاع صاعين". تساءل الخليفة: "كيف؟" فأجاب الرجل: "قال لى: 'ساخرق لك عينك' فقلت له: 'ساخرق لك الاثنتين'. قال لى: 'ساطيع بك عاليًا' فأجبته: 'أنا ساطرحك أرضًا'. قال لى: 'ساجعلك تبيض بيضاء' فرددت عليه: 'أنا ساجعلك تقف'. — لم يكن أى الرجلين على صواب، ولم يكن أيهما مخطئًا، بل نضح كل إناء بما فيه.

هكذا، لكلّ منّا أفلاطونه. فى الصفحات التالية أقدم أفلاطونى الخاص. لا أطالب أحداً بأن يشهد لى بآنى على صواب، لكن لا يحقّ لأحد القول بآنى على خطأ. كلّ ما له أن يقول هو ما إذا كان أفلاطون الذى أقّمه ذا قيمة أو بلا قيمة. "استمعوا إذن إلى حلمى، إن يكن جاء من البوابة القرنية أو جاء من البوابة العاجية" *eite dia keratôn eite di' akoue dê to emon onar elephantos elêluthen*، الدارمنيس، 173-أ.

الباب الأول

البصيرة السقراطية

الفصل الأول

الصور المعقولة⁽⁵⁾

تقديم

إن سألت شخصا ليس له سوى إلمام يسير بالفلسفة: "ما أشهر ما يشتهر به أفلاطون؟" فإنه على الأرجح سيجيبك دون تردد: "نظرية المثل (الصور)". لكنك إن سألت أى عدد من الفلاسفة المحترفين أن يعطوك بيانا عن تلك النظرية، لما وجدت الكثير من التوافق بين إجاباتهم.

بينما ينسب بعض الباحثين (مثل بيرنيت Burnet و A. E. Taylor) لسقراط 'النظرية' حسبا تبدو مكتملة النضج، كما يزعمون، فى محاورات⁽⁶⁾ الفترة الوسطى ويجدون الدلائل عليها وفيرة فى المحاورات الباكورة، وبينما يؤكد بيرنيت Burnet أن 'النظرية' تغيب عن المحاورات 'الأفلاطونية المتميزة' (Ch. IX, Sect. 119) فإن آخرين (مثل ريتشارد كراوت Richard Kraut) يقررون أن 'نظرية المثل (الصور)' تظهر أول ما تظهر فى محاورات الفترة

(5) من المؤسف أن الاستخدام الشائع لكلمة 'معقول' قد أضفى مدلولها كثيرا. والكلمة محورية فى فلسفة سقراط - أفلاطون ولا غنى عنها، فارجو أن يأخذها القارئ دائما بالمعنى الاصطلاحي السقراطي الذى أعص على توضيحه فى هذا الفصل.

(6) يصادف القارئ على امتداد الكتاب عبارات 'المحاورات'، 'المحاورات السقراطية'، 'الحوار السقراطي'، ويحسن أن نميز بين هذه الصيغ الثلاث فى هذا الموضوع، فهذه ليست بدائل أو مترادفات. 'المحاورات' تشير إلى كل أعمال أفلاطون التى وصلت إلينا، ومضمونها فى صورة محاورات درامية (انظر الملحق 2). 'المحاورات السقراطية' تشير لمحاورات الفترة الباكورة، وهى الأقرب لأن تمثل فكر سقراط وطريقته، تمييزا لها عن محاورات الفترة الوسطى والفترة المتأخرة، التى يُحتمل أن يكون فيها الكثير مما أضافه أفلاطون. عبارة 'الحوار السقراطي' تعنى طريقة سقراط فى الحوار، التى يطلق عليها Socratic elenchus، وكلمة elenchus تعنى التحض أو التنفيذ، لكنى أرى أن هذا الوصف يحمل فى طياته كثيرا من إساءة الفهم لحقيقة الطريقة السقراطية، لذا رأيت أن أتجنبه فى الترجمة.

الوسطى، وعلى الأخص في الدافيدون. (The Cambridge Companion
"The intellectual ، ch.2، 1992، ed. Richard Kraut، to Plato
background"، p.72). كلتا النظرتين، في رأيي، غير وافيتين.

فكرة الصور (المفاهيم) المعقولة هي أساس كل فكر سقراط وهي دعامة الحوار السقراطي. إذا كنا نجد في الدافيدون يقول: "يبدو لي أنه، إذا كان هناك ما هو جميل غير الجمال في ذاته، فإنه لا يكون جميلا لسبب غير أنه يشارك *metechei* في ذلك الجمال" (100 ج)، فما تلك إلا تنويع أخرى من التنويعات اللفظية التي لا يكف أفلاطون عن التجريب فيها إذ يحاول أن يجعل اللغة المحدودة - التي يعثرها النقص بالضرورة - تعبّر عن السرّ *mystery* غير المحدود لحلول الحقيقة فيما هو جوهرياً غير حقيقي. في الديوتيفرون نجد صياغة واضحة تماماً لمفهوم الصورة المعقولة بنفس العبارات المستخدمة في الدافيدون: "صورة واحدة للثقة" *mian tina idean* (5 د)، "تلك الصورة في ذاتها التي بها يكون كل ما هو ثقّي ثقيّاً" *ekeino auto to eidos hoi* (6 د). في الهيبياس الكبيرى يطرح سقراط السؤال: "أليست كل الأشياء الجميلة جميلة بالجمال؟" (287 ج - د).

من ناحية أخرى فإن المفهوم السقراطي للصور المعقولة كان أساسياً للمنظور الأفلاطوني بكامله وسأحاول أن أبين أننا نجد هذا المفهوم مستقراً راسخاً في كل المحاورات المتأخرة حتى القوانين، تماماً مثلما في الدافيدون أو أي من المحاورات المبكرة.

على هذا فإني إذا سئلت عما إذا كان لأفلاطون 'نظرية' في المثل (الصور) فإني أجيب بـ كلا. أفلاطون استوعب تماماً المفهوم السقراطي للصور المعقولة: على امتداد حياته كان ذلك المفهوم محوريا لكل فكره وكان أساساً لكل منظوره لمعنى الحياة والحقيقة. ومنذ وقت باكر في مسيرته وحتى آخر عمره ظلّ يجرب مقاربات وصياغات لعلها تلقى ضوئاً على مسألة موقف موجودات عالم المحسوس المتعددة من عالم المعقول. لكنه لم ينظر أبداً لأي من تلك الصياغات باعتبارها أكثر من خدوة معقولة. لم تكن له أبداً 'نظرية مثل' مكتملة ولم يحاول أبداً أن يثبت أو يبرهن على صدق أي من تلك الصياغات. أعرف أني إذ أقول هذا فإني أتقدم بدعوى شديدة الجراءة. سأحاول فيما يلي أن

أبيّن: (1) أنّ مفهوم الصور كان أساسيًا في فكر سقراط؛ (2) أنّ المفهوم جليّ في المحاورات المبكرة؛ (3) أنّ المفهوم ظلّ منبثقًا في أعمال أفلاطون حتى النهاية؛ (4) أنّه أبداً لم يقدّم، ولا ادّعى أنّ عنده، نظرية مكتملة للمثّل (الصور).

عالم المعقول

من المستحيل أن نفصل أيّ وجه من وجوه فكر سقراط عن موقفه الأخلاقي، إذ أنّ سقراط كان رجلاً بلغ عنده اتّحاد الفكر والحياة الشخصية حدّ الكمال. ويمكن تلخيص موقفه الأخلاقي فيما يلي: فلاح *eudaimonia* الكائن الإنساني يكمن في تحقّق الميزة *aretê* الخاصّة للكائن الإنساني؛ والميزة الخاصّة للكائن الإنساني هي العقل *phronêsis nous*. أن يحيا الشخص ككائن عاقل يعنى أن تقوده في حياته أفكار ومثّل يلدها العقل. هذه الأفكار والمثّل لا توجد في أيّ مكان من عالم الطبيعة. إنها تنبع من العقل ⁽⁷⁾ *psychê*. تلك هي الصور المعقولة *noêta eidê* التي ينبغى لكلّ كائن إنساني أن يمتحنها، أن يفهمها، أن يخلّصها من درن ما أهيل عليها من افتراضات لا فكر فيها. ذلك ما كان مقصوداً أن يفعله الحوار السقراطي.

رغم أنّه من المتوقّع أن شاباً بمثل ملكات سقراط ينشأ وسط الفوران الفكري والروحي الذي اتّسم به منتصف القرن الخامس قبل الميلاد في بلاد الإغريق، لا بدّ وأن يكون قد أسره لبعض الوقت سحر المباحث الطبيعية التي كانت تتوالى من كل جانب، إلا أنّه يبدو من 'السيرة الذاتية' في *الفابيدون* (95-102) أنّ سقراط سرعان ما تخلّى عن تلك المباحث، ليس فقط بسبب افتقار تلك الدراسات لليقين (كما قد يفهم من ظاهر رواية *الفابيدون*)، وإنما أيضاً لأن اهتمامات سقراط الحقّة كانت ذات منحى آخر. كان سقراط معنيّاً في المكان

(7) أترجم هذه الكلمة اليونانية عادة بـ الروح، لكن في المصطلح الأفلاطوني كثيراً ما يكون الأقرب للنقطة أن تترجم بـ العقل وأحياناً بـ الذات. وقد استخدم فلاسفة العرب كلمة النفس، لكن هذه الكلمة مشبعة بالمفهوم القرآني للنفس، وهو مختلف عن المفهوم السقراطي/الأفلاطوني للروح، لذا رأيت من غير المناسب استخدام لفظ النفس في هذا السياق.

الأول بالحياة الأخلاقية – أو بتعبير أفضل لأنه أشمل – بالحياة الروحية للإنسان.

كان سقراط يرى في وضوح أنه بفضل مفاهيم الشرف والبسالة والوفاء والآثران وما إليها يكون الإنسان إنساناً؛ كان يرى أنه فقط بالعيش تحت حكم مثل هذه المفاهيم وفي ضوء العقل يحيا الإنسان الحياة الإنسانية المتميزة. وحيث أنه كان يرى أيضاً أن كل كرامتنا وكل قيمتنا تكمن في أن نحيا الحياة الخاصة بالكلينات الإنسانية، فقد رأى أن رسالة حياته هي أن يمتحن هو نفسه تلك الأفكار وأن يحدث الآخرين على امتحانها.

في مخاطبته للمحكمة التي قضت بإعدامه يعلن سقراط صراحة أنه يعتبر رسالته أن يمتحن الآخرين وفي امتحانه للآخرين يمتحن نفسه، وأن "أعظم خير للإنسان هو أن يكون حديثه كل يوم عن الفضيلة وعن الأشياء الأخرى التي كنتم تسمعونني أتحدث عنها، إذ أمتحن نفسي وأمتحن الآخرين، فالحياة غير المخصصة ليست حياة لإنسان" (النفاع، 38 أ).

مقولة الصديق الوحيدة التي عاش سقراط بها، وعاش لأجلها، ومات في سبيلها هي أن الكائن الإنساني إنسان بفضل عقله أو فكره أو روحه — منه *psychê*، *nous*، *phronêsis* أو ما شئت. تلك القوة الواحدة هي ما يعطى الحياة الإنسانية معناها وقيمتها، ورعاية تلك القوة ينبغي أن تكون شاغلنا الأول في الحياة. ويتبع من هذا أننا نحيا حياتنا الإنسانية المتميزة في عالم من أفكار تزودنا بها تلك القوة، أن تكون إنساناً يعني أن تحيا — بمعنى الكلمة تماماً — في عالم من المفاهيم والمثل والقيم والأحلام (صادقة أم زائفة).

الصور

تلك الصور (المفاهيم) هي عند سقراط وكذلك عند أفلاطون كل ما يهَمُّ وكل ما نعرف. حينما نطلق على عدة أشياء اسماً واحداً فذلك لأن العقل يضيف صورة معينة على تلك الأشياء. تلك الصور هي ما نعرف وتلك الصور هي ما يُعْمَرُ عالمنا الإنساني المتميز. في محاورات أفلاطون يشار إلى مثل هذه الصورة بأى من الكلمات *ousia*، *idea*، *eidos*، *auto to*، دون تفرقة.

كثير من المحاورات الباكورة لها نمط مشترك. في معرض حديث عابر يأتي ذكر إحدى الفضائل، أو يتحايل سقراط ليأتي اللفظ وكأنه جاء غرضاً: في الأخير منيس نجد الاتزان، في الأخير الشجاعة، في البيوثيفرون التقوى. يمسك سقراط بتلابيب اللفظ ويعلن أنه يرغب في أن يفهم، بعون محدثه، كنه تلك الفضيلة في ذاتها.

حين يأتي السؤال فإنه يُطرح في صورة بسيطة ومباشرة: "أخبرني ما هو الاتزان في قولك" (خارمديس، 159 أ). "لنحاول أولاً أن نقول ما هي الشجاعة" (لاخيس، 190 د). "أخبرني ما هي في قولك التقوى وما اللاتقوى" (بيوثيفرون، 5 د). وحين يفشل رفيق الحوار (كما يحدث عادة) في أن يفهم المقصد الحق لسؤال سقراط، فيجيب بأن يعطى أمثلة من الفضيلة المعنية، فإن سقراط يجتهد في أن يوضح أنه لا يطلب مثالا ولا قائمة من أمثلة، بل يطلب ذات الـ ... *auto to*، المفهوم في ذاته، الصورة الواحدة، الـ *idea* ⁽⁸⁾ (بيوثيفرون، 5 د). هكذا يقول لـ بيوثيفرون: "تذكر أن ليس هذا ما طلبت منك، أن تعطيني مثالا أو مثالين من حالات التقوى العديدة، بل أن تعطيني ذات تلك الصورة *auto to eidos* التي بها تكون كل تقوى تقوى" (6 د). هكذا يوضح سقراط ما يسعى إليه حين يطرح سؤالا كهذا: هو يريد الوصول إلى ذاك الذي يعطى الشيء صورته *eidos*. "ليس بالعدل يكون العادل عادلا؟" (هيبباس الكبرى، 287 ج).

نلك البحث عن صورة معقولة، متميزة عن الحالات التي تتمثل فيها، والتوكيد على الأسبقية المنطقية والقيمية للصورة المعقولة الواحدة على الموجودات العديدة، ذلك هو لب كل فكر سقراط وذلك هو إسهامه الباقي للفكر الإنساني. وذلك يشكل محور مثالية أفلاطون وهو منشأ ما أصبح يُعرف بنظرية المثل (الصور).

⁽⁸⁾ كلمة *idea* اليونانية، وهي غير الكلمة الإنجليزية 'idea'، يستخدمها أفلاطون مراراً لكلمة *eidos*، وكلاهما تعني الشكل أو الهيئة، أو ما اصطلح على تسميته في فلسفة أفلاطون بالضرورة.

في حديثنا نستخدم كلمات مثل خَيْر، ردىء، عادل، شجاع، مساوٍ، صغير، كبير. ليس من الممكن أن نفكر أو أن نتواصل بدون مثل هذه الرموز الدالة على الصور العامة. يقول لنا أرسطو Aristotle إننا نحصل على مفاهيمنا العامة بالتجريد من الأشياء التي نلقاها في تجربتنا. لكن، ما هو التجريد حقاً؟ ألف شجرة نراها الواحدة بعد الأخرى أو نراها الواحدة بجانب الأخرى تبقى ألف انطباع منفصل أو انطباعاً واحداً جامعاً. فقط عندما يخلق العقل الصورة 'شجرة' وعندما يقول: 'ساعدك ذلك الشيء شجرة'، عندئذ فقط تصبح الشجرة شجرة.

كذلك، أرى أشياء عديدة، صغيرة وكبيرة. لكن لا شيء في ذاته هو صغير أو كبير. لا شيء في تجربتي المباشرة هو صغير أو كبير. ليس كافياً أن أرى ألف أو مليون شيء صغير لأكون مفهوم الـ 'صغير'، فلا شيء مما أراه هو صغير حقاً حتى أسميه صغيراً! لا شيء هو صغير أو كبير حتى أخلق التمييز بين 'صغير' و 'كبير'. هذا ينطبق على كل صورة، على كل اسم. يخلق العقل صورة بفعلها يتحول المعطى في التجربة إلى معنى.

في الجمهورية يقول سقراط إننا نفترض صورة *eidos* حيثما نطلق اسماً واحداً على أشياء عديدة (596 أ). كما قيل لنا مراراً، نجد من ناحية عديدة من الأشياء الجميلة وعديداً من الأشياء الخيرة، ومن ناحية أخرى نجد الجميل في ذاته والخير في ذاته، كل منهما صورة *idea* مفردة، كيان واحد، ذاك الذي هو كائن. هكذا نقرأ في الديالكتيكون: "هلا افترضنا إذن ... نوعين من الكائنات، المرئى من ناحية، واللامرئى من ناحية أخرى؟" *thômen oun ... duo* (كلمة *eidê* (79 أ) *ta de aides; to men horaton eidê tôn ontôn* (صيغة جمع *eidos*) في هذا النص بالطبع تعنى ببساطة 'أنواعاً' لا 'صوراً' بالمعنى الأفلاطوني). والصور غير المحسوسة هي "*ho estin*" ذاك الذي هو كائن، ذاك الذي هو حقيقي. عند أفلاطون "*ho estin*"، ذاك الذي هو كائن، هو المعقول ولا شيء غير المعقول. مراراً وتكراراً في المحاورات نجد استخدام *ho estin, to on ousia* كمتراذفات؛ نجد أحياناً في نفس الفقرة أو حتى في نفس الجملة يستخدم أحد هذه الألفاظ ثم الآخر كمرادف تام له. في الفقرة الشهيرة من الديالكتيكون (78 د) نجد مثلاً بارزاً لذلك.

رأى سقراط فى وضوح أن الصور التى هى شرط لإمكانية الحوار لا توجد فى العالم الموضوعى، لا تأتىنا من خارجنا، إنما تولد فى العقل. كل عمل سقراط طوال حياته لا يكون له معنى فى انفصال عن هذا، وسواء نسبنا 'عقيدة' التذكّر anamnesis لسقراط أم لأفلاطون، فإنها كانت تعبيراً أسطورياً رائعاً عن البصيرة القائلة بأن كل فهم هو ازدهار للروح (العقل). المغزى الذى هو لب 'عقيدة' التذكّر هو لولوية الصور المعقولة للفهم.

القول بأن المفاهيم هى من خلق العقل لا يعنى أنها اختلاقت fictions اعتبارية: إنها أطر معنوية فيها وبها وحدها تصبح أشياء العالم ذات معنى. طرح پارمنيديس Parmenides لنفسه مشكلة الحقيقة. عادل بين الحقيقة والكمال. ما هو حقيقى تماماً يجب أن يكون تاماً. المحدود، المحدّد، المتحوّل، تلك كلها بطريقة أو بأخرى تقصر عن الكمال. كلها تصرخ تطلب شيئاً يتجاوز كينونتها. كينونتها الناقصة لا تفسّر ذاتها. كلها غير معقولة. لا يمكن أن تكون حقيقية. فقط ما هو كل، ما هو غنى بذاته، يمكن أن يكون حقيقياً ومعقولاً. إذ نجعل الحقيقة تعادل الكمال نجعلها أيضاً تعادل المعقولة. ما هو حقيقى وحده معقول وما هو معقول وحده حقيقى. كل هذه الأفكار ليست 'طبيعية'، لا بساندها شيء من معطيات تجربتنا ولا هى مستمدة من أى شيء من معطيات تجربتنا. كلها دعاوى، أوامر علوية من عقل خلاق لا يعرف قانوناً غير كلمته هو نفسه. ومع ذلك فإن هذه المعادلات رأها المفكرون، من أنسيلم Anselm حتى ديكارت Descartes، بديهية، ورأوها ملزمة للحقيقة.

السببية السقراطية

فى فقرة 'السيرة الذاتية' من الفايون (95-102)، يميّز سقراط بين نوعين من التفسير — تمييزاً جذرياً وحيويًا يبدو لى أن المفكرين الذين جاءوا بعد سقراط لم يستوعبوه بدرجة كافية. من ناحية هناك التفسير الطبيعى (الفيزيقي). هذا هو التفسير بـ 'الأسباب' الطبيعية، وهو المنهج الذى تختص به العلوم والذى لا أجدنى محتاجاً لأن أصفه أو أشرحه؛ إنه المنهج الذى منحنا كل المعارف التى نملكها الآن وكل منجزاتنا التكنولوجية. هذا المنهج بلغ من النجاح ما يجعله صعباً علينا أن ندرك أن من الممكن أن يكون هناك منهج آخر. ولكن،

كما رأى سقراط في وضوح، فإن هذا المنهج يمكن أن يعطينا معرفة واقعية مفيدة ويعطينا قدرة على التحكم في قوى الطبيعة، لكنه لا يعطينا فهماً.

أراد سقراط توجيهنا المعقولة، ووجد ذلك في المفهوم الخالص. في ضوء المفهوم، الذي هو من خلق العقل، يضيء الشيء في الوضوح الذاتي لحقيقته. هكذا فإن مفهوم الجمال، مثال الجمال، هو ما يفسر جمال الأشياء الجميلة المحددة. حين يكون مثال الجمال حقيقة عند شخص ما، عندئذ يستطيع ذلك الشخص أن يجد الجمال في الأشياء. إن شخصاً لا يكون مفهوم العدل حقيقة عنده لا يمكن أبداً أن يفهم جاره الأمين الذي يرفض أن يستغل ميزة له على آخر حين يكون في مقدوره أن يفعل ذلك وهو آمن. هكذا يصير سقراط على أن التفسير الفلسفي (أي الفهم الذي يختلف عن معرفة الواقع) لا يتحقق إلا باستيعاب المفهوم البسيط الخالص. يشرح سقراط الفرق بين المنهجين بمثال ناصع. ما هو يقع في سجنه منتظراً تنفيذ حكم الإعدام فيه. يمكن لعالم أن يعطينا بياناً عن وضعه وهيئته بأن يحدثنا عن العضلات والأعصاب، عن العظام والمفاصل، وعن آليات الحركة المتعلقة بها. لكن ذلك لن⁽⁹⁾ يتيح لنا أن نفهم لماذا يبقى في سجنه بائساً، ينتظر الموت مستكيناً، بدلاً من أن ننعم بالأمان في مدينة أخرى كان أصدقاؤه قد أعدوا العدة لنقله إليها. إن مفاهيمه عن الحق

(9) في هذا الكتاب، وفي كثير من كتاباتي الأخرى، أركز كثيراً على حدود العلم الموضوعي. حين كتبت الأصل باللغة الإنجليزية، كنت أخطب حضرة جعلت من العلم ديناً، ولم يكن ثمة خوف من أن يكون موقفي مشجعاً على ببذ أو إهمال العلم. لكني الآن أخطب من هم في أمن الحاجة للعلوم الموضوعية. العلوم الموضوعية الحديثة بالنسبة لنا ضرورة حياة، وأستخدم عبارة "العلوم الموضوعية الحديثة" لأن لفظ "تعلم" عندنا معرض لأن يفهم فهماً مغلوطاً. إننا لسنا بحاجة فحسب لمجزآت العلم، إنما نحن أكثر حاجة لاكتساب العقلية العلمية ومنهج التفكير العلمي. ولا يتسع المجال هنا لتكرار ما أردت أن أقول بحديثي عن حدود العلم، ولكني أريد أن أؤكد أن نقدي لموقف الفلاسفة المحدثين من العلم ليس أبداً مناهضة للعلم. إذا أردنا معالجة مشاكلنا الحالية فلا سبيل غير العلم. إذا أردنا أن نبعث في نشأة الكون أو نشأة الحياة أو حتى نشأة العقل ونشأة الأخلاق، فالعلم الموضوعي وحده هو الذي يعطينا بيانا بالمرامل والخطوات التي مر بها الكون والحياة والعقل والأخلاق حتى صر كل هذا إلى ما هو عليه الآن. أكرر: العلم ولا شيء غير العلم يعطينا هذه المعرفة الموضوعية. لكني في نقدي للعلم أقول إن العلماء يخطئون حين يزعمون أن وصف سيورة الشيء يمنحنا فهم ماهية الشيء. وأقف عند هذا وإلا وجدتني أعيد كتابة كل ما كتبت من قبل.

وعن الشرف هي التي تفسر بقاءه هناك ليموت بدلا من أن يهرب (98 ج - 199).

يمضى سقراط فيقول إنه حين وجد أن البحث في أشياء الطبيعة لا ينتج عنه الفهم الذي يطلبه، قرّر أن يلجأ إلى التفكير العقلاني ليفحص هناك حقيقة الكائنات *eis tous logous kataphugonta en ekeinois skopein tôn ontôn tèn alêtheian* (99 هـ). قرّر أن يطرح في كل حالة فكرة *hupothemenos hekastotes logon* تكون في تقديره ذات فعالية، وكل ما يجده متوائما مع تلك الفكرة يعتبره صحيحا، وما لا يتواءم معها يعتبره غير صحيح (100 أ).

ما يقوله سقراط بعد هذا عظيم الدلالة. حين يحاول أن يوضح ما يعنيه بالسعى إلى الحقيقي في الـ *logoi* (الأفكار، المفاهيم)، يقول إنه لم يأت بشيء جديد فيما قاله تورا، بل هو ما كان يقوله دوما وهو نفس ما قاله في الجزء السابق من حديثهم؛ وإنه كي يشرح نوع الأسباب التي يقترحها، عليه أن يعود إلى حديثه المعتاد ويقرّر أن هناك الجميل في ذاته، والخير، والكبير، وما إلى هذه المفاهيم (100 ب). يجب أن يكون واضحا من هذا أن ما يُسمى بالطريقة الفرضية ومفهوم الصور المعقولة يشكّلان وحدة متكاملة وأنهما، على الأقل بالنسبة لسقراط، لا ينفصلان.

على الرغم من أن سقراط يبدو كأنما يطرح منهجه في البحث عن طريق الافتراضات باعتباره بديلا لجأ إليه على مضض حين ينس من السعى إلى منهج للتفسير على أساس مبدأي العقل والخير، فإننا لن نخطئ إذا اعتبرنا هذا القول حيلة أدبية لا أكثر. يتكوّن المنهج من عنصرين مترابطين ترابطا عضوياً: نهج ومبدأ. يتلخص النهج في طرح فكرة وفحص مضامينها. مسار البحث كله لا ينطوي على شيء غير المفاهيم؛ وذلك بالضبط هو المبدأ. كل 'معرفة' حقّة (المعرفة الفلسفية، الفهم) تبدأ وتنتهي في العقل وفي العقل وحده. لمنا نعرف أي أسباب *aitiai* حقيقية في انفصال عن العقل. "خطر لي أني يجب أن أطلب الملاذ في الـ *logoi* (الأفكار، المفاهيم) وهناك أسعى لحقيقة *alêtheia* الأشياء" (99 ج - هـ).

الفكرة، الـ *logos*، وما يبدو أنه يتواءم *sumphonein* معها (100 أ)؛ هذا هو منهج الفلسفة؛ لا دليل برهاني *demonstrative proof*، لا استنتاج قياسي *syillogistic inference*، إلا كمعاونة ثانوية، ولا بيئة خارجية (موضوعية)

external evidence. هذا كل الفلسفة كما فهمها سقراط وكما ينبغي، فى رأى، أن نفهمها. إذا حاد بنا استخدام أفلاطون لمصطلح 'الافتراض' فى الدقائيق وفى الجمهورية إلى النظر إلى فكرة الصور المعقولة (أو حتى 'النظرية' الأفلاطونية) باعتبارها فرضية كما تفهم الفرضية فى العلوم الطبيعية، فإنا سنقتل تماماً فى فهم فكر سقراط.

حين يتحدث 'سقراط' فى الجمهورية (510 ج - د) عن افتراض العدد الفردى والعدد الزوجى وثلاثة أنواع الزوايا، ينبغى أن يكون واضحاً لنا من هذا أن أفلاطون حين يتحدث عن تقديم الفرضيات، فإنه يعنى تقديم مفاهيم تؤخذ، فى مجال الغرض الذى نكون بصدد، باعتبارها ذاتية الوضوح. فإذا ما أردنا فحص هذه المفاهيم فإننا نحتاج مفاهيم أخرى تؤخذ بدورها على أنها معقولة فى ذاتها وتقبل دون مساءلة. وهكذا، فى كل مجالات الفكر الأعلى، ننقل دائماً من مفاهيم، عبر مفاهيم، إلى مفاهيم، فى منظومة متكاملة ذاتياً، أحقيتها فى أن تُعد صائبة تنحصر فى معقوليتها. لا مجال هنا للتطبيق أو التوافق مع أى شيء خارج منظومة المفاهيم. وهكذا حين 'يفترض' سقراط الصور، فإنه لا يقترح 'فرضية' تتطلب التحقق من واقعيتها أو صوابها، إنما يقدم مفهوماً إبداعياً يطلب تطبيقه وتطويره. وعلى هذا النحو أيضاً، حين يعطينا سبينوزا Spinoza كتابه الأخلاق 'مدعوماً بالبرهان الهندسى'، ويقدم له بتعريفاته الثمانية، فإنه يقدم مفاهيم إبداعية تحمل فى جوفها كل جوهر فلسفته، ويمكنه أن يلعب لعبة 'استنتاج' و'برهنة' كل مقولاته لأنها محتواة مسبقاً فى 'التعريفات'.

حين ينطلق سقراط من فرضية أن كل مفهوم (صورة) هو شيء ما، فإنه، فى رأى، لا يعنى أن المفهوم 'موجود'، بل يعنى أن المفهوم هو كينونة ousia معقولة. عند سقراط، كل شيء هو ما هو أو يصير ما هو بفعل الصورة. حقيقة الصورة، معقولة الصورة، تجعل الشيء ما هو. فإذا ما مضينا لنطور صيغة 'بفعل الصورة' إلى صيغة 'بالاشتراك فى الصورة'، 'بالمشاركة فى الصورة'، 'بتواجد الصورة'، إلخ، كما يفعل أفلاطون، فكل هذا ليس إلا مجازاً وأمثولة وأسلوباً فى التعبير، حتى وإن كنا ننحو أحياناً (مع أفلاطون) لأن نأخذ المجاز بحرفية، لأن التمثيل البصرى أسهل استيعاباً من المعنى المجرد.

لهذا حين يقول سقراط مثلاً: *hégoumetha ti ton thanaton* (فاينون 64 ج)، فإن هذه العبارة لا يمكن أن تعنى: "هل نعتقد أن الموت شيء موجود؟"، لأن هذا يكون قولاً مبتذلاً إلا إذا أخذناه بمعنى متعمق بشكل خاص وهو غير مقصود عند هذه النقطة. السؤال إذا أخذناه أخذاً سليماً يعنى: "عندنا فكرة محدّدة عن الموت، اليس كذلك؟"، أو "اليس لمعنى كلمة الموت معنى محدّد عندنا؟" ينبغي أن يساعدنا هذا على أن نرى أن سقراط حين يسأل، مثلاً، فى مجال آخر: "هل نقول بأن هناك شيء هو العدل؟"، فإن هذا لا يجب أن يؤخذ بمعنى أن مفهوم العدل 'موجود' أو أنه شيء وإنما يعنى أن عندنا مفهوم العدل، أن العدل له معنى عندنا.

الحوار السقراطي⁽¹⁰⁾

فى كل المحاورات المعروفة بمحاورات التعريف، نشرع فى البحث عن معنى صورة (مفهوم) ما، وتخيّب كل محاولتنا للتعريف. نجد المرّة تلو المرّة إذ نحاول أن نحدّد طبيعة إحدى الفضائل أو أحد المُثل أننا لا نستطيع أن نحدّد تلك الطبيعة بصفات من خارج المفهوم ذاته. المفهوم هو الحقيقة النهائية التى يجب أن نقف عندها. فى *الهيبياس الكبيرى* نبدأ بالسؤال: ما الجمال؟ — لا نسأل: أى الأشياء جميلة، كما فهم هيبياس من السؤال، إنما نسأل: ما ذاك الذى به تكون كل الأشياء الجميلة جميلة؟ وننتهى بالقول: إنه بالجمال تكون الأشياء الجميلة جميلة. وفى *الفاينون* يقول سقراط صراحة ومؤكّداً أن تلك هى الإجابة الوحيدة الممكنة والسليمة فلسفياً. تلك الصور، تلك المفاهيم، هى المبادئ الأولى للفهم.

⁽¹⁰⁾ يشار إليه عادة بـ *Socratic elenchus*. يُعرّف المعجم الكلمة اليونانية *elenchos* هكذا: "استجواب أو اختبار بغرض الدحض أو التقدير". وقد ارتبط اللفظ بطريقة سقراط فى تمحيص المفاهيم. وإننى أرى أن طريقة الحوار السقراطية قد ساء فهمها وساء تصويرها فى الدراسات الفلسفية، وأن التركيز على معنى الدحض والتفنيد لا يؤدى إلا إلى المزيد من سوء الفهم، ولذا فبئى أفضل استخدمت تعبير "الحوار لسقراطي" فى ترجمة هذا المصطلح. انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب.

هذا هو الدرس الذى تعلّمنا إيّاه محاورات 'التعريف'، التى لا تنتهى أبداً إلى تعريف، وهذا ما تعلّنه لنا *الديليون* كلّ واضح ما يكون الّوضوح: "يبدو لى أنه إذا كان هناك شيء جميل، غير الجمال فى ذاته، فإنه لا يكون جميلاً لسبب غير أنه يشارك فى ذلك الجمال. ... إذا قال شخص ما إن شيئاً ما جميل لأن له لونا بهيجاً، أو شكلاً ما، أو أى شيء آخر من هذا القبيل، فإتنى أترك كل ذلك جانباً (فمثل هذه الأشياء تتركى)، وأقول لنفسى فقط ببساطة، وربما بسذاجة، أن لا شيء آخر يجعله جميلاً غير حضور الجمال" (100 ج - د). هذا مجمل مبدأ الجهل السقراطى.

نجد بعداً آخر مشتركاً فى المحاورات الباكّة، إذ أن كل محاولة لتحديد ماهية الفضيلة، أو أية فضيلة معيّنة، تقودنا دائماً إلى معادلة الفضيلة بالمعرفة *sophia+epistêmê*. لكن، أى معرفة؟ معرفة ماذا؟ لا نجد أية معرفة معيّنة تقى بالغرض. نجد أن علينا أن ننيز ونتجاوز كل أصناف المعرفة النوعيّة. هكذا نجد سقراط فى المحاورات الباكّة مؤكّداً لشيء واحد: كلّ بحث عن الفضيلة (التمييز الإنسانى) يقودنا إلى المعرفة، لكننا نفشل فى أن نصل إلى إدراك ثابت لطبيعة تلك المعرفة، ولا نجد أمامنا غير العقل الحىّ الفاعل، الـ *nous* الفعّال، الذى تتلخّص حقيقته فى فاعليّته ذاتها، الـ *phronêsis*. — هذا هو أعمق معنى للجهل الفلسفى.

ثم نجد مبدأ لا يملّ سقراط أبداً من العودة إليه أو من أن يقود الحوار حتى يصل إليه: لا خير فى شيء، بأى معنى من معانى الخير، إلا فى صحبة العقل. لا شيء فى انفصال عن العقل الفاعل هو خير فى ذاته. كل الأشياء فى انفصال عن العقل *nous*، عن العقل الفاعل *phronêsis*، تكون فى أحسن الأحوال حيادية. العقل الفاعل هو منبع وأساس كل خير. لكن كل أمثلة العقل المحدّدة، كل حالات العقل المتحقّق كواقع فى ظروف محدّدة، هى نسبية، وعند امتحانها يتبيّن أنها تفتقر للنهائية والثبات. ممارسة العقل فى ذاتها، العقل الفاعل النشط الخلاق، تلك هى الحقيقة الوحيدة التى يمكننا أن نركن إليها. هذه هى النتيجة، المقولة الصادقة، البصيرة التى يثير إليها الحوار السقراطى المرّة بعد المرّة حتى حيث لا يعلنها صراحة.

يرى الكثير من الباحثين أن الباب الأول من الجمهورية تجب في الفترة الباكورة من عمل أفلاطون كمحاورة منفصلة. أيًا ما كان الأمر، فهذا الباب الأول هو في شكله ومحتواه ممثل لمحاولات 'التعريف' الباكورة. هناك نجد سقراط يقود الحديث مع كيفالوس الشيخ إلى موضوع العدالة. كان الشيخ قد ذكر أن أعظم نفع للثروة عند الرجل الصالح يكمن في أنها تمكّنه من أن يؤدّي ما هو مدين به للآلهة والناس. عندئذ يطرح سقراط السؤال: هل يمكننا أن نأخذ العدل على أنه يعنى ببساطة أن يردّ المرء ما يكون قد تلقّاه من آخر؟ ليست هناك ظروف لا يكون فيها ذلك الفعل حسنًا؟ لننتصّر أن رجلاً تلقى سلاحاً من صديق كإمانة في وقت كان فيه الصديق سليم العقل، فإذا ما أصيب ذلك الصديق بالجنون، فمن المؤكّد أنه يكون من الخطأ ردّ السلاح إليه (330 د- 331 ج). أمامنا هنا سمة ثابتة نجدها في كل محاورات 'التعريف'، هي منظم أساسي في الحوار السقراطي. كلما حاولنا أن نمسك بحقيقة مفهوم ما في صيغة محدّدة من الكلمات، نجد أننا مهما حاولنا أن نحيط بالصيغة بالتكيفات والتمييزات والاشتراطات، فإننا نجدها في كل مرّة غير وافية بالمطلوب؛ حالما نعطي الكلمات معنى محدّدًا، يمكننا أن نستمدّ منها نتائج غير مقبولة. إنه لمن صميم طبيعة الفكر المُفوضع objectified، بوصفه تعبيراً محدّدًا وبالتالى مخصّصًا، أنه موبوء بالتناقض. العبارة ذات المعنى ينبغي أن تُقبل بروح طيّبة باعتبارها تنقل معنى إيجابيًا. لكن أي صياغة محدّدة يمكن نقضها بأن نبين أنها، إذا ما عزّونا إليها النهائية والثبات، يمكن أن تقود إلى نتائج غير مقبولة. الوعي بهذا هو أحد أبعاد الجهل السقراطي. ولهذا السبب يجب أن تكون الحياة الفلسفية امتحانًا لا يتوقّف؛ أن نستكين لأية صياغة محدّدة كمقولة صدق نهائية يحول الصدق إلى خرافة ويحوّل الفلسفة إلى عقيدة دوجماتية.

فيما بعد يسأل سقراط: هل يُنتظر من الرجل العادل أن يلحق الأذى بإنسان أيًا كان؟ ويجيب بوليمارخوس بأن على الرجل أن يلحق الضرر بأعدائه (335 ب). في سلسلة من التحليلات نصل إلى القول بأننا إذ نؤدّي أي شيء فإننا نجعله أسوأ في ذلك الذي يشكّل جوهر طبيعته. ثم إنه ليس من طبيعة أي فنّ أو أية قوّة أن تثبّ في شيء آخر ما هو مناقض للتمييز الخاصّ بذلك الفنّ أو تلك القوّة (335 ب - د). ربما نستطيع أن نرى هنا بالوضح مما نستطيع أن نرى في موضع آخر أن حُجج سقراط لم يُقصد بها أبداً أن تقدّم البرهان أو الدليل

بأسلوب منطقي دقيق. حُجج سقراط إثارات تعيننا على التنبّر إذ تمتحّت قيما أو مبادئ نغلبها كجزء من تراثنا أو نجدها متناغمة مع شيء متأصل في طبيعتنا. إن أولئك الذين يسمعون لإظهار ضعف أو خطأ حُجج أفلاطون المتعلّقة بمسائل الأخلاق يخطنون القصد تماما. هل استطاع فيلسوف أبدا أن يثبت بالبرهان صحة مبادئ الأخلاق؟ هل استطاع أرسطو Aristotle؟ هل استطاع سبينوزا Spinoza؟ هل استطاع كانت Kant؟ ومن ذا يستطيع أن يذكر عقليّات أعظم من عقليّات هؤلاء؟ حين يتدخّل ثراسيماخوس في المناقشة فيرفض صراحة المبادئ والقيم التي كان كل من سقراط وبوليمارخوس يفترضانها أساسا مشتركا، فإن المناقشة تأخذ منحى آخر، لكنها تظل خالية من أي برهان دقيق، ويظل ثراسيماخوس، الذي لم يكن أبدا يعوزه الذكاء، غير مقتنع، تماما كما لم يقتنع كاليكليس في الجورجياس.

لم تكن غاية الحوار السقراطي أبدا أن يُرسي بالبرهان مقولة صدق (هذا شيء في رأيي غريب عن الفكر الفلسفي)، بل أن يصل إلى المعقولة؛ لم تكن غايته أن يحتاج بالبرهان، بل أن يجعل أفكارنا تتناغم في كلّ معقول. غاية الفكر الفلسفي ليست الوصول إلى الصنق، سواء كان تحليليا أم تركيبيا، بل أن يؤكد النزاهة العقلية للمفكر.

في الجمهورية يقدّم سقراط مفهوم صورة الخير، ولكن حين يُطلب منه أن يوضح، فإنه يلجأ إلى الأمثلة ويتكلّم عن وليد الخير الذي هو العقل nous. ذلك فعلا هو (بأكمل وأدقّ معنى للكلمة) الحقيقة الوحيدة التي نعرفها، وهي حقيقة لا يمكن البوح بها لأنها، ببساطة، ليست شيئا موضوعيا يُعرف، بل هي حقيقة تعاش. لهذا يجد أفلاطون أن من المستحيل إيصال حقائق الفلسفة في نصّ مكتوب (الفاييدروس 274-278، الرسالة السابعة 341 ج - د؛ قارن أيضا الديروتاجوراس 347)، لأن حقائق الفلسفة لا يمكن إدراكها إلا في عملية التمهّص المتبادل أو تمحيص الذات. حين توضع حقائق الفلسفة في صياغة محدّدة، فإنها في أحسن أحوالها تكون أساطير ومجازا، تعرّف صراحة بأنها أساطير ومجاز، وتكون في أسوأ أحوالها عقيدة عمياء ووهما. نجد المسعى الفلسفي يوصف بأنه مجاهدة لإدراك ذلك الذي هو كائن حقّا بذلك الذي هو في

الفيلسوف مثيل الذي هو كائن حقًا (الجمهورية 490 أ). هذا شعر خالص ولا بد بالضرورة أن يكون كذلك. ونجد نفس الرسالة في المأدبة، والفايروس. في السوفيسيت نقرأ أننا في ظلام تام في أمر الحقيقة وأن "تعريف الحقيقة في مثل صعوبة تعريف اللاتينية" (246 أ). وكلمة 'صعوبة' هنا لا تكاد تكون الكلمة الملائمة. الحقيقة يستحيل تعريفها؛ الحقيقة هناك ببساطة، وكل ما يستطيعه الفيلسوف هو أن يأخذ بيدنا ويقودنا إلى حيث يمكن أن نبصر الحقيقة، نعيش تجربة الحقيقة، بأن نصبح نحن أنفسنا أشبه ما يمكن أن نكون بالحقيقة. هذا درس الجمهورية، والمأدبة، والفايرون، والفايروس، وكل أعمال أفلاطون. أفلاطون لم تكن عنده أبدا إجابة نهائية محددة عن أي سؤال. هذا بالضبط ما يجعله سيد كل الفلاسفة، وهذا بالضبط هو الدرس الذي نحتاج كل الحاجة أن نتعلمه منه.

كل واقع محدود محدّد هو ناقص. كل نقص ينطوي على تناقض. الفكر المحدّد لا يمكن أن يفلت من التناقض. هذا مبدأ يتضمّنه الحوار السقراطي، وتعلّنه البارمنيديس صراحة. جوهر الديالكتيك أن يزيل، أن يدمر *anairein* الفرضيات (الجمهورية 533 جـ)، لأن 'فرضيات' (مفاهيم، مقولات) الفلسفة، حالما تصاغ في عبارة محدّدة، ينتابها بالضرورة التناقض المتضمّن في محاولة صياغة الكامل والمطلق فيما لا يمكن أن يكون إلا غير كامل ونسبي. هذا ما أعنيه حين أقول إن كل تعبير فلسفي هو بالضرورة أسطوري. (انظر *Let Us Philosophize* 1998، 2008 و *Philosophy as Prophecy* في *The Sphinx and the Phoenix* (2009).⁽¹¹⁾

نظرية، أفلاطون

يقول ريتشارد كراوت Richard Kraut إننا نجد في الفايرون "الأول مرة في كتابات أفلاطون إعلانا قاطعا وخُجّة على وجود مجال *realm* لأشياء *objects* تختلف اختلافا كليًا عن الأشياء التي نألفها". (*The Cambridge Companion to Plato*، ed. Richard Kraut، 1992،

(11) أمل أن تصدر الترجمة العربية لكلا الكتليين عن المركز القومي للترجمة في وقت غير بعيد.

"Introduction to the study of Plato" (p. 7). وفي الكتاب ذاته يقول ت. هـ. إرون T. H. Irwin: "إذ أن أفلاطون يعتقد في وجود حقيقة مستقلة عن العقل يمكن معرفتها..." (*ibid.*) "The intellectual background" (p. 72). هل يقدم أفلاطون حجة على وجود الصور؟ دعني أترك جانباً كلمة 'وجود' مؤقتاً؛ سأعود إليها فيما بعد. المفهوم، أى مفهوم، لا يطلب برهانا ولا يمكن أن يكون له برهان. ينشئ سقراط مفهوم الصورة المعقولة، كبعد متميز من الكينونة، متميز عن الأمثلة المفردة التي تتجسد فيها الصورة. المفهوم ليس واقعا موضوعيا ولا هو مقولة صدق تثبت بالحجة أو البرهان، إنما ينشأ بفعل إبداعى. هل يقدم أفلاطون حجة على انفصال الصور؟ التمييز السقراطي بين المعقول والمحسوس يقيم بالفعل نوعين من الكينونة كالعالمين (مجالين) متميزين. هل يقدم أفلاطون الحجة على 'الوجود' المنفصل للصور؟ فى الد-فايدون يقدم أفلاطون الحجة على الوجود المنفصل للروح، لكننى لا أعتقد أنه يحتاج هناك صراحة أو يقصد أن يحتاج عن 'الوجود المنفصل' للصور. إن أفلاطون يتبنى ويؤكد التمييز السقراطي للـ *ousia*, *idea*, *eidos* من ناحية والأمثلة المفردة المتعددة من ناحية أخرى، لكن كل ما يقوله أفلاطون عن مكان تلك الصور أسطورة، نُقِّم صراحة كأسطورة؛ كل ما يقوله عن كيفية توصّلنا إليها هو حدوتة معقولة؛ كل ما يقوله عن كيفية ارتباطها بالأمثلة المفردة هو تلمس تجريبي في سبيل صياغة مرضية: لا شيء يجعل الأشياء الجميلة جميلة غير حضور *parousia*، أو اجتماع، صُحبة *koinônia* الجمال، أو أننا ما نسمى ذلك، "إذ أنى لا أقر ذلك بطريقة إيجابية، بل أقول فقط: بالجمال تصير كل الأشياء الجميلة جميلة" (الد-فايدون 100 د). فى الإشارة لعلاقة الصور بالمحسوسات المفردة يستخدم أفلاطون الأسماء *koinônia*, *parousia*، *methexis* والأفعال *metechein*, *dechesthai*, *katechein* بدون تمييز. يبدو لى أن ما يفتر وقوع دارسى الفلسفة فى مثل سوء الفهم الفادح هذا، هو تجاهلهم لدور الأسطورة فى الفلسفة وكونهم لم يستوعبوا الدرس الأساسى للمحاورات، وهو أن التفكير الفلسفى لا يمكن أن يركن إلى أى صياغة نهائية.

لنلق نظرة على خُجج الد-فايدون: البصر والسمع، وهما أكثر حواسنا وضوحاً، لا يعطينا مدركات دقيقة أو يمكن الاعتماد عليها (65 أ - ب)؛ لا يمكن أن يكونا مصدر مفاهيمنا، التى هى واضحة لا جدال فيها. متى يدرك

العقل (الروح) الحقيقة *alêtheia*؟ العقل لا يجد الحقيقة *ti tôn ontôn* حين يعتمد على الجسد وإنما حين يفكر عقلانياً *logizesthai* (65 ب - ج). (علينا أن نلاحظ هنا معادلة *ti tôn ontôn = alêtheia*). هل نقول بأن هناك العقل؟ فى ذاته *ti einai dikaion auto to kalon*، والخير *to agathon* هل رأينا أبداً أيًا من هذا بأعيننا؟ كلا، ولا أدركناه بأى حاسة أخرى من حواسنا (65 د). كذلك الضخامة، الصحة، القوة — كل هذه الصفات التى لها كينونة *hapantôn tês ousias tugchanei hekaston on*، كلها تُعقل ولا تبصر أو تدرك بوسيلة أخرى عن طريق الحواس الجسدية.

ليست هذه حُججا عن وجود منفصل إنما هى تمييز لشكلين من الكينونة، مادة محسوسة غير مستقرة من ناحية، وصورة معقولة مستقرة من ناحية أخرى. الصورة لها كيان وهى ذات معنى. من الطبيعى أن نتحدث عنها بوصفها موجودة إلى أن نكتشف أن هذا التعبير مفعم بالمشاكل. لكن أيًا ما كنا نعى بحديثنا عن وجود الصور، فإننا حالما نجعلها شيئا موضوعيًا ندمر طبيعتها الخاصة، نلأشى تميزها عما هو معطى فى التجربة. (انظر "On What Is Real: An Answer to Quine's 'On What There Is'" and "Where Is I?: An examination of Gilbert Ryle's 'Courses of Action or the Uncatchableness of Mental Acts'" of Action or the Uncatchableness of Mental Acts" وتجد كلا المقالين فى (2009) *The Sphinx and the Phoenix*).

عندنا فكرة المتساوى. نفهم ما تعنى. هناك أشياء عديدة مفردة - عيدان وأحجار - نسميها متساوية. يؤكّد سقراط أن هذه المفردات قد توفّر المناسبة لنشوء الفكرة، لكنها لا تكون أبدا مصدر الفكرة. يقول أفلاطون إن فكرة المتساوى (المطلقة) لا يمكن أن تُستمد من المحسوسات، التى لا ثبات فيها أبداً، ولا من أحاسيسنا، التى لا شئ مؤكّدا فيها أبداً. الأحجار المتساوية والعيدان المتساوية، ألا تبدو متساوية لهذا الشخص وغير متساوية لذلك الشخص؟ (الفايرون، 74 أ.ج). حين يتحدث أفلاطون هكذا عن غوار المتعدّد على أساس أن الشئ المفرد قد يبدو متساويا وغير متساوٍ، جميلا وقيحا، أو عادلا وغير عادل، فإنه يشير إلى الغوار الذى ينطوى عليه كل وجود محدّد، إذ أن الوجود المحدّد لا يكون إلا منسوبا لخلفية محدّدة وظروف محدّدة. هذا بالضبط ما كان

سقراط يبيّنه في كل تمحيصاته كما يظهر لنا من كل محاورات 'التعريف'.
 الحُجّة هنا، أيّا ما كان حكمنا عليها من وجهة النظر المنطقية، ليس القصد منها
 إثبات وجود الفكرة وجوداً منفصلاً عن الأشياء، وإنما القصد منها جلاء الفارق
 الجذري بين طبيعة المحسوس وطبيعة المعقول. التمييز بين المعقول
 والمحسوس والقول بالمصدر الذاتي subjective للصورة *eidos*
 لاينفصلان.⁽¹²⁾ والحُجّة – مثل كل حُجّة فلسفية – لا تبرهن صدق مقولة بل
 تُظهر مفهومها. ولهذا فبأنى أرى أننا نخطئ طبيعة الحُجّة الفلسفية حين نعمل
 على أن نبين عدم كفاية مثل هذه الحُجّة منطقياً. غرض الحُجّة عرض فكرة
 يتبناها أفلاطون بالفعل. ليس هذا غرض كل محاكاة فلسفية؟ هناك مجالات
 معيّنة من المعرفة الإنسانية – الرياضيات، علوم الطبيعة، المنازعات القضائية
 – حيث يؤدّى البرهان والدليل وظائف نوعية مختلفة، أما في كل المجالات
 الأخرى فإن غرض المحاجة لا يكون أبداً البرهنة – وآخر من يحتاج البرهان
 مقدم الحُجّة – إنما يكون الغرض جلاء الفكرة. إن الباحثين المحدثين يحتاجون
 اللجوء لمحاجمات بالغة الالتواء ليبرهنوا على صحة أو خطأ أفلاطون في
 تفكيره، ذلك لأنهم يريدون أن يصنّوا منظور أفلاطون – الذى هو رؤية إبداعية
 – فى قالب منطقى جامد ليس مهياً لاحتواء الرؤية.

ذاك الجوهر الذى نسعى لبيّانه، الذى هو غاية التفكير العقلانى، هو دوماً
 هو هو، هو ذاك الذى يكون، الذى هو حقيقى، ذاك الذى يملك الكينونة (الـ
 فاينون، 78 ج - د). وما معنى أن نقول إنه دائماً هو هو، لا يتغيّر؟ حقيقة
 المعقول ليست إلا معقوليته؛ معقوليته هى حقيقته. شاعرية أفلاطون تُلَفّ
 بصيرة سقراط فى غمام تصوّفى. الغور التصوّفى والشعر يتوافقان مع البصيرة
 إلى أن نحاول أن نفرض عليهما ثباتاً وحرقيّة لم يكونا لهما.

حين نقرأ فى الفايون أنه حين ينطلق الفكر فى أفاقه العليا، فى التفكير
 العقلانى، تكون الروح (العقل) فى استقلال عن الجسد، لا نسبياً وإنما مطلقاً،
 فإن ذلك لا يشير فى المكان الأوّل لانفصال الروح عن الجسد (بصرف النظر

(12) فى الأصل الإنجليزى أوضحت لى تحتفت هنا عن 'المصدر الذاتى' subjective تجنباً لكلمة

بسم الله الرحمن الرحيم

عن أن أفلاطون في *الديالكتيكون* كان بصدد تقديم الحجة على مثل هذا الانفصال)، وإنما يشير لمعنى أعمق، هو أن مثل هذا التفكير يجرى على مستوى من الكينونة يختلف نوعيًا عن كينونة الجسد.

عندنا إذن شكلان من الكينونة، المرئي واللامرئي *duo eidê tôn* (نلاحظ هنا مثالًا آخر لنفور أفلاطون من جمود المصطلحات، فمن المؤكد أنه ما كان ليسمع باعتبار المرئي بعضًا من *tôn ontôn* بالمعنى الدقيق للعبارة) اللامرئي يبقى دواما على طبيعته (إذ أنه ليس إلا جوهرًا وهيئة)، والمرئي دائم التحول (79 أ). الصور والمفردات المحسوسة تنتمي لعالَمين متميزين؛ هما ليسا كيانين منفصلين في نفس العالم. كلمة 'وجود' لا يمكن أن تعني نفس الشيء حين تطبق على هذين. فإذا قلنا إن المفردات موجودة، عندئذ لا يكون صوابًا أن نتحدث عن الصور (المفاهيم) بوصفها موجودة؛ وإذا قلنا إن الصور حقيقة، فعندئذ لا يمكن أن ننسب الحقيقة للمفردات بنفس المعنى. لهذا أرى أن ما أقول به من ضرورة التمييز الجذري بين الوجود والحقيقة (انظر *Let Us Philosophize* 1998، 2008 خاصة الباب الثاني، الفصل الثاني) قد يساعد في تخفيف الاضطراب المترتب على عزوف أفلاطون عن تثبيت المصطلحات، دون أن نبتعد عن جوهر الموقف السقراطي - الأفلاطوني.

القول بأننا كلما أطلقنا اسمًا واحدًا على أشياء مفردة عديدة فلا بد أن تكون هناك صورة واحدة تشارك فيها المفردات المتعددة، هذا القول ليس برهانا على وجود الصورة وإنما هو خلق لمفهوم عالم المعقول الذي بفعله يصبح للمفردات المتعددة معنى -- مفهوم بفضل يعي العقل حقيقته الذاتية ويدرك قوته الذاتية. وبالمثل فإننا حين نقول إن المعرفة لا يمكن أن تكون إلا متعلقة بغير المتغير، فإننا بذلك لا نبرهن على وجود غير المتغير، وإنما ننشئ التمييز بين عالم المحسوس المتحول وعالم المعقول المستقر، حتى وإن يكن استقرار عالم المعقول ليس إلا استقرارًا تخيليًا يضفيه العقل على وفق عالم الواقع دائم الزوال.

الباحثون ضللتهم شاعرية أفلاطون. لا يصح أن نتحدث عن 'اعتقاد أفلاطون بالصور'، كما يفعل كثير من الباحثين، كأن من الممكن أن يعتقد

المرء بالصور يمثل ما يعتقد بالأشباح. إما أن يملك الشخص مفهوم الصور أو لا يملكه، ومعظم الباحثين المحدثين، ببساطة، لا يملكونه. إنهم يعيشون بدون مفهوم الصور، بدون مفهوم عالم العقل، ويا لفقر عالمهم! من الخطأ أن نتحدث عن الصور ككثيلاء موضوعية. حتى إن شاركنا أفلاطون حلمه بـ سماء الصور، سيكون علينا أن نفكر في طبيعتها لا كموجودات objects وإنما كمعقولات – لهذا فإبني أرى أن كلمة 'أفكار' ليست غير ملائمة، بشرط أن نأخذها بشيء من الحيطة.

ما هو جوهرى للحياة الفلسفية ليس أن نعرف أو نعترف بـ 'وجود' الصور – وهو موقف لم يعبر عنه أفلاطون أبداً على وجه التحديد – وإنما أن يكون لنا وعى بالصور وأن نحيا مع الصور بأن نمارس حياة العقل والتأمل. أن نحيا حياة إنسانية حقّة يعني أن نحيا حياة عقلانية، وأن نحيا حياة عقلانية يعني أن نخضع كل ما هو معطى للمساءلة. كل معطى يظل ببساطة معطى هو تقييد للعقل. هذا هو الأساس العقلاني للرسالة التي كرّس لها سقراط كل حياته ممتحناً ذاته وممتحناً الآخرين، وهذا هو جوهر الجهل السقراطي: لا معرفة محدّدة يمكن أن تُقبل باعتبارها نهائية. إذ أتقدّم بهذا التأويل أعرف أني أزعّم زعماً شديد الجراءة. أمل أن الصفحات التالية ستظهر أن زعمي لا يشطح بعيداً جداً.

هل نقول إن الصورة كائن entity؟ ماذا يمكن أن نعني بذلك؟ يمكننا أن نجعل مدلول الكلمة يتسع أو يضيق حسبما نشاء. بالطبع، كل ما نستطيع أن نتحدث عنه هو شيء نتحدث عنه، هو شيء يمكن ذكره. لكنّ إذا كنا نعني بهذا اللفظ ما يتجاوز ذلك فينبغي أن نحصر على أن يكون ما نعني واضحاً. الأشياء المائية توجد: مفروض أننا نعرف معنى ذلك. ولكن ما الذى نعنيه بـ وجود الفكرة؟ الفكرة التى توجد بطريقة ما فى مخي ليست فكرة؛ إنها شيء آخر. الفكرة، كفكرة، لا يمكن أن تكون إلا فى عقلى، وليس فى مخي. إنها ليست مجرد كلمة أو مجرد صوت؛ إنها معنى، إنها لمحة من العقل الفاعل. العقل الفاعل هو الحقيقة، هو كل الحقيقة، والفكرة حقيقة كلمحة من تلك الحقيقة. الفلاسفة المحدثون يسألون عن نوع الكينونة التى ننسبها لـ مدلول الكلى referent of the universal. السؤال، فى رأيي، معيب. إنه يتحدث عن الكلى ومدلول الكلى وكينونة المدلول. الصحيح أن الكلى هو المدلول وهو كينونة ذاته. إننا كى نستخدم اللغة على الإطلاق، كى نفكر، علينا أن نجزئ ما

هو واحد. كي نفهم علينا أن نعود إلى الواحد. مرة أخرى نجد مسعانا يرجع بنا لبصيرة سقراط الفذة: فى الفكرة البسيطة *ousia·eidos* ولا شىء سواها نجد الحقيقة.

التمييز السقراطى بين المعقول والمحسوس لا يعنى وجود الصور منفصلة عن الأشياء المحسوسة: أن نقول بهذا يعنى أن نضع الصور والأشياء الموضوعية على مستوى واحد من الكينونة، أن نحيل الصور إلى 'مزيد من نفس الشىء'، وبهذا ننفى تميزها. التمييز السقراطى يشير إلى بعدين من الكينونة، يختلفان أحدهما عن الآخر كاختلاف المكان والزمان. لا يسمع أفلاطون أبدا لرؤياه لعالم سماوى من الصور بأن يُعْطى التمييز الأصلى بين المعقول والمحسوس.

المسكن السماوى للصور فى الفايديروس شعر صريح. أفلاطون أبدا لم يُشر ولو تلميحاً لإمكانية أن يكون الأمر غير ذلك. الصعود إلى صورة الجمال فى الدائبة لم يكن صعوداً فى المكان. يكتمل الصعود وتحقق الرؤية فى العقل وليس خارج العقل. وكذلك فى الجمهورية، نجد المسيرة إلى صورة الخير رحلة روحانية خالصة.

بين المحدثين من قالوا بأن المقولات توجد كأشياء موضوعية مثالية *propositions exist as ideal objects*. هذا الزعم يستند لنفس الأساس الذى تستند إليه فكرة 'وجود' الصور، ويحاول أن يأخذ بعين الاعتبار نفس البصيرة. المقولة تجسد الفكرة فى صياغة لغوية محدّدة. المقولة لا تستنفد الفكرة. ليس ممكناً فحسب التعبير عن الفكرة بلغات مختلفة، وإنما حتى فى نفس اللغة يمكن أن تكون الفكرة منبعاً لما لا نهاية له من الصياغات. إذ يحاول المفكر، رجلاً كان أم امرأة، أن يكسو الفكرة بالكلمات، يعيش تجربة مولد الصيغة اللغوية من الفكرة. هذا، فى رأى، يشير إلى كون الفكرة حقيقة، حقيقة تتسامى على كل تمثلاتها فى تعبير محدّد. هذا، فيما أظنّ، هو المعنى الذى أراد أن يؤكده القائلون بأن للمقولات وجوداً موضوعياً مثالياً. لكنى أعتقد أن كلا من كلمة 'وجود' وكلمة 'موضوعى' فى هذا القول يجانبهما التوفيق. التعبير أو القول (ولنذغ جانباً الآن مصطلح المقولة الذى 'يرقص على السلم' بين سماء المعنى وأرض اللفظ) لا يوجد إلا كشيء محدّد، مفرد، متجمّد. الفكرة، حسب

مصطلحي، لا هي توجد ولا هي شيء موضوعي، إنما هي حقيقة، حقيقة حيّة، لها كينونتها في عقل حيّ خلاق. ماذا عن العقل؟ هل للعقل 'وجود'؟ حيث نجعل العقل ضدًا للجسد يكون كلّ من العقل والجسد تجريدين، محض اختلافين mere fictions، لا يقوم أيهما منفصلاً بذاته. الكلّ فقط له كينونة، وداخل ذلك الكلّ أتحدّث عن الجسد كـ موجود وعن العقل كـ حقيقة. في التجريد، أقول إن العقل حقيقي لكنه غير موجود وإن الجسد موجود لكنه غير حقيقي. هذا ليس إلا مصطلحي الخاصّ ولغتي الخاصة، لكنني أعتقد أنه يعبر عن شيء ذي معنى.

نقد أفلاطون الذاتي

الباحثون الذين يعزّون 'نظرية الصور' لسقراط وأولئك الذين يرون أن أفلاطون استحدث 'النظرية' في الفترة الوسطى، كلا الفريقين على حدّ سواء يشيع بينهم القول بأن الجزء الأول من الديارمونيديس يراد به نقد 'النظرية' وأن أفلاطون نبّذها بعد ذلك. هذا القول، في نظري، ليس له ما يبرره. الجزء الأول من الديارمونيديس يبرز ويفحص الصعوبات التي تكتنف صياغة أفلاطون لعلاقة المتعدّد المحسوس بالصورة المعقولة الواحدة، صعوبات لم تكن في أي وقت من الأوقات غائبة عن وعي أفلاطون. وينتهي النقد بتوكيد واضح لضرورة الصور لكل حوار.

المناقشة في الجزء الأول من الديارمونيديس لا تدور حول المفهوم الأساسي للصور *ideai*، إنما تدور حول مسألة خاصّة هي مسألة العلاقة بين الصور والحالات المتعدّدة المفردة التي تتمثّل فيها. إنني أميل للاعتقاد بأن سقراط كان يفتق بالقول بأن الأشياء المفردة (الموجودات العديدة المتحوّلة) تكتسب صفاتها المعقولة من المفاهيم التي تولد في العقل. وربما يكون قد تكلم بطريقة غير مدقّقة عن مشاركة الأشياء المحسوسة في الصور. أفلاطون هو من أثار مشكلة صيغة تلك المشاركة، وحتى آخر أيام حياته لم يستقرّ على إجابة مرضية. لماذا؟ لأن هذه واحدة من تلك الأحاجي التي يخلقها التفكير النظري لنفسه والتي لا يمكن أبدا أن يكون لها حلّ نهائي، لأنها، ببساطة، تبدأ بفصل ما لا يفصل. المعقول كلّ، كليّه (كونه كلا) هي حقيقته. لا بأس بأن نتحدّث عن معقوليّته من ناحية وعن كينونته من ناحية أخرى: فهكذا يعمل الفهم النظري، بأن يخلق

تمميزات مختلفة *fictitious distinctions*. لكننا حالما نحاول أن ننضف
النهائية على تلك التميزات، نجد أنفسنا في متاهة لانهائية، بأدق معنى لهذا
التعبير. هذا هو لبّ درس البارمنيديس، كما أحاول أن أبين في الفصل الذي
أناقش فيه هذه المحاور.

تبدأ المناقشة حيث نجد زينو Zeno يقرأ على الحاضرين كتابه الذي يسعى
فيه لأن يقيم الدليل على أن افتراض تعدّد الموجودات يقود بالضرورة
لتناقضات. يطلب منه سقراط أن يعيد قراءة الجدلية الأولى التي تحتاج بأن
المتعدّد لا مهرب له من أن يكون متماثلا وغير متماثل في آن واحد. يقترح
سقراط أننا إذا قبلنا القول بصورة المتماثل في ذاته وصورة اللامتماثل في ذاته،
عندئذ لا تكون هناك مشكلة في النظر للأشياء المفردة باعتبارها تشارك في
التماثل واللاتماثل في آن واحد. لن يكون هناك شيء غريب في هذا المزج، إنما
كان ليدهشه أن يجد خلطا في الصور في ذاتها (127 د - 130 أ). (في الـ
سوفيست نجد مسألة امتزاج الصور تتأقش مناقشة تفصيلية، مما يُظهر لنا أن
أفلاطون لم يتوقّف أبدا عن معالجة مختلف أوجه مشكلة مشاركة المحسوسات
في الصور).

هنا يتدخّل بارمنيديس، فيسأل سقراط إن كان هو بنفسه قد جاء بهذا
التميز، الصور من ناحية، والأشياء التي تشارك فيها من ناحية (*chôris*
de) *men* ؟ هل يظنّ أن هناك تماثلا غير التماثل الذي فينا؟ (130
ب). إن يكن ثمة 'فصل' هنا فهو فصل نقحه علينا ضرورات اللغة. 'الفصل'،
إن يكن لزاما علينا أن نستخدم الكلمة، هو فصل منطقي لا فيزيقي. ليس هناك،
جوهرية، مجال لـ 'وجود' منفصل، مهما يكن أفلاطون، بمزاجه التصوّفي
والشاعري، قد أسعده أن يمنح الصور دارًا سماوية. إن كان لزاما علينا أن
نخصّ الصور بـ 'مكان'، فإن ذلك 'المكان' لا يمكن إلا أن يكون هو العقل.
سأتهم حتما بأنّي أقحم على أفلاطون فكري الخاص. إنّي أعترف بأنّي أكسو
فكر أفلاطون بلغتي الخاصة، لكني أقول بأنّي إذ أفعل هذا لا أزيّف لبّ ذلك
الفكر.

يمضى بارمنيديس ليستفهم من سقراط عما يعتقد أن له صورا للعدل
والجمال والخير؟ بالتأكيد. للإنسان والنار والماء؟ يتردّد سقراط. للشعر والوحل

والقز؟ يبدو سقراط وجلا ويؤنبه پارمنديس: إنك ما زلت صغيرا يا سقراط ولم تتمكن منك الفلسفة تماما بعد، وإلا لما ازدريت مثل هذه الأشياء (130 ب - هـ). لا يجب أن نحمل هذا على أنه "شيء من سخرية مهذبة" كما يريدنا تيلر Taylor أن نفعل (Plato: the Man and his Work، 1926، p.351)، إنما يجب أن نأخذه بمعنى أنه إذا كانت الصور التي تولد في العقل هي مصدر كل معقولة، فعندئذ يجب أن نقبل بصور لكل ما يمكن إدراكه وما يمكن أن يكون موضوعا للحوار. ربما يكون أفلاطون قد وجد هنا مشكلة. فهو من ناحية يرى أن 'النظرية' تقضى بأن تكون هناك صور لأحقر الأشياء (هكذا نجد في الجمهورية صورة للسريز وللطاولة *trapeza·klinê*)، وهو من ناحية أخرى كان، وجدانياً، مشدوداً إلى الصور باعتبارها مثلاً سامية. حين ندرك أن حقيقة الصور تكمن في إبداعية العقل الفاعل، تتلاشى المشكلة: عقلنا هو مصدر وأساس كل معقولة: معقولة ما هو بالغ الكمال وما هو حقيقى تماماً، وبالمثل، معقولة ذاك الذى هو غارق تماماً فى الزوال واللاحقية.

بمعنى پارمنديس بعد ذلك فيشير سلسلة من الصعوبات المنطقية التى تكثف فكرة المشاركة كمحاولة للتعبير عن علاقة المفردات المتعددة بالصورة الواحدة. الصعوبات كلها من النوع الذى لا بد وأن يكتنف كل صياغة نظرية. مثل هذه الاعتراضات المنطقية، حين تثار ضد فكرة إبداعية أو منظور إبداعى يقوم على بصيرة حقة، لا تنقض أبداً جوهر الفكرة أو المنظور بل تظهر فقط العوار الملازم بالضرورة لكل صياغة فكرية محددة. ليت أكاديمينا الذين يتناحرون فى جدل لا ينتهى يعلمون أنهم بذلك لا يكسبون إلا المزيد من عمى البصيرة؛ لو أنهم كانوا دياكتيكين بحق لأدركوا أن وظيفة النقد السوى أن يقود إلى بصر أكثر عمقا بالرأى الذى يتناوله النقد.

عند نقطة معينة من الحوار يطرح پارمنديس حجة كانت لها على مدى الأيام مسيرة حياة زاهرة، اتخذت خلالها أكثر من صورة. سأعلق على هذه الحجة بشيء من الطول هنا، وإن لم يكن بالقدر الذى أمل أن أتناولها به فى موضع آخر. حين نرى عديداً من أشياء تبدو كلها كبيرة، نقول إنها تشارك فى صورة *idea* واحدة، صورة الكبير. لكن صورة الكبير ذاتها وتلك المفردات الكبيرة، ألا تتطلب صورة كبر أخرى تشارك كلها فيها؟ على هذا يبدو أننا

ننساق إلى ارتداد لانهاى (132 أ - ب). هذه الحجة أو المعضلة تولدت عنها صيغ عديدة سميت بأسماء مختلفة: 'الرجل الثالث'، الارتداد اللامحدود أو اللانهائى indefinite or infinite regress، ومؤخراً مشكلة أو معضلة التحميل الذاتى self-predication. إنها فى الأساس نفس المعضلة التى نشأت عنها مفارقة رسل Russell's paradox. ورغم أن هذه الصيغ تختلف فى هيكلها المنطقى، فإننى لا أجده ضرورياً لغرضى هنا أن أميز بينها، فعندى جواب واحد لجميعها.

المعضلة معضلة زائفة. الصورة من الممكن - فى لون من ألوان التعبير - أن ننسب إليها صورتها، إنما تنشأ المشكلة إذا أخذنا ذلك بمعنى أننا نستطيع أن نفصل صورة الصورة عن كينونتها. صحيح أننا نجد أحيانا فى المحاورات عبارات تعوزها الدقة مثل: "صورة التقوى لا بد أن تكون تقية". إذا تساهلنا فى أمر اللغة قليلا، فهناك معنى ما يمكن أن نعبر عنه بهذه الكلمات. لكن أفلاطون لم يكن من الغفلة بحيث يغيب عنه أن عبارة 'الكبر كبير' قول سخيف. إنه لمن جوهر الموقف السقراطى أن المفهوم لا يستمد معناه من أى شيء من خارج المفهوم. المفهوم هو حقيقة ذاته. هذا معنى المقولة السقراطية: "بالجمال تكون كل الأشياء الجميلة جميلة". إننا لا نحتاج نظرية مشاركة لتبرير أو تفسير هذه البصيرة. حالما ننظر إلى المفهوم (الكبر) على أنه شيء، وإلى معناه على أنه شيء آخر، ننزلق إلى شتى ألوان المعضلات. هذا هو أس مفارقة رسل الشهيرة، والحل الذى اقترحه رسل، نظرية الأنماط Theory of Types، ليس إلا اعترافا بأنه عند نقطة ما (لدى سقراط، عند كل النقاط) علينا أن نقول: "ذاك هو ذاك!"، علينا أن نقع بالمفهوم. لأن رسل لم يذهب إلى الحد الذى ذهب إليه سقراط، فإن حله يبقى حلا منقوصا وتتوالى المفارقات التى تتولد منه. لكن إذا كان أفلاطون قد كشف زيف تلك الحجة، كما يظهر لنا جليا من الجمهورية 597 ج، فلماذا لم يزل اللبس هنا؟ لأن أفلاطون لم يكن يعمل على أن يقدم حولا بل على أن يستحث التفكير. مرارا وتكرارا نجده فى المحاورات يطرح مشكلة، أو يتقدم باعتراض، أو يمتن مغالطة، ويترك لقرانه أن يعملوا عقولهم لإيجاد الحل.

ثم تأخذ المناقشة منعطفاً قد يرى البعض أنه يستوجب أن أتعامل معه هنا إذ يبدو أنه يتعارض صراحة مع الموقف الذي أتبناه. لكن ربما لا يكون على حَقاً أن أقول الكثير هنا إذ أن الاعتراض المثار هناك هو ما كنت أريد عليه على امتداد ما كتبت في هذا الفصل.

يقول سقراط: ألا يمكن أن تكون الصورة فكرة *noêma* لا يمكن القول بأنها توجد في موضع *engenesthai* غير العقل *en psuchais*؟ يعترض پارمنيديس قائلاً إن الفكرة لا بد أن تكون فكرة لشيء ما. حالما نقرّ هذا فإن أي شخص له إلمام بمبادئ المنطق يمكنه أن يصنع الأوهام (132 ب - ج). يمكن الخطأ في تجزئة الفكرة، التي هي كل، إلى فكرة وذلك الذي تكون الفكرة فكرة له. حين نفكر في الجمال أو في الأحمر، فإنه لا يكون عندنا في كل حالة من الحالتين شيئاً، فكرتنا وذلك الذي تكون فكرتنا فكرة له، بل يكون عندنا (في كل من الحالتين) شيء واحد، فكرة الجمال أو فكرة الأحمر. وجهة النظر هذه لا يلزم أن نقرنها لا بمذهب الاسمية *nominalism* ولا بمذهب التصورية *conceptualism* كما يرى تيلر *Taylor (Plato: the Man and his Work, 1926, p.357)*، على الأقل ليس الاسمية كما نفهم عادة. خطأ الاسمية ليس في أنها تأخذ الصور على أنها أفكار وإنما في أنها تأخذها على أنها مجرد أدوات للعقل، (كوين *Quine* إذا لم أخطئ فهمه، لا يقر لها حتى بهذا)، إذ يغيب عنها أن الأفكار هي حياة العقل، هي العقل إذ يحيا. عند أرسطو *Aristotle*، المفاهيم أفكار في العقل، لكن العقل عنده يستمدّها من العالم 'الخارجي'. الاعتبار الهام عند سقراط هو أن المفاهيم تولد في العقل وأنها تُكسب العالم الخارجي ما له من معنى. وجهة النظر هذه لا هي الواقعية *realism* ولا هي الاسمية *nominalism* اللتين اشتبكنا في جدل عقيم على مدى قرون. وإذا كان لا بد لي من أن أمذهب وجهة النظر هذه فهي المثالية، وإن كنت أنفر من كل مذهبية.

هناك من يساندون اعتراض پارمنيديس هنا لأنهم يظنون أننا إن أردنا أن نؤكد موضوعية القيم، أو أن نحافظ عليها، فلا يمكننا أن نقرّ بأن المثال ليست إلا 'مجرد أفكار' في العقل، بل لا بد من إرجاعها إلى 'حقائق موضوعية'. لكننا

إن قلنا، وهو ما أقول به، إن عقلنا، عقلنا الفاعل، هو الحقيقة الواحدة التي نعيها وعا مباشرا، عندئذ تكون مثلنا مستقرة تماما في تلك الحقيقة الأولية، حتى وإن كانت المثل في خصوصيتها تلحق بها بالضرورة نسبية وتحول كل ما هو واقع محدد، كل كينونة محدودة. هذا فحوى إجابتي على مسألة النسبي والمطلق في الأخلاق. مبادئ الأخلاق المحددة وقواعد الأخلاق المحددة كلها نسبية، لأشياء مطلقا بصورة مطلقة في الحياة الإنسانية. لكن تلك المبادئ والقواعد تقوم على المطلق من حيث أنها تعكس كلية العقل الفاعل وتعتبر عنه وتجسده في واقع. ليست هناك قاعدة لا يمكن لشخص خيّر أن يخالفها، لكن، كي يكون الشخص خيّرًا لا بد أن يخضع دائما لقاعدة. أعتقد أن هذه هي البصيرة التي عبر عنها كُنت Kant بمقولة الأمر المطلق categorical imperative؛ لكن كُنت كان يعتقد بأننا نستطيع أن نعطي صياغة نهائية لقاعدة يكون على الشخص الخيّر أن يخضع لها، بينما أرى أنا أن هذا غير ممكن. (أطرح هذا التوجه الفكري في "Must Values Be Objective?" وفي "Free Will as Creativity")⁽¹³⁾.

بعد هذا الاستطراء الذي طال كثيرا لن أتوقف لأناقش بقية الحُجج التي يقدمها پارمنيديس في الجزء الأول من المحاور. يكفي أن نقول إنها حُجج تتعلق بصياغات لعلاقة الأشياء بالصور أو بهيئة 'وجود' الصور، صياغات قد يكون أفلاطون فكّر فيها في وقت ما إلا أنه، كما هو واضح، لم يجدها مرضية.

كي يجنبنا أفلاطون وهم أن نتصور أن القصد من كل هذا كان نقد لب مفهوم الصور المعقولة، فإنه يعمد لأن يجعل پارمنيديس ينهى هذا الجزء من المناقشة بأن يقول إننا، إذا قادتنا مثل هذه الحُجج لرفض الإقرار بحقيقة الصور eidē tōn ontōn einai، فلن نجد عندئذ للفكر dianoia ملاذاً، ونكون بذلك قد دمّرنا كل إمكانية للحوار (135 ب - ج).

جوهر المفهوم السقراطي للصور أنه حين يكون لشيء ما اسم أو معنى، فإنه يكون للشيء ذلك الاسم أو المعنى بفضل أن في العقل صورة، إذ ينضوى تحتها ذلك الشيء المعين يصبح معقولا. هذه حقيقة الصورة، كمبدأ للمعقولة.

(13) يقدمهما القارئ في The Sphinx and the Phoenix، 2009 الذي أمل أن تصدر ترجمته العربية في وقت غير بعيد.

حقيقة الصور هي حقيقة العقل الفاعل الخلاق الذى يلد الصور. كان أفلاطون الشاعر العاشق للحالم يجب أن يُسمى تلك الصور فى سماء خاصّة بها. كان ذلك جائزا ككثير: إنه بعض من أئمن ما حظينا به كميراث روحى. لكنه حين أخذ حرفيًا جعل من الصور أشياء وفتح الطريق أمام الأراء الفجة لـ 'أصدقاء الصور'، الذين أقام أرسطو فى مواجهتهم مفاهيمه الكلية 'universals'، وهكذا وقفنا فى متاهة جدل لا نهاية له بين الواقعية realism، والاسمية nominalism، (والتصورية conceptualism الحائرة بين هذه وتلك)، وهو جدل لا يزال محتكما حتى اليوم.

الصور فى أعمال أفلاطون المتأخرة

الباحثون الذين يرون أن البارمنيديس تظهر أن أفلاطون غير فكره فى 'نظرية' الصور، يقولون بأن 'النظرية' تغيب عن أعمال الفترة الثالثة. فيما يلى أحاول أن أبين أن قراءة غير متحيزة لأعمال أفلاطون المتأخرة تكشف لنا أنه، رغم أن اهتمامات أفلاطون فى الحقبة الأخيرة من حياته تحولت نوعا ما وأن مسائل جديدة أخذت تسترعى انتباهه، إلا أنه لم يهجر أبدا قناعات سقراط الأساسية.

فلسفة أفلاطون تتوّج المثالية الفلسفية التى بشر بها بارمنيديس: "نفس الشيء هو أن يُعقل وأن يكون": *tauto gar esti noein te kai einai* أو *to gar auto noein estin te kai einai* — من بعد ذلك صارت كل مناظرة فلسفية جذرية لا تعدو أن تكون حلقة فيما وصفه أفلاطون دراميًا فى الـ سوفيست بـ معركة الآلهة والمردة.

فى السوفيست يستخدم أفلاطون وصف 'أصدقاء الصور' كتسمية شاملة لمفكرين يجدون الحقيقة فى عالم المعقول. ثمة جدل بين الباحثين بصدد من هم على وجه التحديد 'أصدقاء الصور'، وهو جدل زاده تعقيدا استخدام أرسطو لذات الوصف. أعتقد أننا لسنا ملزمين بأن نعتبر معنى العبارة عند أرسطو مطابقا لمن قصدهم أفلاطون بهذه التسمية فى السوفيست. على أى حال، أيا كان 'أصدقاء الصور' فإن أفلاطون يعدهم بين 'الآلهة'، ومن الواضح أنه يتعاطف معهم تماما. كان أفلاطون على الأرجح يشير إلى أعضاء فى

الأكاديمية أخذوا الفكرة بفهم صارم، وربما كان أرسطو يشير لأعضاء أصاب آراءهم مزيداً من التحجّر.

نقرأ أن 'اصدقاء الصور' يميّزون بين الصيرورة والكينونة الحقّة ويتحدّثون عن انفصال هذين. نحن نتواصل مع الصيرورة بواسطة الجسد ومع الكينونة الحقّة بواسطة الروح عن طريق التفكير (السوفيست، 248 أ). النقد الذى يلى هذا (248 ب-249 د) لا يناقض ولا يقضى بعكس الموقف السقراطى – المعقول هو الحقيقى – إنما يصحّح اللاتوازن فى التركيز على ديمومة ولا تغيّر الصور فى محاورات أفلاطون الوسطى، تركيز ربما كان بعض تلاميذ أفلاطون قد تبنوه دون تحفظ. كان أفلاطون قد أدرك أنه يلزم أن يكون هناك مكان للحياة والعقل الفاعل فى مفهومنا للحقيقة. عند سقراط كانت الصور دائماً وظائف للعقل. لكن أفلاطون فى حقيقته التصوّفية حلم بسماء لصور خارج الزمن. إلا أنه أدرك أن الحياة والعقل الفاعل هما مفهومان أكثر عمقا. وبالطبع، كان القول بأن ما هو حقيقى تماماً لا بدّ وأن يكون له حياة وعقل دوماً فى صميم منظور أفلاطون الفلسفى، ولو أن صياغاته النظرية المبكرة لم تعبّر عن هذه النظرة تعبيراً وافياً.

فى التيمائوس يلهو أفلاطون بتكوين كوزموجونيا *cosmogony*، هى بهذا الوصف مثل سابقتها التى أدار لها سقراط ظهره. لكننا نجد الصور فى الأساس من المشروع كله. حين نقرأ فى 48 هـ: "ميّزنا مسبقاً بين صورتين *eidê*، والآن نحتاج نوعاً *genos* ثالثاً"، فقد تكون دلالة هذه العبارة مثارا للجدل، لكنّ حين يمضى أفلاطون فيقول إنّنا قنّمنا "من ناحية، صورة *eidos* أولى، معقولة ومستقرّة، ومن ناحية أخرى، محاكاة *mimêma* للصورة الأولى، خاضعة للصيرورة ومرئية" (48 هـ - 49 أ)، فلعلنا لا نبعد كثيراً عن الصواب إن أخذنا هذا كتعبير عن التمييز السقراطى بين المحسوس والمعقول، الذى هو بمثابة العمود الفقري لمقولة الصور.

"النوع الثالث"، وعاء الصيرورة *geneosê hupodochên* الذى يقنّمه أفلاطون عند هذه النقطة، لا يستدعى أى تحوّل جذرى عن المقولة. اعتاد

أفلاطون التحدث عن المحسوس بوصف أنه المتعدد، ولكن في الإطار الكوزموجوني يحتاج أن يصب المتعدد في قالب موحد. الـ *hupodochê* (الوعاء) هو الوجود في تعارضه مع الحقيقة، هو المعطى في تعارضه مع المحدد إبداعياً، هو مادة *hulê* أرسطو Aristotle، هو المتعدد من منظور كلية الكون.

في 49 أ - 50 أ حيث يقرر أفلاطون أننا لا ينبغي أن نتحدث عن المتغير بوصفه شيئاً كاننا ولكن بوصف أن له صفة، لا نقول عنه 'هذا' بل 'هكذا'، نجد توكيدا مجدداً ومحققاً لمقولة أفلاطون أن المحسوس، أن الأشياء المتحولة، لا حقيقة لها في ذاتها، إنما تستعير حقيقتها من الصور. سواء كان سقراط قد أعار هذا الجانب من المقولة أى اهتمام أم لا، فإنه يتناغم تماماً مع مفهومه الأساسي لعالم المعقول كموطن لكل الحقيقة.

حتى وإن يكن أفلاطون في بحثه الذى لم يتوقف أبداً عن صياغات قد تمضى بنا خطوة للأمام يبدو كأنما يتحدث عن الـ *hupodochê* (الوعاء) باعتباره الشيء المستقر، إلا أننا سريعا ما نراه يقرر أن المفردات المتغيرة التى تتوالى دخولا فيه وخروجاً منه (والتي تشكل فعلاً وجوده الواقعى) هى محاكاة للحقائق الأزلية: *ta de eisionta kai exionta tôn ontôn aei* (50 ج). فى النهاية نجد أن الـ *hupodochê* "غير منظور وغير ذى هيئة، يشمل الكل، يشارك بطريقة خفية فى المعقول" *anoraton metalambanon de pandeches eidos ti kai amorphon* (51 أ - ب).

بعد كل ما قلنا، لا أستطيع أن أصنع خيراً من أن أقتبس السطور التالية دون تعليق، فإنها تعرب عن نفسها: "هل هناك شيء هو 'النار فى ذاتها'؟ وهل كل تلك الحقائق الأخرى التى نستخدم بصدها تعبير 'كذا وكذا فى ذاته' لها كينونة؟ أم أن الأشياء التى نبصرها ونذكرها بحواسنا الأخرى هى وحدها الحقائق الحقّة؟ أليس هناك شيء إلى جانبها وهل نرانا نتكلم كلاماً فارغاً حين نقول أن هناك صوراً معقولة للأشياء المفردة؟ ... إذا كان العقل *nous* والظنّ الصواب *doxa alêthês* مختلفان نوعياً، فإن هذه 'الأشياء فى ذاتها' تكون لها

كيفية بالتأكيد، هي صور لا تدركها الحواس ولكن يتبينها الفكر" (517 ب- د). ليس في هذا أية فكرة ما كان سقراط ليؤكد بها بنفس الألفاظ.⁽¹⁴⁾

في *الثنائيتيوس* 145- د يقول سقراط "بالحكمة، في رأيي، يكون الحكماء حكماء"، *sophiai de g' oimai sophoi hoi sophoi* يمكن أن نعبر بهذه العبارة في سياقها الحالي كقول عارض. ولكن لو أن أفلاطون كان قد تخلى عما يسمى بـ 'نظرية الصور' كما يحتاج كثير من الباحثين، لما كان من الممكن أن يكتب هذه الجملة دون أن يضطرب إذ تستدعي لذاكرته قوله سقراط 'المساذجة': "بالجمال تكون كل الأشياء الجميلة جميلة". لو أن أفلاطون كان قد نبذ الصور لكان حريصا عند هذه النقطة على أن يتجنب هذه الصيغة اللفظية.

في *القوانين* يشغل أفلاطون كثيرا بالجوانب العملية للتشريع، لكن حين يتجه لأن يؤسس لمقترحاته التشريعية في الحقيقة النهائية، نجد كلينياس يقول إن المشرع "ينبغي أن يبرز دعوى أن القانون والفن هما من الطبيعة أو أنهما ليسا أقل حقيقة من الطبيعة، إذ أنهما ينتجان من العقل بتفكير صحيح" (890 د. الاقتباس في الطبعة الإنجليزية من ترجمة أ. إ. تيلر A. E. Taylor)⁽¹⁵⁾. علينا أن نتذكر أن 'طبيعي' عند أفلاطون لا تعني الانتماء إلى عالم الظواهر، بل لعالم الحقيقة. وفيما بعد نجد أن حراس القوانين (الذين يقولون الحكم) ينبغي أن يهتموا لا بالمتعدد فقط وإنما يجب أن يتجهوا إلى معرفة الواحد؛ حين يتعلق الأمر بالخمسة والخير، ينبغي لحراس القوانين لا أن يعرفوا الأمثلة المتعددة للخسنة والخير فحسب، بل يجب أن يعرفوا الواحد (965 ب - 966 أ).

الصفحات الأخيرة من *القوانين* تُظهر بجلاء خطأ أولئك الذين يعتقدون أن أفلاطون تخلى عن الصور. ثم إن 965 ج - هـ تُظهر أنه كان لا يزال يصارع مشكلة وحدة الفضائل التي نوقشت في *البروتاجوراس*، وهذا دليل إضافي،

(14) في الأصل الإنجليزي حيث استخدمت في الفقرة المقابلة ترجمة ديزموند لي Desmond Lee سجلت تعطل على استخدام كلمة 'exist' حيث استخدمت أنا في السطور السابقة عبارة 'تكون لها كينونة'.

(15) فيما يلي، حيثما الحق بالشواهد عبارة 'ترجمة فلان'، فهذا يعني أني في الأصل الإنجليزي اقتبست من ترجمة فلان. أما الترجمة العربية فهي في كل الأحوال لي.

فيما أرى، على أن مسائل الفلسفة ليست مسائل قابلة لحل نهائي. إنها مسائل تتمتع بالحياة، نار حية تبقى العقل حياً.

اليوم يستطيع باحثونا المتبحرون في العلم والجماهير الجاهلة على حد سواء أن يروا دون غناء أن كوزمولوجيا أفلاطون وأن لاهوته محض أساطير. ولكن أن نقف عند هذا يعني أن نفقد ما هو في الدرجة الأولى من الأهمية، وهذا عيب يشترك فيه أكثر معاصرينا علما وأكثرهم جهلا على حد سواء. فإن القلب الذي ينق في أسطورة أفلاطون ينبض صدقا، ينطق ببصيرة أن عالم المعقول هو موطن الحقيقة وأنها في الحياة الروحية تكون على وصال بالحقيقة.

نقد أرسطو

في رأيي - وأعرف أن ما أقول سيجلب لي الأوهال - أن أرسطو أخطأ فهم أفلاطون تماما وأنه كان مصدر الآراء الخاطئة السائدة في شأن 'نظرية المثل' السقراطية-الأفلاطونية. في معظم ما يكتبه أرسطو عن أفلاطون يظهر فضله التام في فهم روح وجوهر الفكر الأفلاطوني، لأن توجهه الفلسفي يختلف جذريا عن توجه أفلاطون. دمر أرسطو شاعرية الفلسفة، وإذ دمر الشاعرية قضى على روح الفلسفة. حيث أني في هذا الفصل كنت أتناول سوء الفهم ذلك وتلك الآراء الخاطئة ذاتها، فلن أدخل هنا تفصيلا في معالجة أرسطو لأفلاطون، إنما أكتفي بالنماذج التالية.

في الميتافيزيقا، باب 1 فصل 9، نقرأ: "رغم أن الفلسفة عامة تسعى لسبب (علة) الأشياء المحسوسة، فقد تخلينا عن كل هذا (حيث أننا لا نقول شيئا عن السبب الذي يأخذ منه التغير منشأه)، وبينما نتوهم أننا نقرر جوهر الأشياء المحسوسة، فإننا نقول بوجود نوع آخر من الجوهر، في حين أن حديثنا عن كيفية كونه جوهر الأشياء المحسوسة مجرد كلام بلا معنى؛ إذ أن 'المشاركة' كما قلنا سابقا لا تعني شيئا" (992 أ، ترجمة و. د. روس W. D. Ross). هذا يخطئ تماما المفهوم السقراطي - الأفلاطوني للصور كسبب لوجود الأشياء وإنما لمعقولية الأشياء، مما يتفق مع نبيذ سقراط الصريح لأي سعى لمعرفة أسباب الأشياء المحسوسة. ربما يكون أفلاطون في الديتيمايوس قد دأب فكرة الصور كنماذج، ولكن حتى في ذلك الموضع فإن الصور لم يرد لها أن تكون أسبابا بالمعنى الأرسطي للكلمة.

"وهكذا فإن أفلاطون لم يخطئ كثيرا حين قال بأن هناك من الصور بقدر ما هناك من الأشياء الطبيعية (لو أن هناك أصلا صورا متميزة عن أشياء أرضنا هذه)" (الميتافيزيقا، باب 12 فصل 3 صفحة 1070 أ، ترجمة و. د. روس W. D. Ross). مرة أخرى يتجاهل أرسطو الصور كصفة معقولة ويركز بدلا من ذلك على الصورة كشيء موجود.

فى الأخلاق النيقوماخية *Ethica Nicomachea* نقرا: "ظنّ البعض أنه بجانب هذه الخيرات المتعددة هناك خير يقوم بذاته ويسبب أيضا خير كل هذه الأشياء" (باب 1 فصل 4 صفحة 1095 أ، ترجمة و. د. روس W. D. Ross). مرارا وتكرارا يُصرّ أرسطو على أن يأخذ الصور باعتبارها أسبابا بمعنى لم يقصده لا سقراط ولا أفلاطون. وبينما كان أثنى ما منحه أفلاطون للفلسفة هو إدراكه أن أعرق حقائق الفلسفة لا يمكن إيجالها إلا من خلال الأسطورة والمجاز، فإن أرسطو، إذ يعامل الأسطورة كواقع، يقضى على أعرق بصيرة.

إن 'المفاهيم الكلية السابقة للشيء' *universalia ante rem* عند أفلاطون (وليغفر لنا أفلاطون أن ننطقه بهذا اللسان البربرى) كانت مجرد مجاز وشعر وتحليق فى أجواء التصوّف. كان الشعر والتصوّف يضيئان بنور بصيرة رائعة، لكنّه أبدا لم يحبس البصيرة فى القالب الصلب لنظرية مكتملة. أما 'المفاهيم الكلية فى الشيء' الأرسطية *universalia in re* فهى تبويبات منطقية، مفيدة جدًا، لكنها إذ تفقر للشعر والتصوّف تُبقى أعيننا مشدودة إلى عالمن السفلى.

وللأسف فإن معظم المحدثين يأتون إلى فلسفة أفلاطون عامة، وإلى مفهوم الصور خاصة، وقد الصقوا بعيونهم عدسات أرسطية، وبالتالي فإنهم يخطئون قراءة كل ما يقول أفلاطون. كى نفهم مقولة الصور السقراطية الأفلاطونية، علينا أن نخلص أنفسنا من كل التراكمات والارتباطات التى تجمعت حول ما يسمى بمسألة الكليات *universals* بدءا من أرسطو وعبورا بـ أوغسطين Augustine والمدرسين حتى كواين Quine وبتنام Putnam

وأتباعهم. لا يمكننا أن نحظى بفهم صحيح للمبدأ الأصلي باستراق النظر من خلال تلك الأدغال المعتمة.

الفصل الثانى

عقلانية فلسفة سقراط الأخلاقية

1

من المعتاد النظر إلى فلسفة سقراط الأخلاقية بوصفها تتكوّن من مجموعة من المفارقات: وحدة كل الفضائل؛ معادلة الفضيلة بالمعرفة؛ مبدأ أن معاناة الظلم أفضل من اقتراف الظلم؛ وقمة المفارقات أن أحدا لا يقترف الظلم بإرادته. يحيطون الرجل فى كتب الفلسفة بكل التبجيل الظاهرى الذى يليق بمكانته العتيّدة فى التاريخ، لكنهم يصرفون النظر عن أرائه بهزّة كتفٍ مستهينة: كان من الممكن لسقراط أن يعتنق تلك الآراء لأنه كان من السذاجة بحيث كان يجهل أن الإنسان يتركّب من عديد من الملكات والقوى والنوازع؛ كشف لنا أفلاطون ذلك وأكّده كل فلسفة لاحقة؛ من ذا فى يومنا هذا هو من الغباء بحيث لا يعرف أن العقل والإرادة عالمان يفصل بينهما بون شاسع ومن ذا لا يستطيع التحدّث عن جحيم الأغوار المظلمة للعقل الباطن والعقل اللواعى؟ إلا أننى أعتقد أننا نملك فى محاورات أفلاطون الباكّة – التى يمكن أن نطمئن لكونها تعطينا بيانا صادقا عن فكر سقراط – فلمفة أخلاقية متعمّقة ذاتيا ويمكن تبريرها تماما وأن محاورات الفترة الوسيطة والفترة المتأخّرة لا تعدّلها ولا تضيف إليها.

دعونى أولا أوضح ما أعنى بمصطلح العقلانية، وأبدأ بأن أبين ما لا أعنيه بهذا المصطلح. إننى لا أعنى قابليّة الإثبات بالبرهان، فالمبادئ والقيم، فى

نظري، ليست قابلة للبرهنة ولا للتحقق الموضوعي. ماذا أعنى إذن بالعقلانية؟ يكون الموقف النظري أو التوجّه الفكرى عقلانياً حين يتولد في اتساق ووضوح من مفهوم أساسي أو من منظومة أساسية من المفاهيم المترابطة. على أساس هذا الفهم للعقلانية أقول بأن فلسفة سقراط الأخلاقية باهرة العقلانية. واتساقاً مع المعيار الذي اتخذته للعقلانية، من الجلي أن على أن أبداً ببيان المفهوم الأساسي أو منظومة المفاهيم الأساسية التي تولدت عنها تلك الفلسفة.

في اللغة اليونانية (واللغة هي الروح المجسدة لشعب من الشعوب)، فضيلة *aretê* الشيء هي الخاصية أو الصفة المميزة لذلك الشيء. فإذا قرنا بهذا منظور أن كل كينونة هي ذات قيمة (وهو منظور يتوافق وطبيعة شعب ممثلي حيوية، محب للطبيعة، مرّحّب بالحياة) نرى أن هذا المفهوم يمكن أن يُترجم في يسر واتساق إلى القول بأن فضيلة *aretê* الشيء هي كماله فيما يتميز به. لم يكن سقراط بحاجة لأن يخترع هذه الفكرة، فقد كانت جزءاً أصيلاً من تراثه الثقافي.

ما أضافه سقراط المفهوم الأساسي الذي هو البذرة المنبئة لكل فكره، هو أن ما يشكل الصفة المميزة والكمال الخاصّ بالإنسان هو ما كان سقراط غالباً ما يشير إليه ببساطة بعبارة: ذاك الشيء فينا الذي ينفعه فعل ما هو صواب ويضره فعل ما هو خطأ. في المحاورات يُطلق أفلاطون على ذلك الشيء اسم الروح *psychê*، لكنني أعتقد أننا نكتسب فهماً أوضح لفكر سقراط إذا ما أسميناه العقل *nous* أو *phronêsis*: ليس التفكير بالمجردات، بل العقل الفاعل، العقل في فعله، وهذا ببساطة هو الفضيلة في أكمل وأحسن معنى. هذا الكلّ، جوهر إنسانيتنا هذا، هو ذاك الشيء فينا الذي الذي يزدهر ويثري بفعل ما هو صواب ويلحق به الأذى بفعل ما هو خطأ.

حالما نرى الفضيلة باعتبارها صلاح جوهرنا المكنون يصبح من السخف أن نطلب تبريراً للفضيلة. أكثرنا يقرّ بأن الحياة بجسد سقيم ليست حياة جديرة بأن نحياها، فهل يجدر بنا أن نحيا إذا ما سقم فينا ذاك الذي يعطينا قيمتنا التي نخضع بها؟ أهم ما يهمّ إنساناً ذا قيمة حقّة ليس أن يحيا بل أن يحيا الحياة التي يتميز بها ككائن إنساني. إن يكن الأمر كذلك، فهل نعجب إن وجدنا الفضيلة

والعقل شيئا واحدا؟ إن وجدنا كل الفضائل متحدة؟ إن وجدناه بديهيا أن أحدا لا يرضى - عارفا واعيا - أن يلحق الضرر بذلك الذي هو أئمن ما يملك؟

تماما كما أن سقراط لم يفصل الروح عن الجسد - أو على أى حال لم يركز على الانفصال بقدر ما فعل أفلاطون أحيانا - فإنه بالمثل لم يجرى الروح إلى ملكات منفصلة. تجربة أن يعرف المرء ما هو صواب ويفعل ما هو خطأ لم تكن عند سقراط صراعا بين جزئين أو أجزاء من الروح، بل كانت تعنى فشل الروح ككل، فشل الشخص ككل، فى أن يكون واضحا فى تحديد أهدافه وترتيب قيمه. لا يمكن فصل الإرادة عن العقل. الإنسان ككل هو الفاعل. ربما كنا فى ممارستنا التعليمية نجده ضروريا أن نتحدث عن ترويض الإرادة إلى جانب ترويض العقل. ولكن ما ذلك إلا لأن الإنسان ينطوى على عدة مستويات من الكينونة وهو لا يحيا دائما على أعلى مستويات كينونته. لكن الإنسان إذ يحيا كما هو جدير بالإنسان أن يحيا، لا يمكن أن ينفصل عنده فعل ما هو صواب عن معرفة ما هو صواب. (هذه هى مشكلة الغواية ⁽¹⁶⁾ *akrasia* التى كثر النقاش حولها والتى أتناولها فى أكثر من موضع فيما يلى، وعلى الأخص فى الفصل الرابع، "البروتاجوراس").

صحيح أن قول سقراط بوحدة الفضيلة والفهم لا يستقيم كسيكولوجيا للسلوك الإنسانى، لكنه أبدا لم يقصد به أن يكون كذلك. لم يكن سقراط معنيا بأن يكتشف أو يلاحظ أو يصف أو يفسر كيف يتصرف الناس تحت الظروف المعتادة أو الظروف الواقعية (وهذه كلها مجالات مشروعة للبحث العلمى). كان هم سقراط الأوحى أن يبين كيف يتصرف الناس إذا ما تحقق فى أنفسهم كمال طبيعتهم الخاصة ككائنات عاقلة وأن يبعث فيهم التطلع لتحقيق ذلك الكمال. حين يقرّر سقراط أن أحدا لا يقترف الخطأ الأخلاقى بإرادته فإنه إنما

(16) الكلمة اليونانية *akrasia* صيغة متأخرة من كلمة *akrateia* التى يعرفها المعجم بالمعجز عن ضبط النفس، وقد جهت لأجد كلمة عربية تزدى المعنى المطلوب، ولم أجد خيرا من كلمة 'الغواية'. وقد احتل هذا المفهوم بؤرة الكثير من مناقشات الفلسفة الأخلاقية وخاصة فى التعقيب على الفلسفة الأخلاقية لسقراط وأفلاطون. وأشهر موضع عالج فيه أفلاطون هذا المفهوم فى كتاباته نجده فى ختام البروتاجوراس، 348ج-360هـ.

يقرّر أن من يقترف الخطأ يتصرّف بإرادة معطوبة، بفهم معطوب وبحريّة معطوبة. الإرادة والفهم والحريّة، بالمعنى الصحيح، هي أوجه وأبعاد من كلّ واحد، من كمال واحد. حين نظنّ أننا نملك أيّا من هذه في انفصال، فإنّ الفحص الصحيح يُظهر أن العيئة التي بحوزتنا زائفة، أو، في أحسن الأحوال، هي محاكاة هزيلة للحقيقة. هذا درس الحوار السقراطي، حيث نبدأ بالبحث عن طبيعة فضيلة معيّنة، فإذا بنا نجدها تتحوّل كالهرباء إلى أخرى ثمّ أخرى وفي النهاية تغلت من بين أصابعنا فلا يمكننا الإمساك بها. هذا أيضا درس محاورة مثل الديميباس/الصغرى حيث يقود سقراط هيبياس إلى نتيجة لامعقولة مؤداها أن من يقترف الخطأ والأمور المشينة لا يمكن أن يكون غير الرجل الخير: الدرس الحقيقي هو أن هذا شيء يستحيل أن يكون. فقط حين تكون شخصيتنا مشرّنة، وعلى مدى ما تبقى شخصيتنا مشرّنة، يمكن لرغبتنا وعقلنا أن يمضيا في طريقين مقترقين لا يلتقيان. حين تكون شخصيتنا متوحّدة بطريقة سوية لا يمكن أن نرغب في شيء يحكم عقلنا بأنه رديء، ولا يمكن أن نحكم بأن شيئا ما حسن دون أن نرغبه. مفارقة سقراط تبرا من اللامعقوليّة حين تُطبّق على الشخص المثالي في عقلانيّته.

حين نرى سقراط كشخص عبيط وحين تبدو لنا فلسفته الأخلاقية كتلة متشابكة من المفارقات، فما ذلك إلا لأننا نحكم عليه بمسلماتنا، نحكم عليه بمعايير قيمنا الشائعة. إن الرجل يستحقّ منا أن ننظر لموقفه في ضوء مبادئه. كان سقراط يدرك أن موقفه يبعد كثيرا عما هو مقبول عامّةً وعما يُعتبر جليّا وواقعيا. فهو بعد أن يقرّر أننا "ينبغي ألا ننتقم أبدا أو نردّ الشرّ بالشرّ لأيّ أحد، مهما كان الشرّ الذي كابدهناه منه"، يمضي فيقول: "هذا الرأي لم يعتقه أبدا، ولن يعتقه أبدا، عدد كبير من الناس؛ وأولئك الذين يتفقون وأولئك الذين لا يتفقون على هذا ليس بينهم فهم مشترك، ولا يمكن إلا أن يحتقر بعضهم البعض إذ يرون اليون السابع الذي يفصل بينهم." (الكريتيون 49 ج - د. الاقتباس في الأصل الإنجليزي من ترجمة جويت (Jowett) .

حين يقول كريتيون لسقراط إن رأى الكثرة يجب أن يؤخذ في الاعتبار لأنهم قادرون على أن يلحقوا أعظم الشرّ بكلّ من لا يرضون عنه، يجيبه سقراط بقوله: "ليت الأمر كان كذلك، ليت الكثيرين كانوا قادرين على أن

يصنعوا أعظم الشرّ، إذن لكانوا أيضا قادرين على أن يصنعوا أعظم الخير". الإرادة قوّة، وهى كلّ لا يتجزّأ، وهى وحدة واحدة مع الفاعليّة العاقلة. أولئك الذين يقترفون الخطأ ليسوا فاعلين — ما يصدر عنهم ليس فعلا يفعلونه بل هو اضطراب تحت سطوة الانفعال، كما يعلمنا سبينوزا Spinoza. إنهم ليسوا أحرارا لأنّ 'فعلهم' تحكمه وتحدّد عوامل خارجيّة. إننا لمنا بحاجة لمعادلة بارعة تستخدم رموزا حاذقة لتقيم 'البرهان' على هذا الموقف. كلّ ما يمكن لمثل هذه المعادلة أن تبيّنه هو أن نتيجة صوريّة ما يمكن أن تُستمدّ من مفهوم صورى ما يمكن دائما مع ذلك تهذيبه بحيث تصبح النتيجة تلك غير متمسكة مع المفهوم. سقراط لا يعطينا صيغة نظرية، بل يعطينا فكرة حيّة لا يمكن أبدا أن تحتويها أى صياغة محدّدة.

فى الجورجياس يرفض كاليكليس أن يقرّ بأن "اقتراف الظلم أحقر من معاناة الظلم". ولا يستطيع سقراط أن يبرهن له على أن الأمر كذلك، فالمثّل والقيم لا تقبل البرهان. لا يستطيع سقراط أن يفعل غير ما 'يتهمه' كاليكليس بحقّ بفعله: يُقحم على مستمعيه فكرة 'مبتلّة'. هذا فحوى كلّ تعليم أخلاقى. ومرة أخرى كان كاليكليس مُحقّا، بمعنى ما، فى تركيزه أن فكرة سقراط أساسها فى العُرف وليس فى الطبيعة. هناك طبيّة فطريّة فى طبيعتنا، لكنها طبيّة تشاركنا فيها كلّ الكائنات الحيّة، وربما كلّ كينونة، لكن هذه ليست هى الطبيّة التى نختصّ بها ككائنات إنسانيّة — هذه الطبيّة هى نتاج مثاليّات ننشئها نحن ونحتضنها بحريّة.

لكوننا فى جوهرنا كائنات عاقلة، فإننا نحيا الحياة المميّزة لنا كجنس إنسانى، الحياة التى ليس لنا حياة حقّة سواها، فى عالم أهل بالمفاهيم والمثّل التى ينشئها عقلنا. أن نفهم الطبيعة الحقّة لهذه المفاهيم والمثّل يعنى أن نعرف أنفسنا، أن ندرك كمالنا الخاصّ ككائنات إنسانيّة. برغم كلّ النقد المنطقيّ، والتحليل، والنقاش، الذى تحويه المحاورات، فإننا لا نجد سقراط يتقدّم بحجّة لإثبات أى من مقولاته الأساسيّة أو مبادئه. ففرض سقراط الحقّ، كما كان يقرّر دائما، لم يكن أن يمتحن أيّة مقولات أو نظريات، بل أن يمتحن ذاته ويمتحن محدّته.

بعض الباحثين يريدنا أن نصدّق أن سقراط يعادل فعل ما هو حسن بالفلاح بسبب فشل سقراط فى أن يتنبّه لازدواجيّة المعنى فى التعبير اليونانى *eu pratein* الذى كان يستخدم بمعنى أن يُحسين المرء صنع الشئ وأيضاً بمعنى

أن يَحْمُنْ حاله. لكن هذه المعادلة كانت جزءاً لا يتجزأ من فلسفته ككل. بدلا من أن نحسب أن سقراط اختلط عليه الأمر تحت تأثير المعنى المزدوج للتعبير اليوناني، الأجدر بنا أن نرى في ازدواج المعنى هذا شاهدا على البصيرة الأخلاقية للشعب الذى أعطى التعبير معناه المزدوج.

أوجب الواجبات للكائن الإنساني عند سقراط هو العناية بأئمن جانب من شخصيتنا، وهو ما يُسمى الروح - ليس، كما قد توحى لغة أفلاطون أحياء، بالنظر لخلود الروح، ولكن لأن طبيعتنا الحقّة وكل قيمتنا تكمن فى ذلك: أن نخون ذلك المقصد السامى يساوى انتحارا روحيا.

كى نفهم فلسفة سقراط الأخلاقية بصورة سليمة علينا أن ننظر إليها فى ضوء حياته الخاصة، وفلسفته وحياته حقًا لا ينفصلان. كان سقراط مثالا حيا للاختيار الأخلاقى: كانت حياته كلها اختيارا أخلاقيا واعيا. أن نمارس الاختيار الأخلاقى يعنى أن نعترف بأن المبادئ والقيم الأخلاقية تشكّل إنسانية وقيمة الكائن الإنسانى. جوهر الاختيار الأخلاقى أن يفضّل الكائن الإنسانى، رجلا كان أم امرأة، قيمته الجوهرية على القيم الزائفة التى تتبع من منظور ضيق أو من وهم. لهذا كان سقراط يرى أن اقتراف الخطأ الأخلاقى ليس إلا جهلا. هكذا فإن أولئك السذج الذين يسمعون بأن يقع عليهم الظلم من الغير مفضلين ذلك على أن يوقعوا الظلم بالغير هم أكثر حكمة وأحسن حفظا من أولئك الشطار الذين يُعلون قيمة المكسب المادى أو المجد أو السلطة. إن وجدنا هذا يصعب فهمه أو تصديقه، فما أسوأنا حالا! فإن هذا يُظهر كم لحق بطبيعتنا (طبيعتنا البشرية وطبيعتنا البينية على حدّ سواء) من فساد بفعل المؤثرات الخبيثة للأيدولوجيات الرديئة والممارسات الرديئة.

2

الديورجياس واحدة من أحبّ محاورات أفلاطون عندى. فى كل إعادة قراءة أجد نفس المتعة والرفعة الروحية. إنها تتكوّن من ثلاث محاورات كلّ منها مكتملة ذاتيا، إلا أنه يجرى خلال الثلاث تيار تحتيّ مشترك من الفكر. موضوع المناقشة الظاهري هو فنّ الخطابة. لكن أفلاطون لا يجعلنا ننتظر

طويلا قبل أن يكشف لنا أنه يعتزم أن يبين الفرق بين الخطابة والديالكتيك (بمعنى التحوار المخلص الذي يهدف للفهم لا للنصر في المناظرة). في 448- د يقول سقراط إنه من الواضح مما قاله پولوس أنه كان يمارس الخطابة لا الديالكتيك، *dêlos gar moi Pôlos kai ex hôn eirêken hoti tên kaloumenên rhêtorikên mallon memeleitêken ê dialegesthai* وتكتشف أن الخطابة تهدف للإقناع، خيرا كان ذلك أم شرا، بينما يهدف الديالكتيك لأن يمتحن المرء ذاته ويمتحن محتثه، وفي منتهى الأمر يتضح أنه يتعلق باهتمام واحد رئيسي: أن يعرف ما أحسن حياة للإنسان. هكذا تقودنا مناقشة طبيعة الخطابة في الجورجياس، في مرحلة إثر مرحلة، عبر الحوارات المتتالية مع جورجياس ثم پولوس ثم كاليكليس، إلى تمحيص لمبادئ الأخلاق يتبلور في هذا السؤال تحديدا: ما أفضل حياة للكائن الإنساني؟

في حوار مع كاليكليس يقول سقراط إنه هو وكاليكليس عاشقان لمحجوبتين مختلفتين تماما. هذا تصوير صحيح للواقع، فسقراط لا يستطيع أن يثبت أن عشق كاليكليس غير صحيح، إنما عليه أن يظهر أنه أدنى قيمة.

يؤسس كاليكليس دعواه على التمييز بين العرف والطبيعة. لكننا نستطيع على أساس هذا التمييز ذاته أن نبرر القول بامتياز أخلاق المثالية 'الساخنة'؛ فإن يكن الإنسان إنسانا بفضل أفكاره - وهذا مبدأ سقراط الأساسي - فعندئذ تكون الحياة التي يحكمها عرف معين هي الحياة التي يختص بها الكائن الإنساني. أن نحيا بمقتضى الطبيعة (لا بمعنى في تواصل وتناغم مع الطبيعة على مذهب ثورو Thoreau وإنما في خضوع للطبيعة على مذهب هوبز (Hobbes) يعنى أن نحيا على مستوى دون مستوى الإنسان.

خطوة فخطوة يدفع سقراط كاليكليس لأن يهتّب فكرته عن الشخص الأسمى إلى أن يتضح أن هذا سمو يكمن في العقل ولا شيء سواه.

لا يستطيع كاليكليس أن يكون متسقا في التمييز بين الخير واللذة (495أ) ما دام لا يملك معيارا للخير غير اللذة؛ فحتى إن قرّرنا أن نقصر على اختيار اللذات الرفيعة، سنجد أننا نفتقر لمعيار للتمييز بين اللذات الرفيعة وغير الرفيعة، ويلزمنا للتمييز بينها معيار غير اللذة.

يتساءل پولوس مستغرباً: ألا يملك الطغاة والخطباء قدرة عظمى فى الدولة؟ ويجيب سقراط: كلا، إن يكن امتلاك القدرة شيئاً طيباً لمن يملكها، *ouk ei to dunasthai ge legeis agathon ti einai tōi dunamenōi* (466 ب). فى عبارة واحدة خصبة نجد نواة الفلسفة الأخلاقية لسقراط. القوة (القدرة) بغير عقل لا خير فيها. وإن تكن إرادة أى شىء هى استهداف ما هو خير، فإذن تكون الإرادة، من حيث تختلف عن الانجراف مع الظن (الاعتقاد)، لا انفصال لها عن الفهم الحق، ويتبين لنا أن قول سقراط بأن أحداً لا يفعل الشرّ بإرادته ليس مفارقة بل بديهية. حين يكون الفعل الإرادى معناه العمل بعقلانية، والعمل بعقلانية يعنى استهداف الخير، عندئذ يكون القول بفعل الشرّ إرادياً منطوياً على تناقض ذاتى. ثم إنه ليس هناك خير غير صلاح العقل الفاعل. حالما نستوعب الفكر الذى تتضمنه الصفحة الواحدة 466 من الجورجياس، ندرك أن كل الجدل الذى يدور بين الباحثين المتبحرين حول مقولة سقراط هذه ما هو إلا تخبّط فى الظلام.

حين يؤكد سقراط أن الطغاة والخطباء يفعلون ما يظنونّه الأحسن ولكنهم لا يفعلون ما يريدون، يعجز پولوس عن إدراك أن سقراط يؤسس تمييزاً ذا مغزى، فيصيح: ما نقوله كلام أخرق وسخيف. باحثونا المتبحرون فى العلم يقفون موقف پولوس حين يفشلون فى أن يروا أن 'مفارقات' سقراط متسقة تماماً حين نراها فى ضوء مفهومه للخير الأوحد والنهائى للإنسان: صلاح روحه.

رغم أن پولوس كان قد أقرّ خلال الحوار أن فعل المرء لما يرغب لا يعنى أنه ذو قوة ولا يعنى أنه يفعل ما يريد (468 هـ)، فإنه يتساءل فى استغراب ما إذا كان سقراط لا يودّ أن يفعل ما يرغب. إنه لا يحاور بل يناظر. لا هو ولا سقراط يعمل على إثبات أطروحة نظرية بالبرهان. كلاهما يدعو لتوجّه معين، يبرز اختياراً تبنّاه.

يحدّد سقراط موقفه ببساطة تامة: أفدح الشرور أن يقترب المرء الظلم (469 ب). من هذا يتبع بالضرورة أن معاناة الظلم شرّ أهون من اقتراف الظلم

(469 ج). هاتان لازمتان منطقيتان يستتبعهما القول بأن أعظم خير هو صلاح الروح. اقتراف المرء للظلم يؤذي روحه: لا يمكن أن يكون هناك شرّ أفدح من هذا. هذا قلب الفلسفة الأخلاقية لسقراط وأفلاطون. نفس الموقف نجده في الـ كريتون، وفي الفاييوس، وفي القوانين. هذه هي العقيدة التي قادت أفلاطون لأن يرى في سقراط أفضل وأحكم الناس وأكثرهم صلاحاً؛ إنها العقيدة التي تمسك بها أفلاطون طوال حياته ودعما في كل أعماله.

التحدّى الذي يلقي به پولوس إلى سقراط في 470 ج - د هو نفس التحدى الذي يتقدّم به أديمانتوس وجلاوكون في الباب الثاني من الجمهورية، مع اختلاف الروح الموعزة بالتحدّى في الحالتين. لا عجب في ذلك، فمهما كان ما طوّره أفلاطون في الفلسفة التي أخذها عن سقراط وما أضافه لتلك الفلسفة، ففي مجال الفلسفة الأخلاقية بقي أفلاطون سقراطياً خالصاً من البداية حتى النهاية.

يسأل پولوس سقراط ما إذا كان يظنّ أرخيلوس ملك مقدونية أو الملك الأعظم (أي ملك الفرس) سعيداً أم شقيّاً، فيجيبه سقراط بأنه لا يستطيع أن يحكم إذ أنه لا يعرف ما حظ الرجل من التربية والصلاح *ou gar oida paideias* (470 هـ). يتساءل پولوس غير مصتّق: "أتجد كل السعادة في هذا؟" - "نعم، الرجل المهنّب الطيّب أو المرأة المهنّبة الطيبة سعيدان، وغير الصالح والشرير شقيّ" *ton men gar kalon kai ton de agathon andra kai gunaika eudaimona einai phêmi* (470 هـ). — كيف يمكن لأي أحد أن يتحدّث عن فلسفة سقراط الأخلاقية بوصف أنها تقوم على مفارقات، هذا شيء لا أستطيع فهمه. في هذه الكلمات المعنودة أرى اتساق وعقلانية فلفسة سقراط الأخلاقية واضحة شفافة تماماً.

في 474 ج - يسأل سقراط پولوس: أيهما أقبح، اقتراف الظلم أم معاناته؟ يوافق پولوس على أن اقتراف الظلم أقبح. يمتضى سقراط قائلاً: إذن هو الأسوأ؟ فيردّ پولوس: كلا، على الإطلاق. — كثيراً ما يقول المعلقون إن سقراط في حُججه يستغلّ ازدواجية المعنى في الكلمات *aischron* (قبيح أو سيئ)، *kalon* (جميل أو حسن)، *eu prattein* (يُحسّن عملاً أو يُحسّن حالاً)، وما إليها. سقراط، فيما أرى، لا يستغلّ هذه المعاني المزدوجة للمغالطة، إنما يكشف

البصيرة الأخلاقية الحقّة التي عملت في الأصل على مزاجية تلك المعاني في هذه الألفاظ. أحيانا لا يجد أفلاطون ضرورة لأن يظهر عملية الكشف هذه صراحة، لكن في هذه الفقرة نرى پولوس يرفض معادلة *aischron* (القيح) بـ *kakon* (السيئ)، ويكون على سقراط أن يقدم تبريره لمعادلة المعنيين، ويبين أنه لا يستغل غموض اللفظ سفسطيا بل يكشف بصيرة حقّة مضمرة في هذا المزيج اللغوي. أعتقد أننا ينبغي أن ننظر للمسألة هكذا، بصرف النظر عما نراه في الحجّة المقّمة هنا (474 د-475 هـ). في رأيي أن الحجّة هنا، ككلّ الحجج في الفلسفة، ليست برهانا على شيء، إنما تكمن قيمتها في أنها تكشف لرفيق الحوار، تكشف لنا، أن أحكامنا العامة عن الصواب والخطأ، عن الحُسن والرديء، مفعمة بالخلط والغموض — تلك هي الوظيفة الحقّة والقيمة الحقّة للحوار السقراطي.

من الواضح أن الحديث الختامي (في هذا الجزء) الذي يوجّهه سقراط إلى پولوس مقصود به أن يكون عيبًا ولا يؤخذ بجديّة. إنه يتناقض تناقضا صريحا وتامًا مع ما يؤكده سقراط في الكريتيون من أنه لا يصحّ أبدا ردّ الشرّ بالشرّ. (الحاشية التي يذيل بها هاملتون Hamilton هذه الفقرة في ترجمته للـ جورج هياس (Penguin)، (1960 صائبة تماما).

4

جاء احتجاج كاليكليرس، الذي ربما كان باعته المباشر هذا الخطاب العيبي الأخير لكنه كان في جوهره موجّها لموقف سقراط الأساسي، جاء شديد اللامحابة. إذا أخذنا ما يقوله سقراط مأخذ الجدّ، إذن لوجب أن ينقلب سلوك البشر رأسا على عقب، فنحن الآن نفعل العكس تماما مما ينبغي أن نفعل حسب قول سقراط (481 ب - ج). لكن ذلك بالضبط هو ما ينادى به سقراط.

يؤكد سقراط لكاليكليرس أنه سيلتزم دائما بما تمليه الفلسفة (العقل) حتى لو ناقضه كل شخص آخر (482 أ - ج). رغم أن سقراط يعبر عن موقفه هنا بأسلوب فيه دعابة، إلا أن الموقف هو نفس الموقف الذي يعلنه في الكريتيون بجديّة تامّة: "حيث إنني الآن، وكنت دائما، لا أقتنع في شئوني بغير ما يشير به

العقل، إذ أتدبر الأمر فأراه الأحسن" *hōs egō ou nun prōton alla kai aei toiousot hoios tōn emōn mēdeni allōi peithesthai ē tōi*، الترجمة الإنجليزية لجويت (Jowett).
logōi hos an moi logizomenōi beltistos phainētai (46ب).

هجوم كاليكليس في 482 ج - هـ رغم عتفه ولغته المسببة، هو في مجمله مُجَقّ ولَمَاح وفي الصميم — من منظوره هو. إلا أن سقراط لم يكن يستقلّ قولاً سلّم به محاوره رياءً وبغير اقتناع، بل كان يُظهر مثلاً يتبنّاه هو بإخلاص. مرّة أخرى يعترض كاليكليس: "إنك في الواقع يا سقراط، برغم ادّعائك السعي للحقيقة، تقحم أقاويل العامة المبتذلة التي ليست حسنة بحكم الطبيعة بل بحكم العُرف" (482 هـ). لا أحد يستطيع أن يقمّم البرهان على أن أخلاق الخير أحسن من أخلاق الشرّ: الشيطان من حقّه أن يُفضّل أن يحكم في الجحيم على أن يخدم في السماء — ولو أن تلك الخرافة غير واقعية، لأن الشيطان لو كان قد مرّ حقاً بتجربة أن يخدم في سماء روحانية لما قبل أن يستبدل بذلك أيّ شيء آخر⁽¹⁷⁾. ومن جديد، يقرّر كاليكليس أن الفكرة التي يتقّم بها سقراط ليست حسنة بحكم الطبيعة بل بحكم العُرف: *ha phusei men ouk estin kala nomōi de* — هذا صحيح، فالقيم الأخلاقية، في صورتها الإنسانية المميّزة، هي إبداعات ثقافيّة. هذا لا يناقض حقيقة أنّ لها جذوراً في الطبيعة، كما يشهد بذلك واقع التعاون والتعاطف والإنصاف وصفات أخرى كهذه نجدها بين غير البشر من الحيوانات.

لن أتوقّف طويلاً عند عرض كاليكليس لفلسفته، فهي شائعة مألوفة بيننا. إن يكن معظم الأفراد في حياتهم الخاصّة يتبعونها مع تلطيفها ببعض الاعتبار للمعاليات العليا، إلا أنها في المعترك الدولي تكاد تسود سيادة مطلقة. قنّم للناس آراء مكياڤيللي Machiavelli أو هوبز Hobbes قلن يروا في ذلك غير ما هو مألوف ومستلم به، ولكن حاول أن تعرض آراء تولستوى Tolstoy أو

(17) عبارة "يفضل أن يحكم في الجحيم على أن يخدم في السماء" اقتبس من ملحمة جون ملتون John Milton الغريوس المفقود *Paradise Lost*.

غاندى Gandhi وسوف يستقبل الناس ذلك بالسماح المهذب والاستمتاع اللائق
بسماع حنونة خيالية لطيفة.

يو اصل كاليكليس نقده المبني القوى المرير، فيعمد أفلاطون لأن يجعله
يخصص الجزء الثاني منه لهجوم على الفلسفة كمشاغل يشغل حياة بأكملها
(484 ج- 486 د). هذا يضاهي النقد الممثل على لسان أديماتوس في
الجمهورية 487 ب - د. في كلتا الحالتين يهتّم أفلاطون بتصحيح النظرة
الشائعة عن الفلسفة كشيء غريب عن الحياة العملية. عند كل من سقراط
وأفلاطون نجد أن الحياة الفلسفية، التي هي واحدة مع حياة الفضيلة، هي وحدها
الحياة التي يختص بها الكائن الإنساني. -الفائزون- إن فهمت فهما صحيحا -
هي في جوهرها دفاع عن الحياة الفلسفية، وكل أعمال أفلاطون بغير استثناء
القصد منها خدمة تلك الغاية.

في 488 ب - د يحدّد سقراط في وضوح تامّ وبنقّة موضوع المجابهة بينه
وبين كاليكليس. أتى معنى علينا أن نعطيه لكلمة 'أحسن'؟ كاليكليس عاقل في
وضوح بين 'أحسن' و'أقوى'. فما الذي يجب أن نعيه بهذه الكلمة الأخيرة؟ في
الأمثلة التي أتى بها كاليكليس من محيط السياسة، لا تعنى الكلمة شيئا غير القوة
الغاشمة. يُضطرّ كاليكليس، كما يضطرّ ثراسيماخوس في الجمهورية،
للاعترااف بأن هذا غير مقبول في محيط المعاملات المدنية والشخصية. فيما
يلي ذلك يهدف سقراط لأن يبيّن أنه لا شيء غير العقل والكمال الأخلاقي يمكن
أن يعطينا مفهومهما واضحا للقوة يشق مع نظرنا لأنفسنا ككائنات عاقلة.

الأمثلة التي يقدّمها سقراط في البداية (490 ب-هـ) لطبيب يأخذ طعاما
أكثر، لنسّاج يحوز على معطف أكبر، لمزارع يستخدم بذورا بكمّ أكبر في
أرضه، هذه الأمثلة الغرض منها ببساطة إيضاح أن الفكرة التي ينادى بها
كاليكليس هي حتّى هذه المرحلة من النقاش غائمة وتنقصها الدقّة. بعد ذلك يقدّم
سقراط فكرة على أعظم قدر من الأهمية هي فكرة سيطرة الإنسان على ذاته
كضرورة للفضيلة. أن يكون المرء محكوما برغباته وانفعالاته، ليس قوّة بل هو
على العكس، كما قرّر سبينوزا Spinoza، عجز وعبودية. عند سقراط كما عند
سبينوزا، لا انفصال بين الفعل والإرادة والعقل. لكن هذه مثالية يرفضها
كاليكليس من حيث المبدأ. وعلى هذا، فبدءا من هذه النقطة حتّى النهاية لا مجال

لأى حاجة (الحاجة لا يمكن أن تمضى فُتْماً إلا على أساس أرضية مشتركة، افتراضات مشتركة)، إنما يكون الأمر مناظرة بين مثالين متعارضين للحياة. ليجاً سقراط لأمثولات وتشبيهات لا تجد صدقاً عند كاليكليس، وحتى أولئك من بيننا الذين هم أساساً منحازون لسقراط وأفلاطون يُحتمل أن يروا مبرراً لكاليكليس في هذا. لا نجد أنفسنا مرةً أخرى بإزاء أفكار خصبة إلا حين يمضى سقراط فيثير مسألة ما إذا كان علينا أن نعدل اللذة بالسعادة ببساطة وبصورة مطلقة (494 هـ - 495 ب).

فى تذييل على الفقرة 496 هـ يشير هاملتون (Penguin)، (p.99) Hamilton إلى عودة أفلاطون لمناقشة اقتران اللذة بالألم فى الديالكتيوس، ثم يضيف: "حُجّة الجورجياس، التى تتناول كل لذة باعتبارها 'مختلطة'، هى بشكل واضح غير مُرضية." لكن لا حُجّة يمكن أبداً أن تكون مُرضية بشكل دائم ونهائى. هنا يحتاج سقراط ضدّ معادلة كاليكليس المطلقة بين اللذة والخير، ويحتاج على أساس مقدمات نال موافقة كاليكليس الصريحة عليها. هذا هو الاستخدام السليم الوحيد للحُجّة، الكشف عما ينطوى عليه موقف معين، لا إثبات أو حوض أى مقولة بصورة نهائية. لا يستطيع سقراط بائى حُجّة أن يُقنع كاليكليس بأن معاناة الظلم أفضل من اقتراف الظلم، لكنه يستطيع أن يُظهر له أن معادلته المطلقة للذة والخير لا تستقيم من الناحية الشكلية، حتى أنه يُضطرّ أخيراً فى 499- ب لنبيذ معادلته التبسيطية للذة بالخير، ويعترف بأن هناك لذات حسنة وأخرى رديئة. ولكن إذا كان ممكناً الحكم على اللذات بأنها حسنة أو رديئة، فلا بدّ أن يكون لنا معيار لما هو حسن غير اللذة. هذه نتيجة شكلية يمكن إثباتها بالحُجّة المنطقية. لكن ما يكون ذلك المعيار، تلك مسألة لا يمكن تسويتها بالبرهان. يمكن للحوار السقراطى أن يقود شياً من أمثال أفلاطون وأنتستينيس وأريستيبوس وأيسخينيس لأن يكتشفوا ذلك المعيار داخل أنفسهم. لكنّ ثراسيماخوس أو كاليكليس، بعد أن تصلبت وتحجّرت مفاهيم ومواقف كلّ منهما، لا يمكن إقناعه بخطئه فى هذا المجال مثلما يمكن إقناعه بأن طول أحد أضلاع المثلث لا يمكن أن يساوى مجموع طول الضلعين الآخرين أو كما أمكن إقناع الفتى فى الدمينون بأن مضاعفة ضلع المربع لا تعطىنا ضعف مساحته كما هو مطلوب.

عند 507 ب - ج يتخلى أفلاطون عن كل مظهر للمحاكاة أو الإثبات بالبرهان ويصوّر ببساطة مثال الشخص الطيّب الذي هو نفسه الشخص السعيد، وفيما يلي ذلك فهو ببساطة يعظ ولا يحلج. إن عقيدة سقراط تلك 'المفارقة' التي كثر سوء الظن بها، مقولة أن أحدا لا يفعل الشر بإرادته، وهو عارف، تأتي ببساطة كنتيجة لازمة من منظور أن من يفعل الشر يؤذى الروح بداخله. هذا المنظور هو ما أسميته فكرة خلاقة، إعلان نبوءة. إنها فكرة تخلق، تأتي إلى الكينونة - بلدق معنى لهذا التعبير - بالروح التي تجد فلاحها في فعل الخير. لأي شخص حظى بمثل هذه الروح، لأي شخص عرف في نفسه مثل هذه الروح، تكون فلسفة سقراط الأخلاقية كلها بديهية. لمن ليس له مثل هذه الروح تكون أي فلسفة أخلاقية خالصة سقفاً بلا معنى.

الفصل الثالث

الحوار السقراطي

مقدمة

فى مجموعة من المحاورات الباكرة، قد تكون أول ما كُتبه أفلاطون منها، نجد نمطا مشتركاً. فى حديث عابر يأتى ذكر فضيلة ما. يُظهر سقراط رغبته فى أن يفهم ما نعبه حين نتحدث عن تلك الفضيلة. ما الصفة الخاصة التى نجدها فى كل حالات تلك الفضيلة المعينة⁽¹⁸⁾. ذلك ما كان فى فكر أرسطو حين قال إن سقراط كان يطلب تعريف المفردات، لكنى أعتقد أننا إن قلنا بهذا نكون قد كسونا سقراط كساءً أرسطياً، ولن يساعدنا ذلك على فهم المغزى الحق للحوار السقراطي Socratic elenchus. يمضى البحث قدماً. يقترح رفيق الحوار إجابة. يطلب سقراط فهما أوضح. لكننا كلما مضينا لأبعد، كلما تعمقنا فى البحث أكثر، ازدادت حيرتنا: تبدو كل الفضائل ملتزمة مع بعضها البعض، وبينما نجد بحثنا يشير باستمرار إلى المعرفة، فإننا حين نسال: "أى معرفة؟"، نجد أنفسنا مرة أخرى تائهين. لا يصل البحث إلى أى نتيجة متفق عليها بل ينتهى دائماً بالحيرة *aporia*. من الغريب أنه بينما يعلم كل الباحثين تماماً أن هذه المحاورات السقراطية *elenctic dialogues* تنتهى دائماً إلى الحيرة، فإنهم مع ذلك يصرون على أن الغرض منها هو الوصول إلى تعريفات. إننى

(18) فى الأصل الإنگلىزى سَجلت هنا رفضى للمصطلح المستحدث 'instantiation' بدلاً عن 'instance'.

أعتقد أن ذلك البحث غير المجدى ظاهرياً والحيرة التى ينتهى إليها هو كل
القصد والغرض من الحوار السقراطى.

يقول هيو تريندينك Hugh Trdennick عند وصفه لمنهج سقراط فى
مقمة *The Last Days of Socrates* (Penguin Books 1954) "حالما يرد لفظ مثل 'الشجاعة' خلال حديث ما، كان يبدأ بالسؤال عن معناه؛
ثم، حين يثبت عدم كفاية الإجابات المقترحة، يمضى فيستشهد بأمثلة مختلفة
للشجاعة، ويظهر أنها، رغم اختلافها فى التفاصيل، إلا أن فيها صفة مشتركة،
بها يمكن التعرف على كنه تلك الأمثلة؛ وهذه الصفة، حين نعبّر عنها بالكلمات،
تكون هى التعريف" (صفحة 10). أعتقد أن هذا يعنى قراءة المحاورات بعين
أرسطية، ويناقض ما يرمى إليه منهج سقراط فى الحوار. حين يسأل سقراط
عما نعنى بـ 'الشجاعة'، فإنه يفعل ذلك على أساس أننا إذ نستعمل مثل هذه
المفردات العامة فإننا نستخدم مفهومًا عامًا، صورة، تنطبق على كل أمثلة
الشجاعة. لكن ذلك المفهوم هو دائماً مراوغ. كلما حاولنا أن نناله، أفلت منا.
الأمثلة التى 'يستشهد' بها سقراط (أو، على الأصح، يأتى بها محاوروه)
يفحصها لا بقصد الكشف عن الصفة المشتركة، بل ليظهر أن صياغاتها
اللفظية، مهما حاولنا تشذيبها، لا تصح فى كل حالة. الصياغات والأمثلة المقدمة
لا تنتهى بنا إلى تعريف مرضٍ، بل إلى إدراك أننا لم نستطع (ولن نستطيع أبداً)
الوصول إلى تعريف: كل محاولتنا تنتهى إلى الحيرة *aporia*، إلى الاعتراف
بالجهل، وهذا هو غاية (بكل معانى كلمة 'غاية') الحوار السقراطى.

فى رأيى أن النظرية الشائعة، التى ترجع لأرسطو، والتى تنظر
للمحاورات السقراطية باعتبارها تسعى لتعريف المفردات، مضللة وفادحة
الضرر. قد يبدأ الحوار السقراطى بسؤال بصيغة "ما هو كذا أو كذا؟" (امتنع
عامداً عن استخدام الرمز F بدلا من 'كذا أو كذا'، لأن هذا الرمز الذى شاع
استخدامه يجرّ فى أذنيه حاشية متخمة بافتراضات وإيعازات أرفضها كلها.)
لكن الحوار لا يصل أبداً إلى تعريف. الـ 'فشل' فى الوصول إلى تعريف لا
يرجع لقصور يمكن علاجه. الفشل المزعم هو هدف وغرض المسيرة بأكملها.
الحيرة هى التعبير الخارجى لمبدأ الجهل الفلسفى، إدراك أن لا شيء خارج
العقل يمكن أن ينيلنا إبصار ذلك الذى يشكل حقيقتنا وقيمتنا ككائنات إنسانية.

كى نحظى بتلك البصيرة علينا أن ننظر بداخلنا، لنرى تلك الحقائق فى ضوءها الذاتى، ولندرك أن جماع الحكمة هو، كما يقول سقراط فى الدفابيون، أنه بالجمال يكون كل ما هو جميل جميلاً. ذلك هو الدرس الذى تشربه أفلاطون فى عشر سنوات من صحبة سقراط الذى أراد أن ينقله إلينا. لم يكن ممكناً إيصال ذلك الدرس فى أى صياغة محدّدة أو أى تعليم محدّد. يقول لنا أفلاطون ذلك بوضوح المرّة بعد المرّة. وحتى بعد أن تطوّرت تلك البصيرة عند أفلاطون وأثمرت، فإن أفلاطون لم يسعَ لأكثر من أن يقود قرّاءه لأن يجدوا تلك البصيرة داخل عقولهم ذاتها. اعتقد أننا نستطيع أن نرى كلّ أعمال أفلاطون تعمل فى سبيل ذلك الهدف، وإذا ما نظرنا إليها بهذه النظرة، فإننا نجد مغزى عميقاً فى كل ما كتب أفلاطون.

كلّ حوارات سقراط يجربها أداءً لرسالته، ورسالته كانت هى تلك التى يعرضها فى وضوح أمام قضاياه أثناء محاكمته. أيما كان رأينا فى الدفاع كسجّل صادق لما جرى فى المحاكمة، فمما لا شكّ فيه أن علينا أن نقبل صدق بيان سقراط هناك لما كان يعتبره رسالة حياته إن كان لنا أن نجد فى كلّ أعمال أفلاطون مغزى.

فى الدفاع (23 أ - ب) يقول سقراط إن الإله حين أعلن أن ليس هناك من هو أحكم من سقراط فإنما كان يوحى بأن "حكمة الإنسان ضئيلة القيمة، أو بالأحرى، بلا قيمة. ... أكثركم حكمة، أيها الناس، من كان يعرف، كما يعرف سقراط أن ليس له حقاً من الحكمة نصيب." كلّ دارس للفلسفة قرأ هذا، وردّه، واقتبسه، مراراً وتكراراً. لكننا نخطئ خطأ جسيماً حين نمزج بهذا القول ببساطة باعتباره تعبيراً عن التواضع. إنه أكثر من ذلك كثيراً. إنه يشير إلى مبدأ الجهل الفلسفى الذى هو الأساس لكلّ من نبذ سقراط للبحث عن الأسباب الفيزيقية، كما يخبرنا فى جزء "السيرة الذاتية" من الدفابيون، وإحالة أفلاطون لكلّ معرفة موضوعية إلى موضع أدنى فى "الخط المنقسم" فى الجمهورية. فهم الأفكار التى تشكّل العالم المعنوى الذى يكون للناس فيه كياناتهم الإنماني، ذلك وحده تختصّ به الكائنات الإنسانية ويعطيهم قيمتهم ككائنات إنسانية.

بعد الكلمات المقتبسة فى السطور السابقة مباشرة يعلن سقراط أن رسالته هى أن يمضى بين الناس، يحرّرهم من زيف وهم المعرفة (23 ب). حين ندرك

أن كل معرفتنا التي نتباهي بها هي محض زخرف زائل وننظر داخل أنفسنا، عندئذ فقط يمكن أن نبلغ الكمال الخاص بنا ككائنات إنسانية.

يؤكد سقراط بأقوى ما يكون التأكيد أن الشيء الوحيد الذي ينبغي لإنسان ذي قيمة، رجلا كان أو امرأة، أن يأخذه في الاعتبار إذ يفعل أى شيء، هو ما إذا كان يفعل صوابا أم خطأ (بالمعيار الأخلاقي)، *poteron dikaia ê adika prattei* (28 ب). إنه يعتبر رسالته أن يحيا فلسفياً، يمتحن ذاته ويمتحن الآخرين (28 هـ). فإن أقدح وأقذع الجهل أن يظن المرء أنه يعرف ما لا يعرف (29 ب).

يعلن سقراط لقضاته أنه إن عرضوا عليه أن يطلقوا سراحه بشرط أن يتوقف عن ممارسة الفلسفة، فسيكون جوابه:

أيها رجال أثينا، أحييكم وأدين لكم بالشكر، لكنني أقدم طاعة الإله على طاعتكم، وما دمت أنتفس وما دمت أقدّر، فلن أكفّ عن الفلسفة، وعن أن أدعو وأحثّ كل من ألقاه منكم، قائلا له كما اعتدت أن أقول، "أيها الرجل الفاضل، ... ألا تستحي من أن تجتهد في طلب المال، حتى تحصل على أكبر قدر منه، وطلب المجد والشهرة، ولا تهتم ولا تفكر في طلب الحكمة والحق وأن تكون روحك في أحسن حال؟" وإذا جادل أحكم وقال بل إنه يهتم، لا أتركه ولا أدعه يمضي من توه، بل أسأله وأمتحنه وأمحصه، فإذا بدا لي أنه لا يتمتع بالفضيلة، لكنه يدعى ذلك، أوبّخه لأنه لا يهتم إلا قليلا بما له القيمة العليا، ويهتم كثيرا بما هو أحقّر. هكذا أفعل مع كل من ألقاه، شابا كان أم شيخا، مواطنا أم غريبا ... فلتعلموا أن هذا هو ما يلزمني به الإله، وإنّي أعتقد أن عملي هذا في خدمة الإله هو أعظم خير صادق مدينتكم. لا عمل لي غير أن أسير بينكم، أحتكم، شيا بيا وشيوخا، ألا تهتموا بأبدانكم ولا بالمال قبل اهتمامكم ولا قدر اهتمامكم بالروح فيكم، لتصبح في أحسن حال (29 د-30 أ).

مرة أخرى نجده في 31 - ب يقول إنه في أدائه لرسالته أهمل شئونه الخاصة، شاغلا نفسه بالمسعى لكل واحد، بحثه، كآب له أو كآخ أكبر، على العناية بالفضيلة.

بعد أن صوّت القضاة بإدانة سقراط وكان عليهم النظر في العقوبة التي يفرضونها عليه، نجده من جديد يعيد تأكيد موقفه. إنه لم ينفق حياته ساعياً، كالأخرين، إلى الكسب الشخصي أو إلى الخدمة العامة، إنما كرّس نفسه للسعى لأداء أعظم خدمة لكل فرد على جده بأن يقنعه ألا يشغل نفسه بأى من شئونه قبل انشغاله بأن يكون هو فى ذاته كأفضل وأحكم ما يمكن أن يكون، ولا أن يهتم بشئون المدينة قبل الاهتمام بصلاح المدينة (36 ج).

ثم نجد خلاصة عقيدة سقراط مضغوطة فى كلمات قليلة: أعظم خير للإنسان أن يتباحث كل يوم حول الفضيلة، فالحياة غير الممحصّة ليست حياة لإنسان (38 أ).

كذلك يقرّر سقراط مراراً فى المحاورات أنه حين يدخل فى حوار مع شخص ما، لا يكون غرضه فى المكان الأوّل بحث موضوع أو فكرة أو مقولة، بل أن يمتحن روحه وروح رفيق الحوار. غرض الحوار السقراطى ليس الوصول إلى أى نتيجة – وكل نتيجة، كما سيبيّن أفلاطون فى أعماله نضجه، لا يمكن أن تكون أبداً إلا مشروطة ولا يمكن أن تكون صحيحة إلا جزئياً فقط – بل غرض الحوار أن يدير عين العقل إلى الداخل، فهناك، وهناك فقط، كل الحقيقة.

إذا ما اعتبرنا رواية أفلاطون فى *النفّاع* صادقة فى الأساس، وإذا ما قلنا بأن سقراط كان يعنى ما يقول، فإننا عندئذ نستطيع أن نرى أن الحوار السقراطى لم يكن عند سقراط إلا الممارسة العملية لرسالة حياته. فى محاورات الفترة الباكرة لم ينجح أفلاطون فحسب فى أن يعطينا صورة نابضة بالحياة لسقراط ممارساً لرسالته، بل نجح أيضاً فى أن يكشف لنا الفلسفة التى كانت فى قلب تلك الرسالة. على هذا الفهم، سألّق فى الصفحات التالية على *اللاخيس*، *خارميدس*، *يوثيفرون*، *مينو* (جزء منها)، *يوثينيموس*، *هيبوليس الكبرى*، *هيبوليس الصغرى*. الباب الأوّل من *الجمهورية* كان ليجد مكانه هنا، ولكن بما أنى أتناوله فى الفصل السابع، "خُجّة الجمهورية"، فبئى لم أجد ضرورة لأن أدخله فى هذا الفصل.

مجموعة المحاورات التى أناقشها فى هذا الفصل كلها أعمال أدبية ممتازة، كلّ منها فى شكل نوفيلا، ثرية فى الوصف، وفى رسم الشخصية، وفى حيوية

الحوار. ينبغي أن نتبين من هذا أن هدف أفلاطون من هذه المحاورات لم يكن أبداً إيصال نظرية محددة، بل أن يجعل القارئ يعيش تجربة أن يحضر حواراً سقراطياً، لم تكن الغاية منه أبداً شيئاً غير أن يثير، ويحير، ويدفع رفيق الحوار والمستمعين لأن يفحصوا عقولهم. لم تكن قناعات سقراط الثابتة ومبادئه الأساسية تُبث في مقولات أو نتائج محددة، بل كانت تتكشف، في أمثل سالات، كبصيرة، يقود الحوار إليها رفيق الحوار والمستمعين من خلال امتحانهم لذاتهم. فكما كان سقراط يؤكد: الحياة غير المحخصة ليست حياة لإنسان، *ho anexetastos bios ou biôtos anthrôpôi*، إذ إنه، بغير امتحان الذات، لا يمكن لأي شخص أن يحقق الكمال المميز للكائن الإنساني.

لاخيس

اللاخيس نموذج للمحاورة السقراطية. المحاجة، حين نصل إليها، نجدها مباشرة، غير مثقلة بالاستطرادات ولا بإحكام اعتبارات أكثر تعقيداً وأكثر حذاقة. الخلفية الدرامية مفصلة، وتصوير شخصيات المتحاورين مقنع. من بين المحاورين الرئيسيين، كان لاخيس قائداً حارب سقراط تحت قيادته في معركة ديليوم الباتسة؛ وكان الآخر، نيكياس، قائداً عسكرياً مشهوراً أيضاً، وكان معتاداً على حوارات سقراط الفلسفية. ومن بين الشيخين اللذين يبدآن المناقشة، كان ليسيماخوس صديق عمر لوالد سقراط. هكذا نجد جو النقاش ودياً، متّسماً بالاحترام، مما يبقى المحاجة مباشرة وموضوعية، ولو أن هذا لا يحول دون إفساح المجال لتهكم سقراط القاطع في نمائة ولبعض من بقار الرفقاء بين القاندين. (لكن المحاورة ككل، في رأيي، يظهر فيها ما يشير إلى أنها من أولى أعمال أفلاطون، قبل أن يمتلك أدواته تماماً، فحديث المتكلمين في الجزء الأول مسهب كثيراً، وهذا الجزء تنقصه "الحركة" – قارن هذا بجويّة الدارميس – وفي مواضع كثيرة يبدو حرص أفلاطون على "توثيق" حياة سقراط وأساليبه مقحماً بافتعال).

لكل من ليسيماخوس وميليسياس ابن، ويبدو أن الصبيين أكملتا تعليمهما الأساسى، ويريد الوالدان لولديهما أن يحصلا على أحسن ما يتاح من تعليم إضافى. كانا قد شاهدا لتوّهما عرضاً عملياً قدّمه ستيسيلوس الذى يزعم القدرة

على تعليم أساليب القتال بالدروع. ودعا الوالدان القائدين لحضور العرض معها لمساعدتهما في اتخاذ القرار: أحسن بهما أن يهدا بولديهما لذلك المعلم؟ ولكن نيكياس ولاخيس للأسف لا يتفقان في الرأي، فأحدهما يرى أن ذلك يكون حسنا، بينما يعارضه الآخر بشدة.

لذا يطلب ليسيماخوس من سقراط أن يدلي بالصوت المرجح. وهنا يتقدم سقراط بخجة معتادة عنده. رأى الخبير يرجح أراء العديد من غير الخبراء. ينبغي أن يؤسس القرار على المعرفة، لا على أغلبية الأصوات (184 د-185 أ). ولكن أي معرفة تعيننا هنا؟ يتجه سقراط بالمناقشة إلى مجال همة الدائم والغالب. الغاية النهائية لأي تعليم أو تدريب نطلبه لأبنائنا ينبغي أن يكون صلاح روحهم (185 ب-هـ). إذا كنا نملك القدرة على أن نضفي الفضيلة *aretê* على الروح، فيفترض أننا نعرف ما الفضيلة (190 ب). لا يتردد لاخيس في القول بأننا نعرف. يقول سقراط إننا إن أردنا أن نبحث في ماهية الفضيلة ككل فلن يكون ذلك سهلا. دعونا بدلا من ذلك نبحث في جزء من الفضيلة، فذلك سيكون أسهل. فأي جزء نختار؟ في سياق نقاشنا الحالي، يبدو أن الشجاعة *andreia* هي الأنسب. إذن، ما الشجاعة؟ (190 ج - هـ).

لاخيس، الذي لا دراية له بالفلسفة، على العكس من نيكياس، لا يرى صعوبة في الأمر: كل من يبقى ثابتا في موقعه في وجه العدو ولا يهرب هو شجاع (190 هـ). لا يلقي سقراط صعوبة في أن يبين للاخيس أن فكرته عن الشجاعة محدودة جدا، ويقدم للاخيس عينة من 'تعريف' مقبول: لو سُئلنا ما الصفة المشتركة في كل الأفعال والعمليات التي توصف بالسرعة، فقد نقول إنها صفة فعل الكثير في وقت قليل (191 أ-192 ب).

في المحاورات السقراطية، حين يسأل سقراط رفيق الحوار ماذا يعني بهذه الكلمة أو تلك، فإن هذا عادة ما يذكر مجموعة من الأمثلة أو يعطى وصفا محددا لمثال معين. فكرة المفهوم العام، التي ندين بها في المكان الأول لسقراط، كانت جديدة وكان مطلوبا توضيحها. ولهذا، فحين نجد أفلاطون يجعل سقراط يعطى مثالا لتعريف سليم، فإن الغرض، في رأيي، لا يكون وضع نموذج يُحتذى في البحث، وإنما ببساطة تحويل انتباه رفيق الحوار من الحالات المفردة المحددة والواحق العارضة إلى الصفة الجوهرية التي نسعى لفهمها.

هنا يقول لآخيس إننا إن أردنا وصفاً ينطبق على كل حالات الشجاعة، فيمكننا وصفها بنوع من ثبات الروح *karteria tēs psuchēs* (192 ب- ج). لكن ليس كل ثبات هو شجاعة. إننا نعتبر الشجاعة شيئاً حسناً. الثبات المقترن بالتعقل *meta phronêseōs* شيء حسن. لكن الثبات في غيبة التعقل ضار؛ إنه ليس شيئاً حسناً. بما أن الشجاعة شيء حسن، فإن مثل ذلك الثبات لا يكون شجاعة. هكذا يمكنك القول بأن الثبات الحكيم *phronimos* شجاعة. لنز، حكيم على أي وجه؟ نجد أمثلة كثيرة من ثبات فيه تعقل ولا نعتبره شجاعة. وإن فشرط 'التعقل' أو 'الحكمة' لا ينطبق بدون استثناء؛ بل إننا نجد أمثلة من ثبات 'أحمق' هي أقرب لأن نعتبرها شجاعة (192 ج - 193 د).

يقول سقراط: دعونا، على الأكل فيما يخصنا نحن، نُظهر الثبات في بحثنا عن الشجاعة. لكن لآخيس يعترف بأن الأمر يتجاوز قدراته. يطلب سقراط من نيكياس أن يهتّب لعونهما. هنا يلجأ أفلاطون لحيلة درامية: فبدلاً من أن يجعل سقراط يصل بالحجة إلى موقفه المؤلف القائل بأن الخير لا ينفصل عن الحكمة، فإنه يجعل نيكياس يُذكر سقراط بمقولته هذه. يقول نيكياس: كثيراً ما سمعتك يا سقراط تقول إن كل واحد منا جيد حيث يتمتع بالحكمة وسيئ حيث يتصف بالجهل. وإن، فإن يكن الشخص الشجاع جيداً، فلا بد أن يكون حكيماً، وعلى هذا تكون الشجاعة نوعاً من المعرفة. لكن أي نوع من المعرفة؟ يطرح نيكياس الرأي - وعلمنا أن نفترض أنه سمع سقراط يطرحه - القائل بأن المعرفة المطلوبة هي معرفة ما ينبغي أن يُبْتَ فبنا الخوف وما يجب أن نطمئن إليه (194 د-195 أ). هذا رأى يصل إليه سقراط في البروتاجوراس (وهو على الأرجح محاوره متأخرة كثيراً في تاريخها عن محاورتنا هذه) ويتركه قائماً، لأن الفرض هناك هو بيماطة الوصول إلى فكرة أن الفضيلة والعقل لا ينفصلان. أما هنا فالهدف هو بيان أن هذه الحكمة لا يمكن تحديدها أو إلحاقها بأي شيء من خارجها. (إنني أغاير عامداً بين المصطلحات كما يفعل أفلاطون نفسه ولنفس السبب).

يجد لآخيس هذا الرأي غريباً، فهو (مثل 'بروتاجوراس' في المحاوره) يرى أن الحكمة شيء والشجاعة شيء مختلف تماماً. يحتاج لآخيس: في حالات المرض، الأطباء هم من يعرفون ما يبعث على الخوف، لا الشجعان،

ونحن لا نصف الأطباء بالشجاعة. وينطبق هذا على مختلف مجالات الخبرة (195 أـج). يوضح نيكياس أن معرفة الأطباء لا تمتد لأكثر من حالات الصحة والمرض في البدن؛ هم لا يعرفون ما إذا كان خيرا حقاً لمرضى ما أن يعيش أو أن يموت. أولئك الذين يعرفون ما يُخاف حقاً هم وحدهم الشجعان. يظنّ لاخيس أن نيكياس يقصد العرافين، فيسأله مستهجنًا: أتعتر نفسك عرافاً أم تقرّ بأنك غير شجاع؟ مرّة أخرى يشرح نيكياس: العرافون يقرأون علامات الأحداث المقبلة، ولكن أن يكون ما ينبئون به من موت أو شفاء، أو نصر أو هزيمة، ناقصاً حقاً أم ضاراً، هذا ما لا يستطيع العرافون معرفته (195 جـ - 196 د).

يعتقد لاخيس أن نيكياس يتكلم كلاماً فارغاً، فيعرض سقراط أن يتقصّى ما يعنيه نيكياس حقاً. ها نحن نقول إن الشجاعة هي معرفة ما يجب أن نخاف وما لا يجب أن نخاف، ونقول إن هذه معرفة لا يملكها لا الأطباء ولا العرافون، وإن هؤلاء ليسوا من الشجعان، إلا إذا كانوا إلى جانب معرفتهم التخصصية يملكون هذه المعرفة الأخرى. ولا يمكن لأى وحش مفترس أن تعزى إليه الشجاعة. يعتقد لاخيس أن هذا شطط في مجافاة العقل، لكن نيكياس يميّز بين الجسارة المتهوّرة وانعدام الخوف مع انعدام التفكير من ناحية والشجاعة الواعية من ناحية أخرى. إلا أن لاخيس لا يستسيغ هذه التمييزات المتحلقة التي تهزأ بالاستخدام اللغوي الشائع (196 جـ - 197 جـ). — من المقاصد الرئيسية للحوار السقراطي إلقاء الضوء على الافتراضات والإيعازات المخبوءة في لغتنا العامة ومعتقداتنا العامة.

يقول سقراط إن نيكياس يستحقّ منا أن نعطي ما يعنيه الاعتبار اللائق. بدءاً من 'تذكير' نيكياس لسقراط برأيه القائل بأن الخير والحكمة لا ينفصلان، كان نيكياس يعرض مواقف سقراطية مألوفة. وعلى سقراط الآن أن يبين أن تلك الآراء، مهما كانت ثريّة بالمعنى، إلا أننا حين نفحصها بعناية، نجد أنها غير كافية وأنها تشير لشيء أبعد منها.

إننا بدأنا بأن أخذنا الشجاعة كجزء من الفضيلة. ونقول بأن هناك فضائل أخرى أو أجزاء أخرى من الفضيلة، مثل الاتزان والعدل. نأتي الآن لما يبعث على الخوف وما يبعث على الرجاء: الخوف والرجاء لا يتعلقان بالماضي ولا بالحاضر بل بالمستقبل؛ نفهم أن الخوف هو توقع الشر وأن الرجاء هو توقع

الخير. معرفة هذا هو ما نسميه الشجاعة. لكن المعرفة لا تحدّها تقسيمات الماضي والحاضر والمستقبل. حقل المعرفة الواحد يشمل حالات الماضي والحاضر والمستقبل. إلا أننا قلنا إن الشجاعة هي معرفة ما يبعث على الخوف وما يبعث على الرجاء، أي معرفة الشرّ المستقبل والخير المستقبل. لكنها من حيث هي معرفة لا بد أن تكون معرفة للماضي والحاضر والمستقبل، فلا يمكن إذن أن تكون معرفة ما يبعث على الخوف وما يبعث على الرجاء، بل معرفة كل الخير وكل الشرّ دون قيود. لكن ذلك يكون كل الفضيلة. وإذن فإننا لا نكون قد وجدنا ما انطلقنا نبحث عنه، أي ماهية الشجاعة (198 أ- 199 هـ).

أن نرى هذه النتيجة كنتيجة سلبية، تلك نظرة سطحية. البعد الإيجابي للنتيجة السلبية هو أننا لن نصل لأي شيء إذا ما بدأنا من الفضائل كأجزاء منفصلة أو إذا ما أخذنا الفضيلة أو إية فضيلة معينة في انفصال عن المعرفة. ليس هذا إلا جانباً واحداً من مبدأ الجهل السقراطي.

خارمديس

ملاحظة: يدور النقاش في الخارمديس حول كلمة *sôphrosunê* وهي كلمة تصعب ترجمتها في العربية كما تصعب في الإنجليزية، ولا يمكن الالتزام باستخدام نفس اللفظ في ترجمتها في كل سياق، إذ يدخل في معناها التعقّل، ضبط النفس، التؤدة؛ إلا أنني رأيت استخدام كلمة 'الاتزان' أساساً، مع اللجوء لغيرها عند الضرورة.⁽¹⁹⁾

لا تستبقينا افتتاحية الخارمديس الغزلة اللاهية طويلاً قبل أن تكشف عن الهدف الحقيقي لهذه المحاوراة وكل محاورات أفلاطون الأخرى. يسأل خايريفون: ألا ترى أن للصبى وجهاً جميلاً؟ ولكنك إن رأيت جسمه عارياً، لن تقف طويلاً عند جمال وجهه. فيقول سقراط: إنه ليبلغ منتهى الحسن لو أنه

⁽¹⁹⁾ حذفت في الترجمة عبارة أوردها في الأصل تعقيباً على مخرج كلمة *temperance* في الإنجليزية الحديثة، مثلاً: نرى هل غابت الكلمة لغيب الصفه نفسها من المجتمع الحديث؟ لعل مغزى هذا التساؤل يتضح إذا ما ذكرت أنى صالفت الكلمة مترجمة في العربية بـ 'العفة'، فهل عاد أحد يذكر العفة أو العفاف في علمنا الحديث؟

امتلك شيئا واحداً آخر — روحاً جميلة. لم لا نجعله يتعرى فيُظهر لنا روحه؟ (154 هـ). ذلك هو الغرض، الهدف، الرسالة التي كرس لها سقراط حياته: أن ينزع عن الروح كل رداء خارجي ليدعها تقف عارية في نظر ذاتها. كل المحاجة، كل التمهيص والتفنيد، ليس له غير هذا الهدف الرئيسي، تنفيذ وصية 'اعرف ذاتك'.

يتأكد لنا هذا بصورة أجلى من حثوة أو على الأصح أمثلة العقار والتعويدة اللذين لا يفلحان في شفاء سقم الرأس قبل شفاء الروح بالكلمات الطيبة التي تثبت فضيلة الاتزان في الروح (155 هـ - 157 ج). يقول كريتياس إن ابن اخته خارمديس يتمتع بدرجة متميزة بهذه الفضيلة، فضيلة الاتزان، التي يراد من التعويدة أن تثبت في الروح. وهكذا نصل إلى الموضوع الشكلي للمحاوره وتبدأ مسيرة التمهيص.

بعد المقدمات اللاهية يبدأ سقراط امتحان خارمديس بأن يقول: اعتقد أنه من الأفضل أن نفحص الموضوع على هذا النحو. من الواضح أنه إن كانت فضيلة الاتزان فيك، فلا بد أن تكون عندك فكرة عنها. فبالضرورة، بكونها فيك — إن تكن فيك — لا بد أن تعطيك انطباعاً ما، منه تكون رأياً عما عساها تكون (158 هـ - 159 أ). هكذا، من أول لحظة يبرز سقراط بوضوح الافتراض الذي يكمن في خلفية كل حوار سقراطي، والذي يحطمه الحوار في كل حالة. يفترض أن الاتزان شيء يكون للشخص ويكون للشخص عنه فكرة. ويكشف الحوار، في كل الحوارات السقراطية، أن الفضيلة لا يمكن فصلها عن الشخص، ولا فكرة الفضيلة يمكن فصلها عن الفضيلة. الصورة حقيقتها في الروح والروح هي الحقيقة النهائية. كل فصل، كل تجزئة، كل اصطناع للموضوعية، كل استظهار، كل تعيين — وكل هذا هو من جوهر التفكير — يتكشف لنا أنه ينطوي على تناقض في بنيته الذاتية. هذا لب فكر سقراط وهو أساس الديالكتيك.

كل محاجات الحوار السقراطي لها نفس البنية الأساسية. كل تعريف يختزل المفهوم (الصورة) في خصائص أو شروط موضوعية محدّدة أو يحصره فيها، يتبين في يسر أنه غير واف. ليست محاورات أفلاطون المبكرة وحدها التي تزودنا بأمثلة وفيرة لهذا، إنما يمكن أن نرى نفس المبدأ ممثلاً في كل المجادلات الفلسفية المعاصرة. كلما كان التعريف أو الحجة أو النظرية أكثر حذقاً وأكثر تدقيقاً كانت تناقضاته أكثر استفحالاً. أرنست نظرية أو حجة أو

تعريفًا، مهما كان علو مرجعية واضعه، لم ينقضه من لا يقلّ عن ذلك في علو مرجعيته. حُجّة ديكلارت السامقة، "أنا أفكر، إذن أنا موجود"، ألم يمزّقوها إربًا؟

يقول سقراط لخارمديس: إذا كنت بالفعل تملك فضيلة الاتزان كما يؤكد كريتياس، فلن تكون بحاجة للتعويضه ويمكنك أن أعطيك العقار للتوّ: خبرني، أنت فعلاً تشارك في الاتزان؟ (158 ب - ج). هنا يستخدم سقراط صيغة *sôphrosunês metechain* — وهنا من الواضح أنه لا يمكن أن يكون للعبارة المعنى الذي تتخذه في المحاورات الوسطى حين كان أفلاطون يبحث عن صياغة مُرضية للربط بين الصور وأمثلتها الواقعية. من الواضح أن العبارة هنا جزء من لغة الهيلينيين العادية.

يلبي خارمديس، وهو الصبي حمن التربية، أن يتفاخر بأنه يمتلك فضيلة الاتزان، وهو أيضا لا يريد القول بأنه لا يمتلكها لأن ذلك يكون فيه تكذيب لخاله بجانب أنه سيبدو قولاً فيه وقاحة (158 ج - د). فيقترح سقراط أن يبحثا معاً ما إذا كان الصبي يمتلك تلك الفضيلة أم لا (158 د - هـ). هنا يستخدم سقراط *kektêsthai* وبعد بضعة أسطر نجد *parestin* ثم نجد *enestin* وكلها تأتي كمرادفات لـ *metechain* — مما يُظهر لنا أن هذه العبارات تُستخدم ببحرر، دون تقييدها بمعنى اصطلاحى محدد. (وفي الدقايدون يشير أفلاطون بوضوح إلى أن اختيار أى من هذه التعبيرات المجازية لا يترتب عليه أى فرق.)

حين سئل خارمديس ما الاتزان في رأيه قال أولاً إنه يبدو أن الاتزان هو أن يفعل الشخص كل شئ بتأدب وهدوء، إذ يمشى في الطريق وإذ يتكلم، وفي أمثال هذه الأمور كلها؛ على العموم، يبدو أن الاتزان نوع من الهدوء (159 ب). هذا بالطبع نوع الجواب الذي قد نتوقعه من صبي مثل خارمديس، إنه ما يمكن أن يستشفه من توجيهات والدته وأقربائه ممن يكبرونه سنًا. ولكن في كل المحاورات الباكرة، حتى حين يكون رفيق الحوار رجلاً ناضجاً حَمَنَ التعليم، فإن الإجابة التي يعطيها عن السؤال عن ماهية هذه الصفة أو تلك، لا تكون أحسن كثيراً من إجابة خارمديس هذه: إنه يذكر مثالا أو عددا من الأمثلة. من المهم أن نلاحظ هذا، إذ أنى اعتقد أننا مدينون لسقراط بفكرة المفهوم *concept* وفكرة الماهية *essence*. (هذا هو ما دعا أرسطو للقول بأن سقراط كان أول من سعى لتعريف المسميات.) على أى حال، أنهى خارمديس إجابته المبدئية

بأن استقرّ على صفة عرضها باعتبار أنها ما يفهمه هو من لفظ الاتزان، فوفر على سقراط ضرورة أن يشرح، كما يفعل مع الآخرين، الفرق بين ذكر قائمة من الأمثلة وذكر المعنى، الصفة المميزة لمسمى من المسميات. الآن يمكن للتحصيل السقراطي أن يأخذ مجراه.

نقول إذن إن من يتصف بالهدوء يتصف بالاتزان. لنرّ، أليس الاتزان شيئاً حسناً؟ بالتأكيد. ولكننا نستطيع أن نجد أفعالا وممارسات كثيرة حيث يكون النشاط والسرعة، وليس الهدوء والتؤدة، هما الأحسن. وإذن لا يكون الاتزان هو الهدوء؛ إن يكن الاتزان حسناً (159 ب-160 ب). هنا علينا أن نلاحظ نقطتين. أولاً، يبادل سقراط بين الهدوء والتؤدة من ناحية، وبين السرعة والنشاط والحدة والقوة من ناحية أخرى، في لامبالاة هي عند فلاسفتنا الأكاديميين أحرم الحرام. ينبغي أن يبين لهم هذا أن سقراط ليس معنياً بالخجة والبرهان حسبما يفهمون الخجة والبرهان. يمضى سقراط متمهلاً، يقود الصبي للتمعن في تركيبة فكرية بعد الأخرى، فذلك هو الهدف الرئيسى والغاية من الحوار السقراطي، أن يجعل رفيق الحوار ينظر بداخله. النقطة الثانية: إن سقراط هنا لا يخرج بنتيجة إيجابية، إنما يلاحظ أننا لا نستطيع أن نقول ببساطة إن الاتزان هو الهدوء. يتواصل الحوار: إما أن الأفعال والممارسات الهادئة لا تكون أبداً، أو نادراً ما تكون، أفضل من تلك المتصفة بالسرعة والنشاط، أو أنها لا تقل عن تلك، أو ربما تفوقها، في أقرانها بالخير، ولكن حتى في تلك الحالة لا يكون الاتزان أكثر ارتباطاً بالهدوء منه بالسرعة والنشاط (160 ب - د). سقراط لا يفلق الباب في وجه أى من الاحتمالات، وهذه سمة من سمات الفكر السقراطي والأفلاطوني.

حتى هذه النقطة توصلنا فقط إلى أن الهدوء قد يكون أحياناً جزءاً من فضيلة الاتزان، لكن هذا لا يعطينا الفهم الذى نطلبه لمعنى الاتزان.

يواصل سقراط الحوار: مرّة أخرى يا خارمديس، أغيل عقلك بانتباه أكثر وانظر داخل نفسك، تفكّر ثم أخبرنى ما فضيلة الاتزان فيما يبدو لك (160 د). يقول خارمديس بعد التفكير: يبدو أن فضيلة الاتزان تعطى الشخص الإحساس بالخجل والحياء، وعلى هذا يبدو أن الاتزان هو نوع من الحياء *aidôs* (160 هـ). لم يتأثر خارمديس بعرض سقراط لأمثلة من أفعال حسنة تتصف بالسرعة

والنشاط. إن الصبى يستمد إجابته حقا من عقله وتجربته — يفكر بنفسه. حين نصل إلى الجمهورية نجد أفلاطون يجعل من ذلك كل غاية ومضمون التعليم: جعل الناس يفكرون بأنفسهم.

مرة أخرى يمضى سقراط ليبيّن أن هذه إجابة غير كافية، بنفس الطريقة التى اتبعها من قبل. لقد اتفقنا على أن الاتزان شىء حسن وأن المتزنين أشخاص طيبون. ذاك الذى يجعل الناس طيبين لا بد أن يكون طيبا. وحيث إن الاتزان يجعل الناس طيبين فإنه ليس حسنا فقط وإنما هو أيضا شىء طيب. لكننا نجد هوميروس يقول إن الحياء ليس شيئا طيبا للرجل المحتاج، وهوميروس على حق فى هذا. وإذا كان الأمر كذلك فإن الحياء يكون طيبا وغير طيب. لكننا نقول دون تحفظ إن الاتزان شىء طيب، إذ أنه يجعل الناس طيبين لا سيئين. وإن لا يكون الاتزان هو الحياء إذا كان الاتزان طيبا فى كل الأحوال بينما الحياء يكون طيبا أو سيئا حسب الظروف (160 هـ - 161 ب). هذه عينة من أحد جناخى استراتيجية الحوار السقراطى المعتادة: أى فكرة محدّدة، إذا أخذت منفصلة، يتبيّن أنها غير كافية؛ حين توضع فى ظروف مغايرة تتغير قيمتها. هذه البصيرة تزدهر فى فكرة أفلاطون الناضجة عن الديالكتيك، حيث لا يجوز لأى صياغة فكرية محدّدة أن تزعم الصدق المطلق أو النهائى. (لكن أفلاطون يستخدم كلمة 'ديالكتيك' بمدلولات أخرى مختلفة كما سنرى فيما بعد). للحفاظ على نزاهتنا العقلية علينا أن نترك أن كل تكويناتنا الفكرية هى أساطير، وكى لا نحيل أساطيرنا المشبعة بالبصيرة والموحية بالحق إلى عقائد وخرافات ميتة وقاتلة، علينا أن نهتم على الدوام القواعد التى نقيم عليها أساطيرنا. فى هذا الاستطراد مضيت بعيدا فيما وراء حدود الفصل الحالى، لكننى لا أظن أن هذا غير ملائم إذ أنى أرى أن الحوار السقراطى هو البذرة الأصلية للديالكتيك الأفلاطونى الناضج، ولمفهومى الخاص عن طبيعة التفكير الفلسفى — وإن كنت أعرف أنى بقولى هذا أعرض نفسى للتهام بالغرور. ولكن قبل أن أنهى هذا الاستطراد، على أن أشير فى إيجاز للجناح الآخر لاستراتيجية الحوار السقراطى. ينتهى الحوار السقراطى دائما بالحيرة ولا يمكن إلا أن ينتهى بالحيرة. تلك الحيرة هى الجهل الفلسفى — أو، إن استعرنا عنوان عمل تصوّفى من القرن الرابع عشر، هى غمام اللامعرفة *The Cloud of Unknowing* — الذى يمدّنا ببصيرتين حيويّتين: (1) لا يمكن تحديد أى فكرة بصفات من

خارجها. الفكرة تملك وضوحها في حقيقتها الذاتية. هذه هي البصيرة التي يعبر عنها سقراط في قوله إنه بالجمال تكون كل الأشياء الجميلة جميلة. هذه هي البصيرة التي يعجز عن استيعابها المفكرون التحليليون والإمبريقيون وغيرهم من الاختزاليين⁽²⁰⁾. (2) عملية الحوار السقراطي ذاتها، في سعيها إلى المعرفة التي هي شيء واحد مع الفضيلة، تقود إلى بصيرة أن تلك المعرفة ليست إلا ذلك السعي نفسه، ليست إلا أفعال العقل — العقل الفاعل الذي هو حقيقتنا وهو كل قيمتنا.

عند هذه النقطة من المحاورة يقرر أفلاطون أن ينقل الحوار إلى مستوى أكثر حذقا، فيجعل الصبي يتذكر قولا كان قد سمعه — ويفترض أنه سمعه من خاله كريتياس — مؤداه أن فضيلة الاتزان هي أن يهتم المرء بما يخصه (161 ب). يقول سقراط إنه ليس سهلا فهم هذا القول الحاذق إذ أنه لغز. الكلمات لا تنقل المعنى حقا. ألا يهتم المعلم بما يخصه حين يكتب أو يقرأ؟ لكنه لا يكتب أو يقرأ اسمه هو فقط وإنما أسماء تلاميذه وأصدقائه وأعدائه كذلك. أهو عندئذ متطفل وليس متزنا؟ وكذلك الطبيب والمعماري والنساج، كلهم يهتمون بأشياء تخص الآخرين، ورغم ذلك فكلهم متزنون إذ يفعلون ذلك. الاتزان إذن ليس هو أن يهتم المرء بما يخصه بهذا المعنى (161 ج - 162 ب). من الواضح أن حجة كهذه ليس القصد منها إثبات أو دحض أي شيء. الغرض الوحيد منها هو لفت الانتباه إلى غموض العبارة المعنية. ما أكثر ما نقبل دون تساؤل بيانا نشعر بصورة غامضة أننا نفهمه، ومع ذلك، إذا ما نظرنا إليه نظرة أكثر تدقيقا، وجدناه مبهما جدا. يحدث هذا في كل المجالات وعلى كل المستويات. قد تكون مشغولا بترجمة نص مألوف وإذا بك تصادف فقرة أو عبارة كنت دائما تمر عليها سريعا باعتبارها بسيطة وواضحة تماما، لكنك الآن إذ ترغب في أن تكسو المعنى في كلمات جديدة، تكتشف أنها في الحقيقة ملغزة، تحتمل تأويلات عديدة قد تكون حتى متناقضة. أحد الأغراض الرئيسية للحوار السقراطي أن

⁽²⁰⁾ في يوميات سقراط في السجن (صدر عن المركز القومي للترجمة في 2010) استخدمت كلمة المنعاصرة لترجمة reductionism ولم أكن راضيا تملسا عن الكلمة، لكنني عدلت عنها الآن إلى 'الاختزالية'، فلعلها تكون أوفى بالغرض.

يبث في رفيق الحوار (الآن، القارئ) هذا التحيز. مقتضيات الحياة تضطرنا لأن نأخذ الكثير دون تمحيص. لو أن ديكارت Descartes، إذ يجلس إلى مائدة الطعام، أخضع الموقف لشكك المنهجي، لامت جوعاً. قال سانتاينا Santayana إن الجنس البشري لا يمكنه البقاء بدون اليقين الحيواني animal faith. ومع ذلك علينا أن نبقي على الدوام متيقظين لحقيقة أن مساحة معتقداتنا غير المخصصة هي مساحة الموت فينا عقلياً وروحياً. كى نبقي أحياء نحتاج باستمرار ما يُلقي بنا في بحار الحيرة واللايقين والعجب.

هنا يأخذ كريتياس دور رفيق الحوار. ويستأنف سقراط التمهيص: المهنيون يؤثرون عملاً للآخرين وهم مترنون. ألا يتعارض ذلك مع القول بأن الاتزان هو أن يهتم الشخص بما يخصه؟ لكن كريتياس يتقدم بتميز للتفرقة بين أن يصنع المرء شيئاً وأن يفعل شيئاً. وحين يسأل سقراط: أليس هذان شيئاً واحداً؟ يستشهد كريتياس بالقتباس من هيزيود Hesiod حيث يقول إن العمل ليس عيباً: أكان ممكناً لهيزيود أن يقول هذا لو كان يعنى بالعمل أشياء وضیعة كصنع الأحذية أو بيع الأسماك المملحة؟ (162 هـ - 163 ج). ها هنا درس لم يمل أفلاطون أبداً من التركيز عليه. إن كنت مستعداً لأن تجعل نصاً محدداً ينوب عنك في التفكير، فيمكنك أن تصنع الممتحيل، إذ أن النص لن يمانع أبداً في أن تستخرج منه ما تريد من المعاني.

يحاول سقراط أن يلجم شطحات كريتياس. يقول له: كنت أعلم أنك ستسمى ما يخص المرء حسناً وستسمى الأفعال الحسنة أعمالاً، فلقد سمعت بروتديكوس Prodicus يستخرج تمييزاته التي لا تنتهى. استعمل ما تشاء من الكلمات بشرط أن توضح ما تشير إليه بتلك الكلمات. والآن بين بوضوح أكثر، أنت تقول بأن صنع الأشياء الحسنة، أو عملها، أو أيما ما تشاء من الكلمات، هو الاتزان؟ (163 هـ). نلاحظ بالطبع أن هذه ليست هي المقولة التي بدأنا بها، لكن التغيير أحدثه كريتياس عند تأويله لكلمات هيزيود، وهو يوافق بلا تردد على أن هذا هو المعنى الذي يقصده.

يتقدم سقراط الآن بخجة بدیعة، لكن الإبداع ليس في الحجة من حيث هي، فهي، مثل كل حجة، يمكن نقضها، إنما يكمن الإبداع في أن سقراط هنا يقودنا إلى بصيرة عميقة من بصائر: لا فضيلة ولا خير يمكن أن يكون كذلك حقاً إذا

لم يتحد بالعقل. إنه ليضيق منا المعنى الحقّ والقيمة الحقّة للحُجّة إذا انصبّ اهتمامنا على كفاية أو لاكفاية الشكل المنطقي للحُجّة.

إنّ من يعمل ما هو سيّئ ليس متزناً بل المتزن من يعمل ما هو حسن. لكن ترتب على هذا نتيجة غريبة: قد يعمل شخص ما باتزان بينما هو يجهل ذلك (163هـ - 164 ج). الطبيب قد يؤدّي واجبه، وعلى هذا الأساس يعمل باتزان، إذ يعالج مريضه، لكنه لا يستطيع أن يعرف إن كان عمله سيكون حسناً من منظور أوسع. قد يصبح مريضه بعد شفائه سفاهاً، أو قد يلقي في مستقبل حياته عذاباً لا يطاق. كلما استخدمنا كلمة حسن أو كلمة سيّئ، إذا لم نكن نتعامل مع المفهوم الخالص بل نشير إلى حالات واقعية، علينا أن نتذكر أن هذه المستويات نسبية ومشروطة. لقد قال كنت Kant إن الشيء الوحيد الذي هو خير مطلقاً هو الإرادة الخيرة، وقد سبقه سقراط إلى هذا حين رأى أن الشيء الوحيد الذي هو خير مطلقاً هو النزاهة العقلية والأخلاقيّة — فهذان شيء واحد.

يقول كريتياس إنه إذا كانت مقولاته السابقة تقود فعلاً للنتيجة التي بيّنها سقراط، فإنه يفضل أن يتخلى عن تلك المقولات على أن يُقرّ بأن الشخص يمكن أن يكون متزناً ومع ذلك يجهل أنه كذلك. الأحرى أنه شرط لكون الشخص متزناً أن يعرف ذاته؛ وعلى هذا فهو يعادل وصيّة معبد دلفي 'اعرف ذاتك' بالوصيّة 'كن متزناً' (164 ج - 165 ب).

يقول سقراط: إن كان الاتزان معرفة *gignôskein* فهو إذن يكون معرفة ما ومعرفة شيء ما *epistêmê tis an eiê kai tinos* (165 ج). ها هنا نأتى إلى ما أشرت إليه فيما سبق بالجناح الثانى فى استراتيجيّة الحوار السقراطى. يصل سقراط بالحوار إلى القول بأن الفضيلة أو أن فضيلة ما هي معرفة ثم يسأل: أيّة معرفة أو معرفة ماذا؟ ودائماً نجد أنها لا يمكن أن تكون أيّة معرفة محدّدة. إنها لا شيء غير فعل المعرفة، ممارسة فعل العقل، الحياة العقلية، أن نحيا كعقل فاعل. هكذا هنا أيضا يمضى سقراط أولاً على الدرب المعتاد: الطب يعطينا الصّحة، المعمار يعطينا المساكن، فماذا يعطينا الاتزان؟ يحتجّ كريتياس: ربّما كان الاتزان أشبه بالحساب والهندسة. لكن هذين أيضاً لكل منهما موضوعه؛ فما موضوع المعرفة التي هي الاتزان؟ (165 ج - 166 ب).

يحتج كريتياس مرة أخرى: نحن نحاول أن نجد ما يتميز به الاتزان عن أنواع المعرفة الأخرى، لكنك يا سقراط تريد أن يكون مماثلاً للأنواع الأخرى. كل أنواع المعرفة الأخرى هي معرفة آخر؛ الاتزان وحده هو معرفة ذاته. هكذا ينتقل كريتياس من القول بأن الاتزان هو معرفة المرء لذاته إلى القول بأن الاتزان وحده بين كل أنواع المعرفة هو معرفة ذاته ومعرفة غيره من أنواع المعرفة (166 ج - هـ).

ربما يكون أفلاطون قد اختلق هذه النقطة لأنه لم يكن مهتماً هنا بدراسة مسألة معرفة الذات *self-knowledge or self-reference* كما طرحت في الفلسفة الحديثة. إنه بدلاً من ذلك كان مهتماً بشيء أقرب لما نسميه الآن مسألة المحمول الذاتي *the problem of self-predication*.

حسناً، حسب تعريف كريتياس الجديد نقول إن الاتزان *sôphrosunê* هو معرفة المعارف *epistêmôn epistêmê* (166 هـ). يبين سقراط أن التعريف الذي يبدو حادقاً فخيماً هو في الحقيقة خاوي من المعنى. إنه ليس فقط غير كافٍ كما هو الحال مع التعريفات الأخرى المقترحة التي تُمحص في هذه المحاور والمحاور الأخرى، لكنه أيضاً لا يمكن أن يعطى أى معنى قابل للفهم. لماذا يا ترى؟ لأننا إذ نطلب معرفة للمعرفة نفسد طبيعة المعرفة، التي هي فعل (نشاط)، بأن نحولها إلى شيء موضوعي. المعرفة وموضوع المعرفة، جوهرياً، كل واحد، ومع أنه من الجائز ومن الضروري أن نميز بين المعرفة وموضوع المعرفة، إلا أن هذا التمييز في ذاته ينطوى على تزييف؛ أن نعامل فعل المعرفة على أنه موضوع هو، مثل أكل ثمرة تلك الشجرة المخزومة إياها، خطيئة ضرورية ومجيبة، إلا أنها تبقى خطيئة؛ لنقل إنه تزييف من رتبة أعلى، يكون بالغ الضرر إن نحن اقترفناه دون وعي كامل بكونه خطيئة. ذلك خطأ، أو قل خطيئة، أكاديمينا وباحثينا الذين يجهدون أنفسهم في ابتكار نظريات للمعرفة وللصدق لا يُقصد ببساطة أن تكون نافعة بل أن تكون مطلقة لا تقبل طعناً ولا نقضاً ولا يأتيها الفساد أبداً.

وبالمثل، فإن المسألة المسمّاة بمسألة معرفة الذات هي مسألة كاذبة اختلقناها نحن المحدثون لأنفسنا باعتبارنا المتأصل فينا على تفكيك وتشطية كل شيء. اسمح لنفسى أن أعطى هنا في صورة هيكلية ما اعتبره محور مسألة

معرفة الذات. في معرفة العالم الخارجى نَمِيز بين العارف والشئ الموضوعى object الذى يعرف، وهو تمييز مفهومى conceptual مفيد، لكنه ليس أكثر من ذلك. معرفة الذات – حيث يجب أن يكون استخدامنا لكلمة 'معرفة' محاطا بالتحفظات – هو استشفاف حقيقة الذات (العقل) فى مباشرة immediacy الورعى الذاتى، مباشرة الفهم. أن نمُوضع objectify الذات (العقل) يعنى أن نزيّف الذات. هذه هى الصخرة التى تَحْطَم عليها كل محاولات علماء النيورولوجيا neuroscientists و'فلاسفة العقل' philosophers of mind للإمساك بالعقل. فى مصطلحى الخاص، العقل (الذات، الروح) لا يوجد؛ ولكن أن نَعادل 'لا يوجد' بـ 'بلا حقيقة'، هذا هو الخطأ الذى أفسد كل الاتجاهات الفلسفية ذات التوجّه الإمبريقي empirically oriented – العقل (الذات) لا يمكن أن يُمُوضَع، لا يمكن أن يوجد، لكنه يسمو على الوجود فى حقيقة تتجاوز كل واقع موجود existent actuality – مثل صورة الخير الأفلاطونية التى هى فيما وراء كل وجود وكل معرفة محدّدة – ليس فيما وراء الفهم، لأنها فى ذاتها هى العقل الخالص، الفاعل، الخلاق.

نعود إلى الداخلى: لا يلقى سقراط صعوبة فى أن يُظهر عدم اتساق فكرة معرفة المعرفة، إذا ما فهمنا المعرفة على مثال أنواع المعرفة المعيّنة التى تستخدم الكلمة عادةً للدلالة عليها (167 ج - 168 أ). ولكن لنفرض أننا اتفقنا على أن نتجاوز عن كل الصعوبات التى كنا نستعرضها وقلنا إن معرفة المعرفة هذه ممكنة، فكيف تمكنا من أن نَمِيز بين ما نعرف وما لا نعرف؟ إنها كمعرفة للمعرفة ببساطة، لن تُعطينا معرفة بالصحة والمرض، فذلك مجال الطب، ولن تمكنا من أن نَمِيز بين الطبيب الصادق والمُدّعى. ستكون معرفة بلا أى محتوى (169 د-171 ج).

أبعد من ذلك، إننا حتى إن امتلكنّا معرفة سامقة تمثنا بمعايير مؤكدة للتمييز بين العلم والادّعاء فى كل المهن وكل الحرف والفنون، وإن حظينا ببوله فيها خبراء لا يخطئون، يتولون المسئولية فى كل مجال – أكان ذلك يضمن لنا الفلاح والسعادة؟ (171 د - 173 د). لنترجم الحجة إلى معطيات عصرنا. أكثر من نصف البشر يعيشون فى بؤس ومرض. لننْغُصَ البصر عنهم: ما أظننا بحاجة لكثير من التحريض كى نفعل ذلك! لكن أولئك المحظوظين، الذين

يعيشون في مجتمعات تسود فيها الرفاهية، يستخدمون منجزات العلوم الحديثة والتكنولوجيا الرقمية — هل هم هائنون؟ ما الذى ينقصهم؟ سقراط عنده الجواب: معرفة الخير والشر. وإذا سألنا: ما تلك المعرفة؟ أين نجدها؟ يأتينا الجواب من معبد دلفي: اعرف ذاتك *gnôthi sauton*. لكننا من الشطارة بحيث نجده صعبا أن نصق أن هذا هو الجواب الحق، الجواب الأوحد.

ليزيس

ملاحظة: توضع الـليزيس عادة فى مجموعة واحدة مع الـلاخيس والـخارمنديس، ولكن بينما الـلاخيس والـخارمنديس محاورتان نموذجيتان من نمط الحوار السقراطى فإن الـليزيس تطرح مسائل منطقية مهمة وفيها إحياءات قوية بأبعاد ميتافيزيقية. من الممكن أن أصفها بأنها مغامرة أفلاطونية استكشافية فى مجالات المنطق والميتافيزيقا. فى هذا الموضع سأتناول فقط جانب الحوار السقراطى فى المحاوره وسأعلق على الجوانب الأخرى منها حين نجىء للـديارمنديس إذ أنى أجد الـليزيس أقرب للـديارمنديس منها للمحاورات السقراطية.

الليزيس محاوره قصيرة فى نحو عشرين صفحة من طبعة ستيفانوس (203-223)، وتنقسم إلى جزئين يسهل الفصل بينهما. الجزء الأول دراما مليئة بالحياة تتضمن حوارا تربوياً مع ليزيس (207-210)، وهذا الحوار — مثل نموذج الحوار الأول مع نيكياس فى الـديورنيموس — يقدم بطريقة مباشرة الدرس الأخلاقى للحوار السقراطى: المعرفة أساس الفضيلة والسعادة والحرية. الجزء الثانى يناقش فكرة الصداقة وينتهى بالحيرة المعتادة. إنه يظهر ضرورة مواجهة ومحاربة الغموض الملازم بالضرورة لكل استخدام للغة. لكنه أيضا يدعونا للغوص فى بحار أعظم.

يسأل هيبوثاليس سقراط أن يدلّه على نوع الكلمات أو الأفعال التى يستطيع بها أن يستميل محبوبه. يقول سقراط إنه ليس من السهل أن يخبره بذلك، ولكن لو أن هيبوثاليس أتى بالصعب ليدخل فى حوار مع سقراط، فقد يستطيع أن يريه كيف ينبغي له أن يتحدّث مع الصعب.

يجىء ليزيس فينضم للرجال، وكان قد سبقه صديقه منيكسينوس، فيستدرج سقراط الصبيين للحوار. لكن منيكسينوس لا يلبث أن يستدعى لأمر ما،

فيواصل سقراط الحديث مع ليزيس. والدا الصبي يحبانّه كثيرا ويريدان له كل السعادة. أيمن أن يكون سعيدا إذا كان مقيدا في تصرّفاتّه، لا يستطيع أن يفعل ما يريد؟ كلا. لكن والدَي الصبي لا يسمحان له بأن يفعل كل ما يريد. لا يدعانه يستقلّ واحدة من مركبات أبيه في السباق، مع أنهما يسمحان بذلك لسائق أجير. وهما يضعانه تحت إمرة عبد رقيق يأخذه إلى المدرسة، وهناك يخضع لحكم مدرّسه. وفي البيت لا تسمح له أمّه بأن يعبت بغزلها ونسجها، بل هي تضربه إن فعل.

لماذا يقف والداه هكذا في طريقه؟ يظن ليزيس أن السبب هو أنه لا يزال صغيرا. يقوده سقراط لأن يرى أن ذلك لا يمكن أن يكون هو التفسير الصحيح، إذ أن هناك مجالات أخرى حيث يسمحان له عن طيب خاطر أن يفعل ما يشاء؛ يمكنه أن يقرأ ويكتب ويعزف على قيثارته وقتما يشاء وكيفما يشاء. لماذا؟ لأن هذه أشياء يعرف كيف يفعلها. هذا هو بيت القصيد! حيث نملك المعرفة، حيث يرى الآخرون أننا نتمتع بالفهم، هناك يُسمح لنا بأن نفعل ما نريد — لا الوالد والوالدة فحسب، ولا جيراننا ومواطنونا فحسب، بل الناس في كل الدنيا يمعنون إلينا بممتلكاتهم وشئونهم، لأننا سنصنع بهم خيرا. عندئذ نكون أحرارا؛ ولكن حيث لا نتمتع بالفهم، لا أحد يتركنا نفعل ما يحلو لنا. هكذا، كي نكون أحرارا وسعداء، يجب أن نتمتع بالفهم.

لا شك أنه كانت هناك مناسبات لم يكن سقراط يرى فيها مجالا لأكثر من مثل هذا الحديث الإرشادي، حيث لا يكون المستمع مهتبا لاستيعاب ما هو أكثر، أو حيث لا تحتمل المناسبة ما هو أكثر. مثل هذا الحديث هو ما كان زينوفون Xenophon مثلا قميّنا أن يتذكره ويدوّنه في مذكراته. وبالطبع كان هذا الحديث متجانسا ومتوافقا تماما مع رسالة حياة سقراط. لكن سقراط كان أيضا يعرف أن الدرس لن يضرب بجذوره في العمق إلا إذا قاد رفيق الحوار للنقوص في أعماق عقله طلبا للمغزى. تلك كانت وظيفة الحوار السقراطي الحق.

قرب نهاية حديثه مع ليزيس كان سقراط قد استخدم عبارات 'يشعر بالودّ نحو'، 'يصادق'، 'يحب'. يعود منيكيستينوس لينضمّ للجماعة، ويطلب ليزيس من سقراط أن يسائل منيكيستينوس مثلما كان يسأله، فيختار سقراط أن يتخذ من الصداقة موضوعا للحوار، وهو موضوع كان حديث سقراط الأول مع الصبيّين يتجه إليه، قبل أن يستدعي منيكيستينوس فيترّكهم.

الجزء الثاني من المحاور (212-223)، الذي يتضمن عنصر الحوار السقراطي بالمفهوم المحدد للعبارة، يدور حول الصداقة؛ لكنه لا يبدأ، كما تبدأ محاورات 'التعريف' المنطقية، بالسؤال: ما هي الصداقة؟ إنما يبدأ بمسأل مركب: حين يصادق أحد أحدًا، أي الاثنين يكون صديق الآخر، أيكون الودود صديق المودود أم المودود صديق الودود؟⁽²¹⁾

عند هذه النقطة قد نميل للظن بأن المحاوره تشرح بعيدا عن المجالات السقراطية المألوفة التي تعالج المسائل الأخلاقية وتغوص بدلا من ذلك في قضية منطقية دقيقة هي مسألة الحدود النسبية relative terms. لكن الأمر ليس بهذه البساطة: جو الحوار مشبع بالمسائل المنطقية، وإحياءات الأبعاد الميتافيزيقية⁽²²⁾ التي ذكرتها في الملاحظة الافتتاحية حاضرة نستشفها في خلفية الحوار، إلا أن المحاوره مع ذلك تمضي لمتخصص مسألة طبيعة الصداقة.

هنا، كما في كل المحاورات، وعلى الأخص محاورات 'التعريف'، يستكشف سقراط ويُعزى الغموض وعدم الكفاية في اللغة. إذ أن هذه السمات في أي لغة لا تتطابق تماما مع مثيلاتها في لغة أخرى، فإن هذا الجانب من الحوار السقراطي هو أكثر ما يُتعب المترجم. (هذا عذري عن الصياغة الريبكة التي أشرت إليها فيما سبق). حين نتحدث عن الصداقة، نحن نتحدث عن علاقة مشاركة ومبادلة؟ أم نتحدث عن شعور من جانب أحد طرفي العلاقة نحو الطرف الآخر؟ وفي هذه الحالة الثانية، هل نسمي بلفظ الصديق من يصدر عنه الشعور أم من يتجه إليه الشعور في هذه العلاقة الأحادية؟ لا يمكن لأي لغة تشكلت للتعامل مع مقتضيات الحياة العملية أن تأخذ في حساباتها هذه التتويجات الدقيقة والتي لا نهاية لها، وهذا هو السبب في أن الغموض والقصور في

⁽²¹⁾ حذفنا هنا عبارة وردت في الأصل الإنجليزي اعتذرت فيها عن الصياغة الإنجليزية الريبكة التي اضطرت إليها للاقترب من الصياغة اليونانية، لكن لعل العبارة العربية أسس في مجازة اليونانية في هذا الموضع.

⁽²²⁾ رغم أن لفظ 'ميتافيزيقا' لم يُعرف في عهد أفلاطون، ولا حتى في عهد أرسطو، فهناك أبعاد وجوانب من فلسفة أفلاطون لا تسهل الإشارة إليها في إيجاز دون استخدام هذا اللفظ. فمعدرة عن هذه المغالطة الزمنية في استخدام اللفظ.

التعبير يلزامان حتما كل لغة. ولهذا يلزمنا دوما أن نمحّص باستمرار كل مفاهيمنا واقتراضاتنا، أن نخضع كل فكرنا لحوارٍ سقراطي.

يمضى سقراط كاشفاً التناقضات التي تنشأ حين نأخذ لفظاً يؤدي الغرض المقصود منه في سياق معين فننتقل به إلى سياق مختلف، متوقعين أن يؤدي نفس الوظيفة التي كان يؤديها في السياق الأول. لا يمكن لأيّ تعبير لغوي أن يكون صائفاً ونهائياً بصورة مطلقة، لأن فكرنا، متى صيغ لغوياً، يكون دائماً بالضرورة مرتبط بالدلالة بمعطيات معينة، وعلى هذا لا يمكن أبداً أن يكون مطلقاً ونهائياً.

لا يمكن أن نجد تعريفاً مرضياً بصورة نهائية لأيّ مفهوم لأننا إذ نعرّف نحذّ، وإذ نحذّ نخدّد بمفاهيم من خارج المفهوم ذاته. لهذا يبقى مدلول المفهوم (الصورة) المعرّف دائماً بالضرورة منقوصاً ومنطوياً على تناقض.

الحُجّة في 215 القائلة بأن الخير، لأنه مكتفٍ بذاته، لا يمكن أن يحبّ آخر، ليس القصد منها إثبات هذه النتيجة الظاهرية، وإنما الغرض منها إظهار التناقض الذي ينطوي عليه أخذنا للصياغات اللغوية دون تمحيص. ولكن إن جنحنا للقول بأن الحُجّة هزيلة أو غير قابلة للتصديق، فلنذكر أن مفكراً في مكانة سبينوزا قد قرّر هذه النتيجة بكلّ جدية.

في منتهى الأمر، كل ما يُحبّ يقودنا إلى ذاك الذي إليه ينتهي كل محبوب، *ekeino auto eis ho pasai hautai hai legomenai philia* (220 ب) — إلى ذلك الخير الأوحد، إلى تلك المعرفة، التي مهما حاولنا لا نستطيع تحديدها، والتي لا نستطيع أن نجد لها في شيء غير ذات ذلك السعي المشتاق إليها.

يوثيفرون

يتوجّه سقراط إلى رواق 'الملك' لاستيفاء الإجراءات الأولية بصدد الدعوى التي أقامها ميليتوس ضده، وهناك يلتقي يوثيفرون، اللاهوتي العراف، الذي جاء ليقيم دعوى ضدّ والده لأنه تسبب بطريقة غير مشروعة في موت عامل أجبر كان يخدم في مزرعة الأسرة. كان دافع يوثيفرون إلى ذلك الاعتبار الدينية. لم يكن ابناً عاقاً ولا كان معنياً بالضحية. لكن التسبب في

موت شخص ما خارج القنوات الشرعية ينجس بيت مقترف الفعل ويجب التطهر من النجاسة بإخضاع من تسبب فيها للعدالة. هكذا ينظر يوثيرون لما هو مقدم عليه باعتباره من أعمال التقوى، ويزودنا هذا بموضوع المحاورة.

يصوغ سقراط سؤاله المبدئي ليوثيرون بقدر من الدقة والاكتمال يتجاوز المعتاد في بقية المحاورات السقراطية: "أى شيء، فى قولك، هى التقوى *to eusebes* وما هى اللاتقوى *to asebes* فى شأن القتل وفى غيره؟ أليست التقوى *to hosion* فى ذاتها هى نفس الشيء فى كل الأفعال، واللاتقوى *to anosion* مضادة للتقوى ككل، وفى ذاتها هى نفس الشيء، لها صفة واحدة من حيث هى لاتقوى *tên anosiotêta* فى كل ما يتَّصف باللاتقوى؟" (5 ج - د). أترانا نجد أفلاطون هنا قد بدأ يُدخل بعض الدقة والمنهجية على أسلوب المحاورات السقراطية السابقة الذى كان أقرب للكلام المرسل وأقلّ عناية بالشكل؟ أكتفى بطرح السؤال، فكما قلت مرارا، لا أنا مؤهل ولا أنا راغب فى أن أقحم نفسى فى حومة النزال الأكاديمى؛ والإجابة على السؤال، أيا ما تكون، لا تأثير لها على الفلسفة التى أستمدها من المحاورات. ملاحظة أخرى أضيفها هنا: يستخدم سقراط على امتداد المحاورة *to eusebes* و *to hosion* دون تمييز بين اللفظين، ولا حرج إن أخذناهما دون تحفظ باعتبارهما مترادفين.

فى الـ *ديوتيرورون* يستخدم أفلاطون *idea* (5 د)، و *eidos* (6 د)، و *ousia* (11 أ) للإشارة إلى الصفة أو المعنى الذى نبحث عنه. وتبعاً لما قد نراه فى مسألة الترتيب الزمنى للـ *ديوتيرورون* بين محاورات أفلاطون، فقد نرى فى هذا مؤشراً إلى أن سقراط اعتاد استخدام هذه المصطلحات، إن نحن وضعناها باكراً جداً، أو قد نرى فيه مؤشراً لكون أفلاطون المسئول عن إدخال هذه المصطلحات، إن أعطيناها ترتيباً متأخراً. ولكن فى كلتا الحالتين، أحب أن أركز على نقطتين: (1) القول بأن مثل هذه المفاهيم هى ما يشكل المجال الروحى الذى يحيا فيه الكائن الإنسانى حياته المميّزة كإنسان، كان هذا لبّ فلسفة سقراط، وكان تمحيص هذه المفاهيم هو شاعله وشغل حياته. (2) استمر أفلاطون حتى النهاية يستخدم هذه الكلمات دون تمييز بينها، باستخفافه المعهود بالترام القيود الاصطلاحية، دون أن يهجر أبداً أو يغيّر على الإطلاق الموقف السقراطى الأساسى.

على أن أكرر مرة أخرى ما أكنّته كثيراً من قبل، لأنه حيوى لفهمنا لفكر سقراط وفهمنا للطبيعة الحقّة للتفكير الفلسفى: لم يكن سقراط يطلب تعريفاً بل يطلب معنى *to eusebes* و *to hosion* - لم يكن يسعى لتعريف شكلى، مهما كانت صلاحيتك لأغراض محدّدة (ولا يمكن لأى تعريف أن يصلح إلا فى حدود غرض محدّد تماماً)، إنما كان يسعى للحقيقة التى نكتشفها داخل عقولنا حين نستدير بعقلنا إلى الداخل لنرى ما نعى. ليس من قبيل الصدفة أن سقراط يجد كل التعريفات المقترحة، دون استثناء، غير وافية؛ نحض كل تعريف بدوره هو جزء من عملية توجيه العقل لأن ينظر إلى الداخل: هذا هو مقصد الحوار السقراطى، تماماً كما أنه مقصد كل تعليم حقّ كما قرّر أفلاطون بوضوح فى الجمهورية (518 ب - ج).

برغم اعتناء سقراط بصياغة سؤاله، فإن يوثيفرون يرتكب نفس الخطأ الذى يرتكبه رفاق الحوار الآخرون؛ فبدلاً من أن يقول ما التقوى، يذكر تصرفه هو فى حالته الراهنة كمثال للتقوى. لكن سقراط يجد أن عليه، قبل أن يبين له خطأه، أن يهتّم بقضية أخرى؛ إذ أن يوثيفرون كان قد استشهد فى تبرير مسلكه بمثال كبير الآلهة زيوس الذى قيّد أباه حين التهم هذا الأخير أبناءه، وبمثال هذا الأب الذى كان بدوره قد جدع عضو أبيه (5 د - 6 أ). هكذا يبدأ سقراط بإعلان إنكاره لمثل هذه الحكايات اللاأخلاقية عن الآلهة، التى يشنّ أفلاطون بسببها حملة شعواء فى الجمهورية على الشعراء والفنانين الذين كان لهم دور فعال فى نشر هذه الحكايات.

بعد ذلك يمضى سقراط إلى ما نحن بصددده، فيوضّح: "تذكر أننى لم أطلب مثلاً أو مثالين من بين الأشياء الكثيرة التى نَصِفُها بالتقوى، بل طلبت تلك الفكرة فى ذاتها التى بها تكون كل تقوى تقوى، *ekeino auto to eidos hōi*، فى هذه الكلمات القلائل نجد الغاية من الحوار السقراطى منبئة بوضوح: إدراك أنه بالفكرة فى العقل تكون لكل ما له صفة صفته، وكذلك إدراك أن فى العقل كل ما نعرف من الحقيقة وكل ما لنا من حقيقة وكل ما لنا من قيمة خاصّة بنا. هذا بالضبط هو موقف سقراط فى قسم "السيرة الذاتية" من الدافيدون، حيث يؤكد أن غاية كل جهد عقلانى أن ينتهى به المطاف إلى ذلك الجمال الذى به يكون كل جميل جميلاً.

هنا يقدّم يوثيرون تعريفا سليما شكلياً: ما يرضى عنه الآلهة هو تقوى وما لا يرضى عنه الآلهة هو لاتقوى (6 هـ - 7 أ). دعونا لا نتوقف كثيرا عند تنفيذ سقراط لهذا التعريف بـ 'حجة شخصية' *ad hominem* على أساس معتقدات يوثيرون الذاتية - فمن الواضح أنه إذا كان الآلهة يتشاحنون ويتعاركون فيما بينهم، فلا بد عندئذ من أن ما يرضى عنه بعضهم لن يرضى عنه آخرون منهم، وهكذا يكون نفس الفعل تقوى ولاتقوى (7 أ-9 ب).

تحت دفع سقراط يتبنّى يوثيرون تعديلا لتعريفه: ما يرضى عنه الآلهة بالإجماع تقوى وما يستكره الآلهة بالإجماع لاتقوى (9 د-هـ). تمحيص سقراط لهذا الموقف له بعدان: أحدهما منطقي صريح وهو يتسق تماما مع مشروع الحوار السقراطي، والآخر مُضمر وذو مغزى أخلاقي وهو، في تقديري، يتضمن مبدأ أساسيا في الفلسفة السقراطية - الأفلاطونية.

هل يرضى الآلهة عن التقوى لأنها تقوى أم أنها تقوى لأن الآلهة يرضون عنها؟ (10 أ). يعجز يوثيرون عن فهم هذا التمييز ويضطرّ سقراط لأن يشرح له في استفاضة (10 أ-11 ب). نستطيع نحن أن نبلغ القصد بطريق أقصر. دعنا نقل إن التقوى هي المُستحسن من قِبَل الآلهة أي إنها ما يرضى عنه الآلهة؛ فإذا كان الأمر كذلك، يكون ما ذكرناه باعتباره صفة جوهرية للتقوى هو غرض يلحق بالتقوى. إن تعريفا من هذا النوع قد يصلح في سياق محدّد لغرض محدّد (ما يفرضه القانون في بلد معيّن، هو العدل بالنسبة للقاضي في ذلك البلد)، ولكن حين نسعى لاستيعاب معنى مفهوم ما، فإن مقارنة المعنى من الخارج لا تصل بنا إلى غايتنا. هذا درس يؤكد لنا الحوار السقراطي باستمرار.

لنتجه الآن إلى المبدأ عميق المغزى الذي لا تتناوله هذه الفقرة إلا مُماسّة. التقوى هي ما هو مُستحسن من قِبَل الآلهة، وهو مُستحسن لأن الآلهة يستحسنونه. فإن يكن استحسان الآلهة اعتباطيا، فإنه يكون مُستحسنا لأن الآلهة ترضى عنه وهذا كل ما هنالك. ولكن إن كان الآلهة يستحسنونه لأن فيه شيئا جديرا بالاستحسان، إن كان الآلهة يرضون عن التقوى لأنها تقوى، لا أنها تقوى لأنهم يرضون عنها، عندئذ يكون الحَسَن (الخير) ملزما للآلهة ويكون الخير المطلق هو مصدر كل خير. أمامنا هنا مفهومان للأخلاق متعارضان

تماماً، الأخلاق السلطوية والأخلاق التلقائية. عند سقراط وعند أفلاطون كل الحقيقة توجد داخل العقل وكل قيمة تأتي من داخل العقل.

ذلك أيضاً ما سعى كُنت Kant لأن يؤكد في فلسفة الأمر المطلق Categorical Imperative — أولئك الذين يلومون كُنت لأنه جعل أخلاقية الفعل تعتمد على الأمر the Imperative يسيئون تأويل كُنت ويسبون إلى الرجل. الأمر عند كُنت يشير ببساطة إلى أن الصحة الأخلاقية للفعل ذاتية. الأمر المطلق الأخلاقي هو أمر تلقائي autonomous لأنه يؤكد للقيمة الذاتية intrinsic للإرادة الحرة.

يجد يوثيرون نفسه في تيه ويمد سقراط باقتراح. لنقل إن كل ما هو تقوى صالح *dikaion* – ولكن، هل كل ما هو صالح تقوى أم أن بعضه تقوى وبعضه شيء غير التقوى؟ مرة أخرى يعجز يوثيرون عن فهم المقصود ويكون على سقراط أن يشرح له ويقوده للموافقة على كون التقوى جزءاً من الصلاح (11 هـ - 12 د). (هامشياً، نلاحظ كيف كان أفلاطون يضع الأسس لعلم المنطق الذي كان أرسطو سيُمنهجه). ولكن، أي جزء من الصلاح هي التقوى؟ يجيب يوثيرون بأن التقوى هي جزء الصلاح الذي يختص بخدمة الآلهة، وبقيّة الصلاح ما يختص بخدمة البشر (12 هـ). لا يلقى سقراط صعوبة في أن يبين أن فكرة يوثيرون عن الخدمة غائمة وأن يوثيرون لا يستطيع أن يزودها بمحتوى مُرضٍ (13 أ-14 أ).

لم تكن محاولة يوثيرون الأخيرة أسعد حظاً من سابقتها. التقوى هي فن تقديم العطايا للآلهة وطلب الهبات منهم في الصلاة. هذا نوع من المتاجرة بين الآلهة والبشر. ما يمكن أن نتلقاه من الآلهة لا يحتاج لبيان، ولكن ما الذي يمكن أن نعطيه للآلهة؟ التكريم والإجلال والشكر. التقوى إذن هي أن نقدّم للآلهة ما هو مُستحبّ لهم. هكذا عدنا أدرجنا إلى الموقف الذي سبق أن وجدناه غير وافي (14 أ-15 ج).

يوثيرون ليس مهياً للفهم، عقله تكبله بشدة المعتقدات التقليدية لدرجة لا تتيح له أن يمرّ بتجربة الحيرة المخزرة التي يقود إليها الحوار السقراطي عادةً.

بدلاً من ذلك يعزو عجزه عن تقديم الجواب عن سؤال سقراط لضيق الوقت، ويمضى في سبيله قائماً بما هو فيه.

يُجهد الباحثون أنفسهم ليُظهروا أن محادثة ما لأفلاطون يمكن أن تكون ذات قيمة "برغم نتائجها السلبية". هكذا يقلبون الأمور رأساً على عقب ويفوتهم لا الغرض من المحاورات السقراطية فحسب بل ويفوتهم مغزى كل عمل أفلاطون. إن غرض الحوار السقراطي أن يجعلنا ندرك أن معنى أى مفهوم لا يمكن أن نجده فى أى ظروف أو علاقات من خارجه وإنما نجده فقط فى الحقيقة ذاتية الوضوح للفكرة داخل العقل الفاعل الخلاق. غرض الديالكتيك الأفلاطونى أن يجعلنا ندرك أن أى صياغة فكرية محدّدة لا يمكن أبداً أن تكون نهائية أو أن تكون آمنة من التناقض.

مينون

ربما تنتمى المينون من حيث الترتيب الزمنى إلى بداية الفترة الوسطى، لكنها تحتوى فى داخلها على محادثة سقراطية مصغرة (70 أ-79 هـ). أعتقد أن هذا ينبغي أن يدلنا على أن أفلاطون لم يهجر أبداً القناعات والمبادئ التى نجدها فى المحاورات الباكرة، وليس هذا فقط بل وأنه كذلك لم ينبذ أبداً لا الشكل ولا الطريقة. حين كان يحس أنه استثمر شكلاً ما أو طريقة ما بما يكفى، كان يتجه إلى شكل جديد وطريقة جديدة، لكن كان من الممكن فى كل وقت أن يعود للشكل القديم إن رأى فى ذلك نفعاً. ربّما نجد فى هذا حلاً للغز الباب الأول من الجمهورية، فمن حيث الشكل والمحتوى يماثل هذا الجزء الافتتاحى من الجمهورية المحاورات السقراطية الباكرة، مما دفع بكثير من الباحثين للاعتقاد بأن ذلك الجزء كان قد كُتب أصلاً فى الفترة الأولى كمحاضرة منفصلة ثم استخدمه أفلاطون فيما بعد كفاتحة لكتاب الجمهورية. أظن أن من الممكن أن أفلاطون حين اعترّم كتابة الجمهورية، خطط عن قصد أن يبدأ الكتاب بمحاضرة سقراطية، لأن ذلك يخدم الخطة الكلية للعمل. ولكن حتى على نظرية أن الباب الأول كان فى الأصل محاضرة باكرة منفصلة، فإن ذلك يعنى أن أفلاطون كان لا يزال قادراً على أن يستخدم الشكل القديم لذات الغرض العتيق.

تبدأ المحادثة بسؤال مباحث يوجّهه مينون إلى سقراط: "هلا أخبرتنى يا سقراط ما إذا كانت الفضيلة قابلة لأن تُعلم؟ أم إنها لا تُعلم بل تُكتسب

بالممارسة؟ أم إنها لا تُكتسب لا بالمران ولا بالتعليم إنما توجد في الناس بالطبيعة أو بطريقة أخرى؟" (70 أ).

يردّ سقراط بأنه ليس فقط لا يملك جوابا حاضرا عن هذا السؤال، بل إنه لا يستطيع حتى أن يقول ما الفضيلة. يرى مينون أن هذا شيء لا يُصنّق. "أأحمل إلى قومي هذا القول عنك، أنك لا تعرف ما الفضيلة؟" – "ليس ذلك فقط، بل وأناى لم أصادف قط أحدا يعرف ذلك." – "ألم تقابل جورجياس حين كان هنا؟ هل بدا لك أنه لا يعرف؟" (71 أ - ج).

يقترح سقراط أن نترك جورجياس خارج النقاش ما دام ليس حاضرا ليجاب عن نفسه، لكن من المفترض أن مينون يعرف ما قال جورجياس ويتفق معه، فهلا قال لنا مينون ما الفضيلة؟ يتطوّع مينون باستعراض ضاف لتشكيلة من الفضائل: فضيلة الرجل، والمرأة، والطفل ذكرا أو أنثى، وفضيلة الشيخ، ولكل الرتب والمراكز وفي ستنّى المواقف هناك فضائل نختار منها ما نشاء (71 د - 72 أ).

يضطرّ سقراط لأن يشرح: يا لى من محظوظ! طلبت منك فضيلة واحدة فقنّمت لى سزبا. ولكن، دعنى أكن أكثر جدية، فلنأخذ هذا المجاز عن سرب النحل، لو أننى سألتك عن الطبيعة الخاصة بالنحلة *melittês peri ousias hoti pot' estin*، فقلت لى إن هناك أنواعا عديدة من النحل، لسألتك عندئذ إن كانت تختلف عن بعضها البعض من حيث هي نحل. يقرّ مينون بأنها، من حيث هي نحل، لا تختلف فيما بينها (72 أ - ج). ينبغى أن نلاحظ هنا أن سقراط يسأل عن الطبيعة الخاصة، الفكرة التى بها نميّز هذا أو ذاك الشيء المعين بوصفه كذا أو كذا؛ إنه لا يطلب تعريفا شكليّا، بل يطلب توضيحا لما نعبه بالفكرة. إننى أعاد التوكيد على هذا على الرغم من أن سقراط (أو أفلاطون) يعتمد أحيانا لاستخدام تعريفات شكلية، فى سبيل أن يفهم رفيق الحوار نوع الإجابة المطلوبة، كما فى هذه المحاورّة (74 ب-76 د). أو يمكن أن نقول إن سقراط قد يتخذ من تمحيص تعريف شكليّ منطلقا للحوار، لكن غاية الحوار لا تكون أبدا الوصول إلى تعريف أحسن أو أكثر بقاء، بل تمحيص الفكرة التى تُعَدّ ظاهريّا للتعريف.

نعود لمحاورتنا: هكذا الحال مع الفضائل، رغم كونها متعدّدة ومتباينة إلا أن لها كلها هيئة *eidôs* واحدة، بها تكون كل الفضائل فضائل. لكن مينون

ما زال لا يدرك بوضوح ما الذى يطلبه سقراط، وحتى بعد أن يعطيه سقراط مزيداً من الأمثلة – الصحة والحجم والقوة – وبعد أن يُقرّ مينون بأن لكل من هذه هيئة واحدة سواء كانت فى رجل أو امرأة، فإنه يعتقد أن الحال مع الفضيلة غير ذلك (72 ج - 73 أ).

كان مينون فى ثانيا استعراضه للفضائل قد ذكر أن فضيلة الرجل أن يحسن إدارة شئون المدينة وفضيلة المرأة أن تحسن إدارة شئون بيتها. لا إدارة المدينة ولا إدارة البيت يمكن أن تحسُن بغير الاتزان والعدل. المرأة الخيرة والرجل الخير كلاهما يجب أن يتصفا بالعدل والاتزان. الصبي والشيخ يلزمهما العدل والاتزان بنفس القدر. كلهم يكونون أخياراً بنفس الطريقة، ولا يكونون أخياراً بنفس الطريقة إلا إذا كانت لهم جميعاً نفس الفضيلة (73 أ - ج). لم ندخل بعد دائرة الحوار السقراطى؛ كل هذا تمهيد الغرض منه أن يقود مينون إلى فكرة الصفة الواحدة التى يكون علينا أن نمحصها.

هنا يقول مينون إن الفضيلة هى القدرة على حكم الناس. ولكن إن تكن الفضيلة واحدة فى الجميع، هل نقول إن فضيلة الطفل أن يحكم، وإن فضيلة العبد أن يحكم سيده؟ وأيضاً، إذا كانت الفضيلة أن تحكم، ألا ينبغي أن نضيف لذلك شرط 'أن تحكم عدلاً'؟ يوافق مينون، فالعدل فضيلة. يسأله سقراط: أهو فضيلة أم كل الفضيلة؟ مرة أخرى يعجز مينون عن إدراك الفرق ويكون على سقراط أن يشرح له (73 ج - هـ). غرض سقراط من طرح السؤال هنا لا يقتصر على البعد المنطقي، ليس الغرض مجرد توضيح العلاقة بين ما سيطلق عليه أرسطو النوع species والجنس genus – غرض سقراط هنا ميتافيزيقي (إذا سمح لى بهذه المفارقة التاريخية): أن يقدم فكرة المفهوم الواحد الذى به يكون كل ما هو كذا، كذا. ذلك غرض سقراط الأساسى، أن يلفت انتباهنا إلى مجال المفاهيم الذى يشكّل كينونتنا الخاصة ككائنات إنسانية.

يعترف مينون بأن هناك فضائل أخرى بجانب العدل، مثل الشجاعة، الاتزان، الحكمة، الرفعة، وفضائل أخرى كثيرة. هكذا عدنا إلى وضعنا السابق؛ عندنا فضائل كثيرة لكننا لم نخطُ بالصفة الواحدة التى تجعل منها كلها فضائل (74 أ). من جديد يتأزم موقف مينون، وهنا يقدم له سقراط نماذج من التعريف لن أتوقّف عندها فى هذا المكان لأنها غير ذات دلالة بالنسبة لمسألة الحوار السقراطي.

يتقدّم مينون أخيراً بتعريف جديد. الفضيلة هي، كما يقول الشعراء، كوننا متى رغبنا في الأشياء الحسنة نقدر على الحصول عليها (77 ب). أن نرغب في الأشياء الحسنة يعني أن نرغب فيما هو خير. لكن هل هناك من يرغبون في الأشياء السيئة بجانب من يرغبون في الأشياء الحسنة؟ ألا يرغب كل الناس فيما هو حسن؟ يقول مينون: كلا؛ هناك من يرغبون فيما هو سيئ. – هل يرغبون فيما هو سيئ، إذ يظنون أنه حسن، أم أنهم يعرفون أنه سيئ، ورغم ذلك يرغبونه؟ – يقول مينون: هذا وذاك.

أن نرغب شيئاً يعني أن نريد أن يكون لنا ذلك الشيء. – نريد أن يكون لنا إذ نظن أنه يفيدنا أم ونحن نعرف أنه يضرنا؟ مرةً أخرى يرى مينون أننا نصادف الحالتين كليهما. – أولئك الذين يظنون السيئ مفيداً، هل يرونه سيئاً؟ – كلا. – هؤلاء إذن لا يرغبون فيما هو سيئ بل فيما يظنونه حسناً ولو أنه في الواقع سيئ؛ إنهم إذ يرغبون فيما يحسبون خطأ أنه حسن، فإن رغبتهم تتجه لما هو حسن (77 ب - هـ). – أولئك الذين يرغبون في السيئ، ويظنون أنه ضار، هل يعرفون أنه سيئ؟ – بالضرورة. – أولئك الذين يحيق بهم الضرر تعساء بقدر ما يقع عليهم من ضرر. هل هناك من يريد أن يكون تعساً؟ – لا أحد. – إذا لم يكن هناك من يريد أن يكون تعساً فلا أحد إذن يرغب في السيئ (77 هـ - 78 ب).

قال مينون إن الفضيلة أن نرغب فيما هو حسن ونقدر على الحصول عليه. لكننا اتفقنا على أن الرغبة فيما هو حسن شائعة بين الجميع، فلا أحد أفضل من سواه في هذا. فإن يكن أحد أفضل من آخر فلا بد أن يكون ذلك في القدرة على الحصول على الحسن. خلاصة تعريف مينون للفضيلة إذن هي: الفضيلة هي القدرة على الحصول على ما هو حسن (78 ب - ج). هل نعني بالأشياء الحسنة أشياء مثل الصحة والثراء؟ يضيف مينون لذلك امتلاك الذهب والفضة، والكرامة في المدينة، والسلطة. الأشياء الحسنة ليست إلا أمثال هذه الأشياء. الفضيلة هي امتلاك هذه الأشياء. هل نحدد الامتلاك باشتراط أن يكون الامتلاك بالعدل والصلاح، أم أنه يظل فضيلة حتى وإن جاء الامتلاك بغير عدل؟ – كلا. – إذن إلى جانب امتلاك هذه الأشياء يجب أن يكون عندنا العدل أو الاتزان أو الصلاح أو جزء آخر من أجزاء الفضيلة، وإلا فإتينا حتى إن امتلنا القدرة على الحصول على هذه الأشياء، لن يكون امتلاكها فضيلة. حيث لا يمكن امتلاك الذهب والفضة عدلاً، يكون الفشل في امتلاكهما فضيلة. إذن فالقدرة

على امتلاك هذه الأشياء ليست في ذاتها فضيلة بأكثر من عدم القدرة على امتلاكها. القدرة وعدم القدرة على حدّ سواء، حين يقترنان بالعدل، يكونان فضيلة، وحين يفتقران للعدل والفضائل الأخرى يكونان رذيلة (78 ج - 79 أ).

لكننا منذ قليل قلنا إن العدل والآثران وما إلى ذلك هي أجزاء من الفضيلة. فيقول سقراط: هل تهزأ بي يا مينيون؟ إننا كنا نبحث عن طبيعة الفضيلة ككلّ، والآن نقول إن ما نعله جزء من الفضيلة هو فضيلة، كأننا قد عرفنا بالفعل ما هي الفضيلة (79 أ-ج). وهكذا، كالمعتاد، لم نصل إلى شيء. لم نبرهن على شيء. لم نصل لتعريف شيء. أيمن لأحد أن يصتق أن سقراط وأفلاطون كانا بهذا القدر من الغفلة، يجتهدان كثيرا وطويلا ولا يقولان شيئا؟ لو أن أيّا من سقراط أو أفلاطون دخل في حوار بهدف الوصول إلى نتيجة ما، أكان يصعب كثيرا على أيّهما أن يحصل على نتيجة بادية للوجاهة ولو من حين إلى حين؟ كانت لسقراط غاية وحيدة، رسالة وحيدة: أن يَرُجَ رفقاء الحوار حتى يحرّره من الرضا عن الذات ويقودهم لأن يفكروا وأن ينظروا داخل أنفسهم. أغراض أفلاطون الفنّان، مؤلف المحاورات، لم تكن بهذه البساطة. في كلّ من المحاورات كان له أكثر من مقصد: الدراما، الشعر، تصوير الشخصيات، المحاكاة الساخرة، النقد — أحيانا يكون هذا العنصر أو ذاك هو الأبرز، ولكن فيما وراء كل هذا وفوق كل هذا كان هدف مواصلة رسالة أستاذه: أن يثير، أن يصدم، أن يفجر المستلمات المستقرة والمفاهيم المتحجرة، أن يوقظ عقول قرّانه ويحملهم على أن يكتشفوا الحقيقة داخل أنفسهم.

يوثيديмос

اليوثيديмос ليست محاورة سقراطية في المكان الأول. يبدو أن هدفها الرئيسي كان إزالة الخلط الشائع بين الديالكتيك السقراطي وهزليات السفسة الجدالية. لهذا يضع أفلاطون تصويره الساخر لعبثيات يوثيديmos وشقيقه ديونيسيدوروس في إطار واحد وجهها لوجه أمام حوار سقراط التربوي مع كليتياس. في *الديوروتاغوراس* يضاهاى أفلاطون بين منهج سقراط ومنهج واحد من أقدر السوفسطيين وأكثرهم جدارة بالاحترام. في *الجورجياس* يصوّر سقراط محاورا ثلاثة من السوفسطيين تتفاوت أقدارهم، بدءا من جورجياس المخل، مرورا بـ پولوس، ونزولا إلى كاليكليس، وتختلف طبيعة النقاش مع

اختلاف طبيعة رفيق الحوار. فى المحاورتين اللتين تحملان اسم هيبلاس المغرور الجعجاع ولكن فى حُسن نية، هناك محاكاة ساخرة ولكن هناك أيضا محتوى جاذ. أما فى السيوتيديموس فلا مزج ولا ربط بين الهزيمة الفارغة للأخوين المهزجين والحوار الجاذ، بل يمضى التياران المتنافران فى مجريين متوازيين لا يلتقيان. وفى هذا السياق يكون مربكا للصبي كلينياس أن يخضع لصرامة الحوار السقراطى المعتاد. هكذا، فى المحادثة الأولى مع كلينياس فإن الفكر والمبادئ التى يهدف الحوار السقراطى لأن يقود رفيق الحوار لاكتشافها بنفسه، نجدها هنا تقدّم بطريقة مباشرة.

المهمة التى يحددها سقراط لسيوتيديموس وديونيسيديروس كوسيلة لإثبات حكمتهما هى أن يُقنعا الصبي كلينياس بالحاجة لممارسة الفلسفة ومراعاة الفضيلة. بعد أن يقدّم استعراضهما الأول لخيقة يدهما اللسانية - أرجو المعذرة عن اختلاط الصورة المجازية، فالمقام مقام اختلاط - يوضح سقراط للصبي الجيل التى لجأ إليها الدعيان، باستغلال المعانى المزوجة للكلمات الغامضة؛ ثم يعرض أن يقدّم لهما نموذجا لنوع المحادثة التى يطلبها منهما. هكذا يأتينا الجزء الأول من بيان سقراط فى مواجهة ما قدّمه المُهرجَان.

هل يريد كل الناس أن يفلحوا؟ - هذا واضح. - كيف نفلح؟ هل نفلح حين نمتلك أشياء كثيرة حسنة؟ - هذا أيضا يبدو أنه واضح. - ما هى تلك الأشياء الحسنة؟ يتفق الناس على أن الثروة حسنة. وكذلك الصحة والجسد البديع وكل أنواع الكمال الجسدى. وأيضا النسب الطيب والسلطة والتكريم بين قوم المرء، كل هذا حسن. وماذا عن أن يكون المرء مثزنا وعادلا وشجاعا؟ هذه أيضا أشياء حسنة. وأين ندرج الحكمة؟ هل نضعها بين الأشياء الحسنة؟ (278 هـ - 279 ج).

ولكن ألم يَجب عنا أعظم الأشياء الحسنة جميعا؟ ألا يقول الناس إن الحظّ الحسن أعظم الأشياء الحسنة؟ ولكن، إذا راجعنا أنفسنا، فربما نجد أننا إن قلنا هذا نجعل من أنفسنا أضحوكة، لأننا أخذنا بالفعل الحظّ الحسن بين ما أخذنا. والآن نعود فنفعل ذلك من جديد. فالحكمة بالتأكيد هى ذات الحظّ الحسن. عازف الناي المحترف أكثر الناس توفيقا فى عزف الناي. فى الكتابة والقراءة، فى

مجابهة أخطار البحر، في الحرب، في علاج المرض، في كلّ هذا يحالف التوفيق أولئك الذين درسوا فنهم. على هذا فمن الواضح أن الحكمة دائما يصحبها الحظّ الحسن (279 ج - 280 أ).

علينا أن نتوقّف هنا لحظة لنقول شيئا ما كانت بنا حاجة لأن نقوله لولا الهراء الكثير الذى يقال عن أفلاطون وسقراط. لم يكن سقراط هنا يقيم حُجّة ولا كان يُخضع كلينياس للامتحان المعتاد. هنا، في سبيل وضع هدف الديالكتيك الحقّ في تعارض واضح مع هدف جدال المجادلين الخاوى، فإن سقراط يقدّم للصبي أفكارا ومفاهيم يكون على رفيق الحوار أن يجدها بنفسه ولنفسه في الحوار السقراطى الصحيح.

بعد أن قاد الصبي لإدراك أن فكرة الحظّ الحسن فكرة جوفاء وأن ما نحتاجه للنجاح فى أى نشاط ليس حسن الحظّ بل الحكمة، يمضى سقراط قائلا: اتّفقنا على أننا إن امتلکنا أشياء كثيرة حسنة نكون سعداء ونفلح. هل يجعلنا امتلاك الأشياء الحسنة سعداء إن لم تكن مفيدة لنا؟ وهل تكون مفيدة لنا إن لم نستخدمها؟ هل يكون الطعام أو الشراب نافعين لنا إن امتلکناهما لكننا لم نأكل أو نشرب؟ هل يستفيد ممارس أى مهنة بامتلاك الأدوات والمواد اللازمة إذا لم يستخدمها؟ لو امتلک شخص ما الثروة وكل الأشياء الحسنة التى ذكرناها لكنه لم يستخدمها، فهل يصبح ذلك الشخص سعيدا بامتلاك تلك الأشياء الحسنة؟ من الضروري ليس فقط أن نمتلك الأشياء الحسنة بل يلزم أيضا أن نستخدمها حتى يكون من الممكن أن تجعلنا سعداء. لكنّ هل يكفي ذلك لجعل المرء سعيدا، هل يكفي أن يملك الأشياء الحسنة وأن يستخدمها؟ علينا أن نقيّد عبارتنا بشرط: الأشياء الحسنة تجعل المرء سعيدا إن استخدمها استخداما صحيحا. أنْ نستخدم الشيء استخداما خاطئا أسوأ من ألا نستخدمه على الإطلاق، فالاستخدام الخاطئ يضرّ أما عدم الاستخدام فلا ينفع ولا يضرّ. فى كل الحرف والمهن، الاستخدام الصحيح يأتى من المعرفة. ليست المعرفة مصدر حسن الحظّ فقط بل إنها مصدر النجاح فى كل امتلاك وكل نشاط. هل يكون امتلاك أى من الأشياء التى ذكرناها مفيدا بدون العقل والحكمة؟ هل ينتفع المرء أكثر بامتلاك أشياء كثيرة حسنة بدون العقل أم بامتلاك أشياء قليلة حسنة مع العقل؟ من يَكُنْ أقلّ نشاطا يَكُنْ أقلّ عرضة للخطأ، أقلّ عرضة لاقتراف الظلم، أقلّ عرضة لأن

يكون تعيشاً. من المحتمل أن يكون الفقير أقل نشاطاً من الغنى، والضعيف من القوى، والجبان من الشجاع الذكى، والكسول من النشط، والبطيء من السريع، وضعيف السمع والبصر من حاذ السمع والبصر. هكذا فإن كل الأشياء التى حسبناها من قبل حسنة ليست حسنة فى ذاتها، فحين يقودها الجهل تكون أسوأ من نقيضها، وحين يقودها العقل والحكمة تكون أحسن، ولكنها فى ذاتها لا هى حسنة ولا سيئة. كل الأشياء الأخرى، ليس فيها ما هو خير أو شر؛ الخير والشر هما هذان فقط: الحكمة هى الخير الأوحد، والجهل هو الشر الأوحد (280 ب- 281 هـ).

ما دعنا جميعاً نريد أن نكون سعداء، وقد رأينا أن السعادة تأتى من الاستخدام الصحيح للأشياء، والاستخدام الصحيح يأتى من المعرفة، فيجب على كل واحد منا أن يسعى بكل وسيلة لأن يكون حكيماً بقدر المستطاع (282 أ). بعد أن يقود كلينياس للموافقة على أن من الواجب على الإنسان أن يبذل كل جهد فى السعى للحكمة، يضيف سقراط، كأنما خطر له خاطر تَوّاً: هذا إذا كان ممكن أن نتعلم الحكمة ولم تكن الحكمة تأتى للناس تلقائياً، فهذه مسألة لم نمتحسها ولم نتفق بشأنها فيما بيننا. يقول كلينياس إنه يعتقد أن الحكمة يمكن تعلمها، فيشكره سقراط إذ وفر عليه مثقفة تمحيص المسألة، ويحثه على ممارسة الفلسفة (282 ج- د). لماذا رأى أفلاطون ضرورة لأن يلحق هذا الشرط بمحادثة بدا أنها تسير سلسة وتنتهى إلى نتيجة مرضية؟ أعتقد أن السبب هو بالضبط كونها كانت تمضى بهذه السلسلة البادية وتنتهى لنتيجة مرضية. تلك كانت محادثة تربوية، كانت جيّدة تماماً فى حدود غرضها المحدود، لكنها كانت لتصبح ضارة لو سُمح لها بأن تعطى الانطباع بأن المسائل الممتصة كانت بتلك البساطة البادية وأن التوكيدات التى ورتت فى مجرى الحديث كانت وافية وأنها نستطيع أن نقف عندها دون مزيد من التمهيص. إذا كنا قد استوعبنا الدرس الأفلاطونى، فإننا بالطبع سنزوّد أطفالنا بنصائحنا الطيبة، لكننا يجب أيضاً أن نعلمهم أن يضعوا نصائحنا موضع المسائلة وأن يخضعوها لتدقيق لا يتساهل ولا يرحم.

بعد أن يقدّم سقراط لديونيموسودوروس ويوثيديموس بياناً العملى للطريقة التى يريد منهما أن يتبعها فى حديثهما مع كلينياس، حسبما وعدهما، يطلب منهما أن يحذوا حذره أو أن يستأنفا الحديث من حيث انتهى هو فيشرحاً للصبي

ما إذا كان عليه أن يسعى لكل المعرفة أم لنوع معين من المعرفة. لكنهما لا يفعلان لا هذا ولا ذاك بل يواصلان تهريجهما. لكن سقراط هذه المرة لا يكتفى بأن يُعرى حيلهما كما فعل من قبل، بل يواجههما بمزيد من الحزم ليبيّن كيف يمكن لمن يستطيع التفكير أن يلجمهما. حين ينذر الحديث مرة أخرى بأن يتحوّل إلى شجار، يعرض سقراط أن يستأنف حديثه مع كليتياس كنموذج لما 'يرجو' أن يقدّمه الأخوان (282 د - 288 د).

يعود سقراط لمخاطبة كليتياس، وفيما يلي تقترب من جوهر الحوار السقراطي الحقّ. لقد اتفقنا على أننا بحاجة لممارسة الفلسفة. الفلسفة امتلاك للمعرفة. أى معرفة بحسن بنا أن نمتلكها؟ ألا تكون هى المعرفة التى تفيدنا؟ هل يفيدنا أن نعرف فى أى بقعة من بقاع الأرض يمكننا أن نستخرج الذهب؟ ربّما. لكننا اتفقنا على أن امتلاك الذهب لن يفيدنا إذا لم نعرف كيف نستخدمه. ولن تفيدنا معرفة إدارة الأعمال ولا معرفة الطب ولا أى معرفة أخرى إذا لم نعرف كيف نستفيد منها. ولا حتى لو عرفنا كيف نجعل أنفسنا خالدين لا نموت، لن تفيدنا تلك المعرفة إذا لم نعرف كيف نستفيد من خلودنا. نحتاج معرفة تقتنّ فيها معرفة طريقة عمل الأشياء بمعرفة كيفية الانتفاع بما نعمل. يمكننا أن نترك جانباً معرفة صنع القيثارة والنأى والأشياء الأخرى من هذا القبيل، ففي هذا المجال تتفصل معرفة صنع الشيء عن معرفة كيفية استخدامه (288 د- 289 ج).

ماذا عن معرفة تأليف الخطب؟ هل تجعلنا سعداء؟ كليتياس ينكر ذلك. لماذا؟ بعض الذين يدبّجون الخطب لا يعرفون كيف يستخدمون خطبهم، بينما نجد بعض من لا يعرفون كيف يكتبونها يعرفون كيف يستخدمونها، فهنا أيضاً عمل الشيء واستخدامه منفصلان (289 ج - د). قد نقول إن هذا تفسير أخرج. كان من الممكن لسقراط أن يوضح أن مؤلفي الخطب لا يعرفون بالضرورة ما إذا كانت خطبهم فى حال نجاحها ستؤدّى إلى خيرهم الحقّ، لكن ذلك كان ليخرج بالحوار من الإطار المحدّد له فى الطرف الراهن. ينبغي أن يبيّن لنا هذا كيف نخطئ حين نقرأ محتوى أعمال أفلاطون سطحياً، دون أن نأخذ فى الاعتبار السياق الدرامى.

أين نجد المعرفة التي يمكن أن تجعلنا سعداء؟ أتكون هي المعرفة التي يختص بها القائد العسكري؟ كلا. القائد العسكري صياد من نوع ما. صيادو الحيوان والسمك وما إلى ذلك، حين يحصلون على صيدهم، يقيمونه للطاهي ليستخدمه. كذلك دارسو الهندسة والحساب يقدّمون ما يتوصلون إليه إلى الديالكتيكي، إن يكن بهم عقل. (ليس هنا مجال التعليق على هذه الملاحظة المتفجرة من جانب أفلاطون.) وبالمثل، فإن القائد العسكري حين يستولى على مدينة فإنه لا يعرف ما عساه يفعل بها، فيسلمها لرجل الدولة. فإن كنا نريد أن نعثر على المعرفة التي نعرف كيف تحصل على بغيتها وتعرف أيضا كيف نتنقذ بها، وإذ تفعل هذا تجعلنا سعداء، فعلينا أن نبحث في مكان آخر (290ب - د).

يستخدم أفلاطون حيلة درامية فيجعل سقراط ينسب هذه التبريرات الحادثة لكلينياس، مما يدفع كريتون، الذي يروى له سقراط الحوار، لأن يقاطعه غير مصتق: هل قال الصبي كل هذا؟ ويميل سقراط للمراوغة: ربما كان الذي قاله هو كتيسيبوس أو شخص أكثر حكمة. يعود كريتون فيسأل: هل واصلتما البحث وهل وجدتما المعرفة التي كنتما تطلبانها؟ (290 هـ - 291 أ).

إجابة سقراط على سؤال كريتون ذات مغزى بعيد: أتى لنا أن نجدها؟ كان حالنا باعثا على الضحك. مرارا كنا نحسبنا نوشك أن نمسك بالمعرفة التي نطلبها، وإذا بها تفلت منا. وصلنا أخيرا في بحثنا إلى الفن الملكي، وبحثنا ما إذا كنا نجد هناك المعرفة التي توفر لنا السعادة، فإذا بنا قد سقطنا في متاهة: كلما ظننا أننا قد وصلنا إلى غايتنا، ندخل في منعطف فنجد أنفسنا حيث كنا في البداية ويكون علينا أن نعاود البحث من جديد (291 ب - ج). هنا يعطينا أفلاطون صورة دقيقة لعملية الحوار السقراطي: إنه أبدا لا يصل، وأبدا لا يُصَدّ له أن يصل، إلى نتيجة. هذا يتوافق تماما مع ما أكدّه أفلاطون فيما بعد من أنه لا يصحّ، ولا يمكن، حبس الفكر الفلسفي في صياغات لغوية محدّدة، ومع ما قاله في الجمهورية عن المعرفة في أسمى مراتبها وعن الديالكتيك.

يوصل سقراط حديثه: اعتبرنا الفن الملكي هو نفسه فن الحكم، إليه تُحمل كل الفنون الأخرى ثمارها ليستخدمها للخير العام. ها هو الفن الملكي وتحت سيطرته كل هذه الأشياء الحسنة، فماذا يفعل من أجلنا؟ إن تكن هذه هي المعرفة

التي نطلبها فيجب أن تكون بطريقة ما نافعة لنا. لكن في الحوار السابق مع كلينياس كنا قد وجدنا أن الخير الوحيد هو المعرفة. كل الأشياء الأخرى التي يُفترض أن يكتسبها بها فن الحكم – الثروة، الأمن، السلام، إلخ. – كنا قد وجدنا أنها لا هي حسنة ولا سيئة في ذاتها. على فن الحكم أن يجعلنا حكماء ويعطينا المعرفة إذا كان له أن ينفعنا ويجعلنا سعداء. فهل يجعل الفن الملكى الناس حكماء وخيرين؟ أى معرفة يعطينا إيّاها؟ إنها لا يمكن أن تكون نوعا من أنواع المعرفة المتخصصة التي وجدناها تنتج أشياء لا هي حسنة ولا سيئة في ذاتها. أنقول إنها معرفة تمكّننا من أن نجعل الآخرين صالحين؟ صالحين لأى شيء؟ صالحين لجعل آخرين بدورهم صالحين وهكذا إلى ما لا نهاية؟ صالحين على أى نحو؟ يبدو أننا ما زلنا بعيدين كل البعد عن أن نجد نوع المعرفة التي يمكن أن تجعلنا سعداء (291 ج- 292 هـ). هكذا نصل إلى الحيرة المعتادة التي ينتهى إليها الحوار السقراطى. أعتقد أن أفلاطون اختار أن يعطينا هذا الجزء من النقاش 'خارج المسرح' لأنه ما كان ليلتحم جيّدا مع دراما العرض الذى كان سقراط يقدّمه للأخوين الدعيّين. ما كان هذان ليفهما غايته الجادة وما كانا ليجدا فيه إلا مادة لتهريجهما.

بدءا من هذه النقطة، باستثناء المحادثة الختامية بين سقراط وكريتون، تتحوّل الديوثيديموس إلى برليسك burlesque قح. إذ يصوّر أفلاطون الأخوين هازنين ساخرين من كل شيء وكل شخص، فهو يهزأ بهما ويسخر منهما ومن 'حكمتهما'.

هيبياس الكبرى

كثيرا ما يساء فهم المحاورتين اللتين تحملان اسم هيبياس حين لا ينال العنصر الدرامى فيهما الاعتبار الكافى. في رأى أن الغرض الأساسى فى كل من الهيبياس الكبرى والهيبياس الصغرى هو السخرية من غرور وتفاهل هيبياس، بحيث يكون من الأجدى، خاصة بالنسبة لهيبياس الكبرى، أن تُدرس المحاورّة كعمل درامى، بدلا من محاولة تتبّع خطوات الحوار السقراطى فى ثنايا ما يدور فيها من نقاش، إلا قرب نهاية المحاورّة حيث يمكننا مرّة أخرى أن نلتقط المبدأ الأساسى الأوّل للحوار السقراطى: لا يمكن أن نفهم

معنى أى مفهوم بأى شيء من خارج المفهوم ذاته أو أن نجدد مُخْتَرَلًا فى أى شيء أو أشياء خارجه. فى منتهى الأمر يجب أن نقتنع ببصيرة أنه بمفهوم الجمال - الذى يولد فى العقل ولا يمكن أن يوجد فى غير العقل - يصبح كل ما هو جميل جميلًا.

تعتبر *الدهيباس الكبرى* عادةً كمحاورة "تعريف". وبينما يلاحظ الباحثون عامةً أنها واحدة من أبسط المحاورات شكلًا فإبنى لم أرَ أحدًا علق على المحادثة التمهيدية المسببة بين سقراط ودهيباس، التى تبدو ظاهريًا بلا أى صلة بالموضوع المحورى للمحاورة. أعتقد أن هذه المحادثة التمهيدية ينبغي أن تدلنا على أن *الدهيباس الكبرى* أريد بها أساسًا نقد الحركة السوفسطية عامة ودهيباس على الأخص. يقف دهيباس عاجزًا تمامًا إذ يجابهه سقراط بأنه كان أنجح ما يكون فى أقل المجتمعات الهيلينية حظًا من الحكم الصالح وأنه لم يكن يجد ترحيبًا كثيرًا فى المجتمعات الأصلح، حيث يهتم الناس بطلب الفضيلة؛ وكذلك نجدد بليد الحسن فى وجه تهكم سقراط. حين يتجه سقراط إلى موضوع الجمال (286 ج - هـ)، ملتقطًا الكلمة من مدح دهيباس لتأليفه، فإن أفلاطون يصوره جاهلًا بما يتكلم فيه، وليس هذا فحسب، بل إنه يعجز حتى عن فهم سؤال سقراط. للحوار حول الجمال غرض مزدوج: إظهار بلاهة دهيباس، وفى الجزء الأخير من المحاورة، الغرض المشترك لكل الحوارات السقراطية، بيان أننا لا نستطيع أن نحتوى الفكرة الخالصة فى أى صياغة محدّدة. فى الحوار السقراطى الحق، تنشأ عن هذا الحيرة الخلاقة التى تقود العقل لأن ينظر داخل ذاته، أما فى حالة دهيباس، فالحوار لا يقود لشيء، ويبقى الرجل ناعيًا بجهالته.

يصور أفلاطون دهيباس بليدًا تمامًا، فسقراط يصوغ سؤاله فى عبارة دقيقة: الجمال فى ذاته، ماذا يكون؟ *auto to kalon hoti esti*؛ إلا أن دهيباس يظنه سؤالًا تافهًا، فيعطى إجابة من نوع ما قد تعطيه لطفل صغير يسمع كلمة "الجمال" لأول مرة، فيسأل: ماذا يعنى الجمال؟ وعندئذ قد نشير لزهرة تكون أمانًا ونقول: هذه الزهرة جميلة.

فى (287 ج - د) نجد تعبيرًا شديد الوضوح عما هو لبّ ومضمون المسعى السقراطى. أليس بالعدل يكون العادل عادلاً؟ إذن العدل شيء ما (أو، إذن هناك هذا الشيء الذى هو العدل). أيضًا، بالحكمة يكون الحكيم حكيماً،

وبالخير تكون كل الأشياء الخيرة خيرة. إذن هناك هذا الشيء الذى هو الحكمة وهذا الشيء الذى هو الخير. أيضا، ليس بالجمال تكون الأشياء الجميلة جميلة؟ إذن هناك هذا الشيء الذى هو الجمال. إذن، ما هذا الجمال؟ عند التعامل مع هذه العبارات وما يمثّلها فى المحاورات، تسبّب المترجمون فى ضرر بعيد المدى باستخدامهم لكلمتى 'يوجد' و'وجود'. ما يريد سقراط التأكيد عليه هو أننا فى حديثنا عن العدل والخير والجمال وما إلى ذلك، لا ننطق بكلمات خاوية — هناك فكرة، معنى، مفهوم، نستطيع أن نتحدث عنه حديثا ذا معنى فى انفصال عن الحالات المتعددة للعدل والخير والجمال فى مجال الواقع. وهذا المعنى الذى هو فى عقلنا هو ما يريد سقراط أن يستكشفه. (نقول: 'فى العقل'، وكلمة 'فى' هنا ليست أقلّ تضليلا من فعل الكينونة الذى يوحى بـ 'يوجد' و'وجود'. هذه مزلق كلّ كلام محدّد الصياغة).

بعد كلّ هذا التوضيح من جانب سقراط، يظنّ هيبّياس غير قادر على أن يرى أى فرق بين السؤال: 'أى الأشياء جميل؟' والسؤال: 'ما الجمال؟'، إنه يحتاج من المعاونة والمحايلة أكثر كثيرا مما يحتاجه الصبية الصغار فى المحاورات الأخرى، وفى النهاية يأتى بأيته: الفتاة الجميلة هى الجمال.

الإجابات التى يُسندها أفلاطون لهيبّياس فى الديبّياس الكبرى ليس من شأنها أن تساعد فى استكشاف معنى الجمال. يرى A. E. Taylor. أننى لا أجد هذا هذا مؤشرا إلى أن اهتمام أفلاطون هناك كان منطقيا لا أخلاقيا. إننى لا أجد هذا مقنعا. فى مواضع أخرى يقدّم أفلاطون تمييزات وأفكارا منطقية دقيقة دون أن يحتاج لأن يجعل رفيق الحوار من الغباء بحيث يقرّر أن ما يجعل الشيء جميلا بحضوره هو الذهّب، بعد أن كان لتوّه قد ذكر الفتاة الجميلة كمثال للجمال ووافق على أن الجواد الممتاز جميل. حين يقول هيبّياس إن العيش فى رفاية وتكريم ونيل جنازة فخيمة يهينها للمرء أولاده جميل، يلمح سقراط تلميحا لا يستتر إلا قليلا إلى أن القائل يستحقّ علة على قوله هذا، ومع ذلك يكون هيبّياس من غلاظة الحسن بحيث تغيب عنه دلالة التلميح. (ما إذا كانت هذه الصورة منصفة لهيبّياس كما كان فى الواقع أم لا، هذا سؤال لا مجال له هنا؛ إننا معنيون هنا بالشخصية فى المحاورَة). من الواضح فى نظرى أن المجاورتين اللتين تحملان اسم هيبّياس كان القصد منهما فى المكان الأوّل هو

السخرية من جهل وغرور هيباس، الذى هو فى حال أسوأ من حال الأخوين المهرجين يوثيديموس وديونيسودوروس فى الـ *يوثيديموس*، فهذان يعلمان ما يكونان، أما هيباس فلا يعلم. القول بهذا لا يعنى أن أفلاطون لم يكن يستخدم المحاورتين لخدمة أغراض أخرى أكثر جدية.

أخيراً، بعد أن أظهر أفلاطون عجز هيباس عن أن يعطى إجابة تستحق التمهيص الجاد، يعمد فى 293 - د لأن يجعل سقراط (فى هيئة الفتى الفظ التخليلى) يقترح بعض إجابات مقبولة شكلاً لمجرد إعطاء المحادثة بعض المحتوى.

فى ملاحظة هامشية فى 294 - ب يشير أفلاطون فى وضوح للغاية الحقّة للحوار السقراطى — كأنما كان يترك سرّ لغز الحوار السقراطى يقلت منه سهواً. "نحن نبحث عن ذاك الذى به تكون كل الأشياء الجميلة جميلة، تماماً كذاك الذى به يكون كل ما هو كبير كبيراً، أى بالذى يزيد؛ بهذا كل الأشياء الكبيرة، وإن لم نبدُ كذلك، تزيد، إنها بالضرورة بهذا تكون كبيرة ..". لا أعتقد أن أفلاطون توهم أنه كان هنا يعطى شيئاً يشبه تعريفاً رياضياً للكبر. لا بدّ أنه كان يدرك تماماً أنه باستخدامه لعبارة 'بالذى يزيد' *tôi huperechonti*، لم يكن يفعل أكثر من استخدام تنويع لفظى. فى منتهى الأمر علينا أن نعتزف — وغرض الحوار السقراطى أن يجعلنا نعتزف — بأننا حين نسعى لأن نعطى صياغة محدّدة لطبيعة الجمال أو العدل أو ما إلى ذلك، فإننا نطلب المستحيل؛ إننا لن نجد سبيلنا إلى الفهم الصحيح إلا حين نفهم أنه بالجمال ولا شيء سواه تكون كل الأشياء الجميلة جميلة؛ إن الفهم الصحيح لا يوجد إلا فى الوضوح الذاتى للأفكار التى تولد فى العقل ولا توجد فى غير العقل — الفهم فى الواقع ليس إلا نورانية العقل الفاعل الخلاق.

فى 294 - ج يعذل هيباس إجابة سابقة فيقول إن الملائم يجعل الأشياء جميلة وأيضاً يجعلها تبدو جميلة. عبارة 'تبدو' يمكن أن تحمّل على أى من معنيين. إذا أخذناها بمعنى 'يراهها المرء جميلة' فإن العبارة يمكن أن تغدّ مقبولة شكلاً. ولكن فى الإجابة البديلة التى كانت موضع النقاش، كان 'ما يبدو' قد اعتُبر نقيضاً للحقيقة، فإذا أخذت العبارة بهذا المعنى فإنها تنطوى على تناقض، فعلى هذا المعنى لا يمكن للشيء أن يكون كذا وأن يبدو كذا، أو بتعبير آخر، أن

يكون في نفس الوقت أصيلاً وزائفاً. لكنّ سقراط يقرّر أن يسمح لهيبّياس بأفضل الخيارين ويأخذ عبارته بالمعنى المقبول، ثمّ يمضى فيبين أنها بذلك المعنى أيضاً لا تصدق في كلّ الأحوال.

وجهة النظر البديلة القائلة بأن الملانم هو ما يجعل الأشياء الجميلة جميلة لا توضع موضع التمحّيص، إذ أن هيبّياس أبى أن يتبنّاها على الرغم من أن سقراط أتاح له مراراً أن يفعل ذلك. لو أنه فعل، لكان سقراط قد مضى ليبيّن غموض فكرة الملانم.

في 295 - ج يقترح سقراط مرّة أخرى، نيابة عن هيبّياس، إجابة أخرى تبدو مقبولة: ما هو نافع جميل. لا يفعل سقراط هنا غير أن يلتقط مفاهيم شائعة ليخضعها للفحص، مفاهيم تسكن نسيج اللسان الهيليني، حتى إن أيّ رفيق حوار أكثر يقظة من هيبّياس كان ليأتى بها دون أن يحتاج لمن يحفره لذلك. إنني لأجده أمراً لا يُصدّق أن يستنتج أي باحث جادّ من هذا أن سقراط كان له مفهوم نفعي للجمال أو لغير الجمال.

إن الباحثين الذين يجنون في 'حُجج' سقراط في الـ هيبّياس الكبرى دليلاً على انتمائه لمذهب النفعية أو مذهب اللذة يغمضون أعينهم عن السياق الذي تُقدّم فيه هذه 'الحُجج'. سقراط لا يفعل غير أن يستعرض إجابات يمكن أن تُقترح، ليكشف كونها غير مرضية. إن أيّا منا سيقرّ بالتاكيد أن أداة ما تكون بديعة إن وفّت بالغرض منها، دون أن ننتمى للمذهب النفعي، وأيّ منا يقول إن الوجبة الشهية بديعة، دون أن ينتمى لمذهب اللذة أو حتّى أن يكون بالضرورة ذواًقاً للطعام.

بعد أن هدم سقراط فرضيته 'النفعية'، يقدّم فكرة معادلة الجمال بالمتعة الجمالية⁽²³⁾ aesthetic pleasure — المتعة التي نلناها في المشاهد البديعة والأصوات البديعة (297 هـ - 298 أ). مرّة أخرى نجد من يرون في هذا دعماً لا اعتبار سقراط داعية لمذهب اللذة، ولا يلتفتون إلى أن سقراط لا يقدّم هذه الفكرة إلا ليكشف أنها غير مرضية. وهذا لا يعنى أن ننكر أنه كان في رؤية

(23) في الأصل الإنجليزي أضفت هنا عبارة 'بالمعنى الحديث للمصطلح' حتى لا تؤخذ كلمة aesthetic بالمعنى الأصلي للكلمة أيّ 'الحنى'.

سقراط للحياة الطيبة مكان للذة، ولكن هناك بوناً شامعاً بين القول بأن اللذة شيء حسن والاعتقاد بأن اللذة هي ما هو حسن في ذاته.

في 298 ب - ج يُبرز لنا أفلاطون الغرض الدرامي للمحاورة، مصوراً هيبياس المغرور المتفاخر، الذي لا هم له غير الكسب المادى، والنصر اللفظي الأجوف على خصمه، حتى بالوسائل غير الشريفة، في مقابل سقراط الذى عليه أن يقدم حساباً عن نفسه لنفسه.

حيث يستطرد سقراط (300 ب-302 ب) إلى مناقشة الخاصية التى تصدق نسبتها لزوج من الأشياء ولا تصدق لكل من الاثنين على حدة، وعكس ذلك، اعتقد أن أفلاطون أراد أن يهيل المزيد من السخرية على جهل هيبياس وبلادته. فرغم أهمية الموضوع كمسألة منطقية، إلا أن أفلاطون كان ليشرح الأمر لمحاور آخر فى جملتين بدلا من صفتين كاملتين.

هيبياس الصغرى

كثير من الباحثين رأوا هيبياس الصغرى محيرة لأن سقراط هناك، على زعمهم، يحتاج لإثبات نتيجة تناقض موقفاً يؤكد فى موضع آخر. نسوا تهكم سقراط الشهير. سقراط يُشكل حديثه وفق رفيق الحوار. إننى أشعر أن أفلاطون فى تصويره للشخصية فى هذه المحاورة كان أميناً للأصل. إن يكن أفلاطون فى الـ هيبياس الكبرى قد اختار أن يضحك من هيبياس علانية، فإنه فى الـ هيبياس الصغرى يكشف غروره المتفاخر بأن يجعله يقبل مفارقة مستحيلة. لا خطأ من الناحية الشكلية فى تأكيد سقراط أن الكذاب أو المخادع الذى يعرف ما هو فاعل هو متفوق فى ذكائه على من يكذب أو يخدع عن جهل. لكن سقراط كان يمكنه فى بسر أن يبين أن من يكذب أو يخدع عن 'معرفة' (واعياً، قاصداً)، إنما يفعل ذلك انطلاقاً من دوافع (الخوف، الجشع، إلخ). تُظهر جهله بالخير الحقيقى. الـ هيبياس الصغرى هى من نوع قياس الخلف (الدحض بإظهار اللامعقولة) *reductio ad absurdum* لادعاء هيبياس بأن أخيليس كان طيباً لكن أحمق بينما كان أوديسيوس حكيماً لكن شريراً. المفارقة متى أعدنا صياغتها وجدناها نقول: المخادع الحكيم شيء مستحيل.

النتيجة

يعلن سقراط ويؤكد أن رسالة حياته هي أن يحدث كل الناس على أن يعنوا بصحة أرواحهم فوق كل شيء. فأى دور يؤدّيه الحوار السقراطي فى تلك الرسالة؟ حيث إن الروح *psuchê* كانت عند سقراط هي العقل *nous*، والكمال الخاصّ بالعقل هو فاعليّة العقل *phronêsis*، فإن إزالة كلّ ما يعوق العقل ويشوّشه ويخدعه كانت خطوة ضروريّة نحو العناية بالروح. كى يعنى الناس بأرواحهم يجب أن يبين لهم أن خيرهم الحقّ هو صحة العقل الفاعل *phronêsis* ولا شيء غير ذلك. كانوا فى حاجة لمن يقودهم لاكتشاف طبيعتهم الحقّة والكمال الخاصّ بهم. لم يَكُن ممكناً إعطاءهم ذلك فى صياغة جاهزة؛ كان عليهم أن يجدوه داخل ذاتهم. تلك وظيفة الحوار السقراطي؛ ذلك هو السبب فى أن سقراط الذى كان لا همّ له غير الفضيلة، أمضى حياته مشغولاً بما يبدو وكأنّه تنفيذات نظريّة لا ثمرة لها.

الفصل الرابع

الديروتاجوراس

نظرة شاملة

يُجمع دارسو أفلاطون على أن الديروتاجوراس تحفة درامية. إننى أقول دون تردد إن الديروتاجوراس تمثل قمة القدرة الدرامية لأفلاطون. وهى ليست دراما بصورة عارضة، بل إنها دراما فى المكان الأول، ولن نفهمها فهما صحيحا إلا إذا فهمناها بوصفها هذا. إنها أساسا، ولكن ليس كلىة، تصوير حى لشخصية أبرز رجال الحركة السوفسطية ولاتنين آخرين من ممثلى الحركة. (لا محاوراة لأفلاطون تتحصر فى موضوع واحد أو يستفدها غرض واحد).

المقدمات الدرامية المركبة فى الديروتاجوراس تشير إلى أن هدف أفلاطون كان مضاهاة حكمة سقراط بما يقابلها عند من استحق عن جدارة أن يكون أشهر السوفسطيين المحترفين. وعلى هذا، ففى كل من المحادثة التمهيدية مع الصديق الذى يروى له سقراط ما جرى فى اللقاء، وفى الرواية الافتتاحية، يعطينا أفلاطون تصويرا دراميا فعالا للتقدير والافتتان اللذين كان يحاط بهما بروتاجوراس.

ولكن بينما يعترف الجميع بالتميز الدرامى للديروتاجوراس، فإن أهميتها الفلسفية لا تلقى التقدير الواجب لها. يقول جثرى W. K. C. Guthrie فى مقدمة ترجمته للديروتاجوراس والمينون: "بقدر ما نثير الديروتاجوراس

إعجابنا كعمل أدبي، فإنها تحيّر أولئك الذين يوتّون أن يستخلصوا درسها الفلسفي" (Penguin، 1956، p.8). تأتي الحيرة من توقّع لا مبرر له بوجود "درس فلسفي" جاهز. في الإجابة عن السؤال المحوريّ في البروتاجوراس عن إمكانية تعليم الفضيلة، تضع المحاورّة الامتحان السقراطي الذاتي للروح في مواجهة التلقين السوفسطي الدوجماتي. إنها لا تمنحنا "درسًا فلسفيًا" إنما تهَيّئ لنا مرآة في التفكير الفلسفي، وهذا هو الطريق الصحيح إلى الفضيلة الحقّة بحسب سقراط وأفلاطون. حين قال سقراط عند محاكمته إنه أبدا لم يعلم أحدا ولا قصد أن يعلم أحدا (//الفاغ 19 د) فإن ذلك لم يكن تظاهرا ولا ادعاء كاذبا. لم تكن رسالته أن يلقّن بل أن يوقظ العقول النائمة لرفاق الحوار ويجعلهم يفكرون لأنفسهم — رسالة كان أفلاطون مُكرّما لها بنفس القدر.

البروتاجوراس ليست محاورّة سقراطية بالمعنى الدقيق. إنها لا تمّخص إجابة مقترحة لسؤال من نوع "ما هو الـ...؟" (أوضحت في موضع آخر لماذا أرفض استخدام صيغة "What is F?" التي أصبحت "معتمدة" في الدوائر الأكاديمية). حُجّة محاورتنا هذه ليست في مثل بساطة المحاورّة السقراطية المعتادة. مراعاة لمكانة بروتاجوراس ولشيخوخته فإن أكثر الحوار النقدي يجري مع شخصيّة ثالثة تخيلية. وبينما تتجه الحُجّة المحوريّة لتبرير موقف سقراط ذي البعدين — القول بوحدة الفضيلة ومعادلة الفضيلة بالمعرفة — فإنها لا تمضي إلى حدّ طرح السؤال المكمل: "أي معرفة؟"، الذي ينتهي دائما إلى الحيرة — تلك الحيرة المُخصّبة التي تلبّد الجهل الفلسفي وإدراك أننا إن أردنا البصيرة الفلسفية فعلينا أن نطلبها داخل عقولنا.

البروتاجوراس لا تسعى لتفنيذ أي مقولة أساسية يتقدّم بها بروتاجوراس. يؤكد بروتاجوراس أن الفضيلة قابلة للتعلّم، ويبيّن سقراط أن الفضيلة، حتى تكون قابلة للتعلّم، يجب أن تكون من طبيعة الحكمة والمعرفة — وهذا يتفق مع ما اعتقده سقراط طوال حياته، ويتفق أيضا مع موقف بروتاجوراس المعلن، وإن يكن شكليًا وسطحياً فقط، إذ أن المعرفة التي يراها سقراط معادلة للفضيلة ليست من نوع المعرفة التي كان يقدّمها بروتاجوراس والسوفسطيون.

المحادثة الأولية بين سقراط وهيوكراتيس (311 ب- 312 هـ) مثال
للتحميص النقدي الذي يهدف لبثّ الموضوع في فكر رفيق الحوار وإزاحة
الأفكار المشوشة والافتراضات واهية الأساس.

يوقظ هيوكراتيس سقراط عند الفجر، يريد من سقراط أن يقدمه
لبروتاجوراس، فهو يتوق لأن يلتحق به تلميذًا. بما أن الوقت مبكر جدًا، يقترح
سقراط أن يتمشيا في فناء الدار ويتحدثا إلى أن يحين الوقت المناسب للذهاب.
يسأل سقراط هيوكراتيس ماذا يتوقع أن يحقق بتلقيه تعليمًا من سوفسطي؟ ليس
لدى هيوكراتيس فكرة واضحة. يمضي الحديث إلى حيث تقترح فكرة أن
السوفسطي قد يكون بانغا لسلع تتغذى عليها الروح. هنا لمحة للموضوع
الرئيسي للبروتاجوراس. أيّ سلع هذه؟ قد نجيب مبدئيًا بأنها الحكمة أو
المعرفة *episteme sophia* . (في هذا الموضوع يستخدم سقراط
mathēmata – ويقابلها في العربية بدقة كلمة المعارف بصيغة الجمع – وهي
تؤدّي نفس المعنى. كي نحصل على إجابة أرحب مجالًا علينا أن ننظر حتى
نصل إلى المأبذة والفايدروس والجمهوريّة). لكنها ليست المعرفة التي
يوفرها السوفسطيون بأكثر مما هي المعرفة التي يملكها أصحاب مختلف المهن
والحرف. إنها المعرفة لكنها ليست أيّ معرفة معينة: إنها فعل العقل، فاعليّة
العقل، حياة العقل. هذه هي البصيرة التي لم يملّ سقراط أبدًا من الإحياء بها
ومن محاولة الإعراب عنها، والتي عبّر أفلاطون عنها تعبيرًا تصوّفياً في
أعمال الفترة الوسطى حين كانت قواه الإبداعية في أوجها.

يلي ذلك وصفٌ حيّ لوصول سقراط وهيوكراتيس إلى بيت كالياس حيث
كان بروتاجوراس وآخرون من السوفسطيين ينزلون ضيوفًا. يقوم سقراط بتقديم
هيوكراتيس ويسأل بروتاجوراس بالنياية عن الفتى عما عساه يكسب من تعليم
بروتاجوراس. يزعم بروتاجوراس أنه يعلم تلميذه كيف يُحسن إدارة شئونه
الخاصة وشئون البلد. يعبر سقراط عن بعض الشك في كون ذلك قابلًا للتعليم
ويبين مبررات ريبته.

الموضوع المحوري للمحاضرة، موضوع قابليّة الفضيلة للتعليم، والذي
أومات إليه المحادثة التمهيدية مع هيوكراتيس، ندخل إليه في بداية الحديث مع
بروتاجوراس (320 ب - جـ). لكن علينا ألا ننسى أننا على امتداد الـ

بروتاجوراس نجد مفهومين مختلفين للفضيلة يتناوبان الحضور على مسرح الحوار دون تفرقة واضحة بينهما. يزعم بروتاجوراس أنه يعلم الفضيلة التي تكفل النجاح في مجال السياسة. يذكر سقراط أسبابا تحمل على الشك في أن نكون هذه الفضيلة قابلة للتعلّم. ردّ بروتاجوراس على شكوك سقراط ردّ معقول باعتبار أن بروتاجوراس يقرّر فقط أنه يعلم المهارات والقدرات التي يتطلبها النجاح في إدارة شئون المواطن الخاصة والشئون العامة، ومع مراعاة أننا حتى هذه المرحلة من الحوار نتعامل مع الفضيلة على مستوى ما يصفه أفلاطون في مواضع أخرى بالفضيلة الشعبية *dēmotikē*. هذا جانب من الدراما، يعطينا تصويرا واقعيًا لبروتاجوراس وأسلوبه وحياته. لكن سقراط ينتقل بالحوار للفضيلة بمعنى مختلف — الفضيلة التي هي كل هم سقراط.

من الخطأ أن نظن أن التمحيص الذي يجريه سقراط غيب خطاب بروتاجوراس المسهب كان القصد منه رفض أو تفنيد الآراء التي احتواها الخطاب. إن سقراط ينتقل بالمناقشة إلى مستوى آخر. إنه لا يستهدف أيًا من الأفكار التي عرضها بروتاجوراس، وبالتأكيد لا يستهدف زعمه الرئيسي القائل بتبعية الفضيلة للتعلّم. بدلا من ذلك يلتقط سقراط ما ذكره بروتاجوراس بطريقة عبيرة عن فضائل متميزة والافتراض المضمّر في حديثه بأن تلك الفضائل انتميزة تشكّل بطريقة ما وحدة واحدة، ومن هناك ينطلق سقراط. تمحيص سقراط لا ينقض وجهة النظر التي قدّمها بروتاجوراس بل يكملها ويعمّقها.

من الخطأ أيضا أن نعتبر الشكّ الكشفي *heuristic doubt* الذي يتقدّم به سقراط حول قابلية الفضيلة للتعلّم معبرا عن موقفه من تلك المسألة. كان سقراط يطرح السؤال للبحث، وكان مغزى كلامه أن المرء ليظنّ، استنادا لملاحظة سلوك الأثينيين ولمجريات الأمور في المجتمع، أن قومنا لا يعتبرون الفضيلة قابلة للتعلّم. من السخف أن يستشهد شخص ما بكلمات سقراط في المحاورّة حيث يقول: "لم أكن أظنّ أن هذا قابل للتعلّم" كدليل على موقف سقراط. وأن يقول بعض الباحثين بكل جدية أن البروتاجوراس محيرة لأن سقراط يحتاج هناك ضدّ موقف يتبنّاه في محاورات أخرى، هو شيء أعيا عن فهمه. على كل حال، إن الموقف الحقّ لسقراط من المسألة لم يكن ممكنا أن يأتي ببساطة في صورة نعم أو لا، فسقراط على امتداد حياته كان يحاول أن يبيّن أن 'المعرفة'

التي هي شيء واحد مع الفضيلة ليست معرفة يمكن تعلمها بنفس الطريقة التي نتعلم بها المعارف الأخرى. وكل ما في البروتاجوراس من البداية حتى النهاية متوافق مع هذا.

حيث يحاجج سقراط مباشرة ضدّ بروتاجوراس، فإن ذلك لا يتعلّق بالخطوط الرئيسية في خطاب بروتاجوراس، بل بإجابة بروتاجوراس على السؤال الذي يطرحه سقراط، إذ يقرّر بروتاجوراس أن الفضائل المتميزة تختلف إحداهما عن الأخرى وكذلك - في مرحلة تالية من المناقشة - أن الشجاعة تختلف أعظم الاختلاف عن المعرفة. وحجج سقراط لا تبرهن على وحدة الفضيلة ولا على معادلة الفضيلة بالمعرفة - فهذه أمور، في رأيي، لا تثبت بالبرهان - إنما تبينّ لاتناسق القول بانفصال الفضائل واختلافها. تنجح حجج سقراط في حمل بروتاجوراس على الإقرار بتقارب وتماثل أربع من الفضائل التي أخذت في الاعتبار. ولكن مسألة علاقة الشجاعة بالحكمة بقيت مستعصية، فهاتان تبدوان، على الأقل في أوقات معينة وتحت ظروف معينة، كأنهما نقيضان.

مثال ذلك، أن يعرف شخص ما، على ما يبدو، ما هو حسن لكنه يفعل ما ليس حسناً إذ تغلبه الرغبة أو الخوف أو ما إلى ذلك - هذه مسألة الغواية *akrasia* الشهيرة. يركّز سقراط على التجربة المفترضة لغلبة اللذة، لأن هذه الحالة على الأخصّ ينشأ عنها الكثير من الفهم الخاطي، فيمحصّ المسألة مطوّلاً ليبين أن ما يحدث في تلك الحالة هو أن الشخص يحكم حكماً خاطئاً أو يتصرّف دون الوصول للحكم الضروري. ثم ينتقل سقراط إلى الحالة الخاصة بغلبة الخوف فيبين أنه في حالة الافتقار للشجاعة أيضاً، فإن ما يحدث هو خطأ في الحكم على القيم. الشجاعة هي معرفة ما يصحّ أن نرغبه وما يصحّ أن نرهبه. خلاصة المناقشة كلها ليست إلا ما كان سقراط ينادى به طوال حياته، أن الكمال الذي ينبغي أن نطلبه هو أن نعرف فيما نكمن قيمتنا الحقّة ككائنات إنسانية.

إنكار الغواية *akrasia* يتبع بالضرورة من فلسفة سقراط الأخلاقية. حين يقول سقراط إن أحداً لا يفعل السوء إرادياً، فإنه لا يفعل غير أن يؤكد ما أكده سبينوزا *Spinoza* في تمييزه بين الفعل والافتعال: لا يمكن أن نقول بحقّ أننا نفعل إلا حين نتصرّف وفق العقل، أما حين نخالف العقل في تصرّفنا فإننا لا

نفعل بل تدفعنا في هذا الاتجاه أو في ذاك الاتجاه قوى غريبة عن طبيعتنا الحقّة (أو صورتنا الحقّة) ككائنات إنسانية.

1

أول سؤال طرحناه في بحثنا كان عن قابلية الفضيلة للتعلّم (320 ب - ج). إذ أجاب پروتاجوراس عن هذا السؤال بالإيجاب، ذكر في ثانياً إجابته العدل والاعتزان والتقوى وما إليها، باعتبار كل هذا هو الفضيلة (320 ج - 328 د). هنا يثور سؤال: هل العدل والاعتزان والتقوى وما إليها أجزاء من الفضيلة الواحدة أم أن هذه أسماء مختلفة لنفس الشيء الواحد؟ (329 ج - د).

ربية أفلاطون في الكلمة المكتوبة، التي تكتسب أبعاداً مهمة في أعماله المتأخرة، نلمحها بوضوح هنا في استهجان سقراط للسوفسطيين الذين لا يستطيعون مناقشة أفكارهم إذ يشبههم بالنصوص الثابتة، ويشبه هذه النصوص بالقرص الطنان الذي إن تفرعه يظلّ يرتدّ طنينه إلى أن تُسكته (329 أ). الفكر عند أفلاطون شيء حيّ لا يمكن أبداً صنّبه في قالب جامدة من مقولات ونظريات مصاغة بشكل نهائي. لكن هذه مسألة أتناولها تفصيلاً في موضع آخر.

لماذا كان من الضروري أن يتحوّل السؤال عن إمكانية تعلم الفضيلة إلى سؤال عن وحدة الفضيلة؟ كان لا بدّ لسقراط من أن يحوّل السؤال على هذا النحو إذ أننا إذا حصرنا فكرنا في فضائل متعدّدة منفصلة عن بعضها البعض، فسنبقى على سطح الأمور حيث يصدق بيان پروتاجوراس عن إمكانية تعلم الفضيلة. أما حين نفحص عميقاً لنرى ما الذي يعطى تلك الفضائل المتعدّدة طبيعتها الواحدة المميّزة - وكان هذا ممعياً العمر كله بالنسبة لسقراط - فإننا نجد أن إنماء الفضيلة في الروح يتطلب مفهوماً مختلفاً تماماً للتعليم والتعلّم.

يقول پروتاجوراس إن العدل والاعتزان والتقوى أجزاء منفصلة من الفضيلة وليست مجرد مترادفات. حين يسأله سقراط إن كانت أجزاء بمثل كون الفم والأنف والعينين والأنثيين أجزاء من الوجه أو بمثل كون الأجزاء من الذهب أجزاء من الذهب، فإن الغرض من السؤال هو استبعاد المعنى الكسّي لكلمة 'جزء'، فهذا لا مكان له في التعامل مع شيء غير مادي. لنقل إننا أجزاء بمثل كون الفم والأنف إلخ. أجزاء من الوجه. في 329-هـ ينتقل سقراط للسؤال

المهم التالي. هل يشارك بعض الناس في فضائل معينة وغيرهم في غيرها من الفضائل أم إنه من الضروري أن من حاز أحد أجزاء الفضيلة لا بد أن تكون له كل الفضيلة؟ هذا بالطبع هو السؤال الذى يقود لواحدة من البصائر الرئيسية لفلسفة سقراط الأخلاقية: الفضيلة الحقة كل لا يتجزأ. حين نظن أن من الممكن أن تكون لنا بعض الفضائل دون غيرها، فما ذلك إلا لأن مفاهيمنا العامة عن الفضيلة مشوشة ولأننا لا نتمعق فى التفكير. من الجائز ومن الصواب أن نتحدث عن فضائل متميزة لأن الكمال الخاص بالكائن الإنسانى حين يتبدى فى مواقف متباينة يتخذ أشكالاً مختلفة، لكننا إن اعتبرنا هذه الاختلافات نهائية على أى نحو، وجدنا ذلك يقودنا إلى تناقضات فى فكرنا. هذا بالضبط ما يظهره الحوار السقراطى. وهذا لا يتناقض مع التجربة العامة: كلنا نعرف أفراداً أمناً لكن بهم بعض النقصان، وأكثر من ذلك، كل منا يعرف عن نفسه أنه بعيد تماماً عن أن يكون خيراً من كل الوجوه. لا مشكلة فى هذا: كلنا نماذج منقوصة من الإنسانية. ربما كانت الفضيلة التى عناها سقراط شيئاً لا يزال على الإنسانية أن تجتهد عبر أحقاب طويلة لتقترب منه.

مرة أخرى يختار بروتاجوراس الإجابة المعهودة: بعض الناس قد يتصفون بفضيلة معينة بدرجة عالية بينما تنقصهم فضائل أخرى أو حتى تكون فيهم الرذائل التى تناقضها. إننا إن نظرنا إلى تمحيص سقراط لمثل هذا الموقف على أنه تنفيذ لمقولة فإننا نكون غافلين تماماً عن روح الحوار السقراطى. ما يحققه الحوار السقراطى هو أن يكشف لرفيق الحوار أن مثل هذه 'الحكمة الشائعة'، تقتصر للتأساق والوضوح، وأن أحكامنا العامة وتمييزاتنا مفعمة بالتناقضات، وأننا إذا ما فحصنا أفكارنا بعناية وعمق وجدنا أن ذلك يأخذنا دائماً فى اتجاه مصدر أصيل وحيد لكل قيمة وكل صدق.

فى 330 - ج. وفى ثمانى كلمات بسيطة نقف أمام سؤال أبقي أدمنة الفلاسفة فى حوار حتى يومنا هذا: *hê dikaiosunê pragma ti estin ê ouden pragma;* من الشيق أن نقارن عدة ترجمات مختلفة لهذه العبارة التى تبدو بسيطة جداً فى تركيبها وفى معانى مفرداتها، فمثل هذه المقارنة تظهر لنا على الفور أن مفهوم 'العبارة البسيطة' مفهوم شديد الغموض. حالما نخرج من دائرة الحياة اليومية العملية، يمكننا أن نقرر دون وجل أننا لن نلقى أبداً جملة مفيدة (بتعبير النحاة) لها معنى محدد ثابت. كل جملة ذات معنى تحتل

تاويلات لا نهاية لها. هنا يمسأل سقراط (وفى العربية يمكن أن نحاكى الأصل اليوناني حرفياً): "العدل، شيء ما هو، أم لا شيء؟" يمكننا أن نقرر بلا تردد أن 'العدل' ليس مجرد صوت يصدر عفاً فيما وراء ذلك، يمكن أن ننسج تاريخ الفلسفة بالكامل حول هذا السؤال. يمكننا أن ننظر لأعمال أفلاطون فى الفترتين الوسطى والمتأخرة كمحاولة دائبة لاستكشاف مواطن هذا السؤال البسيط. إن قيمة سقراط التى لا مثيل لها فى الفكر الإنسانى تكمن فى أنه، بينما يبدو ظاهرياً وكأنه لم يترك لنا غير أسئلة بلا إجابات، فإنه فى معالجته لتلك الأسئلة يكشف لنا عن البصيرة التى ألهمت مسيرة حياته والتى هى ميراث ثمين لم ندرك بعد قيمته الحقّة.

بعد ذلك ببضعة أسطر نلقى مسألة أخرى، نراها فى براءة مولدها الأول تمشى فى غريها الطاهر بلا حرج، لكنها ما تكاد تذوق ثمرة شجرة المعرفة حتى تبصر عربيها وتجتهد دون جدوى لتمسك عورتها: "هذا الشيء ... العدل، هو ذاته عادل أم غير عادل؟" *hê dikaiosunê ... tauto to pragma* ... *auto touto dikaiōn estin ê adikōn*; (330 ج). أى شيء يمكن أن يكون طبيعياً أكثر من أن يكون للعدل صفة العدل؟ اللغة فى الأصل عقل يخرج ساعياً لأن يتصل بعقل آخر. إنها تنقل توجُّهاً ما، عاطفة ما، من عقل إلى عقل آخر. لكن حين يُعترض طريق الدافع المنطلق خارجاً ويُستجوب، يتلجج، يتلعثم، ويتلوّث بجراثيم الزيف والتناقض. وهكذا، هذا السؤال البسيط إذ يُطرح ببراءة وتأتى إجابته ببراءة، فلا زيف فيه، ولكن حين يخضعونه لحذقات أهل المنطق يُلد 'الرجل الثالث' *Third Man* ومفارقة رسل *Russell's paradox* وأحاجى والغاز التحميل الذاتى *self-predication*. — لكن هذا موضوع أعالجه فى موضع آخر.⁽²⁴⁾

الحُجّة فى 332 د - 336 ب لمعادلة الاتزان *sôphrosunê* بالحكمة *sophia* على أساس قاعدة 'ضدّ واحد' - سواء عزونا الحُجّة لسقراط أم لأفلاطون - لا ينبغي أن نعيرها كثيراً من الاهتمام من الناحية الشكلية. إنها، مثل كل حُجّة فى رأيى، يمكن نقضها، لأنها تعتمد على غموض معنى 'الحماقة' — الحماقة التى هى ضدّ للحكمة ليست هى بالضبط الحماقة التى هى

(24) انظر 'نقد أفلاطون الذاتى' فى الفصل الأول وأيضاً 'الرجل الثالث' فى الفصل الثامن.

ضدّ الاتزان. لكنّ إن أخذنا الحجة بشيء من روح التسامح رأيناها حجة جيّدة بقدر ما يتاح للحجة الفلسفيّة أن تكون. إنني أقول بأنّه لا يمكن لأى حجة فلسفيّة أن تكون قاطعة بمثل ما يمكن أن يكون الاستدلال الشكلىّ الخالص. الرموز الجافة الميتة وحدها يمكن أن تكون مائة لاستدلال صحيح. كلّ فكر حيّ فيه سيولة الحياة. القيمة الحقّة للحجة هنا أنّها تظهر أنّنا نجد في عقولنا وشائج قربيّ تربط بين فضائل معيّنة متمايضة، بحيث يستحيل أن نعتبر التمييزات التي نقيمها فيما بينها نهائية أو جذريّة. هذا مؤشر للمفهوم المبرراطي لكل فضيلة وكل كمال كنوع من الفاعليّة العقلية *a mode of intelligence*.

في 333-أ يقول سقراط مختتماً محاجة، هذان القولان ليس فيهما الكثير من الموسيقى، فهما لا يتناغمان ولا ينسجمان، *houtoi gar hoi logoi amphoteroi ou panu mousikôs legontai` ou gar sunaidousin oude sunarmottousin allêlois*. كثيراً ما يستخدم أفلاطون مجاز الموسيقى والنغم للفكر، وله في ذلك كل مبرر. فالفكر الفلسفيّ له، بادقّ معنى للتعبير، الموقوليّة الجماليّة التي نجدها في السيمفونية أكثر مما له من التسلسل الاستدلاليّ الذي نجده في برهان رياضيّ. هذه مقولة صادقة صغّب على الفلاسفة - حتى أحسنهم - أن يستوعبوا، وهم الخاسرون.

الغاية الحقّة لكل محاجة فلسفيّة ليست أن نفحص مقولات أو نظريّات مجردة، بل أن نمثّل أنفسنا؛ يخصّ سقراط المقولة، وإذا يخصّها يمتحن ذاته ويمثّل رفيق الحوار *ton gar logon egôge malista exetazô kai ton erôtonta* *sumbainei mentoi isôs kai eme ton erôtonta* *apokrinomenon exetazesthai* (333 جـ). هذه رسالة حياته، أن يعمل على أن تكون الأفكار التي نعتنقها جليّة ومتناغمة وتتخللها تماماً القيم والمثُل التي نعلن بأفواها احتراماً لها. فهذه آفة البشريّة كلّها، كوننا نبقيّ مثلنا وقيمتنا ومبادئنا ومعتقداتنا في غرف منفصلة محكمة الغلق، ونتيجة لهذا، لا يكون كل فرد منا شخصاً واحداً بل شخوصاً متعدّدة فيكون سلوكنا في ظروف متباينة وتجاه أشخاص مختلفين على أساس مبادئ متغيرة تماماً.

عندما تستأنف مناقشة مسألة وحدة الفضيلة في 349-أ تكون نتيجة التمهيد في *البروتاجوراس* هي ذات النتيجة التي تنتهي إليها المحاورات المبرراطية عامّة، ألا وهي أن الفضائل المتمايضة لا يمكن أن نقيّمها منعزلة. حالما نحاول فهم معنى أيّ من هذه المفاهيم، نجده يندمج في المفاهيم الأخرى.

(أستبقى مسألة معادلة الفضيلة بالمعرفة بمعزل مؤقتاً). ربّما كان هذا حدّاً ما ذهب إليه سقراط لكنى أعتقد أن أفلاطون تبيّن أن هذا يصدق على كل المفاهيم، لا مفاهيم الفضائل فقط. كى يمكننا أن نستخدم آى مفهوم يلزم أن يكون للمفهوم حدود *horos* — لا بمعنى الحدّ فى المصطلح المنطقى، أى 'تعريف'، بل بمعنى الحدّ إذ نتحدّث عن تخوم بلد أو إقليم. لكننا حين نختبره، حين نحاول أن نجعله مفهوماً، لا نجد له معنى إلا فى ترابطه مع كل ما عداه؛ إنه لا يكون مفهوماً إلا فى التحامه مع كل مجال المعقول. هذا أساس الديالكتيك الأفلاطونى،⁽²⁵⁾ وهذا، فى نظرى، هو الدرس الأساسى للـ *ليزيس* والـ *پارمنيديس*. إننا حين نفكر لا غنى لنا عن أن نفكر من خلال مفاهيم محدّدة؛ حين نتواصل لا بدّ لنا من أن نتواصل بلغة تستخدم كلمات محدّدة؛ لكننا حين نتعمّق فى فكرنا وفى لغتنا، نجد أن التحديد والتمييز خادعان، وأننا — فى غير الأغراض العمليّة للحياة اليوميّة — متى غفلنا عن الزيف المتأصل فى كل فكر وفى كل لغة نقع فى الخطأ. لهذا فإن حلم لايبنتس Leibniz بلغة تبلغ الكمال هو سراب. وهذا هو السبب فى أن غرور المنطق الرمزي *symbolic logic* الذى أسسه فريجة *Gottlob Frege* والذى ذهب بعقول بعض دارسى الفلسفة الأكاديميين إلى حدّ أنهم حاولوا استخدامه، لا كاختزال مريح، ولكن كوسيلة للوصول إلى نتائج إيجابية وإقرار مقولات صادقة نهائية، قد أضّرّ بالفلسفة وما زال يلحق بها أبلغ الضرر.

2

فى 333 ب - ج يحاول سقراط أن ينتقل إلى عنصر مهم من عناصر فلسفته الأخلاقية، حيث يطرح السؤال: هل يبدو لك أن شخصاً يقترب الظلم يكون متزناً وهو يقترب الظلم؟ *ara tis soi dokei adikôn anthrôpos*

(25) بابه أفلاطون التقيد بمصطلح جامد، هكذا نجده يستخدم لفظ الديالكتيك ومشتقّه فى مواضع مختلفة بمعنى مختلفة. فأحياناً لا يعنى اللفظ أكثر من الحوار بالمعنى البسيط للكلمة، ثم نجده يطلق ذات اللفظ على طريقة البحث بواسطة الفرضيات، ثم يلحقه بطريقة التجميع والتقسيم، لكنه فى الجمهوريّة يجعله يشير لأعلى مراتب الفكر الفلسفى، حيث يتحرّر العقل من كل المسلمات وكل الفرضيات ويتجاوزها ويزيلها دوماً، لتبقى الحقيقة الوحيدة، حقيقة فعل العقل أو العقل الفاعل. هذا هو المعنى الثرى الذى أفضل أن نخمسه بلفظ الـ *ديالكتيك*.

نتصرّف بحكمة. هل نقول إننا نتصرّف بحكمة حين تكون النتيجة أن يصلح حالنا أم حين يسوء حالنا؟ — وكان من الممكن أن تُمضى الحاجة كما تُمضى فى المحاورات السقراطية. لكن بروتاجوراس لا يُبدى تعاونًا. حين يُسأل ما إذا كنا نعنى بالأشياء الحسنة الأشياء التى تنفع الناس، إذا به ينفلت فى سرد طويل لأشياء يمكن أن تسمى حسنة حتى إن لم تكن نافعة للناس بشكل خاص.

يحتج سقراط، ولا يبدو بروتاجوراس راغبًا فى مواصلة النقاش على طريقة سقراط المألوفة، ويكاد عقد الجمع أن يفرط. وأخيرًا يتفق على أن يتولى بروتاجوراس دور المحاور. وينقل بروتاجوراس المناقشة إلى مجال الشعر، ويقترح قصيدة لسيمونيديس لنقدها.

بدا من هذه النقطة وحتى 348 - ج حيث يُستأنف التمهيد السقراطى، تصبح المحاورة تصويرًا، مع لمسة من المحاكاة الساخرة، لطبيعة وأساليب السوفسطيين فى القرن الخامس قبل الميلاد، ممثلين فى ثلاثة من رجال الحركة البارزين: بروتاجوراس وپروديكوس Prodicus وهيبياس Hippias. هكذا يقول تيلر A. E. Taylor: "ولهذا اعتقد أننا ينبغي أن نأخذ هذا الفصل الطويل على أن القصد منه أن يكون 'استراحة' فكاهية، صورة مرحلة لسلوكيات المجتمع الأثينى الراقى فى السنوات الأخيرة من عصر پريكليس، ولا شيء أكثر من ذلك بكثير" (A.E. Taylor, *Plato: The Man and his Work*, 1926, p.251).

لكن حذقة سقراط التفسيرية فى شرحه لقصيدة سيمونيديس لم تكن مجرد محاكاة ساخرة للطريقة السوفسطية، بل كانت أيضًا كشفًا حيًا للعيب الذى يجده أفلاطون فى كل تعلم من نص ميت. فهذه الفقرة تبين بطريقة وافية أن أى شخص يتمتع بدرجة كافية من البراعة يمكنه أن يستخرج أى معنى يريد من أى نص. ينبغى أن نلاحظ أن كل المستمعين - وهم يمثلون صفوف المثقفين فى العالم اليونانى - يتقبلون تلاعب سقراط بالنص دون اعتراض. مرة أخرى يعلق تيلر Taylor على شرح سقراط للقصيدة فيقول: "من الواضح أننا هنا بإزاء قطعة هزلية مسلية عن الأساليب المعاصرة فى استخراج أى نظرية يريدنا المرء من قصيدة ما بوسائل يمكن أن تجعل أى شيء يعنى أى شيء" (p.256). فى يومنا هذا يعمل دعاة 'الإعجاز العلمى للقرآن'، وفى جندية تامة

على ما يبدو، على استخراج أحدث النظريات والاكتشافات في مجالات الطبيعة والفلك والكيمياء والجينات، إلخ، إلخ، من آيات من القرآن. يلخص سقراط الفرق بين طريقتيه والطريقة السوفسطية في جملة واحدة: اعتقد أن التبادل المخلص في الحوار شيء والخطابة الجماهيرية شيء آخر، *chôris gar egôg' ôimên einai to suneinai te allêlois dialogomenous kai to dêmêgorein* (336 ب).

في 336 ب - د يصور ألكيباديس Alcibiades المواجهة بين سقراط وپروتاجوراس كمباراة في سبيل النصر الشخصي، متسقا في ذلك مع شخصيته — وهذه لمحة أخرى في التميز الدرامي للپروتاجوراس.

3

أخيرا، في 349 - ب، يجد سقراط طريقه عائدا إلى موضوع الفضيلة. كنا قد تساءلنا ما إذا كانت الحكمة والاتزان والشجاعة والعدل والتقوى خمسة أسماء للشيء الواحد، الفضيلة، أم أجزاء متميزة من الفضيلة. وكانت إجابة پروتاجوراس أنها أجزاء، ليس على نحو ما تكون قطع من الذهب أجزاء من الذهب، تماثل الكل الذي هي أجزاء منه وتماثل بعضها البعض، وإنما على نحو كون أجزاء الوجه أجزاء منه، تختلف عن الكل وتختلف عن بعضها البعض. الآن يجب پروتاجوراس بأن كل تلك الفضائل أجزاء من الفضيلة وأن أربعة منها متقاربة إلى حد ما من بعضها البعض، إلا أن الشجاعة تختلف تماما عن الفضائل الأخرى. إنه يؤكد أنك تجد كثيرين من الناس هم يمتصون بالظلم واللاتقوى والرعونة والحمق، ويكونون مع ذلك غاية في الشجاعة. هذا الموقف ينطوي على تحدٍ خطير لمبدأ سقراط في وحدة كل الفضيلة ومعادلة الفضيلة بالمعرفة.

يقدم پروتاجوراس برهانا منطقيا سليما تماما لمقولة اختلاف الشجاعة عن الحكمة. البرهان، شكلا، بلا عيب، وجدير بأن يكون غير قابل للنقض — لو أننا استطعنا أن نتفق على ما نعني بالشجاعة وما نعني بالحكمة. وأسفاه! إننا لن نجد أى كلمة في أى لغة تأتي حاملة معنى محددا يلتصق بها على مدى الزمان. المصطلحات التي تحدّد بطريقة مصطنعة لأغراض خاصة، هذه وحدها يمكن

أن يكون لمعناها شيء من الثبات، مقابل ثمن باهظ. حلم اللغة التي تبلغ الكمال هو أسوأ من أن يكون مجرد وهم؛ لو أنه تحقق أبدا لكان في ذلك نهاية كل فكر جَيٍّ. لذا حين يقدم سقراط ليناقد موقف پروتاجوراس فإنه لا يُفنده، وإنما هو بدلا من ذلك يعرض مفهوما مختلفا للشجاعة والحكمة، حيث لا انفصال بين الشجاعة والحكمة. ليست مهمة التفكير الفلسفي أن يتوصل إلى مقولات صادقة يمكن إثباتها بالبرهان، بل أن يقدم رؤية خلاقة تُضفي المعنى على معطيات التجربة.

دعونا نمحص ادعاء أن الشجاعة تختلف عن الحكمة. الشجعان مطمئنون ويمضون بلا تردد لملاقاة ما يخافه الآخرون. هناك أشخاص يغيصون في الأبار مطمئنين. الغواصون المحترفون يفعلون ذلك إذ أنهم يمتلكون المعرفة اللازمة. وفي مجالات أخرى كذلك، أولئك الذين يمتلكون المعرفة يتصرفون باطمئنان أكثر ممن لا يمتلكونها، وهم أنفسهم يكونون أكثر اطمئنانا بعد اكتساب المعرفة عما كانوا قبلها. لكن هناك آخرين، بغير معرفة، يخاطرون بولوج تلك المجالات مطمئنين. هل أولئك أيضا شجعان؟ تكون الشجاعة شيئا قبيحا إن قلنا بذلك، فأولئك الأشخاص مجانيين. المعرفة إذن هي مصدر الفرق بين الحالتين، ويبدو على هذا أن المعرفة هي الشجاعة (349 هـ - 350 ج).

لا يتوانى پروتاجوراس في نقد منطق حُجّة سقراط (350 ج - 351 ب). علينا أن نلاحظ هنا أن أفلاطون حين يقدم حُجّة معيبة المنطق، فإنه لا يفعل ذلك في غفلة عن العيب المنطقي، ولا هو يريدنا أن نأخذ الحُجّة على أنها برهان أو استدلال صحيح. وظيفة الحُجّة أن تُظهر العلاقات، تكشف بواطن المعاني، توضّح الأفكار، وتشكل جزءا من الصورة الشاملة. إن فلاسفتنا المحترفين الذين يكتبون مؤلفاتهم الحاذقة لإظهار خطأ مثل هذه الحجج يهدرون ما هو أثنى من وقتهم الثمين؛ إنهم يهدرون المعنى الحق لكل عمل أفلاطون. ومع ذلك، أود أن أضيف أن اعتراض پروتاجوراس على حُجّة سقراط (استنادا للإقرار بأن الشجعان مطمئنون) ليس منصفًا، حتى من الناحية الشكلية. إن سقراط لا يحتاج مقولة إن مطمئنين شجعان (التي أظهر پروتاجوراس عيبها) لدعم حُجّته. لقد أقرّ پروتاجوراس بأن الشجعان مطمئنون. ويقول سقراط إن اطمئنانهم قد يصحبه إما المعرفة أو الجهل، وإنه لا يكون حسنا إلا حين يكون مصحوبا بالمعرفة. إذا كان علينا أن نرى الشجاعة دائما حسنة، فيجب أن تكون هي تلك

المشجاعة التي لا انفصال لها عن المعرفة. أعتقد أن هذا استقرار جيد، أيًا ما كان رأينا في أوجه النقص في صياغة أو في هيكله الحجّة.

يقول جثري W.K.C. Guthrie في الملخص المصاحب لترجمته للمحاورة: "لا بدّ من أن نُقرّ بأن سقراط يبتلى عطف وصبر القارئ إذ يمضي في مناقشته، على ما يبدو، في إسهاب يتجاوز الحدّ، أحيانا يعيث فقط بالكلمات، وأحيانا يُسمح له بالإفلات بما هو بالنسبة لنا مغالطات أولية" (صفحة 33). إن القارئ الذي يُبتلى عطفه وصبره، على هذا النحو يفضح الفساد الذي ابتلى به الفهم الحديث للفلسفة. الحجّة الفلسفية، في مفهومنا الحديث، تقدّم أطروحة محدّدة، تدافع عنها ببراهين صحيحة. لم يكن هذا أبدا غرض أفلاطون في كتاباته. المحاورّة الأفلاطونية لا تهدف لإثبات أطروحة، بل لاستنفاذ الفكر، لكشف أوجه الغموض، لإزاحة الخلط والتشويش، لاستكشاف بواطن المعاني. حتّى المغالطات والتلاعب بالكلمات، سواء أسفرت عن وجهها أم تُركت تمرّ دون تعليق، هي جزء من الخطّة، تُزوّق، تحيّر، تسمع، تهمز. إن قرأت محاورّة لأفلاطون وأنت ساكن النفس تماما فقد فاتك فحواها.

4

يتخذ سقراط مدخلا جديدا (351 ب-هـ). لكن علينا أن نلاحظ أن سقراط حين يبدو، في المحاورات، كأنما ترك ممرا معينا من المحاجة وشرع في آخر، فإنه لا يكون قد هجر الحجّة الأولى. إنه يكون فيفساء من زوايا النظر تُشكّل رؤية متكاملة. فهدف أفلاطون، كما أكدت مرارا، ليس أبدا أن يثبت أو يبرهن مقولة أو أطروحة، بل أن يعرض رؤية وأن يُلهم ببصيرة. هكذا حين يبيّن پروتاغوراس أن الحجّة السابقة معيبة منطقيا، فإن سقراط يقبل ذلك دون اعتراض، فهو لم يكن يريد لحجّته أن تبرهن بنقّة، بل، ببساطة، أن توحى.

بعض الناس يعيشون عيشا حسنا، وآخرون يعيشون عيشا سيّئا. هل نقول إن من يعيش حياة متمتعة يعيش عيشا حسنا؟ يُدخل پروتاغوراس شرطا: أن تكون

المُتَّع⁽²⁶⁾ حسنة. ولكن هل هناك مُتَّع تكون، من حيث هي مُتَّع، سيئة، وآلام تكون، من حيث هي آلام، حسنة؟ لنتدبر.

مرة أخرى ينتقل سقراط إلى 'مزقّب' جديد (352 ب-ج)، ونستشعر أنه يجهّز أرض المعركة لهجمة فاصلة. في نظرنا إلى المعرفة، هل نتبنى الرأي الشائع فنقول إن المعرفة بلا حول كدافع للعمل، يجرفها الانفعال واللذة والآلم والحب والخوف، أم نؤكد أن المعرفة شيء بديع وقادر على أن يحكم سلوك الإنسان، وأنه إذا عرف الشخص ما الحسن وما السيئ فلا شيء يمكن أن يقهر ذلك الشخص بحيث يفعل غير ما تشير به المعرفة، وأن العقل كافٍ لصلاح حال الإنسان؟ ما هنا قضية لا يالو سقراط جهداً لتوضيحها وتبريرها، واللغة التي يستخدمها هنا تبيّن بوضوح بأى قدر من الثبات وبأى مستوى من الحماس هو مؤمن بها. فكيف يعضى في إثباتها؟

يقال عادة إن كثيرين ممن يعرفون ما الأحسن لا يعملون وفق ما يعرفون بل يعملون غير ذلك، إذ تغلبهم اللذة أو الآلم أو شيء آخر. لنفحص هذه التجربة المعزومة حيث ينهزم الإنسان أمام اللذة. يتساءل پروتاغوراس: لماذا نشغل أنفسنا بما نظنه الكثرة غير العاقلة؟ يجيب سقراط بأنه يتوقع أن نجد لبحثنا صلة بمسألة الفضيلة التي كنا نناقشها. والواقع أنه بعد أن يُجرى تحليلاً متأنياً ومطوّلاً لتجربتنا حيث يُفترض أننا نعمل ضد معرفتنا بالأحسن، فإنه في ختام المناقشة يستخدم ذلك التحليل ليعزّز قوله بأن الشجاعة – التي رأى پروتاغوراس أنها وحدها بين الفضائل منفصلة تماماً عن المعرفة – لا تنفصل عن المعرفة (352 د-353 ب).

ماذا نقول إذن عما يسميه الناس الغواية *akrasia*؟ كثيراً ما يقال إننا إذ تغوينا ملذات الطعام والشراب والجنس نفعل أشياء ونحن نعرف أن الأشياء التي نفعلها ضارة. إنها ضارة ليس من حيث أنها تعطينا اللذة في وقتها ولكن من حيث أنها تقود إلى المرض أو الفقر أو ما إلى ذلك في وقت لاحق. لو لم تكن لتلك الملذات مثل هذه العواقب السيئة لما قال أحد إنها سيئة. إنها إذ تأتي

(26) يستخدم أفلاطون في هذا السياق كلمة تترجم عادة بـ 'اللذة'، لكن من الصعب تطويع كلمة اللذة لأداء المعنى في كل حالة.

بتلك النتائج السيئة تأتي بالآلم. إنها سيئة لا بسبب آخر إلا أنها تأتي بالآلم أو تحرمانا من اللذة. من الجانب الآخر، فإن الآلام التي يقال إنها حسنة ليست حسنة من حيث أنها مؤلمة بل بسبب أنها تقود للصحة أو النجاح أو ما إلى ذلك، أى لأشياء تجلب اللذة. إننا نسمى للذة كشيء حسن وننبذ الآلم كشيء سيئ (353 جـ-354هـ).

يمضى سقراط ليبين فى تطويل أننا إن أخذنا اللذة معادلا للخير والآلم معادلا للشر، عندئذ نستطيع أن نرى بوضوح أننا فى كل ما نفعل نستهدف اللذة ونحاول أن نتجنب الآلم. لو استطعنا أن نملك علما وثيقا أو ميزانا نزن به الملذات والآلام، أخذين فى الاعتبار القرب والبعد، والديمومة، والمقدار، والجدة، وكل العوامل المؤثرة الأخرى، لكننا دائما نفعل ما يضمن لنا النصيب الأوفر من اللذة (354 هـ - 357 ب).

بين مستمعى سقراط كان يشيع افتراض أن الهدف من كل عمل الإنسان هو اللذة. إذا أخذنا 'اللذة' بمعنى 'الرضا' بمثلول عريض، فقد لا نرى ما يدعونا للاعتراض على هذا الافتراض. فحتى على أعلى وأبقى مستوى أخلاقى، نحن نطلب الرضا. عند سقراط لم يكن ممكنا أن تكون الحياة المسارة غير الحياة الخيرة، حتى لو تطلب ذلك التضحية بكل الملذات بمفهومها العام. لم يكن الكليبيون Cynics والرواقيون Stoics مخطئين حين اعتبروا أنفسهم سائرين على درب سقراط. لكن الزهد لم يكن من صميم مبادئ سقراط: اللذة، حتى اللذة الحسية، إذا لم تمنع خيرا آخر، فهي خير. ولأغراض المناقشة المطروحة هنا، لم يكن من الضروري التعمق فى مسألة ما نعى باللذة.

هذا ما يشير إليه عادة من ينسبون لسقراط تبني مذهب اللذة hedonism. هنا أكتفى بأن أقول إن سقراط فى السياق الحالى يناقش ما يحدد الاختيار، ويجد أن الاختيار ينطوى على حكم يتعلّق بما هو حسن. قد يأتى الحكم خطأ، وحين يأتى الحكم خطأ، يكون ذلك بسبب الجهل بكل ما ينطوى عليه الاختيار. هكذا فإننا حتى على مستوى العمل المتعلّق بالملذات والآلام الجسدية، فإننا نخطئ الاختيار لا لأن الرغبات وما إليها تسيّد بناء، بل لأننا نخطئ الحساب أو يفوتنا أن نحسب ونزن كل الملذات وكل الآلام التى ينطوى عليها العمل. قد يُعترض على هذا بأنه فى حالة من يعمل تحت تأثير الانفعال فإن مسألة الحساب لا تكون واردة. لا يناقش سقراط هذه المسألة صراحة فى أى موضع من المحاورات.

فى رأىى أن سقراط لا يعنيه إلا سلوكنا باعتبارنا كائنات إنسانية عاقلة. حين نعمل على مستوى دون المستوى الإنسانى as subhumans ، فإن تحليلات سقراط لا تنطبق علينا، لكن مثل هذا العمل لا يكون موضوعا للفلسفة بل للطب النفسى psychotherapy.

معادلة الخير باللذة فى الـ *ديروتا جوراس* ليس إلا تبسيطا لغرض بحث معادلة الفضيلة بالمعرفة. إنها عينة فى أنبوب اختبار لتجربة معملية. لنقل إن الخير هو اللذة (لأن محاولة الاتفاق على حقيقة الخير فى هذه المرحلة من المناقشة لم تكن لتجدى): يمكننا عندئذ أن نرى أن اللذة (بدلنا التجريبي للخير) لا انفصال لها عن المعرفة.

إن أولئك الذين يستنتجون من هذا الجزء من الـ *ديروتا جوراس* أن سقراط كان يدعو لفلسفة اللذة hedonistic philosophy يرتكبون خطأ تحويل افتراض اتخذ لغرض محدد إلى عقيدة مطلقة. إنهم فى الواقع نموذج صارخ للخطر الذى كان يراه أفلاطون فى السعى لاستخراج المعرفة من نص محدد. (ربما كان أفلاطون يختلف مزاجيا عن سقراط فى موقفه من اللذة، لكن موقفهما النظرى كان فى الأساس واحدا.)

النظرة السوية للذة كهدف طبيعى للكائنات الإنسانية يجب أن نفهمها بوضعها على خلفية ذات شقين: هناك من ناحية، التنديد الشديد بحياة اللذة اللاعاقلة فى الجورجياس، ومن ناحية أخرى، التقدير المتوازن لمكان اللذة فى حياة إنسانية طيبة فى الجزء الثانى من الـ *فيليبوس*. ليس هذان وجهتى نظر منفصلتين: إنهما متكاملتان. كل تفكير نظرى يُشظى، وأخذ الشظية باعتبارها الكل هو قمة حماقة.

بعد أن بين سقراط أنه على أساس افتراض أننا نسمى للذة ونجتنب الألم يكون المسلك الصحيح فى الحياة علما ومعرفة، يقول: ماذا يكون ذلك العلم وتلك المعرفة، هذا أمر نبحثه فى وقت آخر (357 ب). لم يكن ممكنا مناقشة مسألة السلوك الصحيح فى الحياة فى حدود البحث الحالى، إذ أن ذلك يتطلب النظر فيما يجعل الحياة الإنسانية جذيرة بأن نحياها. ينبغى أن يكفى هذا. كى نرى أن الظن بأن اللذة كانت عند سقراط هى هدف الحياة ليس ظنا تبسيطيا فقط، بل هو خاطئ تماما.

في دعابة يطلب سقراط من بروتيكوس أن يسمح له بالتجاوز مؤقتاً عن التزام الدقة الصارمة في التمييز بين المتعة والبهجة والسرور وما إلى ذلك (358 أ). هذا له دلالة: سقراط يفسح المجال لمفهوم للذة قد يجده عامة الناس مغايراً لمفهومهم، وكثيراً ما يكون حتى نقيضاً له.

يواصل سقراط الحديث: كل الأفعال التي تستهدف حياة خالية من الألم وسارة هي حسنة، وإذا هي حسنة فهي طيبة وجيدة (358 ب-360 هـ). هنا على أن أتوقف مرة أخرى. فلاسفتنا التحليليون analytic philosophers يجدون في مثل هذه العبارة وليمة لهم. إنها بالطبع مفككة وجامحة. إذا كانت غايتنا أن نصل لاستنتاجات صحيحة تماماً فإن مثل هذه العبارة لا قيمة لها على الإطلاق: فلاسفتنا الأكاديميون أثبتوا ذلك مراراً وتكراراً، ووجدوا في ذلك مجالا لكسب وفير. لكنني أكرّر: المجردات الخالية من الحياة وحدها يمكن صيغها في قوالب منطقية صحيحة. التفكير الفلسفي يطور الأفكار، يستخرج المعاني، يخلق تناسقاً فكرياً. إنك لا تستطيع أن تختزل ⁽²⁷⁾ reduce مساراً ثرياً من الفكر الفلسفي — سَمِّهِ 'حُجَّة' إذا شئت — إلى قياس صوري syllogistic reasoning بأكثر مما تستطيع أن تختزل سيمفونية لبيتهوفن في سلسلة من مقولات مستنتجة استنتاجاً منطقياً صحيحاً. البرهان demonstration تحتكره الرياضيات، التحقق الموضوعي verification تختص به العلوم التجريبية، تناسق ووضوح المعنى هو بيمة التفكير الخلاق — الشعر والفن والفلسفة.

إذا عادلنا السار بالحسن، فلا أحد، عارفاً أو معتقداً أن فعلاً ما هو أحسن من فعل آخر، يمكن أن يفوته أن يفعل الفعل الأحسن إذا كان ذلك في مقدوره. أن ينهزم المرء أمام الرغبة أو الخوف أو ما إلى ذلك لن يكون إلا جهلاً، وأن يسيطر المرء على نفسه يكون حكمة. هذه خلاصة ما يشار إليه عادة باعتباره المفارقة الرئيسية عند سقراط — مبدأ أن أحداً لا يقترب الظلم عن معرفة أو عن إرادة. لكن المفارقة تغارقها مفارقتها إذا ما أخذناها في سياق كل فلسفة سقراط في الحياة: حين يتحقق فينا الإنسان في أصدق وأحسن معنى للكلمة،

(27) انظر هامش 20 في الفصل الثالث عن استخدامي لكلمة الاختزالية لترجمة reductionism، وهنا استخدم الفعل، فنحن نحتاج مصطلحاً نسعى به هذه الأفة الفكرية.

فلننا نجد قيمتنا الحقّة في ثوّجه تتحد فيه النزاهة الأخلاقية بالنزاهة الفكرية. ما دمنا نحيا ونعمل على مستوى الإنسانية الحقّة ذاك، فلا يمكن أن نختر ارتكاب الخطأ. لكننا لا نحيا دائما على ذلك المستوى، ليس أيّ منا دائما إنسانا حقا، عندئذ لا يرقى سلوكنا إلى مستوى حقيقتنا؛ عندئذ نعمل غافلين عن خيرنا الحقّ. ذلك لا يكتّب عقيدة سقراط فهو لم يقصد أن يعطينا بيانا أنثروپولوجيا أو سيكولوجيا للملوك الفعلي للبشر، بل أراد أن يصوّر مثالا — مثلا نستطيع أن نحاول الارتقاء إليه.

الخوف توقّع للشّر. إذن لا أحد يمضى بإرادته لما يخافه. كان پروتاجوراس قد أكد أن الشجاعة تختلف تماما عن الفضائل الأخرى، وتختلف على الأخصّ عن الحكمة. ماذا يطلب الشجعان؟ أهو نفس الشيء الذي يطلبه الجبناء؟ ينفي پروتاجوراس ذلك؛ ما يطلبونه شيء مختلف. هل يمضى الجبناء إلى ما هو آمن بينما يمضى الشجعان إلى ما هو مخيف؟ يقول الناس ذلك. يصرّ سقراط على أن يجب پروتاجوراس عن نفسه: هل يمضى الشجعان إلى ما يرونه مخيفا؟ لكننا اتفقنا لتوّنا على أن هذا مستحيل. إنهم جميعا يمضون إلى ما يوحى بالاطمئنان، الجبناء والشجعان على حدّ سواء — كلا الفريقين يطلب نفس الشيء. يحتجّ پروتاجوراس مؤكدا أن ما يمضى إليه الجبناء مضادّ تماما لما يمضى إليه الشجعان، فهؤلاء يمضون بإرادتهم إلى الحرب ويأبى الآخرون. — أهو جميل أن يمضوا أم قبيح؟ — جميل. — إذا كان جميلا فهو حسن — فقد اتفقنا على أن كل الأفعال البديعة حسنة. الجبناء يرفضون أن يمضوا إلى الحرب، يلبّون أن يمضوا إلى ما هو بديع وحسن وبالتالي سارّ. هل عن معرفة يرفض الجبناء أن يختاروا ما هو حسن وسارّ؟ إذا قرّنا هذا ننقض ما سبق أن اتفقنا عليه. الشجعان يختارون ما هو أجمل وأحسن وأكثر مسرّة. الشجعان لا يقولون لا الخوف المزرى ولا الاطمئنان المزرى. خوفهم واطمئنانهم كلاهما جميل وحسن. لكن الجبناء والمتهورين والمجانين يعمل فيهم خوف مزر واطمئنان مزر بفعل الجهل والحماقة. الجبناء جبناء بفعل الجهل بما يدعو حقا للخوف. الشجاعة مضادة للجبن وتأتى من المعرفة بما يدعو حقا للخوف. إذن فمن المستحيل أن يكون الشخص جاهلا ومع ذلك شجاعا.

لنا أن نلاحظ أن وصف الشجاعة بمعرفة ما يدعو للخوف وما يدعو للاطمئنان: *hê tôn deinôn kai tharraleôn epistêmê*، وهو الوصف

الذى وجدناه غير مُرضٍ فى اللاخيس (194 هـ)، يعاد تقديمه هنا دون اعتراض، حيث أن المطلوب هنا ليس أن نقف عند 'تعريف' مُرضٍ، بل أن نربط الشجاعة بالمعرفة وبكل الفضيلة.

فى الفايون يقول سقراط إن ما يعرفه العامة باسم الشجاعة هو شيء غريب لأن أولئك الذين يرون الموت شراً عظيماً يستسلمون له لخوفهم من شرٍ أعظم. وكذلك ما يعرفه العامة باسم الاتزان هو شيء زائف لأن الحمقى يتحكمون فى شهواتهم ويتحملون الآلام إذ يأملون فى الحصول على ملذات أعظم أو تجنب آلام أعظم. الفضيلة الحقة ليست مثل هذه المقايضة السقيمة لملذات مقابل ملذات والآلام مقابل الآلام ومخاوف مقابل مخاوف (68 د-69 هـ). وعلى هذا فحين نجد البروتاجوراس تحيل الشجاعة إلى تغلب على الخوف بخوف أعظم، ونجد الاختيار والتدبر علامة قد استحالاً إلى عملية حسابية للمفاضلة بين الملذات والآلام، علينا أن نتذكر أن هذه المقولات لا تمثل عناصر عقائدية فى الفلسفة الأخلاقية لسقراط أو لأفلاطون، إنما هى فرضيات تقدم فى إطار استراتيجية تهدف لأن تظهر أنه حتى على أساس المفاهيم الشائعة للفضائل، فإن هذه الفضائل لا انفصال لها عن التقييمات الفكرية conceptual evaluations، وإنها تقوم على المعرفة.

5

بدأت المناقشة بين سقراط وبروتاجوراس بسؤال عن قابلية الفضيلة للتعلم، لكن لم يكن هناك تعارض حقيقى بين تأكيد بروتاجوراس الواثق والنفسى الافتراضى الذى تبناه سقراط، لأن المقصود فى كل من الحالتين كان شيئاً مختلفاً. عند سقراط كانت الفضيلة تعنى الكمال الخاص الذى يتميز به الكائن الإنسانى؛ عند بروتاجوراس، وغيره من السوفسطيين، كانت الفضيلة تعنى المهارة التى تكفل النجاح السياسى. فى أثناء المناقشة أكد سقراط وطور مبادئه التوهم: وحدة الفضيلة ومعادلة الفضيلة بالعقل. الهدف الواحد لكل حوارات سقراط أن يقود رفيق الحوار لهذه البصيرة. ليست هذه نظرية أو قضية يطلب إثباتها، بل رؤية يريد إيصالها. التحليلات النقدية لفلاسفتنا الأكاديميين ضللت السبيل: إنها إن أفادت قليلاً إذ تتيح لدارسى الفلسفة بعض المran فى النقد

المنطقي، فهي تضرّ كثيراً إذ تطمس الرسالة الحقّة، المعنى الحقّ، والقيمة الحقّة لمحاولات أفلاطون.

تطرح *الديروتاجوراس* مسألة قابلية الفضيلة للتعلّم وتتركها بلا حلّ. هذا ما ينبغي أن يكون. يجب أن تبقى المسألة بلا حلّ، تبقى لغزاً لا يقبل الحلّ، إذا أردنا ألا تغيب عن بصرنا البصيرة الحيويّة: الفضيلة هي الحكمة *sophia* لكنها ليست أيّ معرفة محدّدة *epistêmê*. الفضيلة هي الحكمة التي تدرك جهلها وتعرف أن السبيل الآمن الوحيد لها أن تتشبّث بنزاهتها الذاتية. في الجمهورية نجد الحكمة الأسمى في الرؤية التصوّفية لصورة الخير. في *الوليتيكوس* نجد أن الحاكم المثالي لا يتقيّد بأيّ قانون أو دستور بل يمضي على هدى نوره الداخلي. يسوع الناصري يجد المرشد للحياة الخيرة لا في الناموس بل في الحب. كنّت Kant يجد المبدأ الأخلاقي الأعلى في تلقائية الإرادة الخيرة. البصيرة⁽²⁸⁾ الواحدة خلف كل هذا كانت جليّة شفافة عند سقراط، ومع ذلك يصعب علينا أن نستوعبها لأنها صارت مغلفة بطبقات فوق طبقات من أخطاء الجهاذة.

(28) في الأصل الإنجليزي سجّلت هنا رفضي لاستخدام 'truth' (الصديق) أو 'intuition' (الحس، البديهة) لأداء هذا المعنى.

الباب الثانى

الرؤية الأفلاطونية

الفصل الخامس

مغزى الدفايدون

تقديم

معظم الباحثين يرون أن الدفايدون تدور حول (1) خلود الروح، و (2) 'وجود' الصور، أو ما يُعرف بـ 'نظرية أفلاطون فى المثل (الصور)'. أنا أزعم أن موضوع الدفايدون شىء غير هذا تماما.

المحاورة الأفلاطونية ليست أطروحة نظرية؛ إنها لا تسعى لأن تثبت بالبرهان مقولة أو فرضية. المحاورة الأفلاطونية هى ما يعلنه مؤلفها عمليا، إنها دراما: حتى الحُجج فى المحاورة – مهما بلغت من الدقة ومن العناية فى صياغتها – فهى شخوص مسرحية لها دورها المقرر فى الدراما. الغاية ليست نتيجة تثبت بالحجة بل انطباع كلى يُخلق فنيا، الغاية تقديم رؤية.

هكذا، وفقا لهذه النظرة، حين نأتى لدراسة الدفايدون، بدلا من أن نطرح على أنفسنا السؤال: ما الذى تثبته الدفايدون؟، ينبغى أن نسأل: أى رؤية تعطينا إياها الدفايدون؟ والإجابة، فى رأيى، هى أن الدفايدون تعطينا رؤية الحياة الفلسفية كتحقيق لأزلية الروح.

من وجهة النظر هذه تكون جهود الباحثين لكشف وعرض الأخطاء والتناقضات فى حُجج أفلاطون فى غير محلها. لا يعنى هذا أننا لا ينبغى أن ندرس وننقد مثل هذه الحُجج، فإن أفلاطون كان بالتأكيد يريد من قرائه أن

يفعلوا هذا. إننى أمضى حتى إلى حد القول بأن أفلاطون كان يزرع عن عمد الأخطاء والتناقضات ليتيح لقراءه أن يُعملوا عقولهم فيها. إلا أنه أيا كان ما نراه فى حجج الدافيدون أو فى قيمة النظريات التى تتضمنتها المحاورة، فلن مغزاها الباقى، أهم ما تسهم به فى الثقافة الإنسانية، نجده فى مثال وروية الحياة التى يتميز بها الكائن الإنسانى، الحياة الممحصصة التى رآها سقراط وحدها حياة إنسانية حقة.

يذكر تيلر (Plato) 1926، A.E. Taylor، (p.177) أن أفلاطون نفسه يشير إلى الدافيدون فى الرسالة الثالثة عشرة 363 - أ بعبارة "حوار سقراط حول الروح *psuchē*". إلا أنها ليست بحثاً نظرياً فى طبيعة الروح وإنما هى تأكيد لقيمة الروح ومفهوم الحياة الطيبة كحياة مكرسة لرعاية الروح، وهذا هو كل ما كان سقراط معنياً به.

لعل أفلاطون كان أميل للاعتقاد بخلود الروح، والأرجح أنه كان كذلك؛ لعل المعتقدات الأورفية-الفيثاغورية حول حياة ما بعد الموت استهوت؛ لكن هذا، فى رأى، لا يجعل من بحث مسألة خلود الروح قلب الدافيدون وأقيم ما فيها. إننى لا أرغب فى أن أنفى احتمال أن يكون تأييد فكرة البقاء الشخصى *personal survival* من المقاصد الرئيسية للدافيدون؛ (كان أفلاطون، كفنانون عظيم، يمزج أكثر من موضوع ويرمى لأكثر من هدف واحد فى كل محاورة)؛ إلا أنى أقول إن ما يعيننا هو أننا نجد القيمة الباقية فى مثال وروية حياة العقل، وهى الروية التى تلهمنا إياها الدافيدون حين نأخذها ككل.

لا يفوتنا أن نلاحظ الثبرة المتمثلة على امتداد المحاورة، فى أجزاء السرد وفى أجزاء الحوار على حد سواء، بما فيها من استطراد، وتريث فى العناية بالتفاصيل الثتوية، وفكاهة. إن تكن المحاورة كلها وككل عملاً فلسفياً، إن تكن الدراما والشعر والفلسفة ليست عناصر منفصلة جمعت معاً بل كلاً متكاملًا لا يتجزأ، فلا ينبغي أن نبحث عن القيمة الباقية للدافيدون، أو لآى عمل من أعمال أفلاطون، فى أى عقيدة أو أى نظرية، مبرهنة أو غير مبرهنة، بل نبحث عن الرسالة الجامعة التى تنقلها، الروية التى توحى بها، الأفكار الخلاقة التى تعرضها. هكذا، إذ نقول وداعاً لعقيدة خلود الروح ولمختلف الحجج المقننة دعماً لها، فإننى أجد هبات الدافيدون الباقية للفلسفة وللإنسانية فى: (1) المفهوم

السقراطى الأساسى فى التمييز بين المحسوس والمعقول. (2) مفهوم الروح (العقل) كموطن للعقل الفاعل. (3) مثال حياة العقل، الحياة الفلسفية. (4) التمييز السقراطى بين المباحث الطبيعية – التى تعطى معرفة واقعية نسبية – والبحث الفلسفى الذى يعطينا فهم الذات وفهم الأفكار التى تنشأ من العقل ذاته، وهذه لازمة منطقية corollary لمبدأ الجهل الفلسفى. وكمحنة إضافية، تقدّم لنا المحاوره صورة شخصية حياة خالدة للإنسان الذى تجسّد فيه مثال الحياة الفلسفية.

إن جمال وبلاغة ما تغنى به أفلاطون فى مدح الحياة الفلسفية قد أسر ولا شك ملايين القراء على امتداد القرون. يخيّل إلى أن الدفائيون – أكثر من أى شيء آخر وأكثر من أى عمل آخر لأفلاطون – كانت هى العامل المؤثر فى تحوّل أوغسطين⁽²⁹⁾ Augustine of Hippo. ولكن، رغم أن هذا الجمال وهذه البلاغة هما من عناصر الرسالة الفلسفية للمحاوره، فإننى لن أعلق تحديداً على هذين الجانبين من العمل: الإبداع والجمال باقيا يغدّيان ويبهجان كل من ينهل من كلمات أفلاطون.

فلسفة سقراط

تروى الدفائيون أحداث اليوم الأخير فى حياة سقراط. ذلك هيكل العقدة الدرامية للمحاوره. لكنها فى جوهرها تقدّم لنا صورة الفيلسوف الحق: طبيعة ومعنى الحياة الفلسفية، حياة العقل الفاعل، التى نستطيع أن نستجمع سماتها الرئيسية من المحاورت السابقة. وعليه، فقبل أن نعلّق على الدفائيون، دعونى ألخص موقف سقراط الفلسفى.

كل دارس للفلسفة يعرف أننا فى محاورات أفلاطون الباكرا نجد سقراط مشغولا بتمحيص مفاهيم مثل الاتزان *sôphrosunê*، والشجاعة *andreia*، والتقوى *hosiotês*. لا نجده فى أى من هذه الحالات محاولاً أن يثبت أن هناك مثل هذه المفاهيم. إنه يبدأ منها، يتخذ منها نقطة البداية لبحثه. يسأل: ما الاتزان؟ وحين يعطيه رفيق الحوار مثلاً أو قائمة من الأمثلة يقول: ليس هذا ما اطلب.

(29) اعتد الآن أننى كنت مخطئاً فى تقديرى لتأثر أوغسطين بأفلاطون.

يطلب من رفيق الحوار أن ينظر داخل عقله (أو روحه *psuchê*). هو في الـ
يوثيرون لا يحاول أن يقتع يوثيرون بأن هناك مفهوما للتقوى *to hosion* بل
يطلب منه أن ينظر داخل عقله ويقول ما التقوى في نظره. وحين يذكر
يوثيرون حالات فعلية للتقوى يقول له سقراط: ليس ذلك ما أريد: أريدك أن
تنظر داخل عقلك وتخبرني ما طبيعة الفكرة التي في عقلك. هذا مفهوم جديد
على محاوريه (كل محاوريه) ويصعب عليهم استيعابه، لكنه ذاتي الوضوح عند
سقراط. إنه مفهوم المعقول متميزا عن الواقع الفعلي، متميزا عن الحالات التي
يمكن غذاها وملاحظتها والتي لها وجود موضوعي. هذا المفهوم هو أعظم
هبات سقراط للثقافة الإنسانية وأصبح ملتجأ تماما بالعقل الحديث إلى حد أننا
صرنا نغنى عن حقيقته. ليست هذه نظرية بل مفهوما خلاقا، وهو يلقي من
سوء الفهم ما يجعل حتى من يدعون بالافلاطونيين *Platonists* يجهلون
أنفسهم لينتبتوا 'موضوعية' المفاهيم، وهم بهذا يحسون التمييز السقراطي بين
الموجودات الموضوعية والحقائق المعقولة *intelligible realities*.

كل مغزى حياة سقراط، مجمل رسالة حياته، يمكن تلخيصه في هذه
الكلمات: لا يكون الإنسان إنسانا إلا بمقدار ما يحيا في مجال تشكله الأفكار
والمثل التي تولد في العقل. وإذن فهذه الأفكار والمثل تشكل قيمتنا الحقة وكمالنا
الذي نتميز به ككائنات إنسانية. حين نحاول أن نمسك بهذه الأفكار نجدها تمتزج
بعضها في بعض، وفي منتهى الأمر نجد أن لا معنى لها في انفصال عن العقل
الذي تتبع منه. قيمتنا وحقيقتنا لا انفصال لهما عن هذا الفعل ذاته، فعل تحييص
مفاهيمنا ومثلنا وعقلنا — بعبارة واحدة، ممارسة امتحاننا لذاتنا.

العقل والأفكار التي يُنشئها العقل، هذا، عند سقراط، هو كل ما نعرف من
الحقيقة؛ هذا ما يعطينا قيمتنا ويشكل كياننا المتميز كجنس إنساني. هذا ما ينتهي
إليه الحوار السقراطي كما نجده في محاورات أفلاطون الباكورة.

دعوني أنبج بقرة مقسمة أخرى. في تلك المحاورات الباكورة لا يطلب
سقراط تعريفا ولا يسعى إليه. إنه لا يطلب من رفاق الحوار أن يُعرفوا بل أن
ينظروا مباشرة إلى الفكرة، ليزيحوا كل ما يعترض الرؤية، ليبصروا الفكرة في
نقائها العاري، حتى يكون في مقدورهم أن يؤكدوا أنه بالجمال يكون كل ما هو
جميل جميلا. هذا كل غرض وكل غاية الحوار السقراطي: أن ندرك أننا لا نجد
الحقيقة في غير العقل الفاعل وفي الأفكار التي يخلقها العقل الفاعل.

المشهد

فى المشهد الافتتاحى للدافيدون نجد سقراط وقد نُزعت لثَوَاهُ، ويجد فى إحساس اللذة الذى أعقب ألم القيد فى ساقيه مناسبة للتفكر فى العلاقات المتشابهة بين أحاسيس اللذة والألم. إن عقله النشط لا يمكن أن ينفلق فى مشاغل الوقت الراهن؛ يقول إنه لو خطر الأمر ببال إيسوبوس (عيسوب) Aesop لاخترع حكاية عن الرابطة بين اللذة والألم، فيتذكر كيبس أنه كان منذ حين يريد أن يسأله عن السرّ وراء نظمه لبعض حكايات إيسوبوس شعراً، وكذلك نظمه لقصيدة لأپولو، منذ أودع السجن. يقول سقراط إنه فعل هذا استجابة لما حثته عليه أحلام متكررة تدعو له لأن "يصنع موسيقى". حين تقدّم كيبس بسؤاله قال إن يوينوس سأله عن ذلك وأنه يريد أن يعرف أى إجابة ينبغى أن يحملها إلى يوينوس. يقول سقراط مداعباً: "أخبره بذلك وأبلغه تحيىى وقل له، إن يكن حكيماً فليتبعننى سريعاً" (61 ب). هذه المزحة الفكاهة تفتح الباب للسؤال عن التوجه المناسب تجاه الموت.

يتحدّى كلّ من سيمياس وكيبس سقراط أن يدافع عن نفسه ضدّ تهمة أنه يجافى العدل والمنطق باستسلامه للموت راضياً، هاجراً أصدقائه وفارّاً من حياة يقول هو نفسه إنها تحت رعاية آلهة حكماء وخيرين. حين واجهه كريتون بنفس التحدى فى المحاوراة المسماة باسمه، أسس سقراط ردّه على ما هو صواب وما هو غير صواب، أما هنا فيأخذ سقراط منطلقه من صيغة 'الانتهام' ومن الموقف الراهن، فيقول إن حياة الفيلسوف الحقّ كلها ليست إلا ممارسة لعملية الموت وحالة الموت *ouden allo autoi epitêdeuousin ē* *apothnêiskein te kai tethnanai* (64 أ). فى تفصيله وتطويره لهذا الخط من الدفاع، نجد خططين من الفكر متشابهين — مفهوم الحياة الفلسفية كحياة موت عن الجسد وفكرة استمرار حياة الروح فى عالم آخر.

هذان الخيطان منفصلان من وجهة نظرى. مفهوم الحياة الفلسفية مفهوم سقراطى أصيل وهو ذو قيمة عظمى وباقية للإنسانية. ورغم أنه لا يُستعرض كثيراً على السطح فى الدافيدون فإنه يشكل التيار التحتى والقلب النابض

للمحاوره. من ناحية أخرى فإن فكرة الخلود الشخصى وحياة ما بعد الموت تبرز كثيرا وتفتش معظم مساحة المحادثة السؤال عما إذا كان ذلك يمثل المعتقد الشخصى لسقراط أو لأفلاطون أو لكليهما أمر يمكن المجادلة فيه. أما السؤال عما إذا كانت الحجج المقامة تثبت هذا الرأى فهذا سؤال ينبغي أن نجيب عنه بالنفى. كل هذا فى رأى ليس بذى أهمية فلسفية كبيرة. ما أراه على أعلى درجة من الدلالة الفلسفية هو أننا نجد فى ثنايا عرض هذه العقيدة تعبيراً شعرياً بديعاً عن أزلية وألوهية الجانب الروحى من كينونتنا، ذلك الشئ فىنا الذى يزدهر حين نأتى أفعالا خيرة ويذبل حين نأتى أفعالا شريرة، الذى يمكن أن نسميه روحنا. لا يلزمنا أن نأخذ أمثلة الكهف كتقرير واقعى كى نستوعب هذه الرسالة.

الفيلسوف، رجلاً كان أو امرأة، لا يمضى حياته يتهيأ للحظة الموت أو لما يلى الموت كما يفعل بعض الزهاد، لكنه يحيا ذلك النأى عن الجسد والدينوى، يمارس التسمامى والسيطرة على ما يعترى الجسد من احتياجات ونوازع ورغبات وأهواء. ليس هذا مرادفاً لأن يعيش المرء مشغولاً بالموت. القول بأن غاية الفلسفة، أو إحدى غايات الفلسفة، 'التهيؤ للموت' هو ترجه سقيم. يقول سقراط فى الديالوجون إن المسعى الفلسفى هو ممارسة الموت عن الجسد، هو الحياة فى مجال المفاهيم الخالصة (مجال المعقول، المجال الروحى)، بحيث إذا ما أتى الموت أخيراً، وهو التخلص النهائى للعقل من البدن، لا يجد الفيلسوف فى ذلك شيئاً يرهبه. يختلف هذا تماماً عن أن يكون التحضير للموت هو غاية الفلسفة.

سأطوّر هذه الفكرة حين نأتى لمناقشة ما أطلقوا عليه 'حجة القربى'.

التذكر والتناسخ

من المتفق عليه الآن بصورة عامة أن محاورات أفلاطون يمكن تبويبها من الناحية الزمنية فى ثلاث مجموعات، الباكورة والوسطى والمتأخرة. وهناك اتفاق عريض حول إدراج مختلف المحاورات فى هذه المجموعة أو تلك، لكن ترتيب المحاورات داخل كل مجموعة يبقى - مع استثناءات قليلة - خاضعاً لحسن كل باحث على حدة. فى ظنى أن الدمينون مكانها عند بداية المجموعة

الوسطى. يرى تيلر A. E. Taylor أن فجاءة الفاتحة في المينون قد تشير إلى "أن تأليفها يرجع إلى السنوات المبكرة جداً من النشاط الأدبي لأفلاطون" (Plato) 1926، p.130. لكن الفجاءة قد تكون جزءاً من الدراما، تصوّر هُوج مينون الشاب. الجديد في كلٍّ من المينون والفاينون هو الانشغال بوضعية الصور، ومبدأ التذكر، والطريقة الفرضية.

أظنه من المعقول أن نفترض أن أفلاطون وقت أن كتب المينون كان قد وجد مؤخرًا ما يغريه في عقيدة التناسخ الأورفية - الفيثاغورية، التي فتحت الباب لتفسير مفهوم سقراط عن الأفكار التي تأتي من داخل العقل باعتبار ذلك تذكراً، وأوعزت بـ 'نظرية' الكيان المنفصل للصور (التي لم تكن أبداً نظرية محدّدة المعالم)، ومنهج البحث بواسطة الفرضيات، كمحاولة لتنظيم أسلوب الحوار السقراطي ومبادئه الأساسية. في البروتاجوراس (التي ربما تكون قد كتبت قبل المينون بوقت غير طويل) نجد الصور ما زالت مفاهيم سقراطية هلامية، تنزلق في بعضها البعض وتمتزج ببعضها البعض. في المينون والفاينون يبدو أن أفلاطون كان يجرب، محاولاً أن يُنظر الصور ويعطيها ثباتاً. في المينون وجد لها مصدراً، وفي فقرة الفرضيات من الفايون (101 ب- 102 أ) كان يعطيها منهجية methodology، وفي نظرية تعايش وتباعد cohabitation and separation الصور (102 د - 105 ب) كان يعطيها منطقاً logic.

في المينون يقترح 'سقراط' مبدأ التناسخ لمواجهة الصعوبة التي أثارها مينون حول إمكانية التعلم. هكذا يتقدّم 'سقراط' بشيء سمعه، منقولاً عن "كهنة وكاهنات" وأيضاً عن بندار Pindar وغيره من الشعراء (81 أ - ب). لكن من خلف الحكاية البديعة يمكننا أن نتبين في يمر المبدأ السقراطي الأساسي القائل بأن التعلم هو عملية تفتح داخل العقل.

حين يصرّ مينون على العودة لمسألة قابلية الفضيلة للتعلم، يقول سقراط إنه نظراً لجهلنا بما هيّة الفضيلة، فليس أمامنا غير أن نفحص المسألة بطريقة الافتراضات *ex hypothesēs*، ويقودنا هذا لشرح طريقة البحث عن طريق الافتراضات. مرّة أخرى يلجأ 'سقراط' للهندسة لتوضيح ما يعنيه بمثال. في رأي أن أفلاطون، وقد استهوته الرياضيات، يحاول أن يفسح مكاناً للمعرفة

رغمًا عن مبدأ الجهل السقراطي، تلمأ كما أنه، في الفترة الأخيرة من عمله، لإحساسه بالحاجة للمعرفة الإمبريقية للأغراض العملية، يتقدم بطريقة التجميع والتقسيم.

العيان والأحجار

كثير من الباحثين يرون في الديافينون الشاهد المعتمد *locus classicus* لـ 'نظرية الصور' الأفلاطونية. فأي 'نظرية للصور' نجد لها في الديافينون؟ أنجدها في المقاربة اللائزمية والصريحة في تجريبيتهامسألة المشاركة في الصور؟ أم في أسطورة التذكر؟ — اللبّ الخالص في كل هذا هو مفهوم المعقول السقراطي — *to noêton* — والعقل الفاعل الخلاق — *nous*، *phronêsis* — باعتباره المجال الذي نتصل فيه بالحقيقة والذي فيه يكون لنا ما لنا من نصيب في الحقيقة.

في حيز يقلّ عن صفحة كاملة من طبعة ستيفانوس (Stephanus 65) بـ 66 أ) نجد خلاصة التمييز السقراطي بين المحسوس والمعقول — نجد مفهوم المعقول الذي اعتبره المبدأ الأساسي للفلسفة الحقّة والذي هو أساس الأفلاطونية. لن أعطى هنا غير تخطيط مجرد: البصر والسمع لا يعطيان الصدق للإنسان. معطيات البصر والسمع — وهذان أحسن حواسنا — نخذلنا من حيث الدقّة ومن حيث الوضوح. أين إذن تتصل الروح (العقل) بالحقيقة *tês alêtheias haptetai*؟ إنها حين تحاول أن تفحص أي شيء عن طريق الجسد تنساق إلى الخطأ. هي إذن تقارب ما هو حقيقي *ti tôn ontôn* حين تعمل العقل. إنها تعمل العقل على أحسن نحو حين تتخلى عن الاعتماد على الجسد وتسعى للكينونة الحقّة. لهذا فإن روح (عقل) الفيلسوف تنأى عن الجسد وتسعى لأن تكون في ذاتها. إننا نقول بأن هناك ما نسميه العدل والجمال والخير، لكننا أبداً لم ندرك شيئاً من هذا بحواسنا. وهذا يصدق بالنسبة لكل المفاهيم مثل الكمّ، الصحة، القوّة — يصدق بالنسبة لحقيقة كل ما يكون. إننا لا نصل لحقيقة شيء من هذا عن طريق الجسد، إنما نقرب من معرفتها حين نفحصها في فكرنا.

حقيقة الصور ليست بحاجة لبرهان وليست قابلة لبرهان. إن حاجة العيان والأحجار الشهيرة (والتي أصبحت، بفضل فلاسفتنا المحترفين، سيئة

السمعة) ليس القصد منها أن تبرهن على حقيقة الصور، بل أن تؤكد وتوضح التمييز بين المحسوس والمعقول. المحسوس بالضرورة نسبي ومشروط: المفاهيم ليست كذلك: حتى مفهوم النسبي ليس نسبياً؛ حتى مفهوم المشروط ليس مشروطاً. والمفهوم لا ينتج عن الشيء. لا بد أن الناس رأوا وتعاملوا مع عيدان متساوية وأحجار متساوية على امتداد أحقاب مترامية من الزمان قبل أن يصيح عيسى في نشوة الخلق، يصرخ في وجع المخاض: "آه! هذان الاثنان متساويان!" تماماً كما أن فكرة الاثنين ذاتها لا تأتي من أمثلة الاثنين التي في الدنيا. كما يقول سقراط في موضع لاحق من *الفايثون*: "ستؤكد بأعلى صوت أنك لا تعرف وسيلة أخرى لصيرورة الشيء إلى ماهيته الكائنة غير المشاركة في الحقيقة الخاصة لما هو مشارك فيه *metaschon tês idias ousias* *hekastou hou an metaschêi*، وأنك في مثل هذه الحالات لا تعرف سبباً لصيرورة 'الاثنين' غير المشاركة في الاثنانية، وأنه لا بد لما سيصير اثنين أن يشارك في هذا، ولا بد لما سيصير واحداً من المشاركة في الواحدية" (101 ب - ج). لعل رياضيينا، إن لم يكن فلاسفتنا المحترفون، قد اقتنعوا بالفعل بوجهة النظر هذه. صورة الاثنين، صورة الثلاثة، صورة الأربعة ... هذه أنساق خلقة، بفعلها تكتسب الأشياء في العالم، بالنسبة لنا، خصائص جديدة ومنظومة كاملة جديدة من العلاقات. (في شأن هذه النقطة الجوهرية، انظر أيضاً القسم المعنون "المسيرة الذاتية" فيما يلي).

رغم أنه صحيح أن كل محتوى المعرفة يأتينا من خلال الجسد، إلا أن ذلك المحتوى لا يمكن أن يعطينا فهماً حقاً. كل فهم، حتى فهم الوقائع الإمبريقية والأحداث الظواهرية *phenomenal*، يأتي من أنساق (مفاهيم ونظريات) ينشأ العقل.

يتحدث أفلاطون عن "الماهية التي نعطي بياناً عن كينونتها في حوارنا"، التي نتدبر حقيقتها، نمحصها، نتباحثها، *autê hê ousia hês logon*، *didomen tou einai kai erôtôntes kai apokrinomenoi* (78 د). اعتقد أنه لا موضع للبرهان هنا، لأننا نبدأ من حقيقة الماهية *ousia*. نحن هنا بإزاء إعلان نبوءة، ترسم خريطة مجال المعقول الذي هو مجال الحقيقة. لا يقدم أفلاطون برهاناً ولا حجة لدعم إعلان الإيمان هذا. إنه يعتبره، عن حق، ذاتي

الوضوح، كما أن كل المفاهيم، التى هى من خلق العقل، ذاتية الوضوح. يقول: *hês logon didomen*، التى نعطي عنها *logon*، قولا، بياناً، منطقاً: كيفما ترجمنا الكلمة فبئها لا تشير إلى شئ من خارج الماهية *ousia*. فى حوارنا الفلسفى، إذن نسال ونجيب، *erôtôntes kai apokrinomenoi*، نعطي تطويراً خلاقاً للماهية، ذات المتساوى، ذات الجميل، كل ما هو هو، الكائن، *to on*، *auto hekaston ho estin*، *auto to kalon*، *auto to ison*، المجردات التى لا حياة فيها وحدها تطلب البرهان وتقبل البرهان. الفلسفة الحقّة تُبدع أساطير تنفث الحياة فى ظلال عالم الظواهر.⁽³⁰⁾

"تريد إذن أن نقيم نوعين من الكائنات، المنظورة من جهة، وغير المنظورة من جهة أخرى؟" *thômen oun boulei ... duo eidê tôn* *to de aides*؛ *to men horaton*، *ontôn* الكلمة المفتاح هنا هى *thômen*، نقيم (حرفياً نضع)، من الواضح أننا نخترع. المنظور نجده فى كل مكان من حولنا فى الدنيا؛ غير المنظور لا 'نجد' فى أى مكان، إنما نأتى به مولوداً فى العقل.

حين يقول سقراط إنه يتّضح أن معرفتنا ما هى إلا تذكّر، *hoti hêmîn* *hê mathêsis ouk allo ti ê anamnêsis tunchanei ousa* (72 هـ)، فبأنى أرى هذا القول يعبر فى جوهره عن البصيرة السقراطية الأماسية بأن كل فهم ينبع من داخلنا. وسواء كان قد ربط هذه البصيرة بعقيدة التنامس أو لم يربطها بها، فهذا لا يضيف لمغزاها الفلسفى الجذرى ولا ينتقص منه. إلا أنى أميل للاعتقاد بأن أفلاطون هو من أعطى مبدأ التذكّر هذا التجسّد الأورفى-الفيثاغورى، فالأفكار أيضاً يمكنها أن تسكن فى أجساد مختلفة. وربما لا يكون سقراط مسئولاً حتى عن مجاز التذكّر – الذى نلقاه فى الـ *مينون* – فلعله كان يقول ببساطة إن المعرفة (الفهم) تأتى من داخل العقل. لهذا فبأنى أرى أن مجاز التوليد *maieusis* أصدق تعبيراً عن الموقف السقراطى الأصلى.

⁽³⁰⁾ معذرة عن هذه العبارة التى تبدو هنا بالضرورة ملفزة، فهذا الكتاب كله، بل كتابتى كلها، محاولة لتوضيح هذا المعنى. ولعل يضع الصفحت التالية أيضاً لا يمكن فهمها إلا فى إطار الكتاب ككل.

إن مبدأ التذكر لن يزودنا بإجابة واقعية لأى مسألة فى علم النفس أو فى فلسفة اللغة. أى محاولة لقسره على أن يفعل ذلك يكون جهداً يضيع هباء. أما فلسفياً، فإن أسطورة التذكر تضعنا وجهاً لوجه أمام حقيقة وسرّ العقل. إن الدراسات التخصصية فى فلسفة العقل وفلسفة اللغة متواصل انتاج نظريات جيدة، نظريات مفيدة، لكن أياً منها لن يحقّ له أن يدعى حلّ المشكلة بأكثر مما يحقّ ذلك لنظرية أفلاطون فى التناسخ. فى منتهى الأمر، على الجميع الاعتراف بأننا ببساطة نفق أمام حقيقة العقل وأن تلك هى الحقيقة الوحيدة التى نعرفها.

فكرة المعرفة الفطرية innate knowledge ستظل لغزاً محيراً حتى نقبل فكرة العقل الخلاق باعتباره الأساس لكينونتنا. إننا نستطيع أن نفهم وأن نعرف لأننا نصوغ إبداعاً الأفكار التى تضيف المعقولة على الأشياء.

فى 73 - ج - 77 - أ يُبهم أفلاطون مسألة التذكر reminiscence بغير داع إذ يربطها بالاسترجاع عن طريق تداعى المعانى recollection by association. هو يفعل ذلك لأنه يريد أن يؤكد التمييز بين الأفكار التى تنمّا فى العقل والأشياء التى تهينى المنسبة لظهور تلك الأفكار. ولهذا السبب يركز كل التركيز على نسبة المحسوس وتحوّله والعوار المتأصل فيه. لم يكن سقراط محتاجاً لإثبات هذا التمييز. بالنسبة له، المعقول هو ما ينشئه العقل، حتى حين يكون ذا صلة بالأشياء المحسوسة: مفهوم الطول ليس مستمداً من أى طول معين: توجد فى الدنيا (بمعنى ما) أشياء طويلة وأشياء قصيرة ولكن لا يوجد فى الدنيا طول؛ الطول فى العقل فقط يخلقه العقل. هكذا يمكننا، على نحو ما، أن نقول إن تجريد أرسطو Aristotle's abstraction كان عودة إلى المفهوم السقراطى الأصلى وكان تصحيحاً لأفئمة hypostatizing أفلاطون للصور. لكن يمكننا أن نقول أيضاً إن تصحيح أرسطو كان اشتطاطاً فى التصحيح حيث إنه أبهم المفهوم السقراطى الأساسى للمعقول باعتباره مجال الحقيقة. حفاظ أفلاطون على هذا المفهوم وتوكيده له كان أعظم إسهام قديمه للفلسفة ويجعله مستحقاً أن نغفر له كل مغالاة سمح لنفسه بها فى سبيل هذا.

حين نقول إن الجسد لا يعطينا معرفة يقينية وإن العقل وحده إذ يعمل بالمفاهيم الخالصة يمكنه أن يعطينا معرفة حقّة، ينبغى أن نحترس. بجانب

غموض كلمة المعرفة، فإن القول بأن العقل reason يعطينا اليقين قول مضلل، إذ أن كلمة 'اليقين' بدورها مغمضة بالغموض. إننى أفضّل أن نقول إن العقل يعطينا المعقولية intelligibility التى نتوق إليها، ولكنى أيضا أقرّر – وأعتقد أن هذا ما يقرّره أفلاطون – أن لا مجال لما هو نهائى فى الفكر الإنسانى.

الفقرة فى 100 - ب محورية ويتوقف الكثير على تفسيرنا لها، فدعونى أقتبسها كاملة (وسأبقى الترجمة لصيقة بالأصل بقدر الإمكان حتى إن أذى ذلك لركاكة التعبير). "ما أقوله هو هذا، وليس بالشئ الجديد، بل هو ما لم أكفّ عن قوله فيما مضى وفى حديثنا هذا الذى سبق. إذ سأبدأ بأن أحاول أن أبين لكم نوع السبب الذى اصططنعته، *tês aitias to eidos ho pepragmateumai*، وأعود من جديد لما كثيرا ما تكلمنا عنه وأبدأ منه، مقررًا أن هناك ما هو جميل بذاته وفى ذاته وما هو خير وما هو كبير وكل ما هو إلى ذلك، *hupothemenos einai ti kalon auto kath' hauto kai agathon* فإذا سلّمتم لى بهذا ووافقم على أن هناك كل هذا، *ha ei moi didôs te kai sunchôreis einai tauta* أرجو، مستندا لهذا، أن أبين لكم السبب، وأن أكشف أن الروح لا تموت، *hôs athanaton*، *hê psuchê*." أن نستخدم لفظ 'الوجود' هنا يكون مدعاة للاضطراب ويثير من المشاكل ما لا نهاية له.

أعتقد أن مشكلة طبيعة العلاقة التى يشار إليها فى الفاييدون بعبارات مختلفة مثل الحضور والمشاركة والاجتماع هى مشكلة واجهت أفلاطون إذ صارع توابع مبدأ التذكر والأحاجى المنطقية التى يُلدها غموض فعل الكينونة *einai*. كانت تلك مشكلة حاول أفلاطون أن يحلها لكنه أبدا لم يقدم حلا نهائيا لها، ولا هو زعم ذلك ولا تظاهر به.

حسنا، لنقل مع باحثينا المتبحرين فى العلم إن أفلاطون كان يعتقد أن الصور مستقلة عن العقل وإن الأشياء فى عالم الظواهر هى نسخ من الصور. أفلاطون بالتأكيد يستخدم لغة توحى بهذين الموقفين كليهما. لكن إن يكن كل هذا لا معنى له عندنا – وما أظننا نجد بين فلاسفتنا المعاصرين واحدا يؤيد آيا من هاتين الموقولتين – فما الغاية من أن نكرّر ونجتز نظريات رديئة ومعتقدات لا يمكن الدفاع عنها، نطرحها مرارا وتكرارا فى مؤلفاتنا المهيبة ودورياتنا

الأكاديمية الرفيعة؟ حيث يكون اهتمامنا تاريخيًا خالصًا فقد يكون من المناسب أن نحاول أن نتصور بوضوح بقدر الإمكان ما عسى أن يكون قد دار بفكر أفلاطون، وإن يكن من الواجب أن نعترف بأننا لا يمكن أن نتأكد أبدًا من ذلك. لكنني كغيلسوف لا يهمني إلا تأويل أو تطوير تلك الآراء تأويلاً أو تطويراً يعطيني مدخلا إلى الحقيقة، رؤية للحقيقة، ملامسة الحقيقة – اختر المجاز الذي يروق لك. إنني أعرض في هذا الكتاب وجهات نظر أستمدّها من أفلاطون وأنا مستعدّ لتبنيها والدفاع عنها. أن نسميها آراء أفلاطون أو آراء خشبة لا يهمّ كثيرًا. إنني أعرضها لأنني أعتقد أنها قيّمة في ذاتها، وليس لأنها تنسب لهذا الشخص أو ذاك.

لا أقول إن الصور (المفاهيم) حقائق نفكر 'فيها'، بل أقول إنها حقائق نفكرها، نعتقلها. إذا اعتبرنا الصور حقائق 'موضوعية' (هذه عبارة تصنيفية بالدوار ولا أجدها مفهومة على الإطلاق) عندئذ يواجها السؤال: ماذا تكون؟ أين نجدها؟ — أسئلة ربما يكون أفلاطون قد انشغل بها حينًا. عندي أنا، المفاهيم تنويعات modifications من العقل (بمعنى المصطلح عند سبينوزا Spinoza).

أعرف أنني سأتهم بخلط فكري بفكر أفلاطون. هذه تهمة لا يعينني أن أنفيها. فكما قلت مرارًا، إن غرضي، إذ أكتب عن أفلاطون أو غيره من الفلاسفة، ليس تفسيرياً exegetic، بل فلسفيًا. ليس هدفي أن أقرّر ما كان فكر أفلاطون (هذا شيء لا يمكن أن نكون على يقين منه أبدًا) بل أن أعلن أي فكر يوحى أفلاطون إلىّ به، أي فكر يؤكده أفلاطون فيّ.

يأخذ نيكولاس P. White وایت 'محاكاة العידان والأحجار' على أنها محاولة للبرهنة على أن التساوي متميّز عن أيّ من الأشياء المتساوية المحسوسة، على أساس مقعّمتين، ويجد البرهان معيبًا. *The Cambridge ("Plato's metaphysical epistemology")* ، CUP، Cambridge، ed. Richard Kraut، *Companion to Plato* (1992، pp.280-285). إنني أمضى أبعد من وایت. ليست حجة أفلاطون هنا وحدها معيبة بل إن أي حجة كهذه يمكن أن نبين أنها معيبة. حين قرّر سقراط التمييز بين الأشياء في العالم الفعلي والمفاهيم التي تنشأ في العقل، فإنه لم يثبت أو يحاول أن يثبت أي شيء. إنه كان يخلق لنا مفهوم عالم المعقول. وفي محاكاة

‘العبدان والأحجار’ في الدفائيدون لم يكن أفلاطون يبرهن بل كان يُظهر التمييز. هذا يبين ما أجده خطأ خطيرا في توجّهات الفلسفة الحديثة. فلاسفتنا المحترفون يعتبرونه أمرا مسلما به أن الفلسفة معنيّة بالبرهان والإثبات بالحجّة، بينما أرى أنا أن الفلسفة معنيّة أولاً وقبل كل شيء بخلق الأفكار. إن أفلاطون، كما يبين الباحثون بإفاضة، لم يفلح أبدا في البرهنة على أي شيء؛ لم يصمد موقف واحد له في وجه هجماتهم. لكن أفلاطون منحنا عالما كاملا من الفكر، بفضلّه يمكننا أن نحيا حياة ذات مغزى. منحنا أفلاطون ما تُشَدُّ حاجة الإنسانية إليه اليوم، أعطانا دينًا بلا معتقدات دوجماتية، أعطانا روحانيّة لا تُكَبِّل العقل بالأغلال. استعارت المسيحيّة الكثير من أفلاطون؛ لو أنها استوعبت أهم درس علمنا إيّاه واعترفت بأن أساطيرها الجميلة ليست إلا أساطير، لكانت الإنسانية اليوم في حل أحسن كثيرا مما هي عليه.

أزليّة الروح

تتضمّن الدفائيدون أربع حاجات عن خلود الروح. للأسباب التي أوضحناها من قبل، سأعبرُ الحُجَّتَيْنِ الأوليين – حُجّة الدورة وحُجّة التذكّر – دون تعليق، وكذلك سأصرف النظر عن الحُجّة الرابعة التي نغذّ عامة الحُجّة الرئيسية. إلا أن المحاجة الثالثة (78 ب- 84 ب)، التي يشار إليها بـ ‘حُجّة القربى’، لها وضعها الخاص. إنها أكثر بعدا عن شكل الحُجّة المنطقية حتى من حُجّة الدورة. إنها أكثر صراحة في شاعريتها وعاطفيّتها. ورغم أنها ظاهريّا توظّف في خدمة فكرة الخلود الشخصي إلا أن ما نجده في القلب منها ليس فكرة الاستمرار الزمني بل فكرة الأزل الذي يسمو على الزمن. إننا لا نفوتنا فحسب الغاية مما سُمّي بـ ‘حُجّة القربى’، بل ونضيق كل قيمتها، إذا ما نظرنا إليها كمحاولة لإقامة البرهان على خلود الروح. فهذه الفقرة الفدّة من الدفائيدون تقدّم لنا مثال الحياة الفلسفيّة، حياة العقل – إنها، بكل معنى الكلمة، نبوءة تعلن مجيء الإنسانية العقلانيّة.

بعد أن قدّم سقراط الحُجَّتَيْنِ الأوليين وربط بينهما، جاعلا منهما عمليّا حجة واحدة مركبة، يقول: إذا كان الجمال والخير وكل هذه الحقائق كائنة، وإذا اكتشفنا هذه الحقائق داخل أنفسنا، فلا بدّ أن روحنا كانت سابقة لمولدننا. رغم أن

أفلاطون هنا أحال الأسبقية المنطقية أو الجوهرية للروح إلى أسبقية زمنية، إلا أننا نجد الربط الجذري بين حقيقة المفاهيم وحقيقة الروح (العقل) كامناً هنا، "فإن لم تكن تلك، لا تكون هذه"، *oude tade kai ei mê tauta* (76 هـ). يعادل سقراط بين الروح ومجال المعقول، أو على الأخص، موطن أو مبدأ العقل الفاعل. ربما يكون أفلاطون قد كما هذا المفهوم السقراطي الأساسي بأردية مستعارة من الأورفية والفيثاغورية لكن القلب يبقى بغير تغيير.

يجد سيمياس هذا مرضياً تماماً، فلا شيء أوضح عنده من حقيقة الجمال والخير وكل هذه الحقائق (77 أ). إلا أنه هو وكبيس معا لا يزالان تزرقهما بعض الشكوك ويطلبان مزيداً من التوكيد للقول بأن روحاً لن تفنى عند الموت.

يقول سقراط: لتتدبر، أي الأشياء يكون عرضة للتفكك والتشتت وأياً لا يكون كذلك، ثم ننظر لأي النوعين تنتمي الروح (78 ب). ما هو مركب يمكن تفكيكه إلى عناصره، لكن ما هو غير مركب لا يُحتمل أن يتعرض لهذا المصير. من الناحية الأخرى، ما هو ثابت وغير متغير يُحتمل أن يكون بسيطاً، بينما ما هو خاضع للتغير يُحتمل أن يكون مركباً (78 ج). فلنلاحظ أننا هنا نبني عالماً من مفاهيم خالصة.

نمضي قدماً: عالم المعقول بمفاهيمه الخالصة – الحقائق التي نتباحث كينونتها في مناقشاتنا، المتساوي والجميل وكل ما له كينونة حقة – عالم المعقول ذاك هو دائماً ثابت ومتجانس (78 ج – د). لكن الحالات الخاصة المتعددة التي تتمثل فيها هذه المفاهيم، تخضع دائماً للتغير والتحول. نقول إذن بنوعين من الكينونة: المرنى (= المحسوس) واللامرنى (= اللامحسوس)، *to de , to men horaton thômen oun ... duo eidê tôn ontôn aides* (79 أ). من الواضح أن الجسد ينتمي لنوع المحسوس وتنتمي الروح للامحسوس.

حين يستخدم العقل *psuchê* الجسد في بحثه في أي شيء، فإن الجسد يجره إلى المتغير ويقوده ذلك إلى الخطأ فيضطرب ويصاب بالدوار كالمخمور (79 ج). هذا يؤكد من جديد الموقف السقراطي: الفهم الذي يطلبه الفيلسوف لا يوجد في أي بحث في عالم الظواهر، وهو موقف نجده مطروحاً بصورة أوضح في فكرة 'المسيرة الذاتية' من *الفايدون* (انظر فيما يلي) ونجده متوجاً في شكل 'الخط المنقسم' في *الجمهورية*.

فى 79- د فقرة تحلق فى سموات الفكر الخالص، أسمع لنفسى بأن أمسخها فى هذه الترجمة الحرفية لأبقى لصيقا بقدر الإمكان بكلمات الأصل:

حين تتمعن الروح بذاتها فى ذاتها، تمضى إلى هناك، إلى النقى، الكائن أبدا، الذى لا يموت، الباقي على حاله، وإذ هى مثيلة لذلك، تبقى معه دوما، كلما أمكن لها أن تبقى، وتحيا بذاتها مع ذاتها، وتكف عن تجوالها وتبقى على حالها، إذ لامست ما هو باق على حاله، وهذه الحال هى ما يسمى العقل الفاعل *phronêsis*.

من خلال اللغة التصوفية والتشبيهات التصوفية فى هذه العبارات نستطيع أن نتبين بوضوح أن الصور (المفاهيم) والروح، عند أفلاطون كما عند سقراط، هى فى المكان الأول مجال المعقول، أو بتعبير أدق، مستوى الكينونة العاقلة.

لا شئ فى كل هذا يوجب أو يستتبع أو يوحي بانفصال الروح *psuchê* عن الجسد *sôma*. من وجهة نظرى، فإن القول بأن العقل والجسد يوجدان منفصلين يجعل منهما عضوين متجانسين فى مجال واحد وبهذا تنتفى الطبيعة المتميزة للمعقول. العقل هو موطن المعقول، النطاق الوحيد الذى نكون فيه على اتصال بالحقيقة والذى تكون فيه كينونتنا على مستوى الحقيقة. هذا هو جوهر الأفلاطونية. بغير مفهوم المعقول ومفهوم العقل الخلاق كمنبع وأساس المعقول، فإن الفلسفة (بجناحيها: الأونتولوجيا والأخلاق) تنحصر بين خيارين: من ناحية، الاعتقاد الدوجماتى فى مصدر غيبى *supernatural* للاستنارة، ومن الناحية الأخرى، المادية البحتة (بأى مسمى تنسمى: الفيزيقالية *physicalism*، الطبيعية *naturalism*، الظواهرية *phenomenalism*، الوضعية *positivism*، تتخذ ألف اسم لكن مضمونها وفحواها يبقى هو المادة.) لا يغيب عن أفلاطون أبدا الإيمان بهذه البصيرة السقراطية، لكنه يكسوها باردية مختلفة.

لم يكن سقراط بحاجة حقا لأن يسأل: بأى من هذين النوعين نرى الروح أشبه؟ *psuchê homoioteron einai ... tôi eidei ... poterôi* (79 د- ه)، لأنه فى الواقع كان قد أوجد كلا من مفهوم عالم المعقول ومفهوم الروح بذات الفعل الخلاق الواحد.

هذا ما أسميته بفكرة خلاقة. أسميته أيضا أسطورة؛ إنه ليس واقعا fact، ولا هو يتوافق مع واقع ولا هو تمثيل لواقع. إنه يخلق حقيقة معقولة intelligible reality تضيف معنى على معطيات التجربة. عند هذه النقطة على أن أشرح من جديد وجهة نظري في طبيعة التفكير الفلسفي، ولعل هذا سياق ملائم جدًا للتمثيل لوجهة النظر تلك. أقول بأن كل تفكير فلسفي هو أسطوري إذ أنه لا يتعلق بما هو واقعي factual وإنما بما هو حقيقي real، حيث الحقيقة تعادل المعنوية (= 'الامتلاء بالمعنى') meaningfulness. هكذا، فكل المحاجات في الفايديون لإثبات خلود الروح يمكن النظر إليها على مستويين: قشرة خارجية، مصوغة من لغة الواقع، ربما كان المؤلف نفسه يراها صادقة بمدلولها الخرفي أو لا يراها كذلك، وبنية داخلية من مفاهيم يكون لها من الحقيقة بقدر ما لها من المعنى — تكون حقيقة بفضل أن لها معنى. إننا نجد استيعاب هذا أيسر في حالة الشعر. ما يجعل استيعابه أصعب في حالة الفلسفة هو أن فكرة تمكنت منا فحواها أن وظيفة الفلسفة هي نفس وظيفة العلم وأن عليها أن تعطينا نفس ما يعطينا إياه العلم، وأنا أعتبر هذه فكرة بالغة الضرر. وجهة النظر هذه في التفكير الفلسفي حاولت جاهدا أن أعرضها في *Let Us Philosophize* (1998)، وفي مقالات كثيرة، منها *Philosophy as Prophecy*، وعلى امتداد هذا الكتاب. أكتفى هنا بالقول بأنه، انسجاما مع هذه النظرة، فإنني لا أشغل نفسي كثيرا بسلامة أو خلل الحجج المقامة لإثبات خلود الروح، إنما تعينني المفاهيم التي تعطينا عالما مثاليا، كونا معنويا⁽³¹⁾ universe of discourse يمكن لعقلنا أن يعمل فيه وأن يحيا.

غاية العقل الفلسفي "أن يجمع ويلم ذاته في ذاته، ولا يثق في شيء غير ذاته، حين يتمعن هو ذاته، بذاته، ما هو حقيقي في ذاته"، *autên de eis hautên sullegesthai kai hathroizesthai parakeleuomenê hoti an noêsêi 'pisteuein de mêdeni allôi all' ê autên hautêi autê kath' hautên auto kath' hauto tôn ontôn* (أ - ب). هذه

(31) هذا مفهوم أساسي في فلسفتي، وقد وجدت التعبير مستخدما في المنطق بمعنى محدود وبعد عما أريد، ووجنته مترجما في العربية بـ 'عالم عقل' (عبد الرحمن بنوي)، لكنني لم أستخدم هذه الصيغة ولم أجدها تلي بغرضي.

خلاصة ما يشرحه سقراط في 'السيرة الذاتية'، وهذا يجعل من كل بحثيات speculations الدافليون مجرد لهو. "حين يفحص غيره، في غيره، من خلال غيره، فإنه لا يعتبر ذلك شيئا حقيقيا" *hoti d' an di' allôn skopêi* mèden hêgeisthai alêthes *en allois on allo* (83 ب).

التناغم

عندما قدّم سقراط حُجَّتَه على بقاء الروح استنادا لقربى الروح بالإلهي، اعترض سيمياس بأن المرء يستطيع، استنادا لنفس هذا الأساس، أن يقدّم الحُجّة على بقاء النغم بعد فناء القيثارة والأوتار التي كانت وسيلة التعبير عن النغم (85 هـ - 86 د). لكن سيمياس أفسد حُجّة جيّدة بأن ضيقها دون داع. لو أنه أكد ببساطة بأن حُجّة القربى غير حاسمة في حُجَّتِها عند تطبيقها على الروح بمثل ما تكون غير حاسمة إذا ما أردنا تطبيقها على النغم، لكان محققاً في ذلك. لكنّه بدلا من أن يؤسس اعتراضه على عدم كفاية الحُجّة، اختار أن يؤسس اعتراضه على فرضية محدّدة تقول بأن الروح تناغم، مما جعل مهمّة سقراط أسهل، فما كان عليه إلا أن يبيّن أن نظرية كون الروح تناغما لعناصر الجسد يمكن معارضتها، وأغفاه ذلك من المهمّة الأساسية، التعامل مع عدم كفاية حُجّة القربى.

نظرية الروح بوضعها تناغما أو نغما في الجسد يعترّيها الضعف الذي يعترى كل نظرية وكل مجاز، فمن الممكن نقضها، لكنها فكرة جيّدة، ككل فكرة يراد بها خلق خَلْقَةٍ معقوليّة. من الجائز أن أتحدّث عن الروح باعتبار أنها الشخص من حيث كونه كلّاً. وقد كان أرسطو موافقا تماما في حديثه عن الروح باعتبارها هيئة الجسد *form of the body*.

ما فحوى لحض سقراط لنظرية الروح كتناغم كما قدّمها سيمياس؟ - كون المجاز ليس مجازا جيّدا، كونه لا يصحّ في كل تفاصيله. لا حُجّة على الإطلاق يمكن أن تنتقص من قيمة فكرة فلسفية تقف صراحة كأسطورة، كفكرة خلاقة معقولة تمنحنا رؤية، تمنحنا زاوية نظر للحقيقة. كل أفكار أفلاطون الخلاقة هي من هذا النوع، وستبقى حيّة فعالة برغم كل ما تتعرّض له من

لحُص وتنفيد. والاعتراض بأن نظرية التناغم لا تتوافق مع مبدأ المعرفة كذكر يصبح بلا فاعلية متى أخذنا بجذية نبذ سقراط لكل معرفة موضوعية (واقعية).

من بين الاعتراضين اللذين تقدم بهما سيمياس وكيبيس على حُجج سقراط لاثبات خلود الروح، نجد حُجّة النغم التي قُتّمها سيمياس وحدها لا تخلط التمييز الفكرى بين الروح والجسد بالفصل الفعلى للروح عن الجسد. أما القياس التمثيلى على التساج وأرديته، الذى يقترحه كيبيس، فيؤكد ازدواجية الروح والجسد.

السيرة الذاتية

"السيرة الذاتية" هي قلب الدفايدون، وموقعها من المحاوره ينطوى على مغزى. يقول سقراط: "علينا أن نتعامل مع مسألة سبب الصيرورة والفناء بأكملها"، *holôs gar dei peri geneseôs kai phthoras tèn aitian*، ثم يضيف: "سأرى لكم تجربتى حول هذا"، *diapragmateusasthai*، ثم يضيف: "سأرى لكم تجربتى حول هذا"، *egô oun soi dieimi peri autôn ... ta ge ema pathê* (95 ج - 96 أ). ولكن حين يروى تجربته يتضح أن تلك التجربة قادته لأن يهجر كل بحث عن الأسباب فى الطبيعة، وأقنعه بأن كل ما يمكن أن نصل إليه من صدق - فيما يتعلق بمسائل الفلسفة - وكل ما نحتاجه من صدق، نجده داخل عقولنا، فى حقيقة المفاهيم التى نجدتها (كيفما كان ذلك) فى عقولنا.

بحقّ زيوس، إنى من البعد عن معرفة سبب مثل هذه الأشياء، حتى أنى لا أقرّ حتى بأنه إذا ما وضع المرء واحدا بجوار واحد، تكون النتيجة أن الواحد الذى أضيف إليه الواحد أصبح اثنين، أو أن الواحد الذى أضيف وذلك الذى أضيف إليه، بفعل وضع الواحد بجوار الواحد أصبحا اثنين، إذ إننى أراه شيئا مستغربا أنه حين كان كلّ منهما منفصلا عن الآخر، كان كل منهما واحدا ولم يكونا اثنين، ولكن حين اقترب أحدهما من الآخر، كان هذا هو السبب فى أن يصبحا اثنين، اجتماعهما بوضعهما الواحد بجانب الآخر. وكذلك حين يقسم المرء الواحد، لا أستطيع أن أقنع بأن هذا - فعل القسمة هذا - هو السبب فى صيرورة الاثنين، فمن قبل كان الجمع بينهما ووضعهما الواحد بجوار الآخر هو السبب، والآن هو إبعادهما وفصلهما

الواحد عن الآخر. ولا أنا أقرّ لنفسى بأنى أعرف السبب فى صيرورة الواحد، وباختصار، أنا لا أعرف عن أى شىء وسيلة صيرورته أو فئانه على هذا النهج من البحث، بل اصطنعت لنفسى نهجى الخاص، أما ذاك الآخر فبأنى لا أقرّ به. (96 هـ - 97 ب).

إننى اقتبست هذه الفقرة المهمة كاملة لأنى أعتقد أن أهميتها لم تُستوعب بعد بدرجة كافية فى فكرنا الفلسفى. المفاهيم لا نجدها فى الأشياء ولا وجود لها فى عالم الظواهر. عودان يرقدان جنباً إلى جنب هما مجرد عود وعود. حين يلد عقلٌ خلاق مفهوم سلسلة الأعداد ومفاهيم أعضاء السلسلة، عندئذ فقط يصبح العود والعود عودين. لم يكن سقراط أحمق ولم يكن لاهايا حين قال إنه بمفهوم الاثنين يصير الاثنان اثنين. هذا هو أساس تأكيد كُنت Kant أن مقولة $12=7+5$ هى قضية تركيبية قبلية *synthetic a priori proposition*. إنها ليست تجريبية *empirical*: إن كنا قد استوعبنا درس هيوم Hume لكان ينبغى أن نعلم أن كل حالات الخمسة والسبعة التى نصادفها على امتداد تاريخ البشرية لا يمكن أن نطمئننا إلى أن الحالة التالية التى نصادفها لخمسة وسبعة ستعطينا اثنتى عشرة. القضية ليست تحليلية: لا شىء فى الخمسة ولا فى السبعة ولا فى الخمسة والسبعة معا يمكن أن نعتصر منه الاثنى عشرة. بالطبع يمكننا أن نفكك الاثنى عشرة إلى خمسة وسبعة، لكننا نستطيع هذا لا لسبب إلا أننا نعمل داخل سلسلة الأعداد التى سبق لنا تكوينها. إنها مفهوم تركيبى قبلى، أو، كما أفضل أن أقول، إنها فكرة خلاقة، وأكرّر أنه بين الفلاسفة المحدثين فإن كُنت Kant هو من استوعب هذه البصيرة المقرّطة بوضوح.

فى 97- ب يقول سقراط إنه لم يعد يستطيع القول بأنه يعرف سبب صيرورة أى شىء أو فئانه أو استمرار كينونته. أليس هذا نبذاً صريحاً لكلّ الحُجج الظاهرية الواردة فى الفايديون؟ إذا ما أخذنا هذا القول على ظاهره – و'المسيرة الذاتية' بجانب المشاهد المردية هى الأجزاء التى يجب أن نأخذها على ظاهرها فى الفايديون – فإنه ينبغى أن كل المباحث التى سبقت فى المحاوراة عن الطبيعة الدورية للصيرورة وعن التذكر وما إلى ذلك، كل ذلك لم يكن إلا لعباً. لبّ الحوار كله نجده فى فكرة الروح باعتبارها أسمى ما نعرف من درجات الحقيقة – أو إن كنت لا ترى فكرة التدرّج فى الحقيقة فكرة مقبولة،

فلنقل: الحقيقة الوحيدة التي نعرفها - وأكثر الأشياء قيمة - الروح باعتبارها مبدأ العقل الفاعل، منبع وقاعدة عالم المعقول. إننى أقترح فرضية - لكنى لن أقاتل دافعا عنها - مؤداها أن ذلك كان الموقف الفعلى لسقراط وأن أفلاطون ظلّ لأخر حياته يتنازع دافعا: إرادة تأكيد وتبرير البصيرة السقراطية، من ناحية، ومن الناحية الأخرى، الرغبة فى إفساح مجال للرياضيات والتفكير الاستنباطي والمعرفة العلمية (الموضوعية)، فهذه اهتمامات كانت أثيرة عند أفلاطون. أظن هذه الفرضية تفسّر ما نجده فى موقف أفلاطون حول مسألة المعرفة من التارجح وعدم التناسق.

فى رأى أن البرنامج الذى يلخصه سقراط باعتبار أنه يبين ما كان يأمل أن يجده فى كتاب أناكسجوراس Anaxagoras (97 د-98 ب) لا يمثل ما كان سقراط يبحث عنه فعلا. لعل ذلك كان مخطئا لما كان أفلاطون يحلم بأن يحققه فى وقت ما من المستقبل. يقول راو C. J. Rowe فى تعليقه على هذه الفقرة فى طبعته للدفايمون (1993): "ينجز أفلاطون نفسه فى التيمابوس شيئا قريبا من البرنامج المخطط هنا." إننى أعتقد أنه آيا ما كان أفلاطون قد فكر فيه أو حاول أن يفعل فى وقت لاحق من حياته، فإنه فى هذه الفقرة كان يصوّر التهكم السقراطى الأصيل، إذ يتحدّى أى عقل بشرى أن يحاول إعطاء مثل هذا البيان، فذلك كان نوع الحكمة التى كان سقراط يراها خارج نطاق إمكانيات الإنسان. إن المنهج الذى تبناه سقراط لم يكن منهجا علميا يراد به أن يعطينا معرفة عن العالم، بل كان منهجا ملانما لإعطائنا الحكمة الوحيدة المتاحة للكائن الإنسانى: أن نفهم أنفسنا. إن المعادلة التامة للمعرفة بـ 'العلم' فى العقل الحديث تجعل من الصعب علينا أن نفهم موقف سقراط كما أراه. فنحن نظن أن الفلسفة، كى يكون لها أى قيمة، يجب أن تعطينا معرفة علمية؛ فإن لم تكن معرفة علمية من أعلى مرتبة، فنحن مستعدون لأن نقنع بجودة أدنى، بشرط أن تكون من نوعية البضاعة الأصلية. لسنا على استعداد لأن ندرك أن الفلسفة تعطينا شيئا مختلفا تماما وأثمن كثيرا: لا هو المعرفة التجريبية النافعة التى يمدنا بها العلم، ولا هو الإيمان الأعشى المريح الذى يبيعنا إياه الدين، إنما هو فهم الأفكار التى نخلقها بأنفسنا، وإذ نخلقها نخلق العالم الوحيد الذى نحيا فيه حياتنا المتميزة ككائنات إنسانية.

إننى قَتَمْتُ أكثر من مرّة من قبل قراءتى للفقرة الخصبة فى 98- ج - 100- هـ حيث يعرض سقراط فكرة المفاهيم كأسباب *aitiai*، إلا أننى لا أعتذر عن العودة لذلك هنا لأنى أعتبر ذلك حيويًا، لا لفهمنا لفكر سقراط وأفلاطون فحسب، بل لفهمنا لطبيعة التفكير الفلسفى أيضًا. باختصار، يؤكد سقراط بأنه لا يمكن لأى بحث فى الطبيعة، لا يمكن لأى واقع موضوعى، أن يعطينا فهمًا لجوهر أى شيء أو أن يمدّنا بإجابات عن أى أسئلة فلسفية. الأفكار التى تنشأ فى العقل لها معقوليتها الذاتية وهى التى تجعل الوقائع تعقل. ها هو سقراط جالس فى مسجته ينتظر تنفيذ حكم الإعدام فيه بينما كان بمقتوره أن يهرب بسهولة. لا يمكن لأى كمّ من المعلومات عن حالة جسده، حتى لو شملت صورة كاملة لكلّ تفاعلات النيورونات التى تجرى فى مخّه، أن يجعلنا نفهم سلوكه هذا. لا شيء غير مفاهيمه عن الشرف والعدل والخير يمكن أن يجعلنا نقل سلوكه. وهذه المفاهيم نفسها لا يمكن تحليلها إلى عناصر أخرى، ولا حتى إلى مفاهيم أخرى. هذا هو معنى إصرار سقراط على مبدأ أنه بمفهوم الجمال يكون كل ما هو جميل جميلًا، وهذا هو السبب وراء أصراره على هذا المعنى.

أيًا كان ما يخبرنا به العلم عن اللون أو الصوت أو المذاق فإنه لا يمكنه لا أن يفسّر ولا أن يبنّد حقيقة التجربة الذاتية لأحاسيسى. مهما تكن الوسيلة التى ينتج بها الإحساس، فإن تجربة الرؤية البصرية حقيقة على مستوى الكينونة الذاتية، واللون فى ذاته سمة من الموقف الكلى للتجربة البصرية لا تتحصى. وهكذا أيضًا، أيًا كان ما نخبرنا به علوم الأحياء والأنثروبولوجيا وعلم النفس التجريبي عن مشاعر العطف والحب وما إليها، فإن مثل هذه العلوم الموضوعية لا يمكن أن تلامس ولا أن تفسّر الحقيقة الذاتية لعواطفنا ومشاعرنا وتوجّهاتنا ومثلنا. كل هذا لا يمكن تفسيره إلا بالأفكار التى تولد 'فى' العقل ويلدها العقل.

يقول إيان مولر Ian Mueller، "المشكلة التى يجابهها سقراط هى تفعيل الأشياء فى عالمنا، لماذا تحدث، وتنفى، وتكون." ("Mathematical The Cambridge 'method and philosophical truth' ، CUP، Cambridge، ed. Richard Kraut، Companion to Plato 1992، p.182). لكن فى رأى أن هذا هو بالضبط نوع البحث الذى ينبذه سقراط. إنه ليس معنىً بالأشياء فى عالمنا من حيث هى، بل بما تعنيه لنا.

علوم الطبيعة معنية بما هو موجود، ما هو بالخارج فى عالم الطبيعة. الفلسفة ليست معنية بما هو موجود، بل بما هو حقيقى، معنية بالمعنى أو بما له معنى فى العقل، بما لا كينونة له إلا فى العقل وكل كينونته فى العقل. قد يقول لنا العلماء إنهم لا ينكرون أن هناك أفكارا — ففيم كل هذه الجلبة؟ المشكلة أن العلماء، إذ يرون أن الأفكار ليس لها وجود موضوعى، ينحصر اهتمامهم بها فى وظيفتها كأدوات عمل لهم ولا ينسبون لها كثيرا من الحقيقة. أما الأفلاطونيون فيقولون إن الأفكار، بالضبط لكونها بلا وجود موضوعى، هى حقيقة وعظمة القيمة لنا؛ إنها تشكل المجال الذى يكون لنا فيه كيانتنا المتميز ككائنات إنسانية.

حين يطرح سقراط مسألة أسباب الصيرورة والفناء (95 هـ) فإنه لا يسعى لإظهار 'عدم كفاية' التفسير الميكانيكى للعمليات الطبيعية، وكأنما يمكن إكمال النقص فى ذلك التفسير وجعله واقيا بإضافة تفسير إتيولوجى *aetiological* إليه — وكان علل أرسطر الأربعة إذا ما أخذت مجتمعة يمكن أن تعطينا التفسير الوافى الذى نطلبه. سقراط يريد أن يؤكد أن التفسير الطبيعى *physical* والتفسير الفلسفى ينتميان لعالمين لا صلة بينهما ويتجان نوعين متميزين من 'المعرفة' — وهذا موقف أعاد أفلاطون توكيده وأعطاه صيغته الكلاسيكية فى رسم 'الخط المنقسم' فى الجمهورية.

الفرضية

رغم أن لبّ 'السيرة الذاتية' سقراطى أصيل، إلا أن أفلاطون قد مزج بها، على ما أعتقد، بعضا من تجربته الخاصة مع إشارة لشيء من بواكير الفكر الفلسفى، ثم الحق بها طريقته الخاصة للبحث بواسطة الفرضيات. ما أنا معنى به فى المكان الأول هو ما اعتبره اللبّ السقراطى الأصيل. حين يقول سقراط: "رايت أنه يحسن بى أن ألجا إلى الأفكار *logoi* وأبحث فيها عن حقيقة الأشياء"، *edoxe dê moi chrênai eis tous logous kataphugonta*، *en ekeinois skopein tôn ontôn tèn alêtheian* (99 هـ)، أعتقد أننا بإزاء ما هو من صميم فكر سقراط، لكن حين نقرأ عقب ذلك: "أفترض فى كل حالة مقولة *logon* أفتر أنها الأقوى، وما يبدو لى متوافقا مع تلك أعتبره

حقيقة"، *hupothemenos hekastote logon hon an krinô*, فإنني أرانا قد انتقلنا *ha men an moi dokêi toutôi errômenestaton einai sumphônein tithêmi hôs alêthê onta* (100 أ)، إلى تطوير أفلاطوني للمقاربة السقراطية. ونمضي إلى مرحلة أبعد من التطوير في الفقرة 101 - ب - 102- أ، وهي فقرة جوهرية لفهم أحد أشكال الديالكتيك عند أفلاطون (فقد استخدم أفلاطون لفظ الديالكتيك بدلالات مختلفة). إنني لا أرى هذا كوسيلة لإقامة البرهان ولا كمنهج كشفى *heuristic method*، بل كعملية للتوضيح، لبلوغ التناغم والتناسق في الفكر.

يمزج أفلاطون الطريقة الافتراضية بمفهوم الصور كمبادئ للفهم وكان هذين يشكلان وحدة متكاملة. إنه ربما كان يشعر باتحادهما لأن طريقة البحث بواسطة الافتراضات نشأت عنده من الحوار السقراطي. ورغم شعوري بأن الصيغة الممنهجة للطريقة كانت تطويراً أفلاطونياً، إلا أنني أرى أن هذا الربط له ما يبرره من حيث إن الطريقة الأفلاطونية، مثلها مثل الحوار السقراطي الذي نشأت عنه، هي في جوهرها استكشاف لأفكار خالصة وللتفاعل بين الأفكار الخالصة. وهذا هو أيضاً جوهر الديالكتيك في الجمهورية.

قد نقول إن أفلاطون طور التمحيص السقراطي للمفاهيم إلى تمحيص للمقولات. الهدف في كلتا الحالتين هو طلب الفهم في الأفكار الخالصة ومن خلال الأفكار الخالصة، والتبرير للفهم الذي نطلبه على هذا النحو لا نجده في التوافق مع موجودات موضوعية أو في مماثلتها، بل نجده ببساطة في المعقولة، في أن يكون فهمنا مرضياً للعقل. لا مجال هنا إذن للصواب أو الخطأ، وإنما للتناسق والوضوح الذاتي أو العكس.

نقرأ بعد ذلك: "إذا ما عارض شخص ما الفرضية ذاتها (*logon* 'مقولة' الفقرة السابقة) تتركه وشأنه ولا تجيب حتى تمتحن توابعها لترى إن كانت تتناغم مع بعضها البعض أم لا. وحين يلزمك أن تعطى بياناً عن الفرضية، تعطيه بنفس الطريقة، فتفترض فرضية أخرى، تراها الأفضل بين الفرضيات الأعلى، حتى تصل إلى شيء كافي *hikanon*", *ei de tis autês tês chairein eôiês an kai ouk apokrinaio hupotheseôs echoito heôs an ta ap' ekeinês hormêthenta skepsaio ei soi allêlois*

sumphônei ê diaphônei. epeidê dê ekeinês autês deoi se allên au hupothésin + hôsautôs an didoiês didonai logon heôs epi hupothemenos hêtis tôn anôthen beltistê phainoito (101 د-ه). هذا يتفق مع ما تخبرنا به الجمهورية حيث تقول: "البحث الديالكتيكي وحده يضمن بهذه الطريقة، يزيل الفرضيات، ليستقر على المبدأ *archê* ذاته"، *hê dialektikê methodos monê*، *ep' autên tên + tas hupotheseis anairousa tautêi poreuetai* (553 ج-د). لكن الجمهورية لا تخبرنا بشيء أكثر تحديدا عن الديالكتيك ولا عن المبدأ *archê* الذي يصل إليه، صورة الخير، ولا أعتقد أن أفلاطون كانت له نظرية 'سرّية' عن صورة الخير كان يعلمها لفئة خاصة في الأكاديمية. (أرسطو الذي أمضى عشرين سنة في الأكاديمية ليس عنده شيء واضح يقوله عن 'النظرية' المزعومة، ولا أتصور أنه كان مقيدا بقسم يلزمه بالكتمان). الطريقة والمبدأ معا لم يكونا غير ما كاناه عند سقراط، السعي الذي لا ينقطع انطلاقا من مبدأ الجهل الفلسفي وانتهاء بيقين واحد: إن فاعلية العقل *phronêsis* هي خيرنا الذي نختص به ككائنات إنسانية.

الفرضية الكافية *hikanon* هي فرضية يتفق كل أطراف النقاش على قبولها. لا مجال لصدق مطلق أو لبرهان نهائي. أن يقبل أطراف البحث اعتبار موقف معين 'كافيا' *hikanon*، لا يجعل منه صدقا مؤكدا أو نهائيا؛ إنه يبقى فرضية 'معطاة'، يمكن دائما ويجب دائما إخضاعها للمساءلة.

المجادلة

قد يكون خلود الروح هو الموضوع الرئيسي في الديالكتيكون، لكن ذلك ليس هو ما يعطى المحاور، في منتهى الأمر، قيمتها الدائمة كإسهام في التراث الروحي للإنسانية. أن تقرأ المحاورات كأعمال من أدب الخيال الصرف أفضل كثيرا في تقديري من أن تخضع لتفسيرات شطار الأكاديميين الخالية من الروح. صحيح أننا نفقد الكثير مما هو ثمين وعالي القيمة إذا رأينا أن نتجاهل 'مغامرات الفكر' (إذا جاز لى أن أستعير عبارة وايتهد *Whitehead*

المُجنحة) في أعمال أفلاطون. لكنى قد أقبل ذلك راضيا إذا ما كان البديل هو ضياع الأساطير الموحية وجفاف ينباع الإلهام الدافقة في أعمال أفلاطون.

تبدأ حُجّة خلود الروح بتعريف الموت كاتصال وفكّ الجسد من الروح والروح من الجسد (64 ج). هذا التعريف يفترض مفهوماً للكانن الإنساني باعتباره يتكوّن من عنصرين قابلين للفصل عن بعضهما (لا متميزين فحسب): "هل نحن إلا جسد من ناحية وروح من ناحية أخرى؟"، *allo ti hêmôn to to de psuchê; men sôma esti* (79 ب). الحُجج الأربع للخلود في الدافايون كلها تستند لهذا الافتراض وتصبح غير مقبولة متى أخضعنا الافتراض للمساءلة. هكذا، حتى مع غضّ النظر عن أى نقص أو عيب في هيكل الحُجج المعينة، فإن تلك الحُجج لا يمكن أن تكون لها دلالة قاطعة متى أخضعنا ذلك الافتراض للمساءلة. لكنّ ليس في نيّتي هنا أن أفحص حُجج الخلود التي تتضمنها الدافايون ولا أن أكرّر الانتقادات الكثيرة التي وُجّهت لحُجج لم يزعم أفلاطون نفسه أبداً أنها قطعية. القول الفصل في نسج حُجج الدافايون بأكمله يدلى به سيمياس في 107-أب: "رغما عنى ما زلت أجد في نفسى شكاً في هذا الذى قيل"، *anagkazomai apistian eti echein par emautôi peri tôn eirêmenôn*، ويردّ سقراط مستحسناً هذا القول ويضيف: "أيضا افتراضاتنا الأولى، حتى إن كنتم تجدونها مقبولة، يلزم مع ذلك تمحيصها بمزيد من الدقّة"، *kai ei pistai kai tas ge hupotheseis tas prôtas* (107 ب). *homôs episkepteai saphesteron humin eisin*

في المحاورات الباكرا - التى أرى من الملائم جداً أن يُشار إليها بمحاورات الحوار السقراطى - يهدم سقراط كل المقولات. علينا أن نتذكّر أن تلك المحاورات كتبها أفلاطون - قل إنه سجّلها، دونها، اصطنعها، تخيلها، أنا ما نقول، فهي من عمل أفلاطون. اليس من المعقول إذن أن نتوقّع أنه حينما يقدّم أفلاطون مقولة في محاورات الفترة الوسيطة والفترة المتأخّرة، حتّى حينما تترك الحُجّة الداعمة لها قائمة ظاهرياً، فإن ما يبغيه أفلاطون هو أن يتولى قرّاءه إخضاع الحُجّة للمساءلة والتمحيص النقدي؟ هذا في رأى احتمال يستحقّ، في أقلّ القليل، أن نأخذّه في الحسبان.

إذا أقرنا بأن أفلاطون لا يدعى أبداً أن حُججه براهين لا مأخذ عليها، فإنه يكون من اللائق حين نتناول تلك الحُجج بالنقد ألا تنباهي بإظهار أخطاء ومغالطات أفلاطون، بل أن نقول ببساطة إننا نمارس نشاطاً فكرياً ممتعاً ومفيداً أراد أفلاطون، على الأرجح، أن يهيئته لنا.

لم يكن كيبيس وسيمياس يحتاجان إقناعاً بقيمة الحياة الفلسفية. كان ذلك إيماناً يتقاسمونه مع كل دائرة أصدقاء سقراط الحميمين. لكن سقراط في الـ *فايدون* اختار أن يؤسس 'دفاعه' ظاهرياً على افتراض بقاء الروح. طلب كيبيس وسيمياس ما يطمئنهما إلى معقولية هذا. لم يطلب سيمياس غير الاطمئنان *pistis*، ويعرض سقراط أن ينظر فيما إذا كان خلود الروح محتملاً *eikos*، ومع ذلك يميز باحثونا الحُجج في أنايب اختبار يضعونها تحت مجاهرهم المنطقية وكان أفلاطون قد ادعى أن حُججه نظريات رياضية.

في 70 - ب - ج، في نطاق بضعة سطور، نجد عبارات *diaskopeisthai*، *hêntina doxan echeis*، *diamuthologômen* (قد نترجمها: 'نحكي'، 'الرأى الذى تراه'، 'نمحص بدقة') تستخدم عملياً كبدائل. هذا في رأى ليس مثلاً آخر فحسب لما هو معروف من ميوعة المصطلح عند أفلاطون، بل هو ذو دلالة أعمق: في الفكر الفلسفى هناك علاقة وثيقة بين الاستدلال العقلانى والحكى الأسطورى واتخاذ وجهة نظر.

إن دارسى أفلاطون، الذين لا بدليل لهم عن الاعتماد على نصوص أفلاطون المكتوبة، ينبغي لهم، أولاً وقبل كل شيء، أن يأخذوا فى الاعتبار تحذير أفلاطون لنا من الاعتماد على النصوص المكتوبة. (الـ *پروتاجوراس*، 347ج - 348أ، الـ *فايدروس*، 274ب - 278هـ، الرسالة السابعة، 341ب - 345أ). لا حيلة لنا فى الأمر، لكن علينا على الأقل أن نكون على وعى بالمخاطر. فى رأى أن الدرس الذى ينبغى ألا يغيب عنا أبداً هو هذا: لا أحد يحق له أن يقول أو يمكن أن يكون له مبرر فى أن يقول: "هذا كان فكر أفلاطون أو هذا ما كان أفلاطون يريد أن يقول". كل ما يمكن لأحدنا أن يقول هو: "هذا هو فهمى لأفلاطون أو هذه هى الفلسفة التى اصطنعتها لنفسى من خلال تفكرى فى أعمال أفلاطون". فى إطار هذا الفهم العام سنستمر بالطبع على علاقتنا فى أن نتحدث عما كان أفلاطون يرى وما كان يعنى أن يقول: لا

يلزم أن نحكم على أحد بالإعدام جزاء ذلك، لكن حين يتناحر باحثونا في صراعهم حول فكر أفلاطون وما كان يعنى، ينبى أن نذكرهم بأنهم قد نسوا أول درس كان عليهم أن يتعلموه من أفلاطون.

يختار سيمياس أن يتنازل عن فكرة أن الروح تتأغم لئبقى على فكرة أن المعرفة تذكر. يقول إن الفكرة الأولى تلقيناها نون برهان، على أساس الاحتمال واللياقة. يرى أن مثل هذه الحجج زائفة، وإذا لم يحتس المرء فى مواجهتها فإنها تخذع. (ألا ينطبق هذا على كل حجج الفايثون؟) يقول إن فكرة المعرفة كتذكر قد قدمت لنا عن طريق فرضية جذيرة بالقبول (95 ج - د). أفلاطون لا يدعى لفكرة *logos* التذكر شيئا أكثر من ذلك. يعلق راو Rowe قائلا: "لماذا تكون الفرضية المعنية (وجود الصور، د8-9) 'جذيرة بالقبول'، هذا ما لا ينصح عنه سيمياس." (1993، *Phaedo*، p.219). السبب فى كون الفرضية 'جذيرة بالقبول'، فى رأى، بسيط: فأساسها - مفهوم سقراط للمعقول باعتبار أنه هو ما هو حقيقى، *hê ousia echousa tèn epônumian tèn tou ho estin* - هو عند أفلاطون، كما كان عند سقراط، الشرط الذى بدونه لا يكون التفكير الفلسفى.

العقلانية

فى 81- ج حيث نقرأ أن الروح التى تعلقت كثيرا بالجسد، يتشبث بها *dieilêmenên* الجسد، إذ أن اجتماع الروح الدائب بالجسد جعل الجسد ينزرع داخل الروح *enepoiêse sumphuton* — ما أظن أن أفلاطون كان أبدا يقبل أن نأخذ *enepoiêse sumphuton* بالمعنى الحرفى، فذلك يتعارض تماما مع موقفه الميتافيزيقى. مرة أخرى يبين لنا هذا أن علينا دائما أن نأخذ لغة أفلاطون بقدر وفير من السماح الشعرى. إن الهوس الحديث بالتقيد بالصحيح correctness هو موت مؤكد للفلسفة تماما بمثل ما يكون موتا مؤكدا للشعر. لا شك أن مدرسى الفلسفة ستصعقهم كلماتى: ماذا لو أن تلاميذهم أخذوا يكتبون بتسبب باسم الحرية؟ يجب أن نفهمهم جيذا أنهم لن يكونوا مؤهلين للحرية فى استخدام اللغة إلا بعد أن يثبتوا تمتعهم بحساسية بالغة لأدق فروق التوزيعات فى الفكر، تماما كما نجد فى مجال الأخلاق أن من يتصف بأعلى نزاهة خلقية هو

وحده من يستطيع تجاوز القواعد الموضوعية ويتبع الصوت الداخلي: وحده من هو في مكانة شكسبير يجوز له أن يخرج على قواعد النظم في ثلاثة أو أربعة أبيات متتالية.

لا يقتنع سيمياس وكيبس بحجة سقراط لخلود الروح على أساس قربى الروح بالإلهي. يتقدم كل منهما باعتراضه الخاص على الحجة. يمهّد سيمياس لطرح حُجته فيعرب عن الرأي القائل بأن حصولنا على معرفة وافية عن هذا في حياتنا الراهنة شيء مستحيل أو هو على أي حال صعب جدًا، لكن أن نتقاعس عن فحص هذه المسائل بقدر ما يتاح لنا من المثابرة يكون جنبًا. ينبغي أن نسعى إما لأن نتعلم ممن يملك أن يعلمنا أو أن نكتشف لأنفسنا حقيقة الأمر، أو، إذا استحال ذلك، أن نأخذ أحسن نظرية متاحة – نظرية يصعب تنفيذها – وإذا نتخذ من تلك النظرية ما يشبه الطوف، نتجاسر بالإبحار في تيارات الحياة، إلا إذا وجدنا مركبا أكثر أمانًا في هيئة توجيه إلهي (85 ب - د). لقد لخصت حديث سيمياس في شيء من التحويل إذ يبدو لي أنه يعبر عن موقف يتعاطف معه أفلاطون. وفي رأبي أن هذا الموقف يتجاوز سكونية سقراط القانعة في النفاذ ويتعارض تعارضًا صريحًا مع التخلي الجزئي عن المعرفة الموضوعية الذي تؤكد في وضوح فقرة 'المسيرة الذاتية' في الديالكتيك ذاتها. إنني أمضي إلى حد القول بأن طريقة البحث بالفرضيات الملحقة بـ 'المسيرة' هي إضافة أفلاطونية وليست تمثيلًا صحيحًا للديالكتيك السقراطي.

جو الإحباط والخذلان الذي تصوّره المحاوره سائدا في أعقاب اعتراضات سيمياس وكيبس، وما تبع ذلك من تحذير سقراط لمستمعيه من كراهية العقلانية، هذا الجو وهذا التحذير معا جزء أصيل من الصورة الكلية. لو أن أفلاطون كان يرى مكانا لليقين في التفكير الفلسفي لكانت هذه الفقرة ضئيلة القيمة. على خلفية الاعتراف بعدم كفاية كل الحجج المقدمة، يأتي التحذير من كراهية العقلانية فيبرز مسألة إمكانية وجدوى العقلانية. إذا ما اقتنعنا بأن العقل لا يستطيع أن يثمر صدقًا لا جدال فيه، فمن الطبيعي أن نسال: ما فائدة أن نتبع العقل؟ إجابة سقراط وأفلاطون هي أن قيمتنا ككائنات إنسانية تكمن في نشاطنا العقلي، وإذا كان كل صدق يصل إليه الإنسان هو بالضرورة 'نصف صدق'، فإننا لسنا مجبرين على أن نستكين لنصف الصدق ذلك: نراهنّا الفكرية

وكرامتنا الإنسانية يتطلبان منا أن نكون دائماً على وعى بأن نصف الصديق ليس شيئاً أكثر من ذلك. فى مواجهة عدم كفاية التفكير الاستطردى discursive thinking فإن أفلاطون لا يلجأ لا لبلاهة پاسكال Pascal ولا لفنوط قُتجنشتاين Wittgenstein فى الـ *Tractatus*. إن كنا لا نستطيع أن نمتلك صدقاً نهائياً، فلنجعل بصائرنا تكتسى بأساطير، بشرط أن نكون على الدوام مهتئين لتحطيم أساطيرنا.

بعد تقديم سيمياس وكيبيس لا اعتراضاتهما، يأتى أفلاطون فى المحاورة بفواصل آخر يصف فيه فايدون حالة الاكتئاب التى حلت بالجميع. "إذ كنا قد اقتنعنا تماماً بالحُجج السابقة ثم فجأة نرانا عدنا من جديد للحيرة وصرنا فريسة للشك، ليس فحسب فى شأن الحُجج التى قُدمت فيما سبق، ولكن أيضاً بالنسبة لكل تفكير فى المستقبل، خوفاً من ألا نكون مهتئين لهذا التفكير أو أن يكون الأمر نفسه لا سبيل لليقين فيه" (88 ج). أعتقد أن كون الأمر نفسه لا سبيل لليقين فيه *ta pragmata auta apista*، هو بالضبط ما كان ليؤكدده سقراط فى الواقع. هل كان أفلاطون يلعب بنا، يختبر قدرتنا على اكتشاف هذا التناقض؟ هل كان يريدنا أن نفهم أن كل الحُجج التى سبقت والتى جاءت فيما بعد لم تكن غير نمج خيال؟ أم تراه كان يناطح المستحيل، غير قادر على أن يستكين لنبد سقراط للمعرفة الموضوعية؟ أيا كانت الإجابة الواقعية عن هذه الأسئلة، فالدرس الذى ينبغى أن نستمدّه هو الدرس الذى أعاد اكتشافه كُنت Kant: إن العقل الخالص لن يعطينا أبداً إجابات عن تلك الأسئلة.⁽³²⁾ فربما كان كُنت وحده بين الفلاسفة المحدثين من أدرك تماماً مبدأ الجهل الفلسفى السقراطى. الأساطير التى ننسجها من حول هذه الأسئلة لها قيمتها من حيث إنها تزيد من ثراء عالم مفاهيم العقل، مفاهيم نحيا من خلالها فى المجال الروحى، مفاهيم من خلالها ينال الإنسان حقيقته كعقل خلاق.

(32) ما أظن القارئ الفطن بحاجة للقول بأن هذا لا يعنى أننا قد نجد الإجابات المنشودة عند غير العقل الخالص.

يعلن إيكير اتيس (الذى يروى له فايدون الحوار) أنه بدوره انتابه الإحباط عند سماعه لتلك الاعتراضات. هو يسأل نفسه: أى تفكير يمكننا الوثوق به، إذا كانت الحجج التي قدمها سقراط، والتي بدت مقنعة جدًا، قد أصبحت محلًا للشك؟ (88 ج - د). اعتقد أن هذا الحديث يدعم القول بأن أفلاطون كان يريد أن يقود قراءه للوعى بأن كل الحجج النظرية لا تصل ليقين مهما بدت قوية الإقناع *sphodra pithanos*. يأتى بعد ذلك تحذير سقراط لسامعيه من كراهية العقلانية (89 ب - 90 هـ) لينبهنا إلى أن وعينا بحتمية عدم كفاية كل تفكير نظري ينبغي ألا نقودنا إلى اليأس من العقلانية، "إذ أنه ليس من ضررٍ يحق بالمرء أفدح من هذا، أن يكره الفكر"، *hôs ouk estin ... hoti an tis*، أن نكون عقلانيين هو أن ندرك أن قيمتنا ككائنات إنسانية تعتمد على ممارستنا للعقل بينما نعتز بأن كل ما يزودنا به العقل فى شكل محدّد دائماً يعوّره النقص بالضرورة.

استوعب أفلاطون تماماً مبدأ الجهل السقراطى وكان يعرف تماماً أن ليس ثمة نهائية *finality* فى التفكير الفلسفى. وكان أيضاً يعرف أنه ليس بوسعنا أن نكفّ عن تمحيص أفكارنا، وأن نُشيد منظومات فكرية، ثم نهدمها. ككائنات مفكرة لا مهرب لنا من ضرورة أن نحيا فى عوالم من صنعنا نحن، لكن كى نحافظ على نزاهتنا العقلية علينا على الدوام أن نكتشف وأن نُظهر وهن ما نخلق. الحوار السقراطى والأسطورة الأفلاطونية كلاهما تحقيق لنفس البصيرة.

حين أتحدّث عن أساطير أفلاطون فإننى لا أشير فقط، ولا حتى بصورة رئيسية، لأساطيره الشهيرة، كتلك التى يختتم بها المناقشة فى *الفايدون*. كل المفاهيم والنظريات الفلسفية الأصيلة هى أساطير خالصة من خلق العقل، وهى (أ) لا تنتمى للواقع إنما حقيقتها فى معقوليتها، و (ب) لا تدعى أنها نهائية.

العقلانية، من الناحية الذاتية، هى الممارسة اللامحدودة للعقل المتسائل. من الناحية الموضوعية يمكننا معادلة العقلانية بمعقولة *intelligibility* وتناسق *consistence* مستتبعات *sumbainonta* - ما يترتب على - افتراضاتنا ومبادئنا الأساسية.

خاتمة

حين يقول سقراط في 107 - ج: "إذا كانت الروح لا تموت، فعلينا أن نعلمي بها، ليس فحسب من أجل هذه الفترة من الزمن التي نسميها الحياة، ولكن من أجل كل الزمن"، فإني أعتقد أننا نخطئ كثيرا في تقديرنا لسقراط إذا ما أعطينا الصيغة الشرطية هنا من الأهمية أكثر مما يلزم. إنه يقول بعد ذلك في نفس السياق: "فإذا كان الموت خلاصا من كل شيء، يكون ذلك حظا موافيا للشّرير". لا سقراط ولا أفلاطون كان ليقول إننا في تلك الحالة ينبغي أن نأكل ونشرب ونلهو. ظل سقراط طوال حياته يعلم أن رعاية الروح - حياة العقل - هي ما يشكل قيمتنا ككائنات إنسانية، دون النظر لأي ثواب أو عقاب أو أي اعتبار آخر. ولهذا تحديداً فإننا في المنعطف الراهن من مسيرة الحضارة الإنسانية في أمن الحاجة لأفلاطون، لأن طرائق الفكر السائدة تظهرنا وكأننا محصورين بين خيارين اثنين، إما الدوجماتية أو إحدى صيغ المادية. نظن أن لا مكان للحياة الروحية في ثقافة الفكر الحزم. أصبحت الروحانية spiritualism كلمة فذرة والحياة الروحية spirituality في أحسن الأحوال مثار شك. حُصرَت المثالية في مواقف ميتافيزيقية وإستمولوجية نظرية جدلية. المسيحية الرسمية احتكرت وخرّبت ماثورات خصبة مثل 'ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان' و 'ملكوت الله في داخلكم' (33). نحتاج ديناً يُنهي كل الأديان، ولن يعطينا ذلك غير أفلاطون.

اختتم سقراط 'دفاعه': إنه عاش فلسفياً، يرعى روحه ويعتنى أقل العناية بالجسد. أشعر بأن سقراط كان ليقنع بأن يقول مع لاندور Walter Savage Landor:

أدفأت كلتا يديّ على نار الحياة؟
ها هي تخيو، وأنا جاهز للرحيل.

(33) هذه العبارة من إنجيل لوقا 17:21 في صيغتها الشهيرة وبالمعنى الرفيع الذي ألحق بها ترجع في الأرجح لخطأ في ترجمة النص اليوناني.

إذا سُمح لى بأن أكون من الحمافة بحيث أأاول تلخيص مغزى عمل فنى فى كلمات قليلة، فلا يمكن أن نجد خيراً من تلك الكلمات التى ينهى بها سقراط حديثه الأخير: (34)

جديرٌ بأن يطمئن فى شأن روجه من كان فى حياته قد تخلى عن ملذات الجسد وعن زينته، باعتبارها غريبة عنه وتحدث كثيراً من الضرر، وطلب ملذات المعرفة، وزين الروح لا بما هو غريب عنها بل بالزينة الخاصة بها، بالأتزان والعدل والشجاعة والكرامة والصدق، وهكذا بقى مهيناً للرحلة للعالم الآخر متى دعاه الداعى (114 د - 115 أ).

(34) فى الأصل الإنجليزى استُخدمت ترجمة جويت Jowett الكلاسيكية.

الفصل السادس

المعرفة والحقيقة

عند سقراط كانت الأفكار هي كل ما يهم. الأفكار هي ما يجعل الإنسان إنساناً، وهي ما يجعل للحياة الإنسانية قيمة. لم يطرح سقراط مسألة الوضع الميتافيزيقي للأفكار. عند أفلاطون، كانت الأفكار هي كل ما هو حقيقي. هي كل ما يمكن أن نعرف: إذ أن أفلاطون، مقتفياً أثر پارمنيديس Parmenides الجليل، كان يرى أن المعقول والحقيقي شيء واحد، *to gar auto noein estin te kai einai* (شذرة 5).

لهذا كانت المعرفة والحقيقة عند أفلاطون وجهين لقطعة نقود واحدة، بُعدين لشيء واحد. إنه يستخدم كلمة *alêtheia* – التي تترجم عادة بـ 'الصدق' *truth* – أكثر ما يستخدمها بمعنى الحقيقة. وهو كثيراً ما يستخدم كلمة *phusis* لا بمعنى ظواهر الطبيعة، ما نراه ونلمسه، وإنما بمعنى الحقيقة التي تتجاوز ذلك. عنده *phusis, to on, ousia, alêtheia* ('الحقيقة'، 'الماهية'، 'الكيونة'، 'الطبيعة') كلها وثيقة الصلة ببعضها البعض، إن لم نقل مترادفة تماماً. في هذا المقال أركز على تطوير هذه الفكرة في الجمهورية. المقال في الأساس تعليق جار على الجزء الأوسط بدءاً من الجزء الختامي للباب الخامس حتى آخر الباب السابع. إذا كنت كثيراً ما أمضى لأبعد من نص أفلاطون فعنري أن غرضي ليس تفسيرياً؛ ليس قصدي أن أقدم عرضاً لما كان

أفلاطون يراه، بل أن أدخل في حوار مع أفلاطون وأطوّر موقفي الخاص، الذي اعتبره أفلاطونيًا في جوهره.

هذا الجزء من الجمهورية يبدأ بالسؤال: هل المجتمع الفاضل الذي كان سقراط يصفه فيما سبق يمكن أن يتحقق، وإن يكن الأمر كذلك، فكيف؟ (471 ج). يقول سقراط إن هناك تغييرا واحدا، إذا ما أمكن إحداثه في مجتمعاتنا الحالية البعيدة عن الكمال لقاها ذلك إلى طريق الكمال (473 ج). يؤكد أنه إذا لم يتولّ الفلاسفة الحكم أو يصبح الحكام فلاسفة، فلن تكون هناك نهاية للشروع التي تبتلى المجتمعات الإنسانية كما نعرفها في يومنا هذا (473 ج - هـ؛ ويتكرّر هذا القول بنفس الألفاظ تقريبا في 499 أ - ج، 501 هـ، 540 د).

يشير المعلقون عادة لهذا المقترح باعتباره مفارقة paradox. صحيح أن أفلاطون يجعل سقراط يشير إليه بعبارة *paradoxon logon*، لكن هذا لا يبرّر أن تلصق بالمقولة هذا الوصف في المناقشات الجادة. هل ترانا وجدنا بديلا آخر؟ إذا كنا نعتبر القول بأن الديمقراطية⁽³⁵⁾ أفضل أنواع الحكم أشبه بالقول البديهي فما ذلك إلا لأن البشر، كما هم الآن، لا يستحقّون شيئا أفضل من ذلك. إن حكم أفلاطون على الديمقراطية لا يزال صحيحا: إنها النظام الأقل قدرة على تحقيق الخير والأقل قدرة على إيقاع الشر.

إذا كان لنا أن نبيّن معقولة مقترحنا، فعلينا أن نوضّح ما المقصود بلفظ 'الفيلسوف' (474 ب - ج). هنا يستخدم أفلاطون كلمة *diorisasthai*، التي تترجم عادة 'يُعرّف'، *define*، لكن 'التعريف' يمتدّ من هذه النقطة في الباب الخامس حتى نهاية الباب السابع ويصعب أن نراه متوافقا مع أي نوع من التعريف الصوري.

(35) تكلمت في أكثر من موضع عن عيوب الديمقراطية وبلغتني أن أوضّح أنني حين كتبت بالإنجليزية كنت أخطب مجتمعات استوعبت إيجابيات الديمقراطية وأن لها أن تتجاوز سلبياتها، أما في عالمنا العربي فإنا ما زلنا بعينين متعامتين عن إدراك مبادئ وفهم النظام الديمقراطي. الديمقراطية بالنسبة لنا مطلب حبري، الخطوة الأولى نحو الخروج من مستنقع التخلف الذي غرقنا فيه.

الفيلسوف يحب الحكمة *sophia* ويرغب في كل المعرفة *pantos mathêmatos* (475 ب - ج). لكننا ندخل تمييزاً هاماً: ليس كل فضول هو حب للحكمة (475 د). وهذا التمييز يستند إلى مبدأ أساسي وينفذ إلى صميم مسألة المعرفة والحقيقة. فالمعرفة الحقّة ليست معرفة حالات محدّدة بل معرفة جوهر الأشياء. إذ أن الأشياء الفعلية، الأشياء في العالم الخارجى، العالم الموضوعى - كما نعرف من الفايديون - كلها بالضرورة يعترئها النقص وعدم الثبات ولا يمكن أن تزودنا بالمحتوى الحقّ للمعرفة. وكما عرفنا من الـ *فاييون* والـ *سينون*، فإن الأشياء يمكن أن تهتئ المناسبة للمعرفة، لكنها لا تكون أبداً مصدر المعرفة.

هكذا يقول سقراط إن الفلاسفة الأصلاء هم من يحبون مشاهدة الحقيقة، *tous tēs alētheias philotheamōnas* - ليس 'الحقيقة' بمعنى ما يصدق على الواقع - هذا يشير دائماً لما هو خارجى - بل ما هو حقيقى فى ذاته، ما له كينونة حقّة. نرى على الفور أن مسألة المعرفة ومسألة الحقيقة لا يمكن فصلهما عند أفلاطون، فكما يمكننا أن نتعلّم من أوليات المحاورات، العقل الفاعل هو الحقيقة الوحيدة التى يمكننا أن نسكن إليها.

عند هذه النقطة يقدّم سقراط فكرة الصور (المفاهيم). أعتقد أن طريقة عرض الفكرة هنا - الجميل ضدّ القبيح، إذن هذان اثنان، إذن كلّ منهما واحد - هى من نسج أفلاطون عاشق الرياضيات. ليست هذه حُجّة بمعنى البرهان على حقيقة أو وجود الصور، والأكاديميون الذين يجهدون أنفسهم لإظهار ضعف هذه 'الحُجّة' وأمثالها إنما يحرثون البحر. 'الحُجّة' تؤدّى الغرض منها تماماً إذ تطرح الفكرة، تقدّمها لنا هبة تثرى بها عقولنا، تعطى عقولنا مجالا جديداً وبعداً جديداً.

أولئك الذين يشغلون أنفسهم بالظواهر لا ينعمون بالبصيرة فى حقائق الأشياء (476 ب). مرّة أخرى نجد هنا ما يذكّرنا بدرس الفايديون: بقدر ما ننسحب بعيداً عن التجربة الحسّية ونسكن إلى ما يولد فى العقل يكون اقترابنا من المستويات الأعلى للمعرفة (العقل الفاعل، الفهم، التفكير العقلانى) ومن التواصل مع الحقيقة. الحقيقة عند أفلاطون رؤية، تجربة روحية، حالة كمالٍ نبلغها؛ إنها ليست ناتج عملية استنتاج منطقى نقوم بها، ليست التجريد 'الأعلى'.

(الأكثر هزلا والأكثر خواء) في سلسلة التجريدات، كما هو الحال عند أرسطو Aristotle الذي يصل في النهاية إلى إله عاطل يجتزأ إلى ما لانهاية وجوده الأجرد، وهو أكثر خمولا من أن يموت سائما. (في 476 - د يجعل أفلاطون معرفة *gnômē* الصور المعقولة، ضدًا لـ 'معرفة' *doxa* الأشياء المحسوسة، بمثل ما يجعل المعرفة *epistēmē* في المينون ضدًا للظن *doxa*؛ لكن أفلاطون لا يستقر أبدًا على استخدام اصطلاحى ثابت.)

في 476-هـ. نلقى السؤال: من يعرف، هل يعرف شيئا أم لا شيء؟ *ho gignôskôn gignôskei ti ê ouden*؛ — في ست كلمات صغيرة أطلق أفلاطون صاعقة أحدثت من دوى الرعد ولهيب النار أكثر مما أحتنته كل صواعق زيوس. كان أفلاطون يريد أن يقرّر وأن يؤكد حقيقة المعقول (وددت لو نقول 'حقيقيّة' بمعنى 'كونه حقيقة'). مليلى في هذا الجزء الأوسط من *الجمهورية* - القلب الميتافيزيقي للجمهورية فحسب، بل لكل عمل أفلاطون - يبين أن المعقول عند أفلاطون هو كل الحقيقة، وأن تلك الحقيقة تتميز جزريًا عن المحسوس والمرئى والمعطى موضوعيًا. أن يسمّى أفلاطون الحقيقي شيئا - كما يقرّر في المحاورات الباكورة أن العدل شيء كائن - هو ضرورة لغويّة. لكن أولئك الذين لا كينونة عندهم لغير المرئى والملموس وما يمكن التعامل معه جسديًا، أخذوا كون المعقول 'شيئا' بمعنى كونه 'موجودا' في الامتداد (المكان) الكونى، وبهذا نقضوا جوهر الحقيقي وأنشأوا المجادلات والأغلاط التي ظلت محتدمة من عهد أرسطو حتى يومنا هذا. بعد ذلك يسأل سقراط: كائن أم غير كائن؟ *poteron on ê ouk on* — يسأل ببساطة ما إذا كان ثمة معقول أم ليس ثمة معقول، ونكتفى هنا بأن نقول إن للمعقول كينونة، ولكننا فيما بعد سنجد أن المعقول وحده له كينونة حقّة وأن المحسوس لا يمكن أن يقال إنه كائن حقًا.

يقول: هـ. د. ب. لى H. D. P. Lee في مقدّمته لهذا القسم: "في الجزء الأخير من هذا القسم تتركز الحجة حول الكلمة اليونانية *einai* (فعل الكينونة)، التي يمكن استخدامها للإشارة للوجود، أو للحقيقة، أو للصدق، مع ما يستتبعه ذلك من ألوان الغموض التي انشغل بها كثيرًا معاصرو أفلاطون ومن سبقوه" Penguin ، 1955، translated by H. D. P. Lee، (The Republic Books، p.236). في سياق فلسفة أفلاطون ينبغي ألا تشكل هذه الكلمة أي

صعوبة. عند أفلاطون تشير *to on* (الكائن) دائما إلى ما هو حقيقي والذي هو واحد مع المعقول. باستثناء الاستخدامات العادية غير الاصطلاحية للفعل – وهذه لا محيص عنها – فإن أفلاطون أبدا لا ينسب كينونة غير مشروطة لأشياء العالم المتعددة، المتحولة، المحسوسة، التي ليست أكثر من انعكاسات وظلال للكينونة الحقّة. وكذلك، باستثناء الاستخدام اللغوي التقليدي للفعل *einai* بمعنى 'إنه لذلك'، 'هذا صحيح'، وهذا الاستخدام لا دلالة فلسفية له، فإن أفلاطون لا يستخدم الكلمة بمعنى الصدق باعتباره توافقا مع واقع الأحوال. عند أفلاطون، *alêtheia* لا تعني 'الصدق' كما نفهمه عامة، بل الكينونة الأصلية، الحقيقة. يعضى لى فيترجم *poteron on ê ouk on* هكذا: "شيء موجود أم غير موجود؟" ("Something existent or non-existent?") وهذا استباق للحكم فى قضية 'وجود' الصور.

وبالمثل يقول كورنפורد Cornford فى تعليقه على هذا القسم إن الصور هى "مثل أو أنساق لها وجود حقيقى مستقل عن عقولنا" (F. M. Cornford)، فى الفصل الأول من هذا الكتاب قلت إنه على الرغم من أن لغة أفلاطون كثيرا ما توحى بقوة بمثل هذا الرأى، إلا أن الوجود المستقل للصور ليس سمة ضرورية لمفهوم للصور ذى مغزى ومتفق تماما مع المفاهيم الأساسية والتوجه الأساسى لكل من سقراط وأفلاطون. حين نقول إن الصور 'توجد فى انفصال عن' الأشياء المحسوسة، فذلك تأكيد بسيط للتمييز بين المحسوس والمعقول. للتغلب على الاضطراب المعلق بهذه المفاهيم، أكدت فى 1998 (*Let Us Philosophize*، 2008) تضاد الوجود والحقيقة، كتمييز جنرى وضرورى فى التفكير الفلسفى.

يردّ جلاوكون قائلا: "كيف يمكن لما ليس كائنا أن يُعرف؟"، *pôs gar an mê on ge ti gnôsthêie*; ويريدنا أفلاطون هنا أن نأخذ كلّاً من *on* (كائن) و *gnôsthêie* (يُعرف) بالمعنى الدقيق للفظ، كما يتّضح من العبارة التالية: "ما هو كائن تماما يُعرف تماما، وما هو غير كائن لا يُعرف مطلقاً"، *to mê on de mêdamêi men pantelôs on pantelôs gnôston pantêi agnôston*. حين نتعامل فى *الديالكتيکوس* مع المعرفة بمعنى أضعف، معرفة المحسوس، تواجهنا نفس المسألة: ما نعرفه بمعنى ما لا بدّ أن يكون

بمعنى ما. لكننا هناك نتعامل مع مستوى للكينونة مختلف تماماً؛ هناك نجد أنفسنا على مستوى الاعتقاد والظن ونتعامل مع أشياء هي في منتصف الطريق بين الكينونة واللاكينونة. 'الخط المنقسم' في الباب السادس يعبر عن المبدأ برسم بياني وأمثولة الكهف في الباب السابع تمثل للمبدأ برمزية نابضة بالحياة، لكن اللب كله ها هنا: ما هو كائن تماماً قابل للمعرفة تماماً، وما هو كائن تماماً وحده قابل للمعرفة بالمعنى الكامل لكلمة المعرفة.

إذا كان من طبيعة شيء ما أن يكون ولا يكون، فهو في وضع بين الكينونة واللاكينونة. الكينونة تقابلها المعرفة؛ اللاكينونة تقابلها اللامعرفة (الجهل)؛ في مقابل ما هو بين الكينونة واللاكينونة لا بد أن تكون هناك حالة بين المعرفة والجهل (477 أ - ب). كان أفلاطون قد عبر عن هذا الموقف في المينون حيث أسمى هذه الحالة الوسطى الظن *doxa*. كل ما يستحق بمعرفة المحدد والمحسوس ليس بمعرفة حقّة، ليس بالمعرفة التي تعطينا البصيرة، إنما هو اعتقاد وظن، ليس لأنها معرفة غير مؤكدة، وإن كانت كذلك فعلاً، بل لأنها 'معرفة' لعالم من الظلال. معرفة ما هو معطى خارجياً لا يمكن أبداً أن تشع بضوء داخلي، بالوضوح الذاتي للحقيقة.

عند أفلاطون، المعرفة لا تُعَدّ معرفة إلا حين لا تكون قابلة للخطأ (477 هـ). لماذا؟ يقول أفلاطون إن السمة المميزة للمعرفة هي أننا نستطيع أن نعطي عنها بياناً. هنا من جديد أسمع صوت أفلاطون الرياضي محاولاً أن يُخضع بصيرة حقّة للشكّية العقلانية. حقيقة الأمر أبسط وأكثر عمقا، حقيقة الأمر ما كان سقراط يعرفه جيداً؛ أن المقولة الصادقة تشع في ضوئها الذاتي؛ أن ما يخلقه العقل هو في ذاته حقيقة؛ أنه بالجمال يكون كل ما هو جميل جميلاً؛ أنك لا تستطيع أن تبرهن على أن شيئاً ما جميل، بل تستطيع فقط أن تراه جميلاً. لم يكن من الممكن لسقراط أن يبرهن على أن معاناة الظلم أفضل من اقتراف الظلم؛ إنه عاش تلك المقولة الصادقة، وإذ عاشها عاش في الحقيقة.

المعرفة غير قابلة للخطأ، لا لأن من الممكن إثباتها أو إقامة البرهان على صحتها بوسيلة أو بأخرى؛ لا لأنها حصيلة عملية استنتاج صحيحة؛ بل لأنها في ذاتها لها وضوحها الذاتي. لا أريد هنا أن أستخدم لفظ 'بدهي' *intuitive*

لأن الكلمة مثقلة بمعان وإيعازات بعيدة عما أقصد. إنما أفضّل أن أقول إن الفهم خلاق وينشئ حقيقته الذاتية.

فكرة كون عالم الصيرورة هو مجال الاعتقاد والظن فكرة رآها أفلاطون من الأهمية والجدة بحيث نجده يعمل جاهدا لتثبيت الفكرة وتفصيلها وتحديد ما في فقرة مطوّلة متأنية تشغل صفتين كاملتين في طبعة ستييفانوس Stephanus (477 أ- 478 هـ). القول بأن العالم الموجود، مجال الواقع الفعلي، يتلّجج بين الكون واللاكون، هذا القول نجد له دعما عارضا حين نأخذ في الاعتبار أننا لن نجد حالة محدّدة مما هو جميل إلا ويمكن أن نراه قبيحا، ولن نجد حالة محدّدة من العدل إلا ويمكن أن نرى فيه ظلما، ولن نجد تقوى إلا ويمكن أن يكون فيها نصيب من اللاتقوى (479 أ). ليس بين هذه الحالات المحدّدة ما يكون بأكثر من ألا يكون ما ننسبه إليه (479 ب). هذا بالطبع ما كان سقراط يبيّنه في كل تمحيصاته الحوارية. أقول إن هذا الموقف نجد له هنا دعما عارضا لأن الغاية الرئيسية لهذه الفقرة هي تأكيد التمييز بين المحسوس المحدّد والفكرة المعقولة. يمكننا القول بأن التمييز السقراطي بين المحسوس والمعقول يتطوّر بين يدى أفلاطون إلى التمييز بين الظن *doxa* والمعرفة *epistēmē*.

إن نزع المتعّدّد، المتحوّل، المحسوس إلى موضع بين الكينونة واللاكينونة *metaxu ousias te kai tou mē einai* (479 ج)، وهناك يبقى، إلى أن يعود إليه أفلاطون في *الشيائياتيوس* حين يستشعر، في مرحلة متأخرة من حياته، اهتماما نظرياً بأشياء العالم. حين يصل أفلاطون إلى القول بأن كل أولئك الذين يشغلون أنفسهم بالأشياء الفعلية المحدّدة (وقائع الإمبرييين المفسّسة) "نقول إنهم يظنون، لكن لا علم لهم بما هو موضع ظنهم" *doxazein* ، *gignôskein de hōn doxazousin ouden phêsomen hapanta* ، فإنه يعيد تأكيد الموقف الذي تبناه سقراط في فقرة 'السيرة الذاتية' من *الفايدون* حيث يقول: "خطر لى أن ألوذ بالفكر، وهناك أبحث عن حقيقة الأشياء"، *edoxe dê moi chrênai eis tous logous kataphugonta* (99 هـ) *en ekeinois skopein tōn ontōn tēn alētheian*.

إننا بدأنا بمحاولة توضيح ما نعني بالفيلسوف، وها نحن ننتهي بالقول بأن الفيلسوف هو من يحبّ (يطلب) مضمون المعرفة الحقة، أي، الحقيقة (479هـ - 480 أ).

في 486-أ، فيما يشبه أن يكون قولاً عارضاً، يلقي إلينا أفلاطون بقبس من نار: يصبو الفيلسوف دوماً للكلّ ولما هو كلّ، *tou holou kai pantos*، ويتبعها بـ: يشاهد الزمان كله، والكيونة كلها *theôria* — *pasês de ousias pantos men chronou* — كلمات كانت عبر الزمان مصدر إلهام لكل فيلسوف مثالي النزعة. فالمعنى الوحيد الصالح فلسفياً للـ حقيقة هو الكمال. إن المسألة التي تبدأ بها مسيرة التفكير الفلسفي الحق هي: كيف يمكن لما هو غير كامل، للمحدود، للمعّين، للمحدّد، أن يكون؟ إذ أن ما هو تامّ الكيونة وحده يبدو ذاتي المعقولة. معادلة الحقيقة والكمال هو المبدأ الأساسي لميتافيزيقا أفلاطون.

ثم، كومبض برق خاطف، يبهرننا أفلاطون بفقرة لا تزيد عن 76 كلمة ملهّمة (490 أ - ب)، تحتوي، في رأيي، جوهر كل ميتافيزيقا حقة. إنني أشرت لهذه الفقرة وعلّقت عليها أكثر من مرّة في كتاباتي. هنا سأقتبس الفقرة كاملة لكنني لن أعلق عليها عند هذه النقطة، إذ أن هذا المقال بأكمله هو تعليق على هذه الفقرة:

ألا نكون قد قدّمنا دفاعاً معقولاً < ضدّ الافتراءات على الفلسفة > حين نقول إن عاشق المعرفة، إذ هو بطبيعته تواق للتواصل مع الحقيقة *to on*، لا يستكين إلى المتعّدّد الذي يُظنّ أنه كان *epi tois doxazomenois*، بل يعضى لا يترأخي ولا يفترّ عشقه، حتى يمسك بجوهر كلّ ما هو كان *auto ho estin hekastos tês phuseôs* بذاك في روحه الذي هو كفاء لأن يمسك بهذا — والذي هو كفاء هو المثل —، يقارب ويمتزج *plêusias kai migeis* بما له كيونة حقة *tôi ontî*، فيُنْجِب عقلاً وحقيقة *noun kai alêtheian*، وينعم بالفهم والحياة الحقة والغذاء الحقّ *gnoiê te kai alêthôs zôiê kai trephoito*، فيخلص من أوجاع المخاض، ولكن ليس قبل ذلك؟

هذه الفقرة تصوّفية النيرة بالضرورة، فالفهم الفلسفى فى أعلى مراتبه هو فى جوهره تجزئة تصوّفية، إذ هو وعى مباشر بكمال الكينونة فى اكتمال العقل الفاعل الخلاق. من الضروري أن نؤكد هنا على نقطتين جوهريتين. الفيلسوف يتحقّق له الفهم (1) بأن يتحد مع الحقيقة، و (2) بأن ينشئ عقلا وحقائق جوهرية. الفهم الفلسفى ليس فى أى نقطة من مساره سلبيا؛ إنه بتمامه وكماله فعل خلاق، وذلك الفعل الخلاق هو نفسه الحقيقة التى يصل الفيلسوف إلى مشاهدتها وفهمها.

حين يقول أفلاطون فى 498- أ إنه حين يشير إلى أصعب جزء من الدراسة فهو يعنى *to peri tous logous* (حرفيا: ما هو حول الكلام)، فغيمّ تراه يفكر؟ المعنى العام واضح بالطبع، ومع أن المترجمين يستخدمون فى هذا الموضوع عددا من الصيغ المختلفة - 'الدialectic'، 'جويت ولنديسى Jowett and Lindsay'، 'المناقشات المجردة' abstract discussions، 'المحااجة المجردة' abstract argument، 'كورنفورد Cornford'، 'لى Lee' - فإن هذه الصيغ المتنوعة تعكس فهم ثراء الكلمة اليونانية *logos*، لا أى عدم وضوح فى النصّ. ومع ذلك، فإن لنا أن نسأل، ماذا نفهم من هذا؟ على مستوى ما، لا بد أن أفلاطون كان يفكر فى ظاهرة الشباب الذى ينغمس فى حماس فى حومة المناقشات التى كان يثيرها بعض من كبار المفكرين ويروّجها المعلمون الجوالون (السوفسطيون). ولكن لماذا تكون تلك أخطر أجزاء الدراسة؟ لأن التفكير النظرى، حين لا تسانده وتضبطه مرجعية المجال الإمبريقي (كما فى العلوم الموضوعية والنشاطات العملية)، لا يتطلب نصجا عقليا فحسب، بل يتطلب أيضا قوة الشخصية ونزاهة خلقية عالية حتى لا توقعه إغراءات دعوى السفسة الكاذبة، التى ما أكثر ما نجد منها فى الدوريات الأكاديمية، أو المغالطات التى تخدم مصالح ذاتية، التى ما أكثر ما نجد منها فى محافلتنا السياسية ووسائطنا الإعلامية؛ فاكْتساب المهارات التقنية للجدل المنطقي لا يكسب المرء مناعة ضدّ هذه الأفات.

إن شخصا يتجه بفكره صادقاً نحو الكينونة الحقّة، يشهد عالما من الحقائق الثابتة، حيث لا ظلم يُعترف أو يعانى، حيث يسود النظام والعقل؛ هو يحيا فى تناغم مع تلك الحقائق ويمثّلها (500 ب - ج). مرّة أخرى نرى كيف أنه لا

انفصال بين الفهم الفلسفي والحقيقة والحياة الخيرة عند أفلاطون. ومن جديد، حين يقول: ما هو بالطبيعة عادل وجميل وعقل *to phusei dikaion kai kalon kai sôphron* (501 ب)، نرى كيف أن 'الطبيعة' *phusis* عند أفلاطون، في هذا الموضع وفي كثير غيره، لا تعني عالم الظواهر، أي الطبيعة حسب المفهوم العام، بل عالم الحقيقة التي تسمو على الزمن، أو الحقيقة المثالية.

بعد ذلك حين يتناول أفلاطون مسألة إعداد الفيلسوف لأداء عمله المهم والدراسات والممارسات التي تهينه لذلك العمل، نجد أصرح معالجة لمسألة علاقة المعرفة بالحقيقة وبالخير. وعلى هذا فالصفحات العشر الأخيرة، أو نحو ذلك، من الباب السادس (502 ج - 511 هـ) تعطينا خلاصة موقف أفلاطون من هذه المسألة الفلسفية المحورية.

كيف نوفق بين تأكيد أفلاطون أن العناصر الضرورية لتكوين طبيعة فلسفية قل أن توجد مجتمعة معا في شخص واحد بل توجد في معظم الأحوال متفرقة (503 ب) وقناعة سقراط بأن الفضيلة كلٌ واحد؟ في المكان الأول، أعتقد أن نظرة أفلاطون للطبيعة البشرية تختلف كثيرا عن نظرة سقراط، بمثل ما كان التكوين المزاجي للرجلين يختلف. وفي المكان الثاني، أعتقد أن التوفيق ممكن في هذه النقطة تحديدا إذ أن العناصر التي يقصدها أفلاطون هنا ليست كلها خلقية، بل تشمل سمات بدنية ومواهب طبيعية. لكن ليس هذا مكان معالجة هذه المسألة تفصيلا.

يقول سقراط إن علينا أن نختبر قابلية طالب الفلسفة لأعظم الدراسات، فيطرح أديمانتوس السؤال الرهيب: ماذا تقصد بأعظم الدراسات؟ (503 هـ - 504 أ). عند هذه النقطة تحديدا نصل إلى قلب المسألة الميتافيزيقية، بحيث يمكننا القول بأن صفحات ستيفانوس الثماني التالية، 504-أ-511 هـ، تشكل خلاصة كل فلسفة ميتافيزيقية.)

عند هذه النقطة يرى أفلاطون أن يشير إلى نظريته الخاصة بالتقسيم الثلاثي للروح *psuchê*. لكن النظرية لا تلعب دورا حقيقيا في معالجة علاقة المعرفة بالحقيقة، رغم ذكر أفلاطون لها ذكرا عابرا في هذا الموضع؛ فليس هذا المكان إذن هو الموضوع الملائم للنظر في هذه النظرية.

يتساءل أديمانتوس: هل هناك دراسة أعظم من العدل وبقية الفضائل؟ (504 د). يؤكد سقراط ببساطة وفي عبارة قاطعة أن أعظم معرفة هي صورة الخير، *hê tou agathou idea megiston mathêma* (وقد تعمّدت أن ألّزم بنصّ أفلاطون فلم أقل "أعظم معرفة هي 'معرفة' صورة الخير"، كما يفعل المترجمون عادة، 'مصحّحين' صياغة أفلاطون) وأنا لا نعرفها بدرجة كافية. ويقول أيضا إننا كنا نقول هذا على الدوام (504 هـ - 505 أ). هل هذه كلمات جوفاء؟ أليس هذا ما كان سقراط في كل حواراته يمهد الطريق إليه؟ الفضيلة كلها واحد، وهي والمعرفة شيء واحد. وحين نسأل: أي معرفة؟، يكون الجواب دائما: معرفة الخير. وحين نسأل: ولكن ما الخير؟، يكون الجواب الوحيد الذي يأتيها هو: الخير هو المعرفة. الخير هو ما نصل إليه حين نتبع الفكر الخالص من العوائق إلى موطن العقل الفاعل الخلاق. كلمات أفلاطون هنا تكون واهنة وخاوية إذا أخذناها في انفصال، ولكنها مفعمة بالمعنى إذا ما أخذناها باعتبارها قسمة المسمى الديالكتيكي لمعنى الكينونة الحقّة، والخير، والعقل كجوانب لا انفصال بينها لكل واحد، لحقيقة واحدة. إذا وجدنا في هذا صدى لثالوث اللاهوت المسيحي، فليس ذلك لأنى أضفى مسحة مسيحية على فكر أفلاطون بل لأن اللاهوتيين المسيحيين كانوا من الذكاء بحيث أدركوا ما في الرؤية الأفلاطونية من خصب وثراء.

هكذا يُقال لنا إن أولئك الذين يقولون إن الخير هو الفهم *phronêsis*، لا يستطيعون أن يقولوا أي فهم ذاك، إنما يضطرون في منتهى الأمر للقول بأنه فهم الخير (508 ب). إذ يقول أفلاطون هذا فإنه يشير بوضوح للمسمى السقراطي، وأفلاطون يتسق مع جماع فكره ومنظوره حين يقرّر أننا لا ننال بصيرة تنفذ إلى الحقيقة ونلمح صورة الخير إلا في فعل الديالكتيك الحيّ.

من جديد نحسن بلمسة تصوّفية حين يشير أفلاطون للخير بوصفه ذاك الذي تطلبه كل روح ومن أجله تفعل كل روح كل ما تفعل، تستشّف حقيقته لكنها لا تستطيع أن تدرك تماما ما هو (505 د - هـ). ربما يلزمني عند هذه النقطة أن أعمل على تفادي سوء فهم محتمل. إننى أشير للشعور التصوّفي واللغة التصوّفية في حديثي عن توجّه أفلاطون للحقيقة. التصوّف المعنى هنا يتوافق تماما مع العقلانية. إننى أعتقد أن كل كائن إنسانى جدير بهذه الصفة

يعتَمَل فيه شعور تصوّفِي في بعض أوقات حياته: هو وعيٌ بحقيقة مباشرة وتنسم بالكمال على نحو ما. قد يكون موضوع ذلك الشعور أو ذلك الوعي بسيطاً جداً: زهرة يراها الإنسان وكلّما لأول مرة أو مفهوماً يعيه جديداً بكامل دلالاته. إنني مررت ذات مرّة في سنوات صباى بواحدة من تلك التجارب التي تترك في الروح أثراً لا يمحي أبداً إذ كنت أقرأ رواية جين/اير لـ شارلوت برونتي Charlotte Bronte's *Jane Eyre*. إذ وصلت لنهاية الجزء الأول من الكتاب، تملكني شعور مبالغ فياض الحيوية بأن كل ما كان قد مرّ من قبل في الحكاية يشكل كلّاً واحداً كاملاً متكاملًا. عندئذٍ، لأول مرة، استوعبت مفهوم الديمومة duration كحقيقة تتجاوز الزمن a supra-temporal reality. مثل هذه التجربة تتأبى على التعبير بمعنى واحد فقط، ذلك أن مباشرة⁽³⁶⁾ immediacy الشعور لا يمكن أن تُنقل للغير، لكنّ من الممكن وصفها ومن الممكن تأويلها. إن تجربة التصوّف الديني هي من نفس هذه الطبيعة. يكمن الخطأ في تعبير المتصوّفين المتدبّنين عن تجاربهم في كونهم يقدّمون تأويلاتهم في كساء من المفاهيم التقليدية للأديان التي ينتمون إليها. وهذا في حدّ ذاته لا مفرّ منه ولا عيب فيه. كلّ الشعراء يفعلون هذا. ولكن حين تستخدم تلك التأويلات لتضفي مصداقية على معتقدات ينبغي أن تعتبر أساطير، فإن ما كان شعاعاً من بصيرة مضيئة يتحوّل إلى أغلال من الخرافة.

(حين يعمل أفلاطون على أن يجعل أديمانتوس يعود مرة أخرى إلى السؤال عما إذا كان الخير هو المعرفة أم اللذة أم شيء آخر (506 ب)، فلنا أن نحس أنه يحاول أن يزيح جانباً جدلاً كان يجري في بعض الدوائر الفلسفية في ذلك الحين. إن الطريقة التي طُرِح بها السؤال من قبل في 505 - ب. د تبدو أشبه بتخطيط لمحاورة ظل أفلاطون يرجئها حتى كتب الفيليبوس بعد سنوات عديدة.)

حين يضغط كل من أديمانتوس وجلاوكون على سقراط كي يقول ما الخير في رايه، نراه يتمنع، قائلاً إنه لا يقدر حالياً أن يقول ما الخير في رايه، إلا أنه

(36) اعتقد أننا بحاجة لهذه الصيغة على نطاقها، وربما لو استطعنا أن نضفي على كلمة 'حضرة' بعداً تصوّفياً لكنت أوفى بالمعنى.

سيحتثهما عن ولید للخیر یمائله کثیرا، *ekgonos te tou agathou ... kai homoiotatos ekeinōi* (506 د-ه). لم یکن فی وسعه أن یفعل غیر ذلك. الفلسفة الحقّة لیست جمعا من المعرفة، إنما هی أسلوب حياة، وأسمى 'معرفة' ننالها عن طریق تلك الحياة هی استتارة تتولد فی ذلك المسعى ذاته ولا شیء سواه. وسوف أعود مرة أخرى لمسألة عدم قابلية الخیر للبوح فی موضع لاحق من هذا الفصل حین أعالج مسألة الدیالکتیک.

إنه لشیء عظیم الدلالة أن أفلاطون عند هذه النقطة (507 ب - ج)، تمهیدا للقول بما یرید أن یقول عن أسمى حقيقة یتاح لنا أن نبیلمها، یجد أن علیه أن یسترجع المفهوم الأساسی للتمیز بین الحالات الفعلية المتعددة لصفة ما والصورة الواحدة المعقولة لتلك الصفة — الصورة التي هی كائنة، التي لها کینونة حقّة؛ المتعدّد یُحسّ لكنه لا یُعقل، بینما الصور تعقل لكنها لا تحسّ. هذا التذكیر كان ضروريا ولا غنى عنه إذ أن أسمى حقيقة متاحة لنا، التي نرزم لها بالشمس کولید للـ خیر، لیست سوى موطن ونبع مجال المعقول: العقل الفاعل، فاعلية العقل الخلاق، التي تلد كل الصور، التي لا یكون لكل الأشياء فی الدنيا معنى إلا فیها ومن خلالها.

هكذا یجد سقراط أنه من غیر الممكن أن یعطى بیانا محددا عن ماهية الـ خیر فیقتّم أمثولة. الشمس هی ولید ومثیل الـ خیر: موقعها، فی عالم المرئی، من البصر والمبصر، یمثل موقع الـ خیر، فی عالم المعقول، من العقل والمعقول. كما أن العین ترى بوضوح فی ضوء النهار فقط، أما فی أضواء اللیل فترى رؤية معتمّة، فکذلك الروح (العقل)، حیث تسطع الحقيقة والکینونة الحقّة *alêtheia te kai to on*، تفهم وتعرف وتتمتع بالعقل، أما حین تتجّه إلى مجال الصیرورة المعتم، حیث المتحوّل والباند، فإنها تظنّ وتتذبذب ولا تتیقّن (507 ج - 508 ج). ها هنا لبّ 'الخط المنقسم' الذی نجده بعد قليل فی صیغة أكثر تفصیلا وإن تكن تخطیطية. صورة الـ خیر هی ما یضفی الحقيقة⁽³⁷⁾ على الأشياء التي تعرف ویعطى قدرة المعرفة للعارف. وإذ أنها

(37) صححت هنا خطأ فی الأصل الإنجلیزی انزلت إلیه انساقا وراء الترجمات الإنجلیزیزة المعتادة، حیث یترجمون *alêtheia* بكلمة truth بینما هی دائما عند أفلاطون تمنى الحقيقة لا الصنق.

مصدر المعرفة والحقيقة *aitian d' epistêmês ousan kai alêtheias* ومع كون المعرفة والحقيقة كليهما جميلين، فإنها غير هذين وتوقعهما جمالا. تماما كما أن النور والبصر مثيلان للشمس لكنهما ليسا الشمس، كذلك فإن المعرفة والحقيقة *epistêmên de kai alêtheian* هما مثيلان للخير لكنهما ليسا هما الخير، إذ أن الخير يسمو على هذين (508 هـ - 509 أ).

مرة أخرى نتبين هنا بوضوح الخمية التصوفية واللغة التصوفية، وعن حق. فصورة الخير هي مفهوم الكمال، وهو المفهوم الميتافيزيقي الوحيد الذي يصلح لتمثيل الحقيقة. أن يكون لنا مفهوم للحقيقة على المستوى الميتافيزيقي على الإطلاق يعني أن يكون لنا مفهوم لماهية الكينونة الأكثر كمالا على الإطلاق. قبل أفلاطون وبعد أفلاطون قَدَم كثير من المفكرين مفاهيمهم للحقيقة النهائية، للكينونة الأكثر كمالا. لكن أفلاطون هو الذى أدرك أنه - رغم أننا لا نستطيع أن نعرف الحقيقة موضوعيًا - إلا أن مفهومنا للحقيقة هو الحقيقة التى نحياها وهو الذى يضيف الحقيقة على كل محتوى تجربتنا. لهذا أعتقد أنه يحق لنا أن نعتبر أفلاطون أبا الميتافيزيقا، ولكن ليس ميتافيزيقا التلاعب بالكلمات والتلاعب بالرموز الذى اهتبل له بعض المحدثين ظلما اسم الميتافيزيقا.

(حين يعود جلاوكون عند هذه النقطة فيسأل مرة أخرى إذا ما كان ذلك هو اللذة (509 أ)، فإننى أعتقد أن أفلاطون إما أن يكون أراد بذلك شيئا من الترويح للقارئ كما يأتى مؤلف التراجم بفاصل هزلى لذلك الغرض أو يكون قصد به السخرية من اتجاه بعض مفكرى عصره).

كما أن الشمس لا تمنح فحسب الأشياء التى ترى قابلية أن ترى، إنما هي أيضا مصدر نشونها ونمائها وغذائها، فكذلك الخير، لا يعطى العارفين قوة المعرفة فحسب، بل يمنحهم كينونتهم ذاتها، بينما هو فى ذاته يسمو على الكينونة (509 ب). من الواضح أننا هنا بإزاء أساس وأصل كل كينونة. لماذا يصّر أفلاطون مرارا وتكرارا على أنه يتجاوز ويسمو على كل كينونة وكل حقيقة وكل معرفة؟ لأن الحقيقة النهائية، الكينونة الكاملة، لا يمكن حصرها فى أى واقع محدود محدّد أو معادلتها بواقع محدود محدّد. سوف نعود لهذا المبدأ

الأساسي حين نتعامل مع طبيعة الديالكتيك. (هذا درس تتضمّنه أيضا الـ *پارمنيديس*، درس استوعبه أفلوطين Plotinus، لكن لم يُعِره كثيرون غيره انتباهاً).

بعد كل ما قيل حتى الآن، فإننا سنرى أن 'الخط المنقسم' ليس أكثر من تمثيل برسم بياني لما كان يمكن أن نتعلم من *الفايرون* و*السينون*. وحين يمهّد سقراط الطريق لتقديم التمثيل بالخط المنقسم فيسأل: "عندك الآن إذن هذان المفهومان، المرئي والمعقول؟" *"all' oun echeis tauta ditte eidê"* (509 د)، ينبغي أن يكون من الواضح أن الخط والكهف، وأمثولة الشمس، وكل ما يقوله أفلاطون في الجزء الأوسط من *الجمهورية* الذي ناقشه هنا، هو متضمّن بالفعل في التمييز السقراطي بين المحسوس والمعقول.

مجل 'الخط المنقسم' أن عندنا درجات مختلفة من المعرفة على مستويين. ولعلّ لا أفارق وجهة النظر الأفلاطونية كثيراً إذا صوّرت الأمر على هذا النحو: على مستوى عالم الظواهر، يمكن أن تكون لنا تصوّرات أو أوهام في الدرجة الأدنى، أو يمكن أن تكون لنا مدركات حسّية وظنون في الدرجة الأعلى. على مستوى المعقول، باستخدام الصور (المفاهيم) يمكن أن تكون لنا معرفة علمية عن الأشياء المحسوسة في الدرجة الأدنى، ويمكن أن تكون لنا، في الدرجة الأعلى، معرفة أكثر نقاء تتعلّق بالمبادئ الأولى. يستخدم أفلاطون لهذه الدرجات، صعوداً من الأدنى للأعلى، الألفاظ التالية:

في مجال التصوّرات الحسّية *eikasia*

في مجال الأشياء الفعلية، حيّة وغير *pistis*

حيّة

في مجال مفاهيم الأشياء *dianoia*

في مجال المفاهيم الخالصة والمبادئ *noêsis nous*

لم يتفق المترجمون على أي الكلمات الإنجليزية تستخدم في مقابل كلٍّ من هذه الألفاظ، وأفلاطون نفسه ليس دائماً متّسقاً في استخدامه لهذه الألفاظ أو

غيرها من التعبيرات المتصلة بها. ما هو جدير بأن نلاحظه هو أن الدرجات المختلفة من 'المعرفة' تقابل وتتعامل مع درجات مختلفة من الكينونة أو الحقيقة. وعلى هذا فإن العقل لا يتواصل مع الحقيقة بمعناها الأصلي إلا في المستويات الأعلى للعقل الفاعل حين يتعامل العقل مع المفاهيم الخالصة ولا شيء سواها.

بينما (1) العلوم الموضوعية يمكن أن تكون إما (أ) وصفية، تجريبية، استقرائية، تقوم أساساً على الملاحظة والتجربة والإحصاء وما شابه ذلك، أو (ب) استنباطية، نظرية، انطلاقاً من افتراضات وتعريفات، (2) يمكن للفلسفة أن تستخدم القياس التمثيلي analogy والاستنباط هامشياً، أما في مراميها الأعلى، على مستوى الديالكتيك، فإنها لا تكون إلا خلافة، أو، إذا استخدمنا تعبيراً استخدمته في موقع آخر، نبوية. لم يكن أفلاطون معنياً بـ (1، أ) التي لا يمكن أن تنتج غير معتقدات ظنية *doxa*. كون هذه 'المعرفة' هي ما نعينه الآن عادة بالعلم، وكوننا ندين لها بما نملك من سيطرة على الطبيعة، وكونها تشكل مع (1، ب) الأساس لإنجازاتنا التكنولوجية، يجعل من الصعب علينا أن نستوعب البصيرة السقراطية - الأفلاطونية الأساسية، بأن كل هذه 'المعرفة'، بكل ما لها من منافع عملية، وربما حيوية، لا تعطينا الفهم. هذه فكرة حاولت أن أقدمها في *Let Us Philosophize* وفي غيره من كتاباتي. لكنني لن أسمح لنفسى بأن أستطرد أبعد من هذا عند هذه النقطة، خاصة وأن هذا الفصل لا يعالج نظرية أفلاطون في المعرفة، بل العلاقة بين المعرفة والحقيقة في فكر أفلاطون، خاصة في الجمهورية.

أن يكون علينا أن نحيل العلوم الطبيعية إلى منطقة الاعتقاد (الظن) *doxa*، هذا أمر يتضمنه بوضوح نبذ سقراط للبحث في الطبيعة كما شرحه في جزء 'السيرة الذاتية' من *الفايرون* (95-102). القول بأن أفلاطون لم يُدخل العلوم الطبيعية في هذا القسم الفرعي إلا في وقت متأخر، في *التيمايوس*، كما يزعم لي Lee في الملحوظة التمهيديّة للـ 'الخط المنقسم' في ترجمته للجمهورية (Penguin Books، 1955، p.274)، هذا القول يشي بالفشل في استشفاف روح المنظور السقراطي-الأفلاطوني.

لن أعلق على أمثلة الكهف لأنها تمثل فحسب لما سبق. لقد كان أفلاطون محققاً إذ أتى بالأمثلة بعد العرض النظري لتعزيز وتثبيت النقط الرئيسية في المناقشة السابقة.

لم يكن أفلاطون ملزماً بأن يضاهي ويوفق بين تفاصيل تصورات وأقسام كل من تشبيه الشمس، والتمثيل بالخط المنقسم، وأمثلة الكهف. تلك ثلاثة أنواع من تمثيل رمزي صادق لمفهوم أساسي واحد. لا يدعى أى منها أنه نسخة دقيقة من شيء ما أو أنه يقدم نظرية مكتملة؛ وعلى حد قول سقراط: الله وحده يعلم ما إذا كان التفسير الذى يزمع أن يفتحه يتصادف أن يكون صحيحاً، *theos de pou oiden ei alêthês ousa tunchanei* (517 ب). كل محاولات الباحثين لتقصي ومناقشة نقاط التوافق والاختلاف بين تلك التصورات الثلاثة هي جهد ضائع يحاول أن يقحم على أفلاطون مقاصد أبداً لم يقصدها. كأنما تتوقع من ثلاث لفطات فوتوغرافية لنفس الشخص، أخذت من زوايا مختلفة، أن تتفق كل منها مع الأخرى في كل التفاصيل.

في محيط المعرفة، فإن صورة الخير هي آخر ما نرى والأصعب منالاً، ولكن حين نراها فإن العقل يُبين أنها مصدر *aitia* كل ما هو صواب وكل ما هو جميل، تلد في مجال المرئى النور ورب النور، وفي مجال المعقول هي الربة، تمنح الحقيقة والعقل، *alêtheian kai noun paraschomenê* (517 ب - ج). ها هنا يكتمل امتزاج الإيستيمولوجى والميتافيزيقى. صورة الخير هي مبدأ المعقولة الأول وهي كمال الكينونة ونرى أن لا كينونة يمكن أن تكون معقولة إلا باعتبارها منبعثة من ذلك المصدر.

كذلك فإن قوة التعلم والقدرة على فهم كل الأشياء هما متاصلتان في العقل، وكما لو أن العين كانت لا ترى إلا إذا استدار الجسد بكامله نحو الشيء الذى نريد أن نراه، نجد أننا إذ نتجه بكامل الروح بعيداً عن مجال الصيرورة متجهين إلى الكينونة الحقّة، عند ذاك فقط يمكن لنا أن نشهد الخير (518 ج - د). المعرفة الحقّة هي ارتحال لكامل الروح من عالم الصيرورة إلى عالم الحقيقة والكينونة الكاملة، التى هي الخير. علينا أن نتذكر أننا إذ نفعل هذا فإننا لا نتجه بالروح إلى أى شيء خارجي بل إلى حقيقة ذاتها. إن الموطن السماوى للصور في *الفابيروس* هو خيال شعري ورمزية تصوفية. الشعر والرمزية

لازمان لتمثيل طبقة الكينونة الروحية التى فيها، وفيها وحدها، يبلغ الكائن الإنسانى أسمى كمال يتاح له أن يبلغه.

التعليم إذن هو فن توجيه الروح؛ التعليم لا يزرع النور والبصر فى الروح من الخارج، بل إذ يدرك أن النور أصله فى الروح، يعلم أنه لا يلزمها إلا أن توجه فى الاتجاه الصحيح (518 د). وكما أن المعرفة لا تقم من الخارج فى داخل العقل وإنما توجد فى العقل نفسه، فكذلك الحقيقة التى نطلبها ليست شيئا غريبا عنا بل هى حقيقة أصل ومنبع عالم المعقول، مبدأ العقل الفاعل ذاته. والتعليم الحق هو أن ندير كل الروح (العقل) فى اتجاه الكينونة الحق. كان سقراط قد أكد دائما أن من يعرف الخير يصبح خيرا. بالنسبة لسقراط ظل ذلك دائما مبدأ أخلاقيا. والآن يقول أفلاطون: أن نعرف الخير يعنى أن نتحد بالخير. إنه ترجم المبدأ الأخلاقى إلى مبدأ ميتافيزيقى.

فيما يلى ذلك يرسم أفلاطون الخطوط العريضة لبرنامج التربية الذى يسعى لأن يستدير بالروح فى اتجاه الكينونة الحق، صورة الخير. المبدأ القائد فى كل برنامج أفلاطون فى التربية هو أن التعلم يجب أن يطلب فى - ويوجه إلى - ذاك الذى هو دائما كائن، *aeiontos*، لا إلى ذلك الذى يصير ويفنى (527 ب). لسنا بحاجة لأن نتتبع هنا بالتفصيل برنامج الدراسات الأفلاطونى، لكن من الضروري أن نقف عند الرأس المتوج - الديالكتيك.

يُنهى كورنفورد Cornford ملحوظته التمهيدية للقسم الذى يعالج برنامج التعليم بقوله: "حين نكون قد تعلمنا كيف نفكر عن الكبير والصغير فى ذاتهما، وأن نسال عن ماهيتهما، نتعامل مع موضوعات معقولة ونكون قد تركنا الأشياء المحسوسة خلفنا" (صفحة 236). صياغة العبارة هنا يمكن أن تكون مضللة ويمكن أن تقود لتفسير خاطئ شائع لفكر أفلاطون. لا أحد استطاع أبدا أن يفكر عن الكبير فى ذاته، أو الصغير، أو العدل، أو أى شيء من هذا، وأفلاطون لم يقل فى أى موضع أى شيء عن أى من الصور. إنه يقول فى الديالكتيكون والجمهورية وفى غيرهما إننا فى أسمى مراقى الفكر نقبل بواسطة وعن طريق ومن خلال الصور، ولكن ليس عن الصور. حين نسال مثلا: ما الجمال فى ذاته؟، كما دأب سقراط أن يفعل طوال حياته، نجد أنفسنا مضطرين لأن نعترف

بأننا لا نستطيع أن نقول أى شىء عن الصور، وأن كل ما نعرف هو أنه بالجمال تكون كل الأشياء الجميلة جميلة.

بعد تقديم الخطوط العريضة لبرنامج الدراسات، مروراً بالحساب، والهندسة، المستوية والفراغية، والفلك، والهرمونيكا، يخبرنا أفلاطون بأن كل ذلك كان مجرد مقدمة للدراسة الرئيسية؛ فالولئك الذين تمكنوا من تلك الدراسات ليسوا بعد دياكتيكيين، *ou gar pou dokousi ge soi hoi tauta deinoi* (531 د). يمكننا القول بأن أولئك هم المهنيون والعلماء المتخصصون عندنا، مع قادة الإعلام والسياسيين. ما أكثر ما يغرقتنا به من الهراء حين يظنون أنفسهم مؤهلين للحكم فى مسائل الغايات النهائية وفى المبادئ الأولية!

يعلق كورنغورد Cornford على مقاربة الفيثاغوريين وأفلاطون للفلك فيقول: "لم يكن هناك اعتبار لقوى فيزيقية تسبب التحركات" (صفحة 246). هل نعرف أى قوى فيزيقية تسبب تحرك الأجسام 'السمائية'؟ هل نعرف أى قوى فيزيقية على الإطلاق؟ هذا مثال للاستخدام اللغوى غير المنضبط الذى يعمل على استمرار الوهم بأن العلم يعطينا معرفة بالأسباب، ويجعل من الممكن لعلماء بارزين أن يتلقوا بأمل أن يمكننا البحث الفيزيقي يوماً ما من أن نفهم لماذا حدثت 'الفرقة الكبرى' Big Bang – أو أياً ما يكون ما جعل الكون ينشأ – غير مدركين أن غاية ما يستطيعه البحث أو التنتظير العلمى هو أن ينتج وصفاً لوضع للأمور يسبق وضعاً آخر للأمور. كل ما يستطيعونه هو أن يتذكروا أى الظلال أتى أولاً، وأتيا أتى لاحقاً، وأتيا أتى متزامناً، حسب تعبير أمثولة الكهف (516 ج - د)، وكما رأى هيوم Hume فى وضوح.

إذا لم يكن بمقدورهم أن 'يقنموا' وأن 'يستقبلوا' المفاهيم، *dounai te kai apodexasthai logon*، فلن يعرفوا شيئاً مما نقول إنهم ينبغي أن يعرفوه. أن 'يقنموا' وأن 'يستقبلوا' المفاهيم، ذلك هو الديالكتيك، لكن هذه الكلمات التى تبدو بسيطة بطريقة خذاعة هى محيط لم تُمنبر أغواره وتتطلب منا أن نغيرها كل الاهتمام.

حين نطلب الحقيقة *ho estin* (ما هو كائن) بالديالكتيك، خالصا من كل ما هو محسوس، ونثابر حتى ندرك الـ خير، عندئذ نبلغ غاية العقل الفاعل (532 حب). من خلال كل هذا الغمام التصوفى، ألا نتبين ذات سمات الحيرة *aporia* السقراطية العتيدة وذات الجهل الفلسفى، حين كان البحث عن الخير يقودنا إلى المعرفة ويقودنا البحث عن المعرفة إلى الخير، ويتكشف أن الخير والمعرفة ليسا إلا ذلك المعنى الدائب عن ذلك الشيء الواحد الذى هو الخير والمعرفة فى آن واحد والذى لا نجده إلا فى ذلك العقل الفاعل الذى لا يننى والذى يسعى دوما لتلك الحقيقة المراوغة؟

فكرة الـ خير فينا هى اسمى مفهوم للحقيقة عندنا، وإذا كانت الكينونة الكاملة وحدها تعقل – إذ كيف يمكن لما هو غير كامل أن يحفظ ذاته، أن يأتى بذاته أو يأتى بأى شئ للكينونة؟ – عندئذ نشعر بأنه لا يمكن أن يكون مفهومنا للحقيقة النهائية إلا على مثال مفهوم الـ خير عندنا. نشعر بأنه لا يمكن لكينونة العالم ولكينونتنا نحن أن تعقل إلا فى ضوء مبدأ أن الـ حقيقة النهائية لا بد أن تكون عاقلة وخيرة.

من قبل حين طلب من سقراط أن يقول ما صورة الـ خير فى رايه، لجأ إلى التشبيه، والآن إذ يسأله جلاوكون أن يعطى بيانا عن الديالكتيك ومختلف أنواعه ووسائله (532 د - هـ)، يقول سقراط لجلاوكون إنه لن يستطيع أن يفهمه لأن ما يكون على سقراط أن يقدمه ليس تصويرا *eikona*، وإنما الحقيقة ذاتها *auto to alêthes*، كما تبدو له *ho ge dê moi phainetai*، ومع ذلك لن يستطيع أن يؤكد إن تكن حقا كذلك أو ليست كذلك *axion touto diischurizesthai* (533 أ). أهذا تتجنب أم تهرب أم تناقض صارخ؟ قد يكون الأمر جزئيا هذا وجزئيا ذلك ولكنه أيضا شئ فيما وراء وفوق كل ذلك. إن سقراط لا يؤكد ما إذا كان الأمر كذلك أو ليس كذلك ولكنه يؤكد أن هناك شيئا ما نشهده *all' hoti men dê toiouton ti idein* (533 أ). فى اسمى مراقى العقل الفاعل، لا يمكن تكبيل الحقيقة فى صياغة محددة، إنما يمكن أن تكتسى تعبيراً صادقا بالرمز والأسطورة. سوف نعود لهذا فيما بعد إذ أن له أهمية قصوى.

لدينا درجات متباينة من المعرفة. (لنسمح لأنفسنا بقدر من التحرر في استخدام المصطلحات هنا). عندنا معرفة إمبريقية، تتعلق بأكملها بالاشياء المحسوسة. وعندنا معرفة نظرية – الرياضيات والعلوم الموضوعية – التي تبقى مع ذلك أدنى من مستوى الديالكتيك لأنها لا تُخضع مفاهيمها وافتراضاتها الأساسية للتساؤل؛ إنها لا تتسامى على مبادئها الأولى: إنها تستطيع أن تخضع مبادئها الأساسية للنقد، ومن أن لأن فإنها بالفعل تُخضعها للنقد، لكنها عند ذاك تبذل هذه بأخرى تكون بالضرورة – بمقتضى ذات طبيعة العلم الموضوعي – مفترضة بغير إخضاع للتساؤل *mê dunamenai logon didonai autôn* (533 ب - ج). وعندنا بعد ذلك الديالكتيك – منهج الفلسفة – الذى هو وحده يمتضى فى طريقه باجتناث مفترضاته *tas hupotheseis anairousa* ليستند إلى مبدأ أول آمن *ep' autên tèn archên hina bebaiôsêtai* (533 ج - د). لكن هل يستطيع أبدا أن يدعى امتلاك مثل هذا المبدأ؟ هل يعطينا أفلاطون مثل هذا المبدأ فى أى صياغة مفصلة محدّدة؟ هل استطاع أى فيلسوف أبدا أن ينتج أى صياغة كهذه إلا ومزّقا غيره من الفلاسفة إربا إربا؟

يقول كورنפורد Cornford فى تذييل (صفحة 254): "يبدو أن الفقرة أعلاه تصف الاستخدام الخاص للديالكتيك لنقد مقدّمات العلوم الرياضية وتوكيدها نهائيا، وهكذا 'إزالة' طبيعتها الافتراضية." إننى لا أستطيع أن أقبل هذا التأويل الممتع. الديالكتيك يدمر الافتراضات تماما، ويظهر أنها – مهما تكن صالحة لأغراضها الخاصة – فإنها زائفة من حيث أنها لا يمكن إلا أن تنطوى على تناقضات. لا مقولة محدّدة يمكن أن تخلو من التناقض. هذا فحوى ومضمون الديالكتيكس.

أن يعطى المرء بيانا عقلانيا عن مقولاته لا يتحقّق تماما إلا حين تهدم أسس المقولات تماما. الفلسفة على هذا عملية إيقاعية، تبنى الأسطورة فتهدمها – هذه عملية انبساط وانقباض نبض القلب للعقل الحى؛ إذا توقفنا عند الانقباض تكون عندنا النظرية وقد تحجّرت فى خرافة؛ وإذا توقفنا عند الانبساط نكون فى حالة وجود لا حياة فيه، خاو من كل معنى وكل قيمة. الحياة الفلسفية الحقّة تتطلب أن نتلفس، وأن نتلفس يعنى أن نبني دواما لأساطير وأن ندمّر دواما أساطيرنا.

حين يبلغ الفيلسوف رؤية الحقيقة، وهذه تصفها الجمهورية تماما كما تصفها المانية، بأنها رؤية لا يمكن البوح بها، فإن الفيلسوف، رجلا كان أو امرأة، لا يستطيع التعبير عن الحقيقة التي يشهدها إلا من خلال المجاز والأسطورة. المجازات والأساطير ذات قيمة من حيث إنها تعبر عن كمال الحقيقة. ولكنها تبقى مجازات وأساطير. أين إذن يكمن تفوق الفلسفة على العلوم الموضوعية؟ يكمن تفوق الفلسفة في أن الفيلسوف، مثله مثل الشاعر، يدرك ويعترف بأن أساطيره ليست إلا أساطير. لا صياغة محدّدة يمكن أن تكون نهائية: لا 'صدق' محدّدًا هو أقدم من أن يُحطم ويصبح انقاضا. قيمة الفلسفة تكمن في أنها تفسح مجالاً لفاعلية العقل الفاعل الخلاق.

يقول أفلاطون إن من لا يستطيع أن يميّز صورة الخير من كل ما عداها، وأن يدعمها بالعقل، لا يمكن أن يقال إنه يعرف الخير (534 ب - د). إنني أعترف بأنني لا أستطيع أن أكون فكرة واضحة عما يمكن أن يكون أفلاطون قد أراد بهذا القول. هل كان يشير إلى بعض التدريبات الشكلية التي كانت تمارس في الأكاديمية (على افتراض أنه كان قد أسس الأكاديمية قبل كتابة الجمهورية)؟ يقال لنا إن أفلاطون أعطى محاضرة نظرية رسمية عن الخير. لو أنه قال أي شيء إيجابي في تلك المحاضرة، فلنا أن نفترض أن أرسطو كان ليعرف ذلك. لكن أرسطو، بقدر ما أستطيع أن أتبين، لا يخبرنا بشيء في هذا المجال غير ما يمكننا أن نجده في المحاورات.

ماذا يعني أفلاطون بالديالكتيك؟ — كان هذا موضوعا آخر لجدل لا ينتهي بين الباحثين؟ السبب في ذلك أنه لم يكن في نيّة أفلاطون أن يقول شيئا محدّدًا عن الديالكتيك، ولا كان في مقدوره أن يفعل لو أنه أراد. ذلك أن الديالكتيك، بالنسبة لأفلاطون، كان اسمي مراقي التفكير الفلسفي: أن يحدّد معنى الديالكتيك يعني أن يحدّد معنى الفلسفة، وذلك بالضبط ما كان أفلاطون يفعل أو يحاول أن يفعل في هذا الجزء المحوري من الجمهورية، بل في المحاورات ككل. إننا لا نتجاوز الحقيقة إذا ما قلنا إن الديالكتيك الأفلاطوني هو ما عناه سبينوزا بالفهم تحت هيئة الأزل *sub specie aeternitatis*: فإذا ما طلبنا تحديد ذلك المعنى لم نكن لنجد ذلك التحديد إلا في كتاب الأخلاق لـ سبينوزا *Spinoza's Ethics* ككل.

الفصل السابع

الحُجّة فى الجمهورية

ملاحظة تمهيدية

هذا الفصل، الذى أردته أصلا كمحاولة لفحص حُجّة الجمهورية كمثال للطبيعة الحقّة للحُجّة الفلسفية، تطوّر فأصبح شيئا أشبه بأن يكون تعليقا جاريا على الجمهورية ككل، يدعم، على ما أرجو، تأويلى لأفلاطون، أو ما أسمع لنفسى بأن أدعوه صيغة الأفلاطونية التى أحاول تقديمها.

إننى أزعم (1) أن الجمهورية ليست فى المكان الأول عن أحسن مؤسسة سياسية ممكنة، بل عن أحسن حياة ممكنة للكائن الإنسانى؛ (2) أن الجمهورية لا تحتاج لإثبات أطروحة أو منظومة من الأطروحات، بل تعلن نبؤيا عن رؤية، فهذه هى الوظيفة الحقّة لكل فلسفة أصيلة.

فى هذا الفصل وفى مواقع أخرى – خاصة فى *Let Us Philosophize* – أستخدم كلمة 'الأسطورة' بمعنى خاصّ موسّع. (انظر *Let Us Philosophize*، خاصة الباب الأول، الفصل الثامن، والقسم الخاصّ بالديالكتيك فيما يلى). للتفريق بين هذا الاستخدام الخاصّ والاستخدام العادى لهذه الكلمة، خاصة فى هذا الفصل حيث يعنينا كثيرا كلا المعنيين للكلمة، كنت فى الأصل الإنجليزى قد استخدمت الكلمة اليونانية وجمعها *muthos/muthoi* عند الإشارة للأساطير اليونانية المعروفة بمعناها العادى، وكنت أستخدم اللفظ

الإنجليزى myth ومشتقاته حين أريد المعنى الخاص المقصود هنا. أما فى هذه الترجمة العربية فإبنى قد أقرن اللفظ العربى بالكلمة اليونانية حين أقصد المعنى العادى، تاركا للسباق أن يبين حالات الاستخدام الاصطلاحي الخاص.

مقدمة:

المحااجة فى الفلسفة

إن طبيعة وحدود ووظيفة المحااجة فى الفلسفة هو موضوع يكتنفه الكثير من التشوش والكثير من الافتراضات التى لم تخضع للمساءلة، وكل هذا يلحق بالتفكير الفلسفى أضرارا خطيرة. إبنى أقدم منظورا للمحااجة الفلسفية أجده ممثلا فى المحاورات الأفلاطونية، وبصفة رئيسية فيما يمكن أن يُعد أحسن أعمال أفلاطون حجة، أى الجمهورية.

فى وقت ما كنت من الحماسة بحيث قلت أن لا دور للمحااجة تؤنيه فى الفلسفة. (انظر "Philosophy as Prophecy" فى *The Sphinx and the Phoenix*، 2009). إبنى لا أراجع عما أردت أن أقرره بقولى ذلك، لكننى أعرف أننى أخطأت إذ استخدمت كلمة المحااجة argument بمعنى ضيق جدًا، قاصدا الإثبات بالبرهان المنطقى. نادرا ما تنحصر المحااجة فى ذلك. نحن نحتاج لننقل وجهة نظر، لتوضيح فكرة، أو لإظهار ما هو متضمن فى وجهة نظر معينة. التفلسف ينطوى على أنواع مختلفة من المحااجة بهذا المعنى الواسع للكلمة.

من الناحية الأخرى، فإن معظم الفلاسفة المحترفين يؤكدون أن المحااجة هى القلب النابض للفلسفة. ما كنت لأنازع فى ذلك لو أن المحااجة أخذت بمعنى فيه سماحة ورحابة، معنى يوازى مفهوم العقلانية rationalism؛ لكننى أعتقد أن معظم من يقولون هذا القول يقولونه وفى خلفية أذهانهم البرهنة والاستدلال المنطقى بقصد الوصول إلى صدق نهائى. المحااجة بهذا المعنى الضيق هى ما أعنى حين أقرر أن ليس للمحااجة فى الفلسفة إلا دور هامشى، دور مساعد فحسب، بل إبنى أذهب إلى حد القول بأن الاستدلال المنطقى والبرهان غريبان عن التفكير الفلسفى الأصيل.

ثمة وجهة نظر ذات قربي بذلك الموقف، أو هي تعبير مختلف عن ذات الموقف، ترى أن وظيفة الفلسفة هي إيجاد الحلول للمشاكل. وإنني أحتج على هذا التوجّه أيضا. في رأيي أن الجانب الخلاق من التفلسف هو صياغة المسألة. المسألة الفلسفية تخلق كونا معنويا *a universe of discourse*، يجول فيه العقل إلى ما لا نهاية، لكن لا يمكن أبدا تجميده في هيئة حل نهائي. والأمر كذلك لأن المسألة الفلسفية لا علاقة لها بعالم الموجودات الموضوعية حيث يمكن لنا الحصول على إجابات صادقة عن أسئلة تتعلق بالواقع. المسألة الفلسفية تتعلق بعالم المعنى حيث تكون لنا 'أساطير'، فحسب، 'أساطير' تجد ضمان حقيقتها في معقوليتها. (هذا يصدق أيضا على كل علم نظري، ولكن، اتساقا مع إصراري على التفرقة الجذرية بين الفلسفة والعلم فإنني أفضل أن أبقي بمناى عن كل مناقشة علمية).

في هذا الفصل أعترزم أن أفحص حُجّة الجمهورية، أو بتعبير آخر، النسق الفكري أو الهيكلية الفكرية للجمهورية، لاكتشاف الطبيعة الحقّة للمحاجة الفلسفية الأصيلة (وعلى أمل أن أظهر أن لغة الفقرة السابقة التي تبدو ملغزة لا تنطوي في واقع الأمر على أي إلغاز). وإنني أعتقد أننا لو أجرينا فحصا مماثلا لأكثر أعمال أرسطو تماسكا وأكثرها دقة في المحاجة، أو لأعمال أي من الفلاسفة المحدثين، لوصلنا لنفس النتائج التي أصل إليها في هذه الدراسة.

وربما يحسن أن أحتد صراحة منذ البداية ما أعترزم أن أصل إليه. إنني أقرر أن كل فلسفة (أجل، أقول كل فلسفة، فمن الممكن أن تكون هناك فلسفات عديدة صالحة، بمثل ما يمكن أن يكون هناك العديد من القصائد الجيدة أو الأعمال الفنية الأصيلة) — أقرر أن كل فلسفة هي محاولة خلاقة توجد مفاهيم ومثلا ورؤى تضفي لونا ومعنى على معطيات التجربة. الفيلسوف لا يبحث عن المعقولة في عالم خارجي، بل يخلق معقوليته ويخلق حقيقته. العمل الفلسفي على هذا يماثل تصويرا لمنظر طبيعي أو تشكيلا فسيفسائيا له مصداقيته الجمالية. إنني أعترزم أن أبين أن محاجة/الجمهورية هي من نوع هذا الإبداع الفسيفسائي، وأننا — إذا استبعدنا الحوار السقراطي في الباب الأول، الذي لا يبرهن شيئا — فسنجد أن كل برهان أو استدلال منطقي في هذا العمل الأفلاطوني الكبير يتعلق فقط بتفاصيل هامشية أو عارضة.

إن الفلاسفة المحترفين مولعون بكلمة 'الاستدلال' وكلمة 'التعريف' (أو 'التحديد') وقد اعتادوا استخدام هاتين الكلمتين ومشتقاتهما استخداما لا يلتزم الدقة. وما كنا لنجد في ذلك ضررا لو أننا اعترفنا بأننا نستخدم هذه الكلمات استخداما متحررا. ولكن حين يقترن الأمر بالاقتراض الشائع بأن غاية الفلسفة هي أن تعطينا 'معرفة صادقة'، فإننا نميل لأن نُحمل هذه المصطلحات أكثر مما تحتمل. لهذا فإبنتي أحرص على اجتناب استخدام هذه الكلمات وأحاول أن أبين أن الاستدلال والتعريف — إذا قصدنا المعنى الدقيق للكلمتين — ليس لهما في الفكر الفلسفي إلا دور هامشي وثانوي.

دعوني أكن واضحا بشأن ما أريد أن أنكر حين أقول إن الحجة الاستنباطية والبرهان ليس لهما إلا دور معاون وهامشي في الفلسفة. حين أقول هذا فإنني أقصد بشكل رئيسي أن أعارض أولئك الفلاسفة التحليليين Analytical philosophers الذين يريدون أن يحيلوا الفلسفة إلى فرع من الرياضيات، بنز قيماتهم وتكميماتهم ومعادلاتهم notations and quantifiers and equations. لكنني أريد أيضا أن أصحح افتراضا وتوكيدا تبناه معظم الفلاسفة حتى الآن، إما صراحة أو ضمنا، دون مساءلة — افتراض أن غاية الفلسفة الوصول إلى صدق يمكن التحقق منه.

إذا ما تابعنا أي مناقشة في حياتنا الفعلية، بين طرفين أو أكثر من الأطراف، في أي مجال وعلى أي مستوى من الذكاء أو الحق، فإننا لن نجد إلا القليل جدًا من التقيد المباشر لموقف الطرف الآخر والقليل جدًا من الإثبات المنطقي للموقف الذاتي. ما نجده في كل خطوة من المناقشة هو محاولة لجعل الموقف الذاتي لهذا الطرف أو ذاك أكثر وضوحا، وأكثر تناسقا، وأكثر احتواء للمزيد والمزيد من العوامل ذات الصلة بموضوع المناقشة. وهذا ينطبق أيضا على المناقشة الفلسفية في أحسن أحوالها. الغرض هو إعطاء منظور أشمل وأعقق — لأى شيء؟ للأى شيء؟ لأنه ليس منظورا لشيء موضوعي، بل هو رؤية ذاتية المحتوى. وهذا هو ما نجده في الجمهورية، أو في أى عمل فلسفي جيد أو أى عمل أدبي بصفة عامة.

يرفض أفلاطون الخضوع لاستبداد الكلمات. أولئك الفلاسفة التحليليون Analytical philosophers الذين يحاجون ضد أفلاطون بتشريح كلماته بدلا من أن يتشربوا معناه بالانفتاح على جو ما يقول وعلى منحاه العام، أولئك

يخطئون في حق أفلاطون ويخطئون في حق أنفسهم إذ يحرمون أنفسهم من إمكانية أن يفهموه. إن أولئك الفلاسفة التحليليين إذ يركزون دون مبرر على كلمات يميّونها بأن ينتزعوها من السياق الذي يمدّها بنبض الحياة، وعلى مسائل لم يطرحها أفلاطون أصلاً أو لم يعطها الكثير من الاهتمام لأنها لم تكن جوهرية لمقصده، يحرمون على أفلاطون أفكاراً غير أفكاره ثم يتباهون بتفنيد تلك الأفكار التي هي من صنعهم. وبهذا يثبتون أن أفلاطون كان له كل الحق في الاسترابة بكل فكر مكتوب إذ أن الكتاب لا يملك أن يدافع عن نفسه. لكي نفهم كتاباً جيداً علينا أن نأتيه بقلب سليم ونية خالصة، بينما يأتي الفلاسفة التحليليون إلى العمل الفلسفي بروح المتقاضى المصمم على كسب قضيتته.

إنني لا أطبق ذلك التشريح الحادق لتفاصيل الحجج كما لو كانت نظريات رياضية. الحجج في عمل فلسفي لا تشيّد صرحاً منطقيّاً. إنها تنير المفاهيم، تزيل طبقات من العتمة، تضيف لمسة لون، ترسم ملامح، وكلّ هذا يكون مشهداً فكريّاً ذا قيمة جمالية. إن خطوات الحجّة الفلسفية قد تتسم بدرجات متفاوتة من الاتساق، والدلالة، وقوة الإقناع، لكنها لا تشكل أبداً منظومة استنتاجية منطقية سديدة، إلا حيث تكون تكويناً شكليّاً لا حياة فيه. هكذا فإن النقد الشكلي لتفاصيل حجة فلسفية يمكن أن يكون تمريناً ذهنيّاً شيقاً ومفيداً. لكن قيمة العمل ككل ينبغي أن يُحتكم في شأنها لمعايير رحابة وعمق وجمال الرؤية التي يقدمها العمل. وعلى هذا فإنني لا أفحص هنا الخطوات التفصيلية لأي حجة معينة إلا حيث يمكن أن يكون لتلك الخطوات أثر على الصورة الكلية. كما إنني لا أرى فائدة في أن أعلق على نقد الباحثين لحجج معينة، إذ أني أرفض من حيث المبدأ فكرة أن تكون الحجج الفلسفية قابلة للإثبات بالبرهان.

لقد أقسد الفلاسفة التحليليون الفكر الفلسفي الحديث، ليس فقط من حيث إن إصرارهم على الإثبات الاستنتاجي يعارض الطبيعة الحقّة للفلسفة، بل وأيضاً لأن جراتهم على تشريح أي جزء من حجة فلسفية في عزلة عن الكل يُفرغ أكثر الأعمال الفلسفية عمقا من كل قيمة ومن كل مغزى. إن معنى كل مقولة، بل معنى كل كلمة مفردة، في عمل فلسفي، تتحدّد في الكل وتتحدّد بالكل، ولا يمكن إدراك معناها إلا حين ترى في الكل.

إننا إن أزلنا من اللغة كل غموض وكل التباس في المعنى نجعلها جسما لا حياة فيه. عندئذ تصبح منظومة من الرموز المجردة التي تنتج استنتاجات تحليلية سليمة شكليا، لكنها لا تستطيع أن تنتج أو تبلغ أو تلهم فكرا أصيلا. اللغة الحية تؤدى عملها بطريقة خلاقة؛ إنها تنمى فكرا جديدا إذ تستكشف مناطقها التي تكتنفها الظلال؛ إنها تلهم أفكارا جديدة إذ تستثير إلهاءات وإيعازات. اللغة لا مناص من أن يعثر بها النقص. هذه نعمة. أوجه النقص في اللغة تستثير على الدوام تطوير صياغات جديدة خلاقة تبقى دوما بدورها مليمة بالنقص. بهذا وحده تتواصل حياتنا ككائنات عاقلة. الفلاسفة التحليليون يريدون أن يجعلوا منا كمبيوترات بالغة الكمال، خالية من الحياة.

ما موضوع الجمهورية؟

كل عمل لأفلاطون له أكثر من بعد ويعالج العديد من الموضوعات. من الشائع أن تعتبر الجمهورية كعمل في الفلسفة السياسية، ومما لا شك فيه أن الكتاب يحتوي الكثير من الفكر السياسي، خاصة في التحليل النفاذ للمؤسسات السياسية الكائنة آنذاك ونقدها في البابين الثامن والتاسع. ولكن على ذلك الأساس وحده ربما كان الأجدر بنا أن نقول إن كتاب الجمهورية يُعنى في المكان الأول بفلسفة التربية. إننى أفضّل القول بأن الموضوع المحورى والأكثر أهمية في الجمهورية هو طبيعة الحياة الحسنة، وما تلك إلا الحياة الفلسفية.

يمكننا أن نفهم الحوار السقراطى على أنه يُظهر أن لا شئ – لا كائن مفردا ولا مفهوم واحدا – يمكن أن يُفهم منفردا. وعلى هذا لا ينبغي أن يدهشنا أن نجد البحث عن معنى مفهوم العدل في الجمهورية يقودنا إلى تمحيص كل الفلسفة والحياة الفلسفية ويصل بنا إلى رؤية للأساس النهائي لكل كينونة، وكل معرفة، وكل قيمة. فكما تبين سبينوزا Spinoza، لا يمكن لشيء على الإطلاق أن يفهم حقا إلا إذا رأيناه في هيئة الأزل *sub specie aeternitatis*.

حين يبدأ شاعر نظم قصيدة فإنه لا يحدّد خاتمة معينة كهدف ينبغي أن يبلغه. إنه يبدأ بانطباع معين أو شعور أو فكرة كبذرة تنشق لأن تنبت وتنفّث وتتطوّر. هكذا الحال في كل عمل خلاق. تبدأ الجمهورية بمثال للحياة الخيرة، يرمز لها الشيخ الوقور كيفالوس. تمضى الجمهورية بعد ذلك فترسم صورة الحياة الخيرة وتصف ما يتطلبه تحقيق تلك الحياة الخيرة في الكائنات الإنسانية.

حسب قراءتى، حيث لا يُعدّ وصف المدينة النموذجية إلا - كما يقول أفلاطون صراحة - تمثيلاً على مقياس رسم كبير لما نحاول أن نتبيّنه فى الكائن الإنسانيّ الفرد - حسب تلك القراءة، ماذا تكون الخطوة العُلمة للجمهورية؟ الباب الأول الذى يجرى على نمط الحوار السقراطى التقليدى ينتهى بالحيرة مثل كل حوار سقراطى. قد يكون ذلك الباب الأوّل قد كتب أصلاً كواحد من تلك الحوارات الباكّرة وقد لا يكون الأمر كذلك. على كل حال فإنه عند هذه النقطة يحدّد أفلاطون لنفسه مهمّة جديدة ينجزها. إننا لا نستطيع أن نحصل على تعريف شكلى (على النمط الرياضى) للعدل *dikaionē* (الصّلاح)، لكننا نستطيع أن نحصل بوسائل أخرى على بصيرة فى معنى العدل (الصّلاح) وسنرى بالضرورة عندئذ أنه أسمى خير للكائن الإنسانى، كما كان سقراط يؤكد دائماً.

يحدّد أفلاطون هذه المهمة الإضافية درامياً من خلال التحدّى الذى يتقدّم به كل من جلاوكون وأديمانتوس لسقراط فى الباب الثانى.

يقترح 'سقراط' عندئذ أنه قد يساعدنا فى العثور على ما نبحث عنه أن نقيم نموذجاً على مقياس كبير حتى نستطيع أن ننظر العدل فى مدينة بدلا من أن ننظره فى فرد. يتم التخطيط الأولى للمدينة النموذج فى البابين الثالث والرابع. فى نهاية الباب الرابع يستخدم أفلاطون مثال المدينة النموذجية ليُظهر العدل فى الفرد فى هيئة التكوين السوى للروح. ثم يمضى قدما فى تطوير النموذج ليبيّن أن المدينة المثالية، إن كان لها أبدا أن تكون، ستدين بامتيازها لحكمة حاكمها الفيلسوف. وريثما يبيّن ما يعنى بالفيلسوف (فى 472-أ - 541-ب، وهذا الجزء ليس أبدا استطرادا كما يقرّر الكثير من المعلقين، بل هو قلب المشروع كله) نكون قد تبيّنا أن أعظم خير للإنسان هو الحياة الفلسفية، والحياة الفلسفية هى التواصل التصوّفى مع الـ حقيقة (صورة الـ خير)، حيث العقل الفاعل والفضيلة والكيونة الحقّة شيء واحد.

فى البابين الثامن والتاسع يتابع أفلاطون تطوير المثال ليؤكد ما كان قد وضع تماما من قبل، ألا وهو أن الحياة الفلسفية - الحياة فى نعيم دفء شمس الـ خير - هى الأسعد والأفضل. ويتبع من ذلك بالضرورة أننا كلما بعدنا عن ذلك كنا أكثر شقاء.

يتفق كل المعلقين على أن الباب العاشر هو مجرد ملحق، يعود جزؤه الأول، لمسبب أو لآخر، لتجديد الهجوم على الشعر، ويُلخص جزؤه الثاني الدرس في أسطورة *muthos*، كما في الجورجياس والفايدون. ولكن، اجتنباً لأي سوء فهم، على أن أقر مرة أخرى أنني لا أنكر أن يكون أفلاطون قد قصد لتعليقاته السياسية أن تكون ذات دلالة للمشهد الهيليني المعاصر.

الخُبة في جمهورية أفلاطون مدخل: البحث عن الصلاح

ليمت فاتحة الجمهورية (327 أ-331 ب)، بتفصيلاتها البديعة، مجرد حلية خارجية. إنها جزء لا يتجزأ من البناء الجمالي. الجو الاحتفالي الوداع، واللهجة الودود المرححة للمناقشة المبدئية، تؤدي بنا إلى صورة كيفالوس، الشيخ الهرم القانع، وتمثله الحكيم، بالكلمة وبالفعل، لتفوق ملذات العقل على ملذات الجسد. يقف كيفالوس شاهداً على الحياة الخيرة، ولو أنها، في حالته، ينقصها العمق الذي لا يمكن أن يأتي إلا من الفلسفة، لا يتحقق إلا في الحياة الممحصنة.

حين يستشهد كيفالوس بالشاعر بندار Pindar قائلاً: ما أعجب روعة ما يقول، *eu oun legei thaumastôs hōs sphodra* (331 أ)، فإنا لا نلمح أي استهجان للشعر. وكما كان لنا أن نتوقع، فإن تزييع أفلاطون للشعر والشعراء هو موجه في المكان الأول لمحتوى الشعر الملحمي الذي كان بمثابة 'الكتاب المقدس' لعامة الناس آنذاك.

في 331 - ج يقدم سقراط الموضوع الشكلي للجمهورية حين يسأل ما إذا كان من الجائز أن نعتبر أن العدل يعني ببساطة الأمانة وأن يؤدي المرء ما هو مدين به لآخر. ولنا أن نلاحظ هامشياً، أن كيفالوس لم يفرز ذلك في الواقع كتعريف للعدل، إنما كان ذلك هو المفهوم الشائع عامة، ويفترض سقراط أن كيفالوس يأخذه في حديثه كأمر مسلم به. ما هو أكثر أهمية نجده فيما يلحقه سقراط بسؤاله إذ يقول: أم أن التصرف بهذه الطريقة يكون أحياناً صواباً وأحياناً خطأ؟ *eniote ê kai auta tauta estin eniote men dikaiôs de adikôs poiein*; — ففي هذا السؤال نجد لب الحوار السقراطي بأكمله. لا شيء في محيط الفكر الإنساني يمكن أن يقال ببساطة، *haplôs*، بدون تحفظ. يمكننا دائماً أن نجد أو نخترع أو نتصور حالة مضادة، فالفكر المصاغ في قالب

محدّد هو دائماً – من حيث إنه محدّد – محفوظ بالحوار. أن ندرك هذا يعنى أن ندرك سخف الادّعاء (المدعوم بقوة مرجعية أرسطو Aristotle) بأن سقراط كان يسعى لتعريف (تحديد) المفاهيم، أو أن استقصاءاته كانت تنتهى بتعريفات للمفاهيم. إن كل غاية ومقصد الحوار السقراطى هو أن يجعلنا نعرّف بجهلنا بأى صدق موضوعى وأن ندرك أن الشيء الوحيد المؤكد والثابت الذى نعرفه هو فاعلية العقل الفاعل *phronêsis* وأن الحقيقة الوحيدة هى حقيقة المفاهيم التى تنشأ فى تلك الفاعلية وبفعل تلك الفاعلية. العدل هو وليد العقل؛ فى عالمنا الفعلى الواقعى هو لاجئ شريد، يُطرد من كل ملجأ يحاول أن يلوذ به. لكن وليد العقل ذاك الذى لا مكان له فى دنيا الواقع هو ما يجعل كل عدل فى الدنيا عدلاً. هذا هو تاويل مبدأ الجهل السقراطى الذى ظلمت أحوال تقديمه فى كل كتاباتى والذى أمل أن أبرزه فى تعليقى المطوّل هذا على الجمهورية.

هكذا حين يقول سقراط إن الأفعال ذاتها التى نعدّها عادة صواباً قد تكون فى أوقات أخرى خطأ، فبأنى أقول إن هذا يشير إلى مبدأ أساسى فى فلسفة أفلاطون، مبدأ يقوم على عنصر جوهرى فى فلسفة الحوار السقراطى. كل ما هو واقع، كل الحالات الفعلية للمثال، يشوبها العوار، وتتحوّل، تحت ظروف معيّنة، إلى ما لم تكنه. إننى أقرّر أن أفلاطون لم يكن معنياً بشكل كامل أو حتى بشكل رئيسى بنسبية وجهة نظر الشخص المعنى. إن الأمثلة التى يأتى بها سقراط هنا تعنى بوضوح أن الفعل العادل تحت ظروف معيّنة يمكن أن يصبح، إذا ما تغيّرت الظروف، غير عادل.

عدم مراعاة هذا الاعتبار بشكل نقطة ضعف فى نظرية الواجب الأخلاقى لـ Kant. إنها لا تأخذ فى حسابها أن لا حكم أخلاقياً محدّداً يمكن أن يكون ملزماً تحت كل الظروف. علينا أن نترك مجالاً للضمير الحى، فكما يؤكد كُنت نفسه، لا شيء خيّر على الإطلاق غير الإرادة الخيرة. أو كما قد يقول سقراط: العقل الفاعل *phronêsis* هو كل قيمتنا.

بعض الباحثين يبدى اهتماماً كبيراً بواقعة تاريخية معيّنة، إذ حدثت تحت الحكم الاستبدادى لزمرة الثلاثين – بعد وقت طويل من التاريخ المفترّض للمحاورة وقبل وقت طويل من تأليف الجمهورية – أن جرى إعدام بوليمارخوس وتبدّدت ثروة عائلة كيفالوس. يعتقد أولئك الباحثون أن أفلاطون

أراد لقراءته أن يروا ملاحظات كيفالوس في ضوء ذلك الحدث. إننى أرى هذا إغراقاً من الباحثين في اعتصار كل قطرة من تبحرهم المتحلق أكثر مما أرى فيه كشفاً عن نوايا أفلاطون. لنا أن نمستنج لأنفسنا ما نراه من دروس من الوقائع التاريخية، لكننى لا أعتقد أن أفلاطون أراد بالضرورة استخدام تلك الملاحظات التاريخية ليؤكد الحكمة الأخلاقية القائلة بأن الثراء المادى لا أمان له. فليست هذه الحكمة بعضاً من التراث المبذل لثقافات كل الشعوب فحسب، وإنما نجد أن الشعر اليونانى الملحمى والتراجيدى قد أكدها وأشبعها توكيداً. وملاحظات كيفالوس تتسق مع شخصيته، وهى فى السياق الذى تأتى فيه، معقولة ومقبولة تماماً. إلا أن هذا نموذج من التبحر المتحلق الذى لا يضر وإن لم يكن كثير النفع: فلنغتفره لهم!

عندما يقول سقراط: ليس هذا إذن تعريف العدل، يعارضه پوليمارخوس قائلاً: بل هو كذلك، إن كان لنا، على أى حال، أن نصتق سيمونيديس (331 د). هكذا يستطيع أفلاطون، حتى من خلال ملاحظة عارضة، أن يوحى بقضية مهمة جدية بالنظر. فى توكيد پوليمارخوس نرى الإيمان غير الخاضع لمساءلة بالتراث المتوارث، وهذا هو الهلاك للفكر الحر. وعلى نحو أكثر تحديداً فإن السؤال فى السياق الحالى هو هذا: هل يجب أن نخضع لمرجعية ما فى مسائل الصواب والخطأ الأخلاقى؟ ربّما يمثل هذا السؤال الهوة السحيقة التى تفصل بين الدين والفلسفة. فبالنسبة لمن هو مثل سقراط فإن الحكم الوحيد فى مسائل الصواب والخطأ الأخلاقى هو ذلك الرقيب الداخلى – العقل الفاعل، الفكر، *phronêsis nous* – الذى بفضلها يكون الإنسان إنساناً.

فى 331-هـ يلمح سقراط لأحد عناصر الموقف الذى يتلخّص فى مبدأ الجهل الفلسفى، ألا وهو عدم الكفاية المتأصلة فى كل تعبير لغوى، وبالتالي فى كل صياغة فكرية محدّدة. عندما يستشهد پوليمارخوس بسيمونيديس يعلق سقراط بدمائته المعهودة قائلاً: "إننا لا نستطيع فى يمر أن نكذب سيمونيديس، ذلك الرجل الحكيم القدسى، أما ما يعنيه بقوله هذا، فقد تعرفه أنت يا پوليمارخوس، أما أنا فلا أعرفه." إذ يقول سقراط هذا يضع إصبعه على مشكلة كل مرجعية نصّية، وهى مشكلة وجد أفلاطون من الضرورى أن يعبر عنها صراحةً وتحديداً أكثر من مرّة، أشهرها فى *الفايدروس*، 274-ب - 278-هـ، وفى الرسالة السابعة، 341-ج - 344-أ. أى نصّ محدّد يقبل تأويلات متباينة

ومتعارضة. هذا مصدر كل الهرطقات التي يمتلئ بها تاريخ كل دين مؤسسي، بكل ما ينطوى عليه ذلك من المآسي. الكلمات والرموز (بإستثناء الرموز في النظم المخلقة بطريقة مصطنعة) لا يمكن أن تكون لها معاني محدّدة. الكلمة يكون لها معنى لكل عقل على جِدة، ولا يكون لها ذلك المعنى لذلك العقل إلا في كون معنى معين *a particular universe of discourse*، هو حياة ذلك العقل. واجب المناقشة الفلسفية أن تجعل كلا منا على انفراد يصل إلى اتّساق ذاتي في كون معنى خاصّ به.

المناقشة المبدئية مع پوليمارخوس (331 هـ - 336 أ) لها هدف ثلاثي. فهي، في توافق مع كل الحوارات السقراطية، (1) تكشف عن الخطأ والارتباك في مفاهيمنا العامة، (2) توحى بأن الفضيلة لا يمكن أن تتفصل عن المعرفة. وبالإضافة لذلك (3) يؤكد سقراط واحدا من المبادئ الأساسية في فلسفته الأخلاقية: أنه لا يصحّ أبدا أن نوذّي أحدا. في حيز صفحة واحدة (من طبعة ستيفانوس) يؤكّد سقراط هذا المبدأ صراحة المرة ثلث المرة كما يفعل في الـ *كريتون*.

المناقشة في 331 - ج - 334 - ب يقصد بها أن تنبّهنا إلى عبثية أن نحاول فهم العدل - أو أي فضيلة أخرى - في حدود عناصر فعل أو شيء من خارج الفضيلة ذاتها. العدل، وكل فضيلة، لا يمكن أن يفهم إلا داخليًا ك لحظة في فاعلية العقل الفاعل *phronêsis*. يضطرّ پوليمارخوس للاعتراف: "لم أعد أعرف ما كنت أعني" *ouketi oida egôge hoti elegon* (334 ب). ثم يعود ليقرّر من جديد بأن العدل أن نصنع خيرا بالأصدقاء وأن نلحق الضرر بالأعداء، مما يتيح لسقراط أن يتناول السؤال عميق الدلالة: هل يمكن للخير، من حيث هو خير، أن يفعل الشر؟ وهو سؤال تراوغ فيه وتتهرب منه الديانات والفلسفات الأخلاقية العامة عندها.

"هل يصحّ أبدا لشخص عادل أن يلحق الضرر بأي أحد؟" (335 ب)، هكذا يسأل سقراط، مُضمّرًا بالطبع القول باستحالة ذلك، فذلك مبدأ أساسي في الفلسفة الأخلاقية لسقراط. لا يتردّد پوليمارخوس في تأكيد أنه يصحّ إيذاء الأشرار والأعداء. حيث إنني في هذا الفصل معنى أساسا بنور "البرهان" في الفلسفة، دعونا ننظر كيف 'يبرهن' سقراط خطأ زعم پوليمارخوس.

يحتاج سقراط بأن إيذاء حصان أو كلب يجعله أسوأ من حيث هو حصان أو كلب — وهذا في حد ذاته افتراض فضفاض بالكثير مما ينبغي. بعد ذلك يفترض أن إيذاء الكائن الإنساني يجعله أسوأ فيما يميزه ككائن إنساني. حيث إن العادل ميزة إنسانية، فإن من يتعرضون للإيذاء، إذ يجعلهم ذلك أسوأ فيما يميزهم ككائنات إنسانية، فإنه يجعلهم أقل عدلا. كل أنواع التمييز الأخرى إذ تعمل على آخر تتقل لذلك الآخر ما تمتاز به، لا ما هو عكسه. لكن إن يكن من الصواب للرجل العادل أن يؤذى عدوه فيتبع من ذلك أن الرجل العادل، في ممارسته لميزته الخاصة، يجعل الآخر أسوأ في تلك الميزة ذاتها. ويستنتج سقراط من ذلك أنه ليس من عمل الرجل العادل أبدا أن يؤذى لا صديقا ولا عدوا، فذلك عمل غير العادل (335 ب - د). تلك مشاعر جميلة، جميلة وموحية بالرفعة والنبيل؛ تلك هي المبادئ التي تجعل الحياة جديرة بأن نحياها — ولكن أي نوع من 'البرهان' ذلك؟ إن شخصا يراه من الصواب أن يؤذى عدوه لن تعنيه روح عدوه على الإطلاق. وحتى لو سلمنا بفرضية أن إيذاء العدو يجعله أسوأ من حيث هو كائن إنساني (وهي فرضية يمكن تحديها في يسر تام) فإن شخصا مثل ثراسيماخوس كان قمينا بأن يرد قائلا: وماذا يعني من ذلك؟ في مواجهة ثراسيماخوس لا يستطيع سقراط إلا أن يحتاج — وهذا ما يفعله بالفعل فيما يلي — بأنه ليس من النافع للناس (بالمعايير المادية) أن يجعلوا من يحيطون بهم غير عادلين؛ وفي مواجهة هذا الاعتبار يجيء دور سقراط ليَهْزَ كنفه قائلا: وماذا يعني من ذلك؟ ليس من الممكن أبدا إقامة البرهان على أنه ليس صوابا أبدا أن تؤذى أي أحد. من الممكن فقط أن نعلن هذا كمثل، مثال يتبناه فقط من يعادل امتيازَه الخاصَّ وكمالَه الخاصَّ وصحته الروحية بالخير الأخلاقي.

المحاجة في 335- ب - هـ. إذن لا تبرهن شيئا، ولم يتأخر فلاسفتنا المحترفون في إظهار ذلك. بدلا من إقامة البرهان فإن تلك المحاجة تقدّم مثال الشخص الخير الذي يصنع الخير دائما ولا يؤذى أحدا أبدا. إن ثراسيماخوس، الذي كان ذلك المثال غريبا عنه، كان محقا إذ اعترض بأن كل المحاجة مع بوليمارخوس لم تكن إلا تبادلا للمجاملات المهدبة بين الشخصين المتحاورين. (في الجورجياس يتقدّم كاليكلين بنفس هذا الاعتراض على مناقشة سقراط مع كل من جورجياس وبولوس). لا يمكن إجراء محاجة أخلاقية ذات مغزى إلا في إطار قيم مشتركة. المحاجة عندئذ تبين أي أحكامنا تتسق أو تتنافر مع تلك القيم.

لكن لا يمكن أن يكون هناك برهان على تلك القيم في ذاتها. تلك القيم هي مثل خلافة نتيجاتها باعتبارها محققة لنوع الكمال الذي نختاره لأنفسنا. هذا هو السبب في أنه بينما كان من الممكن للمحاجة مع پوليمارخوس أن تنتهي بالتوافق – رغم أنها لم تنته إلى نتيجة مثبتة منطقيًا – إلا أنه لم يكن من الممكن للمحاجة مع ثراسيماخوس، مهما كانت صرامتها المنطقية، إلا أن تنتهي، على المستوى العملي، برفض متبادل. فكما يقول سقراط في الكريتون، "أولئك الذين يتفقون وأولئك الذين لا يتفقون على هذا ليس بينهم فهم مشترك، ولا يمكن إلا أن يحتقر بعضهم البعض إذ يرون البون الشاسع الذي يفصل بينهم". *hois oun houtô alla , toutois ouk esti koinê boulê dedoktai kai hois mê horôntas ta allêlôn anagkê toutous allêlôn kataphronein* (د 49) *bouleumata*.

تنتهي المناقشة مع پوليمارخوس بالاعتراف بأننا ما زلنا نواجه نفس سؤالنا العتيق: "ما دام أن هذا بدوره لم يظهر أنه هو العدل أو العادل، فأى شيء آخر يمكن أن نقول إنه العدل؟" *epeidê de oude touto ephanê hê ti an allo tis auto phaiê dikaiosunê on oude to dikaion einai;* (أ 336).

يتقدم ثراسيماخوس بكل ثقة برأيه القائل بأن العدل ليس إلا مصلحة الأقوى: *phêmi gar egô einai to dikaion ouk allo ti ê to tou kreittonos sumpheron* (ج 338) — وهو رأى كل 'حكماء' الدنيا منذ أقدم العصور حتى يومنا هذا. إلا أنه رأى لا يحتمل التمحيص، من زاويتين. فلسفيًا، نجد فيه العيب المشترك في كل المحاولات التي ترمى لتعريف مفهوم ما بمفردات من خارج المفهوم ذاته، ولنا أن نقول هامشيًا إن هذا هو جوهر الاختزالية *reductionism* وخطوها القاتل. كان من الممكن لسقراط أن يبين في يسر الخلل النظري في هذا التعريف، إذ أن كلا من مفهوم القوة (أو القدرة) ومفهوم المصلحة مفهوم مانع يفتح المجال لتأويلات متباينة غير متمسكة. لو أن سقراط كان يتناقش مع محاور متعاطف لكان قد اتخذ هذا الاتجاه كما فعل من قبل في نقاشه مع پوليمارخوس. وفي جوابه المباشر يتحرك سقراط بالفعل في هذا الاتجاه، وإن يكن بطريقة ساخرة، يعترض عليها ثراسيماخوس والحق معه (د 338). وعلى كل حال فإن هذا اللون من المحاجة، حتى إن اتبع بجندية، ما كان ليجد صدى عند ثراسيماخوس. ولهذا فإن سقراط في المناقشة التالية

يتحرك على صعيد آخر، فذلك الرأي الشايطي يمكن أن نبين أنه - حتى موضوعاً وعلى المستوى العملي - مشحون بالتناقضات، وهذه مقولة صادقة، بسيطة، واقعية، دينوية، يلبي أنكباء سياسيينا واقتصاديينا حتى في أيامنا هذه أن يدركوها. إلا أننا يجب ألا نرتكب خطأ للظن بأن ذلك هو الرد الأخلاقي على موقف ثراسيماخوس. ليس الرد الأخلاقي أن ذلك الرأي لا يفلح، إنما الرد الأخلاقي هو أنه حتى لو أن ذلك الرأي أفلح عملياً لوجب مع ذلك أن نرفضه لأنه ضار أخلاقياً. ذلك هو الرد الذي تقدمه الجمهورية ككل.

في 340 - أ. ج. يحاول كليتوفون إنقاذ تعريف ثراسيماخوس بإدخال شرط أن يكون العدل هو ما يقرره الأقوياء، ظانين أنه لمصلحتهم، سواء كان كذلك بالفعل أم لم يكن. لو أننا قبلنا تعديل كليتوفون لكان عندنا تعريف قانوني صالح لما هو صواب. ما يقرره القاتون هو الصواب: هذا ما تلتزم أي محكمة في العادة بتطبيقه. لكن هذا لا يقترب من المسألة الأكثر حيوية، مسألة ما هو صواب وما هو غير صواب بمعنى أكثر عمقا. ربّما كان ذلك هو ما دعى أفلاطون لأن يجعل التعديل المقترح يأتي على لسان أحد الحضور الهامشين ثم يتركه جانباً. لكن رغم أن خطوة كليتوفون التكتيكية القانونية كان من الممكن أن تنقذ التعريف شكلياً، إلا أنها ما كان يمكن أن تعالج لا عيبه المنطقي (حيث إن كل شرط يلحق بمقولة يأتي معه بدائه في جوفه، وهو ما يلبي الفلاسفة التحليليون Analytical philosophers أن يتيبّوه)، ولا مساوئه العملية. ولهذا لم يكن ثراسيماخوس مدينا بأي فضل لكليتوفون.

بدلاً من أن يتيبنى ثراسيماخوس الحيلة القانونية التي اقترحها كليتوفون فإنه ينتقل بالمعركة إلى مستوى أعلى. إن الرجل الأعلى وحده، الذي يعرف مصلحته، ولا يخطئ أبداً بشأن مصلحته، يستحق أن يقرّر ما هو عدل، وعلى العالم كله أن يطيعه (340 ج - 341 أ). ليس هذا مثال يهوه Jehovah الغاضب الذي يُغرق المصريين في بحر من الدم⁽³⁸⁾ أو جورج دبليو بوش⁽³⁹⁾ George W. Bush الغاضب الذي يريد أن يمحو الهوام الأفغانية والعراقية؟

⁽³⁸⁾ انظر سفر الخروج، الإصحاح السابع حتى العاشر عشر.

⁽³⁹⁾ رئيس الولايات المتحدة من 2001 حتى 2009، وقد نُشر الأصل الإنجليزي لهذا الكتاب أولاً في 2005. هل بجيء وقت يحتاج فيه القارئ أن ننكره بمن كان جورج بوش؟

لا يستطيع أحد أن ينكر على ثراسيماخوس، ولا على كليتوفون، أن يُعرّف (يحدّد) مصطلحاته كيفما شاء. يمكن للتعريف، كتعريف شكلي، أن يكون صالحاً لأغراض معيّنة، ولكن سيعتوره ما يعتبر كل تعريف من علة جوهرية: إذ أن التعريف سيكون بالضرورة اعتباطياً، فستثبت عدم كفايته حالما يغامر بالخروج من المساحة المحددة لصلاحيته. أما كمثال فإنه لا يمكن لا إثباته ولا نفيه بالبرهان. لا يمكن إلا أن نظهر توافقه أو عدم توافقه مع نوع الكمال الذي نختاره لأنفسنا. هذا هو بالضبط ما تحاول الجمهورية ككل أن تفعل.

المثال الأخلاقي هو تصوير اللون من الكمال. إنه لا يقبل البرهان ولا يحتاج لبرهان. إنه ليس واقعا يمكن التحقق منه إمبيريقياً، وليس مقولة صدق يمكن إثباتها استنتاجياً. إنه من خلق العقل الفاعل الحيّ ويأتى ساطعاً في وضوحه الذاتي. هذا هو درس البصيرة الديمقراطية التي نُصبر، لفرط شطارتنا، على تجاهلها: بالجمال تكون كل الأشياء الجميلة جميلة.

لا يحتاج سقراط ضدّ ثراسيماخوس، ولا هو يحض مقولة ثراسيماخوس، إنما هو يقدّم مثاله الخاص في مقابل مثال الآخر. هو يقدّم، عن طريق أمثلة من القياس التمثيلي analogy، فكرة أن التميز، *aretê*، يتحقق في الخدمة، في صنع الخير للآخر. في مواجهة مثال ثراسيماخوس للقوة المنحصرة في ذاتها، المراعية لذاتها، يقدّم سقراط مثال القوة النافعة، الفيّاضة بالجود. "لا معرفة تراعى مصلحة الأقوى أو تسعى إليها، بل مصلحة الأضعف الذي يخضع لحكمها" (342 ج - د). المعرفة كلها والمهارة كلها لا ترعى نفسها، بل إنها، على منوال الأم الرؤوم، ترعى وليدها وربيبها. كل تميز، في نطاق هذا المثال، يؤكد، يصون، يدعم ما هو موضوع رعايته: الكمال خلاق كله. هذه فكرة تطوّرها الجمهورية باستمرار، وتبلغ ذروتها في صورة الخير، التي هي نبع كل كينونة، وكل حياة، وكل قيمة، وكل عقل فاعل. في الديميابوس، نقرأ (29 د-هـ) أن صانع الكون صنعه إذ أنه، لكونه خيراً، أراد لكل شيء أن يشارك في خيره. كسي أفلوطين Plotinus فكر أفلاطون لغة تصوّفية وصوراً تصوّفية، لكنه لم يكن غير أمين لجوهر ذلك الفكر.

منذ بداية الحوار لم يكن ثراسيماخوس مثالا للتمائة، لكنه عند هذه النقطة يلجأ للإساءة المقذعة (343 أ). لم يكن ثراسيماخوس ضعيف العقل ولا كان

ينقصه التعليم. لو أن سقراط كان يقدم له البرهان على نظرية هندسية، حتى لو كانت نظرية لم يكن من قبل مقتنعا بها، لما لجأ أبداً إلى الإساءة. لماذا يفعل ذلك الآن إذن؟ في الخطاب الفلسفي - ولتسمه تفكيراً عقلانياً reasoning إن شئت، على أن لا تجعل معنى الكلمة ضيقاً جداً - فبقنا لا نكون معنيين بإقناع البرهان بل بخلق رؤية.

إن خطاب ثراسيماخوس البليغ العاصف في 343- ب - 344- جـ يلخص افتراضات أخلاقيات العاشة في أقوى وأوضح صيغة. يعتقد ثراسيماخوس بالطبع أن سقراط يمثل التعبير المتخاذل السطحي لنفس تلك الأخلاقيات، التي يهزأ بها ثراسيماخوس وعن حق. كان من الضروري إخراج تلك الافتراضات المضمرة إلى النور ونسفها ليحل محلها فهم جديد للخير، حيث القيمة والحقيقة والعقل كل واحد. فهدف الجمهورية، كما يعتبر عنه سقراط، هو تصوير كل مسار الحياة التي يمكن لكل منا أن يحياها فتكون له أصلح حياة: *hêi an diagomenos «diorizesthai holou biou diagôgên hekastos hêmôn lusitelestatên zôên zôiê»* (344 هـ).

يعلن سقراط عدم اقتناعه بخطاب ثراسيماخوس ويقول له: أقنعني. فيرد ثراسيماخوس: إذا لم تكن قد اقتنعت بكل ما قلت، فماذا يمكنني أن أفعل بك؟ (345 ب). لا يمكن لأي حجة أن تجعلنا نتبنى قيمة ما. يلزمنا أن نختبر الخير، وعندئذ لا نحتاج لأي برهان لإثبات قيمته. هذا لا يناقض اقتناع سقراط على امتداد حياته بوحدة الفضيلة والعقل. ذلك أن 'المعرفة' التي هي والفضيلة شيء واحد ليست مقولة صادقة يمكن إثباتها بالحجة (كما تبين لنا الحوارات الديمقراطية بجلاء) بل هي ذلك الفهم الذي نناله حين نرى أن كينونتنا الحقة وقيمتنا الحقة ككائنات إنسانية لا توجد ألا في العقل الفاعل الخلاق، وإنني إذ أضيف صفة 'الخلاق' فإني لا أعتقد أنني أتجاوز أفلاطون (ولو أنني في مواضع أخرى لا أتردد في أن أفعل ذلك)، إذ أن صورة الخير، كما سنرى، هي في منتهى الأمر ماثلة القيمة والحياة والكيونة والعقل.

في 345- ب - 347- د يشذب أفلاطون فحسب أطراف الجوانب الشكلية من حجة ثراسيماخوس، فهذا الجزء من المناقشة لا يذهب بنا لأبعد من الموقف الذي كنا عنده قبل الخطاب العاصف لثراسيماخوس.

في 347-هـ. إذ يركز سقراط على ادعاء ثراسيماخوس بأن حياة الشخص غير العادل أفضل من حياة الشخص العادل فإنه ينتقل بالمنقشة إلى مستوى أعلى، مستوى المبادئ الأولى، إلى مثال الحياة الخيرية. نؤكد من جديد ما أكدته الجورجياس: معاناة الظلم أفضل من اقتراف الظلم. هذا القول لا يمكن إقامة البرهان عليه بالحجة ولا هو بحاجة لبرهان. حالما نرى هذا المبدأ كتعبير عن قيمة شيء ما فينا يزدهر بصنع الخير وينوى بإتيان الأذى، فإنه يسطع في وضوحه الذاتي.

بعد أن يفرغ ثراسيماخوس من الإدلاء بدفاعه عن تميز الحياة غير العادلة يقول سقراط لجلاوكون: هل ترغب في أن نقتعه، إن استطعنا، بأنه مخطئ فيما يقول؟ ولكن إن نحن بادلناه خطايا بخطاب، فسنحتاج بعد ذلك لأن نعد ونزن النقاط ونحتاج حكما يفصلون بيننا، ولكن إذا واصلنا ما كنا فيه من محاولة كل منا كسب موافقة الآخر، نكون نحن المتبارين ونحن الحكام (348 أ - ب). الهدف الحق للفلسفة هو منح الفهم بتقديم منظور متمسق. ليس ثمة برهان نهائي. وظيفة البرهان والإثبات هي بيان صلة الجزئيات في إطار منظومة شكلية تُسَلَّم بأسسها دون مساءلة.

تعمل المناقشة في 348- أ - هـ على استبعاد الأخلاقيات التقليدية لتركز على القضية الأكثر جنسية التي يثيرها الموقف المتطرف لثراسيماخوس.⁽⁴⁰⁾

المحااجة في 349- ب- 350- جـ هي من نوع الخطاب العاطفي الذي يستخدم الحكمة التقليدية المنبئة في اللغة العامة لأي شعب من الشعوب. إنه يكون عملا تربوياً جيداً حين تكون الافتراضات الأساسية للحكمة التقليدية محل احترام، لكن ثراسيماخوس كان قد رفض صراحة تلك الافتراضات. كان سقراط يجهد نفسه بلا طائل، إلا إذا كان لا يستهدف ثراسيماخوس بل بقية المستمعين. لعل أفلاطون شعر بأن عليه أن يأتي هنا بهذه الفقرة، من ناحية لا اعتبارات درامية، ومن ناحية أخرى لاستكمال الهيئة الشكلية للمحااجة.

⁽⁴⁰⁾ أخشى أن هذه التلخيصات الهيكلية التي أوردتها لسير الحوار قد تنقل على القارئ ولن يجد لها معنى إلا إذا كان يقرأ الكتاب بمصاحبة جمهورية أفلاطون، فله أن يتجاوزها ولا يشغل نفسه بها كثيراً.

المحاجة في 351 - أ - 352 د تحاول أن تبين أن الظلم لا يفلح حتى بمعايير الخاصة.

في ختام حديثه في 352 - ب - د يقول سقراط إن غرضنا هو أن نجد نوع الحياة التي ينبغي أن نحياها، *hontina tropon chré zên*. كان ذلك هو كل رسالة حياة سقراط، وذلك هو جوهر كل جهد فلسفي.

في 352 - د - 353 - جـ يريد أفلاطون أن يقدم بكل وضوح مفهوم فضيلة الشيء بمعنى التميز الخاص بذلك الشيء، وهو مفهوم أساسي في المنظور الشامل *Weltanschauung* الذي يريد أفلاطون أن يقدمه. في كل محاورات أفلاطون، حين يقول محاور في رده على سؤال ما، "لا أفهم ذلك"، ينبغي أن ينبهنا ذلك إلى أن أفلاطون يزمع أن يقدم فكرة جديدة أو ذات أهمية خاصة. إن فكرة فضيلة الشيء بمعنى التميز الخاص بذلك الشيء المعين كانت بالطبع فكرة راسخة في اللغة اليونانية والفكر اليوناني، لكن استخدام سقراط الخاص للفكرة - كون العقل *phronêsis nous* هو التميز الخاص بالكائن الإنساني - تلك كانت فكرة أصيلة وذات أهمية قصوى، وهي محورية بالنسبة للمنظور الذي يراد تقديمه، للرؤية التي يراد عرضها، في الجمهورية. ومرة أخرى، حتى مع المخاطرة بأن يكون هذا مدعاة للملل، على أن أكرّر بأن هذه لم تكن مقولة تثبت بالحجة، بل مثالا يعلن كنبوءة.

تعتمد المحاجة في 353 - د - 354 - جـ (كما في 608 د - 612 أ) على غموض كلمة *psuchê* التي قد تؤخذ إما بمعنى المبدأ العاقل (العقل) أو بمعنى مبدأ الحياة. فالمحاجة إذن، إن أردنا الدقة، محاجة رديئة، لأنها تستغل غموض مفهوم الحياة، لكن نتيجتها - القول بأن الروح العادلة والإنسان العادل يحيان حياة طيبة وغير العادل بحيا حياة رديئة - هذه النتيجة ولو أنها لا تتأتى منطقياً، إلا أنها تشكل عنصراً حيوياً في الصورة المتكاملة للحياة الخيرة التي تدعو إليها الجمهورية. لكن على أن أضيف هنا أنه ليس من الإنصاف اتهام أفلاطون بالسفسطة حين يترك محاجة غير سليمة تمر دون اعتراض. إن أفلاطون لا يقدم نتيجة ضعيفة التأسيس إلا حين يكون عنده سند جيد لتلك النتيجة، غير أن اعتبارات عملية تحول دون تقديم تلك السند بطريقة وافية في السياق المعنى.

وينبغي أن نُميّز بين مثل هذه الحالة والحالات التي يعرض فيها أفلاطون حُجّة رديئة لتحدى القدرات النقدية عند القارئ.

على امتداد نقاشه مع ثراسيماخوس، لا يفلح سقراط إلا في إظهار أن حُجّة ثراسيماخوس لا تخلو من خلل منطقي؛ ولكن هل هناك أبداً مقولة تخلو من خلل منطقي؟ (انظر القسم الخاص بالديالكتيك فيما يلي). لا يستطيع سقراط أن يغيّر من اقتناع ثراسيماخوس، لأن ذلك الاقتناع ينبع من افتراض أن 'الخيرات' المادية هي 'الخير' الوحيد. ذلك الموقف، مثله مثل موقف سقراط، لا يمكن لا إثباته ولا نفضه بالبرهان. إنه اختياري لنوع الشخص الذي نريد أن نكونه. حين يعلن الشيطان في ملحمة ملتون⁽⁴¹⁾ Milton قائلا: "خير أن تسود في الجحيم من أن تخدم في السماء"، فقد يكون ذلك اختياراً رديئاً أو لا يكون كذلك، ولكن من حيث كونه معياراً للقيم اختاره لنفسه، فإنه لا يتعارض والمنطق.

إن مبدأ ثراسيماخوس يحكم السياسة في عالمنا اليوم. هل هناك أمل في أن تترك البشرية يوماً ما أن ما يضمن لها السلام والمعادة ليس هذا المبدأ 'الحكيم' بل مبادئ سقراط ويسوع الناصري 'الحمقاء'؟ ظل أفلاطون يخامره الأمل حتى آخر أيام حياته. أولئك منا الذين يتمسكون بالإيمان بأنه "ليس بالخيز وحده يحيا الإنسان" لا بديل أمامهم غير أن يحيا على ذلك الأمل. إن جمهورية أفلاطون تحاول أن تبين أن ذلك الأمل، وإن لم يكن إلا حلمًا، فإنه أعقل الأحلام الممكنة.

على كل حال، ما كان ليليق لا بسقراط ولا بأفلاطون أن يجعلنا نعتقد أننا قد توصلنا إلى نتيجة مؤكدة. فكما يعترف سقراط في آخر فقرة من الباب الأول (354 أ - ج)، فإن المناقشة مع ثراسيماخوس كانت تسير سيراً مضطرباً وكانت في الواقع سعياً بلا طائل. إذا كنا لا نعرف ما العدل (الصلاح)،⁽⁴²⁾ فكيف نعرف إن كان فضيلة أو لم يكن كذلك، أو إذا ما كان الشخص العادل

(⁴¹) 1.263. Paradise Lost-John Milton

(⁴²) كلمة *dikaionē* التي نترجمها عادة بكلمة العدل لها في اليونانية معنى أوسع وأشمل، ولذا استخدمنا كلمة الصلاح مقابلها.

معيّدا أو لم يكن كذلك؟ وكما مستبين لنا/الجمهورية، فإننا لا نستطيع أن نفهم العدل إلا إذا وضعناه في منظور شامل يتّسع لكل الحقيقة.

إذا كنا لا نستطيع الحصول على تعريف للعدل، فكيف لكتاب يبدأ صراحة كبحث عن معنى العدل أن يمضى قدما؟ عند ختام المناقشة في الباب الأول نجد حتى جلاوكون وأديمانتوس، مع كل ما يتصفان به من أدب وكرم، غير مقتنعين بأن سقراط قد استطاع أن يثبت صحة موقفه بالحجة المنطقية. إنهما يطلبان الاقتناع. كيف تحالو/الجمهورية أن تحقّق ذلك فيما يلي؟ إنها تحاول ذلك بأن تتسج نسيجا مزدانا بأفكار جميلة ومثّل تخلق مشهدا مرضيا بالمعايير الجمالية، لا دور فيه للحجة والبرهان بالمعنى الدقيق إلا إزاحة الغموض عند نقطة ما أو ربط بعض المفاهيم فى نسق معقول عند نقطة أخرى. لهذا أصير على القول بأن الفلسفة هى فى منتهى الأمر وفى جوهرها نبوية. إنها لا تعطينا معرفة بشيء من خارجنا، إنما تخلق لنا كمالا نستطيع أن نجده متحققا فى ذاتنا. وإنى أقرّر أنى إذ أقول هذا فإننى متوافق مع فكرة أفلاطون عن المعرفة الأسمى المتمثلة فى رسم الخط المنقسم بالقسم الأعلى من الجزء الأعلى.

النموذج

التحدّى الذى يطرحه جلاوكون فى مطلع الباب الثانى يحدّد النبذة التى تسود فى بقية/الجمهورية. "هل تريدنا يا سقراط أن نبدو كأننا اقتنعنا أم أن نفتنّع حقا بأن كون المرء عادلا هو أفضل، من كل الوجوه، من كونه غير عادل؟" (357 أ). كان سقراط فيما سبق قد أوجد فى مستمعيه، عن طريق الدحض والبرهان، مظهر الاقتناع، أما لكى يجعلهم يقتنعون اقتناعا صادقا فقد كان عليه أن يلجأ لوسائل أخرى. فيما يلي من/الجمهورية لا يوجد دحض ولا برهان. وليس هناك أيضا حوار حقيقى. كثيرا ما كان هذا موضع ملاحظة، لكن مغزاه الحقيقى لم يستوعب على ما اعتقد. حين يذكر المعلقون هذا فإنه عادة ما يُعرض على أنه عيب، أما أنا فأقرّر أنه يُظهر الطبيعة الحقة للتفكير الفلسفى. لو أراد أفلاطون ذلك لكان فى مقدوره أن يحشو المحادثة بالمزيد من الأخذ والرد، والاعتراضات والدفع، ليخرج بعمل فى أضعاف طول/الجمهورية كما هى بين أيدينا. ولو فعل لكان ذلك قد كسب الطبيعة الحقة للعمل إبهاما ولكنه ما كان ليغيّر ها، ما كان ليغيّر حقيقة أن العمل لا يقمّ برهانا على مقولة أو منظومة من

المقولات، بل يعرض رؤية. دعوني أؤكد أيضا أن الرؤية هي رؤية عقلانية من حيث أن المفاهيم، التي يتكوّن منها الكلّ، متناسقة، وتكوّن كلّا معقولا. بهذا المعنى يكون العمل الفلسفي عملا عقلانيا، لا بمعنى أن نتاجه تقبل الإثبات المنطقي.

في 357-ب - د يعمل أفلاطون بحيلة درامية على أن يجعل جلاوكون يقدر أولى المفاهيم التي يستخدمها أفلاطون في بناء المنظور الشامل *Weltanschauung* الذي يعتزم تقديمه — ذلك هو مفهوم التمييز بين (أ) الخير كهدف في ذاته وليس كوسيلة لشيء آخر، ومثال ذلك الفرحة الخالصة أو اللذة الخالية من الضرر، و (ب) الخير كهدف ووسيلة معا، ومثال ذلك الفكر والبصر والصحة، و (ج) الخير التام الذي لا نعدّه خيرا إلا من حيث هو وسيلة لخير آخر، ومثال ذلك المران البدني (من المستغرب أن يونانيا يضع المران البدني في هذه الفئة) والتداوى والمتاجرة. يقبل سقراط هذا التمييز بدون حاجة ولا برهان. (في 357-ج تُستخدم كلمة *eidos* ببساطة بمعنى 'نوع' أو 'فئة' لا بالمعنى الخاص لكلمة 'صورة' عند أفلاطون.)

ثم يأتي السؤال الجوهرى: في أى هذه الفئات ينبغي أن ندرج العدل، وتأتي إجابة سقراط بلا تردد: في أحسن هذه الفئات، فئة ما هو خير في ذاته ووسيلة لخيرات أخرى (357 د - 358 أ). هذا يحذد الادعاء الذي تسعى الجمهورية لتبريره، لا بالبرهان الهندسى على طريقة سبينوزا Spinoza، بل بإسكانه في مشهد ذى معقولية ذاتية.

يوصل جلاوكون رسم المخطط العام للمشروع. يعتقد عامة الناس أن من يلتزمون العدل يلتزمونه مضطرين، إذ يرون أن مجافاة العدل أكثر فائدة للشخص غير العادل، بشرط أن يكون قادرا على الإفلات من العقاب. ويريد جلاوكون أن يتيقن له أن العدل يكون الخيار الأفضل حتى لو لم تصحب العدل أى منفعة واقترنت مجافاة العدل بكل ما يعتبره الناس عامة مرغوبا فيه. حين يقول جلاوكون إنه يريد أن يتيقن ما العدل في ذاته وما الظلم في ذاته وما فعل هذا وذاك في الروح، *kai tina echei dunamin auto kath' hautō*، فإنه في قوله هذا يأتي بالمبدأ الأساسى في الموقف *enon en tēi psuchēi*

الأخلاقي لسقراط الفائل بأن كل قيمة الكائن الإنساني تكمن في صحة عقله
. psuchê

في 395- ج - 360- ب نرى كيف أن أفلاطون لم يطوِّعه قلبه على أن يفوت فرصة أن يحكي حكاية شقيقة، فحكاها مسهباً في مائتي كلمة في حين كان من الممكن أن يختصرها في عشر كلمات. ينبغي أن يكون هذا في ذهننا حين ننظر في معالجة أفلاطون لموضوع الشعر.

وبالفعل فلن أفلاطون لا يدعنا ننتظر طويلاً قبل أن يعلمنا بخصومته للشعراء، وليس للشعر. إن خطاب أديماتوس الناري الذي يمتدّ على اتساع أكثر من خمس صفحات مكتظة (362 د- 367 هـ) يخدم غرضاً مزدوجاً. إنه إدانة قوية واستنكار شديد 'للحكمة' العامة (لا أجد لفظاً ملائماً يغطّي كلاً من الأخلاق واللاهوت) التي كانت تتشرها بين اليونانيين 'كتبهم المقدسة'، تماماً كما تتشر مثيلها بيننا اليوم كتبنا المقدسة على اختلافها. كما يخدم خطاب أديماتوس أيضاً غرض 'عزل' المسألة التي ستعالجها الجمهورية - مسألة: ما الحياة الخيرة؟ - بمثل ما يُعزل الفيروس من عينة معملية.

في 368- ج - 369- أ يقترح سقراط خطة للبحث. علينا أن نقيم نموذجاً على مقياس كبير قد يساعدنا على أن نتبين في يسر تفاصيل نوع الحياة التي نبحث عنها. بدلاً من أن نحاول أن نرى العدل (الصلاح) في شخص خيّر، فلنحاول أن نفحص العدل في مدينة خيرة. وبالطبع كان عليه أن يُلقى بالالظروف السياسية المطلوبة لتهيئة بيئة ملائمة للحياة الخيرة، وهو يفعل ذلك على نطاق رحب، لكن هذا لا يعني أن نعطي الترتيبات الخاصة بالنموذج وزناً أكبر مما يطلبه أفلاطون صراحة. لعل أفلاطون أن يكون قد حلم بأنه وهو يرسم مدينته النموذج ربما يُسهم غرضاً في الفكر السياسي العملي، وهذه غلبة كانت دوماً قريبة من عقله وقلبه، لكن في إطار الجمهورية كانت المدينة العادلة في المكان الأول نموذجاً دراسياً للمساعدة على فهم الحياة الخيرة.

المدينة (أو أي مجتمع إنساني) تأتي إلى الوجود حين يجد الأفراد أنهم لا يستطيعون الوفاء بحاجاتهم بأنفسهم (369 ب). (أليست نقطة البدء التي يتخذها أفلاطون هي نفس نقطة البدء التي اتخذها هوبز Hobbes أيضاً؟) (قلنا 'الأفراد' - فهذا أضغننا: أو الجماعات الصغيرة؟ كالأمر مثلاً؟ فربما كانت

الأسرة تظهر أن الدافع للعون المتبادل، بل ولبذل المساعدة دون طلب ودون مقابل، دافع أصيل في الكائن الحي .

هكذا أوجدنا مدينة قامت على الاحتياجات والمنافع الأولية (369 أ- 371 هـ). لم نأخذ في الاعتبار المعاملات أو العلاقات بين المواطنين. ثم نسأل: أين نجد في مدينتنا العدل أو الظلم؟ مع أي من مكونات المدينة وجد العدل طريقه إليها؟ (371 هـ). لعلنا نجد هنا البذرة الأولى لمبدأ ذي أهمية قصوى: حقيقة العدل لا توجد إلا في الكل الذي فيه كينونتها. حقيقة أي فكرة خالصة لا توجد إلا في كل: الفكرة هي تعبير خلاق عن الكل. وعلى هذا فحين نمضي ببحثنا إلى مستوى أعلى ونسعى لحقيقة مفهوم للعدل أكثر ثراء وأكثر عمقا، نجد سعيانا يقودنا إلى صورة الخير التي فيها تكون كل كينونة وكل حياة وكل عقل وكل قيمة كلًا واحداً.

في 371- ب - ج نسمع صوت أفلاطون الزاهد، فالفن والشعر هنا هما بعض من الترف والرفاهية. إذا كان الاعتراض الرئيسي لأفلاطون، كما سنرى، على الشعراء - وليس على الشعر - أنهم ينشرون لاهوتا زانفا وأخلاقيات زانفة، إلا أنه هنا يقرن اعتراضه على الفن والشعر باعتراضه على كل بهرج غير ضروري على أساس أن ذلك يجعل شخصية المرء ليئة خُرعة. إنني أشعر بأن هذا لم يكن موقف سقراط. سقراط في شخصه لم يكن يهتم كثيرا لا بالطعام ولا بالشراب ولا بالراحة البدنية، لكنه لم يكن يجد عيبا في هذه الملذات في ذاتها ولم يكن يُدين أولئك الذين كانوا يستطيعون الاستمتاع بها. (دعونا نلاحظ هنا هامشيا أن كل هذا لا علاقة له بأي محاجة أو أي إثبات لأي مقولة نظرية).

إذا كانت الحرب والحاجة للجيش تنشأ من الحياة غير السوية ولا يكون لها وجود لو أن الإنسانية كلها عاشت في جماعات سوية، كما نقرأ في 373- ب- هـ فإن 'خُرّاس' مدينة أفلاطون لا يمكن أن يمثلوا ضرورة 'أزلية'. في مجتمع إنساني مثالي حقا لن يكون لهم مكان. إنهم يوجدون لا لشيء إلا لأن المجتمع الإنساني فاسد في الواقع. فبشكل مدينة أفلاطون إذن لا يمكن أن يكون تمثيلا ملائما للخير. لا يمكن أن ننظر فيها مفهوم العدل الخالص لأن عدلها عدل من الدرجة الثانية، تشوبه ضرورات عالم بعيد كل البعد عن الحكمة.

بالطبع لم يكن من الممكن لأفلاطون أن ينسى مشاكل ومشاكل عالمه الواقعي. لا عجب إذن في أن يتجاوز ما هو لازم لإنشاء المدينة النموذج في حدود الغرض الذي أريدت له. وهكذا فإننا إذ نجده في 374أ-هـ يدافع بجديّة عن فكرة جيش نظامي محترف لن نخطئ إن نحن حسبناه يضع نصب عينيه موقف العالم الهيليني في يومه.

التعليم في المرحلة الأولى

في 375أ- 376- د يشير أفلاطون بهوء إلى مسألة التربية، ثم، وكأنما بطريقة عارضة، يذكر ما سيصبح الموضوع الرئيسي في الجمهورية — طبيعة وتربية الشخصية الفلسفية.

يقرّر أفلاطون أن 'الحارس' ينبغي أن يكون فيلسوفاً. على أيّ أساس؟ أيّ حُجج يستخدمها دعماً لهذا الرأي؟ كفاً، في عبارة مازحة، قد مثبّتها الحارس بالكلب، والكلب لطيف نحو أولئك الذين يعرفهم وشرس نحو أولئك الذين لا يعرفهم، وإنّ فالكلب فيلسوف. أيمكن لأيّ أحد (إذا استبعبنا فلاسفتنا الأكاديميين في أيامنا هذه) أن يتصوّر أن يكون أفلاطون جاداً في تقديم حُجّته هذه؟ بالطبع لا. إنها حيلة أدبية لتقديم موضوع له مكانه في الرؤية الكلية ذاتية الموضوع. لا الموضوع المفرد ولا الرؤية الكلية في حاجة لبرهان خارجي ولا هما قابلان لبرهان خارجي.

نبدأ إذن تعليم حرّاسنا، متبعين النظام التقليديّ بفرعيه: الرياضة البدنية لصحة البدن، والموسيقى *mousikê*، إلا أن معنى الكلمة عند اليونانيين كان أوسع كثيراً مما تعنيه الكلمة عندنا، وربما كان من الممكن أن نستخدم هنا كلمة 'الثقافة' ⁽⁴³⁾ (376 هـ). سيحدث أفلاطون في موضع آخر عن الموسيقى بالمعنى الأضيق وسيُنظر في وظيفة الميلودي والهارموني ⁽⁴⁴⁾ في تشكيل

⁽⁴³⁾ وهذه الكلمة العربية أيضاً لم تكن تعني عند العرب ما تعنيه عندنا. هكذا نرى أن للكلمة سيرة حياة قد تلقى فيها ما تلقى الإنسان من يمن ومن بؤس.

⁽⁴⁴⁾ كان لهاتين الكلمتين عند اليونانيين القدماء معنى يختلف عما يعنيه في المصطلح الموسيقي الحديث، وفضلت استبقاء اللطين بصورتها هذه.

الروح، أما هنا فهو يتناول المضمون اللفظي المصاحب للموسيقى، وعلى الفور يقسم المحتوى إلى قسمين، الصحيح والزائف، ويكشف لنا هذا توجهاً عما يُقلق أفلاطون حين يقترب من موضوع الشعر. لا اعتراض لأفلاطون على حكاية الأساطير واختراع الحوادث، فنحن نجد عنده الكثير من ذلك. لكن الأسطورة حين تغذى بها الروح باعتبارها صدقاً تكون سماً، وحين يكون مغزى الأسطورة لا أخلاقياً، تكون فاتكة. وكان في الملاحم اليونانية كلا العيبين: كانت تؤخذ على أنها روايات صحيحة عن الآلهة والأبطال (أنصاف الآلهة) وعن أفعالهم، وكثيراً ما كانت شخصيات وأفعال أولئك الآلهة والأبطال بعيدة تماماً عن الفضيلة. وينبغي أن يقترب بنا هذا كثيراً من فهم محاربة أفلاطون لفن كان من ناحية أخرى قريباً إلى قلبه.

ستبقى حكاية الأساطير وأداء الأغاني دائماً جزءاً من منهجنا التعليمي، إلا أن هذين يجب أن يكونا من النوع الصحيح (377 ب - ج). لا يجد أفلاطون بين الأعمال الأدبية إلا أقل القليل مما لا ينبغي استيعاده. إننا قد اكتسبنا كرها شديداً لفكرة الرقابة، ومعنا كل الحق في ذلك، ولكن هل يمكننا حقاً الاستغناء تماماً عن الرقابة؟ هل يمكن أن نترك شبابتنا وأطفالنا للأثر الضار من هذا المصدر أو ذاك؟ لم يكن خطأ أفلاطون في تأكيده للحاجة إلى الرقابة ولكن كان خطؤه في أنه عهد بتلك القوة لسلطات الدولة. لكن أفلاطون كان يتحدث عن دولة مثالية. كيف يمكن أن ننظم ممارسة الرقابة الضرورية بحيث نتجنب أو نقلل من مساوئها؟ هذه مشكلة عملية لا فلسفية ولا يمكننا أن نسعى لحلها إلا بوسائل التجربة والخطأ. ما يعنيننا هنا هو أن ندرك أنه ليس من الإنصاف، ولا هو مما يتوافق مع المنظور التاريخي، أن نحمل أفلاطون جريرة الشرور التي علمتنا تجارب أربعة وعشرين قرناً أن نتبينها في رقابة تمارسها سلطة لا تخضع للمساءلة، حتى لو كانت سلطة يقال إنها روحية أو أخلاقية. ما هو أكثر ارتباطاً بواقعنا الحالي - الحديث في وظيفة الشعر في التربية - هو أن نلاحظ أن أفلاطون لا يستبعد كل الشعر، فبعض الأساطير والحكايات لازمة لتشكيل أرواح الصغار. في هذه المرحلة لا نعطيهم أي معرفة، ولا تلقنهم أي معتقدات، بل نعطيهم نماذج وصور جميلة تغذى عقولهم. ولكن علينا أن نطرح بعيداً معظم ما لدينا الآن من الأعمال، ويعود بنا هذا لاعتراض أفلاطون على محتوى ملاحم ودراما عصره.

إن اللهجة المنفعلة الحاذة التي يستخدمها 'سقراط' في إدانته للملاحم الرئيسية (377 هـ - 378) ينبغي أن تكشف لنا في وضوح عما يجعل أفلاطون يرى أن من الضروري إقصاء الشعراء وأعمالهم خارج مدينته المثالية. لكنني أعتقد أن نقد أفلاطون لكل فنون المحاكاة أمر آخر والمكان الملائم للنظر في ذلك هو حين نأتى للباب العاشر من الجمهورية.

في 378- ب نجد أفلاطون يشير للمدينة النموذج بعبارة 'مدينتنا'، ولعل هذا يشير إلى أنه بجانب دور المدينة النموذج في بناء حُجّة الجمهورية، فإن أفلاطون لم يكن في وسعه إلا أن يحلم بجعل عالمه، عالمنا هذا، عالماً أفضل، فلنا أن نعتقد عن حق أن أفلاطون لم ينم أبداً تطلعاته السياسية. إنه نأى عن السياسة الأثينية لا باختياره بل بسطوة الظروف. لم تكن الأكاديمية تتوانى عن المساعدة كلما طلبت المدن الهيلينية ذلك. ومغامرة أفلاطون في سيراكوسة Syracuse شهيرة. وقد أمضى أفلاطون السنوات الأخيرة من حياته يرسم نموذجاً لمدينة أكثر واقعية في كتابه الأخير، *القوانين*. في هذا كان أفلاطون مختلفاً عن سقراط الذي كان معنياً باستتارة الفرد. وإنى لأرجو أن يكون في كلماتي هنا ما يضع في منظور صحيح اعتراضى على اعتبار الجمهورية في المكان الأول كتاباً في السياسة. عند النظر في البعد السياسى في الجمهورية أؤكد على نقطتين: (1) علينا أن نفصل بين مطلب أن يحكم الفلاسفة أو أن يتفلسف الحكام - وهو مطلب كان أفلاطون يأخذه بكل الجد - وبين الترتيبات التفصيلية لتأسيس المدينة النموذج، فبعض هذه الترتيبات ربما كان أفلاطون يؤد أن يطرحه ليؤخذ في الاعتبار بجدية، وبعضها ربما جاء لمجرد الحاجة لإعطاء شكل محدّد للنموذج، بينما البعض الآخر ربما كان القصد منه إحداث صدمة واستتارة النقاش. (2) النقطة الثانية، وهي الأهم فيما أودّ تأكيد، هي ما يلي: أيّا كان ما نرى في العنصر السياسى في الجمهورية، وأيّا كان ما يمكن أن يكون أفلاطون قد رأى فيه، فإن ذلك لا يشكّل إلا موضوعاً ثانوياً في الجمهورية. أما الموضوع الرئيسى، وهو ذو أهمية قصوى بالنسبة لنا، وبالنسبة لأفلاطون أيضاً في يقينى، فهو سمّ الحياة الفلسفية.

يجب على الشعراء أن يصوروا الله كما هو في حقيقته (379 أ). هكذا يقودنا البحث في التعليم إلى اللاهوت. ولكن من ذا يخبرنا ما هو الله حقاً؟ ليس النبى الموحى إليه ولا الشاعر وإنما الفيلسوف. وأين يجد الفيلسوف بيانا عن

طبيعة الإله الحق؟ ليس فى أى مكان غير عقله ذاته. وإذن فالفيلسوف فى الواقع يصنع الله على صورته هو ذاته. ولقد كان ذلك هو الحال دائماً: الشعوب خلقت آلهتها دائماً، ومن آلهتهم يمكنك أن تحكم عليهم.

فى 379- ب يعطينا أفلاطون لمحة أولى من صورة الخير، وهى قلب الرؤية التى تمنحنا إياها/الجمهورية. ولنا أن نلاحظ أن ما يقال عن الله هنا – أنه خير، لا يوقع أذى، ولا يحدث ضرراً – هو مواز بالضبط لما يتوقعه سقراط فى الكريتون من الشخص الخير أو العادل (49 أ-هـ). هكذا مرة أخرى نرى الفيلسوف يصنع الله على صورته ومثاله.

يقرّر أفلاطون أن الخير ليس سبباً لكل شيء، إنما لما هو حسن فقط، وليس لما هو سيئ (379 ب-380 ج). هذا مبدأ أساسى وعنصر جوهري فى الرؤية الكلية التى يقدّمها. ولكننا لا نصادف نظراً جازماً فى مسألة مصدر الشر على المستوى الميتافيزيقى فى أعمال أفلاطون حتى نأتى إلى الديتيمايوس حيث نجد مبدأ الضرورة فى مواجهة مبدأ العقل. ومبدأ الضرورة ليس شراً بالضبط، لكن هذه مسألة لا يمكننا معالجتها فى السياق الحالى. فى مواضع أخرى من محاورات الفترة الوسطى تتردّد عند أفلاطون أصداء من العقيدة الأورفية-الفيثاغورية بأن الجسد شرّ، ولكن اهتمامه الأول فى تلك الحالات يكون تقرير رفعة وسمو حياة العقل. وعلى كل حال فإن موضوع مشكلة الشر فى فلسفة أفلاطون يستحقّ دراسة منفصلة تأخذ فى الاعتبار محاورات الفترة الثالثة وعلى الأخص الديتيمايوس والقيونين. ليس من الممكن أن أوفى هذا الموضوع حقّه فى السياق الحالى. أما فى نطاق المعاملات الإنسانية فإن مصدر كل خطأ أخلاقى هو، عند كل من سقراط وأفلاطون، غيبة فاعلية العقل *phronēsis*. فى الموضوع الحالى فإن غرض أفلاطون هو ببساطة أن يُظهر خطأ الشعراء حين ينسبون للألهة الأفعال والأعمال الشريرة. لسنا بحاجة لأن نفق طويلاً عند الفضائع والشرور التى يقدّمها آلهة هيزيود Hesiod وهو ميروس Homer، فقد يكون هذا مما يهّم الأنثروبولوجى لا الفيلسوف، إلا من حيث نتذكرنا هذه الفضائع والشرور بما يمثّلها مما لا نزال نجدّه فى كل الديانات المؤسسية – الهندوكية واليهودية والمسيحية والإسلامية على السواء.

في 380-د-381- جند حُجّة متماسكة لمقولة إن الله (أو أي إله) يجب أن يكون بسيطاً وغير متغير؛ حُجّة كأحسن ما يمكن أن تكون أي حُجّة، ولكن أهى تثبت أي شيء؟ الحُجّة تقدّم ببساطة فكرة كائن كامل غير متغير، وكل خطوات الحاجة لا تفعل أكثر من عرض الفكرة. ثم إننا إن أخذنا مقولة إن الله بسيط وغير متغير على الإطلاق بجديّة وبصرامة فإننا ننتهى إما إلى واحد Parmenides أو إلى مُحرّك أرسطو Aristotle العقيم غير المتحرّك، وأى هذين لا يمكن أن يفسر العالم الذي يعجّ بالحركة كما نعرفه. (انظر *Let Us Philosophize*، الباب الثاني). إننى لا أزعم أن أفلاطون كان ليقبل هذه النتيجة. ما أرمى إليه هو أن وظيفة الحُجّة في الفلسفة أن توضح وتطوّر أفكاراً خلاقة، مبرّرها الوحيد يكمن في القوة التي تعطينا إيّاها لأن نرى معطيات التجربة في كلّ ذى معقوليّة ذاتيّة. في الفصل الحالى أحاول أن أبين أن هذا يصدق على حُجّة/الجمهوريّة ككلّ.

في كل المناقشة فيما هو صواب وما هو خطأ في عمل الشعراء ليست هناك أي محاولة لإثبات أى شيء بالحُجّة، إنما تؤخذ القيم والمثل الأخلاقية كأمر معلّم به. في 392- أ- جـ يعترف أديمانتوس دون تردّد بأننا متفقون بالفعل على أن الحياة العادلة أفضل من الحياة غير العادلة. في الواقع أنه منذ انمحاب ثراسيماخوس من المناقشة فإن سقراط لم يعد يحتاج بل يدعو بإيجابية لطريقة حياة. لأننى أعلم أن موقفي معرض لسوء فهم فادح، أجدنى مضطراً هنا لأن أقول إننى حين أقرّر أن الفلسفة لا تثبت نتائج بالحُجّة بل تعرض بطريقة خلاقة آراء ورؤى ومثلاً، حين أقرّر هذا فإننى لا أنكر دور النقد العقلانى. التفكير الفلسفى بعيد كل البعد عن الدوجماتيّة. أما كيف أوفق بين هذين الزعمين اللذين يبدو أن متناقضين، فهذا ما لا يمكن أن نراه إلا حين نأتى لمناقشة التفكير الديالكتيكي فيما يلى. (انظر أيضاً⁽⁴⁵⁾ "Philosophy as Prophecy").

في 392- د يفتح أفلاطون موضوع المحاكاة *mimēsis*. يبدو أن أفلاطون كان - لسبب شخصى لا أستطيع أن أثبته - يستشعر نفوراً عميقاً من كل ألوان

(45) يجد القارئ هذا المقال فى *The Sphinx and the Phoenix* (2009) الذى أرجو أن تصدر ترجمته العربية عن المركز القومى للترجمة فى وقت غير بعيد.

المحاكاة. وهو يحمل عداءه هذا للمحاكاة إلى المستوى الميتافيزيقي ويسمح له بأن يقوده إلى إدانة الفنون كلها. أعتقد أن هذا يمكن أن يكون موضوع بحث جيد لباحثي الكلاسيكيات.

في 394- د نجد المقولة التي كثيرا ما يُستشهد بها، وخرى حقا أن يُستشهد بها: حيثما يقودنا الفكر *logos* وكأنه الريح، علينا أن نتبعه، *hopêi an ho tautêi iteon logos hósper pneuma pherêi*. هذه المقولة على ما فيها من عمق ومن جمال، علينا أن نأخذها بقدر من الحيطة. إن الـ *logos* الذي يحملنا إلى حيث ما أفضى والذي علينا أن نتبعه ليس هو *logos* الحجة الشكلية. إن الخطوات الشكلية لأي حاجة هي دائما خاوية ولا تحمل ثمرا. إنما هو المنطق الذاتي للمفاهيم والمبادئ التي منها ننطلق، تلك المفاهيم والمبادئ التي دائما تأتي كنبوءة نعلنها — منطقها الذاتي هو ما يقودنا إلى الثمرة التي تكمن بالفعل في البذرة. هكذا فإن الجمهورية بأكملها هي الزهرة والثمرة للفكرة السقراطية، والتي هي البذرة، فكرة أن العقل *nous* والفكر *phronêsis* هما كل قيمتنا وكل حقيقتنا وكل ما نعرف من الحقيقة.

أيًا كان رأينا في قسوة طرد أفلاطون لكل فنون المحاكاة من المدينة (395 ب-هـ)، إلا أننا لا يسعنا إلا أن نتفهم ونتعاطف مع رعبه من الآثار الضارة التي تلحق بالصغار من تمثيل الشخصيات الشريرة والأفعال الشريرة. هذه مسألة لا تحتاج لكثير من القول، فهذه مشكلة تروق كل مجتمع متحضر في عصرنا.

لنا أن نلاحظ هنا أنه في يونان العصر الكلاسيكي لم تكن هناك كلمة بذاتها لما نسميه نحن بالفن (كما تلاحظ بينلوبي مري Penelope Murray في مقالة *Plato on Poetry*، 1996). كان بناء سفينة أو بيت، أو صنع حذائين أو لجام حصان، أو تأليف قصيدة أو تراجيديا، كل ذلك كان يُدعى صنعا *poiêsis* أو صنعة أو حرفة *technê*. وكما في كل الحضارات قبل عصرنا هذا المنحل، كانت كل صنعة أو حرفة في خدمة الحياة. تماما كما أن بناء سفينة أو صنع حذائين لم يكن من الممكن تبريره إلا على أساس أنه يخدم غرضا ما، كذلك لم يكن من الممكن تبرير تأليف قصيدة إلا على أساس أن ذلك يخدم غرضا ما. هذا معقول تماما، وليست هذه نفعية ولا أتباعا لمذهب المنفعة *Utilitarianism*، فأغنية فرحة خالصة هي توكيد للحياة وتخدم الحياة. ولكن ماذا تخدم الأفلام المملوءة بالعنف والمتاجرة بالجنس؟ إنها لا تخدم بل تهدم وتنتمر الحياة.

كان من الواضح أن استياء أفلاطون الشديد من الديمقراطية الأثينية حيث كان كل أحد يتدخل في كل أمر (379 د-هـ) قاده لأن يختار النقيض الآخر حيث لم يكن لأحد أن يتجاوز حدود دائرة اختصاصه الضيقة. إنه لم يأخذ في الاعتبار أن الشخصية الثرية المتوازنة لا بد أن تكون متعددة الأبعاد وأن تكون لها اهتمامات متعددة.

فكرة أن الشخص الخير مكثف بذاته ولا يتأثر كثيرا بفقد صديق أو قريب فكرة نجدها بصراحة أكبر (كدت أن أقول بقسوة قلب أكبر) عند سبينوزا Spinoza، ولكن ألا يتركنا هذا بإنسانية جرداء؟ إن مبدأ الاكتفاء الذاتي *autarkeia* الرواقى Stoic لا بأس به في مكانه الصحيح، لكن الحياة الثرية هي حياة مفعمة بالاهتمام بالآخرين والاعتناء بالآخرين. إن إلها مكثفيا بذاته ومحتويا لذاته لهر شيء تعيس.

قد يكون لنا مبرر إذا ما قلنا إن أفلاطون كان أهوج إذ ظن أننا ينبغي أن نجعل مواطننا الصالح يطابق نموذجنا معيناً. ولو استطعنا أن نمحو كل رقة وكل ضعف من مواطنينا، سيكون ذلك بالضرورة شيئاً حسناً؟ نحن وقد امتلأنا الخبرة والتجارب الإنسانية لأربعة وعشرين قرناً إضافية قد نشعر بالثقة ونحن نقول إن أفلاطون كان مخطئاً، ولكن هل ترانا نجحنا بعد في أن نجد المعادلة الصحيحة؟ إن مجتمعنا الإنساني لا يزال تَوَرَّقَه وتثقله في داخل كل أمة على حدة مشاكل العنف والجريمة ومشاكل المتاجرة بالجنس وإدمان المخدرات، وفيما بين الأمم الظلم والجشع والكرهية. حين نقول إن حلول أفلاطون لشورر المجتمع الإنساني لم تكن جيدة، علينا إن أردنا الإنصاف أن نعترف بأنه كان يصارع مشكلة لا تزال تتحدانا.

في 401-أ-402- ج نجد أمامنا بالفعل خلاصة الجمهورية، رؤية الحياة الخيرة التي تبشر بها، إذ أن الموضوع الرئيسي في الجمهورية – كما في السيمفونية الجيدة – يظهر ويتردد مراراً قبل أن نلقاه أخيراً وقد اكتمل. أساس الحياة الخيرة هو التعليم الجيد. والتعليم الجيد يبدأ بامتصاص الخير مما يحيط بالروح وهي تتفتح. الجمال والخير والعقل شيء واحد، أو هي أبعاد لكمال واحد يوجد في كل ما هو كلٌ وسوى. اللحن البديع والجسم الجميل والحكاية اللطيفة كلها تغذي الروح. وإذا تصحو الروح وتتغذى بالجمال والأفعال الحسنة، بالحب تعطيه وتعطاء، تجد داخل ذاتها صور الخير والجمال والعدل التي تضيء على

عالمها المعقولة⁽⁴⁶⁾ والتناغم والحُسن. عندئذ يصبح كل تنافر وكل أذى وكل تعمير كريها عندها. إنها نفس الرؤية ونفس المسار اللذان نجدتهما في *المأدبة*. إن استطعنا أن نعطي مثل هذه التربية لكل البشر، ألا نكون قد أزلنا كل شرور العالم؟ أليست هذه نبوءة بأحسن معاني الكلمة؟ إنها نبوءة *تسمعي الجمهوريّة* - لا لإثباتها بالبرهان - بل لإعلانها وتطويرها وتوضيحها وعرضها. أيًا كان ما نرى في تفاصيل ترتيبات أفلاطون التعليمية والاجتماعية والسياسية، فإِنَّ المبادئ التي تقوم عليها والرؤية التي تلهمها هي ما تشدّد حاجة إنسانيتنا العظيمة إليه.

في أمثولة الكهف (وفي *المأدبة* وفي *الفاييدون*) يقال لنا إننا نتعلم التعرف على الصور أولاً بأن نلقى ما يشبهها في الأشياء المحددة. في 402ج-ب يقال لنا إننا ما كنا لتتعرف على ظلال الحروف المنعكسة على سطح الماء أو على مرآة لو لم نكن نعرف الحروف ذاتها. هذا التناقض ظاهري فحسب؛ إنه التناقض الذي يلزم بالضرورة كل صياغة محدّدة للفكر. الصور تأتي من العقل، تنشأ في العقل، لكنها لا تنشأ إلا عندما تكون هناك مناسبة لنشوتها، عندما يكون هناك وضع معيّن يمكن لها أن تنطبق عليه. بتعبير آخر، المفهوم الكلي يأتي دائماً بمنااسبة وضع معيّن، لكنه لا يوجد في الشيء المعيّن؛ لا يأتي من الشيء المعيّن.

الفقرة الجميلة في 402-أ - 403-ج نجدها من ناحية تستدعي لذاكرتنا حديث ديوتيميا في *المأدبة* ومن ناحية أخرى تستيق أمثولة الكهف في بداية الباب السابع. — لا عجب، ففكر أفلاطون هو سيمفونية حقّة.

قد يكون في النظام المعيشي الذي يضعه أفلاطون لحراسه (403 هـ - 404 هـ) لمسة من الزهد الفيثاغوري، لكنه في عمومهِ يوافق العقل ويتواءم مع الحكمة التقليدية. ولكن، ألا يكون اختياراً يوافق العقل أيضاً لو أن شخصاً ما اختار متدبراً أن يسمح لنفسه من حين لحين بأن ينعم ببعض الترف ليضيف للحياة شيئاً من اللون حتى لو كان ذلك بالضرورة يعني إنقاص أيامه على

(46) المعقول والمعقولة من الكلمات التي أقرها ابتذال الاستخدام الشائع، حتى أني كثيراً ما اضطرر للتلفظ في التعبير لأستعيد للمفهوم بعض قوّته. المعقول في استخدامي هو الكائن على مستوى فاعلية العقل والمعقولة هي كبنوة العقل الفاعل.

الأرض؟ على مدى حياتنا علينا أن نمارس اختيارات تستدعي توضيحات. الشخص الحكيم هو من يكون واعيا بكل طرفي المعادلة. يكون 'الاختيار' أحمق حين يعنى عن التوضيحية المطلوبة، ويكون لا عقلانياً ولا أخلاقياً حين تكون التوضيحية المطلوبة توضيحية بشيء مما يجعل الحياة جديرة بأن نحياها. لكن توضيحية الشخص بحياته هو أو ببعض حياته ليست فى ذاتها لا عقلانية، لأننا كائنات محدودة لا نحيا أبداً إلا بأن نموت يوماً.

الأخلاقيات الطبية لأفلاطون تقدم حلاً ناجزاً لمشاكل لا تزال تثير جدلاً لا ينتهى بين مفكرى عصرنا. يرى أفلاطون أنه إذا ما أعاق اعتلال الصحة الشخص عن أداء عمله، عندئذ لا تستحق حياة ذلك الشخص أن تحيا، ولا يكون ثمة مبرر لإطالة الحياة بالتطبيب. لمست أرى عيباً فى هذا الموقف إذا ما صيغ بهذه الطريقة. إننى أعد كل حياة ذات قيمة. ولكن ما الحياة؟ الحياة فاعلية خلقة على مستوى معين من الكينونة. عندما تنتفى تلك الفاعلية الخلقة لا يعود الفرد الإنسانى شخصاً⁽⁴⁷⁾ حقاً، وينبغى عندئذ أن يُسمح للجسد أن يمضى إلى نهايته المحتومة. إننى استخدمت كلمات 'العمل' و 'الفاعلية الخلقة'؛ إننى أستخدم هذه الكلمات بمعدل واسع. إن رجلاً هرماً طريح الفراش يستطيع أن يبتسم ويقول كلمة طيبة لمرمضته أو يحكى حنونة لحفيده يؤدى عملاً جيداً. ولكن إذا كان المريض، كبيراً كان أم صغيراً، يعاني ألماً مبرحاً، عندئذ يكون من حقه هو أن يقرر ما إذا كان لاستمرار حياته قيمة. ربّما كانت معايير الحياة ذات القيمة عند أفلاطون ضيقة، صارمة، خاضعة لقيم تقليدية لم نعد نقبلها، لكنه من حيث المبدأ كان على صواب.

إنّ ينبغى أن نسمح للمواطنين الذين يعانون علة فى البدن لا شفاء لها، أن يموتوا فى سلام، أما المواطنون الذين فسدت أرواحهم فساداً لا شفاء له فينبغى أن ننهى نحن حياتهم (410 أ). هذا يثير بشكل حاسم مسألة قيمة الحياة. هل من الواجب أن نحفظ الحياة دائماً وتحت كل الظروف؟ فلأسفنا المعاصرون

(47) 'الشخص'، هذه كلمة أخرى أقرها الاستخدام الجارى، أو ربما كُتبت من الأصل قُبْرَة للمحتوى، لكننا نحتاج أن نعلمها مضموناً آخرى لتدلّ على البعد الذاتى للإنسان الذى فيه كل كينونته الإنسانية، فتصبح موازاة تعالماً لكلمة 'الروح' ويكون الشخص هو الروح فى كينونة معينة.

يعتقدون أن هذا السؤال والأسئلة التي من نوعه قليلة للحل عن طريق الحاجة المنطقية. إنهم لا يدركون أن حدود الحاجة المنطقية لا تمتد فيما وراء المجردات المفرغة من الحياة. أما الكلمات التي لها محتوى – وإذا كان للفلمفة أن تكون ذات دلالة للحياة فيجب أن تكون كلماتها حية – فلها جذور تضرب عميقا وتمتد وتتشابك مع كل ما هو كائن.

إلى جانب المفارقات المنطقية هناك طائفة أخرى من المسائل التي لا حلول لها، وهي طائفة المسائل التي اهتبلت لنفسها – عن غير حق في اعتقادي – اسم الميتافيزيقيا. المفارقات المنطقية مسائل زائفة، مسائل خداعية، لا تبدو بغير حل إلا لأنها تقحم في المسألة عنصرا دخيلا على المنظومة الأصلية للمفاهيم المعنية. المسائل الأخرى التي لا حلول لها، والتي ينعتها الفلاسفة التحليليون Analytical بالميتافيزيقية، هي حقا لا تقبل الحل ولسبب مختلف تماما. إنها ليست مسائل منطقية أو رياضية تعمل داخل منظومات مصطنعة مغلقة؛ في مثل هذه المنظومات المصطنعة المغلقة وحدها تصلح الرموز والمعادلات والاستدلالات البرهانية؛ إنما المسائل التي نتحدث عنها مسائل ذات مضمون تعالج كيانات تسكن عالما ذا معنى. هنا لا يمكن أن يكون هناك أي ثبات في المفاهيم وهنا لا مفر من أن تكون اللغة اعتباطية ولا تصلح إلا لغرض محدد. هنا لا يمكن لأي عبارة تحمل معنى أن تتعت بالصواب أو الخطأ، كما في حالة المنظومات الشكلية المغلقة، إنما تتعت فقط بأنها معقولة أو غير معقولة، ذات دلالة أو غير ذات دلالة. هنا المقولات المتصادمة ظاهريا لا يستبعد بعضها بعضا، بحيث إذا صحت إحداها وجب أن تكون الأخرى خطأ، إنما هي تعبير عن وجهات نظر مختلفة. من الحماقة أن يحاجج أصحاب وجهات النظر هذه ضد بعضهم البعض. مع توفر حسن النية والعقل المنفتح يمكن لصاحب كل وجهة نظر أن يتفهم وجهة النظر الأخرى، أن يرى الأمور من موقف الآخر دون أن يتخلى عن وجهة نظره الخاصة. يصدق هذا على كل من المجالات في المسائل النظرية مثل طبيعة الصدق، والصفات *qualia*، وما إليها، وعلى المناظرات حول القضايا العملية في مجالات الأخلاقيات الحيوية *bioethics*، والتشريع والتعليم، وما إليها.

على امتداد مناقشة التعليم في البابين الثاني والثالث، تشير كلمة *psuchê* (الروح) لشخصية الشخص ككل، وربما كان الأحسن أن نستخدم لهذا كلمة

‘العقل’. ومن الواضح من المناقشة كلها أن اهتمام أفلاطون ينصب على الحصول على شخصية متوازنة سوية، تحقق حياة تلبي بكان عاقل. المدينة التي يعتزم تكوينها هي أمثلة تمثل الكائن الإنساني المتوازن. عند وضع النظام الأساسي لمدينته، فات أفلاطون أن يلحظ، أو هو لم يهتم بأن يلحظ، أن الغالبية العظمى من مواطني مدينته النموذج ينقصهم ما هو معنى تمامًا بأن يحققه. فياستثناء من هم في أعلى شريحة، كل الآخرين شخصيات مشرذمة. لهذا فابنى أمل للاعتقاد بأن المدينة التي يقدمها أفلاطون في الجمهورية لم تكن أكثر من ‘ماكيت’ للدراسة.

لكن من الممكن أن يتساءل البعض: إذا كانت المدينة المثالية ليست أكثر من ‘ماكيت’ للعلل على مقاس كبير، فلماذا يمضى أفلاطون لهذا الحد البعيد في التفصيل وفي التحقيق في صياغة القواعد والمعايير لاختيار الحراس والحكام وغير ذلك؟ الإجابة ذات شقين. في المكان الأول فإن أفلاطون الشاعر لا يطأه قلبه في أن يهمل في وضع اللمسات الأخيرة في هيكل قصة جيدة. وفي المكان الثاني، فإن أفلاطون، الذي لم يفقد أبدا اهتمامه بالسياسة، لم يكن ليضيق فرصة أن يزرع في الحكاية التخيلية آراء وانتقادات واقتراحات يمكن أن تكون ذات قيمة عملية. مثلا، من الواضح أن أفلاطون في الفقرة 424 - هـ - 427 أ كلها قد نسي المدينة النموذج وكان يفكر في العلل الفعلية التي كانت تعترى المدن اليونانية في عصره، ولنا أن نفترض أن أثينا كانت تحتل المكان الأول في كل ذلك. لكن هذا لا يبرر أن نعتبر النظام التأسيسي لمدينة الجمهورية تخطيطا لمدينة فعلية. ثم إنه، حتى لو سلمنا بأن أفلاطون كان جادا كل الجد بشأن المدينة المثالية، فابنى كنت لأقرر أن القيمة الباقية للإنسانية في الجمهورية هي في بيان أفلاطون عن الفيلسوف والد حقيقة التي هي هوى الفيلسوف (حتى لو كان هذا البيان الجوهرى قد جاء عرضا بمقتضى هذه الفرضية).

هل يمكن لأى أحد أن يعتقد أن أفلاطون كان جادا بشأن الأكنوبة التي يراد دسها في نفوس مواطني مدينته، حاكمين ومحكومين؟ (414 ب- 415 د). إننى لن أحاول حتى أن أبين مدى سخف هذا الرأى. ألا يوعز لنا هذا بأن الجمهورية برمتها أسطورة *muthos* مثلها مثل الأسطورة التي تتضمنها الفايديروس أو غيرها من المحاورات؟ — أسطورة *muthos* تحمل في أحشائها من المعانى ومن الحكمة ما يسخر بكل صدق حرفى؟

حيث إن الموضوع الرئيسي لهذا الفصل هو حُجّة الجمهورية أو دور المحاجة في الجمهورية، وحيث إنني اعتبر النظام التأسيسي للمدينة المثالية كامثلة في المكان الأول، رغم أن أفلاطون لم يضيّع فرصة إعطاء لمحة عملية هنا أو بعضا من الحكمة السياسية هناك، فإني أمرّ بمعظم تفاصيل الترتيبات لتأسيس وإدارة المدينة بدون تعليق.

هذا السيناريو الهزلي لملاكم كفاء يقاتل اثنين أو أكثر من الخصوم الأثرياء (422 ب - ج)، ألا ينبغي أن أفلاطون أحيانا لم يكن يعنيه أن يُثبت شيئا بقدر ما كان يعنيه أن يخلق انطبعا؟ هذا بالضبط نوع 'الحُجّة' التي نجدها في كوميديا عادات comedy of manners جيّدة.

ربما كان لرعب أفلاطون من التجديد (424 ب - ج) أساس تاريخي وثقافي. الأمر من الناحية النظرية البحتة قد يبدو مقنعا ظاهريا: إن نحن ذات مرّة أقمنا نظاما كاملا، فكل تغيير عندئذ يُفترض أن يكون تغييرا للأسوأ. لكن هل يمكن أبدا أن نحقق الكمال في عالم الوجود فيه مرادف للمحدودية والنقصان؟ يمكن فقط، مثلثيا، أن نحظى بتطوّر خلاق مستدام بعيد تأكيد قيم متضمنة في توجهاتنا الأصلية. التلاشي لا ينفصل عن الوجود. لا مناص لنا من التغير. وحتى مع أنه لا ضمان عندنا لأن يكون كل تغيير للأحسن، فإن قانون الحياة يقول: أن نحيا يعني أن نقبل المخاطرة.

بعد أن نأخذ هذا في الاعتبار، هل يمكن أن نقول إن أفلاطون بالغ في تقدير الآثار الضارة للتغييرات الهوائية في الغناء وفي اللعب وفي الفن؟ ألا يجب أن نعترف أن ها هنا مجالا آخر نجد أنفسنا فيه عاجزين عن أن نحقق التوازن الصحيح بين السماح بالتجديد والتجريب الضروريين، من جهة، ومن جهة أخرى، استبعاد الأهواء الضارة؟ وهذا مرّة أخرى مجال حيث لا يمكن أن تكون هناك قواعد صارمة ثابتة. ومرّة أخرى نجد أن حلّ أفلاطون كان، من حيث المبدأ، على الطريق الصحيح: إن الضمان الوحيد للحضارة يكمن في تعليم يغذى أرواح الصغار بالجمال وبالتفكير الناقد.

اكتشاف الصلاح

بعد أن ينهي أفلاطون مخططة الأول لمدينته النموذج يأخذنا في جولة طويلة متعرجة المسالك بحثا عن صيدنا، العدل. إنني ببساطة أرفض أن أصتق

أن أفلاطون قصد أن يأخذ قراؤه بجديّة لعبة 'الاستغماية'، هذه التي يلعبها في 427 - ج - 434 د. أفلاطون الذي أعطانا النقد ثاقب البصر في *الديوتيفرون* والتحليلات النفاذة في *الديوتاجوراس* (سواء كانت *الديوتاجوراس* قد كتبت قبل *الجمهورية* أم بعدها لا يهم هنا) لا يمكن أن يكون قد توهم أو تظاهر بأن مثل ألعاب الحواة العبثية هذه يمكن أن تعتبر محاكاة معقولة أو بحثاً عقلانياً. الغرض من كل هذا إعطاء انطباع، مثل التيمة *theme* الثانوية في مسرحية درامية. وإلى أين يأخذنا هذا البحث؟ إلى اكتشاف أو بالأحرى إلى إفشاء كوننا منذ البداية كنا نقبض بصيننا بين أيدينا وأننا بأنفسنا تركناه يفلت منا (432 د - 433 ب): ليس العدل شيئاً غير المبدأ الذي اخترنا أن نبني على أساسه مدينتنا، ألا وهو أن يهتم كل شخص بما يعنيه، *ta hautou prattein*، وهكذا فإننا كنا طوال الوقت لا نبرهن ولا نبحث بل كنا نظهر بواطن فكرة كنا قد بدأنا بها.

إن أولئك الفلاسفة التحليليين *Analytical* الذين يجدون متعة في تمزيق حُجج أفلاطون شذراً يحسن بهم أن يأخذوا في الاعتبار أن أفلاطون كان أول من يعرف أن لا جزئية من 'الحجة' كان يمكن أن تصمد لتمحيص سقراطي حق. إن أفلاطون، بوصفه أفلاطون، كان ليعرف تماماً أن أحداً من قرائه - على الأقل من أولئك القراء الذين يهيمه أن يخاطبهم - كان ليأخذ تلك الحجة كبرهان قاطع. هل كان أفلاطون يعيب إذن؟ كلا؛ إنه كان طوال الوقت يرسم صورة، مستخدماً عناصر تحمل مبررها في قيمتها الذاتية وفيما تسهم به في جمال الكل. إنني أعاد مراراً وتكراراً الضرب على هذا الوتر لأنني مقتنع بأن الفلسفة، التي هي ذات أهمية قصوى لخير الإنسانية، تعاني معاناة جسيمة الخطر من فشلنا في أن نفهم الطبيعة الحقّة للتفكير الفلسفي، وأن هذا الفشل هو الذي يعوق الفلسفة عن تحقيق كل الخير الذي تستطيع بالفعل أن تحققه.

يقول 'سقراط': "أظن مدينتنا، إن تكن قد أمّست بطريقة صحيحة، ستكون خيرة تماماً" (427 هـ). بأي منطق؟ كان من الممكن أن نختار أن نجعل مدينتنا جبارة أو مرفهة، أو جنة 'إبيقورية'، "*epicurean*"، لكننا اخترنا بدلاً من ذلك أن نجعلها خيرة أخلاقياً. لم يكن هذا شيئاً قلنا إليه تفكير ولا حجة، إنما كان شيئاً طلبناه لأننا رأيناه يتوافق مع ما وجدناه أئمن ما فينا. وفي نهاية بحثنا (444 ج - 445 ب) نجد أننا قد عدنا إلى ما كان سقراط دائماً قد قرّره ببساطة، أن الخير الذي يخص الكائن الإنساني هو أن تكون له روح تتمتع بالصحة. وهكذا سنجد في مدينتنا الفضائل اليونانية التقليدية: الحكمة والشجاعة والاعتزان (في الأصل اليوناني كلمة يصعب أن نجد لها مقابلاً دقيقاً سواء في العربية أو في الإنجليزية)، والعدل (427 هـ).

النتيجة القائلة بأن الفضيلة هي صحة وجمال ورفاهة للروح وأن الرذيلة هي سقم وتشوه وضعف للروح (444 د-هـ)، هذه النتيجة ليست بالشيء الجديد. إنها منبئة على امتداد المحاورات الباكرة. إننا لم نكن بحاجة لأى برهان لذلك بكثير مما نحتاج برهانا لقول يسوع الناصري: طوبى لأنقياء القلوب. إنها نبوءة تعلن وليست قضية مطلوب إثباتها.

إن أفلاطون وقد أسكن الحكمة فى الفئة الحاكمة، والشجاعة فى الفئة المحاربة، يكره أن يسكن الاتزان فى الفئة العاملة (430 د-432 أ)، ربما جزئيا بسبب احتقاره الأرستقراطى للعمل. إذ ما الذى يمنع أن يشكل الرضا والتفعل والطاعة - وكلها يمكن اعتبارها أوجها من الاتزان - الفضيلة الخاصة بقطاع المتواضع من المواطنين؟ ونفس المنطق الذى استخدم لإظهار الاتزان منتشرا فى كل المدينة كان من الممكن استخدامه لإظهار كل من الحكمة والشجاعة كصفة تخص المدينة ككل. لكن أفلاطون، بجانب عزوفه المزاجى عن إسناد الاتزان لمواطنيه من الطبقة الثالثة، كان عنده دافع أعمق وأكثر مباشرة. كان يستخدم فحصه لفضيلة الاتزان كمنصة لعرض نظريته النفسية الجديدة، نظرية الروح ثلاثية الأجزاء. ربما كان من المعقول أن تتساءل ما إذا كانت المدينة بطبقاتها الثلاث قد كوّنت على مثال الروح ثلاثية الأقسام، أم أن نموذج المدينة هو الذى أوعز بالتقسيم الثلاثى للروح. فيما يلى سعالج نظرية الروح ثلاثية الأجزاء بإيجاز. ربما تتاح الفرصة للعودة لهذا الموضوع فى مكان آخر.

فى المحاورات الباكرة، كما فى *الجمهورية* حتى هذه النقطة، كانت الروح ببساطة هى العقل أو هى كل شخصية أو شخص الإنسان. عند سقراط كانت الروح ذاك فىنا الذى يزدهر بفعل الخير ويصيبه الأذى بفعل ما هو ردىء. فى *الفايدروس* يجعل أفلاطون الروح ضدًا للجسد ولا يكتفى بتأكيد التمييز بين الاثنين كوجهين لكل واحد - كما كان التمييز السقراطى بين المعقول والمحسوس حسب فهمى له - إنما يركز على الانفصال بين الاثنين. هكذا نجد أن الروح فى *الفايدروس* هى مقر العقل الفاعل *phronêsis* ونجد الشر مستقرا فى الجسد لا فى جزء من الروح. فى *الفايدروس* نجد تصوير الروح كمركبة يمسك بقيادها العقل، ونجد الجواد الأصيل والحصان العاصى يمثلان عنصر الحمية وعنصر الشهوة فى الروح. ما إذا كان تصوير *الفايدروس* استباقا مبكرا للعقيدة التى طوّرت فيما بعد فى *الجمهورية* أم كان تمثيلا تصويريا لاحقا، هذا سؤال فى رأى لا يمكن القطع فيه بيقين على أى الوجهين. على كل حال، إننى أعتقد أن كلا من *الفايدروس* و *الجمهورية* ينتميان لفترة لاحقة للفترة التى كتبت فيها *الفايدروس* وأن عقيدة الروح ثلاثية الأجزاء كانت تجديدا

أفلاطونيًا حديثًا، وفي رأبي أنه كان تجديدًا يؤسف له، أعتقد أنه قد أوقع وما زال يوقع الكثير من الضرر الجسمي. لكنني أحتفظ بتفصيل موقفى من هذه المسألة لدراسة خاصة.

عند هذه النقطة على أن أكرّر أن غرضى فى هذا الكتاب ليس تفسيريًا. إننى لا أزعم أننى أقدم هنا ما قاله أفلاطون ولا ما ارتأه أفلاطون. ما قاله أفلاطون متاح لكل من يريد أن يقرأه. وما كان فكر أفلاطون لكل واحد أن يخمنه، ومن حيث المبدأ فتخمين الواحد منا ليس أفضل من تخمين الآخر. إن غرضى هو، كما عبّرت عنه فى موضع آخر، أن أدخل فى حوار مع أفلاطون، وأن أعرض الفلسفة التى أخرج بها من هذا الحوار.

إن ظاهرة التحكم فى النفس أو الرضوخ لرغبات المرء التى تُقَمَّر فى 430 هـ - 431 ب على أساس غلبة أحد أجزاء الروح على غيرها كانت قد عولجت فى الـ *بيروتاجوراس* باعتبارها عملية تجرى بأكملها فى العقل حيث أظهرت تجربة الرضوخ للرغبة الأسوأ كحالة من الجهل أو افتقار الفهم (الـ *بيروتاجوراس* 352 أ - 360 هـ). أعتقد أن ذلك كان هو الموقف السقراطى الأصلى وقد كان ذلك فى رأبي هو التفسير الأحكم والأعقل. هكذا، بدلا من اعتبار الصراع النفسى نزاعا بين أجزاء مختلفة أو ملكات مختلفة من الروح (الشخص)، فإنه يكون من الأفضل اعتبار ذلك تنافسا على الأولوية بين قيم مختلفة.

حين نجد فى الشخص العادل نفس العناصر التى وجدناها - أو على الأصح، التى وضعناها - فى المدينة العادلة (435 ب - ج)، أو حين نجد فى المدينة ما افترضناه فى الشخص، فإننا لا نكتشف - فى أى الحالتين - أى واقع فعلى، لا نسجل أى حال موضوعية للأمور، بل نخلق أسطورة معقولة تعطينا رؤية معينة. يلزمنى أن أصرّ على هذا، حتى مع المخاطرة بأن أدفع القارئ للضجر، لأن هذه هى النظرة لطبيعة التفكير الفلسفى التى نحتاجها إذا كان للفلسفة أن تبقى حيّة وأن تبقى لها قيمة رئيسية فى الحياة الإنسانية. الفلسفة لا تعطينا صدقا، لا صدقا قابلا للإثبات ولا غير ذلك، بل تعطينا رؤية من خلال أسطورة خلاقة تعترف بكونها أسطورة.

يقول لنا أفلاطون إننا لا نستطيع أن ننهى مسألة كهذه - مسألة بنية الروح - بالوسائل التى اتبعناها حتى الآن، وأن الطريق لذلك الهدف طريق أطول (435 ج - د). أيّا ما كان ما قصده أفلاطون بذلك، فتمّة شىء واحد واضح

تماما، ذلك أنه لم يكن يعتبر الحجّة السابقة كافية أو قاطعة؛ بعبارة أخرى، أنه لم يقصد بها أن تكون من طبيعة البرهان الرياضى. أشعر بأنى سخيّف إذ أقرر هذا، لكن حين يتباهى الفلاسفة التحليليون بكشف عيوب مثل هذه المحاجّات، فإنهم يفترضون أنهم يتعاملون مع براهين من هذا النوع. الطريقة الصحيحة لنقد موقف فلسفى هى أن نعرض منظورا ذا وضوح ذاتى أعظم، يتوافق مع قيم ومبادئ ننبأها.

هكذا حين يقول 'سقراط' لجلالكون: فى رأى أننا لن نعرف أبدا بالضبط عن هذا بالوسائل التى كنا نتبعها، فإن أفلاطون هنا يلمّح بوضوح إلى أننا فيما كنا نقول لم نصل إلى أى معرفة مضبوطة. فيما يلى، حين نأتى لنتباحث الديالكتيك، سنرى أننا لا نستطيع أبدا أن نحصل على معرفة مضبوطة عن أى شىء. كل ما نملك هو الفهم الذى نكسبه فى ذات السعى، فى ممارسة العقل الفاعل. لكن الناتج المحدّد للسعى، إذا ما اعتُبر صدقا نهائيا، إذا ما اعتُبر معرفة مضبوطة، يتضح أنه مخادع.

إذا ما انطلقنا من فكرة ملكات منفصلة فى الروح، فعندئذ يكون من السخف أن نقول إننا نرغب بالفكر أو إننا نفكر بعنصر الحمية (436 أ- 441 ج): فذلك يكون مناقضا لقواعد الكون المعنوى universe of discourse الذى اتخذناه. لكن إذا ما نظرنا للشخص ككل، كعقل، إذ يعمل يستخدم أو يُفعل هذه الفكرة أو تلك، يزن تقييما فى مقابل آخر، عندئذ فإن محاربا، يخاف الموت ويحب الحياة، إلا أنه يختار مواجهة موت مؤكد للحفاظ على شىء أعظم قيمة من حياته الفردية، لا يمتثل تناقضا.

فى 437- د - هـ يعزل أفلاطون فكرة العطش الذى هو عطش فحسب، ليس مكيفا qualified على أى نحو، ليس عطشا لشراب ساخن أو لشراب بارد، ولا عطشا لشراب كثير أو لشراب قليل. ماذا كان باركلى Berkeley ليقول عن هذا؟ كان ليقول إنه لا يمكن أبدا أن يكون هناك عطش فعلى لا يتكيف بطريقة من هذه الطرق أو بغيرها. فكرة العطش الذى هو ببساطة عطش فحسب هى تجريد خالص. إن أفلاطون كان قميّنا بأن يكون أول من يعترف بأنه رغم أن من الممكن أن تكون عندنا فكرة مثلث لا هو متملّوى الأضلاع ولا متملّوى الضلعين ولا مختلف الأضلاع، إلا أن مثلثا فعليا لا بد أن يكون إما هذا أو ذاك. وهكذا هنا، بينما فكرة العطش البسيط يمكن أن يكون لها مكانها فى ذخيرتنا

المفاهيمية، فإننا حين نتحدث عن النوازع والدوافع التي تملئها حالاتنا البدنية، فهذا العطش المجرد لا مكان له.

يطور أفلاطون فكرة التكيف المتوازي في النسبي والمتضايقات relatives and correlatives ليعارض تحليل سقراط للصراع النفسي (العقلي) - كما نجده في الديورتيكوس - بأن يحصر العطش مثلاً في رغبة للشراب بسيطة خالصة. لكن الرغبة المجردة، منعمة الصلة بأي فكرة، تصبح لا شيء غير حالة بدنية، يلحظها العقل ثم يقرر (إذا ما دخل العقل في الحساب على الإطلاق) ما إذا كان سيعطى وزناً أكبر لإشباعها أم للخير الذي قد ينتج من رفضه إشباعها.

لنا أن نلاحظ هنا أن أفلاطون، ربّما لتعلقه بنظريته النفسية الجديدة، فإنه في هذا القسم يميز بين المفاهيم بعناية أكبر ويربط بين خطوات الحاجة بوضوح أكبر مما كان يفعل في بحثه لتسكين الفضائل المختلفة في الفئات المختلفة للمدينة.

الصلاح في الفرد

تماماً كما أننا وجدنا مسيرة البحث تعود بنا إلى الموقف السقراطي العتيق بأن كل الفضيلة في أعمال العقل *phronêsis* ولا شيء غير ذلك، فكذلك عند رسم معالم الشخص العادل في 442-هـ -443-ب لا نجد أي تظاهر بخجة بل نجد تأكيداً بسيطاً مباشراً للخصائص التقليدية للشخص الصالح.

هكذا في 444أ نعرب عن رضائنا إذ وجدنا الشخص العادل والمدينة العادلة والعدالة ذاتها. ولكن كيف؟ لقد قلنا وداعاً للبحث النظري في الباب الأول وببساطة أقننا المثال الذي نجد صورته في روحنا ذاتها، إذا كانت روحاً سوية؛ أو ربما كان من الأصح أن نقول، إننا أقننا صورة للحقيقة التي نجدها في ذات أرواحنا. هذه في رأي حقيقة كل فلسفة أصيلة: تمثيل خلاق لكلية العقل الفاعل الذي هو حقيقتنا وهو كل ما نعرف من الحقيقة ولا نعرف حقيقة سواها.

وهكذا، لكي نتوّج بحثنا (444 جـ -445 ب) نعود إلى ما كان سقراط قد عبّر عنه ببساطة وبطريقة مؤثرة في محادثته الحميمة مع الشيخ الطيب كريتون

(الكريتون، خاصة 47 د-49 هـ)، وهي محادثة لا نجد في الفقرة الحالية إلا مجرد ظلٍّ لها، فلا شيء في الواقع يمكن أن يفوق تلك الكلمات الجميلة العميقة.

المرأة والأسرة

جزء الجمهورية الذي يبدأ بالصفحة الأخيرة من الباب الرابع ويمتد عبر النصف الأول من الباب الخامس، وهو الجزء الذي يتناول الترتيبات الخاصة بالنساء والأسرة والقواعد الخاصة بالحرب (445 ج- 471 ج)، قد نال نصيباً من الاهتمام والتعليقات يفوق كثيراً ما ناله غيره من الأجزاء. وإذا أن هذا الجزء لا يتصل مباشرة بموضوع الفصل الحالي، وإذا أنني أعتقد أنني لا أملك شيئاً ذا قيمة أقوله في هذا الصدد، فلن أعلق على هذا الجزء إلا بكلمة هنا أو كلمة هناك حيثما أجد نقطة ذات صلة بموضوعي.

في 453-ب. ج. يحتاج أفلاطون نيابة عن المعارضين على اقتراح أن تتألم المرأة نفس التربية كالرجل وأن يُعهد إليها بما يُعهد به للرجل من مهام. إنه يقدم حجة كاحسن ما تكون الحجة اللفظية، وإن يكن في شكل هيكلي. ثم يحذّرنا في 454-أ من مخاطر الخلط بين التنازع والنقاش المخلص. يسقط الكثيرون في شرك هذا الخلط إذ لا يتنبّهون للتمييزات الضرورية، يأخذون الكلمات على عواهنها. هذا في الواقع تحذير نحتاج أن نعيده اهتماماً جاداً. المشكلة أنه رغم كل جهود الفلاسفة وأهل المنطق، فإننا لا نملك، ولا يمكن أبداً أن نملك، قواعد صالحة لتحديد التمييزات التي ينبغي تطبيقها في كل حالة معينة. الكلمات – الكلمات الحية تميزها لها عن الرموز الميتة – لا يمكن أن تكون لها معاني ثابتة. إنها تعني ما يقصد المستخدم أن يعني بها. ولكي نفهم كما ينبغي، يجب أن يتلقاها من توجهٍ إليه بحسن نية. من يأتي للنقاش بروح الخصام يمكنه أن يستخرج تناقضاً من أي مقولة. هكذا نجد دورياتنا الأكاديمية ممتلئة بأشياء من هذا القبيل: يقرر الأستاذ س أن $a = m$. يعترض الأستاذ ص أن a يجب أن تؤخذ بمعنى a و m ليست m . ولكن لو أن a أخذت بمعنى a (هكذا يقول أي من س أو ص) فإنها بالفعل ستعني m . كلا، فإن a هي في الحقيقة a وبهذه ليست m . — ليست هذه محاكاة هزلية، بل هذا بالفعل ما تمتلك به دورياتنا الأكاديمية. المؤسف أن أساتذتنا المتبحرين عاجزون عن أن يتوصلوا للاستنتاج الواضح: إنهم في الحقيقة يحرثون في البحر. أي مقولة ذات معنى هي تعبير خلاق فيه

من الزيف بقدر ما فيه من الصنق. يستطيع الناقد أن يُظهر المقولة في منظور أفضل وأكثر ثراء، ولكن المقولة لا يمكن إثباتها بالبرهان ولا حفضها بشكل نهائي، إلا في سياق ضيق محدّد.

كثيرا ما لوحظ أن ترتيبات أفلاطون للزواج والتناسل (457 ب-466 د) مليئة بالمشاكل وبالثغرات. يلحق كورنفورد Cornford الفقرة 459-ج - 461-د بكم من التنزيلات يفوق كثيرا ما يلحقه بائ فقره مماثلة لها في الطول، ليتعامل مع هذه المشكلات وأوجه الغموض. إن أفلاطون بعقليته الرياضية لا يمكن أن يكون غافلا عن هذه المشاكل وأوجه النقص. وأعتقد أن هذا يشير بوضوح إلى أن أفلاطون لم يكن جادا بشأن هذه الترتيبات؛ لم يكن محتاجا لأن يدقق في التفاصيل لأنه ببساطة كان يخترع حذوة. إن تبجيلنا لأفلاطون، حتى بين أولئك الذين يعارضونه من كل الوجوه، يجعلنا نأخذ بهجديّة أكثر مما ينبغي حتى حين يكون هو عابثا كل العبث.

كيف لنا أن نفهم أفلاطون حين يقول إنه سيكون على الحكّام أن يمارسوا كثيرا من الكذب والخداع لمصلحة المحكومين؟ (459 ج - د). هل يمكن أن يكون قد قصد أن يصنق قراؤه ذلك؟ ألم يكن يعلم أن الأكذوبة لا ينتفى ضررها إلا حين تقمّ صراحة على أنها أكذوبة كما في حكاية خياليّة؟ وأن الأكذوبة حين تؤخذ على أنها صدق فإنها بالضرورة تلوث الروح؟ من الصعب أن نرى كيف كان يمكن له أن يعتبر مقترحاته متوافقة مع آرائه الخاصة حول ما هو حسن وما هو رديء إلا إذا كان الحكام وحدهم في مدينته هم الكائنات العاقلة وكان كل الآخرين آلات بلا عقل، مجرد حيوانات ديكارتيّة Cartesian animals. أم ترى أنه، بمثل ما نجد بيننا أشخاصا أذكيا جدا إلا أنهم مع ذلك، تحت سطوة المعتقدات الدينية، يؤكّدون أسخف الأمور وأكثرها بشاعة بنفس راضية تماما، فكذا كان من الممكن لأفلاطون، تحت تأثير تحيزاته السياسيّة والطبقية، أن يصاب بمثل هذا العمى؟ أم أنه، باعتبار أن النظام التأسيسي للمدينة النموذج لم يكن كله إلا حذوة مخترعة، فقد كان يسمح لنفسه بمثل هذا الزيف، تماما كما يمارس الكاتب الروائيّ الذبح والتقتيل في شخصيات روايته دون أن تعتربه وخزة ضمير؟ تنطبق ملاحظاتي حول هذه النقطة بالطبع على كل ترتيبات الزواج وكل ترتيبات وقواعد رعاية الأطفال.

ممارسات الحرب

عند إرساء قواعد ممارسات الحرب (466 د- 471 ج) يبسط أفلاطون مفهوم الجنس الإنساني الواحد ليشمل كل اليونانيين، ويقف عند هذا الحد. قبل أن نتباهى بتفوقنا على أفلاطون، علينا أن نتذكر أنه رغم أننا من الناحية النظرية قد نتقننا إلى حيث نركى بأفواها فكرة الإنسانية المشتركة، إلا أنه في مجال الواقع فإن حكوماتنا والغالبية الكاسحة من شعوبنا تتخلف عن ذلك كثيرا. هذا مجال آخر للأفكار فيه دور كبير، ومن المؤكد أن من واجب المستنيرين منا (والأسفاه، كم هم قلة!) أن يفعلوا كل ما باستطاعتهم، كل واحد منا رجلا كان أو امرأة، كل في ميدانه، لأن يُشعرونا بأن الملايين الذين يموتون بفعل أمراض قابلة للعلاج، وبفعل الجوع ونقص الماء، وفي صراعات يؤجج نيرانها الجهل والخرافة، كل أولئك هم من لحمنا ومن دمنا.

كل ما يمكن أن يقال عن موقف أفلاطون من الرق ومن التمييز بين الهيلينيين والبرابرة (469 ب- 471 ب) قد قيل وأحسن القائلون القول. وحيث إن هذا أيضا يخرج عن نطاق هذا الفصل، فإبني أكتفي بالقول بأن لنا هنا درسا نموذجيا يبين كيف أن مفاهيمنا - الأفكار التي نرثها أو نتلقاها من أي مصدر - تتحكم في فهمنا وتوجهاتنا وسلوكنا. هذا ما أعنيه حين أكرر المرة تلو المرة (*Let Us Philosophize*، على امتداده) أننا ككائنات إنسانية نعيش في عوالم هي من صنعنا، وعلينا دواما، بلا كلل، أن نفحص هذه العوالم الفكرية، لنلا نصبح، بفعل النسيان، عبيدا لها رغم أننا خالقوها.

خلاصة

عند هذه النقطة يقودنا أفلاطون إلى آفاق مبهرة. لكن قبل أن نمضي قدما، دعونا نلق نظرة على ما قطعناه من أرض حتى هنا. تبدأ الجمهورية كبحت عن طبيعة العدل. نسلك في البداية الطريق المألوف في الحوارات السقراطية المبكرة لنجد عددا من التعريفات المختلفة المقترحة غير وافية. ثم ينقلب ثراسيماخوس على القيم التقليدية، مؤكدا أن العدل خدعة يمارسها الأقوياء على الضعفاء ليجعلوا الآخرين يخدمون مصالح الأولين. هكذا يغير جذريا غرض البحث الأولي. لم يعد السؤال: ما هو العدل؟، وإنما: هل العدل يفيد الشخص العادل؟ بعد بضع خطوات نظرية لإظهار أن موقف ثراسيماخوس لا يمكن الدفاع عنه، وهي خطوات لا تغلح في إقناع ثراسيماخوس، يقترح 'سقراط' أنه لكي نبلغ

غاية بحثنا المزدوج، ربما يحسن أن ننظر إلى العدل ممثلاً في شيء أكبر من الكائن الإنساني. لا أحد من مستمعيه يتماءل كيف يمكن لنا أن نصنع نموذجاً لشيء لا نعرفه بالفعل. هكذا نمضي في بناء مدينتنا التخيلية، فنؤسسها على مبدأ أن كل عضو - فرداً كان أم طائفة - ينبغي أن يعنى فقط وقصراً بالعمل الموكول لذلك العضو. ثم يجابهنا السؤال: مع التسليم بأن مدينتنا هذه هي الأحسن وبأنها تجسد مفهومنا المختار للعدل، فهل هي قابلة للتطبيق؟ بأي الوسائل يمكن تحقيقها في المجتمع الإنساني؟ إن معالجة أفلاطون لهذا السؤال، فيما أرى، لا تقتصر في دلالتها على إمكانية تحقيق المدينة التخيلية الموصوفة في الجمهورية، بل تعالج بشكل أساسي مسألة الشروط الضرورية للصالح في الحياة الإنسانية — وتتلخص تلك الشروط في شيء واحد: العقل الفاعل، *phronēsis*، الذي هو خيرنا الوحيد، وهو كل الخير، وهو كل ما يمكن أن نعثر عليه أو نفكر فيه من خير.

الفيلسوف

نأتى الآن إلى القسم الذي يبدأ بـ 472أ في الباب الخامس ويمتد حتى نهاية الباب السابع، وهو القسم الذي أعده قلب الجمهورية، وقلب الأفلاطونية، ولا أتردد في أن أقول بل قلب كل الفلسفة. لقد عُلِّقت على هذا القسم في الفصل السادس، "المعرفة والحقيقة"، وأرجو أن يُنظر إلى ما يلي لا على أنه مراجعة للفصل السابق ولا على أنه ملحق له، بل على أنه دراسة موازية لنفس المادة. ينبغي أن يكون كلٌّ من الفصلين مكملًا للآخر، ومن الطبيعي أن يكون هناك أحياناً بعض التكرار، وقد يكون هناك أحياناً بعض التناقض الظاهري. هذا لا يؤزقني، فإبنتي أفضّل أن أناقض نفسي على أن أكون سجيناً لوجهة نظر متحجرة. المفكر الذي لا يناقض نفسه بين الحين والحين يحسن به أن يمضي فيحفر لنفسه قبره.

(من المعتاد أن يشار للجزء الأوسط من الجمهورية باعتباره يشمل الأبواب من الخامس حتى السابع، لكن هذا مضلل. فمن المعروف أن تقسيم الجمهورية إلى عشرة أبواب محض ضرورة "تحريرية" عملية، والجزء الأول من الباب الخامس يرتبط هيكلتاً بما سبقه، بينما بدءاً من 472أ عبر الباب السادس وحتى نهاية الباب السابع نجد كلا متماسكا.)

يتساءل أفلاطون عن إمكانية أن تتحقق الدولة المثلى فى عالمنا الفعلى (471 ج - 474 ب) ويقدم إجابته الشهيرة، التى يكررها عدة مرّات فى *الجمهورية* (فى 473 د، 487 هـ 499 ب، 501 هـ) ويعيد تأكيدها بنفس الألفظ تقريبا فى الرسالة السابعة، 326-أ. ب، معلّنا أن الجنس البشرى لن يعرف راحة من شروره حتى يتولى السلطة السياسية من يمارسون الفلسفة الحقّة الأصيلة أو تقضى العناية الإلهية بأن يتّجه من يقبضون بزمام السلطة فى الدول إلى ممارسة الفلسفة الحقّة. لا مجال للشك فى أن هذا كان اقتناعا راسخا عند أفلاطون. لكننا لا يجب أن نربط بين هذا وفكرة الدولة النموذج التى نجد وصفها فى *الجمهورية*. لا بدّ أن نفصل بين هذين. القول بأن المجتمع الإنسانى لن يتمتع بالعافية والسعادة إلا إذا حكمته الحكمة - البصيرة فى القيم الحقّة - كان هذا أمرا بدهيّا عند كل من سقراط وأفلاطون. وإذا كان أفلاطون قد وجد أن عليه أن يُجهد نفسه كثيرا ليوصل الفكرة فما ذلك إلا لغياء عامة البشر، غياء ما زال العقلاء من الناس يشنون ضده حربا يائسة. لقد نطق شيلر Schiller عن بصيرة حقّة حين قال: حتى الآلهة يناضلون عبثا ضدّ الغياء. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن الدولة النموذج فى *الجمهورية* قصد بها أن تكون تمثيلا تصويريّا للعقل لا أكثر. وربما يُفتقر لى أن أكرّر مرّة أخرى أنى حين أقرّر أن *الجمهورية* ليست فى المكان الأول كتابا سياسيا وأن أهمية الكتاب بالنسبة لنا لا تكمن بشكل رئيسى فى ذلك المجال، فإننى بذلك لا أنكر أن السياسة كانت من شواغل أفلاطون طوال حياته.

يطلب جلاوكون من سقراط أن يبين لهم أن تحقيق المثال ممكن، فيذكره سقراط أولا بأنهم طلبوا المثال كنموذج حتى إذا ما رأينا ما العدل وما الظلم فى ذاتهما، وما نوع الحياة التى ترتبط بكل منهما، أمكننا عندئذ أن نقول: هكذا تكون حياة الشخص العادل وغير العادل. لم تكن غايتنا أن نظهر أن مثل هذا المثال يمكن تحقيقه بتمامه وكماله (472 أ-هـ). لماذا يؤكد أفلاطون كل التوكيد على هذه النقطة؟ ألا يوحى هذا بأنه، مهما كان يقيننا فى مثالي ما مطلقا، إلا أننا متى توجّهنا إلى وسائل تحقيق المثال فلا يمكن أن يكون لنا مثل هذا اليقين؟ ليس هذا حالنا اليوم؟ قد نعرف على نحو جيّد ما نريد لأطفالنا أن يكونوا، وقد نعرف على نحو جيّد ما نريد لمجتمعنا أن يكون، ولكن أى نوع من التربية يمكن أن يعطى أطفالنا الشخصية التى نريدها لهم؟ — أى قوانين وأى مؤسسات يمكن أن تعطى مجتمعنا الخصائص التى نرغبها؟ — هنا بالضرورة نتعثر ونخطئ، وكثيرا ما يكون الخطأ كارثيا. ولهذا السبب يلزمنا دائما أن نبقى مثلنا نصب أعيننا فى متابعة وإصرار حتى لا تتوه منا وسط انشغالنا بالوسائل والأساليب.

وقبل أن يعضى أفلاطون ليشرح كيف يمكن لنا أن نأمل في تحقيق مدينتنا المثالية، يتقدم بتحفظ آخر. العمل لا يرقى أبدا لمستوى النظرية؛ تبقى بالضرورة دائما فجوة بينهما (473 أ). هذا يتوافق مع الميتافيزيقا الأفلاطونية. الواقع لا يتماهى أبدا مع المثال. كل واقع ينطوي دائما على نقص مزوج، أولا، من حيث كون الواقع متحوّلا وزائلا، وثانيا، من حيث كونه شذرة مستقطعة - وبالتالي زائفة - من عالم الواقع ككل. إذ أقول هذا ربّما أكون قد تجاوزت أفلاطون نوعا ما في النقطة الثانية، إلا أنني ما زلت أعتقد أن ما أقول يتفق مع مبادئ أفلاطون وأنه مضمّن في الحوار السقراطي.

ثم تأتي مقولة أفلاطون الأشهر، التي تُردّ أولا في 473 ج - هـ ثم تتكرّر عدّة مرّات فيما يلي بتغييرات طفيفة في الصياغة: إذا لم يحكم الفلاسفة أو يصبح الحكام فلاسفة، فلن يكون للمجتمع الإنساني خلاص من شروره الراهنة. هل كان أفلاطون حقا يعتقد أن هذا الشرط كافٍ لتحقيق الدولة الصالحة؟ يبدو أن الأمر كذلك، أو على الأقل يبدو أنه لم يكن يرى وسيلة أخرى لبلوغ ذلك الهدف. بينما يبدو من ناحية أخرى أن سقراط لم يكن يشغل نفسه بالمسألة في هذه الصورة. كانت كل جهوده موجّهة لتتوير الشخص الفرد. المدينة الفاضلة تتكوّن من مواطنين فضلاء، والمواطن الفاضل هو من يحظى بفهم راسخ للقيم الحقّة، والطريق إلى ذلك أن يعرف كيف يفحص روحه، يمحّص معتقاداته وتقييماته ليطرّد الزائف منها ويؤكد الصالح. في المحاورات الباكّة يُفترض أكثر من مرّة أو يقرّر صراحة أن الحاكم الصالح هو الذي يجعل المواطنين صالحين. ("عليه أن يجعلهم حكماء ويعطيهم المعرفة"، *edei de sophous poiein kai epistêmês metadidonai*، *الديوثيديموس*، 292-ب؛ وهذا أيضا فحوى *الجورجياس*، 515-أ-د). في منتهى الأمر، هذا هو الحلّ الجذري الوحيد، ليس فحسب لأننا لن يكون لنا مجتمع صالح إلا من خلال مواطنين صالحين، وإنما، وهذا هو الأهم، لأن الغاية النهائية للمجتمع الصالح هي الصلاح الأخلاقي لمواطنيه. لكن هذا طريق طويل طويل: فماذا ينبغي أن نفعل ونحن على الطريق لتلك الغاية أو لكي نساعد على الإسراع في الوصول لتلك الغاية؟ قال أفلاطون كلمته، فهل أتى أحد أبدا بما هو أفضل؟ إن 'مفارقة' الجمهورية المزعومة هي لازمة صحيحة للمقولة الديمقراطية بوحدة الفضيلة والحكمة - و 'الحكمة' هي بالضبط الكلمة المطلوبة هنا، لا 'المعرفة' لأن سقراط يميّز بين الفهم الذي هو واحد مع الفضيلة وكل معرفة تخصّصية.

في 474 ب - ج يبدأ جديا الجوهر الحيوي لما أسميته قلب الجمهورية والأفلاطونية وكل الفلسفة. يقول 'سقراط': كي ندافع عن مقترحنا ضدّ أولئك الذين يرونه مدعاة للضحك، علينا أن 'نحدّد' *diorisasthai* (نوضّح، وليس

‘نعملى تعريفًا شكليًا’) ما نعى بالفيلسوف. هكذا فإن المناقشة التالية، التى تمتد حتى نهاية الباب السابع، تطلقها محاولة الإجابة على هذا السؤال. لكن ما أعجب القوة الخلاقة فى كل حقيقة! المحارة تضيقها حبة رمل، فتحاول عزل الدخيل المتطفل، فإذا بين أيدينا – يا للعجب! – لؤلؤة! وهكذا فإننا نجد هنا ما يسمو كثيرًا وما يختلف تمامًا عن الغرض الذى قصد إليه أولا. نجد بين أيدينا أعرق معالجة لطبيعة وقيمة التفكير الفلسفى. هذا ما يجعل الجمهورية أهم كتاب فى كل تاريخ الفلسفة. فى الجمهورية تتوحد الأبعاد الإپستمولوجية والميتافيزيقية والأخلاقية للتفكير الفلسفى فى كل عضوى.

خطوتنا الأولى فى توصيف الفيلسوف أن نقول إن الفيلسوف هو من يحب كل المعرفة. لكننا سرعان ما نجد أن علينا أن نكيف قولنا ذلك، فليس كل ما يسمى معرفة هو مما يُعنى به الفيلسوف. يقال لنا إن الفيلسوف ليس معنًى بالموجودات المحددة المتعددة فى العالم، وإنما بما هو حقيقى (475 هـ). هنا يستخدم أفلاطون كلمة *alêtheia* التى عادة ما تترجم بكلمة ‘الصدق’ “truth”، ولقد ذكرت من قبل الأسباب التى تجعلنى أرى هذه الترجمة مضللة، وفيما يلى سأترجم *alêtheia* أفلاطون بكلمة ‘الحقيقة’ “reality”⁽⁴⁸⁾. ما هذه الحقائق؟ إنها المفاهيم التى تضيف على تلك الموجودات المتعددة صفتها، فتجعلها معقولة، والتى لا يمكن أن ترى إلا فى العقل وبالعقل. بتعبير آخر، الفيلسوف معنى بعالم المعقول الذى كان سقراط يميزه عن عالم المحسوس وكان يرى من الضرورى للكانن الإنسانى أن يمحّصه وأن يسعى لأن يفهمه.

فى 476- ج نجد خلاصة أمثولة الكهف التى يبدأ بها الباب السابع؛ فى الواقع نستطيع أن نقول إننا نملك هنا نظرية أفلاطون فى المعرفة مضغوطة فى اثنتين وخمسين كلمة: أولئك الذين يعرفون أشياء عديدة جميلة لكنهم لا يستطيعون إدراك مفهوم الجمال فى ذاته يمشون عبر الحياة لا مستيقظين بل حالمين. هنا على أن أؤكد أن هذا لا يعنى أن من الممكن معرفة الأشياء المتعددة فى غيبة المفهوم، إذا كنا نعى بالمعرفة الوعى المتفكر reflective

⁽⁴⁸⁾ كذلك أجنب دائما ترجمة كلمة truth بكلمة الحقيقة، إذ يهمنى إبراز التمييز بين الحقيقة reality والصدق truth، فهذا تمييز جوهري فى فلسفى وفى توليى لأفلاطون: الحقيقة مجالها الذاتى وعالم المعقول والصدق مجاله الموضوعى وعالم المحسوس.

awareness. يمكن أن نتعرف على الأشياء المحددة على المستوى الحيواني، لكن مجرد أن نسمي الشيء يعنى أن نطبق مفهوما عامًا. بهذا المعنى، كل من يستخدمون لغة يفكرون بمفاهيم. ولكن للتفكير على مستوى أعلى نحتاج أن نتبين استقلال الصورة المعقولة عن تمثيلها المحسوس. الصورة المعقولة هي الحقيقة التي يتألفها العقل. ولكن دعونا لا نقطع سيل شرح أفلاطون بمحاولة تطوير كل هذا عند هذه النقطة.

في 477-أ يعلن لنا أفلاطون واحدة أخرى من نبوءاته، تصوغ في اثنتي عشرة كلمة مبدأ وحدة المعرفة والحقيقة، مستبقاً تطويرها الأكمل في الباب السادس، وصولاً إلى فكرة صورة الخير: ما هو كائن تماماً يُعرف تماماً، ما هو غير كائن لا يُعرف إطلاقاً، *to men pantelôs on pantelôs*، هذا بالطبع ما كان پارمنيديس قد قرره من قبل، لكن تطوير أفلاطون للمبدأ أصيل ويقود لنتائج أخصب كثيراً مما كان يمكن أن ينتج عن واحد پارمنيديس دائم السكن.

لكن ما هو بين الكائن والماكان، ما هو غير كامل، لا تقابله لا المعرفة الحقّة ولا انتفاء المعرفة تماماً، إنما يقابله نوع أدنى من المعرفة، يمكن أن نسميه الظن. هكذا نرى أن أفلاطون يعطينا في 476- جـ -477- ب ملخصاً للنظرية التي سيطورها في نحو السبعين صفحة التالية.

هنا على أن أذكر أنه، تماماً كما أننى عادة لا أترجم *alêtheia* بكلمة 'الصدق'، بل بكلمة 'الحقيقة'، فإننى كذلك لا أترجم كلمة *to on* ومشتقاتها بكلمة 'الوجود' ومشتقاتها. كلمات *to on/alêtheia*، *ousia*، كلها عند أفلاطون تتعلق بالحقيقة المعقولة، وليس بالموجودات الفعلية في عالم التعدّد والتحوّل. إننى إخصّص كلمة 'الوجود' لعالم التعدّد والتحوّل هذا، وأعتبرها ضدّاً لكلمة 'الحقيقة'. لقد ووجه استخدامى الاصطلاحى هذا بالنقد من البعض. إن اختياري للمفردات قد يكون موففاً وقد لا يكون كذلك، لكن التمييز الجذرى بين العالمين ضرورى لأى فلسفة أفلاطونية، ولست أرى ما يمنع من أن أستخدم أى مصطلحات اختارها، بشرط أن أوضح ما أعنى بكل مصطلح وأن أنزم بقدر معقول من الاتساق فى استخدامى لمثل هذه المصطلحات. (انظر "On What Is Let Us Philosophize، خاصة الباب الثانى؛ وكذلك "On What There Is" (Real: An Answer to Quine's 'On What There Is'))

استخدامي لمصطلح 'الوجود'، قد يتصادم مع استخدام المذهب الوجودي Existentialism للمصطلح. هذا أمر يؤسف له، لكن لا حيلة لي الآن إزاءه).

في 477- ج يقدّم أفلاطون مفهوم الملكة ثم يمضي ليقدم في إسهاب شديد التمييز بين المعرفة والظن، لأنه يرى هذا التمييز ضروريًا لتطوير مفهومه للدنيا - التي لا نستطيع أن ننكر وجودها - كمجال للكينونة المنقوصة. هذا مبدأ أساسي في الأفلاطونية. لكنّ بحق لنا أن نسجل على أفلاطون احتجاجا فحواه أن عالم الحقيقة المعقولة - الحقيقة الروحية، إن شئت - هو بالنسبة لنا - نحن الكائنات الإنشائية - لا يفصل عن عالم الصيرورة becoming الذي نحن متجذرون فيه. الحقيقة ليست شيئا نعر عليه سواء في العالم أو خارج العالم، إنما هي شيء نضيفه نحن على العالم، وإذ نضيف الحقيقة على العالم نجد حقيقتنا الذاتية. هذه وظيفة الفلسفة والشعر والفن.

الفقرة في 479-أ حيث يقرّر أفلاطون أننا لن نجد بين الحالات المتعددة للجميل واحدة إلا وقد تبدو قبيحة، ولا بين حالات ما هو عادل واحدة إلا وقد تبدو غير عادلة، ولا بين ما هو تقى إلا ما قد يبدو غير تقى، *toutôn gar dê ... tôn pollôn kalôn môn ti estin ho ouk aischron phanêsetai; ho ouk , ho ouk adikon; kai tôn hosiôn kai tôn dikaiôn anosion;* — هذه الفقرة كثيرا ما نوقشت باعتبارها بحاجة عن الوجود المنفصل للصور المعقولة. في رأيي أن القصد من هذه الفقرة ليس تقرير انفصال الصور، وإنما هو إظهار نقص عالم التعدّد والتحوّل. لا يجب أن نعطي عبارات 'يبدو قبيحا'، 'يبدو غير عادل'، 'يبدو غير تقى' محمولا إبيستيمولوجيًا ضيقًا. الجميل سيبدو قبيحا لأنه، في ملابس مختلفة ومن منظور مختلف، ستكون له أوجه من القبح. لا شيء في العالم ممتنع على الفساد. لهذا نحكم عليه بأنه نسبيًا غير حقيقي، بسبب النسبية الجوهرية لطبيعته، كما قرّر برادلي Bradley، وليس بسبب نسبية وجهة نظر الناظر. صاحبنا المحترم الذي لا يعترف بحقيقة الصورة المعقولة إنما هو ملتصق بالموجودات المحددة المتعددة، لسنا نقدّم له هنا برهانا على انفصال الصورة المعقولة، بل نبين له سموّ عالم المعقول.

ما الذي يمكن أن نعنيه بموضوعيّة القيم، بقولنا أن هناك قيمًا مطلقة؟ ليست هناك حالة واحدة لمقولة صدق في صيغة محدّدة إلا ويمكن إظهار زيفها (سأقدم

تبريرى لهذه المقولة العريضة حين نأتى للنظر فى طبيعة الديالكتيك؛ ليست هناك حالة واحدة من خير متحقق فى الواقع لا يعثورها نقص؛ ليست هناك حالة واحدة من جمال فعلي لا يمكن أن تتشوه. ماذا نعنى إذن حين نؤكد أن الصدق والخير والجمال قيم مطلقة؟ فى رأى أن هذا ينبغي أن يعنى أن مفاهيم هذه القيم فى عالم المعقول حقائق، بمعنى أنها تنويعات محدّدة من الكمال، تعبّر عن تكامل العقل الفاعل الخلاق، الحقيقة الواحدة والقيمة الواحدة التى نعرفها فى أنفسنا. إننى لست سعيداً بهذه الصياغة، ولا أظن أن أى صياغة لهذه الفكرة يمكن أن تكون مرضية تماماً، لكنى مقتنع بالصدق الذى يكمن وراءها. (أطور هذه الفكرة فى ⁽⁴⁹⁾ "Must Values Be Objective?")

نهى إذن أول توصيف للفيلسوف بأن نقرّر أن الفيلسوف، محبّ المعقول، هو محبّ لما هو حقيقى (480 أ).

لقد قلنا إن الفيلسوف يتأمل ما هو حقيقى وثابت بينما غير الفيلسوف، عندما يتعلّق الأمر بمشاهدة الحقيقة، نجده أعمى. نحتاج لحكم مدينتنا فيلسوفا يملك نماذج كاملة من هذه القيم لينقل منها وهو ينظّم شئون المدينة فيما يتعلّق بالجميل والعدل والخير (484 أ-د). كل هذا بالطبع خطابة. هل هى خطابة جوفاء؟ لن نعدّها كذلك إلا إذا كنا نتوقع من أفلاطون أن يعطينا برهاناً يقينياً، ولكن ليس إذا ما أدركنا أنه يقدّم لنا رؤية نبوية.

سنختار إذن حكامنا من الفلاسفة، بشرط ألا تنقصهم الخبرة بعالم الواقع ومعرفة نقائص الكائنات الإنسانية وأدوائهم الأخلاقية. كيف لنا أن نزودهم بهذه المعرفة؟ (484 د-485 أ). لكن أفلاطون لا يمضى مباشرة لإعطاء إجابته عن هذا السؤال.

من خصائص الطبيعة المهيأة لأن تصبح فلسفية أن تكون صادقة (أمينة)، لا ترضى أبداً بقبول ما هو زائف، بل تكرهه، وتحبّ 'الصدق'، (485 ج). من الواضح أن 'الصدق' هنا يعنى الحقيقة، و 'الزائف' يعنى ما هو ناقص فى

⁽⁴⁹⁾ هذا المقال، وغيره من مقالاتى المشار إليها فى ثنايا هذا الكتاب، يجدها القارئ فى *The Sphinx and the Phoenix* (2009) الذى أرجو أن تصدر ترجمته العربية عن المركز القومى للترجمة فى وقت غير بعيد.

حقيقته. علينا أن نتذكر ذلك إذا كان لنا أن نوفق بين ما يقوله أفلاطون هنا وقوله إن على الحكام أن يخترعوا أكاذيب وأساطير لمصلحة المواطنين. أما كان أفلاطون يعنى بذلك القول وأيا ما كان رأينا فيه فإنه لا يتناقض مباشرة مع مطلب الأمانة بمعنى حب ما هو حقيقى كضد لما هو زائف.

كلما ازداد ميل رغبات المرء إلى التعلم والحكمة، وكلما كان أكثر تعلّقا بملذّات العقل، قلّ اعتناؤه بملذّات الجسد (485 د-هـ). تؤكد أفلاطون لهذه الفكرة وإبرازها لها يدّلان على ميوله الفيثاغورية ويظهران مزاجه الشخصى. لم يكن سقراط يرى عيبا فى اللذة الجسدية من حيث هى. ولكننا نسلم بأنه بقدر ما ينشغل الشخص بملاحقة الملأ الجسدية (ونلاحظ هامشياً أن 'الروح' هى التى تستشعر المتعة) يصبح أقل قدرة على السعى لملذات العقل الخالصة التى هى، على ما يبدو، ميزة يختص بها الكائن الإنسانى.

الطبيعة الفلسفية تخلو من الوضاعة، فالوضاعة لا تتوافق مع عقل يطمح لأن يستوعب الأشياء الإلهية والإنسانية، فى تمامها واكتمالها (486 أ). ها هنا تلقى واحدة أخرى من عبارات أفلاطون الملهمة التى تحدّد المسعى الفلسفى، على الأقل بالنسبة لكثيرين من عشاق الفلسفة. ولكن ماذا ينبغى أن نفهم بالرغبة فى التطلع لبلوغ الكلّ والكامل من الأشياء الإلهية والإنسانية؟ (*tou holou kai pantos aei eporexesthai theiou te kai anthrôpinou*). إنه ليكون من الجنون أن يحلم أى أحد بأن يعرف كلّ الأشياء فى العالم بكل تفاصيلها؛ وأن نسعى لمعادلة formula عامة أو نظرية تشمل الكلّ، كما نفعل فى الكوزمولوجيا العلمية وعلم الطبيعة physics، تنتج عنه درجة عالية من التجريد abstraction، قد يجد فيها العقل متعة، وقد تكون مفيدة جداً من حيث إنها تعطينا القدرة على التحكم فى الطبيعة، إلا أنها تجعل من العالم ظلاً لا أكثر. لا نيوتن Newton ولا أينشتاين Einstein كان بمقدوره أن يعطينا إدراكاً مباشراً لما يحرك أضال جزئية من المادّة. (كلا ذاك الرجلين العظيمين كان يعى ذلك تماماً). يجد الفيلسوف تَمَقُّ ومفهوم الكلّ والتامّ والكامل فى تكامل العقل، فى حقيقة العقل الفاعل الخلاق.

من المؤكد أن أفلاطون يجعل الأمر يبدو وكأن أقلّ الفلّة من الناس فقط هم من يستطيعون تذوّق الفلسفة (486 ج - د). وفى ظاهر الأمور يبدو أنه على حقّ. فهل نتخلّى عن حلم سقراط فى أن يجعل كلّ الناس يرون النور؟ هل نتنع

بأن يتمتع بالفهم، على مدى الزمن، مجرد أقلية ضئيلة من الناس، تاركين غالبية البشر يتعفنون في جهلهم؟ لا اعتقد أن سقراط كان يمكن أن ترضى نفسه عن وجهة نظر كهذه؛ ولا أنا أستطيع أن أقتع بذلك. من المؤكد أن التفكير النظري المجرد واستيعاب المحاجات الفلسفية العقلانية الحاذقة ليس مما يلانم كل الفاس، بأكثر مما يكون الإبداع الموسيقي أو الفنى بمقدور كل أحد. لكن هذا لا ينبغى أن يحملنا على اليأس. ففى قدرة الشعر والدراما والرواية والفيلم السينمائى والموسيقى وكل أشكال الإبداع الفنى أن تجعل أسمى المثل والقيم فى متناول كل الناس ممن يتمتعون بذكاء عادى. هذه وظيفة الفن والأدب. فيما مضى كانت الأديان، فى جوانبها الإيجابية، تؤدى هذه المهمة، وإن يكن مع الكثير من مزيج الشر. لهذا سنكون دائما بحاجة للفلسفة بفعلها المزوج: إعلان حقيقة المثل والقيم وكشف الطبيعة الوهمية للأساطير التى تكسو بالضرورة كل إظهار محدد للحقيقة. حين نرى معتقدات كل الأديان فى وضوح باعتبارها أساطير، عندئذ ربما نجد أن القليل منها فقط هو من البشاعة بحيث لا يستحق أن نستبقه كجزء من التراث الثقافى للإنسانية.

هكذا يعطينا أفلاطون، تحت رداء فيلسوفه، تصورا لشخصية مثالية، تتمتع بكل الفضائل التى كرمها المجتمع الإنسانى عبر الزمان. يقول لنا: هكذا يكون الفيلسوف، هكذا يكون الشخص السعيد وتكون الحياة السعيدة، هكذا تكون الطبيعة التى ينبغى علينا جميعا أن نقدى بها. ألا نعهد بمدينةتنا لأمثال هؤلاء الأشخاص إذا ما اكتملوا بالتعليم والسّن الناضجة؟ (487 أ).

هنا يعترض أديمانتنوس، وله العذر، قائلا إن 'سقراط' لم يقدم حجة تقنع خصما يتمتع بقدر كافٍ من المهارة فى المحاجة المنطقية. ويشير أديمانتنوس كذلك إلى أن الصورة التى رسمها 'سقراط' للفيلسوف قد نراها مغايرة لنماذج 'الفلاسفة' كما نلقاهم فى العالم الفعلى. فهؤلاء ينقسمون إلى فئتين: الغالبية منهم محالون شطار والقليلون المخلصون منهم مُدَج لا يفقدون لا أنفسهم ولا مجتمعهم.

يسارع 'سقراط' فيوافق على أن ما يقال عن هؤلاء الفلاسفة لا ظلم فيه. كيف إذن يمكنه القول بأن المجتمع لن يبرأ من علله إلا إذا حكمه الفلاسفة؟ يقول 'سقراط' إن عليه أن يجيب عن ذلك السؤال باستخدام أمثلة، ويقول أديمانتنوس مازحا: كذلك لم تعد أن تفعل هذا! هل أنا بحاجة للقول بأن ملاحظة أديمانتنوس كانت فى محلها؟ لسنا بحاجة لأن نقف طويلا عند الأمثلة (487 - 479 ج)،

ورغم أنها تصدق على مجتمعاتنا اليوم بمثل صدقها على مجتمعات عصر أفلاطون. خلاصتها أنه في المجتمعات التي يكون فيها الحكام قصار النظر والمحكومون جهلة ويصعب مراسهم، لا عجب في ألا يلتفت الناس إلى الفيلسوف الحق.

هذا يفتر لماذا يبقى الفيلسوف الحق بلا فائدة في عالمنا، فماذا عن الكثيرين الذين يسمون ظلما بالفلاسفة؟ يذكرنا أفلاطون أولا بما قلناه من قبل عن الفيلسوف الحق، الذي هو بطبيعته محب للحقيقة *alêtheia* ويتبعها دائما وبكل الطرق. ثم، بدلا من أن يحدثنا عن الفيلسوف الدعوى، إذا بأفلاطون يفاجئنا بغيبض من النور التصوفى، رؤية متنوعة، جنباً إلى جنب مع رؤية صورة الـ خير، مضمون وجوه كل فلسفة حقّة. إنني علّقت على هذه الفقرة (490 أ- ب) في *Let Us Philosophize* وفي ⁽⁵⁰⁾ "Knowledge and Reality"، ولن أعتذر لمحاولتي الآن أن أترجم مرة أخرى هذه الفقرة التي تستعصى على الترجمة مع إضافة بضعة أسطر من التعليق.

ألا نقمّ دفاعا معقولا حين نقول إن الطبيعة الفلسفية الحقّة تتوق لما هو حقا كائن، ولا تتمهل عند الأشياء الكثيرة المحددة التي يُظنّ أنها كائنة، بل تمضى قدما، لا تتلم رغبتها ولا تسترخي، حتى تمسك بجوهر كل حقيقة، تمسكه بذاك في روحها الذي يليق به ذلك - ويليق ذلك بما هو ذو قرى - تقرب مما له كينونة حقّة وتقرن به، وتنجب عقلا وحقيقة، وتنعّم بالمعرفة والحياة الحقّة، وتتعدّى، وعندها تستريح من آلام مخاضها، وليس قبل ذلك؟ (490 أ- ب).

في هذه الفقرة المبهرة حيث يقمّ لنا أفلاطون ما يمكن أن نصفه عن حقّ بتجربة نشوة الجماع للروح الفلسفية إذ تخلق نحو الـ حقيقة وتلتحم بها، وتبلغ الزروة في الكلمات *alêthôs zôîe*، حيا حقا - الحياة الحقّة، الحياة في أكمل وأصدق معنى، هي الحياة الفلسفية، وهي حياة خلاقة، تلد العقل والحقيقة، *gennêsas noun kai alêtheian* - هذا لبّ الجمهورية.

(50) الفصل السادس من هذا الكتاب، والذي كن في الأصل مقالا منفصلا.

ليست الفلسفة هي معرفة الظواهر العابرة لعالم الطبيعة؛ ولا هي منظومة من المفاهيم المجردة، ولو أنها لا تستغنى عن تلك الأدوات. الفلسفة هي استكشاف العقل بالعقل، اكتشاف الحقائق التي يخلقها العقل والحقيقة الواحدة التي هي العقل الفاعل الخلاق الذي ينشئ تلك الحقائق. وعلى مثال تلك الحقيقة الواحدة نشكل فكرة الحقيقة النهائية، التي، كي تتمتع بالمعقولية، لا بد لها أن تكون عاقلة وخيرة — صورة الخير الأفلاطونية.

دعونا نلاحظ هامشياً أن أفلاطون عند تقديم هذه الصورة يقول إننا نقدم عن مفهومنا للفيلسوف دفاعاً لانقاء، *metriôs apologêsometha*، ولا يقول نقدم برهاناً له، وهو في الواقع لا يعطينا هذا البرهان في أي مكان، وما كان، في طبيعة الأمور، ممكناً لأحد أن يعطى مثل هذا البرهان.

الآن يعود أفلاطون ليلتفت إلى الأسباب المفسدة للفلسفة. يردّد أولاً ما كان قد قاله عن ندرة المواهب المطلوبة في من يرجى له أن يكون فيلسوفاً مكتسلاً. والقلائل الذين تتوفر فيهم تلك المواهب يتعرضون لمؤثرات مفسدة كثيرة وقوية. حتى الصفات البدنية والذهنية ذاتها التي امتدحناها في طالب الفلسفة يمكن أن تكون مفسدة للطالب وتنتزعه بعيداً عن دراسة الفلسفة. كلنا نعرف أن أي شيء مما ينمو، نباتاً كان أو حيواناً، إذا لم يجد البيئة والتغذية الملائمان لنموه، فإنه يتخلف، وكلما كانت خصائصه الأصلية أرقى، ساءت حاله أكثر. وبالمثل فإن الطبيعة التي تتمتع بأحسن المواهب، تصبح أكثرها شراً تحت تأثير التربية الرديئة (490 هـ - 491 هـ).

من هم من يفسدون شبابنا الواعدين؟ ليسوا أساساً السوفسطائيين، لا القدامى ولا المحدثين، الذين يعلو صياح الجماهير ضدهم، بل هم من يشكلون تلك الجماهير أنفسهم (492 أ - 493 د). إنها القيم والمبادئ والممارسات الزائفة التي تنتشر في المجتمع وتتغلغل في أرواح شبابنا وتفسدهم. إن السوفسطائيين — في مجتمعاتنا الحديثة تقوم أجهزة الإعلام مقامهم — لا يفعلون إلا أن يخدموا أهواء ورغبات تلك الوحش، الجمهور. إدانة أفلاطون للثقافة العامة في عصره مريرة وقاسية، ولكن لو أنه جاء بيننا اليوم، في مجتمع يدفع شبابه للعنف وإيمان المخدرات والجنس المَرْضَى بفعل قِيَمِهِ الخاوية المنحرفة، وأراد أن يراجع ما كتبه آنذاك ليتطابق مع أحوالنا اليوم، ففي ظنّي أنه كان ليجد صيغته الأصلية أرقّ مما يجب.

الآن يطرح أفلاطون سؤالاً (493 هـ - 494 أ) قد نميل لأن نعبر به دون أن نعيده انتباهاً كثيراً، إلا أنه سؤال ذو أهمية حيوية، كما كان أفلاطون يراه على ما هو واضح. هل الناس عامة يعون حقيقة الجمال - مثلاً - متميزاً عن الحالات المحسوسة المتعددة للجمال؟ هل يعترف أكاديميونا، فلاسفتنا المحترفون، معلومنا (بأوسع معاني الكلمة)، بحقيقة شيء كهذا؟ علينا أن نكون واضحين تماماً بشأن ما نعنيه بهذا السؤال؟ إن مجرد الاعتراف بأن عندنا بالطبع أفكاراً عن مثل هذه المفاهيم الكلية *concepts of universals*، أو حتى الاعتقاد بسماء 'أفلاطونية' حيث لهذه المفاهيم وجود مستقل، كل هذا لا قيمة له. ما نحتاجه هو أن ندرك أن ما نراه ونلمسه ونقيسه بأجهزتنا ليس هو ما هو حقيقي، بل الحقيقي هو المفاهيم المعقولة التي تضيء المعنى على ما نراه ونلمسه ونقيسه. هذه المفاهيم هي الحقيقة، وعالم المفاهيم هو عالم الحقيقة. المفاهيم هي الوسيط الذي فيه وحده يكون للموجودات الفعلية معنى وقيمة - هذا ما يشكل طبيعتنا الإنسانية الحقة. وهذه المفاهيم هي هبة العقل الفاعل. وذلك العقل الفاعل - تكامل وعافية ذلك العقل الفاعل - هي جماع كرامة وقيمة الكائن الإنساني. ذلك ما أنفق سقراط عمره كله يدعو إليه. أمضى حياته كلها يحاول أن يزيل كل ما يعم ويظلم ويزيف ذلك العقل الفاعل *phronêsis* الذي هو كل ما لنا وكل ما نكون. دعوني أضع هذا في صيغة مختلفة، حتى وإن بعد بنا هذا كثيراً عن لغة أفلاطون، ولكن ليس عن جوهر فكره على ما أعتقد: الحقيقة المعقولة هي بُعد متمسك *transcendent dimension* لكل كينونة. حين نعرى الواقع الفعلي من البعد المتسامي للحقيقة، نفقر العالم، نجعل الحياة سطحية، عندئذ يصدق حقاً قول القائل: باطل الأباطيل، الكل باطل. (51)

الفقرة الطويلة في 495 أ - 497 ج عن اغتراب الفلسفة لا تتطلب الكثير من التعليق. حيث يتحدث أفلاطون عن الإغراءات والعوائق التي يتعرض لها راغب الفلسفة، لنا أن نتصور أنه كان يسجل تجربته الشخصية. السخرية المريرة التي يوجهها للأدعياء ومغتصبى دور الفلسفة الحقّة تنطبق على موقفنا المعاصر تماماً كما كانت تنطبق على عصره. من الناحية الإيجابية، أعتقد أن طول ونبرة هذه الفقرة يدعمان وجهة نظري القائلة بأن الموضوع الرئيسي للجمهورية هو طبيعة وقيمة الحياة الفلسفية، التي هي نفسها الحياة الفاضلة، والتي هي نفسها الحياة السعيدة على ما يُرجى. (أن نمارس الفلسفة وأن نلتزم

(51) سفر الجامعة 1 : 2.

الفضيلة، ذلك أمر في مقدورنا، ولكن كل ما في مقدورنا فيما يتعلّق بالسعادة أن تكون لنا إمكانية أن نعلم بالسعادة، أما أن نحظى في الواقع بالسعادة فذلك يتوقّف على أشياء خارجة عن ذاتنا. هذا ما أدركه الرواقيّون Stoics جيّداً).

تعليم الفيلسوف

نمضي الآن إلى السؤال: أيّ مدينة تكون جديرة بالفيلسوف؟ هل هي المدينة التي كنا مشغولين بتأسيسها؟ يجيب 'سقراط' بأنها تلك المدينة بصفة عامة، غير أننا نحتاج أن يكون لنا في المدينة عقل أو عقول، إذ تتولّى الحفاظ على النظام الأساسي وعلى القوانين، تكون لها الحكمة التي مارسناها في صياغة ذلك النظام وتلك القوانين (497 ج - د). وهكذا نجد أنفسنا بإزاء السؤال عن تعليم الحاكم الفيلسوف أو الحكام الفلاسفة. أيّ ما كانت المدينة المثالية المقترحة تعني بالنسبة لأفلاطون، وأيّا ما كان رأينا، وأيّا ما كان من الممكن أن يكون رأى سقراط في احتكار الحكمة والفهم من جانب القلة، فعندى أن مغزى وقيمة ما يلي يكمنان في بيان طبيعة التفكير الفلسفي والحياة الفلسفية.

ينبغي أن يأخذ تعليم الفلسفة مساراً هو على العكس مما يتبع حالياً (497 هـ). الآن يشرع باحثو الفلسفة في دراستها وهم محض صبية، وعلى الفور يغمسون بهم في أصعب أجزاءها، أي التفكير العقلاني (498 أ). (يستخدم أفلاطون هنا عبارة⁽⁵²⁾ *to peri tous logous* التي يترجمها البعض بـ 'الديالكتيك'. بالنظر لعدم التزام أفلاطون لمصطلح مستقرّ، فإن هذا ليس بالأمر الخطير، ولكن حيث إن أفلاطون فيما بعد يعالج الديالكتيك تحديداً، فمن المستحسن أن نتجنب استخدام هذه الكلمة هنا). وبعد قليل يرونهم كفلاسفة مكتملين لا يحتاجون أن يشغلوا أنفسهم بالدراسة بعد ذلك.

في الفقرة التي يقول فيها أفلاطون إن الفيلسوف الحقّ، إذ يتجه بعقله إلى الأشياء التي لها كينونته، *tois ousi*، ليس عنده متسع من الوقت لأشياء العالم التافهة، بل يشهد النظام الأزلي (500 ب - ج) — فإن نبذة وإيقاع العبارة هنا في ذاتهما ينبغي أن يقتعنا بأن الفلسفة الحقّة عند أفلاطون كانت تجربة تصوّفية. إننا لا نستطيع أن نعرف الحقيقة إلا إذا شهدنا الحقيقة في ذاتنا، ولن نستطيع أن نشهد الحقيقة في ذاتنا إلا إذا اقتنعنا، مثل سقراط، بأن اكتمالنا العقلي

(52) نرى هل كان هذا التعبير هو ما أوحى بمصطلح 'علم الكلام' عند فلاسفة المسلمين؟

والأخلاقى هو قيمتنا الحقّة وهو كل حقيقتنا. هذه هي الحقيقة التى منها نعرّش أشياء العالم حقيقتها. فى مطلع هذه الفقرة يتحدّث أفلاطون عن توجّه الفيلسوف الحقّ بعقله إلى الأشياء التى لها كينونة *tois ousi*، ذلك أن الحقائق المعقولة وحدها يمكن أن يقال عنها بحقّ أنها كائنة، كل الموجودات الفعلية فى العالم لها كيان ودوام فقط للعقل وفى العقل. كان أ. ن. وايتهد *A. N. Whitehead* على حقّ حين قال إن أفلاطون بتركيزه المبالغ فيه على دوام وثبات الحقائق لم يترك مجالا للصيرورة إلا حين كان - ككلّ مفكر ذى عمق - يخترق حدود منظومته الفكرية. (*Forms of 'Lecture Five' 1938, Modes of Thought*)، كان وايتهد على حقّ، إلا أن أفلاطون أيضا كان على حقّ فى تركيزه على أزلية الحقيقى، ولكن علينا أن نرى تلك الأزلية متعلقة ليس بالمفاهيم (الصور)، بل بعالم المعقول، أو بتعبير أصحّ، بالعقل الفاعل الخلاق، وهى ليست أزلية مستقرّة أو أزلية بمعنى امتداد لانتهائى للزمن، بل هى تسمم على المتحوّل والمحدود فى حقيقة المعقول.

إذا وجد الفيلسوف، وهو على ما وصفناه، نفسه ملزّما بأن يشكل الأفراد الآخرين والمجتمع عامّة فى توافق مع رؤيته للحقيقة، ألن يكون صانعا جيّدا للآلئان والعدل وبقية الفضائل العامة؟ (500 د). ها هنا على ما اعتقد يمكننا أن نضبط أفلاطون واقعا فى واحدة من تلك التناقضات التى يوقعه فيها التناظر بين فكره ومزاجه الشخصى. فى المحاورات الياكورة نجد مرارا، إما صراحة أو فى تضمين واضح، أن كل ما يستطيعه الحاكم الصالح هو أن يجعل مواطنيه حكماء (مثلا فى *الدورثيموس* 292- ب وفى *الجورجياس* 515- أ- د). هذا فى اعتقادهى موقف سقراطى أصيل. فى مدينة الجمهوريةى يجعل الحكّام مواطنيهى شخوصا آلية *robots* متخصصة، يؤدّون واجبات معينة، وحتى فى الفقرة الحالية حيث يتحدّث عن جعل الفيلسوف مواطنيه فضلاء، فإن أفلاطون يابى إلا أن يكيّف الفضيلة بصفة الشعبية *démotikē*.

ماذا يمكن للفيلسوف، رجلا كان أم امرأة، أن يصنع بالفعل لمجتمعه؟ لا يمكنه أن يصنع خيرا إلا كمعلّم، يعمل على التنوير وعلى تقدير القيم الحقّة. المجتمع الذى يتبنى القيم الحقّة باقتناع ودفء، لا يمتدحها من طرف اللسان فحسب، ذلك المجتمع وحده يمكن أن يكون مجتمعا خيرا. إن مجلسا رئاسيا يتكوّن من الفلاسفة على رأس مثل هذا المجتمع لن تكون له ميزة على مجلس رئاسى يتكوّن من خبراء فى الزراعة والصناعة والصحة وما إلى ذلك.

متى تولى الفيلسوف شئون المدينة ليشكلها على مثال النموذج الإلهى يبدأ بأن يجلو صفحتها ببيضاء (501 أ). نوافق بلا تردّد على أن هذا جزء، أو جزء

رئيسي، من عمل الفيلسوف: أن يزيل المعتقدات الخاطئة والمفاهيم المغلوطة والقيم الزائفة، وهذا بالضبط ما كان سقراط يفعله في حواراته على امتداد حياته. الإنسنان، إذا لم ينحدر لمستوى الحياة البهيمية الخالصة، لا محيص له عن أن يحيا بموجب فلسفة ما للحياة، واعية أو مضمرة، وفي صحبة فلسفة حياة خاطئة لا يمكن لأي تنظيم ولا لأي منظومة قوانين، أن تحقق مجتمعا خيرا.

دعونا نلاحظ هامشيا أن أفلاطون حين يتحدث في 501- ب عما هو عادل بالطبيعة، *to phusei dikaion*، إلخ، فمن الواضح أن كلمة *phusei* تعني في الحقيقة، في عالم المعقول، لا في الطبيعة بالمفهوم المعتاد.

بعد أن نستريح لكوننا أقمنا الناس بأفضلية حكم الفلاسفة، نتجه للنظر في إمكانية تحقق هذا. ويبدو أن أفلاطون يقنع بالقول بأنه، رغم أن هذا صعب جدا، إلا أنه ليس من المستحيل أن يحدث في مكان ما من الدنيا، في وقت ما على امتداد الزمن اللانهائي، أن يولد لحاكم ما طفل يتمتع بموهبة الطبيعة الفلسفية، وبطريقة ما ينجو من عوامل الفساد، وحين حين يمسك فيه بزمام الحكم في الدولة فيحكمها بالحكمة (502 أ- ب). هكذا يبدو أن أفلاطون معنى أساسا باستنقاذ المثال. أما أن يتحقق المثال أبدا في العالم الواقعي فذلك شيء نتركه للعناية الإلهية. من ذا يستطيع أن يلومه؟ نحن في نفس موقفه. كل منا، رجلا كان أم امرأة، بمقدوره، ويجب عليه، أن يفعل أقصى ما بوسعه ليمهد الأرض، ولكن إذ ننظر لعالمنا اليوم، من ذا غير شخص أحرق أو جورج دبليو بوش⁽⁵³⁾ George W. Bush يستطيع أن يتطلع للمستقبل وهو موفور الأمل؟

المعرفة والحقيقة

أخيرا نعود في 502- ج - د لنلتقط الخيط الذي كنا قد تركناه معلقا بعد أن بدا أننا تهيأنا لمعالجة مسألة تدريب وتعليم الحاكم الفيلسوف في 497- ج - د. هذا السؤال يأخذنا إلى قلب النظرية الأفلاطونية في وحدة المعرفة والحقيقة. تماما كما كان سقراط يرى العقل الفاعل *phronêsis* والفضيلة *aretê* وجهان أو بعدان لشيء واحد، كذلك كان أفلاطون يرى العقل *phronêsis* أو *nous*، والكانت *to on*، والكيونة *ousia*، أوجها أو أبعادا لنفس الشيء، وحين نأخذ في الاعتبار أن الحقيقى في منتهى الأمر هو الخير، يمكننا أن نرى أن وجهتي النظر هاتين ليستا منفصلتين بل هما متحدتان تماما. لم يكن أفلاطون

⁽⁵³⁾ انظر الهامش 39.

هنا يراجع الموقف السقراطي بل كان يطوره. هذا قلب الأفلاطونية وهو مبدئ فيما بقي من الباب السادس وفي الباب السابع. هذا هو المنظور الذي خصّصت له الفصل السابق، "المعرفة والحقيقة"، وأمل أن يكون ما يلي تكملة ذات مغزى لما قلته هناك.

هكذا بعد انتقاء الحكام واختبار ثباتهم تحت غواية اللذة ومعاناة الألم، علينا أن نبذلهم للحكم بأن نجعل المتميزين من بينهم فلاسفة مكتملين. ولكننا بطبيعة الأمور لن نجد إلا قليلين ممن هم لائقون لهذا. فالخصائص العديدة التي طلبنا اجتماعها في الفيلسوف نادرا ما توجد مجتمعة في فرد واحد؛ إنها عادة ما توجد منفصلة (502 هـ - 503 ب). أشعر بأن سقراط ما كان ليسعه أن يسمع هذا. أوجب أن تكون الحكمة دائما امتيازاً قاصراً على القلة؟ كان سقراط يتوقع أن يكون كل شخص عادى قابلاً لأن يرى النور. من الواضح أن موهبة التفكير النظرى لا توجد عند كل أحد، بأكثر مما توجد موهبة الرسم أو موهبة أداء العمليات اليدوية الحاذقة. لكن ما يصدق من قول عن الحياة الأخلاقية، أو على الأصح، لكن حقائق الحياة الأخلاقية، توجد في داخلنا، ويمكن بعثها بالقوة الحسنة، وبالفن الجيد، وبالأدب الجيد، كما يمكن بعثها بالفلسفة الجيدة. هذه حكمة الـ 'اعرف ذاتك' *gnôthi sauton*. لا ضمان لأن يكون المتخرج من أكاديمية أفلاطون شخصاً طيباً، إلا إذا كان قد تأثر بشخصية الأستاذ. ومع هذا فإني ما زلت أصرّ على أننا، في بيان أفلاطون عن إعداد الفيلسوف، نملك ميّافيزيقا الحياة الأخلاقية، والمبادئ الأولى للفلسفة التي نحتاج أن نستوعبها وأن ننشرها في كل المجتمع الإنساني إذا أردنا - في عبارة أفلاطون - انتهاء شرور الإنسانية. عندنا اليوم عدد عديد من الأديان، وكلها، كل واحد منها وكلها مجتمعة، قد صنعت من الشر أكثر كثيراً مما صنعت من خير. لكننا لا نستطيع ببساطة أن نلقى بها بعيداً. فرغم أن ذلك قد يخلصنا من الصراعات التي تنشأ مباشرة من التعصّب الديني، إلا أنه لن يزيل الصراعات الأخرى والمشاكل الأخرى، إلى جانب أنه سيفقر ثقافة المجتمع الإنساني بدرجة كبيرة. نحتاج فلسفة تعبّر عن المبادئ النهائية والقيم النهائية دون أن تكون دوجماتية لأنها تعترف بأن صياغتها هي بالضرورة قاصرة وأن جوهرها لا يمكن الإدلاء به إلا في تعبيرات أسطورية مختلفة. هذا في اعتقادي تهيّئ لنا الأفلاطونية. وإن

بدا ما أقوله هنا ملغزاً، فبني أمل أن يبدو أقل إلغزاً حين يؤخذ بصحبة ما يلي وما ظلت أردده في مواضع أخرى، خاصة في *Let Us Philosophize* وفي *"Philosophy as Prophecy"* و *"On What Is Real"* وفي هذا الكتاب.

حين يقول 'سقراط' إن علينا أن نختبر من اخترناهم للحكم، فتمتحن خصائصهم الأخلاقية وقوتهم على تحمل الدراسة الشاقة، وندريبهم في أعظم الدراسات كلها، يتساءل أديمانتوس: ما هذه الدراسة التي هي أعظم الدراسات كلها (503 هـ - 504 أ). في الإجابة على هذا السؤال يعود أفلاطون لطرح فكرة التقسيم الثلاثي للروح. يبدأ 'سقراط' قائلاً: "هل تذكر كيف ...؟"، فيجيبه أديمانتوس مؤكداً: "إن كنت لا أتذكر ذلك، لن أكون جديراً بأن أستمع لما يلي". هل يشير ذلك إلى أن أفلاطون كان يعتبر نظرية التقسيم الثلاثي للروح أساسية في بيانه لطبيعة الفلسفة والحقيقة؟ من المؤكد أن فكرة العقل *nous phronêsis* باعتباره ذاك الذي يتميز به الإنسان ويمتاز به - وهي فكرة سقراطية أصيلة - هي حجر الزاوية للأفلاطونية. لكنني لا أستطيع أن أتبين ارتباطاً بالضرورة بين فلسفة المعرفة والحقيقة (أتجنب عمداً تعبير 'نظرية المعرفة' هنا) ونظرية الروح ثلاثية الأجزاء. يستخدم أفلاطون التوازي بين الروح ثلاثية الأقسام والدولة ثلاثية الطبقات ليعطي بيانا عن العدل كتناغم ينتشر في الكل. هذا كل ما هنالك. لكنني أحتفظ بأى تعليق آخر على الروح ثلاثية الأجزاء لدراسة منفصلة.

إن لنا في تقسيم أفلاطون الثلاثي للروح (العقل) مثالا كاشفاً للنظرية النظرية لما هو كل في مفاهيم متميزة، تشظية قد تكون مفيدة جداً لغرض محدد بدقة، إلا أنها مع ذلك يمكن أن تكون ضارة جداً إذا أخذت باعتبارها تمثل واقعا موضوعياً نتوهمه نهائياً. كل التمييزات النظرية تتطوى على هذا الخطر. علينا أن ندرك أن كل التمييزات النظرية، كل المفاهيم، تأتي معها بالزيف مخبئاً خلف ظهورها. كي لا نكون ضحايا لهذا الزيف علينا، كلما استقبلنا مفهوماً، أن نطلب منه في أدب - بعد أن نبدي امتناناً للخدمة الطيبة التي يؤديها لنا - أن يستدير ويرينا الزيف الذي يلتصق بظهوره دون انفصال. ذلك واجب الفلسفة: أن تجعلنا نرى صدق القول بأن لا مفهوم محدداً ولا أى صياغة للفكر محددة يمكن أن تكون مطلقة. لعل هذا هو الدرس الرئيسي للدارمونييس.

يعلم 'سقراط' الآن أنه غير سعيد ببيانه السابق عن العدل والفضائل الأخرى (في 455 والصفحات التالية حيث استخدم فكرة الأجزاء المنفصلة

للروح)، برغم أن محاوريه كانوا راضين عن ذلك البيان. يقول إنه في مثل هذه الأمور فإن الصدق التقريبي ليس حسنا بما فيه الكفاية؛ نحتاج تفسيراً أكثر دقة (504 ب - ج). فيما سبق اخترنا المسار المختصر، لكن حرّاسنا ينبغي أن يسلكوا المسار الأطول وإلا فإنهم لن يبلغوا أبداً تلك الدراسة التي هي الأعظم والأفضل التي ألمحنا إليها (504 ج - د). يتساءل أديمانتوس متعجباً: اليس البحث الذي كنا مشغولين به، البحث عن العدل والفضائل الأخرى، هو أعظم الدراسات؟ هناك دراسة أعظم من هذه؟

صورة الخير

يوصل أديمانتوس إلحاحه: ما هذه الدراسة العظمى؟ فيجيبه 'سقراط' مداعباً: إنك سمعت ذلك كثيراً، لكنك تريد مضايقتي فحسب، فإنك كثيراً ما سمعت أن صورة الخير هي أعظم دراسة (504 هـ - 505 أ). أجل، كلنا كنا نقول طوال الوقت إن كل ما يُعمل يُعمل للخير وإنه بغير الخير لا نفع في شيء أبداً؛ لكن هذه أقوال مبتذلة، أما الآن فإن الخير يأخذ معنى جديداً وعمقاً جديداً، ولا عجب في أن سقراط يعضى فيقول إننا لا نعرف الخير معرفة كافية (505 أ). وفي الواقع، كما سنرى فيما يلي، فإننا بعد كل ما قلنا عن أعظم الدراسات وعن دراسة الخير، سنجد أنه ليس هناك علم للخير ولا دراسة مباشرة للخير. هناك فقط اقتراب مثابر، تطلّع مثابر، للخير. دراساتنا، حين نمضى فيها بطريقة سليمة، ستقودنا إلى حيث نحظى برؤية للخير. وأين نشهد تلك الرؤية؟ داخل أنفسنا. إنها نفس الرؤية التي ظلّ سقراط يكدنا لاكتشافها إذ يقودنا لاكتشاف حقيقتنا الداخلية وقيمتنا الحقّة في عقلنا الفاعل. وهي نفس الرؤية التي نتخذ تعبيراً تصوّفياً في الصعود التصوّفي الذي تصفه ديوتيمات في المأساة. إنها حقيقتنا الداخلية، إلا أنها، في عقل أفلاطون الخلاق، قد ولدت فكرة الحقيقة المطلقة. كان سقراط يؤمن بالله باعتباره مبدأ الكمال الأخلاقي؛ أما أفلاطون فقد خلق الله الذي هو الكمال الميتافيزيقي.

يقول الكثيرون إن الخير هو اللذة؛ هؤلاء يمكننا ببساطة أن نزجهم جانباً، ولو أن 'سقراط' هنا يقبل لنفسه أن يغلبهم بالحجة؛ أما من هم أفضل من هؤلاء فيقولون إن الخير هو العقل (*phronêsis*)، ولكن علينا أن نتذكّر أن أفلاطون لا

يلتزم أبداً بمصطلح ثابت)؛ ولكن متى سألتهم: عقلٌ لماذا؟⁽⁵⁴⁾ فلا يستطيعون أن يقولوا غير أنه عقلٌ للخير (505 ب). هنا علينا أن نتذكر المسار المعتاد للحوار السقراطي: الفضيلة هي المعرفة؛ معرفة ماذا؟ معرفة الخير؛ أي خير؟ — ونجد أن لا خير بغير المعرفة، ومع أن الحوار السقراطي ينتهي شكلاً بالحيرة، إلا أنه يُعَدُّ العقل لأن يدرك أن خيرنا الحق هو في ذلك العقل الذي ظلَّ يلفَّ بنا ويدور.

هكذا حين يقول أفلاطون إن أولئك الذين يعادلون الخير بالعقل لا يستطيعون أن يقولوا أي عقل، وإنما هم مجبرون على أن يقولوا إنه عقلٌ للخير، "وهذا مضحك" (505 ب - ج)، لنا أن نتساءل: هل قصد أفلاطون بذلك نقد الحوار السقراطي؟ أم كان ذلك مجرد حيلة أنبيئة ليقودنا لفهم صحيح لنتيجة الحوار السقراطي؟ إنني أقول إن الحوار السقراطي يقودنا لبصيرة أن الخير الذي يسمو على كل خير محدّد وكل معرفة محدّدة هو ذلك العقل الفاعل *phronêsis* ذاته، الذي يكون فيه العقل الفاعل الخلاق والحقيقة شيئاً واحداً. تخبرنا الجمهورية بأن الخير الذي يسمو على كل كينونة محدّدة وكل خير محدّد وكل معرفة محدّدة هو صورة الخير، ممثلة في أمثلة بالشمس.

كان سقراط يسعى لفهم الفضيلة - الفضائل المفردة والفضيلة في مجملها - لكنه أبداً لم يزعم أنه قدّم أو أنه كان في مقدوره أن يقدم بياناً مرضياً عن ذلك. كان منهجه وكان غرضه أن يقود محاوره لأن يدرك أن عليه أن يجد كل ذلك داخل عقله ذاته، في ذلك العقل الفاعل الذي لا يستقر أبداً والذي به يكون الكائن الإنساني كائنًا إنسانيًا. الآن يسعى أفلاطون لأن يؤسس لتلك البصيرة في رؤية ميتافيزيقية. (معذرة عن المفارقة الزمنية في استخدام لفظ 'ميتافيزيقي' هنا). إنه في الواقع يخلق مفهوم الحقيقة بمعنى الكمال المطلق؛ لا كمال الضرورة المنطقية كما في واحد پارمنيديس Parmenides؛ ولا كمال اللامحدود عند أناكسيماندر Anaximander؛ ولا كمال نار هيراكليتوس Heraclitus التي تلتهم كل شيء؛ إنما الحقيقة التي كان مقترًا لها فيما بعد أن تجد تعبيراً، بدرجات متفاوتة من التوفيق، في السبب الأول عند أرسطو Aristotle، وفي تخطّطات البرهان الأولولوجي Ontological Proof من أنسلم Anselm

⁽⁵⁴⁾ 'عقل' هنا مصدر بعقل، أي فعل العقل.

حتى ديكارت Descartes، وفي مبدأ السبب الكافي principle of sufficient reason عند لايبنتس Leibniz، وفي جوهر سبينوزا Spinoza، وفي مطلق المثاليين الألمان، وليفتقر لى غرورى حين أضيف: وفي الأزل الخلاق عندي (Let Us Philosophize)، الباب الثاني، الفصل الأول). لا يمكن للفلسفة أن تدعى الاتساق دون أن تتخذ مفهوم الـ حقيقة بمعنى الكمال أساسا لها. استبعاد ذلك المفهوم يعنى الركون لمعطيات العالم الموضوعي المتعددة باعتبارها نهائية. وأولئك الذين يركنون لهذا يتحدثون عن تلك المعطيات باعتبار أن لا شيء كان سواها. إذا لم يقبل القارئ اعتبار ما أقدمه تاويلا لأفلاطون، فليسمح لى بأن أقول إن ما أقدمه هو تطوير خلاق لفلسفة أفلاطون بمثل ما كانت فلسفة أفلوطين Plotinus تطويرا خلاقا لتلك الفلسفة.

بعد ما قاله سقراط لتوه يأتى سؤال أديمانتوس فى 506 - ب، "ولكن أنت يا سقراط، ماذا تقول عن الخير، أهو المعرفة أم اللذة أم شيء آخر؟"، يأتى هذا السؤال فيبدو سخيفا، ولو أنه جائز من الناحية الشكلية، إذ أن سقراط لم يقل غير إن البعض يقول هذا والبعض الآخر يقول ذلك. لكن فى الهيكل المعمارى للـ جمهورية فإن هذا السؤال يأتى كمقدمة لواحدة من تلك الفواصل التى اعتاد أفلاطون استخدامها فى أعماله ليمهد لمرحلة من المحاجة ذات أهمية خاصة وليضعها تحت ضوء أسطع. هكذا نجد هنا أن التوقف المؤقت فى مسيرة المحاجة الرئيسية، وكذلك عودة جلاوكون للمشاركة فى الحوار، لا يسمهم فقط فى تركيز الضوء على ما يلى، وإنما يراد به أيضا أن يحذرننا من أن نتوقع بيانا نظريا وافيا عن الخير.

حين يتمنع 'سقراط' ويبدو مترددا فى أن يعالج الموضوع، يقول جلاوكون إنهم سيفتقون ببيان عن الخير مماثل لذلك الذى أعطى عن العدل والفضائل الأخرى (506 د). يقول 'سقراط': لنذع جانباً السؤال عن ماهية الخير فى ذاته، لكننى سأحدثكم عن وليد للـ خير، يماثله كثيرا. لماذا يتمتع أفلاطون عن أن يعطى بيانا عن الخير؟ ليس لأن ذلك صعب، بل لأن ذلك مستحيل. إن معرفتنا بالـ حقيقة النهائية لا يمكن صحتها فى صيغة من الكلمات، ولا فى صياغة فكرية محددة. هذه المعرفة الأعلى، معرفة الخير، لا يمكن نقلها من خلال أى بيان نظرى مكتمل. إنها تجربة نالها فى مسار بحثنا عنها بالعقل. البيان النظرى الجيد قد يكون مناسبة تتيج للدارس المخلص أن يبلغ رؤية الـ حقيقة؛ لو لم يكن

الأمر كذلك لما كان لكل المؤلفات الفلسفية أى مبرّر. لكنّ ليس من المستحيل فحسب أن تستند الحقيقة فى أى بيان مصاغ، بل إن أى بيان مصاغ لا بدّ بالضرورة أن يزيّف الحقيقة. لهذا يجب دوما إخضاعه للنقد. وهذا ما أعنيه حين أقول إن كلّ تعبير فلسفى هو بالضرورة أسطورى. (انظر *Let Us Philosophize* خاصة الباب الأول، الفصل الثامن، و *Philosophy as "Prophecy"*).

قبل أن يقمّ 'سقراط' بيانه الموعود عن وليد الخير يذكر مستمعيه "بما كنا نقوله دوماً": عندنا من ناحية الأشياء الجميلة المتعدّدة والأشياء الجمنة المتعدّدة التى نجدّها فى العالم؛ وهناك من ناحية أخرى، فى مواجهة كل فئة من المتعدّد، الصورة الواحدة؛ وبينما المتعدّد محسوس فإن المفهوم (الصورة) الواحد معقول خالص (507 ب). هذا ما كان ينبغى أن نتوقّع؛ كل ما سيقل لنا عن المعرفة والحقيقة والخير أساسه تمييز سقراط العتيد بين عالم المحسوس وعالم المعقول، وهذا ليس نظرية ولا هو اكتشاف، وإنما هو خلق لفكرة، فكرة ذاك الشيء فىنا الذى هو منبّت عالم المعقول الذى فيه يكون للكانن الإنسانى كينونته الحقّة. يقول تيلر A. E. Taylor بحق: "حين تذكر الصور فى محاوراة أفلاطونية، فإنه لا يقمّ شرحاً لحقيقتها ولا برهاناً عليها" (*Plato*، صفحة 285). لكن هذا ليس لأن أعضاء دائرة سقراط "يعرفون تماماً ما تعنيه النظرية ولن يجادلوا فى صدقها"، كما يعتقد تيلر، (كان أفلاطون يكتب لجمهور يمتدّ فيما وراء تلك الدائرة)، إنما لأن الصور لا يمكن لا شرحها ولا برهنتها، ولا هى تحتاج شرحاً ولا برهاناً. الصورة هى المعقول؛ معقوليتها هى الوضوح الذاتى لحقيقتها.

بعد أن قرّرنا أن هناك، من ناحية، أشياء جميلة متعدّدة وأشياء حسنة متعدّدة، وهناك من ناحية أخرى الواحد الجميل فى ذاته والواحد الحسن فى ذاته، وأن إحدى الفئتين مرنية والأخرى معقولة، يسأل 'سقراط': بماذا نرى المرنى؟ ويجيب جلاوكون: بالبصر. ويوحى هذا فى وضوح بأننا 'نرى' المعقول بالعقل. ولكن بدلاً من أن نمضى مباشرة لهذا القياس التمثيلى analogy، فإن أفلاطون يبنى أمثلة مركّبة حيث النور ومصدر النور، أى الشمس، يعطيان العين والبصر القدرة على الرؤية ويعطيان الأشياء المرنية قابليّة أن ترى، فى مقابل الخير ومصدر الخير، أى صورة الخير، اللذين

يعطيان العقل والفكر القدرة على الفهم ويعطيان الأشياء المفهومة معقوليتها (507 ج - 508 ج). الآن يعطى 'سقراط' الأمثلة مزيداً من التطوير: العين حين لا تستقرّ على ذاك الذى يكتسب اللون من نور النهار بل على ذاك الذى يغلغه الظلام فإبها تمشى وتبدو كأنما فقدت البصر، بينما إذا توجّهت إلى ذاك الذى يسطع عليه نور الشمس فإبها ترى فى وضوح وتنعم بالبصر. وكذلك الروح، حين تستقرّ على ذاك الذى يسطع عليه نور الحقيقة فإبها تفهم وتنعم بالعقل، بينما إذا توجّهت إلى ذاك الذى تختلط به الظلال، ذاك الذى هو عرضة للصيرورة والفساد، فإبها تتذبذب فى ظنّها وتظلم وتبدو كأنما فقدت العقل. ذاك الذى يزود العارف بالمعرفة والأشياء التى تُعرف بالحقيقة هو صورة الخير. صورة الخير هي مصدر الفهم والحقيقة، إلا أنها غير هذين وتفوقهما حسناً. وكما أن النور والبصر لهما بالشمس انتساب إلا أنهما ليسا الشمس، فكذلك الفهم والحقيقة لهما بالخير انتساب إلا أنهما ليسا الخير؛ الخير أكثر حسناً وأعظم قيمة (508 ج - 509 ج). هل نقول إنه كما جسد المسيحيون الأب فى الابن، سبقهم أفلاطون فجسد الخير فى الشمس؟ ليت المسيحيين اعترفوا بأن تجسدهم لم يكن أكثر من تصوير جميل!

هكذا نجد هنا جوهر نظرية وحدة الحقيقة والخير والعقل، التى منها تتبع نظرية درجات الحقيقة والمعرفة، التى يقدّمها لنا أفلاطون رسماً فى الخط المنقسم، ويقدمها رمزاً فى حكاية الكهف. وتعبير آخر، إن أمثلة الشمس ونظرية الخط المنقسم وحكاية الكهف ثلاثتها ببساطة تعبيرات مختلفة عن نفس البصيرة، وفى اعتقادى أنها نفس البصيرة التى أهدانا إياها سقراط حين أعلن أن عالم المعقول، الذى يولد فى العقل ويولد العقل، هو كل حقيقتنا وكل قيمتنا.

ها هنا نجد الأفلاطونية كلها فى أمثلة. لا حجة، لا برهان، لا تظاهر حتى بتقديم حجة أو إقامة برهان، بأكثر مما فى أمثولات يسوع الناصرى. الأمثلة تعرض رؤية، تعرض نسفاً من المفاهيم يضيف المعقولة على التجربة الإنسانية كلها وعلى كل معطيات العالم. هذه وظيفة الفلسفة وهذه قوة الفلسفة، أن تعطينا الفهم من خلال رؤى نبوية.

قد تسأل: هل نرضى بوهم؟ إنه وهم يخلق الحقيقة. إنه ليس زيفاً لأنه لا يزعم أنه يسجل أو يمثل أى شيء موضوعى. إنه يعطينا القدرة على أن نكون فى أنفسنا حقيقة. حقيقته هي حقيقة عقلنا الفاعل الخلاق. ولسنا مخدوعين حين

نقول: هذه هي الحقيقة، ولا بد للحقيقة أن تكون هكذا، وإلا فإنها لا تعنى شيئا لنا. أولئك الذين يظنون أننا نحن الأفلاطونيين حالمون، يظنون هذا لأنهم واقعون في برائن دوجمائية تصرّ على أن أشياء العالم المتغير المحسوسة هي كل ما هنالك من حقيقة.

في 379- أ. ب قيل لنا إن الشعراء يجب أن يتحدثوا عن الله كما هو في حقيقته، وإن الله خير حقًا. لنا أن نقول إن هذه هي الأسطورة الأساسية في كل الفلسفة. يعادل الفيلسوف الحقيقة النهائية بالكمال، وفي المكان الأول الكمال الأخلاقي، لا لأن هذا واقع يمكنه أن يجد دليلا عليه ولا لأنه صدق يمكنه أن يستنتج من أي مقدمات، ولكن لأن هذه هي فكرة الـ حقيقة التي تضيف على الحياة معنى وقيمة. هل نحن إذن نخدع أنفسنا؟ كلا. إنني، مثل كنت Kant في لحظات جراته، أقول إن التفكير العقلاني ليس بمقدوره أن يكتشف معنى أو قيمة في العالم الفعلي. حين يتعامل العقل مع العالم 'الخارجي' فكل ما يستطيع أن يعطينا إياه هو ظواهر وتغيرات ومعادلات، كلها معقمة تماما. الحقيقة التي نقيمها لنا الفلسفة هي حقيقتنا نحن، لكنها أيضا حقيقة نستطيع أن نقول عنها: إذا كان لنبي وأصل وأساس كل الأشياء أن يكون معقولا فلا بد أن يكون هكذا. لهذا أقرر أن كل ما نعرف من الحقيقة هو العقل الفاعل الخلاق في أنفسنا، ومع ذلك أعتقد أنه يجوز لنا أن نقول: إن كان للـ حقيقة النهائية أن تكون معقولة فيجب أن تكون في منتهى الأمر خيرة وعاقلة. وأجدي مع كيتس Keats أكرر: هذا كل ما تعرفون على الأرض وما تحتاجون أن تعرفوا.

الخط المنقسم

الخط المنقسم (509 د- 511 هـ) ليس سوى تمثيل تخطيطي لفلسفة المعرفة والحقيقة التي تحتويها أمثلة الشمس كتصوير للـ خير. لكننا هنا نجمع معا الأمثلة وما تمثله الأمثلة، وهكذا نحصل على مسار متصل، في أحد طرفيه الحقيقة التامة والعقل التام والمعقولة التامة، مع التدرج إلى ما هو أقل حقيقة وعقلا ومعقولة. لهذا نجد الخط المنقسم خطا مستقيما، ولكنه منقسم بحيث يقابل جزأه الرئيسيان الوالد والوليد في الأمثلة.

هكذا نحصل على تمثيل لعالمين: العالم الحقيقي المعقول، وقمته ومنبعه الـ خير، وعالم الحقيقة الأقل والمعرفة الأقل الذي نعرفه بحواسنا والذي هو

تصوير وانعكاس للعالم الحقيقي. التقسيم الثانوى لكل من القسمين المعقول والمحسوس هو تقسيم اعتباطى، لأن الخط كله فى الواقع خط متصل. سألحاول ألا أعلق تفصيلا على ما بقى من الباب السادس، أولا لأنى تناولته فى الفصل السادس، "المعرفة والحقيقة"، وثانيا لأن "الخط المنقسم" قد نال بالفعل حظا وفيرا من اهتمام الباحثين.

هكذا نجد عندنا الخير، على رأس عالم المعقول، والشمس، على رأس عالم المحسوس. فلنمثل الكل المكوّن من هذين العالمين بخط منقسم إلى قسمين غير متساويين (509 د). دعونا نلاحظ أن الاختلاف فى طول الأقسام فى كل من التقسيم الرئيسى والتقسيم الثانوى لا يمثل أى بعد كنى فى الحقيقة إنما يرمز للقيمة الذاتية النسبية لمختلف الأقسام. إنه رمز لمراتب الأشياء بمعيار الحقيقة وبمعيار الشرف.

لنقسم أيضا كلا من القسمين الرئيسيين، المعقول والمحسوس، إلى قسمين بنفس الطريقة وببنفس النسبة. تمثل الأقسام بالنسبة لنا الموضوع النسبى والغموض التامى فى الأجزاء. هكذا نحصل على تدرج، يبدأ، عند نهايته السفلى، بالظلال والانعكاسات، يلي ذلك، فى الجزء الأعلى من القسم الأسفل، أشياء العالم الفعلى التى كانت ظلال وانعكاسات الجزء الأدنى انعكاسات لها. لقد رتبنا تدرج هذه التقسيمات بمعيار نصيب كل منها من الحقيقة النسبية، ولكن بما أننا نقول إن الحقيقة والمعرفة متحدان، فإننا نجد أن أول هذه الأقسام يمثل أدنى درجات الإدراك الحسى المباشر، بينما يمثل القسم الآخر درجة أعلى نسبيا من معرفة الأشياء المحسوسة، يمكن أن نسميه الاعتقاد أو الظن.⁽⁵⁵⁾ ثم ننقل إلى قسم المعقول. هنا أيضا عندنا جزء أدنى حيث يدرس العقل الأشياء التى تشكل الجزء الأعلى من القسم الأسفل. يستخدم أفلاطون هنا لغة منهج الافتراضات الذى كان قد قدّمه فى *الفاييدون*. (انظر الفصل الخامس، "مغزى *الفاييدون*"، قسم "الافتراضات"). وفى هذا الجزء الأدنى يتعامل العقل مع صور الأشياء المحسوسة ويعمل بواسطة الافتراضات. فى الجزء الأعلى

(55) فى هذه العبارة صمّحت الأصل الإنجليزى حيث كنت قد أخطأت التعبير، وقد رتبته لتصحيح الطبعة الإنجليزىة.

يتعامل العقل مع المفاهيم الخالصة وينتهى حيث تنبذ الافتراضات مثل سلم فيجنشتاين⁽⁵⁶⁾ (Wittgenstein). مرة أخرى، في موازاة مستويات المعرفة نجد عندنا مستويات الحقيقة (509 - 510 ب).

عند هذه النقطة يقول جلاوكون إنه لم يستطع أن يفهم بدرجة كافية ما قاله 'سقراط' تَوَا (510 ب)، وهذه طريقة أفلاطون حين يريد أن يبيننا بأننا مقبلون على نقطة هامة وأصيلة يريد أن يطوّر ها، وفي الواقع فإن أفلاطون يعطينا في 510 - ج - 511 - هـ ملخصاً لفلسفته في المعرفة.

دارسو الهندسة والحساب يأخذون الأعداد والأشكال الهندسية والزوايا باعتبارها معطاة افتراضياً، ويفترضون أنهم يفهمون كل هذا، دون تبريرها عقلياً في الواقع، ثم يعضون فيستمدّون منها نتائج معينة. وحين يُخضعون مبادئهم للمساءلة فإنما يفعلون ذلك - كما يقول أفلاطون في *الفايدون* - ليؤسسوها على مبادئ أعمّ لكنها بدورها لم تخضع لمساءلة (510 ج - د). حين يستخدم دارسو الهندسة أشكالاً مرسومة، فهم في الواقع لا يتعاملون بعقولهم مع الأشكال الماثلة أمامهم، بل مع الصور (المفاهيم) التي تمثلها هذه الأشكال، وهذه صور لا يراها إلا العقل (510 د - 511 أ). في كل العلوم، بينما يكون موضوع الدراسة المباشر شيئاً فعلياً، فإن التنظير والمعرفة المكتسبة هي دائماً مفاهيم معقولة، فكما قال 'پارمنيديس' في *الپارمنيديس*، بغير الصور لا يكون التفكير العقلاني. ومن ثمّ، فقد وضعنا هذا الجزء في قسم المعقول، لكن العقل في هذا المجال يعمل بواسطة الافتراضات، التي قد يُخضعها لافتراضات أعلى، لكنه أبداً لا يتجاوزها تماماً (511 أ). في العلوم لا نستطيع أن نجتث المعطى نهائياً.

لو أن أفلاطون عرف علومنا 'الدقيقة' الحديثة، لوضعها أيضاً في الجزء الأدنى من القسم الأعلى من الخط المنقسم؛ 'القوانين الطبيعية' ونظريات الطبيعة تتعلق بطواهر وتتبعات الأشياء المتغيرة، ولا شأن لها بالمعاني والقيم، فهذا مجال الفلسفة بمعناها الصحيح، التي تحتل وحدها المكان الأعلى في الخط

⁽⁵⁶⁾ الإشارة هنا إلى عبارة فيجنشتاين في الفضية 6.54 من كتابه الأشهر *Tractatus Logico-Philosophicus* حيث يقول إن من يفهمه، مستخدماً قصايده كترجفت سلم، عليه أن يلقى السلم بعيداً بعد أن يكون قد تسلقه صاعداً.

المنقسم. لقد عالجت هذه النقطة أكثر من مرة في تأويلي لـ 'سيرة سقراط الذاتية' في الديليون (في هذا الكتاب وفي مواضع أخرى).

في الجزء الأعلى من القسم الأعلى يقترب العقل من المبادئ بواسطة التفكير العقلاني الخالص، مستخدماً الافتراضات لا كمبادئ أولى بل كمواطني قدم، ليصل إلى الأصل غير المفترض للكل، ومن هناك يعود نازلاً لما يعتمد على ذلك، دون أن يستخدم المحسوس، بل المفاهيم الخالصة، سالكا عبر المفاهيم الخالصة، ومنتهاها إلى المفاهيم الخالصة (511 ب - ج).

بينما يعضى التفكير النظري *dianoia* استطرادياً، منتقلاً من افتراض أو مقبلة أو فرضية معينة، إلى نتيجة ما - أو من دلالة معينة إلى فرضية أو نظرية - فإن خاصية التفكير العقلاني *noësis* هي الوضوح الذاتي؛ المعقول يضمن حقيقته الذاتية. هذه هي البصيرة التي يعبر عنها مبدأ سقراط 'الساخج' القائل بأن التفسير النهائي للجمال هو أنه بالجمال تكون كل الأشياء الجميلة جميلة. المفهوم الخلاق للجمال هو برهان ذاته وهو ما هو حقيقى وفيه تكتسب كل الأشياء الجميلة المحددة حقيقتها.

في الجزء الأعلى من القسم الأعلى يعمل العقل من خلال المفاهيم الخالصة وينتهى إلى مبادئ ليست افتراضية. هذا مجال الفلسفة الحقّة والديالكتيك. بأى معنى يمكننا أن نتحدث عن مبادئ الفلسفة باعتبارها ليست افتراضية؟ أقول إن مبادئ الفلسفة لها وضوح الحقيقة الذاتية. إنها تعكس وتعبّر عن حقيقة العقل الفاعل الخلاق ذاته. لكن أى تعبير محدّد عن تلك الحقيقة هو بالضرورة ناقص، يشوبه الزيف، لأنه يستخدم مفاهيم عامّة هي، لكونها محدّدة، تقصر عن الحقيقة الكاملة. التفكير المحدّد لا يمكن أبداً أن يستفد حقيقة العقل الفاعل الخلاق. ولهذا فإن عملية الديالكتيك لا تنتهى، وعقلانية الفلسفة تكمن بالضبط في نقدها الذى لا يتوقّف لذات صياغاتها المحدّدة. لهذا فإنه، بينما كل الفلسفة نبوءة، وكل التفكير الفلسفى خلاق، إبداعى، أسطورى، إلا أن أى فلسفة لوجماتية، أى فلسفة تزعم بأنها نهائية، هي تناقض ذاتى، وهي دجل وخداع. إنها تتحوّل إلى خرافة.

هذه فلسفة أفلاطون في المعرفة وفلسفته في الحقيقة فى كلّ واحد. هناك تدرّج في الحقيقة من معطيات التجربة الزائلة إلى حقيقة العقل الفاعل الخلاق الأزلية، ويقابلها تدرّج في المعرفة. يمكن أن يكون هناك أى عدد من الدرجات فى التدرّج، إذ أن الحقيقة كلّ متواصل. إذ يلتزم أفلاطون بالتقسيمات الأربعة

لأمثلة الخط المنقسم، يميز بين أربعة مستويات من الكينونة وأربعة مستويات من المعرفة، لكنه لا يلتزم بمصطلحات صارمة ثابتة، ولا اتفاق بين مترجمي أفلاطون على الألفاظ التي تستخدم (فى الإنجليزية) مقابل المفردات الأفلاطونية. على أى حال، لا أهمية لأى الكلمات نختار، لكن المهم أن نكون واضحين تماما فى شأن التمييزات المعنوية.

لنا أن نقول إنه، فى بُعد الحقيقة، نجد الحقيقة العليا والصور، وهذا يشكل عالم المعقول، ثم الأشياء فى العالم وانعكاسات تلك الأشياء، وهذا يشكل عالم المحسوس. وفى بُعد المعرفة، نجد الفهم والتفكير العقلانى، وهذا يشكل مجال العقل الفاعل، ثم التفكير النظرى والاعتقاد، وهذا يشكل مجال الظن.

أمثلة الكهف

ثم أعلق فى الفصل السادس، "المعرفة والحقيقة"، على أمثلة الكهف التى يبدأ بها الباب السابع على أساس أنها تكرر فحسب رمزا ما سبق أن قيل صراحة فى الباب السادس. أمثلة الكهف قد استحققت عن جدارة أن تُعرف على نطاق واسع فلا حاجة بى لأن أعيد حكايتها هنا. ساكتفى بأن أقدم مغزاها باختصار، دون إيراد التفاصيل التصويرية الدقيقة.

ما نمنا نعيش فى العالم الطبيعى ونترك الأشياء من خلال الحواس، فنحن نعيش فى عالم من الظلال. هذا القول يفترض أن العالم الطبيعى ليس كامل الحقيقة. فلا ثبات ولا وضوح فى أشياء العالم، ونحن لا نجد فيها سبب كينونتها ذاتها. إنها تتطلب شيئا يتجاوزها لتفسير كينونتها. هكذا، كل صيرورة، كل ما هو نسبى ومحدود، يحتاج كيانا ثابتا يمنحه معنى. هذه هى الحاجة التى سعى كل الفلاسفة من ثاليس (Thales) حتى پارمنيدس لإشباعها. هكذا هى الدنيا، وحاسنا لا تعطينا حتى بيانا صادقا عن الحقيقة المنقوصة للعالم بل تزيدها عماء بنقصها الذاتى. هكذا فابتنا إذا ما اكتفين بالحواس، بقينا فى عالم ظلال الظلال داخل الكهف (514 أ-515 ج).

حين نجتهد للهروب من الكهف، نبدا فى أن نرى، لا ظلال الأشياء الطبيعية تنعكس بفعل نار مصطنعة - أى الحواس - بل نرى الأشياء ذاتها فى نور الشمس. هذا مستوى المعرفة بالمفاهيم العامة، الذى يتمثل فى الأمثلة بالانعكاسات على الماء وعلى الأسطح الناعمة. يمكننا أن نفكر حول الأشياء ونصل لنتائج عقلانية عنها، لكننا نظل نعيش ونتحرك فى عالم الأشياء التى

تستمد حقيقتها من غير ذاتها. علينا أن نمضى لأبعد، مبتعدين أكثر عن عالم الحقيقة المنقوصة والكيئونة المستعارة إلى عالم المفاهيم الخالصة لننصل بحقيقة لها وضوح الكيئونة الحقة الذاتي وكفايتها (515 ج - 517 أ).

يحرص 'سقراط' على ألا يفوت مغزى الأمثلة على مستمعيه. العالم الذي ندرکه بحواسنا هو مقابل الكهف المظلم، والرحلة صعودا من الكهف إلى حيث تنير الشمس المكان يرمز للدخول في المجال المعقول للعقل. مشاهدة صورة الدخير لا تتأتى إلا عند اكتمال الرحلة. حين ننال الرؤية يتبين عقلا أن الدخير هو أصل كل ما هو صواب وجميل، "ينشئ في العالم المرئي النور ورب النور، وفي عالم المعقول هو نفسه الرب، منبع الحقيقة والعقل" (517 أ - ج). هنا يستخدم أفلاطون كلمة *sullogistea*. أن نفهم الكلمة هنا بمعنى الاستنتاج القياسي *syillogistic reasoning* حسب مصطلح أرسطو لن يكون مفارقة زمنية فحسب، إنما سيكون منافيا تماما لطبيعة فكر أفلاطون. ليس هناك استنتاج منطقي لا وصولا لصورة الدخير ولا استنادا إليها. مفهوم الدخير، الذي يأتي تتويجا ومكافأة لتأمل العقل لحقيقته الذاتية، يضاف على ظواهر العالم معقولة تحت صور الجمال والعدل وما إليها. إنه ليس بمستغرب إذن أن من رأوا النور يكرهون أن يعودوا لظلام الكهف أو أنهم، إذا اضطروا لذلك، يكونون أعجز من أن يتباروا مع من اعتادوا حياة الظلال (517 ج - هـ).

إذا صح ما قلناه، فلا يمكن أن يكون التعليم - كما يظن البعض - هو أن ندخل في العقل معرفة لم تكن هناك أولا، كأننا نضع الإبصار في عين لم تكن لها قوة الإبصار من قبل (518 ب - ج). التعليم الحق يعمل على أن يوفر للعقل فرصة أن يمارس قدرته الذاتية ويكتشف كنوزه الخاصة. إننا في نظريتنا التعليمية قد اقتربنا كثيرا من استيعاب هذه البصيرة السقراطية-الأفلاطونية العظيمة. لكن مغزى هذه البصيرة لنظرية المعرفة لم يستوعب تماما بعد. إن المعطيات الإمبريقية - 'الواقع الموضوعي' الذي يجعل منه كثيرون من أكاديميينا صنما معبودا - لا تأتي معها بمعرفة تهديها للعقل. قوة العقل الخلاقة هي التي تمنح الواقع وتمنح المعطيات معناها وقيمتها وتعطيها المعقولة بالصور والأنماق، بالمفاهيم والنظريات، بالمعادلات ومختلفات الفكر، التي تكسو بها الواقع والمعطيات الإمبريقية.

ثم يعطى 'سقراط' حكاية العين والبصر تطورا عظيم المغزى. فكما لو أن العين ما كانت لترى إلا إذا استدار الجسد كله مبتعدا عن مجال الظلال ومتجها إلى ذاك الذي يسطع عليه النور، فإن الروح ككل عليها أن تستدير بعيدا عن مجال الصيرورة كي تشهد الحقيقة وأكثر صور الحقيقة بهاء، الدخير (518 ج -

(د). هنا نجد الميتافيزيقا وفلسفة المعرفة وفلسفة الأخلاق فى كل واحد، كما ينبغى فى كل فلسفة أصيلة. حين نستلهم فكرة الحقيقة الكاملة، التى هى العقل والخير فى كل واحد، ننال الحقيقة لأنفسنا، وننعم بالفهم، ونكون خيرين أخلاقياً.

التعليم الذى نحتاجه إذن تعليم يقود الروح لأن تبصر حقيقتها الداخلية بأن تستدير بعيداً عن الأشياء التى تشتتها وتعم رؤيتها (518 د).

الفضيلة الحقّة تأتى من العقل الفاعل الأصل فىنا حين يتجه الاتجاه الصحيح. الأشخاص الذين تجتمع فيهم الشطارة والخبث هم نتاج عقل ساء توجهه. الفضائل العامة المزعومة هى اعتياد ومراس؛ إنها تفيد فى الحفاظ على تماسك المجتمع، لكنها ليست بذات قيمة داخلية كبيرة (518 د - 519 أ).

لا نستطيع أن نعتد فى حكم مدينتنا لا على حكماء يجهلون الحقيقة والقيم الحقّة ولا على فلاسفة يابون أن يفارقوا رحابهم السملوية ليشاركوا فى الشؤون السوقية للمجتمع (519 ب - ج). علينا أن نعمل على أن يحظى شبابنا الذين يتمتعون بأفضل المواهب بتعليم يقودهم إلى معرفة الخير، على ألا نتركهم يهجعون هناك بل نقنعهم بأن ينزلوا إلى أولئك المحتجزين داخل الكهف ليحتفلوا نصيبهم فى حياة عامة الناس (519 ج - د).

يردّ جلاوكون: هل نظلمهم فنفرض عليهم حياة أدنى وفى مقدورهم أن يحيوا حياة أفضل؟ (159 د). هنا تثار قضية أخلاقية أساسية، أعتقد أن سقراط قفم عنها فى الدفاع إجابة أفضل من تلك التى يقفمها أفلاطون فى الجمهورية. هل على الشخص الخير واجب نحو نفسه فقط (أو فى المكان الأول)، أم عليه واجب نحو كل الناس (أو على الأصح، نحو كل الكائنات الحيّة)؟ هل غاية الكائن العاقل أن يجعل نفسه سعيداً أم أن يجعل كل الكائنات المهيأة للمعاهدة سعيدة؟ يعلن سقراط فى الدفاع أن رسالته أن بحث كل الناس - مواطنين وأجانب - على طلب الفضيلة، التى بغيرها لا تكون سعادة حقّة. يعلن أن تلك رسالته - رسالة لم تفرض عليه من الخارج، بل فرضها عليه مفهومه الخاص عن كماله الذاتى ككائن إنسانى. إذا ظنّ أحد أن القول بأن الرسالة أعطاه إياها الله يتناقض مع هذا، علينا أن نتذكر درس الديوثيرون: ما هو حسن ليس حسناً لأن الله يأمر به، إنما الله يأمر به لأنه حسن. الرقيب الداخلى فى كل منا هو الذى يخبرنا أين يكمن الكمال الخاص بنا. الشخص الخير لا يحتاج إرغاماً يجعله يفعل ما يستطيع فعله ليجعل الآخرين سعداء، حتى لو كان ذلك على حساب سعادته هو. المبدأ السقراطى القائل بأن معاناة الظلم أفضل من اقتراف الظلم يتوافق تماماً مع هذا الموقف.

لكن نعود الآن للإجابة التي يعطيها 'سقراط' في الجمهورية. يذكر 'سقراط' جلاوكون بما قلناه سابقا في الإجابة على سؤال مماثل. ليس همتنا، كمشرعين لمدينتنا، أن نكفل السعادة لفرد ما أو لمجموعة ما، بل أن نوجد تجانسا في كل يقم فيه الأفراد من الإسهامات ما هم مهياون له لمصلحة الكل (519 هـ - 520 أ). ثم إننا في الواقع لن نظلم فلاسفتنا إذ نفرض عليهم واجب خدمة المدينة. فبينما الفلاسفة في المدن الأخرى مسئولون عن تعليم أنفسهم، فنحن في مدينتنا نربيهم ونعلمهم وندريبهم ليحسنوا الحكم على ما هو حسن وعادل وخير. وإذن فمن الإنصاف أن يخدموا مواطنيهم (520 أ-د).

التعليم الأعلى

أخيرا نصل إلى السؤال الذي ظللنا طويلا نومي إليه ثم نخيه جانبا: كيف يتأتى لنا أن نأتى بهذه الطبايع المكتملة إلى ضوء النهار؟ ما هو البرنامج الدراسي الذي سيقود الروح من عمّة الصديق المنقوص والكينونة الزائفة للذين يحفان بنا في المعتاد إلى نور الفلسفة الساطع؟ (521 ج).

ربما كانت تفاصيل منهج الدراسات المقترح تهّم المؤرخ أكثر مما تهّم الفيلسوف. لذا لن أركز على نقطة ما إلا حين أرى لها مغزى فلسفيا.

لنسأل أنفسنا إذن: ما هي الدراسة التي لها القدرة على أن تقود الباحث إلى نور الخير؟ أى دراسة يمكن لها أن تقود الروح من عالم الصيرورة إلى الكينونة الحقّة؟ (521 ج-د).

لقد ربّينا من قبل لتعليم صغارنا الأولى عن طريق الرياضة و 'الموسيقى'. لكن الرياضة للبدن، و 'الموسيقى' كما تناولناها حتى الآن تبث التناغم والإيقاع في الروح، وهذان ضروريان إن كان للروح أن تنال الاستنارة يوما ما، إلا أنهما، بذاتهما، لا يمنحان الاستنارة التي نطلبها (521 د-522 ب).

نحتاج شيئا يبتعد بنا عن المحدّد والمعطى المباشر إلى العمومية والشمول، وهذا ما نجده في الحساب والعدد (522 ج). هنا نبدأ التعامل مع المفاهيم التي لها كينونتها في العقل، ورغم انطباقها على الأشياء كلها، فإنها ليست مقيدة إلى حالات محدّدة.

عند تقديم المنهج الدراسي للحراس، يلتزم أفلاطون بالمبدأ الذي كان قد أكده إذ قال إن التعليم ليس ضحّا للمعرفة في العقل من خارجه، بل هو توجيه عين العقل إلى حقيقته الذاتية، فيقرر أن الدراسات التي نحتاجها هي تلك التي تستحث الفكر، ويميّز بين الأشياء التي تستحث الفكر والتي لا تفعل ذلك (523

أ- 524 د). يقول أفلاطون إن الأشياء التي تتطوى على تناقض تستحث الفكر بينما الأشياء التي لا تتطوى على تناقض لا تستحث الفكر. لماذا؟ الإصبع شيء نستطيع أن نراه، نلمسه، نتعامل معه بشتى الطرق. وجوده تقدمه الحواس للعقل (أو قل تلبسه، تشهد به، تعلقه، كيفما شئت). إصبع كبير أو إصبع صغير، إصبع أبيض أو إصبع أسود، هو هنالك ببساطة ولا شيء غير ذلك. لكن العدد - فكرة أن أمامنا واحداً أو اثنين أو ثلاثة من الأصابع - وصفة الإصبع أو الأصابع، كونه كبيراً أو صغيراً، أو أبيض أو أسود، العدد والصفة ليسا 'هنالك'، لا يقومان للعقل من خارجه بنفس طريقة تقديم وجود الإصبع. العدد والصفة شيان ينتميان للعقل. ثلاث قطيطات تتبع معا متلاصقة هنالك أمامي، هي في الحس المباشر مجرد ذلك التكوين البصرى المحدد. لكن العقل يستطيع أن يفكر فيها كـ 'بطن' واحد أو كشكل بصرى واحد أو كثلاث قطيطات مفردة. في مجال المفاهيم نتحرر من الارتباط بمعطيات الظواهر ونمضى إلى حيث يأوى العقل إلى نفسه. حين يتجه العقل بانتباهه إليها فإنه ينظر في داخل ذاته، يدرس حقيقة ذاته. يختار أفلاطون أن يقول إنها تستحث التفكير لأنها تتطوى على تناقض. وهي تتطوى على تناقض لأن كل المفاهيم المحددة هي في جوهرها نسبية؛ كل المفاهيم المحددة تكون ما تكون بفضل أنها ليست ما ليست تكون. فلعن فكرة الـ پارمينيديس كانت تختمر في عقل أفلاطون بينما كان يكتب هذه الفقرة.

الحساب إذن هو إحدى الدراسات التي نحتاجها. من إلحاح أفلاطون على هذه النقطة (523 أ- 526 ج) ومن مناقشته للعدد هنا وفي الديالوجون نستطيع أن نرى أن الحساب، كدراسة جادة، كان بالنسبة لمعاصري أفلاطون هو أساساً نظرية العدد، وأن أفلاطون كان شديد الانشغال بهذه الدراسة.

استقر اختيارنا إذن على الحساب كأولى الدراسات في منهجنا المتقدم. ماذا يلي ذلك؟ نأخذ الهندسة المستوية، ويحرص 'سقراط' على أن يوضح أنه رغم أن الدراسات التي نختارها قد تكون لها فائدة عملية كبيرة، إلا أننا لا ندرجها في برنامجنا الدراسي لذلك السبب أساساً، بل لأنها تساعدنا على الطريق إلى مشاهدة صورة الخير. الدراسة التي تجعلنا ننظر إلى الكينونة الحقّة تساعدنا في هذا الاتجاه، أما الدراسة التي تبقى انتباهنا مشدوداً إلى الصيرورة فلا تساعدنا. الدراسة المطلوبة تعطينا معرفة بما هو كائن دوماً، لا بما يصير ويتلاشى (526 ج- 527 ج). ماذا نعني بقولنا إن المعرفة النظرية هي معرفة بما هو دائم، وليس بما هو خاضع للصيرورة والفساد؟ المفاهيم الخالصة، بوصفها هذا، تسمو على الزمنى ولها كينونتها في مجال المعقول ولها كينونة حقّة في حقيقة العقل الفاعل الخلاق.

يذكر 'سقراط' جلاوكون مرّة أخرى بأننا لا نمضي في دراساتنا طلباً لأي نفع عملي قد يأتيها منها، وإنما لأن في هذه الدراسات شيئاً له فعل في الروح، ينظف ويُسّهل فيها من جديد ما تكون هموم وضغوط حياتنا الأرضية قد لوّثته أو قد أحمسته، فإننا لا نستطيع أن نشهد الحقيقة إلا بروح نقيّة لم تخدم نارها الداخلية المقتّسة (527 د-ه).

لسنا بحاجة لأن نتوقّف طويلاً عند تفاصيل بقية البرنامج الدراسي - وهي ذات أهمية تاريخية فحسب - حتى نصل إلى الديالكتيك، فهذا له أهمية فلسفية قصوى.

بعد الهندسة المستوية عندنا الهندسة الفراغية ثم الفلك. ولا يفوت أفلاطون فرصة ليؤكد لنا أهمية التمييز بين المحسوس والمعقول. عندما يقول جلاوكون إنه سيأخذ الآن في الاعتبار تأنيب سقراط إياه لتركيزه على المنافع الدنيوية، وإنه الآن سيمتدح الفلك لأنه يجعلنا ننظر لأعلى إلى السماء وبعيداً عن الأرض (528 هـ - 529 أ)، يسخر 'سقراط' من فهمه الصباني لما هو أعلى وما هو أدنى. لا شيء يجعل الروح تنظر لأعلى إلا ما يتصل بالكيونة الحقّة واللامرئي. لا يمكننا أن نحصل على معرفة حقّة عن طريق الحواسّ البدنية. عن طريق العقل وحده يمكننا الاقتراب من الحقيقة (529 أ-530 أ).

بعد الفلك عندنا دراسة الهرمونيكا، ومرّة أخرى فإن ما يعيننا هو الدراسة العقلانية للموضوع. نلاحظ أن كل الدراسات المقترحة حتى الآن ذات طبيعة رياضية. لكننا الآن نسمع أن كل هذه الدراسات ليست إلا تمهيداً لذلك الذي بدونه لا تبلغ الدراسة الفلسفية غايتها، ألا وهو الديالكتيك (530 ج-531 د).

الديالكتيك

ما هو بالضبط الديالكتيك عند أفلاطون؟ لا يخبرنا أفلاطون أبداً بصراحة ووضوح بما يعنيه بالديالكتيك في الجمهورية، ولو أنه لا يترك عندنا أدنى شك في أنه ذو أهمية قصوى. (في مواضع أخرى يستخدم أفلاطون الكلمة بمعان مختلفة؛ ويجب أن نتجنب الخلط بين هذه الاستخدامات المختلفة للكلمة عند أفلاطون). يسأل 'سقراط': هل يستطيع أولئك الذين لا يقدرون على أن يسألوا

ويقبلوا المسألة أن يعرفوا شيئا مما نقول أن من الضروري أن نعرفه؟ عبارة *didonai logon* التي تشير هنا بوضوح للدialektik، عبارة تتكرر كثيرا في كتابات أفلاطون، ومرة تلو المرة تأتي العبارة دون أن يقول لنا أفلاطون صراحة وببساطة ماذا يعنى بها. لهذا يبقى السؤال "ما هو بالضبط الدialektik عند أفلاطون؟" مؤالا يجيب عنه كل أحد بما يترأى له، وأنا بدورى أنلى بما يترأى لى، أقدم تأويلى، دون اعتذار.

أبسط إجابة نجدها بكلمات أفلاطون نفسه هي أن الدialektik هو استخدام العقل الخالص للوصول لرؤية الحقيقة. كما أن الشخص الصاعد من الكهف فى أمثلة الكهف كان عليه أن يدرّب بصره أولا بالنظر إلى الحيوانات الفعلية (لا مجرد ظلالها)، ثم بالنظر إلى النجوم، وأخيرا إلى الشمس، كذلك حين يحاول الشخص، بالدialektik الخالص، دون أى اعتماد على الحواس، إنما بالعقل الخالص، أن يتقدّم نحو الحقائق، ولا يكفّ حتى يبلغ الخير، بالعقل وحده، حينئذ يصل إلى كمال عالم المعقول. تلك الرحلة هي ما نسميه الدialektik (532 أ.ب). إنها رحلة تقود ذاك الذى هو الأفضل فى الروح إلى رؤية ذاك الذى هو أفضل الحقائق (532 ج.).

هذا الذى قلناه توا صغناه فى عبارة أمثلة الكهف. عند هذه النقطة نجد أفلاطون يجعل جلاوكون يقول إنه من الصعب أن نقبل هذا ومن الصعب ألا نقبله (532 د.). كأنما يريد أفلاطون أن يقول لنا إننا كى نخوص فى معنى ما أومأنا إليه رمزا، علينا أن نفكر وأن نتأمل الأمثلة لا يمكن أن تقدّم لنا الحقيقة على طبق من فضة؛ لا يمكن لأى صياغة فكرية محدّدة أن تفعل ذلك؛ لكى نختبر الحقيقة علينا أن نقوم بالرحلة بأنفسنا. ثم يطلب جلاوكون من 'سقراط' أن يمضى قدما إلى موضوع الدialektik فيشرح طبيعته وقوته وأقسامه ومنهجه بنفس الطريقة التى اتبعها فى معالجته للموضوعات التى وصفناها بأنها تمهيد للدialektik (532 د-ه).

لكن 'سقراط' فى ردّه على هذا الطلب المحدّد يراوغ ويلغز. لن يستطيع جلاوكون أن يتابعه لأننا سننظر لا إلى رسم بل إلى الحقيقة، و 'سقراط' لا يؤدّ أن يؤكد صدق ما عنده من قول، إنما هو يؤكد بقوة أن هناك مثل هذه الحقيقة، وأننا لا نستطيع أن نشهدا إلا بقوة الدialektik وحده (533 أ.). هنا علينا

أن نتذكر ما يخبرنا به أفلاطون بوضوح في الفيلدروس (247 ب- 278 هـ) وكذلك في الرسالة السابعة (341 ج - 344 أ): لا يمكن لأى صياغة لفظية محدّدة أن تفي بالتعبير عن أعماق المعانى.

إلا أن الديالكتيك يبقى وسيلتنا الوحيدة لبلوغ حقيقة الأشياء. الفنون العملية للبشر تعمل فى محيط الظنون والرغبات والأشياء التى تخضع للصيرورة والفناء. وحتى العلوم التى اعتبرناها تمهيدا للديالكتيك، والتى اعترفنا بأنها بطريقة ما تتصل بالحقيقة، هى فى الواقع تحلم وحسب عن الحقيقة، ولا يمكنها مشاهدة الحقيقة بعين يقضى ما دامت تنطلق من مبادئ لا تخضع للمساءلة، ولا تستطيع أن تعطى بيانا *logon didonai* عنها. (533 ب - ج). أن نعطي بيانا عن مبدأ، إذن، يعنى أن نخضع أسسه للمساءلة. ولكن إذا كانت كل الصياغات اللفظية، وبالتالي كل الصياغات الفكرية المحدّدة، يعثرها النقص بالضرورة، فأين نجد المبدأ الأول الذى يعلو على المساءلة؟ هكذا نعود إلى بصيرة الحوار السقراطى العظيمة: الحقيقة الوحيدة الثابتة التى يمكن لنا أبدا أن نلقاها هى فعل التساؤل اللانتهى هذا الذى يمارسه عقلنا؛ الحقيقة الوحيدة التى نعرفها هى حقيقة عقلنا الفاعل. يحدّثنا أفلاطون عن الحقيقة بالأمثولات والتشبيهات والأساطير، لا لأن هناك سرا مستورا لا يريد البوح به، إنما لأننا لمنا بإزاء مقولة صدق محدّدة نهائية يمكن التعبير عنها، بل نحن بإزاء حقيقة عميقة علينا أن نحياها ذاتيًا. ونهاية مطاف القول فى الديالكتيك أن كل صدق، كل صياغة فكرية محدّدة، يجب أن نخضعها للمساءلة ونظهر نقصها، إذا كان لنا أن نتواصل مع الحقيقة. ولأننا لا نستطيع أن نعبّر عن البصيرة الفلسفية إلا فى صياغات ناقصة، فمثل هذه الصياغات كلها ما هى إلا أساطير.

الديالكتيك وحده يزيل كل الافتراضات المسبقة لينتهى إلى المبدأ الأول. فإذا ما سألنا: "ما هو ذلك المبدأ؟"، فالجواب الوحيد هو ذلك الذى جاءنا من قبل فى المادية: إنه رؤية تتوج مسيرة الاستنارة. كل العلوم التى تباحثناها من قبل مكانها الجزء الأدنى من القسم الأعلى من الخط المنقسم (533 ج - د). الفلسفة وحدها، ممارسة العقل الفاعل الخالص وحدها، لها المكان الأعلى، لكن الفلسفة لا تعطينا أى مقولة صدق إنما تعطينا فحسب أساطير تتيح لنا إطلالة على مجال الحقيقة — الفاعلية الخلاقة الحية لذات عقولنا.

كما تعلمنا من رمزية الخط المنقسم، فإن وضوح وقيمة الأنواع أو الدرجات المختلفة للمعرفة، يتوافقان مع مستويات الحقيقة التي تعنى بها تلك الأنواع أو الدرجات من المعرفة، صعوداً من الاعتقاد والظن فيما يتعلق بالأمور التي هي مجرد ظلال للحقيقة، إلى أعلى إدراك للخير. هذا الإدراك الأعلى هو نطاق الديالكتيك. ولكن بينما يقال لنا إن الديالكتيك هو إعطاء بيان *logon didonai* عن الحقيقة، وأن من لا يستطيع أن يعطي بيانا عن الخير (يستخدم أفلاطون هنا كلمة *diorisasthai* التي تترجم عادة بـ 'يُعرف'، إلا أنني أخذها كمجرد مرادف لـ *didonai logon*)، لا يستطيع أن يعرف الخير ولا أي شيء خير، وبينما يقال لنا إننا بهذا قد وضعنا الديالكتيك على قمة العلوم كلها (533 هـ - 535 أ)، فإننا نحاول بلا طائل أن نجد في أعمال أفلاطون أي شيء عن الديالكتيك أكثر من أنه هدم كل الافتراضات المسبقة. إنني - مع الاعتذار لـ شليزك⁽⁵⁷⁾ Szlezak - لا أستطيع أن أقبل الرأي القائل بأن الديالكتيك كان في حقيقته علماً باطنياً قاصراً على دائرة محدودة من تلاميذ أفلاطون. بموجب تأويلي، فإن امتناع أفلاطون عن أن يعطينا بياناً واضحاً عن الديالكتيك ينبني بأن كل تعبير فلسفي هو بالضرورة أسطوري وأن واجب العقل هو أن يدمر أساطيره، لأن ممارسة ذلك النقد هي وحدها وسيلتنا للاتصال بالحقيقة إذ نحيا حقيقة العقل الفاعل الخلاق فينا.

برنامج الدراسة

ما بقي من الباب السابع يستغرقه توزيع الدراسات، وانتقاء الأشخاص الذين سيتلقونها، وتحديد السن التي يبدأون فيها دراسة كل منها.

نلاحظ مرة أخرى مدى ضيق دائرة الأشخاص المؤهلين لأعلى الدراسات (535 أ-536 ب). من بعض الوجوه، ليس هذا بمستغرب. إننا نعرف أن من هم مهتمون بالدراسة النظرية المجردة قليلون جداً. لكن هل يعني هذا بالضرورة أن فهم الحقائق والقيم - هذا الفهم الذي هو هبة الفلسفة الأصلية - يجب أن يبقى

⁽⁵⁷⁾ انظر Thomas A. Szlezak، 1993، *Reading Plato*، Graham، English translation by

Zanker، 1999.

امتيازاً خاصاً لفئة قليلة؟ هل يجب أن ينحصر الخيار لجمهرة البشر بين أمرين أرذلين: إما أن يتمرّغوا في مستنقع المعتقدات الدوجمائية والخرافة أو أن يقتنوا بحياة لا يخرقها شعاع من نور؟ أنا لا أظنّ هذا. إذا أُتيح للفلسفة المكان الذي هي جديرة به في المجتمع، فإن الفهم الذي تولده يمكن أن يصل إلى آخرين يمكنهم بدورهم، عن طريق الشعر والقصة والدراما والفيلم والموسيقى أن يهتئوا لتلك الحقائق والقيم أن تصل لكل إنسان في كل مكان.

يعطينا أفلاطون في عبارة موجزة مبدأ فلسفياً هاماً — عبارة ترجمتها في مواضع مختلفة بصيغ مختلفة؛ دعوني أحاول هنا مرة أخرى: كلّي النظرة دياكتيكي، أما من ليس كذلك فلا *ho men gar sunoptikos dialektikos*، *ho de mê ou* (537 ج). الفيلسوف هو من يرى الأشياء كلاً. الفيلسوف لا يفتح بنظرة جزئية، بل يسعى لأن يرى الشيء في كل علاقته. ولكي يرى الشيء في كل علاقته، على الفيلسوف أن يحطّم كل شروط وجود الشيء، التي تشكّل نوعية وخصوصية ومحدودية الشيء. هذا موضوع أرجو أن أعرضه بشيء من التفصيل عند مناقشة البارمنيديس.

من عند هذه النقطة في 537 - ج وعلى امتداد الصفحات القليلة الباقية من الباب السابع نجد أفلاطون عدّة مرات يستخدم الاسم *dialektikê* والفعل *dialegesthai* في سياق لا يُحتمل أن يكون للكلمة فيه معنى غير الفلسفة والنقاش الفلسفي عامّة. عبثاً نحاول أن نخرج من هذه الصفحات بشيء أكثر تحديداً عن طبيعة الدياكتيك. ما قلته من قبل وما قد أقوله فيما بعد عن الدياكتيك ليس مستمداً من هذه الصفحات الختامية من الباب السابع وإنما مما قيل قبلاً عن المنهج الفلسفي كتدمير لكل الفرضيات.

ثم يتحدث أفلاطون عن المحنة التي تجد الفلسفة نفسها واقعة فيها، عن الممارسات التي تتفاخر بأداء الفلسفة وعن العداء الذي يبثّه هؤلاء للفلسفة بين الناس الطيّبين. تشعر بأن أفلاطون لا يقصد فقط صغار السوفسطائيين الذين كانوا يزعمون القدرة على تعليم أجزاء من الحكمة، إنما كان في ذهنه أيضاً المهرجون من أمثال بوثيديموس وشقيقه ديونيسودوروس اللذين رسم لهما صورة هازنة في الديريديموس. لكن حين يمضي أفلاطون في شرح الأسباب التي أدّت لذلك الوضع (537 هـ)، فإنه يدين بشدّة النهج السقراطي بأكمله. فالشباب الذين نشأوا على إجلال القيم التقليدية، حين يجدون أسس تلك القيم قد اهتزت بفعل المناقشات الفلسفية، لا يجدون ما يستمسكون به فينغمسون في العريضة والعبث (538 د-هـ). ولكن في حديث الكيبيديس في *المأنبه* - وأعتقد أننا يمكن أن نعتبره واقعياً جداً - فإن الكيبيديس لا يُرجع مثالبه إلى تقويض

سقراط لا اعتناقه للقيم التقليدية؛ بل على العكس، فسقراط يجعله يشعر بالخجل من سقطاته، لكن قيما أخرى يفرسها فيه المجتمع لها اليد العليا وتقوده لأن يتماهى فى سلوكه الخاطى. ماذا نفعل إذن؟ كيف يمكننا أن نتفادى الأخطار التى ينطوى عليها النقد الفلسفى؟ هل نحظر الاقتراب من الفلسفة على أولئك الذين هم دون الثلاثين أو دون الخمسين وحتى بعد ذلك لا نسمح به إلا لقلة منقاة؟ إن ذلك - بجانب أنه يترك غالبية الكائنات الإنسانية تحت عبودية المعتقدات اللاعقلانية والخرافة - فإنه لا يضمن لنا أن قلة القليلين أولئك الذين نسمح لهم بالفلسفة سيأخذونها على الوجه الصحيح. ليس هناك من مهرب. الضمان الوحيد ضد أخطار القليل من التفكير الفلسفى لن نجده إلا فى المزيد والمزيد من الفلسفة. علينا أن نجعل أطفالنا وشبابنا يعتادون مسائلة كل شىء وأن نشجعهم على ذلك. إذا تعلموا أن عقلهم هو الميزة التى يتميزون بها، وإذا تعلموا - بالقوة وبالفن الجيد - أن يحبوا وأن يتعاطفوا مع كل شىء حى، عندئذ سيمتلكون كل ما يحتاجون من الأخلاق.

عند الثلاثين، بعد أن يكمل التلاميذ الدراسات التى اعتبرناها تمهيدا، نختار من بينهم أولئك الذين يتمتعون بالخصائص المطلوبة فنعطيههم خمس سنوات من الدراسة المكثفة للديالكتيك. هل كان عند أفلاطون بالفعل برنامج دراسى مقرر لذلك الغرض؟ أى معرفة يمكن لمثل هذه الدراسة أن تقدمها للتلميذ؟ هل كان على تلاميذ الأكاديميا أن ينتظروا حتى يتمكنوا من الدراسات التمهيدية، أم كانوا يمارسون الفلسفة طوال الوقت؟ التحق أرسطو Aristotle بالأكاديميا حين كان فى الثامنة عشرة واستمر بها حتى وفاة أفلاطون، إذ كان أرسطو فى الثامنة والثلاثين. فى أى مرحلة سمح له بدراسة الديالكتيك، إن كان قد سمح له بها؟ لا نستطيع أن نستشف من أعمال أرسطو ما فحوى تلك الدراسة العليا. فى ظنى أنه لم يكن هناك أبدا ولن يكون هناك أبدا مثل هذه المعرفة المتخصصة، وأنا نملك كل ما نحتاجه من قول حق فى حديث ديوتيمات فى المأبدة وفى مثال الشمس والخير فى الجمهورية: إننا إذ نسعى للحقيقة مخلصين جاذين عقلانيين، ندرك أن الحقيقة الوحيدة التى نعرفها هى ذات عقلنا الفاعل الخلاق، وأنا لا نستطيع أن نعقل الحقيقة النهائية إلا كعقل فاعل، خلاق وخير، وأنا لا نستطيع أن نتواصل مع الحقيقة إلا بأن نكون نحن أنفسنا عاقلين وخيرين، فنسمر على خداع وزوال كل وجود موضوعى معطى.

ثم يقول لنا أفلاطون إن أولئك الذين اجتازوا كل مراحل تدريبهم بنجاح، وبعد أن يكونوا قد أكملوا خمسة عشر عاما من الخدمة العامة، ويكونون عندها قد بلغوا الخمسين، يؤخذون أخيرا إلى حيث نجعلهم ينظرون بعين الروح إلى

ذلك الذى هو مصدر كل نور، حتى إذا ما شاهدوا الخير، قد يصوغون حياتهم الخاصة وحياة المجتمع ككل على مثال الخير. بعدها ينفقون ما بقى من حياتهم يبادلون بين فترات يكرسونها لتأمل الخير وفترات يخصصونها لإدارة شئون المجتمع (540 أ- ب). ولكن ألم نسمع من قبل أن رؤية الخير هي هبة خمس سنوات من دراسة الديالكتيك بين الثلاثين والخمسة والثلاثين؟ بآى الوسائل يُمكن ذوو الخمسين من مشاهدة الخير؟ لا يُلَمَح أفلاطون إلى ذلك أبدا. تماما كما لم نجد من قبل أى تفاصيل عن الخمس سنوات من دراسة الديالكتيك، فهكذا لا نجد هنا غير مجاز النظر بعين الروح إلى ذلك الذى يمنح النور، ومشاهدة الخير. ألا ينبئنا ذلك بأن أفلاطون لم يكن جادا بشأن أى من تلك التفاصيل وأن الأمر كله من البداية حتى النهاية لم يكن إلا أمثلة خالصة؟ هل ينتقص ذلك على أى نحو من البصيرة الحيوية التى نكتسبها، بصيرة تصوغ كينونتنا وتجعلنا كائنات أكثر قيمة؟

ينتهى الباب السابع باتفاق كل من سقراط وجلاوكون على أنهما قد أكملتا مناقشة الموضوع الذى التزما بمناقشته - دراسة طبيعة الشخص العادل والمدينة العادلة - وأن لا حاجة بهما لقول المزيد (541 ب). إننى أوافق على ذلك تماما. الأبواب الثلاثة الباقية من الجمهورية هي أقرب لأن تكون ملاحق للكتاب من أن تكون أجزاء من أصل الخطة الأصلية. إننى أعتبر أن تعليقى الأساسى على الجمهورية قد اكتمل. لا أتوقع أن يكون عندى الكثير أقوله عن البابين الثامن والتاسع، لكن الباب العاشر يثير قضايا هامة لا يمكن تجاوزها فى صمت.

أى حجة قدمتها/الجمهورية حتى هذه النقطة؟/الجمهورية تبشر ببساطة بأن الحياة الخيرة، وهى نفسها الحياة السعيدة، هي الحياة الفلسفية؛ وأن الحياة الفلسفية هي حياة العقل الذى، إذ لا يقع بما هو متحوّل وغير كامل، يعضى باحثا عن الحقيقة، ويجد تلك الحقيقة فى مفهوم الخير. إننى أقول إن الخير هو كمال الكينونة الذى نعرفه مباشرة فى اكتمال الفعل الأخلاقى، أو، وهذا نفس الشيء، فى اكتمال العقل الفاعل الخلاق. إن قلت لى إن أفلاطون لم يقل هذا وإننى أقدم شيئا على فكر أفلاطون، أردّ بأننى أجد هذه البصيرة بالفعل فى ثنائى الحوار السقراطى.

فلسفة/الجمهورية هي تطوير لمبادئ الفلسفة السقراطية. إنها تطوير لتلك المبادئ، لا رفض لها. حين نغوص في قلب فلسفة أفلاطون نجد البصائر التي ألهمت كل حياة وفكر سقراط، نجدها خالصة بلا شائبة.

الحياة العادلة وغير العادلة

في البابين الثامن والتاسع، اللذين يناقشان أنماطا مختلفة من الأنظمة السياسية، نجد أوجه وأبعاد الحياة الأخلاقية والسيكولوجية والسياسية متميزة معا. كل واحدة من أنظمة الحكم إذ توصف، تصور نمطا شخصيا ومستوى من الحياة الأخلاقية. بينما نجد أن من غير الممكن أن نفصل بين الاهتمامات الأخلاقية والسياسية في الجمهورية – تماما كما أنه غير ممكن أن نفصلهما في حيلتنا – فإن الهم الأخلاقي يبقى دائما هو الأساس في المكان الأول. كما يقول تيلر A. E. Taylor: "ينبغي أن يكون واضحا أن الاهتمام الرئيسي في هذه الصور التخطيطية هو دائما أخلاقي، لا سياسي" (Plato، 1926، صفحة 295).

يشير المعلقون المحدثون عادة إلى أن نقد أفلاطون للديمقراطية لا ينطبق على الديمقراطية التمثيلية representative، التي لم تكن معروفة في زمن أفلاطون. لكن هل الفرق بين الديمقراطية الإثنية والصيغة الحديثة هو فرق جذري كما نحب أن نتصور؟ لو كان الممثلون (النواب) يستطيعون دائما أن يتصرفوا وفق ضمائرهم وفي ضوء قناعاتهم الشخصية، لكان من الممكن أن نتصور كون الديمقراطية التمثيلية أفضل كثيرا من الديمقراطية المباشرة (الشعبية). ولكن حين تكون عيون الممثلين المنتخبين معلقة دائما بالانتخابات التالية، فإن الفرق بين النوعين يتضاءل كثيرا. وإلى أن نجد الوسائل والأساليب الكفيلة بالإقلال من عيوب النظام الانتخابي، فإن حكم أفلاطون على الديمقراطية يظل صحيحا: إنها النظام الذي يحقق أقل الخير ويحدث أقل الضرر (البوليتركوس، 303-أ-ب).⁽⁵⁸⁾

لقد وصف 'سقراط' أفضل نظام للحكم والسمات الشخصية الأفضل المقابلة له. والآن بعضى ليصف الأنواع الأدنى من أنظمة الحكم والشخصيات

(58) لا مجال هنا بالطبع للحديث عن مسخ الديمقراطية الذي نعرفه في عالمنا العربي. راجع أيضا الهامش 35 في الفصل السادس.

الأدنى المقابلة لها. إذ يفعل أفلاطون هذا يمزج السياسة بالسيكولوجيا، وهذان يمتازان بطبيعة الأمور لأن النظم السياسية، كما يقول أفلاطون، لا تثبت من الأشجار أو الأحجار، بل من شخصيات الناس (544 د).

في سلسلة من السيناريوهات التخيلية يصف أفلاطون أنماطا مختلفة من أنظمة الحكم والشخصيات الفردية المرافقة لها. هذه السيناريوهات ثرية في لمحاتها السياسية والسيكولوجية، لكنها لا تسهم مباشرة في معالجة السؤال الذي انطلق منه مسعى الجمهورية. نرى أن الطبيعة الاستبدادية والشخصية الاستبدادية يلزمهما في الحقيقة الشقاء والتعاسة، وأن الحياة العادلة هي الخيار الوحيد المتاح لشخص كريم يتمتع بقدر من الاحترام الذاتي. الموضوعات المطروحة والتحليلات المقدمة لها بالتأكيد دلالاتها بالنسبة للموقف الإنساني الراهن. إن كنت أمتنع عن تقديم أى تعليق هنا، فما ذاك إلا لأنى لا أعتقد أن عندي إضافة ذات قيمة أقّمها في هذا الموضوع.

في فقرة طويلة في 546 أ-547 أ تتنبأ ربّات الإلهام، في خطاب بليغ فخيم، بالتدهور المحتوم للمجتمع المثالي حين يسهو الحكام عن الأعداد والأزمنة التي تحكم التوالد، وهي أعداد وأزمنة جامحة الخيال يُنسب لها كمال تام. وينذرنا أفلاطون في وضوح بأن ربّات الإلهام إذ يعطوننا هذا البيان سيعبثون بنا ويعاملوننا كأطفال. ويتأكد جموح الخيال في هذا البيان حين نلاحظ أن التيماركية (حكم الطبقة المتميزة) يأتي من فساد المجتمع المثالي — مجتمع مثالي لم يكن موجودا! هل استعار أفلاطون هذا البيان جامع الخيال من بعض العبادات السرية؟ أترك السؤال لدارسي الكلاسيكيات. لكنى الآن أخذ هذه الفقرة باعتبارها واحدة من تلك الفواصل الاسترخائية التي يقدمها أفلاطون ليهيئ القارئ لفقرة تتطلّب تركيزا في التفكير أو ليعطى القارئ فترة راحة بعد فقرة كهذه.

(ترى هل كانت الفقرة التي تصوّر شكاية زوجة الرجل الخيّر هي مصدر كل الأقاويل التي تجمعت فيما بعد حول زانتيني، سواء كان أفلاطون قد قصدها أم لم يقصدها؟)

حتى يوربيديس Euripides لم يسلم من غضب أفلاطون، ففي 568 أ-ب يستيق أفلاطون هجومه الشامل على الشعر في بداية الباب العاشر، فينسب إلى يوربيديس القول بأن الحكام المستبدّين حكماء بمعاشرتهم للحكماء. حين يستخدم أفلاطون نصّا لشاعر خارج سياق النصّ، فإنه لا يمكن أن يكون غافلا عن الزيف الذي يلصقه بالغرض الأصلي للشاعر. لكنّ بما أن مثل هذا الاستشهاد كان عادة شائعة في أيامه، فلا بدّ أن أفلاطون كان يشعر بأن الشاعر يجوز أن

يُعدّ مسنولا عن احتمال إساءة فهم أقواله وإساءة استخدامها تبعاً لذلك. هكذا مرة أخرى نجد بيوريتانية puritanism أفلاطون المتطرفة تحمل الثمر المر لكل تطرّف. إن التمسك المتصلب بأية قواعد أو مبادئ لا تؤمن عواقبه في أي مسلك من مسالك الحياة. كانت Kant أيضاً أخطأ حين ظن أن الأمر المطلق categorical imperative يمكن ترجمته إلى قواعد محدّدة يصحّ تطبيقها بلا استثناء على المواقف الفعلية. في العمل، في التربية، في كل نطاق من النشاط الإنساني، يجب أن نكون مستعدين لتقبّل المخاطر إن أردنا النجاة من خطر التحجّر. لا اعتقد أن سقراط بطبيعته السمة كان من الممكن أن يقسو هكذا على الشعراء الجيّدين.

في 578-هـ يذكرنا أفلاطون بأننا نبحث في أعظم الأشياء جميعاً، الحياة الحسنة والحياة الرديئة. هذا هو بالفعل الموضوع الحقّ للجمهورية.

نرى ماذا يمكن أن يفعل الكمبيوتر بخجّة أفلاطون في 583-ب-597-ب التي تزعم إثبات امتياز الملذات الفلسفية؟ إذا لم يُبحث بالبيانات المُدخلة إلى الكمبيوتر، فإنه سيقشَل في أن يجد أي رابطة منطقية في القضايا المتعاقبة، ولو أنه قد يجد فيها اتساقاً مماثلاً لاتّساق سيمفونية لموتسارت Mozart. لا يعطينا أفلاطون برهانا يقينياً، بل يبيّن فينا قدرة أن نتذوّق - بلهنا أن نعشق - ملذّات العقل.

مرّة أخرى في 585-ب-ج نجد التوكيد على وحدة الحقيقة والمعرفة والحقّ - مبدأ أن الحقيقة والمعرفة والحقّ أوجّه لنفس الشيء. ومرّة أخرى، لا مكان هنا لأي برهان - ها هنا ببساطة توكيد خلاق، إعلان نبوءة.

وفق حسابات أفلاطون، حياة الشخص العادل أكثر لذة بسبعمئة وتسع وعشرين مرّة، وحياة غير العادل أكثر شقاءً بسبعمئة وتسع وعشرين مرّة (587 ج). من الواضح أن هذا لهو، وينبغي أن يحزننا من أن نأخذ أي شيء عند أفلاطون - غير القيم الأخلاقية - بجدية تامة - ثم يهيل أفلاطون تصويراً فوق تصوير ليمثل هناء العادل وشقاء غير العادل. عند ختام الباب التاسع يقول جلاوكون إن المدينة المثالية التي أسسناها بالكلمات لا توجد في أي مكان على الأرض، ويردّ 'سقراط' بأنها ربما توجد في السماء كنموذج لمن عساه يرى. وإذا يرى يصوغ نفسه على مثالها (592 أ-ب). تلك رسالة الجمهورية بكاملها. إنها من البداية للنهاية ليست إلا أمثلة للحياة الخيرة.

شجار الفلسفة والشعر

موقف أفلاطون تجاه الشعر والفن عامة لغز. بالفصوص في الملابس التاريخية قد تشكل حلولا عديدة، شائعة ومقبولة، ولو أننا قد لا نكون على يقين أبدا من أننا قد حللنا اللغز أخيرا. على أى حال، هذه مهمة لدارسى الكلاسيكيات، وأنا لست مؤهلا للقيام بها. لا أعتقد أن عندي شيئا ذا قيمة أضيفه فى هذه المسألة بجانب ملاحظاتي السابقة عن شعور أفلاطون بالأخطار الجسميمة للثيولوجيا الفاسدة التى ينشرها الشعراء فى ملاحمهم وتراجيدياتهم. (انظر مثلا ملاحظاتي حول 362-د-367-هـ و 371-ب - ج و 379-أ). ولذا فإبنتى سأقصر ملاحظاتي فيما يلى على ما قد تكون له دلالة فلسفية.

فى 595- أ يعرض أفلاطون أن يبرّر حظر الشعر والشعراء بالرجوع إلى نظرية الروح ثلاثية الأجزاء، لكنه لا يمضى إلى هذا مباشرة.

أين يكمن شرّ فنون المحاكاة؟ إنها تميل لأن تلوّث فهم جمهورها، إلا من كان منهم يعرف الحقيقة (595 ب). هكذا يكمن شر فنون المحاكاة فى أنها تحيد باتباعها بعيدا عن الحقيقة وتوجهه إلى غير الحقيقى. هنا، فيما أرى، نكتشف أن الخطأ فى نظرية أفلاطون عن الفن يرتبط بالعيب الأساسى فى نظريته الميتافيزيقية. (فى السوفيست والفيليبوس والديمالغوس حاول أن يعالج هذا الخطأ. انظر الفصول الثلاثة الأخيرة من هذا الكتاب). إن أعظم إسهام لأفلاطون فى التفكير الفلسفى كان إعلانه لفكرة الحقيقة ككمال (صورة الـ خير). لكن أين نجد تلك الحقيقة؟ ظلت الحقيقة عند أفلاطون فكرة، لا يمكن التعبير عنها إلا من خلال الأسطورة والتشبيه والأمثلة. حاول أفلاطون طوال حياته أن يجد تعبيرا للصلة بين الحقيقة و"حقيقة" العالم الفعلى الزائفة، لكنه لم يجد أبدا صيغة ترضيه. لو أنه أعطى المزيد من الانتباه لاعتبار أن الحقيقة المطلقة تتطلب وجود العالم الناقص الزائل، الذى فيه وحده يمكن أن يكون للـ حقيقة الألفية وجود فعلى، لراى أيضا أن الفن، إذ يضيف على المحدّد الناقص كمالا محدودا واكتمالا، يمكن أن يقودنا عاندين من الماكامل إلى كمال الحقيقة. هكذا فإن نظرية أفلاطون فى المحاكاة تخطئ من حيث تتوقّف عن إكمال الدورة من الفكرة، التى هى وليد العقل، إلى الحالا، "معيّنة" التى لا يكون لها معنى إلا فى الفكرة، عوّذا إلى كلفة الفكرة وتكامل العقل الفاعل الخلاق الذى ولد الفكرة.

كانت خطيئة أفلاطون الكبرى هي خطيئة الفصل. ميّز سقراط المعقول والمحسوس. بغير هذا التمييز لا يكون هناك فكر ولا تفكير عقلاني ولا فلسفة. أما أفلاطون ففصل الفكرة عن الشيء الذي تتمثل فيه الفكرة. (ليس هذا هو الفصل *chôrismos* الذي يستكره أرسطو Aristotle). إنه فصل الروح عن الجسد، فصل العقل عن الشعور والعاطفة والرغبة والشهوة. فصل الحقيقة عن العالم الفعلي، وهكذا ترك الحقيقة بلا وجود واقعي وترك العالم بلا حقيقة. (على هنا أن أحيل القارئ إلى *Let Us Philosophize*، الباب الثاني، خاصة الفصل الثاني، "Dimensions of Reality").

يسأل 'سقراط': ما طبيعة المحاكاة عامة؟ (595 ج). نبدأ بطريقتنا المعتادة إذ نقول بصورة واحدة حيثما نطلق اسما واحدا على أشياء متعدّدة (596 أ). كثيرا ما يُستند لهذه العبارة تعزيزا للرأى القائل بأن أفلاطون كانت له نظرية تقول بوجود الصور منفصلة عن الأشياء التي نرى فيها تلك الصور. إنني قد عارضت هذا الرأى من قبل، مقررا أن أفلاطون لم تكن له أبدا نظرية مكتملة عن علاقة الصور بالموجودات. إلا أنني قد تكلمت هنا عن فصل أفلاطون للمفاهيم عن الأشياء. إنني بهذا لا أناقض موقعي السابق. الفصل الذي أتحدث عنه سلبى تماما، يتمثل في فشل أفلاطون في أن يجد الصلة بين الحقائق التي هي المفاهيم والأشياء الموجودة في الواقع. كل محاولاته لإيجاد مثل هذه الصلة لم يرض عنها هو نفسه. كان يعرف أن الفصل لا يمكن أن يكون نهائيا ومطلقا. لم يكن من الممكن إيجاد الصلة إلا في عالم موحد، حيث الواقع الزائل هو بُعد ضروري من الحقيقة الأزلية. هذا هو المنظور الذي أقدمه في نظرية الأزل الخلاق. (انظر *Let Us Philosophize*، الباب الثاني: Reality).

يستمر 'سقراط' قائلا: لنقل إن هناك أميرة عديدة ومواند عديدة؛ عندنا إذن صورتان، صورة واحدة للسريّر وصورة واحدة للمائدة. صانع الأسرة، ناظرا لصورة السريّر، يصنع أسرة؛ إنه لا يصنع صورة السريّر (596 أ-ب). لا بدّ للصورة أن تكون هناك من قبل كي يعطيها الصانع واقعية في سريّر معين أو أي عدد من الأسرة. وما يمكن أن يُصنع لا يكون أبدا حقيقة بل يكون واقعا معينا.

ثم يسأل 'سقراط': ماذا لو أن أحدا كان يستطيع أن يصنع ليس فقط كل الأشياء التي يصنعها الصانع المتخصصون، بل كل ما في الطبيعة، الحي منها وما هو بغير حياة؟ الرسّام مثلا يستطيع ذلك. لكن يُقال لنا إن الرسّام يصنع ظواهر ولا يصنع أشياء فعلية (595 ب-ج). ولكن يحقّ لنا أن نسأل: ما الذي يمنع أن ينظر الرسّام إلى الصورة وهو يُنتج رسوماته الفعلية المعينة، بمثل ما

يفعل الصانع، وحتى بمثل ما ينظر رجل الدولة والمربى إلى الصورة إذ يصوغان ما ينتجان؟ حتى ذلك الذى يحمل مرآة - أو لنقل، كى ننقل التعبير إلى عصرنا، يحمل كاميرا - ويدور بها فى كل اتجاه، قد يعكس فى واقع معين صورة جمالي يشهده فى عقله. لم تكن فلسفة أفلاطون تلزمه بأن يدين الفن كله باعتباره يقدونا بعيدا عن الحقيقة. كان هناك شيء آخر جعل أفلاطون يتحمل على كل ما هو جسدى وجسدى - ربما نجد ذلك الشيء فى تأثيره بالأورفية. الفيثاغورية التى قادته لأن يعتبر كل ما هو جسدى ملوثا فى جوهره.

قلنا إن صانع الأسرة لا يصنع مفهوم السرير؛ وقلنا أيضا إن مفهوم السرير هو الحقيقة؛ من هنا نقول إن صانع الأسرة لا يصنع ما هو حقيقى بل يصنع ما هو شبيه بالحقيقى؛ لا شيء فعليا ومحددا يمكن أن يكون حقيقيا تماما (597 أ). ها هنا صدق ميتافيزيقى عميق يمكن مع ذلك أن يقود لكثير من الخطأ. كل المثاليين Idealists وكل الأفلاطونيين Platonists متفقون على أننا لا نستطيع أن نجد الحقيقة إلا فى مجال المعقول. كل الأشياء الفعلية المحددة لا يكون لها من الحقيقة إلا بقدر ما تستمد من معقولية من خلال المفاهيم التى ينشأها العقل. لكن حقائق مجال المعقول تلك وتلك الحقيقة المطلقة ليس لها وجود فعلى إلا فى المحدد، المحدود، الزائل، الذى يتجسد فيه الحقيقى وقتيا. هذا ما اعتبره، فى موقعى، تطويرا أصيلا للأفلاطونية.

فى 597- ب يقال لنا إن مفهوم السرير، الذى له كينونة فى أصل الأشياء، *hê en têi phusei ousa*، هو من صنع الله. كان قد قيل لنا دائما إن الصور أزلية، وصانع الكون، الـ *dêmiourgos*، فى التيمايوس، يصنع أشياء الطبيعة على مثال الصور الأزلية. المفهوم هو معقولية الشيء ولا يمكن أن يُصنع لأنه ليس أبدا شيئا فعليا محددا؛ طبيعته أن يسمو على كل واقعية. هذا، فى رأى، ينبغى أن ينبئنا بأمرين. أولا، إن أفلاطون يستخدم دائما أى لغة وأى تصوير يخدم غرضه فى لحظة ما. ثانيا - وهذا يقدم التفسير والعذر معا للامبالاة أفلاطون -- إن اللغة لا يمكن أبدا أن تكون وافية للبصيرة الفلسفية. كى نلمح الحقيقة علينا أن نطوف بعين العقل فوق موج الكلمات المتلاطم. إن أردنا التوفيق بين موقعى أفلاطون، قد نقول إن الله الذى يُعزى إليه صنع الصور هو العقل، وإن أزلية الصور هى تسامى المعقولية على الزمن the supra-temporality of intelligibility.

تم يقول أفلاطون إن الله كان عليه بالضرورة ألا يصنع أكثر من مفهوم واحد للسرير. لأنه لو صنع 'مفهومين' للسرير، لكنا عندئذ فى حاجة لمفهوم ثالث يتمثل فى المفهومين (597 ج). هذه هى الخُجّة التى تعاود الظهور فى الـ

بارمينيديس وتتخذ فيما بعد صياغات مختلفة، أشهرها ما عُرف باسم 'الرجل الثالث'.

المفهوم وحيد بالضرورة. كون المفهوم حقيقة مرادف لكون معقوليته مباشرة. هذه هي الإجابة النهائية على حُجّة 'الرجل الثالث' وعلى مفارقة رسل Russel's Paradox. حلّ رسل المفارقة (أو التفتّ حولها) بافتراض الأنماط Types التي يجب، عند مستوى معين من التفكير، أن تؤخذ باعتبارها ذاتية الوضوح. لكن سقراط كان قد أعطانا من قبل مفتاح اللغز حين أصرّ على أن 'السبب' الكافي الوحيد الذي يمكن أن يقع به الفيلسوف يُظهره لنا المبدأ البسيط القائل إنه بالجمال تكون كل الأشياء الجميلة جميلة. إنني عالجت هذه الحُجّة في موضع آخر، أما هنا فريد فقط أن أقول إن الله لم يكن ليستطيع أن يصنع حتى مفهوما واحدا للمسير، لأن مفهوما يُصنع يكون واقعا an actuality وليس حقيقة a reality. حقيقة المفهوم هي الوضوح الذاتي لما يخلقه العقل؛ لهذا فهو لا يحتاج مفهوما آخر يعطيه معقوليته.

من الواضح من نبرة أفلاطون عند الحديث عن فيثاغورس Pythagoras في 600- ب أن أفلاطون لم يكن فحسب قد أعجب كثيرا، إذا لم نقل تأثر كثيرا، بالحركة الفيثاغورية، بل أنه كان يرى في فيثاغورس نموذجا يودّ في وزع أن يقتدى به. لم تكن الأكاديمية محض مؤسسة تعليمية، بل كانت نهج حياة، وإني أكرّر أن غاية الجمهورية، في زعمي، كانت تصوير نهج حياة، إعلان رؤية الحياة الخيرة.

يقال لنا إن الشعراء⁽⁵⁹⁾ يحاكون أشباه القدرات التي يصوّرونها، *pantas tous poiêtikous mimêtas eidôlôn aretês einai*. الرسام يمثل صانع الأحذية الذي لا يعرف الرسام شيئا عن عمله، يمثل لمشاهدين هم بدورهم لا يعرفون شيئا عن عمل صانع الأحذية، بل تخدعهم الأشكال والألوان (600 هـ - 601 أ). من المؤسف أن ازدرأ أفلاطون التأم بكل ما هو مرئي ومحسوس جعله عاجزا عن إدراك أن المثالي لا يمكن أن يكون فعليا إلا في المحسوس. عجزه هذا ترك عالمه المثالي بلا لبّ. كان أفلاطون حقّا قادرا على أن يرى "عالما في حبة رمل والأزل في ساعة"⁽⁶⁰⁾ لكنه سلك فحسب الطريق الصاعد من حبة الرمل إلى العالم ومن اللحظة إلى الأزل، لكنه لم يكمل الدورة نزولا

(59) الكلمة اليونانية التي نترجمها بالشاعر تشمل، إلى جانب الشاعر، كل من يُنتج شيئا، الفنان والمهني والحرفي.

(60) هذه استعارة من قصيدة لـ وليم بليك William Blake.

ليرى العالم موجودا فعليًا فى حبة الرمل والأزل فى اللحظة العابرة. إذا لم تكمل الحركة النازلة فإننا، ككائنات حية فعلية، نتقطع صلتنا بالعالم المثالى؛ تبقى مُثُلنا فى السماء ولا تعمى بيننا على الأرض. المسيحية اكتسبت ثراء عظيمًا من أفلاطونيتها، لكنها إذ غالت فى الأفلاطونية، أصبحت لانيوية؛ كان بمقدورها أن تغيّر حال الأفراد، لكن لم يكن بمقدورها أن تغيّر أحوال العالم. لهذا فإننا فى أشد الحاجة لروحانية إنسانية، لا تنحصر داخل الأرضى - مثل معظم ألوان الإنسانية العلمانية secular humanism - ولا تطفو، بغير جذور، فى عزلة محيط سماوى.

لا حاجة بنا لأن نناقش تفصيلاً تصوير أفلاطون للفن كخداع. كلنا نعلم أن الرسام قد يجعلنا نرى الشيء أعظم جلاءً مما نراه فى الملاحظة المباشرة. الرسام، أبعد ما يكون عن أن يعطينا وهماً، فهو يجذّد فينا مباشرة وعفوية التجربة البصرية الفعلية. السرير الذى يرسمه الفنان هو أصدق تمثيلاً للسرير كما أراه من وصف واقعى فى كتالوج لنفس السرير. ومرة أخرى، حين يؤاخذ أفلاطون الشعراء لأنهم يمثلون أشياء هم لا يفهمونها، فنحن نعلم أن شاعراً يصف سياق مركبات، يصوّر الانطباع، والمشاعر، والنضال، لا تقنيات السباق، وأن الشاعر يعطينا فهماً أفضل للموقف مما يستطيع أن يعطيه حتى الشخص نفسه الذى يمرّ بالتجربة. هذه أصبحت أموراً شائعة، وهناك من يستطيعون شرحها أحسن كثيراً مما أستطيع أنا. لكنّ انصافاً لأفلاطون علينا أن نتذكر أنه كان على الأرجح يهاجم أفكاراً خاطئة كانت سائدة فى مجتمعه؛ يبدو أن عامة اليونانيين كانوا يعتبرون أعمال مشاهير الشعراء آتية من وحي إلهى ويعتقدون أنها تحوى صدقاً لا مجال للشك فيه عن كلّ شيء. هذا الفهم الخاطئ كان بالطبع يتطلب التصحيح.

قد يبدو هذا مستغرباً، ولكن إذا راعينا أن الأفكار هى فى الحقيقة من خلق العقل، لا نستخرجها كالمعادن من باطن الأرض ولا نصطادها كالسمك من جوف البحر، فينبغى ألا نقسو كثيراً على أفلاطون حين نجدّه يفتقر لمفهوم الخيال imagination. هذه الفكرة المعجزة لعلها تبلورت فى عصر الرومانتيكية Romanticism. ليس من اليسير، فى غيبة فكرة الخيال، أن نردّ بطريقة مرضية على مؤاخذات أفلاطون على الشعراء والفنانين باعتبارهم محاكين يبعدون بعداً وراء وراء بعد عن الحقيقة. فى الخيال نملك مجالاً للحقيقة مستقلاً عن كل واقع ويسمو على كل واقع فى 'العالم الخارجى'. مثل (صور) أفلاطون هى مجال للحقيقة من هذا القبيل، ويحقّ لنا أن نعتبرها المصدر الأول لفكرة الخيال. لكنّ، كما يحدث كثيراً مع المبدعين، فإن أفلاطون لم يستوعب تماماً أبعاد ما خلق. احتجز مثله (صوره) داخل منظور للحقيقة

والصدق صارم القيود. لعل فكرة العالم المثالي، التي ندين بها لأفلاطون، لم تحطم القوقعة، التي أبقاها أفلاطون حبيسة بها، لتتطلق محقة، إلا في الحركة الرومانتيكية. لو أن أفلاطون سمح لفكرته عن عالم المفاهيم أن تتطور لرأى أن العالم الذي خلقه هوميروس Homer كان فيه من الحقيقة ومن الديمومة أكثر مما في العوالم التي أوجدها ليكورجوس Lycurgus وصولون Solon ومن على شاكلتهم.

هكذا نجد الشاعر يلتقط الظواهر ويستخدم مصطلحات مختلف الجرف فيصّب هذه الكلمات والعبارات في أوزان وإيقاعات وأداء ليعطيها سحرا خاصا بها، فإذا جردناها من تلونها الموسيقي، وجدنا المحتوى بلا قيمة (601 أ- ب). أعتقد أن عندنا هنا مسألة حقيقية، نَحْدُ خطير لا بد من مواجهته. هناك بالطبع من ردّ عليه من قبل وردّ جيّدًا. لكن المسألة الحقيقية تكون قيمة من حيث تكون قابلة لأن تنشأ عنها تنويعات لانهائية من الحلول الخلاقة. كلنا نعرف أن القصيدة إذا حُولت نثرا تفقد من القيمة بقدر ما كان لها من قيمة ذاتية كشعر. هذا يقوّض أى ادعاء مزعوم للشعر كوسيلة لنقل الصدق الواقعي. هذا كل ما يراه أفلاطون من الأمر، وفي هذه الحدود فإن اعتراضه لا مجال للجدال فيه. ولكن ماذا عن تلك الجاذبية المسرحية التي تكمن في موسيقى وشكل القصيدة؟ هذا الذي يتغاضى عنه أفلاطون هو كل قيمة وكل حقيقة القصيدة. الشاعر يأخذ سلف بلا قيمة فيصوغها بطريقة خلاقة في كلّ هو شيء جميل في ذاته، هو تحقيق للكمال في شيء محدّد. حين ندرك أن الكمال، الخبير، لا يمكن أن يجد تعبيراً، لا يمكن أن يكون واقعا، إلا فيما هو خير محدّد، عندئذ فقط يمكننا أن نوفق بين الحقيقة المطلقة والكمال العالم الموجود فعلا. هذه هي الخطوة التي قصر أفلاطون عن أن يخطوها.

بعد ذلك يطبّق أفلاطون نظريته في مستويات المعرفة – المعرفة، الاعتقاد، الوهم – على المستخدم والصانع والمحاكي ليقرّر مرّة أخرى أن المحاكى يتعامل مع الوهم (601 ب- 602 ب). اكتفى هنا بملاحظة عابرة، فها هنا مثال يبيّن كيف أن أى نظرية، قد تكون صالحة ومفيدة لغرض خاص معين، ولذلك الغرض فقط، إلا أنه يمكن دائما استخدامها لاصطناع مظهر صدق زائف.

أعتقد أن مبالغة أفلاطون في عدم الوثوق بالحواس (602 ج- د) ترجع أيضا للتحقير الأورفي Orphic لكل ما هو حسي، مما يمسخ التمييز الديمقراطي بين المعقول والمحسوس. فعند أفلاطون الفترة الوسطى – قبل أن يكيّف موقفه في الديالكتيوس – لا صدق في الحواس. وجاء لوك Locke ليخبرنا بأن

الحواس هي المصدر الوحيد الموثوق به للمعلومات. كلا الموقفين أحادي الجانب ومعيب. الحس بغير التأويل المفهومي أعمى؛ المفاهيم في انفصال عن المحتوى الحسي خاوية. حين يرينا البصر نفس الشيء أكبر أو أصغر تبعاً لنظري إليه من قريب أو عن بعد، فإن البصر لا يكون خذاعاً بل هو بضم الحس بالمسافة مع الحس بالحجم؛ يأتي الوهم فقط حين أحكم بأن حجم الشيء كذا؛ ليس هذا خداع بصر بل خطأ حكم. أنزل باركلي Berkeley التجربة الحسية منزلها الصحيح وأعاد كُنت Kant تثبيت العلاقة التبادلية reciprocity بين العقلي والحسي في التجربة الإمبريقية.

بعد ذلك يستخدم أفلاطون التناقضات في حواسنا وفي مواقفنا العاطفية لدعم نظريته في التقسيم الثلاثي للروح. حين تتعارض أحكامنا وحين نمر بتجربة الصراع داخل أنفسنا، يعتقد أفلاطون أن الأحكام المختلفة والنوازع المتعارضة تصدر عن أجزاء مختلفة من أنفسنا (602 هـ - 603 د). ومن جديد أرى أن موقف سقراط الأصلي أقرب للعقل. في *الديوتاجوراس* نجد الصراع لمغالبة غواية اللذة أو الألم المباشرين لا يتوقف على أي أجزاء الروح يعمل بل على الأفكار التي تأتي بها للتأثير على الموقف (*الديوتاجوراس*، 352 أ-360 هـ). حين تدفعني رغبة فجأة فإنني لا أعمل بجزء منفصل من روحي بل أتحرك على مستوى معين من كينونتي. حين أسقط من مكان مرتفع فأكسر ساقى فإنني لا أعمل بجزء من روحي بل أخضع لحدث على المستوى الفيزيقي لكينونتي؛ حين أقطب وحين أتلوى بتأثير الألم فإنني 'أتصرف' على المستوى الفيزيولوجي لكينونتي؛ حين أفكر في أن على أن أكون ممتناً لأن ما كبير كانت ساقى ولم يكن عنقى فإنني أعمل على المستوى الفكري من كينونتي. حين أعمل عملاً فاضلاً أو أعمل عملاً خبيثاً أفعل أفكاراً وقيماً مختلفة، وحيث يمكن أن أتأرجح بين الفضيلة والرذيلة فذلك لأنني لم أنجح تماماً في التوفيق والتنسيق بين الأحكام والقيم التي تلقيتها من مصادر ومؤثرات مختلفة، لأنني لم أنجح بعد في أن أجعل عقلي متسقاً بدرجة كافية. (انظر "The Mystery and the Riddle: Reflections on the Problem of Evil"⁽⁶¹⁾).

يعيب أفلاطون التعاطف الذي يبثه فينا الشاعر الملحمي أو التراجيدي نحو معاناة أو فرح أشخاص الملحمة أو التراجيديا؛ إنه يرى أن استحساننا لهذا التعاطف يتناقض مع رغبتنا في اتخاذ موقف أكثر تجلداً حين نمر بمثل هذه التجارب في حياتنا نحن (605 ج - هـ). لكن يجدر بنا أن نأخذ في اعتبارنا

(⁶¹) في *The Sphinx and the Phoenix*.

أمريين: أولاً، إن إكساب تعاطفنا رحابة وعمقا هو بالتأكيد جزء من وظيفة الفن؛ ثانياً، إن هذا لا يناقض رغبتنا في أن نكون أكثر تحكماً في أنفسنا، فكلما ازداد فهمنا للعواطف التي قد نعرض لها، ازدادت قدرتنا على التحكم فيها.

مع ذلك فلا سبيل لإنكار أن الكثير مما يمتد في زماننا ضاراً. كما يمكننا أن نتفهم تحفظات أفلاطون على هوميروس، فبالى جانب الثيولوجيا الزائفة التي أشرنا إليها من قبل (في التعليق على 362 د-367 هـ، 371 ب - ج، 379 أ)، فإن ما كان متبعاً على نطاق واسع من اعتبار أفعال وتوجهات الأبطال والآلهة جدية بأن يُقَدَّر بها، كان بلا شك أمراً ضاراً في غيبة فلسفة أخلاقية مستنيرة تحظى بنفس الانتشار والاستحسان والاحترام. لا أظن أن أى مجتمع إنسانى فى عصرنا يستطيع أن يستغنى عن بعض الرقابة على الفن أو يكون قد نجح فى أن يضع قواعد عقلانية واضحة لمثل هذه الرقابة. علينا أن نتلمس طريقنا لمثل هذه القواعد بالتجربة والخطأ، ولكى نفعل هذا بطريقة آمنة وفعالة، علينا أن نداوم التفكير وإعادة التفكير فيما تستند إليه مواقفنا من مبادئ. فلسفة الأخلاق وفلسفة الفن لا يمكن صياغتهما وتقريرهما بشكل دائم: لا بد أن ينشغل بهما فكرنا بلا انقطاع إن كان لنا أن نحافظ على إنسانيتنا. التفلسف مهمة دائمة للإنسانية.

كلمات أفلاطون عن شجار الفلسفة والشعر نلمس فيها جيشان عاطفة العاشق الحق. دعونا نغطه بعض الطمانينة: سينتهى الشجار بين الفلسفة والشعر حين يعترف الفيلسوف بأنه يتعامل مع الأساطير وحين يُقرّ الشاعر بأن لا شيء فى الدنيا، ولا حتى الجمال، يمكن أن يبرّر أى تجاهل للفضيلة، كما يقول لنا أفلاطون نفسه فى 608-ب.

خلود الروح

فى المشاهد الافتتاحية للجمهورية سمعنا كيفالوس الشيخ يقول: "حين يعتقد أحداً أنه قارب النهاية، عندئذ يداخله خوف وتوجس لم يكونا عنده من قبل. فالحكايات التى تحكى عما يجرى فى عالم الأموات، من أن أولئك الذين اقترفوا الظلم يخضعون للعقاب، والتى كانت حتى ذلك تبدو لنا مدعاة للضحك، تأخذ تَوَرَّقَ روحنا، خوفاً من أن تكون صادقة" (330 د-هـ). على هذا يبدو أن تلك الحكايات كانت فى القرن الخامس قبل الميلاد تتردد كثيراً فى العالم الهيلينى. فى حدسى - ولا يمكن أن يكون أكثر من حدس - أن سقراط لم تكن تقلقه تلك الاعتبارات، أما أفلاطون فيبدو أنه شغل بها فكره كثيراً.

يقودنا أفلاطون إلى موضوع خلود الروح إذ يقرر أن الكثير يتوقف على كون المرء خيراً أو شراً وأن للفضيلة مكافآت تربو على ما ذكرناه من قبل (608 ب-ج). يبدو من أعمال أفلاطون أنه كان يعتقد فعلاً في الحياة بعد الموت. يختلف هذا عن الموقف اللاأدري المنسوب إلى سقراط في *النفاع* (40 ج - د)، والذي أرجح أنه كان موقف سقراط بالفعل. في *الفايدون* يقدم لنا أفلاطون أربع 'خجج' مخلخة (أو ثلاثاً، حسب الطريقة التي تتبعها في تجميعها)، ولا يزعم لأي منها بأنها يقينية. والخجج التي يقدّمها في الجزء التالي من *الجمهورية* (608 د-612 أ) من نفس النوعية ونفس الطبيعة. في *الفايدروس* (245 ج - 246 أ) وفي *القوانين* (893 ب-896 د) يقدم أفلاطون دليلاً رقيقاً، له من هيئة البرهان المنطقي أكثر مما للخجج الأخرى، إلا أنه، في رأبي، ليس إلا تعبيراً عن مفهوم أزلية الروح (بمعنى التسامي على الزمن)، ولا يمكن أن تثبت استمراريتها في الزمن، فذلك غير ممكن بأي وسيلة. أما 'الدليل' الذي نجده في *الجمهورية* فيعتمد على ازدواجية معنى كلمة 'الروح'. فمن المؤكد أننا نستطيع القول بأن الشرّ يدمر الروح كمبدأ أخلاقي ولو أنه لا يدمرها كمبدأ حياة. أوّ فقط أن أضيف ملاحظة عابرة، فافلاطون حين يجتهد ليعطينا برهاناً لقضية ما، يكون أقلّ قدرة على أن يعطينا بصيرة في الحقيقة وفي القيم. حين يخلق مع الخيال، حين يلهو، حين يبتدع الأساطير ويصرّح بأنها أساطير، حينئذ يأخذنا إلى قلب الحقيقة. هكذا، في هذا الجزء من *الجمهورية* حيث نجد حاجة بالمعنى الدقيق، فالخجة لا تصل بنا إلى شيء ولا هي تسهم إيجابياً في 'الخجة' الشاملة للجمهورية، ولعلنا نراها أضعف ما تكون لو اعتبرنا *الجمهورية* مبحثاً سياسياً. هل أنا بهذا أنكر دور العقل والعقلانية في التفكير؟ لا يكون الأمر كذلك إلا إذا قصرنا معنى العقل والعقلانية على التفكير الاستنتاجي والبرهان المنطقي. الفلسفة أعلى وأنقى ممارسة للعقل، بمعنى السعي للمعقولة. المعقولة هي اتساق المنظور المتحقّق في تناغم مبادئ خلاقة أساسية.

يتحدّث 'سقراط' عن مكافآت أعظم مخصّصة للفضيلة (608 ج). في رأبي أن سقراط كان قانعاً بالمكافأة الأعظم، التي تغني عن كل ما عداها، التي يشير إليها في *الكرتيون*: إذا كنا، حين يكون جسدنا غليلاً، نجد أن الحياة لا تستحقّ أن نحياها، فهل تكون أكثر استحقاقاً حين يفسد ذلك فينا الذي يضرّه اقتراف الظلم وينفعه اتباع العدل؟ (*الكرتيون*، 47 د-ه). الفضيلة هي صحة وكمال ذلك فينا الذي به نكون كائنات إنسانية. اعتقد أن ذلك كان الموقف النهائي لسقراط، ولمست أرى ما حاجتنا لأي شيء فيما وراء ذلك.

"ما الذى يمكن أن يعظم فى وقت قليل؟" — هكذا يقول 'سقراط' فى تساؤل بلاغى (608 ج). يا لها من مفارقة أن أفلاطون، الذى ندين له بالفكرة الخصبة للأزل كحقيقة مثالية تسمو على الزمن، يمكن أن يختلط عليه الأزل بالاستمرارية الزمنية. نحن مخلوقات زمنية، محدودة، متغيرة، زائلة. لو أننا كنا لا شيء غير ذلك، لكننا — إذا جاز فى تلك الحالة أن نهتبل لأنفسنا ضمير المتكلم — لا شيء غير تتابع حالات من الوجود متغائية، ولما كانت لنا لا ذاتية ولا وحدة ولا حقيقة. بقوة العقل، بقوة الأفكار، صنعنا وحدتنا وذاتيتنا وحقيقتنا. خلقنا فكرة الحقيقة، الكمال، الأزل. إذ خلقنا تلك الفكرة، حولنا تجربة حالات الوجود المتغائية فينا إلى تجربة للأزل. حين نحيا اللحظة العابرة في هيئة الأزل، نسمو على الزمن وعلى الوجود ونحظى بالحقيقة. هذا ما يحققه لنا الشعر والفن والفلسفة. هذا ما عناه سبينوزا Spinoza بالفهم تحت هيئة الأزل *sub specie aeternitatis*. لكننا لا نستطيع أن نبلغ الأزل أو الحقيقة المطلقة بأى وسيلة أخرى. لا نستطيع أن نفلت من قيود الزمن والوجود المحدود إلا بالتسامى على الزمن وعلى الوجود فى الأزلية اللحظية للفعل الخلاق — فى خلق كمال لا كمال فى أفعال جميلة وأعمال جميلة. لو أننا أفلتنا من تلك القيود إفلتاً مطلقاً لما عادت لنا كينونة. أعترف بأن كل هذا تطوير لأفلاطون، نبت للبذرة التى غرسها أفلاطون فى تربة الروح الإنسانية.

هل كان أفلاطون فى 611-أ-612- أيتجه نحو إرساء مبدأ خلود (بقاء) الجزء العاقل فقط من الروح، متحرراً من كل قربى أو صلة بالجسد والأرضى؟ لكن ذلك يصعب اعتباره بقاء شخصياً، إنما يكون أشبه بامتزاج العنصر الإلهى فى الإلهى فى الفكر الأفلوطينى Neoplatonist أو الغنوسطى Gnostic. إننى ما كنت لأعارض هذا الموقف، وإن اختلفت معه فى التعبير، فى صياغة العبارة.

فى 611- ب يخبرنا أفلاطون بأننا لا ينبغي أن نعتقد أن الروح فى طبيعتها الحقّة، *têi alêthestatêi phusei*، تمتلئ بالتنوع والتمايز والاختلاف، لأننا لا يمكن أن نعقل اللامرئى *aidon* مكوناً من أجزاء. هل نقول إذن إن تقسيم الروح إلى أجزاء لا يتعلق بالروح فى طبيعتها الحقّة؟ هل الأجزاء إذن ليست أجزاء منفصلة حقاً؟ أم أن الروح فى معناها الدقيق ليست إلا 'الجزء' العاقل فقط؟ أعتقد أن هذا مثال آخر يبين لنا أننا نخطئ حين نحاول أن نحبس فكر أفلاطون فى قوالب جامدة. كان أفلاطون أعظم كثيراً وأكثر أصالة كثيراً من أن يتمتع عن التعبير عن لحظة بصيرة عابرة لينفذ نظرية مهما كانت تلك النظرية عزيزة على قلبه.

هكذا أخيرا نصل إلى الغاية التي ظللنا نستهدفها ونعمل في سبيلها طوال الوقت؛ رأينا أن العدل (الصلاح) في ذاته هو الأحسن للروح في ذاتها (612 ب). إن تأسيس المدينة المثالية – سواء في هيكل الجمهورية أو في العالم الفعلى – ليس في ذاته هو الهدف؛ الهدف هو الحياة الخيرة للشخص الفرد.

بعد ذلك، كمنحة إضافية، نبين (612 جـ - 613 أ) أنه حتى بمعيار الخبرات الدنيوية، فليس أفضل من الاستقامة، ولا نبخل على حذوتنا بالنهاية السعيدة لكل الحوادث.

في 611- أ مرّت بنا لمحة من حُجّة الدورة التي لقيناها في *الفاينون* (70 جـ - 72 هـ)، وعقيدة تناسخ الأرواح. والآن في 612 هـ - 613- أ نجد إشارة صريحة إلى العقاب في الحياة الراهنة عن خطايا اقترفت في حياة سابقة. هذا تأكيد آخر للتأثير الفيثاغوري-الأورفي Pythagorean-Orphic. إلى أي حدّ كان أفلاطون ملتزما جدّيا بهذه العقيدة؟ هل كان يتلّهي بالفكرة فحسب؟ إذا أخذنا في الاعتبار ما يبدو من أنه كان يعتقد مبدأ البقاء الشخصي، فمن المعقول أن نفترض أنه كان يرى أن من المرجّح أن يكون في تلك العقيدة شيء من الصدق. لماذا لم تأخذ المسيحية هذا العنصر فيما أخذت من أفلاطون؟ كان هذا خليقا بأن يقرب المسيحية من البوذية Buddhism ولكانت المسيحية بهذا قد أضحت أبعد من أيّ من العقيدتين منفصلة.

الأخرة

أعطانا أفلاطون أربعة تصوّرات للأخرة؛ في *الجورجياس*، و*الفاينون*، و*الفايروس*، ثم هنا في أسطورة *Myth of Er* في الجزء الأخير من الجمهورية. في كل حالة من الحالات الأربع وصف أفلاطون الحكاية بأنها أسطورة *muthos* ويحدّثنا من أن نأخذ التفاصيل بحرفية زائدة أو بجذية زائدة. بالنظر لهذا فإن اختلاف الحكايات الأربع في مادّتها ليس بمستغرب كما أنه ليس بذى دلالة فلسفية. إلا أن المغزى الأخلاقي البسيط للحكاية هو نفسه في كل حالة: الفضيلة تكافأ والرديلة تعاقب في الأخرة. والعقوبة، مهما كانت شدّتها، ليست انتقاما غاضبا من إله مُخَنّق بل هي التّأديب الضروري لإصلاح الروح الخاطئة. الغاية دائما هي تطهير الروح والعودة بها إلى النقاء الأصلي لمنيعها الإلهي — هذا شيء أكثر عقلا وأكثر صحة من العذاب الأبدي في جهنّم المسيحية أو جحيم الإسلام. إنني أشعر بأنه حتى حين يشير أفلاطون إلى إمكان أن تكون هناك بعض أرواح غير قابلة للإصلاح ولا يمكن خلاصها، فإنّه ببساطة كان يلتزم بمصادره وما كان ليريدنا أن نأخذ ذلك على أنه تعبير عن

رأيه النهائي. على أى حال، فإن الاعتقاد ببلادة أبدية يصعب تبريره ميتافيزيقياً إذا كان المصدر النهائي لكل ما هو كائن خيراً. قبولنا بأن تبقى بعض الأرواح مدانة للأبد ينطوى على معنى أن الشر عنصر أصيل في المصدر النهائي للأشياء، وهذه نظرة ربما كانت مقبولة عند بعض مصادر أفلاطون، لكنى لا أجدها متوافقة مع منظور أفلاطون نفسه. (ومع ذلك فإن مسألة المكثفة الميتافيزيقية للشر في فلسفة أفلاطون تستدعى مزيداً من الدراسة). ثم إنى أراه لا يزال من الممكن أن نعجب ما إذا كان أفلاطون يعتقد إيجابياً بالبقاء الشخصي بعد الموت أم أن دافعه الحق إلى تقديم هذه الحكايات كان الرغبة في أن يصفى لونا وحرارة عاطفية على الدعوة لحياة خيرة، هي في ذاتها قيمة ببساطة لأنها - كما كان سقراط يقول- هي صحة الروح وهي الكمال الخاص بالروح.

النبرة التي يبثها أفلاطون في حديث أديمانتوس في 362- هـ - 365 - أ عن تعاليم الأورفية Orphism وعن طقوس الانضمام للمذهب، لعلها تجعلنا نميل للاعتقاد بأن أفلاطون لم يكن يضمن كثيراً من الاحترام لمثل هذه التعاليم أو للأسرار mysteries المرتبطة بها. ألا يوعز لنا هذا بأن أساطير الجورجياس والفايدون والجمهورية، التي يستمد أفلاطون مآثمتها من هذه المصادر، لم تكن عند أفلاطون إلا وسائل أدبية يُراد بها أساساً إحداث أثر ما؟ أما أسطورة الد فايرروس فلا تنتمي لهذه النوعية وهي في اعتقادي من إبداع أفلاطون نفسه.

حتى إن اعتبرنا اعتقاد أفلاطون ببقاء الروح أمراً لا شك فيه، فإن مسألة الثواب والعقاب فيما بعد الموت وكذلك فكرة تناسخ الأرواح reincarnation ربما لم تكونا عنده أكثر من موضوعي بحث شيقين. أما سقراط في اعتقادي، فكان يرى كل المسائل التي من هذا النوع خارج نطاق التفكير الفلسفي.

ملحق

ملاحظات على بعض نقاط في ترجمتي كورنفورد CORNFORD ولى LEE

أولاً: فرانسيس مكدونالد كورنفورد Francis Macdonald
The Republic of Plato translated with Cornford
Introduction and Notes (London 1941، (أرقام الصفحات تشير إلى طبعة 1973).

لا مجال للشك في أن الاهتمامات السياسية كانت قريبة إلى قلب أفلاطون طوال حياته. لكن الاهتمام السياسي لم يكن هو الأعلى في الجمهورية. لهذا، حين يكتب ف. م. كورنفورد F. M. Cornford في مقمّمة ترجمته للـ جمهورية: "كان فكر أفلاطون، من البداية للنهاية، يتوجّه بشكل رئيسي إلى السؤال عن كيفية إعادة تشكيل المجتمع حتى يمكن للإنسان أن يحقق أفضل ما فيه" — حين يقول هذا فإنني قد لا يعينني أن أجادل في هذا القول حول موقف أفلاطون، ولو أنني قد أسائل شدة التوكيد فيه؛ لكن حين يمضي فيقول: "هذا، فوق كل شيء هو موضوع كتابه المحوري، الجمهورية" (صفحة xv)، فإنني أرى ذلك مسخاً للمنظور الصحيح. يبدأ الحوار كبحث عن الطبيعة الحقّة للـ *dikaiousunē*، وهو لفظ كان يعنى عند اليونانيين أكثر كثيراً من مجرد 'العدل'. من حيث هو موضوع للجمهورية، قد نترجم اللفظ بـ 'الصلاح' أو ببساطة، 'الحياة الأخلاقية'. وفي الواقع يتضح أن الجمهورية كلها بحث عن الحياة الطيبة. الهدف النهائي للجمهورية أن تعرض رؤية للحياة الطيبة، وهذه كانت عند أفلاطون، كما كانت عند سقراط، لا شيء غير حياة العقل، الحياة الفلسفية. ورغم أن المجتمع الخير ضرورة إذا كان للأفراد أن يحيوا الحياة الخيرة دون عائق، إلا أن الخير هو مباشرة وأساساً في الكائنات الإنسانية كأفراد، وبشكل ثانوي فقط في المجتمع. النظام التأسيسي المُتخيل للمدينة النموذج لم يقم كدستور قابل للتطبيق لا لأثينا ولا لغيرها من المدن اليونانية. كانت تلك المدينة هي ما نقوله بالجمهورية عنها صراحة، كانت 'ماكيت' صنع لغرض وحيد هو أن نرى الفضيلة الإنسانية والذيلة الإنسانية وقد ضُحمتا لتصبح ملاحظتهما أكثر بسراً.

في هامش على 438- أ حيث يدعونا أفلاطون ألا نقلق إذا ما قال أحدهم إن الرغبة هي دائما رغبة في الخير، وعليه فالعطش، لكونه رغبة، لا بد أن يكون رغبة في الشراب بوصفه خيراً، يقول كورنفورد، مؤيداً موقف أفلاطون، "من الضروري أن نؤكد أننا بالفعل نمرّ بتجربة نزاعات عمياء يمكن عزلها عن أي حكم بشأن الخير في موضوعها" (صفحة 134، هامش 2). لكن نزعة عمياء معزولة (لا نظرياً وإنما فعلياً) عن أي حكم تكون حالة جسدية أو حركة جسدية، هي ما أخلاقية *amoral* إن أردنا الدقّة. لا يمكن أن يكون لها دلالة أخلاقية إلا حين تنطوي على قرار مُتعمّد: هل أشرب أم لا أشرب؟ ولا تنطوي القرار على تعارض العقل والرغبة، بل على موازنة العقل بين خيرين حسبما يراها مثل

هذا العقل. ومن جديد أجد التحليل المبراطى للصراع العقلى أو الأخلاقى فى الـ
 بروتاجوراس ذا مغزى أعظم. أفلاطون هنا لا يرفض أو يعارض ذلك التحليل
 بالضرورة. إنه يستخدم تمييزاً نظرياً مجرداً ليقرّر نظرية سيكولوجية تعطيه
 لغة – كونا معنوياً – للتعبير عن بعض الأحكام الأخلاقية.

يكتب كورنفورد فى هامش على 352- د: "الكلمة المترجمة هنا بـ
 "function" ("وظيفة") هى الكلمة المعتادة لمعنى "work" ("عمل"). من
 هنا جاءت الحاجة لإيراد أمثلة لحصرها فى المعنى الأضيق لـ "وظيفة"، الذى
 يُعرف هنا لأول مرة. ومرة أخرى عند 477 - ب - ج يقول كورنفورد فى
 هامش: "يستخدم النصّ اليونانى هنا الكلمة المعتادة لـ "power" (*dynamis*)
 ("قوة")، لكن أفلاطون هنا يُعرف المعنى الخاص الذى نعبر عنه بـ "faculty"
 ("ملكة") (صفحة 185، هامش 1). هل تفى كلمة 'يعرف' بحق ما نحن بصدد
 هنا؟ كانت كلمة *ergon*، 'عمل'، شائعة، والكلمة-الفكرة 'عمل'، بذلك المعنى
 المعتاد هى بالفعل مفهوم مجرد ندين به ولا شك لعبرى من عصور ما قبل
 التاريخ. وأفلاطون هنا، إذ يعطينا معنى جديداً متخصصاً، لا يُعرف شيئاً كان
 موجوداً من قبل – ماذا يمكن أن يكون ذلك وأين كان كائننا؟ – بل يخلق
 مفهوماً، بفعله نجد أن الظواهر التى كان لها معنى فى منظور معين قد أصبح
 لها معنى جديد فى منظور مختلف. ذلك مثال لما أعنيه حين أقول إن الأفكار
 يخلقها العقل فتُضفى معنى على معطيات التجربة.

يترجم كورنفورد *gennaion pseudo* (= 'كذبة نبيلة') فى 414- ب -
 ج بعبارة "a single bold flight of invention"، "تحليقة جريئة واحدة
 من الابتكار"، ثم يُجهد نفسه ليبيّن أننا هنا لسنا بإزاء ما هو أكثر من "أمثلة لا
 ضرر فيها" يمكن مقارنتها بـ "أمثلة من العهد الجديد أو مسيرة الحاج" (62)
 (صفحة 106، هامش 1). إلا أن السياق يشير بوضوح إلى أنها خرافة يُراد
 تمويهها كصدق وفرضها على الحراس ومن بينهم، إن أمكن، الحكام. فإذا

(62) 'العهد الجديد' هو الجزء الثانى، الأحدث، من 'الكتابات المقدسة' المعتمد عند الكنائس المسيحية. و 'مسيرة
 الحاج'، *The Pilgrim's Progress*، هو الكتاب الأشهر لجون ببيان، John Bunyan، نشر أولاً فى 1678
 وهو يُعد من ندر الأدب الإنجليزى.

اعتبرنا أن مدينة الجمهورية النموذج بأكملها ليست إلا 'كذبة نبيلة' فسنجد الكذبة في باطن الكذبة - 'مسيرة الحاج' الأفلاطونية - أقل إزعاجا لنا. كنت أن أضيف أن الحكاية نفسها في الواقع، كما يقّمها أفلاطون (414 د-415 د)، هي حكاية لا يمكن لعامل أن يصدق أن عاقلا يمكن أن يصنّفها، لولا أنى تذكرت الهراء الذى لا يُصدق الذى تصنّفه قطعان المصدقين بكل الأديان المؤسسة.

فى ملاحظته التمهيدية على 528- هـ -530 ج حيث يقّم أفلاطون دراسة الفلك، يكتب كورنفورد: "بعض الفيشاغوريين كانوا يستمّون الفلك بعلم 'الكرويات' Sphaerics، حيث إنه كان يعالج حركة الأجسام السماوية باعتبارها كريات تامة تتحرك فى دوائر تامة: لم يكن واردا أن هناك قوى فيزيقية تسبّب التحركات" (صفحة 246). ساخالف، استثناء، تصميمى على ألا أتعرض لأى مسائل علمية، لأقول ببساطة أن هذا مثال على مدى استعداد أحسن العقول الحديثة إعدادا وتدريباً لأن تخضع لخرافات العلوم (حتى ما باد منها). هل يعرف أى أحد أى شىء عن تلك "القوى الفيزيقيه التى تسبّب التحركات"؟ لا يمكن أن نقول إن الموقف الفيشاغورى - رغم تعلقه التصوفى بالكريات التامة والدوائر التامة، وهو ما يشاركهم فيه أفلاطون - كان أقرب لنظره أينشتاين Einstein منه لنظره نيوتن Newton؟

ثانياً: هـ. د. ب. لى H. D. P. Lee (1955، *The Republic* ،

Penguin)

يشير لى Lee إلى الديالكتيك باعتباره "يشمل ما نسمّيه اليوم المنطق والميتافيزيقا". (مقدمة المترجم، صفحة 16). إننى أنظر للديالكتيك باعتباره توجّها أكثر منه دراسة نظامية لها موضوعها الذى تختص به. صحيح أن أفلاطون يضعه على قمة منهج دراساته المدرّج؛ لكنه لا يقول لنا شيئا عن محتوى تلك الدراسة. إننى أشعر بأن مسار التفكير فى حد ذاته هو الشىء نهيم، تماما كما هو الحال مع الحوار السقراطى. (بالطبع، لا 'المنطق' ولا 'الميتافيزيقا' كان أيهما قد أقيم كدراسة منفصلة، لكن ليس هذا ما أرمى إليه فى ملاحظتى هذه). بعد ذلك يقول لى (صفحة 33) "إن 'الديالكتيك' ببساطة يعنى الفلسفة". والواقع أن أفلاطون يستخدم المصطلح أحيانا بذلك المعنى الواسع، والحق معه، إذ أن الفلسفة ليست إلا ذلك السعى الذى لا ينتهى أبداً.

يجد لى أن معالجة الفلسفة فى الجمهورية "هى دائما أقرب لأن تكون تلميحا allusive". إنه يرى أن "الجمهورية لا تحاول أن تعرض الفلسفة الأفلاطونية تفصيلا" (صفحة 33). أفلاطون لم يكن له أبدا "فلسفة أفلاطونية" لتعرض "تفصيلا". الفلسفة عنده لم تكن أبدا مجموعة عقائد أو منظومة نظرية تُشرح أو تُقتنى. كانت الفلسفة عند أفلاطون كما كانت عند سقراط ببساطة هى التفلسف، الانشغال بالممارسة النشطة لإعمال العقل، ولا شىء غير ذلك. ومع ذلك فإن أفلاطون لم يكن أبدا بمستطيع أن يكتب أى شىء عن الفلسفة "تلميحا" لمسبب بسيط هو أن الفيلسوف إذا قرّر ما الفلسفة فى ظنه، أو ما موضوعها، أو ما غايتها، فإنه بذلك يكشف عن المبادئ الأساسية لفلسفته. إننى أرى أننا نملك فى الجمهورية أكمل وأعمق بيان للأفلاطونية.

فى تعليقه على حاجة أن الحكام، بوصفهم حكاما، لا يسعون لمصلحتهم الخاصة (341 ج - 347 أ)، يقول لى: "المحاجة الأخيرة نظرية جدا وصحتها مشكوك فيها، إلا أن ثراسيماخوس بحديثه عن الحكام الذين لا يمكن أن يخطئوا قد هجر واقعيته المزعومة، وجعل نفسه عرضة لدحض نظرى صرف" (صفحة 63). إننى أفضل أن أرى هذه المحاجة لا على أنها دحض شكلى لموقف ثراسيماخوس، بل كتقديم لمفهوم فى مواجهة مفهوم ثراسيماخوس — المفهوم المثالى للقوة للخير. كلما ازداد ما تتمتع به القوة من فهم، كانت أكثر كرمًا وسخاءً وأكثر عونًا للغير. قوة الحماقة الزائفة تتسم بالآثرة؛ قوة الفهم الحقة تتسم بالإيثار.

فى 391-هـ ترد عبارة *epedeixamen gar pou hoti ek theôn* فى *kaka gignesthai adunaton* فيترجمها لى: "for we have proved that no evil can originate with the gods" "فقد برهنّا أن لا شر ينشأ من عند الآلهة". هذا يبين لنا كم يميل الفلاسفة — وبينهم أفلاطون الذى لم يكن أبدا يحرص كثيرا على دقة المصطلحات — إلى استخدام لغة البرهان. ولكن ما الذى برهنه أفلاطون؟ إنه أعلن نبوءة أن لا شر يمكن أن يأتى من الله إذ أن الله خير. أى برهان عدنا على أن الله خير؟ إننا نجعل الله خيرا لأننا بهذا وحده نجد الحياة جديرة بأن نحياها.

فى هامش على 379-أ يقول لى: "يستخدم أفلاطون 'الآلهة' (بصيغة الجمع) أو 'الله' (بصيغة المفرد) كيفما اتفق؛ حين يستخدم 'الله' يجب ألا نزوله

بمفاهيم التوحيد *monotheism* (صفحة 116، هامش 2). عند أفلاطون، وربما عند سقراط، كانت الآلهة، إن وجدت، مخلوقات (كائنات مخلوقة) متميزة. ولكن عند أفلاطون، وكذلك عند سقراط، كان هناك فوق كل الآلهة كيان أو مبدأ أزلي، خير، عاقل. يعبر أفلاطون عن هذه الفكرة تعبيراً واضحاً في مفهوم صورة الخير. صورة الخير هي ما يمكن أن نراه عند أفلاطون مقابلاً لمفهوم الله التوحيدي (إن استطعنا أن نتفق على فهم لذلك)، وعلى هذا فمن الجائز أن نتحدث عن أفلاطون بوصفه توحيدياً⁽⁶³⁾ وعندما يتحدث أفلاطون عن *theos* بصيغة المفرد، فإنه في الأغلب يقصد الله هذا المتميز، مبدأ وأصل كل خير. فهنا، خلال بضعة أسطر، نراه ينتقل من فكرة الآلهة إلى فكرة الخير الأسمى: "إن خير هو الله في الحقيقة ويجب أن يقال هذا؟" *oukoun agathos ho ge theos toi onti te kai lektein houtō;* (379 ب). فالشمس في 508-ب، وقد وُصفت بوضوح كإله، نجدها وليداً للخير، إذ أن الخير هو نبع كل ما هو كائن. (ما إذا كان نشوء الكينونة المحددة من الحقيقة هو عند أفلاطون خلق أو انبعث، وما إذا كانت الموجودات 'الطبيعية' تأتي من الخير، هذه مسائل ليس هذا هو المكان المناسب لمناقشتها. ربما لم يستقر فكر أفلاطون أبداً في شأن هذه المسائل. على أي حال، إن كان لها أن تعالج بالنسبة لفكر أفلاطون، فقد يكون المكان المناسب لذلك هو في دراسة لـ *دتيمايوس*.)

يحاول لي - متوافقاً مع كورنفورد - أن يدافع عن أسطورة التأسيس (414 ب-415 ج) على أساس أنها ليست كذبة بل أسطورة "تقبلها الفئات الثلاث، وبينهم الحراس" (صفحة 156). إنني لا أجد هذا مقنعاً. ليس المفروض أن يُعترف بكون هذه الأسطورة أسطورة بل أن تُقبل بكل تفصيلاتها كواقع. وماذا يكون هذا إلا 'الكذبة في الروح' التي حذرنا منها أفلاطون تحذيراً صارماً؟ حتى إذا افترضنا أن الحكام يعرفون أنها كذبة لكنهم يقرضون تصديقها على بقية المجتمع فلن يجعلها ذلك أقل خبثاً. فإما أن نقول إن أفلاطون هنا يعنى

(63) أشعر بأنني لم أبين هنا بالوضوح اللازم الفارق الجوهرى بين المفهوم التوحيدي والمفهوم الفلسفى، ذلك أن الاديان التوحيدية ترى الله منفصلاً عن الكون بينما لا يمكن للفكر الفلسفى أن يقبل انفصال المبدأ الأول عن كل ما هو كائن. بعبارة أخرى، إننى أرى أن الفكر الفلسفى التانسج لا بد أن يكون أميل إلى موقف أفلوطين *Plotinus* أو موقف سبينوزا *Spinoza*.

عن مبادئه أو أن نقول، كما أقول أنا، إن الأمر كله لهو، وإن تأسيس المدينة المتلى يراد له أن يؤخذ باعتباره محض تهوية خيال، وأن أسطورة التأسيس، كأسطورة داخل أسطورة، بهذا تفقد سمها.

فى ملاحظته التمهيدية للقسم الذى يتناول 'تعريف الفيلسوف' يورد لى اقتباساً مطوّلاً من مسائل الفلسفة لبرتراند رسل Bertrand Russell's *Problems of Philosophy*، وهذا كتاب له فى قلبى مكان خاص إذ أنه كان من أوائل الكتب التى قرأتها فى الفلسفة كصبي. هناك يقول رسل: "لننظر مثلاً فى فكرة كفكرة العدل. إذا سألنا أنفسنا عن ماهية العدل، فمن الطبيعى أن نمضى بالنظر فى هذا المثال من فعل عادل وذاك المثال ومثالي آخر، بغرض أن نكتشف ما هو مشترك بينهما. لا بدّ أنها كلها، بمعنى ما، تشترك فى طبيعة عامة، نجدها فى كل ما هو عادل ولا نجدها فى شيء آخر. هذه الطبيعة العامة، التى بفضلها تكون كلها عادلة، هى العدل فى ذاته، الجوهر الخالص الذى يمتزج بوقائع الحياة العادية فينتج تعدد الأفعال العادلة." (أنقل هنا من هامش لى، صفحة 235). هذه النظرة لمنشأ المفاهيم أو الصور، وهى نظرة أرسطية Aristotelian أساساً، قد أصبحت الآن شائعة، ربما بفضل رسل إلى حدّ كبير، وفى رأى أنها يجب أن تخضع للمساءلة. أقول إننا قبل أن نسعى لأن نكتشف ما المشترك بين الأفعال العادلة المحددة – لمجرد أن نسال أنفسنا ما العدل – لا بدّ أن يكون عندنا مفهوم للعدل. فهذا البحث عما هو مشترك بين الحالات المحددة التى تشترك فى اسم واحد ليس هو طريقة وصولنا إلى الفكرة، ولو أنه قد يكون طريقة لتوضيح الفكرة حين تصبح غائمة مختلطة المفاهيم – كما رأى سقراط فيما اعتقد – تنشأ فى العقل، تولد أولاً فى العقل، إنها تخلق وتتضفى على الموجودات (حالات الواقع المحددة) صفات لم تكن أصلاً فى تلك الموجودات. ليس هناك عدل ولا ظلم بين الوحوش، ولكن هناك عدل وهناك كثير جداً من الظلم بين الكائنات الإنسانية لأننا نحن خلقنا مفهوم العدل. النجوم عديدة لكنها غير معدودة إلا عند علماء الفلك، وذلك بفضل واحد من أسلافنا خلق فكرة العدد.

فى 531-هـ يترجم لى *dounai te kai apodexasthai logon* بعبارة "argue logically"، "بحاج منطقياً". يستخدم أفلاطون تعبير *didonai logon* بدون أن يعطيه أبداً تعريفاً دقيقاً. أحياناً لا يعنى التعبير أكثر من "يوضح"، "يشرح"، وأحياناً 'يبرّر'. أحياناً قد تكون صيغة "give a rational

"account" يعطى بياناً عقلانياً، التى يستخدمها كورنفورد، هى الأحسن. لكن ربما تكون ترجمة لندسى Lindsay الحرفية: "يعطى ويتلقى أسباباً"، "give and receive reasons" هى أفضل ما يعطى معنى "يمارس حواراً عاقلاً"، وهو المعنى الذى نحتاجه هنا فى رأىى، بشرط ألا يغيب عنا أن 'الحوار العاقل' عند أفلاطون لا يكون إلا تمحيصاً للمبادئ الأولى والمثل الأخلاقية. على أى حال، حيث إن أفلاطون لا يعرف العبارة، فليس لنا أن نقرأ فيها أكثر مما نجده فى ممارسته الفعلية. الجمهورية هى أتم وأكمل مثال نجده عنده من 'إعطاء الأسباب'، ولكن أين نجده فى الجمهورية 'يحتاج منطقياً' إلا إن يكن هامشياً؟

فى 611- ب يترجم لى *kai 'hoti men toinun athanaton psuchê* "Our recent ho arti logos kai hoi alloi anagkaseian an prove conclusively that the soul is ' and the others' argument immortal"، "خُجَّتْنا مؤخراً، وخُجِّجنا الأخرى، تيرهن برهاناً قاطعاً على أن الروح خالدة". إن أفلاطون فى الدفائيدون لا هو ادعى ولا تظاهر بأن الخُجج المقدمة هناك قاطعة أو يقينية. إننى أقرّ بأن أفلاطون آنذاك، وفى هذه المرحلة على ما يُفترض، كان يرى الخُجج مُفجعة، ولكن أليست هناك مسافة ما بين 'نُفَحِم' و 'يبرهن برهاناً قاطعاً'؟ علىّ هنا أن أوضح أننى لا أناقش ترجمة الأستاذ لى كترجمة - أرجو ألا أكون بهذا القدر من الحماقة - وإنما كتأويل. ما أريد أن أبرزه هو أن الفلاسفة المحدثين يميلون لاستخدام لغة البرهان أكثر مما ينبغى ثم بعد ذلك يأخذونها بجذية أكثر مما ينبغى. فى رأىى أن هذا يحول بيننا وبين إدراك الطبيعة الحقّة للتفكير الفلسفى.

الباب الثالث

مغامرات الفكر

الفصل الثامن

الليزييس والپارمنيديس

كل محاوره من محاورات أفلاطون هي عمل أدبي إبداعي متكامل في ذاته. لكن الفلسفة التي نجدها في المحاورات هي نسيج واحد متضافر. مع أنه من الطبيعي عند الإشارة لعمل أفلاطون، الذي امتد عبر أكثر من نصف قرن، أن نتحدث عن أعمال باكرة ووسيطه ومتأخرة، فإنني أعتقد أنه لم يكن هناك انفصام ولا حدث تغير جذري عند أي نقطة. آخر الأعمال لها جذور تستمد الغذاء من أولها، وأولها تحمل براعم ونباتات تزهر وتينع في آخرها. هكذا مثلا أجد في كل من الليزييس والڤارمنيدس ما يتصل اتصالا وثيقا بالڤارمنيدس؛ في الليزييس بالتمهية للهدف الأساسى وفي الڤارمنيدس فيما يتعلق بحجة الجزء الأول من الڤارمنيدس.

1

الليزييس

ليست هذه دراسة كاملة لليزييس. لقد علقنا من قبل بإيجاز على الليزييس في الفصل الثالث، "الحوار السقراطى". ليس لهذا صلة بمسألة الترتيب الزمني للمحاورات. من المرجح أن الليزييس محاوره مبكرة جدا بينما الڤارمنيدس محاوره متأخرة كثيرا. كوني أجد في ثنايا سطور الليزييس مسائل لم تدخل بؤرة الضوء إلا في الڤارمنيدس والسوفيست والتيماتوس لا يعنى إلا أن تلك المسائل والأفكار كانت جنينا ينمو في عقل أفلاطون من وقت مبكر جدا، ولا عجب في هذا.

موضوع الليزييس هو الصداقة، ليس كمبدأ أخلاقي وإنما كعلاقة. ليس للحوار التربوي النموذجي في الجزء الأول ارتباط مباشر بالبحث المنطقي

والميتافيزيقي لمفهوم العلاقة في الجزء الثاني. هكذا يبدأ الحوار كواحد آخر من الحوارات السقراطية، لكن أفلاطون يهيم بعد ذلك في عوالم خاصة به.

إننى حتى فى صباى وجدت فى الديليزيس أفضل تمثيل لمبدأ زوال كل واقع محدّد. ننطلق من تمحيص مفهوم العلاقة إلى منظور نسبية كل محدودية. من هنا أعتقد أننا نجد فى الديليزيس المفتاح لفهم الديارمنيسيس.

بعد الحديث التربوى الأول مع ليزيس، يستكشف البحث الأول فى معنى الصداقة غوامض كلمة *philos*. لكن هذا ليس مجرد حديث تحذيرى عن العتمة اللغوية — لا شىء فى أفلاطون أو فى الفلسفة هو 'مجرد' كذا أو كذا. اكتشاف السيولة الحتمية للغة يأتى معه بإيعاز مؤداه بأنه تماماً كما أن الكلمات لا ثبات فيها، فكذلك الأشياء التى تسميها الكلمات لا تكون أبداً 'هذا' أو 'ذاك'، إنما تكون دائماً رابطة من علاقات تنتشر متصلة بكل ما هو كائن. لعلنا نجد التعبير الصريح عن هذه البصيرة ينمو ويتفتح فى بطء خلال الحوارات، لكنى أراه تياراً تحتياً يجرى فى انتظام بدءاً من الحوارات السقراطية، عبر الديارمنيسيس و *المأبىة* و *الجمهورية*، حتى يخرج إلى رحاب *السوفيسست* و *الديمائوس* — وفيما وراء ذلك عند أفلوطين Plotinus.

عندما أقول إن ما من كلمة لها معنى محدّد نهائياً، قد يعترض أحد قائلًا إن أسماء المعادن مثلاً، كالذهب أو الحديد، تخلو من الغموض. وجوابى على ذلك أن مثل هذه الكلمات ليست معانى بل إشارات. إنها تكتسب معنى مستعاراً فحسب حين تتعلّق بنموذج معيّن (عيّنه) أو بميقاف فعلى — والنموذج والسيفاق كلاهما فيهما ما فى كل واقع موجود من سيولة ولادوام. أما حين يكون لمقولة عامة عن الذهب أو الحديد صلاحية شاملة فالثمن الذى تتباف به تلك الصلاحية هو التجريد المصطنع.

يبدأ الجزء الديالكىكى — بالمعنى الأدنى للكلمة — من الديليزيس عند 211- د. يفتح سقراط الطريق إلى موضوع المناقشة التالية إذ يقول إن ما تمناه دائماً فوق كل شىء آخر هو أن يكون له صديق. ثم يمضى قائلًا: ما أبعنى عن هذا، فأننا لا أعرف حتى — ولكن بدلاً من أن يقول، كما عودنا فى الحوارات السقراطية الحقّة: لا أعرف حتى ما الصداقة أو ما هو الصديق، نراه يقول: لا أعرف حتى كيف يصيح الصديق صديقاً لآخر (211 د-212 أ). واضح أن أفلاطون يريد أن يثير مسألة تختلف جذرياً عن المسائل المثارة فى *الديريثيرون* و *اللاخيس* و *الخارمنيس* و *الباب الأول* من *الجمهورية*. توحى المناقشة التالية — وأعتقد أن ذلك هو القصد منها — بالمبدأ الذى يجد تعبيراً صريحاً فى الـ

سوفيست والديمابوس والفيليبوس: لا شيء أبدا هو في ذاته ما هو في ذاته فحسب: كل شيء يجد كينونته الحقّة ومعناه الحقّ في علاقته المتشابهة مع كل شيء آخر، مع كل ما هو كان. هذا هو المبدأ الذي تنطوى عليه مقولة: من يرى الأشياء كلا هو ديالكتيكي، ومن لا يراها كذلك فليس كذلك، *ho men ho de mê ou gar sunoptikos dialektikos* (الجمهورية، 537 ج). وهذا هو أيضا الدرس الذي تنطوى عليه البارمنيديس، هذا هو البعد الميتافيزيقي للبارمنيديس.

الأرجح أن أفلاطون كان أيضا في ذات الوقت يفكر في المسألة المنطقية للعلاقات والمفاهيم النسبية *relations and relative terms*. لكنني أعتقد أن البعد الميتافيزيقي والبصيرة الميتافيزيقية هما الأبعد غورا في كل من الدياليزيس والبارمنيديس.

هنا أيضا نجد، كما نجد دائما، القضايا الديالكتيكية (منطقية وميتافيزيقية) تمزج بمشكلات الغوامض اللغوية. يهتم سقراط في كل محادثاته بتعريف الالتباسات اللغوية لمساعد على تفكير أوضح. فهكذا نجد هنا أيضا الكثير مما اعتدناه من سقراط من فكّ الاشتباكات وإنارة العتات. أحيانا، كما في الدياليزيس، نجد الغوامض اللغوية تتفاقم بخصائص في المصطلح اليوناني. في كل اللغات هناك مثل هذه الغرائب اللغوية، وفيها كلها يكمن خطر أن يفقد الاستخدام اللامبالي إلى التباسات وإلى أحكام خاطئة. لكن إزالة مثل هذه التعقيدات الخاصة لا يزيل المشكلة. هناك في كل لغة بالضرورة غموض لا يمكن اجتثاثه، لأن كل كلمة تأتي حاملة معها ادعاء زائفا بالثبات والكمال. فكما أننا نستطيع أن نكتشف تحت الجلد من كل مسألة منطقية قلبا ميتافيزيقيا نابضا، فكذلك نستطيع أن نتبين من خلال نقاب الغموض اللغوي ملامح تعقيدات منطقية ومن وراء ذلك قسما حقائق ميتافيزيقية.

هكذا نجد كل الدياليزيس بعد المحادثة التربوية تظهر أن كل مقولة، وإن كانت في الأصل تعتبر عن منظور صحيح، إلا أنها متى سرحت فيما وراء سياقها الخاص أو أقيمت خارج ذلك السياق أمكن نقضها.

بعد أن قدّم أفلاطون فكرة أن ما ليس حسنا ولا ردينا هو وحده الذي يمكن أن يسعى لما هو حسن – وهذه صياغة أثيرة عند أفلاطون – وبعد أن قدّم بعناية، وأوضح، التمييز بين ما أطلق عليه أرسطو *Aristotle* فيما بعد الخاصية *property* والغرض *accident*، وبعد أن قرّر النتيجة وأعلنها في نبرة عارمة الفرح، إذا به يجعل سقراط يجفل فجأة، متوجسا أنهم ما كانوا إلا

يحملون. أعتقد أن أفلاطون قصد من الفقرة 219- ب -220- ب أن تنتقل إلينا الدرس الأساسي في كل الفلسفة: إياك أن تترك أبدأ إلى وهم أنك قد أمسكت بصديق نهائي!

هكذا ينقض سقراط فيما يلي كل النتائج السابقة. في حيز صفحة واحدة (219- ب -220- ب) يقدم أفلاطون معضلة الارتداد اللانهائي *infinite regress* (التي ترد كلمة عابرة في الجمهورية وتحتل مكانا بارزا في الـ *پارمنيديس*)، وفكرة الخير النهائي الخسبة، ممتزجتين معا. فكرة الخير النهائي تحمل في ثناياها فكرة نسبية كل خير محدد، وهذه بدورها تتصل بفكرة لاكمال ولاكفاية كل ما هو محدد ومحدود. كل خير محدد هو خير كوسيلة لشيء آخر. في النهاية، ليس خيرا في ذاته غير الفعل ذاته، فعل الخلق، تأكيد وتحقيق الخير. بين سطور *الليزيس* نستطيع أن نقرأ كل ما رمى إليه برانلي Bradley في *الظواهر والحقيقة Appearance and Reality*، مصداقا لقول وايتهد Whitehead إن أحسن ما توصف به الفلسفة الغربية كلها أنها سلسلة من هوامش على أفلاطون.⁽⁶⁴⁾

في 222- أ- ب يتلاعب سقراط بالخجة ليلاطف الغلامين مينيكسينوس وليزيس والفتى هيبوثاليس فيستخرج نتيجة ليست بالسيدة وليست بأحسن من أي من سابقتها، وسقراط نفسه يمضي من فوره ليبيّن هذا (222 ب - د). وكما في كل الحوارات السقراطية، تنتهي المحاورّة ظاهرياً بالحيرة (222 هـ).

2

الـ *پارمنيديس*

أكثر المعلقين اعتبروا الـ *پارمنيديس* ملغزة — ربما لا لسبب إلا أن رسالتها شفافّة الوضوح. فهذا تيلر A. E. Taylor بكل مكانته في الدراسات الأفلاطونية يراها 'مزحة ميتافيزيقية' (*Plato*، صفحة 361). فلا بدّ إذن أن لغزا ما يحيط بها بالفعل. ربما يكمن التفسير في براعة أفلاطون في إبقاء البعد

⁽⁶⁴⁾ وردت مقولة وايتهد الشهيرة في أول صفحة من الفصل الأول من كتابه المسمى *Process and Reality* (1929).

الميتافيزيقى أو منظوياتها الميتافيزيقية مغمورة تماما تحت سطح الأبعاد المنطقية والمنظويات المنطقية.

لا انفصال بين الجوانب والأبعاد المنطقية والميتافيزيقية في الديارمنيديس. لم تكن تلك الجوانب والأبعاد منفصلة أو قابلة للانفصال عند أفلاطون. عند أفلاطون، كما كان الأمر عند پارمنيديس، أن يُعقل الشيء وأن يكون هما نفس الشيء. أيًا ما كان هم أفلاطون الأول عند كتابة الديارمنيديس – ويبدو أن المسائل المنطقية كانت تشغل فكر أفلاطون كثيرا في سنواته المتأخرة حين كتب الديارمنيديس على الأرجح – فلا يمكن أن تكون الأصداء الأونطولوجية قد غابت عنده في أي وقت أو عند أي نقطة. الدلالات الميتافيزيقية التي أمكن لأفلوطين Plotinus أن يقرأها في الجزء الثاني كانت من صميم منظور أفلاطون الفلسفي. حيث أتى، كما قلت مرارا، لا أرمى لأن اكتشف ما كان في فكر أفلاطون أو ما كان يعنى، بل أن أطور فلسفة أستوحىها من قراءتي لأفلاطون، فإنتى لن أحاول هنا، بأكثر مما حاولت في أي موضع آخر، أن أبرر تأويلي بتمحيص مفصل لهيكلة أو حجج المحاور. إننى لا أسعى لأن أقدم تفسيراً لنص أفلاطون، بل أن أكون – مثلما كان أفلوطين – صوتاً للنسوة التي كانت تدمد في أعماق روح أفلاطون الخلاقة. إننى لا أزعم أن ما أقدمه هنا يمثل فكر أفلاطون: يكفينى أن أقول إنها فلسفة من وحى أعمال أفلاطون.

نظرة شاملة

كان لكل من هيراكلينوس Heraclitus وپارمنيديس بصيرة عميقة في طبيعة الأشياء، لكن البصيرتين كانتا متعارضتين. رأى هيراكلينوس أن كل شيء في الدنيا من حولنا يتلاشى، يتحول دون توقّف. كما قال أفلاطون في الـ تيمائوس، لا يمكنك حتى أن تقول عن أي شيء معين 'هذا' أو 'ذاك'؛ كل ما يمكنك أن تقول هو 'ها هنا كذا'، وقبل أن تنطقها يكون الـ 'كذا' قد أصبح 'كذا' مختلفاً.

أما پارمنيديس فرأى أنه بالنسبة لعقل يطلب المعقولة والفهم فإن كينونة اللاكامل، المحدّد المحفوف بالمحدودية والنفى من كل جانب، هي بالضرورة كينونة مريبة. كيف يمكن لما هو لاكامل أن يكون؟ فيما أرى فإن كل كينونة سرّ، أما كينونة اللاكامل فهي إهانة للعقل تتركه مؤرقاً على الدوام. عند پارمنيديس، المعقولة (أن يُعقل) والكينونة (أن يكون) هما شيء واحد، *to gar auto noein estin te kai einai* (شذرة 3). وعلى هذا، فما هو كلّ وكامل

هو وحده ما يمكن أن يكون. كل ما يقوله پارمنيديس بعبارات معينة عن الواحد الذى هو كلن هو محض مجاز وأسطورة، وما كان يمكن أن يكون غير ذلك، إذ كيف يمكن أن تعين أو تصف ما يتجاوز كل أوصاف محدّدة؟ لب القول هو هذا فحسب: لا شئ غير ما هو كلّ وكامل يمكن أن يُعقل كحقيقة.

استوعب أفلاطون بصيرة كل من هيراكليتوس و پارمنيديس ولم يتخلّ أبدا ولا أغمض عينيه أبدا عن أى منهما. ولكن لم يكن لهما أن يقرّما جنباً إلى جنب فى عقل واحد دون المواءمة بينهما. وجد أفلاطون المواءمة المطلوبة فى منظور سقراط للعالم حيث يقع عالم المعقول فى جانب وعالم المحسوس فى جانب — عالم للمعقول يضى على المحسوس حقيقته وعالم للمحسوس يهتئ للمعقول واقعه. وكما وجد أن الذفق flux الهيراكليتي كان عليه أن يقتبل فى أشعة المعقول ليصبح قابلاً لأن يعقله الفكر، وجد أيضاً أن الواحد البارمنيدى كان عليه أن يقبل مهانة المرور من خلال تلاشى وتناقضات الوجود الفعلى حتى تدركه عقولنا المحدودة المحدّدة.

لغة الإنجاب والميلاد مؤصّلة فى فكر أفلاطون. مفهوم الإنجاب فى الجمال (أو فى الجميل)، *tokos en kalôi*، مفهوم أساسى فى فهمه للحقيقة وللعقل. إلا أننا نجد على القطب المقابل مفهومه لأزلية الصور — صور لامتحوّلة، لامتغيرة. كانت نار هيراكليتوس التى تلتهم كل شئ والتى تقضى بالسيولة والزوال على كل الموجودات تصارع دوام واحد پارمنيديس الشامل، وانبثق عن صدام المبدأين دياكتيك البارمنيديس النافى لكل مقولة.

حُجج پارمنيديس الناقدة فى مناقشته لسقراط فى الجزء الأول هى من نفس طبيعة حُجج سقراط فى المحاورات السقراطية. إنها تُظهر أن أى صياغة محدّدة لفرضية العلاقة بين الصور وحالاتها الفعلية المحدّدة تنطوى على تناقضات. هذا بالضرورة: فالصورة ككيان والحالة الفعلية ككيان كلاهما اختلاق fiction ينتج عن تشظية كلية الفهم. من الضرورى أن نعيّر المعقول والمحسوس نظرياً لالتفت الانتباه لحقيقة وإبداعية العقل. لكن أى حالة معقوليّة هى فعل كلّى للعقل الخلاق.

المعقول فى طبيعته الذاتية يسمو على الزمن supra-temporal، وبهذا المعنى هو أزلى. لكنه يصير إلى الكينونة وتزول عنه الكينونة. الفكرة الأصلية، القصيدة، الأغنية، كلها أزلية، إلا أنها تولد وتزول. لا شئ محدّداً دائماً البقاء، فكل ما هو موجود هو زائل.

الوضوح الذاتي لمفهوم ما أو مبدأ ما لا يمنح المفهوم أو المبدأ النهائية (إن يكون نهائياً). الوضوح الذاتي لمفهوم أو مبدأ يعنى أنه لا يحتاج تبريراً ويمكن أن تصدر عنه نتائج متناغمة ومتسقة. كل منظومة فلسفية جيدة هي تفتح لمفاهيم ومبادئ ذاتية الوضوح. لكن المفهوم أو المبدأ ذاتي الوضوح يمكن أن يوضع في سياق أوسع أو سياق مختلف، وعندئذ نرى أنه لا كامل مفهوم الجمال لا يحتاج أن 'يُستمد' من مبدأ أعلى، والصعود إلى مفهوم الجمال في المانية هو صعود للحقيقة النهائية، وبوسعنا أن نقول صادقين مع كيمنس Keats إن "الجمال هو الصدق والصدق الجمال"، وثم نستطيع أن نمضى فمسأل: هل الجمال والصدق نفس الشيء؟ ثم نجيب، صادقين أيضاً: كلا، الجمال غير الصدق.

في رأيي أن الديالكتيك، بحسب الجمهورية، حين ينقض كل الافتراضات، *tas hupotheseis anairousa*، فليس القصد من ذلك أن يقود إلى أو ينتهي إلى مبادئ أولى، إنما يقود إلى بعد جديد من مبدأ الجهل السقراطي. الديالكتيك من حيث هو الممارسة الأكمل لإعمال العقل ينتهي بنا إلى اكتشاف أن أي صياغة فكرية محددة لا يمكن أن تكون نهائية الصدق: الـ حقيقة *alêthe ia*⁽⁶⁵⁾ هي ذات فاعلية العقل الفاعل. على هذا الفهم، يكون جانباً الديارمنيديس المنطقي والميتافيزيقي غير قابلين للفصل. حتى لو افترضنا أن الجانب المنطقي كان الأعلى، أو حتى كان الأوحده، في فكر أفلاطون وهو يكتب الديارمنيديس، فإننا لا يمكن أن نؤاخذ أفلاطون Plotinus على أنه وجد فيها الدلالات الميتافيزيقية التي أعطاها تعبيراً أصيلاً في فلسفته.

الجزء الأول

يقرّر بيرنيت Burnet نون أي تحفظ أن "الديارمنيديس نقد لعقيدة الصور كما هي مبيّنة في الدافيدون والجمهورية" (Greek, John Burnet) *Philosophy: Thales to Plato*، 1914، (صفحة 253). هذا هو الرأي السائد، بالنسبة للجزء الأول من الديارمنيديس على أي حال. إنني أعلنت رفضي لهذا الرأي في الفصل الأول، "الصور المعقولة"، وفي مواضع أخرى. هنا أكتفي بأن ألخص موقفى كما يلي: من الخطأ أن نتحدث عن 'عقيدة' للصور أو 'نظرية' للصور. عندنا أولاً المفهوم السقراطي الخلاق للصور المعقولة. عندنا بعد ذلك محاولات مختلفة من جانب أفلاطون للتعبير عن ارتباط الصور بالحالات المحددة المتعددة التي تتمثل فيها الصور. هذه الصياغات التجريبية

(65) كلمة تترجم عادة 'الصدق' لكنها عند أفلاطون تعنى دائماً 'الحقيقة'.

لعلاقة المعقول بالحالات المعيّنة المحسوسة - صياغات لم يعطها أفلاطون أبدا شكلا ثابتا ولا هو أبدا رضى عنها - هي التي تخضع للتصحيح النقدي في الجزء الأول من الديارمنيديس كجزء - فيما أرى - من التصميم الكلى للديارمنيديس لإظهار أن أى صياغة لغوية أو فكرية محدّدة (هذان ليسا إلا وجهين لنفس الشيء) لا يمكن أن تخلو من التناقض. كان ينبغي أن نكون قد تعلمنا هذا بدرجة كافية من الحوار السقراطي ومما تقوله/الجمهورية عن الديالكتيك. وهذا هو ما يفسّر الصلة بين جزئي الديارمنيديس ويبيّن أن فى المحاوراة وحدة غابت عن كثيرين من الباحثين والمعلقين.

تمحيص الصور فى الجزء الأول من الديارمنيديس إذن ليس نقدا لمفهوم الصور السقراطي، الذى كان الأساس لكل المنظور الفلسفى لكل من سقراط وأفلاطون، بل كان تمحيصا نقديا لبعض تطورات وإحاقات تجريبية لها. إننى أرى فى تقديم حُجّة زينو Zeno فى القسم الافتتاحى مؤشرا على القصد والغرض من المحاوراة ككل. كانت واحدة monism پارمنيديس العقلانية قد هوجمت من جانب معارضيه باعتبارها تنطوى على تناقضات. كان زينو يردّ على المعارضين - كما يجعله أفلاطون يقول صراحة - لا بالمحاجة دفاعا عن موقف پارمنيديس، بل بإظهار أن موقف المعارضين ينطوى على تناقضات هدامة بنفس الدرجة. فلماذا يجب أن نستنتج من هذا؟ إن واحد پارمنيديس لكونه - مثل الخير فى الجمهورية - يتجاوز الكينونة ويتجاوز المعرفة، ما كان يمكن، إن أردنا الدقّة، أن يوصف بأى أوصاف معيّنة. فحتى مقولات "طريق الصدق" (66) الإيجابية، لا يمكن القبول بها إلا بقدر من التسامح. جوهر الحقيقة غير قابل للبوح به: لا يمكنك أن تحتوى ما هو كامل فى قالب الفكر واللغة، التى يجب، بحكم طبيعتها، أن تكون محدودة، محدّدة، لا كاملة. يجد أفلاطون فى مشروع زينو Zeno تعزيزا لمفهومه الخاص عن الديالكتيك كتخطيط لكل الافتراضات (المسلّمات): لا تمتنع أى صياغة فكرية محدّدة على التفنيد. فيما يلى من المحاوراة سنرى تطبيق هذا المبدأ، أولا على صياغات مختلفة تستخدم مفهوم الصور المعقولة، ثم على صياغات مختلفة تستخدم مفهوم الواحد (1)؛ hen أو مفهوم الكائن to on. إذا كان الأمر كذلك، فكيف مع ذلك نستطيع القول بأن من الممكن أن نتبيّن فى محاجّات الديارمنيديس بصائر ميتافيزيقية؟ الجواب بسيط: إذا كنا نمحص مفهومنا للكينونة (الحقيقة) فكيف لا يكون ذلك

(66) عنوان الجزء الأول من قصيدة پارمنيديس الفلسفية.

نظرا فيما تعنيه الكينونة (ال حقيقة) لنا؟ فما أصدقها من مقولة: نفس الشيء هو أن يُعقل وأن يكون، *to gar auto noein estin te kai einai* (پارمنيديس، شفرة 3).

بيّن معارضو پارمنيديس أن مفهوم الواحد يؤدى إلى تناقضات، وبيّن زينو أن افتراض التعدّد فى الأشياء يؤدى إلى تناقضات، لكن ذلك لا ينبغى أن يعنى نهاية الحوار العقلانى. إن المبدأ القائل بأن كل الصياغات الفكرية المحددة تنطوى على تناقض يمكن أن يساء استخدامه فى اتجاهين: فمن ناحية، يمكن أن يؤدى إلى ماعقلانية *arationality* أنتستينيس Antisthenes الانتحارية، ومن ناحية أخرى، يمكن أن يؤدى إلى جداليات أمثال يوثيديموس Euthydemus السفسطية العبثية المخربة. إن تدمير كل الافتراضات (المستلمات) الذى يطلبه الديالكتيك ضرورة لتحرير العقل الإنسانى من أغلال المفاهيم المسبقة والأهواء والخرافات فى كل المجالات — العلم والدين وحتى فى تعاملاتنا اليومية العملية. ولكن كى نعيش علينا أن نشغل، أن نفكر، أن نكون نظريات، أن نضع قواعد وتوجيهات، والأساس لكل هذا لا مفر من أن يكون بعض الأفكار التى نسلم بها — نسلم بها لكن لا نجعلها محصنة ضد المساءلة والتدمير عند الحاجة.

يلخص 'سقراط' حجة زينو: إذا كانت الأشياء متعدّدة فستكون بالضرورة متماثلة ولا متماثلة. (لا يعنى هنا كيف أظهر ذلك.) لكن الأشياء المتماثلة لا يمكن أن تكون لا متماثلة والأشياء اللامتماثلة لا يمكن أن تكون متماثلة. إذن، لا يمكن أن تكون الأشياء متعدّدة. يقول 'سقراط' عن حقّ إن زينو لم يفعل غير أن يكرّر أطروحة پارمنيديس فى صياغة مختلفة. قال پارمنيديس إن الكائن، *to on*، واحد، وإن الواحد هو كل ما هو كائن، وعلى هذا فلا يمكن أن يكون للمتعدّد كينونة، وزينو يقدم الحجة على أن كينونة المتعدّد تنطوى على تناقض: إن يكن المتعدّد، يخضع لما لا يمكن أن يكون، *paschoi ei gar polla eiè an ta adunata* (127 د-هـ). كان أفلاطون يعرف أن أى مقولة يمكن تخطيطتها. ذلك مضمون ما نقوله/الجمهوريّة عن الديالكتيك. أن نحضّ هذا الموقف وذاك لا يصل بنا إلى شيء. المتعدّد، كل الموجودات، مشبعة تماما بالتناقض، لكنها تُحدّق بنا، تُحدّق فى وجودها، نحن أنفسنا جزء من ذلك الكيان الذى ليس بكائن. ليست مهمة الفلاسفة أن تبين، أو أن تكتفى بأن تبين، أن الموجودات المحدودة المحددة ليست كائنات، إنما أن تبين كيف ولماذا هو كذلك. هذا هو ما تفعله كل فلسفة أفلاطون — التى تبلغ نضجها وكمالها فى الجمهوريّة — حين تكشف لنا أن عالم الموجودات الفعلية المعطاة بأكمله هو محض ظلال خاوية وصيرورة زائلة لا تنال الحقيقة إلا فى أزلية فاعلية العقل الخلاقة. (هذه

صياغتي أنا لكني أعتقد أنها لا تزيّف البصيرة الأفلاطونية). لا تضيف الـ
پارمنيديس شيئا لجوهر فلسفة أفلاطون. إنها تبين فحسب أننا إذا بدأنا بكانن
پارمنيديس، *to on* و *to hen*، نجد، كما وجدنا في
الجمهورية، أن الكينونة الالاملة للموجودات تصدر عن الواحد. الـ واحد يلد،
يوجد، المتعدد. المتعدد بغير الواحد استحالة، الـ واحد بغير المتعدد لا يدرك.
هذا فكر أفلوطين Plotinus وهذا فكري في *Let Us Philosophize*، لكنه
يأتي من أفلاطون بالضرورة بمثل ما يأتي المتعدد من الـ واحد بالضرورة في
الپارمنيديس.

يمضي 'سقراط' إلى مواجهة المعضلة. الموجودات، سواء كانت واحدا أم
كانت متعددة، تكتنفها التناقضات. (فيما يلي، يتصدع الـ واحد حالما نقرّر أنه
كانن أو أنه واحد). لكنّ عندنا المفاهيم، الصور المعقولة — المماثلة
واللامماثلة، الوحدة والتعدد. هذه الأفكار (أعرف أني بهذا التسبب في استخدام
المصطلحات أستفز فلاسفتنا الأكاديميين، لكني في هذا لست إلا محاكيا لسيد
الفلاسفة جميعا)، من حيث هي، هي مستقرة، غير متغيرة. لكنّ لا شيء يمنع أن
نجدها مجتمعة جنباً إلى جنب في الأشياء. المماثلة ليست هي اللامماثلة؛ الوحدة
ليست هي التعدد. لكن المماثل يمكن أن يكون لامماثلاً، وكما سيبين لنا
'پارمنيديس' بعد قليل، إذا قلنا إن الواحد متعدد، أو إن الواحد غير متعدد، وإذا
قلنا إن المتعدد واحد، أو إن المتعدد غير واحد، فكل هذه المواقف
(الافتراضات) يمكن أن نبين أنها صادقة، ويمكن أيضاً أن نبين أنها غير
صادقة. هذا مجمل الجزء الثاني من الپارمنيديس.

يقول 'سقراط': إذا أخذنا الصور المعقولة في ذاتها، عندئذ يكون أمراً
مربعاً بالفعل إن ظهر أن المماثل يمكن أن يكون في ذات الوقت لامماثلاً.
الصور المعقولة من حيث هي لها وضوح ذاتي وليست قابلة للتناقض. لكنّ لا
غربة في أن تظهر الصفات المعقولة المتضادة في نفس الشيء. أعتقد أن
أفلاطون كان هنا يفكر في المسألة المنطقية للجمع بين الصور، وهي مسألة
انشغل بها في فترته المتأخرة. وبينما نرى فيما يلي مباشرة أن 'پارمنيديس'
يتناول صياغات تجريبية مختلفة لفكرة حضور الصور المعقولة في الأشياء
المحددة فيبين عدم كفاية (عدم اتساق) تلك الصيغ، يبقى أمران لا ينتقص ذلك
منهما: (1) لا غنى عن صور عالم المعقول لكل حوار عقلاني، كما يؤكّد
'پارمنيديس' عند نهاية هذه المناقشة (135 ب - ج). (2) فكرة أن اجتماع
الصور في الأشياء يفسّر تجاوز الصفات المتضادة في نفس الشيء، هذه الفكرة

لا هي أخضعت للتمحيص النقدي ولا طوّرت هنا بل تظل قائمة في خلفية المناقشة.

يقول 'سقراط' إن حضور الصور المعقولة أو اجتماعها مع الأشياء يزيح اعتراض زينو على التعدّد في الأشياء. ودون إخضاع حقيقة أو معقولة الصور للمساءلة، يعضي 'پارمنيديس' إلى نقد فكرة حضور الصور أو اجتماعها مع الأشياء. يتوافق هذا تماما مع ما كنت أقول، بل هو مثال آخر لما كنت أقول. أنّ نرى هذا كنقد لموقف أفلاطون أو لعقيدته أو لنظريته لا يتأتى إلا إذا افترضنا أن أفلاطون كان له موقف ثابت أو عقيدة أو نظرية بشأن علاقة الصور المعقولة بالأشياء. إننى أنكر ذلك. إننى فى الواقع أقول إن مجرد الحديث عن 'علاقة' هنا يوقنا فى المتاعب. الفهم - فعل العقل - هو كلّ. أن نتحدث عن علاقة يعنى تشظية الكل بخلق مجردات. إن لنا الحق فى خلق مجردات تشظى الكل لنخدم أغراضنا النظرية؛ لكن أن نقع بالتشظية، أن نقبل المجردات على أنها على نحو ما نهائية، هذا يعنى الوقوع فى الخطأ. هذا موضوع عالجه كثيرا حتى أنى لا أجدنى بحاجة لأن أتوسّع فيه هنا.

كان 'سقراط' قد بدأ بذكر التماثل والاختلاف والوحدة والتعدّد كامثلة للصور، فيتساءل 'پارمنيديس' ما إذا كان سقراط يقول أيضا بصور للعدل والجمال والصالح. - نعم. - وللابسان والنار والماء؟ - يقول 'سقراط' إنه كثيرا ما تردّد فى القول بهذا. - وماذا عن الشعر والطين والقذارة؟ - يستنكر 'سقراط' مجرد السؤال عن هذا، فيؤبّخه 'پارمنيديس': إن رفضه الإقرار بهذه الصور يرجع لصغر سنّه، فالفلسفة لم تتمكّن منه بعد بدرجة كافية (130 ب - هـ). - لعل أفلاطون كان، فى الجزء الأوّل من الديالكتيك يستهدف بعض مجادلات ومناقشات تدور فى الأكاديمية. إذا كان الأمر كذلك، فقلعه فى هذه الفقرة أراد أن يوعز بأن سقراط لم يشغل نفسه بمثل هذه المسألة لأن اهتمامه كان منحصرا فى المسائل الأخلاقية، إلا أننا إن أمعنا النظر (وهنا أعترف مرّة أخرى بالذنب لاستخدامى لغة مغايرة للغة أفلاطون) فسنجد أننا كلما التقطنا شيئا من سديم معطيات التجربة المختلط فأعطيناه اسما نكون قد أوجدنا صورة معقولة.

لا يلقى 'پارمنيديس' عناء فى تخطئة مختلف المجازات المستخدمة لتمثيل العلاقة بين الصور والأشياء (وما كان يمكن لهذا التمثيل أن يأتى إلا فى لغة المجاز). هذا جزء من درس الديالكتيك الذى قصد إليه أفلاطون فى هذه المحاورة. إننى لن أدخل فى تفاصيل الخجج هنا بأكثر مما سأدخل فى تفاصيل

حُجج الجزء الثانى. لقد أعطانا الفلاسفة الأكاديميون أكثر مما يكفينا فى هذا المجال.

ولن أورد المزيد من التعليق على مناقشة الصور فى هذا الجزء من الـ پارمنيديس (باستثناء ما يسمّى بمسألة 'الرجل الثالث') إذ أنى قد أوضحت موقفى بما فيه الكفاية فى الفصل الأول، "الصور المعقولة". أكتفى بأن أتقدّم بملاحظتين موجزتين. أولاً، لعل المسائل والأسئلة المطروحة هنا كانت مسائل وأسئلة أثّرت فى الأكاديميا وأوردها أفلاطون لمران عقول تلاميذه وقارنيه. ثانياً، كل المشكلات المحيطة بفكرة مشاركة الأشياء فى الصور تتبلور فيما يلى: كل اللغة مجاز (ومن هنا أقول إن كل الفكر أسطورى) فإذا ما ضغطنا على المجاز انكسر. هذا مبدأ يستغله المتجادلون بلا وعى كمسلاح ضدّ خصومهم دون أن يدركوا أن السلاح نفسه يمكن أن يُستخدم بنفس الفاعلية ضدّ مواقفهم الخاصة.

إننا فى الواقع نجد حل اللغز فيما يردّ به سقراط على الفور: "لكن، أيا پارمنيديس، ألا يمكن أن تكون كلّ من هذه الصور فكرة لا مكان لها غير العقل؟" (132 ب). لكن الكلمات التى يكتسيها هذا الرد الصحيح هى بالطبع، مثل كل الكلمات، مليئة بالمزلق، ويسمى أفلاطون لـ 'پارمنيديس' باستغلال هذه المزلق.

حُجج زينو لم تُظهر فحسب عوار كل صياغة لغوية بل أظهرت كذلك عوار وتناقض كل واقع محدّد. الجزء الأول من الظواهر والحقيقة *Appearance and Reality* كان يسكن فى كلمات زينو قبل أن يولد ف. هـ. برادلى F. H. Bradley بنحو أربعة وعشرين قرناً.

لقد قيل إن الديالكتيك السقراطى ممتدّ من ديالكتيك زينو. إننى لا أعتقد فحسب أن سقراط لم يكن بحاجة لسابقة زينو كي يطوّر أسلوبه الحوارى، ولكن حتى إن سلمنا بأن سقراط استعار منهج زينو، فعلينا أن ندرك أنه استخدمه لغرض يختلف جذرياً عن غرض زينو، إلى حدّ يجعل منه شيئاً مختلفاً تماماً. كانت غاية زينو منطقية - ميتافيزيقية، بينما كانت غاية سقراط أخلاقية خالصة. لم يكن غرض سقراط أن يُظهر - إلا عَرَضاً - تناقض المقولات أو عوار الموجودات، بل أن يزيل من عقولنا اضطراب القيم الأخلاقية والمبادئ التى تحكم الحياة الإنسانية. كان أفلاطون هو من عاد، فى الـ پارمنيديس، إلى وضع الديالكتيك فى خدمة الأنطولوجيا.

المفارقة paradox هي الصدمة التي تعلن أن مفهومًا ما قد استباح أن يضم إليه أرضًا ليست له شرعًا. أو، إذا لجأنا لمجاز آخر قد نقول: كل مفهوم أسطورة؛ حين ينسب الاتضاع الملائم لخوانه، يكشف له العقل أنه ليس إلا فقاعة تنفجر بصوت عالي. من الغاز زينو إلى 'الرجل الثالث' إلى مفارقة Russell's paradox وما وراء ذلك، لن نجد شيئًا غير أساطير فكرية تعذت الحدود التي تخصصها.

الرجل الثالث

في فقرة قصيرة في 132 - أ. ب يصوغ 'پارمنيديس' لغزًا عُرف فيما بعد، بفضل أرسطو، باسم معضلة 'الرجل الثالث'، معضلة استنفدت من وقت وجهد الباحثين أكثر كثيرًا مما نالته منهم مسائل أكثر أهمية. ها هي الفقرة (في الأصل الإنجليزي أوردتها في ترجمة كورنفرورد Cornford):

ما قولك في هذا؟ إنني أتصور أن الأساس لقولك بصورة مفردة في كل حالة هو هذا: حين يبدو لك العديد من أشياء كلٍّ منها كبير، أحسب أنه يبدو لك أن هناك صفة واحدة هي هي نفسها في جميعها؛ وعليه فإنك تعتقد أن الكبير هو شيء واحد.

أجاب: هذا صحيح.

ماذا عن الكبير ذاته والأشياء الأخرى الكبيرة، لو أنك نظرت إليها كلها هكذا بعين عقلك؟ ألا تظهر لنا عندئذ وحدة أخرى — كبير بفضلته تبدو كلها كبيرة؟

يبدو أن الأمر كذلك.

إن ستظهر لنا صورة كبير أخرى بجانب الكبير ذاته والأشياء التي تشترك في الكبير؛ ومن جديد، تنتشر فوق كل هذا صورة كبير أخرى تجعل الكل كبيرًا. وهكذا فإن كلا من صورتك لن تبقى واحدة بل تتعذر إلى ما لا نهاية.

يكن السر في الكلمات: ماذا عن الكبير ذاته والأشياء الأخرى الكبيرة، لو أنك نظرت إليها كلها هكذا بعين عقلك؟ *ti d' auto to mega kai talla ta* — أو على *ean hōsautōs tēi psuchēi epi panta idēis megala ean* — هذه العبارة الأخيرة لو أنك نظرت إليها كلها هكذا بعين عقلك؟

hôsautôs têi psuchêi epi panta idêis: يكمن الخطأ في موضوعة objectifying الصورة المعقولة (إعطاء الصورة المعقولة موضوعية) وجعلها تصلّفت مع الظواهر المحددة كشيء يخضع لملاحظة العقل. الصورة المعقولة هي العقل ذاته فاعلا في فعل ملاحظة الأشياء؛ هي نفسها فاعلية العقل إذ يضفي المعنى على الأشياء بأن يلحقها بذاته تحت صورة من خلق ذاته. الصورة ليست موضوعا object أو شيئا يمكن أبدا أن يُوضع be objectified. إنها المعنى، معنى كل كينونته وكل حقيقته ومُضنة في فاعلية العقل المبدعة.

مرّ اللغز الذي حوته هذه الأسطر القليلة بتحوّلات عديدة، من معضلة الارتداد اللانهائي infinite regress، إلى 'الرجل الثالث'، إلى معضلة الإحالة الذاتية self-predication الحديثة. لكن عُقبتها ظلت دائما هي نفس العقدة. إذا لم نقف عند الوضوح الذاتي للفكرة، عند مقولة سقراط 'السادجة': "كل ما هو جميل هو جميل بالجمال"، فإننا ننزلق إلى متاهة من الزيف. حين حلّ برتراند رسل Bertrand Russell 'المفارقة' التي اكتشفها هو نفسه في نظرية جوتلوب فريجة Gottlob Frege، لم يكن حله إلا صيغة مقيدة من المبدأ السقراطي، فاقترح سلسلة مرّثبية من العبارات a hierarchy of sentences يعني في جوهره أننا عند كل مرحلة أو مستوى محدّد من التنظير، علينا أن نقف عند أنماط Types تؤخذ باعتبارها نهائية في ذلك المستوى أو بالنسبة لذلك المستوى.

كان أفلاطون يدرك تماما الخطأ في حجة 'پارمنيديس'. في الجمهورية 597 - ج حيث يشرح لماذا لم يكن ممكنا أن يصنع الله صورتين من السرير، يقول: لو أن الله خلق صورتين من السرير لظهرت أيضا صورة أخرى تتبذى صفتها في تلكا صورتين، ولكانت تلك الصفة هي 'السرير' الذي هو كائن حقًا، 'السرير' الحقيقي، لا صورتان الأوليان، kai eiê an ho estin klinê. الصورة ليست شيئا على مستوى الأشياء المحددة التي توجد في العالم، بل الصفة المعقولة التي في العقل، سواء كان عقل الله أم عقل كائن إنساني، فالمعقول هو الحقيقي، الحقيقة الوحيدة.

الجزء الثاني

الجزء الثاني من الديارمنينيس هو بأكمله كما يصفه أفلاطون في صراحة ووضوح، مران في الديالكتيك (بالمعنى الوارد في الجمهورية) — مران يراد

به إبراز درس الديالكتيك الجوهري المزوج: (1) على البعد المنطقي، لا مقولة محدّدة هي صادقة ببساطة؛ لا مقولة محدّدة يجوز أن يباح لها أن تزهر بأدعاء أنها نهائية، ذلك زهر قاتل؛ إن فعلتْ فيمكن دائما إظهار زيفها؛ كي نفهم أي مقولة علينا أن ننسبها ليس فقط إلى ما نقول بل أيضا إلى ما لا نقول. (2) على البعد الميتافيزيقي، لا شيء معيّن، محدودا، محدّدا، يجوز له أن يدعى ببساطة أنه كائن؛ في ذاته وبذاته لا يمكن أن تكون له معقولية الحقيقة؛ يمكن دائما أن نسانله: "من أين أنت ولأي غاية أنت؟"؛ كي يتبرّر⁽⁶⁷⁾ لا بد لواقعته المعيّنة، المحدودة، المحدّدة أن تتمحى في ما ليس هو. كل هذا ليس إلا نبأ لبذرة الحوار السقراطي. كل ما يتحفنا به الباحثون من مناقشات وتحليلات وانتقادات لفرضيات ومحاجات الجزء الثاني من الديارمنيديس هو لعبة ذهنية جيّدة، ولكن حين يُظنّ أن كل ذلك يكشف (أو، في أكثر الحالات، يبيد) معنى أو جوهر الديارمنيديس (أو أيّ من محاورات أفلاطون) فإنها تكون أسوأ من مجرد كونها بلا فائدة: إنها تكون قاتلة. إنهم يشقّون القشرة، ثم يعودون فيشقّون ما شقّوا من القشور، فإذا بلبّ الحبة قد تبدّد. الوسيلة الوحيدة لاكتساب الحبة كاملة أن نزرعها في عقل فاعل حيّ لتزهر وتحمل ثمرا لا يستطيع المتبحرون في العلم أن يتنبّئوه مهما تماردوا في تشريحها ومهما تحت مجهر منطقي بالغ القوة فحصوها.

أستطيع أن أفهم كيف وجد أفلوطين Plotinus فلسفته كاملة بين سطور الديارمنيديس. أنا أيضا شاطرت أفلوطين تجربته. لكن لا رغبة لي في أن أقدم هنا صياغتي الخاصة للديارمنيديس. الباب الثاني من *Let Us Philosophize* بأكمله هو ذلك ولا شيء غير ذلك.

كان خطأ الأفلاطونيين الجدد Neoplatonists، وربما خطأ أفلوطين نفسه، أنهم حاولوا أن يعطوا ثباتا لبصائر لم يكن من الممكن أن تجد تعبيراً إلا في مجاز شارد أو حاجة تدمر ذاتها بذاتها. كان ينبغي لهم أن يتعلموا من أفلاطون، خاصة من الجمهورية ومن الديارمنيديس ذاتها، أنه لا يمكن لأي

(67) استعير هذا التعبير من مصطلح المسيحية. ولم لا؟ في المسيحية كما في الإسلام والبنوية والهندوكية مفاهيم ومصطلحات ثرية، تكسب اللغة كثيرا باستخدامها محوّرة من ارتباطاتها العقائدية، والتخرج من استيعاب هذه المفاهيم والمصطلحات في لغة الأدب هو رضح لا عقلاني لا اعتبارات لاعقلانية. إذا كنّا لنا أن نوسّع أفقنا الفكري باستحداث مفاهيم جديدة، فعلينا أن نأخذ لهذه المفاهيم بكسبتها اللغوية من أي مصدر متاح بلا وجل ولا حساسية.

صياغة فكرية محدّدة أن تزعم لنفسها صحّة نهائية. يشير ف. م. كورنفورد F. M. Cornford إلى "سرّاب تصوّف الأفلاطونية الجديدة" (المقّمة، صفحة vi). لا يكون تصوّف سرّابا إلا حين يسعى لأن يكون نهائيا، عندئذ يكون مجاز السرّاب ملائما تماما؛ لكنه لا يكون كذلك حين يكون سعيا لبصيرة، فهو أنذاك يرتوى من ينبوع الحقيقة.

على امتداد محاجّات الجزء الثاني من الديارمنيديس تلقى عبارات مثل 'بمعنى ما'، 'لكنّ ليس بكل معنى'، 'من حيث هو'، 'في حدود كذا'، ويستخدم أريستوتيليس الصغير في ردوده عبارات مثل 'يبدو أن الحجّة تقود لتلك النتيجة'، 'يبدو أن الممكن المحاجة على ذلك النحو'. هذا جزء أصيل من درس المحاورّة. المحاورّة كلّها يمكن أن تعتبر تحذيرا مما أسميته في موضع آخر بغدر الكلمات. ليست هناك أي مقولة، مهما بذلنا من عناية في صياغتها، مهما حرصنا على إحاطتها بالاشتراطات والتكيفات، يمكن أن نقبلها دون تحفّظ.

هكذا، إذا أسلمنا عقلنا الحي دون تحفّظ للكلمات أو لمنطق يغفل عن حدوده التي لا مهرب منها، فسنجد عندئذ، كما تقول الديارمنيديس في الختام (166 ج)، أنه أيّا ما افترضنا أنه كائن أو غير كائن، فسيبدو أن كلا من الواحد والمتعدّد سيكون بالنسبة لذاته، وأن كلا منهما سيكون بالنسبة للآخر، كلّ شيء ولا شيء.

الفصل التاسع

نظرية المعرفة

1

في المحاورات الباكورة نجد سقراط يبحث في طبيعة هذه الفضيلة أو تلك. ورغم أن البحث لا ينتهى أبداً إلى نتيجة محدّدة، فإن التمهيد يشير المرّة تلو المرّة إلى وحدة كل الفضائل وإلى معادلة الفضيلة بالمعرفة. عندئذ يثار السؤال: أى معرفة — معرفة ماذا؟ لكننا لا نجده في أى موضع في المحاورات الباكورة يبحث بشكل مباشر في طبيعة المعرفة. في الدمينون نجد أفلاطون يعرض عناصر من نظريته الخاصة في المعرفة، لكن حتى في الدمينون يأتى البحث في المعرفة غير مباشر، فموضوع البحث هناك هو قابلية الفضيلة للتعليم وكيفية الوصول إلى المعرفة التى نسمي إليها. والسؤال المطروح للبحث في الجمهورية (حيث نجد أكمل عرض لإپيستيمولوجيا أفلاطون الأونطولوجية الناضجة) ليس هو 'ما المعرفة؟' بل 'أى معرفة يسمي إليها الفيلسوف؟' وحين يثار السؤال أخيراً في الدثياتيتيوس فالبحث لا يمتنى بالطريقة السقراطية المعهودة. وعلى هذا، فرغم أننا لا نكاد نمرّ بصفتين من المحاورات الباكورة دون أن نصادف كلمة المعرفة *epistêmê* أو بعض مرادفاتها أو مشتقاتها، فإننا لا نلقى السؤال المباشر 'ما المعرفة؟' حتى نصل إلى الدثياتيتيوس. المعرفة التى نجدنا معنيين بها هنا لا هي المعرفة التى هي واحدة مع الفضيلة التى تشغل المحاورات الباكورة ولا هي معرفة الجمهورية المقترنة بلا انفصام بالحقيقة،

إنما هي النوع الأكثر تواضعا الذي لا يستغنى عنه أينما، من أكثرنا جهلا إلى أرفعنا علما، في حياتنا الدنيوية.

2

ربما كانت الدميون هي أول معالجة مباشرة من جانب أفلاطون لمسألة المعرفة. في *البروتاجوراس* طرحت مسألة قابلية الفضيلة للتعليم وعولجت من عدة جوانب، بدون التساؤل عن طبيعة المعرفة من حيث هي. إنني أغامر بالقول بأن أفلاطون عند هذه النقطة أثار السؤال وبدأ بكون إجابته الخاصة له. هكذا نجده في *الدميون* يقدم، أولا، نظرية التذكر، جاعلا من "حكاية حكاها كهنة وكاهنات" رداء يكسو بصيرة سقراط المنبئة بأن كل معرفة حقّة تتبع من داخل العقل؛ ثم يقدم فكرة البحث بوسيلة الافتراضات، تنظيرا لطريقة الحوار السقراطي (ويطوّر نظرية المنهج هذه إضافيا في *الفايدون*)؛ ثم يميز بين المعرفة الحقّة *epistēmē* والظنّ الصحيح *orthē doxa*، وهو التمييز الذي يصوغه في *الجمهورية* في شكل الخط المنقسم.

السؤال الذي يطرحه مينيون - ما إذا كانت الفضيلة تكتسب بالتلقين أم بالمران أم بالطبيعة أم بوسيلة أخرى - هو في الواقع سؤال محوري يظل يعاود الإطلال على امتداد المحاورات، والإجابة، وهي ليست إجابة بسيطة بل إجابة مركبة، علينا أن نجعلها من أعمال أفلاطون ككل. لكن في *الدميون* ذاتها يزاح السؤال جانبا على الفور ويُسْتبدل بالسؤال: ما الفضيلة؟ الذي يُنتج محاورات 'تعريف' مصغرة، فيها كلّ السمات المميزة التي نجدها في محاورات 'التعريف' الباكورة، مضغوطة في بضع صفحات، قبل أن يزاح هذا السؤال بدوره جانبا ليفسح المكان للسؤال عن كيفية وصولنا لأي معرفة على الإطلاق.

في *الدميون* تأتي أسطورة التناسخ، حاوية مبدأ التذكر، كحلّ لأحجية التعلّم. الأسطورة "حكاية حكاها كهنة وكاهنات"، والمبدأ أمثلة لا تقول أكثر من أن 'المعرفة' نستخرجها من أعماق أعماق عقولنا - لك أن تقول إنها أودعت هناك في حياة سابقة، ولك أن تقول إنها هناك لأن عقلك يضرب بجذوره في الحقيقة النهائية: كلا الصيغتين أسطورة، وكلاهما تعبير عن بصيرة - هي كل ما يهم سقراط - فحواها أن نوع 'المعرفة' التي تعيننا تحديدا بوصفنا كائنات إنسانية لا يأتي من أي مكان 'هناك بالخارج' بل يأتي من 'هنا بالداخل'.

في الفايثون نجد مزجا تاما بين عناصر سقراطية وأخرى أفلاطونية. سأتناول هنا ما يتعلق بمسألة المعرفة دون التعرض للسؤال الحرج عما يخص كلا منهما.

إننا، كما يمكننا أن نتعلم بسهولة من المحاورات الباكرة، لا ندرك الحقيقة، *ousia*، بحواسنا البدنية بل بالعقل الخالص: المعرفة هي معرفة الصورة، المفهوم، *idea eidos*: العدل، الخير، الكبير (الحجم)، الصحة، القوة، هذه كلها تعقل لكنها لا تحس، ولو أن الحالات التي تتمثل فيها هي طبعا محسوسة: الجسد يعوقنا عن إدراك الحقيقة، *to alêthes*، فحين يعتل الجسد يعطل سعينا لما هو حقيقي، *to on*؛ لبلوغ المعرفة يلزم للروح (العقل) أن تنصرف إلى ذاتها، وتعمل على أن تنعزل عن الجسد إلى أبعد حد ممكن؛ فالحقيقة خالصة لا ينالها إلا العقل الخالص.

إن مرأى أعواد أو أحجار متساوية بالكاد أو حتى غير متساوية يطلق في عقولنا مفهوم المتساوي، لكن المفهوم مختلف في طبيعته عن الأعواد أو الأحجار. حتى إن افترضنا أننا قد نصادف أشياء متساوية تماما في العالم المحسوس – غاضبين النظر عن مبدأ تطابق اللامتمايز *identity of indiscernibles* والمبدأ الأفلاطوني القائل بالعوار الحتمي لكل ظواهر الواقع – فحتى في تلك الحالة الافتراضية لن نلقى أبدا المتساوي في ذاته *auto to ison* (التساوي خالصا بسيطاً) في أي مكان غير العقل. 'التجريد' الأرسطي *Aristotelian abstraction* لا يفعل غير أن يستر المر بحجاب إذ يعطيه اسما: تحت صَدَفَة 'التجريد' الميتة تقبع الحقيقة الحية لتكوّن المفاهيم، خلق الصورة التي تعطي محتوى التجربة المعطى معنى.

الصور المعقولة متصلة في العقل بمعنى أن العقل هو منبعها وموطنها. لا شيء ينشأها غير العقل. إنها ليست 'الأفكار الفطرية' الديكارتية *Cartesian 'innate ideas'*. معرفة الأشياء المحسوسة ليست مستقلة عن التجربة. إنها دائما تبدأ من التجربة. "إننا متفقون أيضا على هذا، إننا لم نحصل على هذه الفكرة، وما كان يمكن أن نحصل عليها، إلا بالبصر أو اللمس أو أي حاسة أخرى من الحواس" (فاينون، 75 أ). هكذا يؤكد أفلاطون في وضوح أن التجربة الحسية هي 'مصدر' كل أفكارنا الأولية. كان لوك *Locke* على

صواب في معارضته لديكارت Descartes في هذا. ولكن رغم أن الحوامِ تمَدَّنَا بكل محتوى التجربة المعطى، فإن ذلك المحتوى يظل أخرس ويظل غارقاً في ظلام إذا لم يصعد به العقل إلى رحابه المضئ حيث الأنساق المعقولة. إننى لا أقول مع مور Moore إننا ندرك معطيات الحس، بل أقول إن عندنا معطيات حسية ونحن ندرك موضوع الحس بفعل عقلى ينحت الموضوع من الكل التجريبي⁽⁶⁸⁾ المتصل بالامتياز the continuum of experience. نحن هنا نتحدث عن المعرفة الإمبريقية empirical، التي تشكّل الأرضية لكل معرفة؛ لكن العقل بعد ذلك ينشئ مفاهيم من المرتبة الثانية ومن المرتبة الثالثة، هي مفاهيم العقل الخالص. فى أعلى مراقى الفكر حيث نعى بأعظم ما يهمنا ككائنات إنسانية، لا نتعامل مع غير المفاهيم الخالصة التي ينشئها العقل وحده.

ما هو جوهرى هنا هو تأسيس التمييز بين عالم الأشياء المقمّة لنا في تجربتنا وعالم المعقول، عالم العقل الذى ينشئ الصور التى تعطى معنى للأشياء. هذا التمييز أضحي مستقراً بترائنا العقلى إلى حدّ أننا نقف أمام هذا الجزء من الفايبرون ونسائل في حيرة: ما الذى يحاول أفلاطون أن يقدم دليلاً عليه هنا؟ أفلاطون لا يقدم دليلاً على شيء هنا، إنه يقدم لنا مفهوم عالم المعقول، هذا المفهوم الذى ندين به في المكان الأول لسقراط والذى أصبحنا نأخذ كشيء مسلم به حتى إننا نظنّ أن بمقدورنا أن ننساه ونقول إن ما هو معطى موضوعياً هو كل ما هنالك. المعطى موضوعياً لن يعطينا أبداً القيم، ولن يقول لنا أبداً ما هو صواب وما هو خطأ أخلاقياً. حين اختزل لوك Locke كل ما هو كائن في المعطى موضوعياً، لم يلبث هوم Hume أن استخرج، وعن حق، النتيجة: الوقائع لن تنتج أبداً المعايير، فعل الكينونة "is" لا يترتب عليه أبداً فعل الوجوب "ought". أين إذن نجد المعايير؟ لن نجد لها إلا فى العقل، من خلق العقل. من أين تستمدّ صلاحيتها؟ من حقيقة العقل الفاعل الخلاق بوصفه قاعدة ونبع قيمتنا الحقّة وتميزنا الحقّ.

فى الفايبرون نجد بادرة المبدأ الذى يزدهر فى الجمهورية: إن مسيرة الفيلسوف نحو إدراك الحقيقة هي فى جوهرها تقدّم متواصل نحو أن يماثل الفيلسوف تلك الحقيقة؛ حين يترعرع فيها نحن أنقمنا الحقيقى والإلهى ندرك

(68) أرى أننا بحاجة لاستحداث هذا اللفظ منسوباً إلى التجربة experience، تمييزاً لهذا المعنى عن التجريبي، منسوباً إلى التجريب experimentation.

الحقيقي والإلهي؛ بعبارة أخرى، إذ ينتعش وعينا⁽⁶⁹⁾ بالحقيقي فينا، بحقيقتنا الذاتية، نعرف الحقيقة. هذه هي نفس البصيرة التي نجد تعبيراً عنها في الصعود التصوفي الذي تحدثنا عنه *الملكية*: إنه صعود يبدأ ويكتمل كاملاً خالصاً في العقل، وتتوجه رؤية جمال مطلق، كما تتوج الصعود في *الجمهورية* رؤية خير مطلق — إذ أن الجمال والخير والحق أسماء (وجوه) للحقيقة الواحدة التي تسمو على كل الصور المحددة.

هذه هي الرسالة الأساسية للـ *فايدون*، التي بقيت لبّ وقلب كل فكر أفلاطون حتى النهاية. في المحاورات المتأخرة يفحص أفلاطون مسائل معينة لا تؤثر على النظرة العامة على أي نحو.

4

الإضافة الخاصة التي تقدّمها *الجمهورية* لنظرية المعرفة نجدها ملخصة مركزة في شكل الخط المنقسم، ومضمون الخط المنقسم نجده مجسماً في أمثلة الكهف الشهيرة. المبدأ الأساسي الذي تستند إليه كل فلسفة *الجمهورية* هو أن المعرفة والحقيقة جانبان لشيء واحد، بحيث إن ما هو حقيقي تماماً — وما هو حقيقي تماماً وحده — قابل لأن يُعرف تماماً، وما له نصيب منقوص من الحقيقة يمكن فقط أن يُعرف معرفة منقوصة.

وبناء على هذا فهناك نوعان أو مستويان رئيسيان من المعرفة. (1) المعرفة عن طريق الحواس البدنية هي معرفة عن *السيرورة* *peri genesin*، تُنتج الظن *doxa* (أو الاعتقاد *pistis*) ولا يمكن أبداً أن تتجاوز الظن. (2) المعرفة عن طريق العقل الخالص هي معرفة عن الكينونة *peri ousian* (*الجمهورية*، 534 أ). كل من هذين القسمين ينقسم إلى جزئين، فنجد عندنا أربعة مستويات من المعرفة تمثلها الأقسام الأربعة للخط المنقسم. "في مقابلة هذه الأقسام، قل إن هناك أربع حالات تحدث في العقل *psuchê*: العقل الفاعل *noêsis* عند أعلى مستوى؛ الفكر *dianoia* في المستوى الثاني؛ وفي

(69) وعى بالمعنى كعنى، وليس وعياً بمعطى، فالفهم ذاتي تماماً وليس موضوعياً.

المستوى الثالث الاعتقاد *pistis*؛ وعند أدنى مستوى الوهم *eikasia* (الجمهورية، 511 د-ه).

دعوني أضيف (متجاوزا في ذلك أفلاطون في التعبير ولكن ليس، على ما اعتقد، في الجوهر) أن المعرفة عن الكيونة *peri ousian* لا تنتج أي مقولات صدق موضوعية محددة. إنها ليست معرفة واقعية. ممارستها هي فاعلية عقلية *noësis phronêsis*، وتلك الممارسة هي حياة العقل *nous*، هي فاعلية العقل الخلاق، وتلك أعلى مراتب الفهم التي يمكن لنا أن نحظى بها، ولأنها لا يمكن أبدا أن تعطينا معرفة واقعية، فإن تلك الحكمة الأعلى، التي تجد كمالها في الحفاظ على سلامة ونزاهة العقل، تعادل الاعتراف بالجهل. (انظر الفصل السادس، "المعرفة والحقيقة").

5

حين نشرت ترجمة ف. م. كورنفورد F. M. Cornford المصحوبة بتعليق جار على الديالكتيوس والسوفيست تحت عنوان نظرية أفلاطون في المعرفة (1935) *Plato's Theory of Knowledge*، تتصل كورنفورد ضمناً في التصدير Preface من المسؤولية عن العنوان. وكان محققاً في ذلك. إذا كان لنا أن نبحث عن نظرية لأفلاطون في المعرفة، فعلينا أن ننقب عنها في كل أعماله، ومع ما للديالكتيوس والسوفيست من أهمية لا شك فيها، قلن نجد هناك أساسيات أو أهم عناصر - دع عنك من أن نقول كل - 'نظرية المعرفة' عند أفلاطون.

كما يقول كورنفورد في المقدمة، "تصوغ الديالكتيوس وتمحّص ادعاء الحواس أنها تنتج معرفة. تحرك المناقشة في عالم التجربة وتثبت أننا لو أخرجنا من حسابنا عالم الكيونة الحقيقة، فلا يمكننا أن نستمد المعرفة من التجربة الحسية" (صفحة 7). في الديالكتيوس نجد پارمنيديس يؤكد هذا في أوضح عبارة عند ختام الجزء الأول من المحاور. وهذا ما نستطيع أن نتعلمه أيضاً من الدايودون والجمهورية. 'المعرفة' التي تعطينا إياها التجربة الحسية تتأرجح في الخط المنقسم بين القسم الأعلى من المستوى الأدنى والقسم الأدنى من المستوى الأعلى، لكن لا يمكنها أن تعلو فوق ذلك.

في الصفحات الافتتاحية من الديالكتيوس يزعم سقراط زعمه الشهير بأنه يمارس فنّ القابلة (التوليد). يلتفت كورنفورد انتباهنا (صفحة 27) إلى التشابه

بين الجزء التمهيدى فى السينيون حيث ترد 'نظرية' التذكر والجزء التمهيدى من الثيياتيتوس حيث يرد تشبيه فن القابلة. ألا يوحى لنا ذلك بأن 'نظرية' التذكر، مثلها مثل تشبيه التوليد، ليست إلا تعبيراً رمزياً عن الحقيقة الواحدة التى كان سقراط يوقن بها، حقيقة أن كل المعرفة تنبع من العقل؟ من الجائز أن يكون أفلاطون قد استهوته عقيدة تنسخ الأرواح الأورفية-الفيثاغورية ووجد فيها تفسيراً مقبولاً أو على أى حال تمثيلاً ملائماً للبصيرة السقراطية، لكنه فى تشبيه التوليد كان قد وقع على صورة مجازية أصدق تعبيراً عن الفكرة الفلسفية.

يرى ريتشارد كراوت Richard Kraut فى دور القابلة الفكرية الذى يتخذه سقراط فى الثيياتيتوس اتجاهاً جديداً "فى الهيكلة الدرامية فى محاورات الفترة الوسيطة" (The Cambridge Companion to Plato, 1992, ed. Richard Kraut, p.17). اعتقد أن فى القول باتجاه جديد مغالاة. على امتداد المحاورات الباكورة يؤدى سقراط دور القابلة، يساعد محاوريه على ولادة أفكارهم. وفى المحاورات التى تعتبر سابقة على الثيياتيتوس يتكرر استخدام سقراط للغة وتشبيهات الجنس والإنجاب. الأمثلة أكثر من أن أحصيتها. فى مسرحية أريستوفانيس Aristophanes يشكو طالب من أن شخصاً ما يفتح الباب قد أجهض فكرته، مما يوحى بأن استخدام تشبيه القابلة كان مألوفاً عند سقراط (السحب، 137). فإذا خطر لأفلاطون فى الثيياتيتوس أن يلهو بأن يربط بين هذا وما ورثه سقراط عن أمه، فلمست أرى كيف يشكل ذلك اتجاهاً جديداً.

بعد الحديث التمهيدى، يجد سقراط طريقه لطرح السؤال: ما المعرفة؟ وكما فى المحاورات الباكورة نجد أمامنا مفهوماً عريضاً جداً للمعرفة. الهندسة والفلك، مهنة الطبيب وحرفة الصانع، كل هذا حكمة *sophia*، والحكمة هى أيضاً المعرفة *epistēmē*. فما هى هذه المعرفة؟

فى 151 - د - هـ يتقدم الصبى ثيياتيتوس بأول إجابة جادة عن السؤال: "يبدو لى أن من يعرف يحسن (يدرك) *aisthanesthai* ذلك الذى يعرفه، وفيما يبدو لى الآن، ليست المعرفة شيئاً غير الحسن (الإدراك) *aisthēsis*". يسارع سقراط بأن يعادل هذا الموقف بمبدأ بروتاجوراس القائل بأن الإنسان هو المعيار لكل شيء، لما يكون هو معيار أنه كائن، ولما لا يكون هو معيار أنه غير كائن (152 أ). وبعد قليل يربط هذا الموقف أيضاً بمبدأ هيراكليطوس Heraclitus القائل بأن كل شيء فى صيرورة دائمة. (يبدو أن أفلاطون يفعل هذا لأنه يحتاج أن يستخدم مبدأ الصيرورة فى نظرية الإدراك الحسى التى يزعم أن يقدمها.)

الإدراك الحمسى - كتجربة وكمحتوى للتجربة - هو نتاج. ليس فى عالم الظواهر أى حدث بسيط. كل إحساس هو نتاج اقتران عدة عوامل: قد ترجع هذه العوامل جزئياً للشخص المدرك وجزئياً للعالم المحيط به، أو قد يكون مقرها فى جسد المدرك. نستطيع أن نميز فى الناتج - الإدراك، الذى هو كل واحد - بعداً ذاتياً وبعداً موضوعياً. يمكننا أن نراقب البعد الذاتى بطرق مختلفة، فنحدّد الظروف (الاشتراطات) التى ينتج عنها إحساس معين، لكن الجانب الذاتى لا يمكن معادلته بتلك الظروف (الاشتراطات) ولا يمكن على الإطلاق جعله موضوعياً.

"هذا الذى تسميه باللون الأبيض ليس فى ذاته شيئاً خارج عينيك ولا هو فى عينيك، ولا يجب أن تخصّه بـ"خاصّ به" (153 د - هـ). الكل المتكامل وحده حقيقى. اللون ليس فى الزهرة ولا هو فى عينك ولا هو فى مخك، اللون أحد أوجه الكل، والشيء الوحيد الذى يحتضن ذلك الكل هو عقلك. فلسفة باركلى Berkeley تعبّر عن نفس هذه البصيرة.⁽⁷⁰⁾

فى 154 - ب - 15 - د يثيرسقراط بعض الإشكالات التى نلاقيها حين ننظر - على أساس فرضية پروتاجوراس - فى الأحجام والأعداد منسوبة الواحد منها للآخر. يقول كورنفورد عن هذه "الألغاز" "إن ارتباطها بمساقها لا يبدو واضحاً. وليس من السهل أن نفهم لماذا يجد فيها أى أحد ما يحير" (صفحة 41). إننى، على العكس من ذلك، أجد فى هذه الفقرة دعماً ذا مغزى لمبدأ أن لا شيء محدداً أو فعلياً هو كائن فى ذاته وبذاته. كل شيء يتحقّق كينونته فى سياق، فى موقف تأخذه لفرضنا الراهن باعتباره كلا؛ وحيث أن الموقف - ككل شيء فعلى - فى تغيّر دائم، فالشيء المحدّد الذى يتضمّنه ذلك السياق هو دائماً فى حال صيرورة إلى غير ما هو. حين يقولسقراط: "هل تفهم الآن لماذا يكون الأمر هكذا، وفقاً لما نزع أنه ما كان پروتاجوراس يعنى؟" فهو يقصد أن الأمور لا بدّ أن تكون هكذا ما لمنا نتخذ من الظواهر موضوعاً للمعرفة.

على مستوى أبسط يمكننا النظر إلى هذه الفقرة على أنها واحدة من تلك المعضلات التحاليلية التى يبيّنها أفلاطون فى شأيا أعماله تاركاً لقرّائه أن يحلّوها بأنفسهم - فى هذه الحالة بارساء التمييز بين الصفة (الكيف) والإضافة quality and relation.

(70) اعتقد أن هذا المعنى نفسه هو ما قصد إليه وإتهيد Whitehead بمفهوم الحدث event فى فلسفته.

هذا لا يتناقض مع الفايكون (مع الاعتذار لكورنغورد، صفحة 44)، ولا يستدعي أن نعتبر موقف الفايكون خاطئاً. الحدود النسبية relative terms باعتبارها مفاهيم متمثلة في طرفي العلاقة النسبية the relata – أو بتعبير أدق، الحدود النسبية باعتبارها تبطن زوجاً من مفهومين ضدين كل منهما يتمثل في أحد طرفي العلاقة النسبية – هذه نظرية – أو قل هذا منطق – ليس بأسوأ، كما أنه ليس بأحسن، من نظرية 'القوى' 'forces' التي يستخدمها علماؤنا وهم راضون كل الرضا. كوننا قد أصبحنا نملك مفهوم الإضافة relation بين طرفي العلاقة النسبية relata لا يبرر أن نخطئ النظرية السابقة للإضافات relations كصفات، تماماً كما أن نظرية كوبرنيكوس Copernicus لا تخطئ: وعينا الحسي الماذج بمسيرة الشمس اليومية حول الأرض.

ينبغي، فيما أعتقد، أن نميز بين عنصرين في نظرية الإدراك الحسي المطروحة في 155-د-157-ج: (1) العنصر الفلسفي الذي يقرّر سيولة (صيرورة) كل الأشياء في عالم الواقع وتشابكها بلا انفصال. (2) عنصر فيزيقي-فيزيولوجي، هو فرضية علمية (لا بالمعنى الأفلاطوني للكلمة بل بالمعنى الحديث). العنصر الأول يمنحنا بصيرة فلسفية أصيلة وقيمة. أما العنصر الثاني فأمر تقديره متروك لمؤرخي العلوم.

في 157-د يسأل سقراط ثيلايتيتوس ما إذا كان راضياً عن القول بأن ليس من كائن حسن أو جميل أو ما شئت من الصفات، إنما هناك دائماً فقط ما هو صائر لأن يكون حسناً أو جميلاً أو ما شئت. يشير هذا بوضوح إلى أن المناقشة السابقة كانت تنحصر في نطاق الإدراك الحسي للأشياء المحددة داخل مجال الصيرورة. في هذه الحدود، قد يُعَدّ البيان المطروح مُرضياً؛ ولكن، كما يتضح مما يلي، فإن مثل هذا الإدراك الحسي لا يُنتج معرفة بالمعنى الصحيح. إن المسار process الذي يؤدي لأن يصير الشيء كذاً أو كذاً يصف، لكنه لا يفسر، كيف يكون الشيء بهذه الصفة أو تلك. الوصف الاختزالي reductionist لا يضفي على الشيء معقولية. وعلى هذا في بيان صيرورة الشيء إلى كذا أو كذا لا يحل محل قول سقراط 'الماذج': بالجمال يكون كل ما هو جميل جميلاً. ولا هو يحل محل تعليل الفايكون للصيرورة والتغيير من منظور تقدّم وانسحاب أو فناء الصور، فبيان الفايكون كان خاصاً بجمال الفهم. التعرّض للنار يجعل الحديد ساخناً؛ هذه جزئية من معرفة إمبريقية ذات أهمية عملية كبرى، لكنها في مثل ظلام تعويذة سحرية. بدون مفاهيم 'النار'، 'التعرّض'، 'الحرارة'، وهذه كلها من مواليد العقل، فإن مجرد النطق بتلك العبارة لا يكون ممكناً، أو إذا نطق بها كائن سماوي فإنها تكون بالنسبة لنا

مجرد تتابع أصوات بلا معنى. وحتى يعون مفاهيم 'النار' و 'التعرّض' و 'الحرارة'، تصبح العبارة 'معرفة'، ولكن هل تعطينا فهما؟ كلا. لأنها تتعلق بعالم الظلال التي ليس لها معقولة ذاتية.

6

في فقرة بالغة الأهمية، 184- ب- 185 هـ، يحتاج أفلاطون لتقرير المصدر العقلي لمفاهيم الوجود *existence*، السواسية *sameness*، الوحدة *unity*، وما إليها. هذه المفاهيم لا توجد في المحيط الموضوعي. أولاً، حتى في حالة الإدراك الحسي البسيط مثل رؤية لون أو سماع صوت، ليست العين هي التي ترى وليست الأذن هي التي تسمع، إنما العقل أو الروح *eite psuchên* التي ترى من خلال العين وتسمع من خلال الأذن (184- د). أكثر من ذلك، في حالة الأفكار التي تنطبق على موضوعات حواس مختلفة، فليس هناك عضو معين من أعضاء البدن تدرك من خلاله، إنما العقل ذاته بذاته يتمعنّها، *autê di' hautês hê psuchê ta koina moi*، *phainetai peri pantôn episkopein* (185 د-هـ). الحجة سليمة وذات أهمية حيوية. صحيح أنها لا تبرهن على شيء، كما نستطيع أن نتبين من كثرة الباحثين الأذكاء المتبحرين الذين لم يقتنعوا بها. الحجة، مثل كل حُجج أفلاطون عن الصور في مواضع أخرى من المحاورات، توضح ببساطة مفهوم المعقول متميزاً عن محتوى التجربة المعطى.

في الفقرة التالية (168 أ-هـ) يمضي تفتح الفكرة قدماً. العقل يعي المحسوس من خلال أعضاء البدن. حتى الإدراك الحسي البسيط ينطوي على عنصر مفهومي *conceptual*. الإحساس الأجرد *bare sensation* ممكن لكل الحيوانات، لكنه لا يصبح إدراكاً حسياً *perception* إلا حين تكسوه مقولة *judgement*⁽⁷¹⁾: ها هنا شيء أخضر؛ هذا حارّ. ليس للعنصر المعطى في المقولة كينونة في ذاته ولا حقيقة في ذاته؛ الكينونة والحقيقة يضيفهما العقل؛ فكما عرفنا من الجمهورية، الكينونة *ousia* والحقيقة *alêtheia* لا ينفصلان، وينتميان للمعقول فحسب.

(71) يقللها في العربية في مصطلح دارسي المنطق 'القضية' أو 'الحكم'، لكن هذا المصطلح يأتي معه بإبعاد أرسطية Aristotelian لم يقصدها أفلاطون، لذا أرى 'المقولة' أوفى بالفرض في سياق الفكر الأفلاطوني الذي ألقمه في هذا الكتاب.

لا ينبغي أن نطلب المعرفة فيما تمدّنا به الحواس بل فيما يأتي به العقل من خزانته الذاتية؛ لن نجد المعرفة في محتوى التجربة المعطى، بل في الانساق التي يصوغ العقل فيها محتويات التجربة. يصنق هذا على كل مستويات 'المعرفة'، بدءاً من الإدراك الحسى perception (حين يتجاوز التلقّى السلبي للانطباعات)، عبر الاعتقاد والمعرفة العقلانية، حتى فهم المثل.

'المعرفة' التي على أساسها يصف الطبيب لمرضه الدواء أبعد مدى وأوسع نطاقاً من مجرد إدراك المحتوى الواقعي. المريض قد تكون له - وبمعنى ما، لا بدّ بالضرورة أن تكون له - 'معرفة' بأعراض مرضه أفضل مما للطبيب. لكن الطبيب يكون كلاً مفهوماً يرتبط فيه إدراك الأعراض بالأسباب المحتملة للمرض وبالأثار المحتملة لأنواع من العلاج.

الإدراك الحسى يعطينا وعياً بالتجربة المباشرة، يعطينا حضوراً مباشراً، يعطينا معطى. كى يتم معرفة لا بدّ له من أن يترابط في سياق ما، وكى يرتبط في سياق لا بدّ أولاً أن يُفرز، يُشخّص، يُختصّ بمفهوم. الفكر يعطينا معرفة، لكنها معرفة بمنهج ينتجه الفكر نفسه. في أعلى مستويات الفكر، في الفهم، نعود إلى الوعى، لكنه وعى بالمعنى كمعنى، وليس وعياً بمعطى. أعترف بأنّ هنا أبعد عن طرح أفلاطون (أكرّر: ليس غرضي أن أعرض فلسفة أفلاطون بل أن أفلس؛ ليس غرضي أن أحذ ما كان فكر أفلاطون، بل أن أفكر بمعاونة أفلاطون)، فبينما يقول أفلاطون إن الإدراك الحسى لا يمكن أن يمدنا بمعرفة إذ أن لا مقولة يمكن أن تصدق عن شيء يتغيّر دواماً، فإني أركز على أن المعطى لا يُعقل حتى تكسوه فكرة ينشئها العقل. إننى لا أتقدّم بنظرية عن الإدراك الحسى إذ أنى أعتبر مسألة كيفية حدوث الإدراك الحسى مسألة للبحث الإمبريقي، وعلى هذا فإنها تقع خارج نطاق الفلسفة. نظرية الإدراك الحسى المعروضة فى الشياطينيوس (التي يرى كورنفورد Cornford أنها لأفلاطون)، كانت فرضية علمية، يلجأ إليها أفلاطون أساساً ليبين أن الإدراك الحسى، من حيث هو، لا يمكن أن يعطينا معرفة. المفاهيم التي تنشأ فى العقل وحدها يمكن أن تعطينا معرفة حقّة.

7

بعد الانتهاء إلى نتيجة أن الإدراك الحسى لا يعادل المعرفة (186 هـ)، تتجه الشياطينيوس إلى تدبر المقولة، والقول بأن المقولة معرفة. لكن ليس كل مقولة، فمن المقولات ما هو زائف (187 أ-ب)؛ أم أن الأمر ليس كذلك؟ من

قبل، في 167- أ. ب، قال سقراط وهو يتحدث باسم پروتاغوراس إنه لا يمكن لأحد أن يدلي بمقولة كاذبة، "إذ أنه ليس من الممكن أن يحتوى الفكر ما ليس بكانن أو أن يتناول فكر المرء شيئا ليس في حيز تجربته، وما هو في حيز التجربة صادق دائما". هذا الذى يقوله پروتاغوراس صحيح بمعنى ذى دلالة حقة. المقولة تربط بين المفاهيم فى علاقة ما. إذ تفعل هذا فإنها تحدد معاني مفردات المقولة داخليًا، فى علاقتها ببعضها البعض. هى بهذا تخلق كلاً فكريًا *an ideal whole*. الكل حقيقى فى ذاته وهو بهذا المعنى صادق. نحن ننقد أو نفند المقولة بأن نبين أنها تستبعد علانق مفهومية ذات دلالة — 'ذات دلالة' بمعنى أن لها مفزى يتصل بما نحن بصدد، بما يهتأ. هذه عملية تقييم⁽⁷²⁾. لكن عبارتى الأولى فى حاجة لتعديل لتحديد أى المقولات نعتبرها 'حقيقية'. إن مجرد مجموعة كلمات تتراكم عشوائيا لا تشكل مقولة؛ تراكمها حدث وليس فعلا من أفعال العقل. ثغاء طفل وليد أو صوت يصدر عن وحش قد يكون معبرا، وهو على هذا الاعتبار يكون ذا معنى، لكن لا هذا ولا ذاك هو فعل على المستوى الفكرى. لا هذا ولا ذاك يشكل مقولة، ولو أنهما قد يكونان أكثر صدقا بكثير من كثير مما تفيض به دورياتنا الأكاديمية ومجلداتنا المتبخرة فى العلم! أما أكاذيب وأحابل الساسة فيمكن إما أن نعتبرها مقولات بادية الفساد أو نعتبرها لامقولات لأنها، باعتبارها ليست خالصة القصد، فإنها لا تتطوى على علانق فكرية؛ أو يمكننا أن نقول إنها، فى عقل الكاذب، تشكل علانق معقدة التركيب، يكتب قسم مهم منها فلا تظهره العبارة الصريحة.

الإدراك الحسى لا يخطئ. ما يظهر هو كائن على نحو ما. الظن يخطئ، لأن ما يبدو صادقا ينطوى على ادعاء يمتد إلى الواقع المستقل عن مركز الإدراك. الإدراك الحسى والظن كلاهما يتعلقان بمجال الظواهر. فى مجال المفاهيم الخالصة، ما يبدو صادقا هو منظور ذو معنى، يملك درجة من الحقيقة. تماما كما أن الذوق لا يمكن وصفه بالصحيح أو الخطأ، إنما يمكن أن يصنف باعتباره سويا أو غير سوئ، فكذلك المنظور الفلسفى لا يمكن الحكم عليه بالصحة أو الخطأ، إنما يمكن أن نراه يعطى تعبيرا عن حقيقة أكثر اكتمالا أو أقل اكتمالا.

(72) يخطئ اللغويون هذه الكلمة، يقولون إن العربية لا تعرف غير التقييم. وأنا أقول: ما الذى يمنع أن نكسب للعتا لفظا حديثا فيكون لكل من التقييم والتقييم معنى متميز لا يختلط بالآخر؟

كيف يمكن أن نميز بين مقولة خاطئة وأخرى صادقة، بين اعتقاد خاطئ وآخر صادق؟ ذاتيًا، ليست هناك علامة تميز الصدق أو الخطأ. ذاتيًا، يمكننا فقط أن نتحدث عن منظور أكثر اتساقًا أو أكثر شمولًا وآخر أقل اتساقًا أو أقل شمولًا. هكذا، في مجال الفكر الخالص، يمكننا فقط أن نحظى بمنظور أحسن وأدعى للرضا أو بأخر أدنى وأقل إرضاء. ولكن حين نتجه باهتمامنا إلى العالم الموضوعي يمكن، عمليًا، أن تكون عندنا معايير وأساليب للتحقق. لكن هذه المعايير والأساليب ليست مطلقة. إنها اعتباطية، تقليدية، إجماعية. فإذا كنا بالفعل ضحايا خداع شيطان فرضية ديكارت Descartes فلن يمكننا أن نقول له: لقد كشفنا خداعك — إلا إذا قرّر هو، كي يحظى بالضحكة الأخيرة، أن يدعنا نعرف أيّ حمقى قد كنّا! ولكن حتى حينذاك نستطيع أن نكون نحن من بضحك أخيرا فنقول له: إننا عشنا حقًا كل لحظة من لحظات ذلك الوهم.

ما يطلق عليه أفلاطون اسم 'ظن الغير' أو 'الظن المخالف' *allodoxia* — حين يخطئ أحد الناس فكرة شيء ما له كيان فعلي ظانًا إياه شيئًا ما آخر ذا كيان فعلي (189 ب- ج) — هو ظاهرة سيكولوجية. لكن حين يتحدث ثيائيتيوس عن ظنّ (الشيء) قبيحًا بدلًا من جميل، فهو يشير لشيء على مستوى مختلف. نحن هنا بآراء منظومة معتقدات لا يمكن أن نصفها بالخطأ إلا من منظور أخلاقي. عبارة ثيائيتيوس، كما يلاحظ كورنغورد عن حق (صفحة 117)، تشير إلى الصور (المثُل) وهي بهذا تقع خارج نطاق الثيائيتيوس.

على مستوى التفكير كحوار يجريه العقل داخل ذاته، حيث يستخدم العقل رصيده من المفاهيم لخلق تكوينات جديدة (189 هـ - 190 أ)، يمكننا أن نتحدث عن الخطأ حين لا يتوافق التكوين الناتج مع تكوين آخر نفضله. التكوين الواحد بذاته لا يمكن أن يكون خطأ. فكرة القنطور centaur ليست خطأ؛ إن لها معنى ولها صلاحيتها في عالم الأساطير، ولكن حين يخرج صبي ليجد قنطورا في الغابة، نقول له: ذلك عالم آخر.

حين أرى شخصا ما يقترب وأخطئ فأظنه سقراط (191 ب)، هل ينطوي ذلك على مقولة خاطئة؟ يمكن أن نعتبر هذه التجربة توقعًا لم يتحقق. حتى لو أننى، عند رؤيتي للشكل المقرب، قلت لنفسى: "عما قليل سارى سقراط"، فعندئذ (1) إذا أخذنا ذلك بمعنى: "أعتقد أننى عما قريب سارى سقراط"، فالعبارة صادقة؛ يمكن أن يخيب الظن، لكن لا يمكن أن نخطئه. ولكن (2) إذا أخذناه باعتباره تنبؤًا، فهو عندئذ، كاحتمال تخيلى، لا هو صادق ولا مخطئ في ذاته، لكن يمكن أن يتضح صدقه أو خطؤه عندما يتشكل الواقع الفعلي. (قارن أرسطو *De Interpretatione*, 18a-b, ch.9، وانظر *Let*

Us Philosophize، الباب الثاني، الفصل 3، الفقرة 14 في طبعة 2008،
الفقرة 13 في طبعة 1998).

فيما أرى، إننا لا نخطئ أبداً فيما بين أفكارنا ذاتها. كان ديكارت
Descartes على صواب؛ حين نتعامل مع مفاهيم واضحة ومحددة فإننا لا
نخطئ. كل خطأ في مجال الأفكار يمكن معالجته بأن نجعل أفكارنا أكثر
وضوحاً وأكثر تحديداً.

لا أحد يمكن أن يظن أن 11 هي 12، لكن يمكن أن يكون أمامنا 11 شيئا
فنظنها 12، أو يمكن أن نظن أن 5 أشياء و 7 أشياء تكون 11 شيئا، وهذه هي
الحالات التي ينطبق عليها إجراء التحقق وحيث يمكننا بالتالي أن نتحدث عن
الصواب والخطأ.

8

حين تناولنا بالبحث المقولة كمعرفة توجهنا بانتباهنا أولاً إلى المقولة
الخطأ. لكن المناشئة تظهر لنا أننا كنا مخطئين إذ سعينا لفهم المقولة الخطأ أولاً،
فذلك مستحيل قبل أن نعرف ما المعرفة (200 جـد).

يطرح ثيايتيتوس القول بأن المعرفة هي اعتقاد (صادق) يدعمه 'لوجوس'
logos (206 جـ). هذا ما ظل أفلاطون يقول به في *المينون* و*الفايدون* و
الجمهورية. لكن ما ذلك الـ 'لوجوس'؟ ما هو الـ 'لوجوس' الذي يمنح الفهم؟
في *الخارميدس* يقول كريتياس في ختام حديثه: "أود الآن أن أعطيك عن هذا
'لوجون' "*nun d' ethelô toutou soi didonai logon*". قد يكون هذا
أول استخدام لعبارة *didonai logon* في المحاورات، ومن الواضح أنها لا
تحمل أي معنى اصطلاحى هنا. إنها جزء من الكلام العادى للهيلينيين وأعتقد
أنها ربما تحتفظ بهذا المعنى العام، غير الاصطلاحى، على امتداد المحاورات،
حتى في *الجمهورية* وفي المحاورات النقدية المتأخرة. إنها تعنى ببساطة أن
يبرز المتكلم وجهة نظره ويدعمها بفكر عقلانى. لا أعتقد أن هناك أى شيء فى
المحاورات يشير إلى أن عبارة *didonai logon* كانت تعنى عند أفلاطون أى
منهج أو إجراء معين.

فى *الجمهورية* يجوز أن نعتبر الـ 'لوجوس' اللازم للمعرفة الحقّة معادلاً
لمسيرة الديالكتيك بأكملها. إلا أننا لا نجد قولاً صريحاً يبين لنا ما ينبغى أن نفهم
من ذلك الـ 'لوجوس'. ربما كان أفلاطون فى *ثيايتيتوس* 201- ج وما بعدها

يحاول فحص ذلك المبدأ بتدقيق أكبر. هل يعطينا أفلاطون هنا أو في أي موضع آخر إجابة محدّدة عن السؤال؟ لا أظن ذلك: أعتقد أن الجمهورية تبقى أكمل طرح للأفلاطونية، والديالكتيك في الجمهورية هو ببساطة إعمال العقل، *phronêsis*، الممارسة الحرة للعقل *nous*.

هكذا تنتهي إلى أن المقولة الصادقة المصحوبة بـ 'لوجوس' لا تنتج برهانا ولا إثباتا، إنما تثمر فكرا متوانما ومتسقاً. الصدق الفلسفي هو أقرب لأن يكون قيمة جمالية: وجهة النظر الفلسفية تكون جيّدة لا حين يمكن إثبات صدقها نهائيا، ولا حين تستعصى على التنفيذ، ولكن حين تكون مُرضية جمالياً.

في قسم يمتدّ بطول خمس من صفحات ستيفانوس (Stephanus 201) ج - 206 ب) تخضع للتمحيص نظرية لعلها كانت رائجة في ذلك الوقت. حيث إن تمحيص النظرية في المحاوره ينتهي برفضها، وحيث إننا لا نعرف النظرية كما طرحها واضعها، فإن أهمية هذا القسم بأكمله تنحصر في دلالاته التاريخية فحسب ولا حاجة بنا لأن نشغل أنفسنا به هنا.

فما محصلة الثيابتيتوس؟ قد نقول إن أفلاطون حين طرح أخيرا - في مرحلة متأخرة من حياته - السؤال المباشر: ما المعرفة؟ فإنه ينتهي إلى حيث انتهت محاورات 'التعريف'، الباكورة: أي محاولة لفهم المعرفة بإرجاعها إلى شيء غير المعرفة لا توصلنا لأي نتيجة: الجواب الوحيد الممكن على السؤال هو: المعرفة هي المعرفة: المعرفة هي أن يشهد العقل الوضوح الذاتي للصورة أو لتشكيل من الصور يكون كلا متسقاً، وليس هذا إلا تنوعاً لحقيقة ذلك العقل ذاته. المعرفة هي إشباع ذلك العقل الفاعل الخلاق: المعرفة هي العقل مُشعاً في وضوحه الذاتي. مثل كل ما هو حقيقي، المعرفة في منتهى الأمر سرّ لا يمكن اختزاله في ما هو من خارجه، ولا يقبل التفسير بما هو من خارج الوضوح الذاتي لحقيقة ذاته.

9

يتلاقى موقفى في بعض النقاط مع موقف پروتاجوراس (حسب تاويل أفلاطون له) لكنه يختلف عنه في جوانب رئيسية، كما يختلف عنه موقف أفلاطون. كان پروتاجوراس يرى أن الأحاسيس والمقولات كليهما لا مجال فيهما لجدال. في شأن الأحاسيس، يتفق موقفى أساساً مع موقف كل من پروتاجوراس وأفلاطون. في شأن المقولات، أتفق مع پروتاجوراس في حدود

حتمية كون المقولة بطريقة ما ذات معنى عند من يقول بتلك المقولة أو يقبل بها. يرى أفلاطون في هذا نسبية relativism خبيثة. يبين أفلاطون أن أى مقولة تشير للمستقبل (كالا اعتقاد مثلا بأن تصرفا ما سيكون مفيدا)، بما أنها تتعلق بشيء يتجاوز المحتوى الفكرى المباشر للمقولة، يمكن تكذيبها. هذا ينقض رأى پروتاجوراس حيث تتعلق المقولة بالواقع، وفيما يبدو فإن أفلاطون يرى هذا كافيا لتخليصنا من نسبية پروتاجوراس فى محيط المقولات ككل. ولكن ماذا عن مقولات القسيم؟ إن شخصا مثل كاليكليس (فى الجورجياس) أو مثل ثراسيماخوس (فى الجمهورية) يجد أن إيقاع الظلم بالآخرين يؤدي للنتائج التى يريها تماما؛ بهذا المعيار تكون مقولاته صحيحة دائما. (إن أيهما قد يخطئ: التقدير، لكن ثراسيماخوس يقبل بأن من يخطئ يستحق أن يحرق به الخراب؛ السوبرمان الحق لا يرتكب أخطاء). هذا النوع من النسبية لا سبيل لحضه منطقيًا. فى مواجهة ثراسيماخوس لا يمكنك غير أن تعرض مثال سقراط؛ فى مواجهة أخلاقيات النفعية الدنيوية لا يمكنك إلا أن تعرض مثال الروح السوية المكتملة. هذه المثال ليست واقعا يمكن اكتشافه، وليست مقولات صادقة يمكن إثباتها بالبرهان: إنها رؤى تعلن إعلان نبوءة.

مسألة الصدق والخطأ، التى خصها الفلاسفة المحدثون بملاء مكتبات بأكملها من الأبحاث، ليست من مسائل الفلسفة الحقّة. وهى ليست مسألة واحدة بل حزمة من المسائل تتطلب مقاربات مختلفة: تدقيق وتهذيب اللغة، التحليل السيكلوجى، تطوير منهجيات كشفية، إقرار معايير للتحقق. مناقشات المحدثين يعيها فشلهم فى عزل هذه الجوانب المختلفة عن بعضها؛ ويعيها افتراضهم أنه فى أى من هذه المقاربات أو فيها كلها فإن ما يصحّ فى مجال من المعرفة أو الممارسة يصحّ فى كلّ المجالات؛ وفوق كل شيء يعيها الخلط بين مسألة الصدق والخطأ الإمبيريقية ومسائل الحقيقة والقيمة الميتافيزيقية.

فى أول تعريف للمعرفة اقترحه ثيايتيتوس، المعرفة *epistêmê* ليست غير الحسن *aisthêsis* (وهذا يعادل مقولة پروتاجوراس 'الإنسان هو المعيار')، والحسن هو معطى مباشر فى الوعى. هذا يدعم وفى نفس الوقت يستند كل ما فى مقولة پروتاجوراس من صدق. المعطى المباشر فى الوعى يتعلق بما هو كائن *you ontos* بمعنى صادق إلا أنه محدود، تظهر المناقشة عدم كفايته.

الثنائييتيوس توضيح وتبرير للتمييز الأفلاطوني بين المعرفة *epistêmê* والظن *doxa*. كل مجال التجربة الإمبريقية خاضع لمبدأ التحول الهيراكليتي و Heraclitian ولنسبية بروتاجوراس. لو أن ذلك كان كل ما هنالك لما كانت هناك معرفة. أن نرى في الثنائييتيوس مراجعة لموقف أفلاطون في الجمهورية يعني فشلاً تاماً في فهم أفلاطون. في مجموع أعمال أفلاطون، الثنائييتيوس بمثابة ملحق للجمهورية.

عند سقراط كانت هناك المعرفة في جانب والجهل في الجانب الآخر. كان هذا كل ما يحتاجه في أداء رسالته: أن يجعل الناس يعترفون بجهلهم ويسعون للفهم. وجد أفلاطون أن منطقة الظلال بين المعرفة والجهل ليست فقط مهمة لأغراض العيش العملية، إنما هي في الواقع تستحق الكثير من اهتمام الساعين للمعرفة، المعرضين لأن يتوقفوا عند الظلال متوهمين أنهم قد بلغوا الغاية. هذا هو إلى حد كبير حالنا اليوم، بإمپيريقيتنا وعلميتنا⁽⁷³⁾ scientism وحصر الفلسفة في نطاق عدد من التخصصات 'العلمية' في الثنائييتيوس كما في الخط المنقسم وفي أمثولة الكهف، أراد أفلاطون أن يبين خطأ هذه النظرة.

من السخف أن يقال أن لا ذكر في الثنائييتيوس "النظرية الصور المعقولة غير المتجسدة" (Burnet) *Greek Philosophy: Thales to Plato*، (p.247)، لمجرد أن المفردات المعينة المستخدمة في التفسير لا تستخدم هنا، بينما نجد هنا تأكيد حقيقة عالم المعقول وتأكيد أهميته الحيوية في أوضح عبارة. حين يعود كاتب مبدع، لم يكف أبداً عن تحذيرنا من خداع الصياغات الثابتة، فيعتبر من جديد عن موقفه ومنظوره للمسائل الجوهرية، فإنه يكون مما يتعارض وطبيعة الأشياء أن نتوقع منه أن يستخدم بالضبط الصياغات اللفظية

(73) أجدني مضطراً لأن أعود لتوضيح موقفى من العلم والطوم، فهو معرض لأن يساء فهمه إساءة بالغة الخطر. حين كتبت في المكان الأول باللغة الإنجليزية كنت أخطب حضرة وثقافة تشرّبت تماماً بالتفكير العلمى ولا يخشى أبداً أن تنكر الأهمية الحيوية للعلم أو تغفل عنها. وكان همى أن أبين أن أساليب العلوم الموضوعية لا تخدم سوى الإنسان لفهم داخل ذاته وترتيب قيمه وغايته النهائية. في هذا لا يخدمنا لا العلم بمنهجه المتوجّه للعالم الخارجى ولا الدين بما يفرضه على الإنسان من خارج الإنسان، بل نحتاج النظر فى داخلنا وإخضاع كل ما تلقّاه من مصدر خارجى للمساءلة العقلانية. هذا عمل الفلسفة. فهل لنا بحاجة لأن أصبح بلاء صوتى: نحن فى مجتمعتنا التى تمنى الفقر والمرض والجهل لا خلاص لنا بل لا بقاء لنا إلا بالعلم؟ — العلم كما تبلور فى المجتمعات التى تقمّت، لا 'العلم' الذى يجتزونه من كتب السلف.

التي كان قد استخدمها من قبل. إن بقاء المفاهيم التي تسكن تحت الكلمات على ما كانت عليه، لا يغيب إلا عن عقل شوشته مفاهيم مسبقة خاطئة.

10

دعوني أحاول تلخيص الموضوع. لنأخذ كلمة 'المعرفة' بأوسع مدلول ممكن (بكلمات أخرى، لنستخدم الكلمة استخداما متساهلا، غير مقيد). في أدنى مستوى عندنا ظهور إحساس ما sensation في مجال الوعي. هذا مجرد حدث، انفعال سلبي passive affection. لا يصبح الإحساس إدراكا حسيا perception إلا حين يميز (يُعزل) ويخص بصفة، أي حين يُدرج تحت مفهوم. الإدراك الحسي، مثل قاعدته الحسية، لا مجال فيه للخطأ. حين تعطي المفاهيم تعبيراً صريحا عن طريق اللغة (ولكن هل يمكن أن تكون هناك أبدا مفاهيم في انفصال عن لغة ما، عن تمثيل رمزي ما؟) فقد يُنسب إلى المدرك الحسي اسم غير اسمه، اسم خطأ. طفل بدأ حديثا يتعلم الكلام قد يصف شيئا أخضر بأنه أحمر، لأن ماما حين قالت لأول مرة "هذا أحمر" تصادف أن الطفل لم يكن ينظر إلى الشيء الذي قصدت ماما أن تشير إليه، بل إلى شيء أخضر. ليس لهذا دلالة إبستمولوجية أبعد مما لكون الشيء الواحد يسمى أحمر أو red أو rouge أو rot. حين توصل المفاهيم الأولية في عبارة ("تلك الشجرة بلا ورق") يمكن أن نجد عندنا ظواهر سيكولوجية مختلفة: الخطأ، الوهم، الخداع. هذه الظواهر، أيّا كانت أهميتها العملية أو أهميتها كمادة للبحث العلمي الموضوعي، ليست بذات دلالة إبستمولوجية (إلا إذا أردنا الحديث عن إبستمولوجية إمبيريقية كفرع من السيكلوجيا). لكن من الممكن أن تكون عندنا مفاهيم من المرتبة الثانية أو المرتبة الثالثة. حين توصل هذه بمفاهيم أولية (من المرتبة الأولى) في عبارة ("توجد تسعة كواكب في المجموعة الشمسية") تكون عندنا مقولة إمبيريقية يمكن التحقق من صحتها أو خطئها. هذا مجال العلم الموضوعي. حين توصل مفاهيم من المرتبة الثانية أو المرتبة الثالثة فقط ("الكرامة الإنسانية واجبة الاحترام"، "المقولة إما أن تكون صوابا أو خطأ") تكون عندنا معان لها كينونتها وحقيقتها في كون معنى universe of discourse. هذه المعاني لا يمكن التحقق من صحتها أو تخطئتها بالاختبارات الإمبيريقية ولا بأساليب الإثبات المنطقية. يمكن فقط تقييمها بمعايير قيم ومثل نتبنّاها (بالنسبة للمقولات الأخلاقية) أو بمعايير مفاهيم نختر أن نتخذها (بالنسبة للمقولات النظرية). قد ينكر شخص ما أن تكون الكرامة الإنسانية قيمة مطلقة، ولا يمكنك أن تبرهن على خطأ هذا الشخص؛ يمكنك فقط أن تقول له:

"أنت وحش بانس". أن تكون المقولة إما صوابا أو خطأ، هذا يصدق في منطق أرسطو Aristotle ولكن ليس في كل منطق. نحن هنا في مجال الفلسفة والشعر.

حين نقرأ في السوفيست أن الحوار هو نسج الصور معًا، *tên allêlôn tôn eidôn sumplokên ho logos gegonen hêmin* (259 هـ)، فإن أفلاطون لا يعطينا في هذا مجازا أو تشبيها موقفا فحسب، إنما يعطينا صورة صادقة لطبيعة التفكير الفلسفي. التفلسف هو تكوين مشهد landscape متكامل بوصل المفاهيم معًا.

يقول فيلد G. C. Field: "كان الهدف النهائي لكل أنشطة الأكاديمية، على الأقل بالنسبة لأفلاطون، هو الوصول إلى صدق فلسفي نهائي" (*Plato and his Contemporaries*، 1930، 1948، صفحة 27). أشعر بأن أفلاطون كان ليعترض بشدة على هذه الصياغة، إذ أن 'الصدق الفلسفي النهائي' لا يتجاوز طاقة الكائنات الإنسانية فحسب، بل يتجاوز طاقة كل عقل محدود. أعتقد أن أفلاطون كان ليفضل القول بأن الغاية من أنشطة الأكاديمية كان تحقيق مزاج فلسفي وتوجه عقلي فلسفي، فالرؤية التي نحظى بها عند قمة مسيرة الصعود الفلسفي (كما توصف في الجمهورية والمادية والرسالة السابعة) ليست أن يمسك الذهن بمقولة صادقة بل هي تجربة كمال — كمال يصيح مقياسا ومعيارا لفكرنا من بعد ذلك، وليست صدقا يمكن صياغته أو نقله في شكل نهائي. ذلك الفهم الذي يأتي من داخلنا، ولا يأتي إلا من داخلنا، لا يمكن احتواؤه في أي صياغة ثابتة، ولأنه لا يمكن أسره في صياغة محدّدة، فإن أي صياغة كهذه تكون بالضرورة أسطورية ويمكن هدمها وينبغي هدمها لكي لا تتحول إلى خرافة تستعبد العقل بدلا من أن تتيح له سبيلا للتواصل مع الحقيقة. هذه في نظري هي خلاصة إستمولوجيا أفلاطون الميتافيزيقية وذلك درس ما زلنا في أمس الحاجة لاستيعابه. عظماء الفلاسفة جميعهم يعطوننا مشاهد من الحقيقة، رؤى أحلام، كلها قيمة، لكن لا يمكن لأية واحدة أن ينطق صدقا. وفي رأبي أن هذا لا يقود إلى نسبية عدمية لأن الأرضية الأمانة التي نحتاجها توفرها لنا نزهة العقل الفاعل التي تعطينا مفاهيم ذات مغزى للعقلانية والقيم المطلقة.

كل فلسفة تزعم الوصول إلى مقولات صدق نهائية تنتج توهاها بالحكمة خادعا، *amathia*، تجب إزالته بالفلسفة الديالكتيكية الحقّة. أهم وأقيم واجب دائم للفلسفة هو في المكان الأول ليس هدم الخطأ، بل هدم الصدق الذي يتباهى بزعم أنه صدق مطلق. المهمة الأخرى للفلسفة أن تخلق ما يجب أن يخضع بدوره للهدم. الشيء الوحيد الذي يبقى هو الفعالية الخلاقة للعقل الفاعل.

هل يصنق أحد - رغم ما يبدو من أن سبينوزا Spinoza كان يصنق - أن كتابا في الفلسفة يمكن أن يكتب بطرح عدد من المسلمات postulates واستخراج نتائج محدّدة منها بالاستدلال المنطقي؟ أنا أعتقد أن هذه أصغلت أحلام. حتى لو كتب الكتاب بأكمله (افتراضاته وكل ما فيه) بلغة المنطق الرمزي symbolic logic، سننتهي إلى شيء من اثنين: (1) إما أن تكون الرموز قيما جبرية خالصة، وعندئذ يمكن معالجتها وفق قواعد محدّدة وتنتج نتائج سليمة شكليًا لكنها خاوية من المعنى تماما؛ (2) أو، إذا كان للرموز أي محتوى، فإننا سنجد أنها تتحدّى أي محاولة لتعريفها، إذ تظل معانيها، في عناد وإصرار دائم، تسيل خارج حدود أي تعريف، تاركة نفسها مفتحة على مختلف التاويلات الخلاقة.

لعل أفلاطون كان يراوده أحيانا حلم امتلاك علم للفلسفة، ويكون القانون المنظم لذلك العلم هو الديالكتيك الأفلاطوني المتميز عن منهج الحوار السقراطي. أخذ أرسطو ذلك الحلم مأخذ الجد، وطوّر له قانونا دقيق التفصيل استخدمه في 'فلسفته الأولى' (74). واستهوى ذلك الحلم فلاسفة آخرين على مدى العصور — ديكارت Descartes، لايبنتس Leibniz، كُنت Kant، مدرسة الفلسفة التحليلية Analytic Philosophy. لم ينجح أحد في تأسيس فلسفة علمية يقبلها بهذا الوصف كل المختصين المؤهلين للحكم، وكان هذا حريّا أن يقتنعهم بأن الحلم حلم كاذب. إنني أرى أنه لا يمكن أن يكون هناك علم للفلسفة لأن الفلسفة لا تستهدف المعرفة حسب فهم العلماء للمعرفة. الفلسفة نشاط مبدع ينتج أكوانا معقولة من خلق الفلسفة ذاتها — معقولة لأنها ببساطة نتاج فاعلية العقل. الفلسفة لا تكتشف أي مقولات صدق عن العالم، إنما تضيف المعقولة على العالم. أليس للفلسفة إذن دلالة في السعي للحقيقة النهائية؟ إننا نجد في ذات عقلنا الفاعل الخلاق أكمل حقيقة يمكن لنا أبدا أن نلقاها، ونفترض أن الحقيقة النهائية لا يذ أن تكون هكذا وإلا فإنها لا يمكن أن تكون معقولة على أي نحو. لك أن تسمي هذا إيمانا. إنه بالتأكيد لا هو قابل للتحقق منه إمبيريقيا ولا هو قابل للإثبات النظري. أهنالك بديل آخر متاح لنا؟ أي بديل؟ أن نقبل صدقا موحى به؟ لن أسهب القول هنا عن مخف فكرة الوحي؛ أكتفي بالقول بأن الوثوق في

(74) 'الفلسفة الأولى'، هكذا كان أرسطو يشير في الأصل لما عُرف فيما بعد باسم الميتافيزيقا. لكن لملي نسبت لأرسطو ما لم يزعه الرجل لنفسه، فكتب الميتافيزيقا ليس مبنيا على استدلال قياسي صرف على طريقة سبينوزا. كما أراي ظلمت كُنت بذكره في هذا السياق.

الوحي يعنى التنازل عن حقنا الأصل في العقلانية. لكن أن نقبل القول بأن ما هو معطى إمبيريقيا هو كل ما هنالك يعنى التنازل عن حقنا الأصل في الإنسانية.

الفصل العاشر

السوفيست

1

السوفيست صدفة تحوى لؤلؤة بالغة الندرة. فى كسانها الخارجى هى مران فى منهج التجميع والتقسيم Collection and Division الذى وصفه أفلاطون أولا فى الديالكتيكس. فى خلال المران تثار مسألة المقولات السلبية ونرى أن لها بُعدين، بعدا منطقيا وبعدا أونطولوجيا. المسألة المنطقية نجد لها لا وافيلا يزال الفلاسفة المحدثون يتجاهلونه ولا يدركون كم يخسرون بتجاهلهم هذا. معالجة البعد الأونطولوجى تهدينا الجوهرة الثمينة التى أشرت إليها.

تقودنا الديالكتيكس إلى نتيجة مؤداها أنه حتى مع إضافة الـ 'لوجوس' فإن فكرة الشيء الموضوعى المحدد لا تعطينا معرفة. توغز السوفيست بأن إضافة الـ 'لوجوس' للفكرة العامة general notion تُنتج معرفة. ولكن أى معرفة؟ إنها المعرفة التى يضعها الخط المنقسم فى القسم الأدنى من المستوى الأعلى؛ هذه هى المعرفة العلمية. إلا أن هذه (مع كل الاحترام لكورنفورد Cornford) ليست هى المعرفة التى تنتج عن الديالكتيك.

فى الديالكتيكس نلتقى بتأريين من الفكر، كلاهما يتعلقان بالمعرفة لكنهما فيما عدا ذلك ينتميان لعالمين مختلفين لم يجمعهما أفلاطون فى منظومة موحدة أبدا إلا فى النظرية المتمثلة فى رسم الخط المنقسم. فعلى ناحية، نجد رؤية الصور والفهم الذى يولد داخل الروح بفعل الديالكتيك، ذلك الفهم الذى لا يمكن أسره فى صياغات لغوية محددة. بعبارة الرسالة السابعة (وهذه الرسالة سواء كان أفلاطون قد كتبها فعلا أو كانت قد نسبت إليه خطأ، فإن مضمونها الفلسفى أفلاطونى أصيل): "إذ أن هذه المعرفة ليست شيئا يمكن وضعه فى كلمات مثل العلوم الأخرى، إنما بعد مداومة الحوار طويلا بين المعلم والتلميذ، والسعى

المشترك، فجأة، كمثل ما ينبثق الضوء ساطعا حين توقد نار، تولد المعرفة فى الروح وعلى الفور تغدئ نفسها بنفسها" (الرسالة السابعة، 341 ج - د. فى الأصل الإنجليزى استخدمت ترجمة جلين ر. مورو Glenn R. Morrow، وترجمت هنا عن ترجمته.) وعلى الناحية الأخرى نجد منهج التجميع والتقسيم الذى جاء ذكره لأول مرة فى تلك المحاور (الهايبروس، 264-266)، وهو تكتيك للتصنيف والتعريف الشكلى يجد تطبيقه الأساسى فى عالم الظواهر، ولا يمكن تطبيقه على المفاهيم إلا حين تقحم عليها الموضوعية والثبات. النوع الأول من المعرفة هو ما تعنى به الجمهورية أساسا، ويوضع فى أعلى مرتبة فى الخط المنقسم. النوع الثانى مكانه الصحيح فى المستوى الأدنى من القسم الأعلى.

تعمل طريقة التجميع والتقسيم، فى التطبيق، بوسائل اعتباطية *ad hoc* تماما، ولا يكون الحكم على صلاحية النتائج التى تصل إليها إلا بمعايير پراجماتية. وهى لا صلة لها بالتفكير الفلسفى أو بالفهم الفلسفى. وهذه الطريقة لا علاقة لها بطريقة الحوار السقراطى أو بما يطلقون عليه الاستقراء السقراطى 'epagôgê'، induction. هل يمكن لأحد أن يعتبر التقسيم المستخدم للوصول إلى تعريف السقراطى عملية عقلانية (احترت فى أن أجد كلمة بديلة عن هذه)؟ أليست العملية كلها تكتينا تخيلىا يعطينا وصفا تخيلىا؟

يقول أرسطو فى ميتافيزيقا، 1078b، XIII.4: "شيان يمكن أن يُنسبنا عن حق إلى سقراط — الحجج الاستقرائية والتعريفات الكلية". إننا مستكينون لسطوة مرجعية أرسطو إلى حد أن هذا الزعم قد أصبح عقيدة لا تخضع لمساءلة. يقول فيلد G. C. Field مثلا: "نعرف أن أفلاطون، بلا شك بوحى من سقراط، كان يعزو أهمية كبرى للبحث فى، والتوصل إلى، تعريفات صحيحة (Plato and his Contemporaries، 1930، 1948، p.41). ت ظهر المحاورات بلا شك أن أفلاطون كانت تستهويه مسألة التعريف. لكنى أعتقد أن القول بأن سقراط كان يبحث عن تعريفات هو سوء فهم. فيما أرى، لم يكن سقراط يطلب تعريفات بل كان يطلب جلاء الأفكار وإزالة ما يعترىها من غموض وتشويش وخط. إن أمثلة الحوار السقراطى التى ترد فى المحاورات لا تنتهى إلى تعريفات، وليس ذلك لأنه لم يكن من الممكن إيجاد تعريفات تصلح عمليًا، وإنما لأن مثل هذه التعريفات ما كانت لتخدم غرض سقراط. إنها لا تمنح الفهم، والفهم كان غاية سقراط. التعريفات التى توردها المحاورات أحيانا باعتبارها عينة أو نموذجًا للتعريف، لا صلة لأى منها بالأفكار التى كانت هم سقراط الأعظم. تلك النماذج كلها تتناول إما مفاهيم رياضية أو مفاهيم فيزيقية،

وهذه ربما كانت تشغل أفلاطون، لكنها لم تكن الشغل الشاغل لسقراط كما يصوره أفلاطون نفسه في محاورات الفترتين الباكرة والوسطى. وأيضاً، لا اعتقد أن أمثلة القياس التمثيلي *analogical reasoning* التي يستند إليها سقراط في حواراته ينبغي أن ينظر إليها كخُجج استقرائية *inductive*؛ قد يصح أن توصف كنوع من 'تجميع' أفلاطون، بدون 'التقسيم' الذي يليه والذي يعطى التعريف الشكلي.

صحيح أننا كثيراً ما نلقى في المحاورات الباكرة كلمات يمكن أن نستخدم في ترجمتها كلمة 'يُعرف' أو 'تعريف'، لكنه لا يكون أبداً تعريفاً وفق المفهوم الاصطلاحي. (هناك بعض الأمثلة الواردة في محاوراة واحدة: *hōristai*، في 163-166، *horisai*، في 167-168، *diorizomai*، في 171-172، *hōristai*، في 171-172 أيضاً *hōrithē*، إلخ.)

في مقاله التمهيدى لـ *The Cambridge Companion to Plato* يقول ريتشارد كراوت Richard Kraut إن الجمهورية تعطى "تعريفات للعدل، الشجاعة، الاتزان، الحكمة" (ed. Richard Kraut، 1992، p.3)، وأجده لزاماً على أن أخالفه الرأي. الباب الأول من الجمهورية حيث يُطلب تعريف للعدل ينتهى بالحيرة كما في محاورات 'التعريف' الباكرة. فيما يلي من الجمهورية بشكل أفلاطون نموذج دولة عادلة ليعطينا رسماً تصويرياً للعدل. الشجاعة والاتزان والحكمة كلها تناقش بالطبع، لكن لا أستطيع أن أرى، لا في الجمهورية ولا في غيرها من أعمال أفلاطون، أين نجد تعريفاً لأي من هذه الفضائل أو لغيرها من الفضائل الأخلاقية (باستثناء مقترحات شركاء الحوار في محاورات 'التعريف'، والتي يتضح في كل حالة أنها غير مرضية).

في صدد مقارنة طريقة أفلاطون في التجميع والتقسيم بطريقة سقراط يقول كورنفورد Cornford إن طريقة سقراط تتكوّن من مرحلتين. في المرحلة الأولى تنقد الاقتراحات التي يقدمها المجاب في التفنيد. تنتهى هذه المرحلة بالحيرة، *aporia*. يكون المجاب "الآن جاهزاً للبحث التعاوني". ويقول كورنفورد: "يمضى البحث اللاحق عادة بنفس الطريقة: سلسلة من الاقتراحات تنقد وتعدل بإدخال اعتبارات جديدة". علينا أن نلاحظ أن هذا هو نفس ما لقيناه في 'المرحلة الأولى'. يمضى كورنفورد بعد ذلك فيقول: "ينبغي أن تكون النهاية هي التعريف الصحيح للمعنى أو 'الصورة' التي كانت طوال الوقت تتزايد وضوحاً" (صفحة 184). خلافاً لكورنفورد ومعظم المعلقين فإننى أفرّر أن الطريقة السقراطية ليس لها مرحلة ثانية. فإين نجد مثلاً لمثل هذا

التعريف الصحيح في أى موضع من أعمال أفلاطون كلها؟ فى الجمهورية، بعد الباب الأول الذى ينتهى بالحيرة المعهودة، لا يمضى البحث بالطريقة السقراطية. فى الأبواب التسعة التالية لا يمخص 'سقراط' آراء رفاق الحوار بل يقدّم آراءه هو، وللوصول إلى فكرة العدل لا يلجأ أفلاطون للتمحيص النقدي بل يشيد نمونجا ويعرض نظرية تخيلية. كل هذا سليم وملامح بطريقته الخاصة. هذا ما أسميه بالجانب الإبداعي للفلسفة. لكنه ليس جزءا من الحوار السقراطي، فالحوار السقراطي هدفه الوحيد أن يقود إلى الحيرة التى تدفعنا لأن نقرّ بجهلنا وأن نعترف بأن كل ما يمكننا أن نعرف عن العدل هو أنه بالعدل يكون كل فعل عادل عادلا. هذا الاعتراف بالجهل هو الذى يبقينا فى تواصل حتى مع نبع المفاهيم بداخلنا، الذى هو ذاك الشيء فىنا الذى يزدهر حين نلتزم بالعدل وينوى حين نجافى العدل.

حين نطلب المعنى الحقّ للعدل بالطريقة السقراطية فإننا لا نصل إلى صيغة محدّدة، بل نكتسب بصيرة. إذا حاولنا أن نحدّد اللفظ بطريقة أفلاطون الجديدة، نصل إلى تعريف يصلح لعدّة أغراض عملية. يمكن للناس عندئذ أن يستخدموا التعريف ببراعة، لكن ذلك لا يؤمن بصيرة فى طبيعة العدل. يمكن أن يكون عندنا مشرّعون يصوغون قوانين نافعة وقضاة يصدّون أحكاما لا اعتراض عليها، ومع ذلك يقرّفون الظلم فى حياتهم الخاصة دون وخزة ضمير. لا شيء غير البصيرة فى ذاك الذى نجد فيه قيمتنا الحقّة، مدعومة بتمحيص لأفكارنا دائم لا ينّى، وهو تمحيص لا يعطينا أبدا معرفة محدّدة — تلك البصيرة ولا شيء سواها هى ما يعطينا ذلك الحسن بالعدل الذى يؤرّقنا متى أخطأنا.

أعتقد أنه لا جدوى من محاولة إيجاد نقاط التقاء بين الطريقة السقراطية وطريقة التجميع والتقسيم. هذه طريقة لتنظيم معرفتنا بالموجودات الموضوعية. هذا مجال العلم متميّزا عن الفلسفة. حقّا تعطينا هذه الطريقة التعريف الشكلى بالجنس والفصل (= الصفة المميّزة) *genus and differentia*، وهو ما يعده البعض 'التعريف' بمعناه الصحيح. كل ما تستطيعه الطريقة هو أن تعيننا على ترتيب معرفة نملكها بالفعل، أو متاح لنا امتلاكها، بطريقة منظّمة بسيرة الاستخدام. هذا تكتيك ميثودولوجي لا انعكاس له على أساسيات نظرية المعرفة، أيّا ما كانت قيمته فى مختلف حقول العلم.

أن نعطي تعريفا لأى شيء يعادل أن نجعله شيئا مجففا استنزف منه ماء الحياة. فى تلك الحالة فقط يكون تعريفا صالحا للاستخدام. لكنه عندئذ لا يظهر جوهر الشيء المعروف. يحاول سقراط أن يشرح لمينون ما يطلب حين يسأل عن الطبيعة العامة لشيء ما فيعطيه كنموذج تعريفا للشكل. وفى مواضع أخرى

فى المحاورات نجد تعريفات أخرى نموذجية. لماذا إذن لا يمكننا الحصول على تعريف للفضيلة؟ السبب هو أن الفضيلة حقيقة، شىء حتى نابض لا يمكن احتواؤه فى صيغة ثابتة.

2

يبدو أن أفلاطون كان قد خطط للسوفيست والـ *ديالكتيكوس* والـ *فيلوسوفوس* كنماذج للمران فى طريقة التجميع والتقسيم التى كان قد ابتكرها والتى بنى عليها أمالا عراضا. لكنه حين كتب الـ *ديالكتيكوس* رأى أن الطريقة ليس بها قصور فحسب، وليست فحسب أقل قيمة مما بدا له فى وهج حماسه الأول، وإنما كانت فى الواقع معيبة فى صميمها. أدرك أن تعريف الفيلسوف بتلك الطريقة سيكون أسوأ من أن يوسم بمجرد انعدام الفائدة. ربما كان هذا هو السبب، أو سبب بين أسباب، وراء تخليه عن كتابة الـ *فيلوسوفوس*.

إن يكن الأمر كذلك، فلعل أفلاطون أراد من الـ *ديالكتيكوس* أن تظهر عيوب وحدود طريقة التجميع والتقسيم. من الجائز أنه حدث، عندما قدم أفلاطون الطريقة لدارسى الأكاديمية، أنها استحوذت على ألبابهم وأنهم انتظروا منها الكثير. ففى الـ *ديالكتيكوس* يصنع أفلاطون ما كان سقراط يصنع فى حواراته. قد يكون تعريف ما صالحا لفرض معين، فى سياق معين، لكن لا تعريف يكون واقيا تماما أبدا. الفرق بين محاورات الحوار السقراطي والمحاورات النقدية الأفلاطونية فرق سطحي. فى تلك يُظهر سقراط عدم كفاية التعريفات التى يقترحها رفيق الحوار؛ وفى هذه الأخيرة، يكبح 'الساثل' جماح فكره، يعاود النظر فيما قال، يتراجع ويرجع فيما قال. أعتقد أن أفلاطون أراد أيضا لقرائه أن يروا أننا، حتى حين نصل إلى تعريف مقبول، تعريف صالح عمليا، للسوفسطى مثلا أو لرجل الدولة، فإن كل ما نكون قد توصلنا إليه، لن يكون إلا تحديدا خارجيا، تصنيفا شكليا، لا ينبثق بشىء عن الحقيقة الداخلية للشىء المعرف. لذلك فإن تعريفا للفيلسوف بنفس تلك الطريقة ما كان ليفيدنا كثيرا.

إجراء التجميع والتقسيم يتحرك من البداية للنهاية فى محيط الأشباح والظلال *eidōla*. ما كان من الممكن أن يخطر ببال أفلاطون أبدا أن تقود هذه الطريقة إلى الفهم الفلسفى. إن تعريفا نصل إليه بطريقة التجميع والتقسيم — مهما بلغ اتساع وشمول التجميع، ومهما بلغنا من العناية والدقة فى التقسيم —

يعطينا ظنا *doxa* وليس معرفة *epistêmê*. كما بيّنت لنا الديالكتيقيوس، 'المعرفة' الإمبريقية، حتى حين تكون مصحوبة بتعليل *logos*، تظل منقوصة.

كان أفلاطون يمارس التجريب في فكرة التجميع والتقسيم. من الواضح أنه ظلّ يغير مفهومه للطريقة التي رسم خطوطها العربية أولاً في الديالكتيقيوس. في السوفيست والبوليتيقيوس والديالكتيقيوس لا يلتزم تطبيقه للطريقة بنسق منتظم، ويبدو لي أنه أدرك أن الآمال التي عُقدت عليها كان مبالغاً فيها. في نزوة حماسه للطريقة أطلق أفلاطون عليها اسم الديالكتيك. أن نرى في ذلك أكثر من كونه مثلاً آخر على ما نعرفه عن أفلاطون من لامبالاة بأمر المصطلحات لن يُكمبنا غير التخبُّط والخلط.

3

وقت أن أخذ أفلاطون يكتب المجموعة الأخيرة من محاوراته، كان قد أدرك أن الصور، التي يسكن فيها كل معنى وكل قيمة، تفقد صلتها بالحياة الإنسانية إذا لم نجد لها في واقعنا المعاش في المكان والزمان. كان قد أدرك كم هو مهم للحياة الإنسانية أن يلتحم مجال المعقول ومجال المحسوس في عالم موحد في النظرية كما هو موحد في الواقع.

في 241- ديثير أفلاطون مسألة الـ ماكينونة، ثم يقول: كي ندافع عن موقفنا، سيكون لزاماً علينا أن نضع تحت مِخْل الاختبار مبدأ والدنا پارمنيديس Parmenides، وأن نبين أن الـ ماكنن على نحو ما هو كائن، وأيضاً أن الكائن هو على نحو ما غير كائن، *ton tou patros Parmenidou logon kai anagkaion hêmin amunomenois estai basanizein biazesthai to te mê on hôs esti kata ti kai to on au palin hôs ouk esti pên*. هذا هو كل موضوع الـ پارمنيديس والموضوع الرئيسي للـ سوفيست. علينا أن نكون واضحين الفكر بشأن معنى الكائن، حين نقصد بذلك ما هو حقيقي. المفهوم الوحيد المتسق لما هو كائن هو المفهوم الذي نستمدّه من الحقيقة التي يجدها أحداً في ذاته كشخص حيّ عاقل. ذلك هو المضمون النهائي لا اعتبار القوة *dunamis* علامة مميزة للحقيقة. كان وايتهد Whitehead على حقّ إذ وجد هذه الفكرة ضرورية لفلسفة أفلاطونية رشيدة.

ما كانت تتطوى عليه الـ *پارمنيديس* أصبح عنه صراحة في *السوفيست*. لكن هذا لم يكن توجهها جديدا لأفلاطون. ظلال الكهف، المعرفة المنقوصة والكيونة المنقوصة في الجزء الأدنى من الخط المنقسم (الجمهورية)، زيف وخداع كل ما ندركه عن طريق الجسد (الفايدون)، الطبيعة المتحوّلة الزلّة لكل ما نحاول الإمساك به في ممارسة الحوار السقراطي — كل هذا يقع في نطاق الـ *to me on* مآكن *to me on*. لم يكن أفلاطون يفعل غير أن يعطينا تعبيراً جديداً خلافاً عن البصيرة الأسامية والمنظور الأساسي لسقراط.

إذ شرع أفلاطون يحدّد معنى الكائن *to on* وجد أن إسهامات الفلاسفة الأوائل (كوزمولوجيين وفيزيقيين) لم تكن أفضل من حواديث العجائز؛ ليس لأنها كانت أساطير، فالسّمى المبادئ وأعمق البصائر الفلسفية لا بدّ بالضرورة أن تأتي في كساء أسطورة؛ ولكن لأن تلك المحاولات، إذ سعت لأن تجد الحقيقة النهائية في العالم 'الخارجي'، كان حتماً أن تضلّ السبيل، ويزيح أفلاطون جهودهم جانباً ببساطة. لبيان معنى الحقيقة يرجع أفلاطون إلى تمييز سقراط بين المعقول، وهو مجال الحقيقة، والمحسوس، الذي يستعير ما له من شبه - الحقيقة من مجال المعقول. بين قدامى الفلاسفة، لا يستحقّ التمهّص غير *پارمنيديس*، الذي عادل الحقيقة بالمعقولة، والرسالة المسلية لـ *هيراكليتوس* *Heracitus*، الذي رأى أن العالم المتحوّل غير حقيقي ولا يعطينا أى معرفة. كل هذا كان أفلاطون قد بيّنه تماماً وبوضوح في الجمهورية.

أن يقول أحد إن أفلاطون في تمحيصه لمبدأ *پارمنيديس* في *السوفيست* بحاجة في الأسماء (كما يقول كورنفورد *Cornford*) يعني أن القائل قد فاتّه القصد. في الفلسفة الحقّة لا نكون معنيين بالأشياء بل بالمعاني. أن نسمّى ما إذا كنا نستطيع أن نسمّى الحقيقي باسم 'الواحد' أو أن نسمّى الواحد باسم 'الحقيقي' يعني أننا نسمّى ما إذا كان مفهوم 'الواحد' هو نفسه مفهوم 'الحقيقي'. خلاصة الـ *پارمنيديس* التي تتكرّر (أو تستبق) في *السوفيست* هي أننا كي نفكر نحتاج تعدّد المفاهيم؛ لكنّ بمفاهيم متعدّدة منفصلة تماماً عن بعضها البعض لا يمكن أن يكون هناك فهم؛ كي نفهم نحتاج أن نوحّد المتعدّد في كلّ. هذا أساس الديالكتيك. قد لا يكون 'الغريب' في *السوفيست* قد استخدم ما يحسبه الباحثون 'مصطلحات لنظرية الصور'. هذا لا يقدّم ولا يؤخّر: إنه كان طوال الوقت يستخدم مفاهيم ومبادئ أفلاطونية تماماً.

في معارضة المنظور المادّي، يؤكد أفلاطون حقيقة (وددت لو أقول 'حقيقيّة') المعقول — المعقول خالصاً نقيّاً، مستقلاً تماماً عن كل واقع. يؤكد أولاً حقيقة الروح، لا كشيء فعلى (واقعي) له نفس نوع الوجود الذي للجسد

(الذى وُصف بأنه مرئي ومحسوس) بل كقوة معقولة وكجمال للمعقول (246 هـ). كان هناك من ظنوا أن للروح جسما من نوع ما (247 ب - ج)، لكن ما نقصد إليه الآن لا يستدعي أن نطيل في تمحيص هذه النقطة؛ إن نجحنا في جعل الماديين يعترفون بحقيقة المفاهيم فهذا يكفينا (247 ج - د). بعد ذلك يؤكد حقيقة مفاهيم العدل، الحكمة، الحماسة، وما إليها، التي قد تُسم الروح بحضورها فيها (247 أ). (ومع ذلك ما هم باحثونا المفرقون في التبخر يؤكدون في ثقة أن الصور مستبعدة من السوفيست). لا ينبغي أن نقرأ الكثير في التعبيرات المجازية المكانية كتعبير الحضور وما إلى ذلك، التي لا سبيل لتجنبها، فكل لغة المفاهيم تستعير من لغة تجاربنا الحسية الأولية. من المؤسف أننا في يومنا هذا نجد الإمبريقيين المتشددين يجروون على أن يؤكدوا أن العدل والحكمة لا مكان لهما بين 'الأشياء الحقيقية'.

يحرص 'الغريب' على أن يؤكد أن العدل والحكمة والروح، وهى حقيقية، ليست مرئية أو محسوسة (247 ب). الروح والمعقول شيء واحد. هذا هو الأساس الأول، نقطة البدء لفلسفة سقراط وللأفلاطونية.

في 247- ب يكتب أفلاطون: "حيث إن العدل والعقل والفضائل الأخرى وأضدادها كانتة" *ousês oun dikaiosunês kai phronêseôs kai tês allês aretês kai tôn enantiôn*. هناك أمثلة أخرى موازية فى المحاورات. هل يمكن أن نتصور أن أفلاطون حين يتحدث عن صور الظلم والحماسة وما إليها كان من الممكن أن يعنى أن هذه كانت أكثر من مفاهيم تعقل؟ فى سماء الصور الشعرية التخيلية المرسومة فى الفايروس، لا مكان لمثل هذه المفاهيم السلبية. لكن أفلاطون كان يعرف بالتأكيد أن مثل هذه المفاهيم السلبية هى صور معقولة خالصة مثلها مثل المفاهيم الإيجابية. إنها لا ترى ولا تحس ولا توجد بأى مكان فى عالم الظواهر. إنها تنشأ فى العقل، من العقل، وليس لها أى كيان إلا كأدوات للفهم.

إننى لا أرى فى الجزء الأول من الـ بارمنيديس أو معالجة 'أصدقاء الصور' *Friends of the Forms* فى السوفيست نكوصا عن أى موقف لأفلاطون أو مراجعة لأى موقف له، إنما أعتبر كل هذا توجيهها لك 'تابعين' (والناقدين)، سواء كانوا من أعضاء الأكاديمية أو من الخارج، الذين أرادوا أن يحولوا مغامرات أفلاطون الفكرية لنظريات جامدة، كما فعل الكثيرون منذ ذاك ولا يزالون يفعلون. لست أقول إن أفلاطون لم يكن يراجع تفكيره. إنه كان يفعل ذلك على الدوام. لكن هذا هو بالضبط بيت القصيد. إنه كان يغير ويراجع آراءه

بغير توقف، عن قصد، انطلاقاً من مبدأ، لا يسمح لها أبداً أن تتجبر في عقائد ونظريات مقيدة. هذا شيء أخفق أرسطو Aristotle في أن يتعلمه منه.

4

إذا كانت الأشياء غير المتجسدة التي تحدثنا عنها والأشياء المتجسدة كلاهما 'حقيقي' على السواء، فما الذي يراه الماديون مشتركاً فيهما؟ (247 د). يقترح 'الغريب' أن الأشياء التي لها كينونة ليست سوى فعالية، *ta ontá hōs estin ouk allo ti plēn dunamis* (247 هـ). ينبغي أن نلاحظ هنا أن 'الغريب' يتحدث عما هو مشترك بين الأشياء اللامرئية والمرئية. إنه يعادل كون الشيء 'حقيقاً' بالفعالية. أن يتأثر الشيء بعامل خارجي ليس حالة من التلقّي السلبي، إنما هو مواءمة داخلية. أعتقد أن أفلاطون هنا لا يهجر ولا يغير موقفاً كان يتخذه من قبل، إنما يعبر تعبيراً صريحاً عن جانب من فلسفته كانت لغته المعتادة تتحوّل لأن تخفيه. في مواضع أخرى، كثيراً ما يعادل أفلاطون فضيلة *aretē* محدّدة بقوة *dunamis* معينة.

أعتقد أن هذا التأويل يدعمه تماماً ما يلي من المحاورّة، ففي المناقشة التي تأتي بعد هذا مع 'أصدقاء الصور' *Friends of the Forms* يمكننا أن نتصوّر أن أفلاطون إنما كان يصحّح فيهما متعلّباً لما كان يقوله أو يكتبه عن الحقائق المعقولة. لا يجب فحسب أن نتجنب حصر فكرة مجال المعقول داخل نظرية ثابتة، بل يجب أيضاً أن نجد فيها متسعاً، من ناحية، للواقع الذي لا ريب فيه، واقع الصيرورة وواقع الظواهر بحقيقتها المنقوصة، ومن ناحية أخرى، لفيض الحقيقة في فعل خلاق أزلي، كما أدرك أفلوطين Plotinus.

هكذا يبدأ أفلاطون بتقرير ما يقول به المثاليون من فصل الصيرورة عن الكينونة، *tēn de ousian chōris pou dielomenoi lgete; genesin* (248 أ). ثم في 248-جـ ينتقد الفهم الضيق المتصلّب للحقيقة باعتبار أنها تستبعد كل صيرورة. فالروح، مبدأ الحقيقة فينا، لا يمكن أن تكون كينونة بلقما خاملة: الروح تعرف، تفهم، تحبّ، تلد أفكاراً وأشياء جميلة، والروح هي نموذجنا للحقيقة. حين يرفض 'أصدقاء الصور' الاعتراف بأن المعرفة فاعلية (248 د)، يُظهر لهم خطأهم في عبارة نبونية: "خيروني بحق السماء، هل حقاً نفتتح بهذه السهولة بأن التغيير، الحياة، الروح، لا مكان لها في ذلك الذي هو حقيقي تماماً — أن ليس في الحقيقة حياة ولا فكر، بل تبقى لامتحولة في ترفع

مهيّب، خالية من العقل" (248 هـ - 249 أ. استخدمت في الأصل الإنجليزي ترجمة كورنفورد، وأترجم هنا عن ترجمته).

أن يكون كورنفورد Cornford قد نقل فكر أفلاطون بهذه النقة وهذا الوضوح ثم يمضى بعد ذلك ليُفرغ *dunamis* أفلاطون من كل مغزى، فهذا، فيما أرى، لا يرجع إلا لتسليمه المطلق بمفهوم القوة العلمى، الذى هو رمز مجرد بلا حياة.

يقول أ. ن. وايتهيد A. N. Whitehead في *Adventures of Ideas* (1933): "كان أفلاطون فى توجّهه المتأخّر هو من تقدّم باقتراح 'أنا أرى أن تعريف الكينونة هو ببساطة القوة'". — يستشهد ف. م. كورنفورد F. M. Cornford فى مقمّته لـ *Plato's Theory of Knowledge* (1935) بهذه العبارة كمثال يوضّح كيف يمكن "لمفكر عميق الفكر أن تضلّه ترجمة". الترجمة 'المضلّة' التى عناها كورنفورد كانت ترجمة جويت Jowett، التى اقتبس منها وايتهيد.

إن مجرد قراءة خاطفة للفصل الثامن، "كوزمولوجيات"، من كتاب وايتهيد *Adventures of Ideas*، كفيلة بأن تبين أن وايتهيد كان أبعد ما يمكن عن أن تكون قد ضلّته ترجمة جويت، بل إن تأويله لنصّ السوفيست كان جزءاً أصيلاً من نظرية القانون المتأصل Immanent Law التى طوّرها هناك فى حرص شديد.

إنه لما يكشف لنا الكثير أن نرى كيف يتعامل كورنفورد فى ترجمته وتعليقه مع النص الذى تردّ فيه هذه العبارة. كان 'الغريب الإيلى' قد صنّف كل الفلاسفة إلى مثاليين وماديين فى فقرة 'الآلهة والمزّدة' الشهيرة فى السوفيست (245 هـ - 246 هـ). ويمضى فيبين أن مفهوم الماديين للحقيقة غير مقبول، وأن ما هو حقيقى (بأوسع معنى للكلمة) أبعد ما يكون عن أن يكون معادلاً للمرئى والمحسوس، بل الأحرى معادلته بالفاعلية *dunamis*.

وبالمخالفة لغرام الفلاسفة الراسخ باستخدام مصطلح 'التعريف'، بجهد كورنفورد نفسه ليتجنب استخدام المصطلح فى تعامله مع هذه المقولة فى السوفيست. يختار عنواناً للقسم 246 هـ - 248 أ.: "علامة للحقيقة تعرض ليقبلها الماديون"، ويكتب فى ملاحظته التمهيدية: "تقود المحاجة إلى تعريف — أو بالأحرى علامة — لك 'حقيقى'، تعرض لقبولهم". لكن جوهر محاجة 'الغريب' مع الماديين أن يريهم أن كل ما يعتبره الماديون حقيقياً هو فى الأساس لا شيء غير *dunamis*، وهذا ما عناه وايتهيد وما أراد كورنفورد أن

يروغ منه. لئنا هنا معنيين بمسألة تقنية أو مصطلحية حول ما إذا كانت تلك المعقولة ترقى شكلياً لأن تكون 'تعريفاً'. المسألة هي ما إذا كانت المعقولة تؤكد أن جوهر كل الأشياء، بما فيها الأشياء 'المادية'، هو قوة (فاعلية).

يكتب أفلاطون: *ta onta tithemai gar horon horizein (dein)* (247 هـ). ترجمة جويت، التي اقتبسها وايتهد، تقول: "is simply power" .. وأنا أرى أن تعريف الكينونة هو ببساطة القوة". يحاول كورنفورد أن يبتعد جهد المستطاع عن عبارة جويت البسيطة الواضحة "تعريف الكينونة هو ببساطة القوة"، فيلجأ للتفاف حول المعنى: "I am proposing as a mark to distinguish real things" "إنني أقترح كعلامة لتمييز الأشياء الحقيقية"، لكنه لا يجد مفرّاً من أن يواصل قائلاً: "that they are nothing but power" "أنها لا شيء غير القوة". 'الغريب' في الواقع يعادل كون الشيء حقيقياً بالفاعلية؛ أيضاً "أن يقع على الشيء تأثير" ليس قابلية سلبية بل هو مواءمة داخلية أو رد فعل.

إذا قيل إن هذا لا ينسجم مع إصرار أفلاطون على لاثحول الحقيقي، فإني أزعم أن تأكيد أفلاطون على أزليّة ولا تغير الحقيقة إنما قصد به إبراز حقيقة المعقول المتسامية على الزمن *supra-temporal*، مما لا يتعارض مع، ولا يستبعد، الإبداعية والفاعلية. هذا ما كان وايتهد يحاول إظهاره.

5

يقول كورنفورد بحق، "لب نقد الغريب أن أصدقاء الصور قد عجزوا عن أرانهم في الحقيقة عبارات إلثائية Eleatic بأكثر مما ينبغي. لقد أخذوا اللاتغير كعلامة للحقيقة، وأحالوا كل تغير إلى عالم الصيرورة" (صفحة 243). إنني أتفق معه في هذا تماماً. لكن حين يمضى فيقول: "نظرية أصدقاء الصور هي النظرية التي قررت في الديالكتيكون والتي انتقدت في الديالكتيكتيس"، فلا بد لي من أن أختلف معه. في رأيي، أن نظرية كهذه لم 'تقرر' في الديالكتيكون. جوهر الديالكتيكون هو تأكيد قدسية الروح كموطن لعالم المعقول. في الجزء الأول من الديالكتيكتيس يخصص أفلاطون بعض تشعّبات مفهوم المشاركة التي كان قد استخدمها على نحو تجريبي. المبدأ الذي أخذه أفلاطون عن سقراط والذي شكل الأساس لكل فكره كان التمييز بين المعقول والمحسوس. حين نظر للتمييز على

أنه انفصال، نشأت مشاكل. تلك المشاكل الطارئة كانت هي موضوع الجزء الأول من الديارمونييس.

في الديارموني كان التوكيد على اللاتحول وعلى الانفصال عن عالم الضرورة لازما لجلاء مفهوم الأزل. أراد وايتهيد تصحيح هذا بتوكيد مفاهيم الكيان العضوى organism والمسار process. في صيغتي من الأفلاطونية أبرز مبدأ الفاعلية الخلاقة creativity: الحقيقة النهائية عندى هي الأزل الـ خلق Creative Eternity.

في 248-أ-هـ يصور "الغريب الإيلي" موقف المثاليين اللقائين بالثبات في أمر معرفة الحقيقة. بينما هم يُقرّون بأننا نتواصل koinônein مع الحقيقي بالروح عن طريق إعمال العقل *dia logismou de psuchêi pros tèn ontôs ousian*، فإنهم لا يقبلون القول بأن مثل هذا التواصل ينطوي على فعل التأثير أو التأثير المتبادل، *pathêma ê poiêma ek dunameôs tinos*، *apo tòn pros allêla suniontôn gignomenon*. هم لا يقبلون اقتراح "الغريب" بمعادلة الحقيقة بالفاعلية *dunamis* القول بأن الحقيقة إذ تعرف قد تتغير بفعل المعرفة (248 د - هـ). يحتج "الغريب" بأن رفض السماح بأن يكون للتغير مكان في الحقيقة يعادل القول بأن "لا مكان للحياة، للروح، للفهم في ذلك الذي هو حقيقي تماما" وأن الحقيقة "ليس فيها حياة ولا فكر، بل تبقى لامتحولة في ترفع مهيب، خالية من العقل". (في الأصل الإنجليزي اقتبست هنا ترجمة كورنفورد). اعتقد أن هذه الفقرة تبرر زعم وايتهيد أن فلسفة أفلاطون تتوافق تماما مع فلسفة مسارية *a philosophy of process*، مع فلسفة الكيان العضوى *a philosophy of organism*. ويلقى هذا القول دعما إضافيا في الديليبيوس والديمابوس. وأود أن أضيف أننا قد نبين للقائين بثبات الحقيقة (أرسطو Aristotle أو سبينوزا Spinoza جنبا إلى جنب مع المتشددين من "أصدقاء الصور") أن الحياة والعقل الفاعل، أو ما له حياة وفاعلية عاقلة، لا يمكن أن يُعرف كموضوع. ما له حياة وفاعلية عاقلة لا يمكن أن يُعرف إلا في تواصل العارف والمعروف في فاعلية خلاقة.

6

في رأيي أن مفهوم الطفرة emergence مفهوم كسيج. إنه لا يمتاز على الفيزيقالية الاختزالية reductionist physicalism إلا باعتراضه بحقيقة الصفات (الكيفيات) qualities الجديدة. لكن الحقائق الجديدة تصرخ طالبة

الانتساب لسلف أكثر جدارة. كل حقيقة سرّ ومستظل دائماً سرّاً. لكن مفهوم الفاعلية الخلاقة يعطينا أفقاً فكرياً يضيف وضوحاً واتساقاً على الممارس بأكمله. إذا كان الأساس النهائي والمنبع النهائي لكل هذا عقلاً وخيراً، إذن يكون مجيء الحياة والعقل والقيم الروحية إلى الكينونة في وقت ما ومكان ما أمراً مفهوماً، في رأيي. أعتقد أن هذا كل ما يمكننا أن نقرّر وفقاً للعقل. فانا أقول بأننا قد نصل إمبيريقياً إلى أيّ كمّ من معرفة الواقع، إلا أننا لن نستطيع أن نجد الفهم، المعقولة، إلا في الصور (المفاهيم) التي هي من خلق عقلاً ذاته — والحقّ الوحيد لهذه المفاهيم في ادعاء الصحة يستند إلى الجلاء الذي تضيفه على معطيات تجربتنا.

إذا استعرنا مصطلحات سبينوزا يمكن أن نقول إنه بينما يرى الإمبيريقيون empiricists والاختزاليون reductionists والعلميون scientists أن الطبيعة المفعولة *natura naturata* هي كل ما هناك، فالمثاليون idealists يؤكدون حقيقة الطبيعة الفاعلة *natura naturans*، التي منها تستعير الطبيعة المفعولة كل ما يمكنها أن تدعيه من نصيب في الحقيقة.

يعلن أفلاطون الموقف الشكلي لـ 'أصدقاء الصور' (248 ب)، وهو، مثل كل صياغة فكرية محدّدة، بغير استثناء، يقود للخطأ إذا لم نخضعه للتمحيص والتّصحيح دون توقّف. ثم يمضي فيبين على أيّ نحو يتطلّب ذلك الموقف التّصحيح في السياق الحالي — وذلك التّصحيح بدوره لا يمكن أن نسمح له بادعاء أنه نهائي.

7

في 249-د - 251-أ يمهد أفلاطون الأرض لمعالجة الأحجية المنطقية للماحقي أو غير الموجود، التي لا اعتزم أن أعلق عليها هنا. بفضل أفلاطون وأرسطو فإن أيّ تلميذ صغير في يومنا هذا يستطيع أن يكشف النقاب عن الأحجية المنطقية، مع الاعتذار لأكاديميين المتبحّرين من أصحاب 'الميتافيزيقا الجديدة' الذين ملأوا مجلدات ضخماً عن وجود البيجاسوسات والدوائر المربّعة وملك فرنسا الحالي الأصلع. (انظر "On What Is Real: An Answer to Quine's 'On What There Is'" (75)). معالجة أفلاطون للمسألة الميتافيزيقية للماحقي نجدها في الديالكتيكون، في الجزء

(75) في *The Sphinx and the Phoenix* الذي أمل أن تصدر ترجمته العربية في وقت غير بعيد.

السوفيست الذى استعرضناه لتونا. ولعل أفلاطون كان قد اعتزم أن يستكمل معالجة الحقيقى فى محاوره/الفيلسوف التى فكر فى أن يكتبها ولم يفعل. أيًا ما كانت الأسباب التى دعت له للتخلي عن ذلك العمل، فإننى أعتقد أنه ما كان ليغير جوهريًا ما نستطيع أن نتبينه من الأعمال التى بين أيدينا. فى وقت ما اقترح أن أفلاطون قد يكون تخلى عن الفيلسوف حين أدرك أنه سيكرّر ببساطة ما كان قد قاله فى الجمهورية.

بغير اللاشئ (العدم) لا يمكن للوجود المحدود المعين أن يكون. كينونة پارمنيديس الإيجابية المطلقة لا يمكن إلا أن تكون عقيمة عقما مطلقا. كل كينونة معينة تتطوى على محدودية؛ كل محدودية تتطوى على لاشئنية. المعين المحدود لا يفترض اللاشئنية فحسب، بل هو يشارك فى اللاشئنية. ليس هذا درس البارمنيديس والسوفيست فحسب، بل هو أيضا أساس الديالكتيك الأفلاطونى — ليس ديالكتيك السوفيست المسمّانس، بل ديالكتيك الجمهورية الوحشى الذى يدرك أنه لا يمكن لأى صياغة فكرية محدّدة أن تطمح لأن تكون نهائية، فهذا اكتمال إثمار مبدأ الجهل السقراطى، الذى نجده جليًا فى الحوار السقراطى.

الفصل الحادى عشر الفيليبوس

1

تبدأ الفيليبوس بتحديد موضوعها الشكلى فى عبارة واضحة تماما. توازن المحاوره بين رأيين متعارضين فى الحياة الطيبه للكائنات الإنسانية: هناك من ناحية الرأى القائل بأن اللذة، بأوسع معنى تحتمله الكلمة، هى الخير لكل الكائنات الحية، ومن ناحية أخرى هناك الرأى القائل بأن المعرفة، أيضا بأوسع معنى ممكن للكلمة، هى الخير لكل الكائنات التى يمكن أن يكون لها نصيب فى المعرفة (11 ب). تحديد الموضوع المطروح للمناقشة يبلغ من الوضوح والدقة ما يصبح معه محض سخف أن يتصور أحد أن تكون للسؤال صلة بطبيعة الخير الذى تتحدث عنه الجمهورية. ولا غرابة فى أن يكون بمقدور أفلاطون أن ينتقل من مناقشة الحياة الطيبة للكائن الإنسانى إلى مناقشة المبادئ الأولى والحقائق النهائية: وإلا فكيف تكون المناقشة فلسفية؟ فى الجمهورية وجدنا البحث عن معنى العدل يقودنا إلى الخير الذى يتجاوز الكينونة ويتجاوز المعرفة.

إننى فى الواقع أميل للظن بأن حافظ أفلاطون الرئيسى لتخصيص محاوره لمناقشة المفاضلة بين اللذة والمعرفة (حتى لو كانت الممالة موضع جدل ساخن بين أعضاء الأكاديمية أو فى دائرة أوسع من المحيط الثقافى الأثينى أو الهيلينى) كان يكمن فى إمكانية أن يستخدم اللذة والمعرفة للتمثيل لفكرة المعيار والمزج بحسب المعيار *measure and mixture according to measure* باعتباره المبدأ الذى يقوم عليه كل تحقيق فعلى لكنيونة إيجابية، كل تجسيد للقيمة. فى هذا الفصل أعزّم التركيز على الأبعاد الميتافيزيقية للمحاوره، معلقا بشكل عابر فحسب - إن علقت - على مناقشة اللذة.

بعد أن أبان 'سقراط' موضوع المجادلة بوضوح تام، بمضى فيثير مسألة الواحد في المتعدد ومن ثم يتشعب إلى التصنيف الأونتولوجي لكل أنواع الكينونة قبل أن يجد طريقه عائداً إلى تمحيص دعاوى اللذة والمعرفة.

يمكننا أن نرى من 12- جـ -13- د أن فكر أفلاطون كان مشغولاً بمسألة التصنيف والعلاقة بين ما أصبحنا نسميه - اتباعاً لأرسطو Aristotle - بالجنس genus والنوع species. ولكن هذا، على مستوى أعمق، يثير مسألة الواحد والمتعدد (14 جـ)، وهي مسألة اتخذت عند أفلاطون معاني مختلفة في مراحل مختلفة من حياته. في *الفيثيوس* تصطبغ المسألة بما طرأ على أفلاطون من اهتمام بالمسائل المنطقية والمنهجية methodological (14 جـ -15 جـ). إنني أعتقد أن المفهوم الميتافيزيقي للـ 'واحد في المتعدد' الذي نجده في *الجمهورية* ظل أساسياً في فكر أفلاطون. إنه يعبر عن بصيرة أن المتعدد لا يكون معقولا إلا في كل. هذا أيضا أساسي في *البارمينيوس*.

الصعوبات التي يسردها 'سقراط' في 15- ب هي عنها التي أثارها 'پارمنيدس' في الجزء الأول من المحاوراة المسماة باسمه. هناك تركت تلك الصعوبات بغير حل باعتبارها متأصلة في طبيعة الفكر واللغة. لكن أفلاطون شعر باننا لا نستطيع أن نترك الأمر على هذا. الفكر متى سبرنا عمقه وجدناه مفعما بالتناقضات غير القابلة للإزالة. لكننا في جوهرنا كائنات مفكرة. كي نعيش لا بد لنا من أن نفكر، وأن نفكر تفكيراً نظامياً ومتساقفا consequentially. حيث إننا ناس ولنا ألهة، وعلينا أن نعيش ككائنات منقوصة في عالم منقوص، فإن أفلاطون اقترح وطور وأخضع للتجريب طريقة الفرضيات، وطريقة التجميع والتقسيم، وجرب إصلاح حال الظن doxa بإضافة الـ *logos*، وكل من هذه الطرائق على التوالي كرمها أفلاطون في مرحلة ما بأن أسماها 'ديالكتيك'.

مشكلة الواحد والمتعدد تجابهنا مع كل جملة ننطق بها (15 د). في الفكر وفي الكلام (هما وجهان لعملة واحدة) نصنع بالضرورة من الواحد عديداً. لكن هذا ليس ضرورة للفكر ولغة فحسب. إن المتعدد المضطرب الذي هو خامة تجربتنا هو عالمنا الفعلي. إنه ليس من صنعنا. التعددية هناك، معطاة؛ نحن نجعلها واحداً في الفهم، ثم، كي نعبر عن ذلك الفهم، نفكك الواحد إلى عديد، وهذا العديد يجب أن نراه بدوره كواحد، محطمين أسس فهمنا السابق في فعل أعلى للفهم. هذا هو ديالكتيك *الجمهورية*، الذي يقصر عنه ديالكتيك *الفيثيوس*، لا فشلاً، وإنما لأنه، لخدمة أغراض معينة، لا بد للتدمير الدائم بلا نهاية للأسس

الفكرية الذي تتطلبه الفلسفة الحقّة من أن ينتهى عند نقطة معيّنة لخدمة غرض معين.

يمضى أفلاطون من توه للحديث عن إساءة استخدام الديالكتيك (15 د-16- أ)، كما فعل من قبل في الجمهورية (538 - 539). لمعالجة المشكلة لا يجد 'سقراط' خيراً من الطريقة التي "كان دائماً مخلصاً لها" (16 ب)، "الأداة التي عن طريقها خرج إلى النور كلّ كشف تحقّق أبداً في محيط الفنون والعلوم" (16- ج). الترجمة الإنجليزية لـ ر. هاكفورث، Plato's R. Hackforth، Examination of Pleasure (1945). يقال لنا إن "كل الأشياء ... التي يقال أبداً إنها كائنة تتكوّن من واحد ومن عديد، وفي طبيعتها يقترن الـ حدّ والـ لامحدودية" *hōs ex henos men kai pollōn ontōn tōn aei peras de kai apeirian en autois sumphuton legomenōn einai echontōn* (16 ج- 10). هنا نجد الصورة المعقولة والحالات المتعدّدة وقد أعيدت تسميتها بالـ حدّ والـ لامحدودية. لا بأس حتى هنا. ثم يمضى أفلاطون فيقترح طريقة للتصنيف، قد تكون نافعة جداً لأغراض معيّنة، إلا أنها تترك مشكلة علاقة المتعدّد بالواحد في الخلفيّة، دون أن تقترب منها. وهكذا، فالطريقة التي كان 'سقراط' "دائماً مخلصاً لها"، والتي أوجي إلينا بأن ننتظر منها الكثير، يتّضح أنها (16 ج- هـ) لا شيء غير صيغة معذلة من طريقة التجميع والتقسيم، التي وصفت في الـ فيثاغورس وجُزّبت بحظوظ متفاوتة في الـ سوفيست والـ ديالكتيكوس. كيف عُذّلت الطريقة؟ أولاً، يظهر الواحد والمتعدّد هنا في هيئة الـ حدّ والـ لامحدودية. في رأيي أن المتعدّد، واللامحدود، والأكثر - و- أقلّ، والوعاء *hupodochē* في الـ تيمايوس، كلها أسماء للمعطى اللامتشكل الذي يجابه العقل ويتحدّاه - ذلك المعطى الذي لا يُستأنس - لا يتبرّر في المعقولة - إلا حين تحتضنه وحدة الصورة. هذه هي الإنارة التي يأتي بها الفكر الفاعل *noēsis*. التقسيم الذي يلي ذلك هو التمثيلية الضرورية عملياً للتفكير النظري *dianoia*. يتمثّل ثاني عناصر التعديل في تحرّر الطريقة من قيد التفريع الثنائي المتّبع في الـ سوفيست، والذي قد يصلح لتصنيف شكلي لكنه لا يصلح في بحث أرحب كالذي نحن بصددّه هنا.

كيف يمكن أن نأخذ مأخذ الجذّ كلمات 'سقراط' في 16- ب- ج- حيث نجده يقول إن كلّ ما نملكه من معرفة خرج إلى النور بواسطة الطريقة التي يزعم أن يقدّمها *panta gar hosa technēs echomena anēurethē pôpote* في حين أن لنا أن نكون متأكدين من أن أفلاطون كان يعلم أن ما أحرز من تقدّم في الرياضيات وما أتبع له هو نفسه من بصيرة متفاوتة عميقة، لا هذا ولا ذاك قد تحقّق بواسطة الطريقة التي

يعتزم تقديمها؟ حتى طريقته في البحث عن طريق الفرضيات، والتي يبدو أنه كان قد أهلها في هذه المرحلة، كانت أكثر جدارة بأن يُنسب إليها هذا الفضل.⁽⁷⁶⁾

2

اللامحدود والحدّ مبدئين أوليين في الفيليبوس. لا يهم ما إذا كان أفلاطون قد استعار ذلك من الفيثاغورية أو من أي مصدر آخر. كان أفلاطون سمحاً في تبني أي أفكار يستطيع أن يستخدمها في نسج فلسفي ذاتي المعقولة، حيثما وجدها. قد يكون مصدر تلك الأفكار مما بهم المورخ، أما بالنسبة للفيلسوف فليس ذلك بذى مغزى كبير. في الفيليبوس بوصف الـ لامحدود أيضاً بـ الأكثر - وأقل، ونجد ما يعنيه ذلك مشروحاً في وضوح تام. في الأكاديميا أعيدت تسمية الأكثر - و - أقل أو حلّ محله الـ واحد و ديد (ثنائي) الكبير - و - الصغير الـ لامحدود أو الـ لامحدّد، حسبما يخبرنا أرسطو (Aristotle)، *Metaphysics* (I.6). ربما كان تغيير التسمية قد صاحبه تحول أكبر نحو إضفاء صبغة رياضية على المفهوم. لكنني لا أعتقد أن أيّاً من تغيير التسمية أو بروز الجانب الرياضي كان له مغزى فلسفي هام. ليكن ذلك كما يكون: إنني كما ذكرت مراراً، لا يعينني غير الفلسفة التي تركها لنا أفلاطون في محاوراته، وفي الوقت الحالي على الأقل لا أعتزم أن أنشغل بالبحث فيما عسى أن يكون أفلاطون أو غيره قد صنع من الـ ديد الـ لامحدّد في الأكاديميا.

ثم يكاد أفلاطون أن ييوح لنا صراحة بأن المناظرة بين اللذة والمعرفة بأكملها لم تكن إلا ذريعة لعرض بعض المبادئ والمفاهيم الميتافيزيقية. فما هو 'سقراط' فجأة 'يتذكر' شيئاً كان قد سمعه، أو ربّما كان قد رآه في حلم (20 ب)

(76) لعله من المناسب أن أوضح هنا أنني حين أتحدث عما في هذه المحاور أو غيرها من اضطراب ظاهري فإني لا أقول فعل أولئك الباحثين الذين ينتفخون زهواً إذ يجلدون أفلاطون على كل حجة ضعيفة وكل خلل منطقي وكل تنافس شكلي تشككهم لدرجته. إن أفلاطون بعقله الفعّال الجوّار كان أقدر من يندر على كشف ما في كتابته من مزلق. إن ما أريده أنا بنقدي هو عكس ما يريده أولئك. ما أريده أنا هو إظهار أن أفلاطون لم يقصد أبداً أن يعطينا أفكاراً ونتائج نقبلها ونسلم بها، إنما كان قصده أن يتيح لنا أن ننطلق معه في مغامرات فكرية طبقاً للحقيقة التي قد يضيء سناها بصائرنا لكننا أبداً لن نستطيع أن نجسبها في مقم صياغتنا الفكرية - اللغوية. إنني حين أنقد أفلاطون إنما أقول ذلك امتثالاً لما أراه هو منا حين ملأ أصاله أحاجي والغزأ وفخاخاً منطقية.

— إن الحياة الطيبة للكائن الإنسانى لا هى حياة اللذة المجردة من العقل ولا هى حياة العقل الخالية من أى متعة. إن هذا ليكون كلاماً مفرقاً فى الابتذال والتفاهة لو لم يكن بدوره ذريعة لتقديم مبدأ المزيج المُقاس *measured mixture* كأساس لكل قيمة مفقولة؛ وهذا بدوره تطبيق لوحدة الحدّ واللامحدودية كأساس لكل قيمة إيجابية. كانت فلسفة أفلاطون قد نضجت وأنبعت تماماً فى الجمهورية: كل ما يقدمه لنا فى المحاورات المتأخرة هو نفس الثمر مطهواً طهواً جديداً.

ثم نقفز قفزة أخرى فى أثر المفاهيم الخالصة، ونُتحف بـ 'تصنيف' هو ليس بتصنيف بل تفصيل خلاق لأنواع الكينونة. يعرض 'سقراط' أن يصنع "من كل ما يوجد الآن فى الكون" تقسيماً ثنائياً، ولكنه على الفور يضيف "أو ثلاثياً". بعد ذلك نجدنا قد وصلنا إلى تقسيم رباعى. نبدأ باللامحدود والحدّ كما فى أوّل تقسيمين قمنا بهما. مزيج هذين يعطينا القسم الثالث، وسبب المزج يصل بالرقم إلى أربعة (23 ج - د). من الواضح أن هذا لا علاقة له بطريقة التجميع والتقسيم.

يبدو أن التصنيف الرباعى المقدم فى الديليبيوس كان — مثله مثل الأجناس الأعظم *megista genē* فى السوفىست — واحدة من الدمى التى كان أفلاطون يولع باللهو بها من وقت لآخر. كانت تستهويه فكرة فيعمل عليها أو يعمل بها فى حماس لبعض الوقت، ثم يهملها. هكذا كانت طريقة الفرضيات، طريقة التجميع والتقسيم، الأجناس الأعظم *megista genē* — وإننى أحسب أن الحدّ واللامحدود، والواحد والديادالامحدّد كانا أيضاً من هذا القبيل. وإننى أتصور أن كلا من هذه الأفكار كانت تجد من بين أعضاء الأكاديمية من يصنع منها صنماً يتعبد فى محرابه.

3

لكن التجميع والتقسيم يظل فى خلفية ذهن أفلاطون. يقترح أن نأخذ اثنين من أقسامنا الأربعة، نفككهما إلى عدّة أقسام، ثم نجتمع المتعّد مرة أخرى فى واحد (23 هـ). إنَّز كيف يمضى هذا؟

نأخذ اللامحدود لنرى بأى معنى هو متعّد. لا نخضعه لأى تقسيم نظامى كما فى طريقة التجميع والتقسيم، لكننا نجد أنه يحمل تكراره فى ذات طبيعته،

ويتضح أن تكراره ليس تعديداً من وحدات متميزة، بل هو ميوعة زلقة لا نستطيع أن نصفها بشيء أكثر ثباتاً من أكثر- و- أقل، وهذا لامحدود ولامحدد (24 أ- ب). ثم نجد أن هناك العديد من هذه اللامحدودات، كل الأشياء التي نستطيع أن نتحدث عنها بوصفها أكثر أو أقل، أكبر أو أصغر، أسخن أو أبرد، هي أمثلة للامحدود. كل الأشياء التي تقبل العدد والمفاهيم الحسابية تدخل تحت الحد (24 ج- 25 ب). هنا إذن لم تكن تُقسم بل نجتمع، وبعد التجميع لا نمضي إلى تقسيم. إن حدسي هو أن أفلاطون كان يجرب، يستكشف أراضى بكرًا.

ثم نمضي باحثين عن النوع الثالث، المزيج، فنسمع أن "ها هنا نجد أصل الطقس الجوى المعتدل وكل ما هو بديع من الأشياء، أي في مزيج اللامحدود مع ذلك الذي له حد" (26 ب). الترجمة في الطبعة الإنجليزية لـ هاكفورت (Hackforth). ليس هنا حتى مجرد التظاهر باستنتاج نظامي. مفهوم المزيج المقاس، التوازن الصحيح، كمصدر للصحة، والطقس المعتدل، وكل ما هو بديع وحسن من الأشياء، هذا المفهوم يُعرض علينا ببساطة كهيئة من إله. لا أملك إلا أن أقول إن عندنا هنا مثالا جيداً لما أعنيه حين أقول إن الفلسفة هي إعلان نبوة بمفاهيم إبداعية تحدث المعقولة.

في فلسفتي يظهر الحد واللامحدود في هيئة عقل فاعل يضيف أنساقاً معقولة (صورة) على المعطى (الموجود) اللامُعَيَّن (السديمي)، لتتحقق المؤسسة objectification الضرورية للعقل الفاعل. الوجود الفعّ الذي لا معنى له، ومن ثم لا حقيقة له، ينال الحقيقة في النسق المعقول. هذا هو ما يسميه أفلاطون التكوّن إلى الكينونة *genesis eis ousian*: كل واقع فعلي هو وليد العقل الفاعل والوجود المعطى اللامُعَيَّن، *to toutôn ekgonon* (26 د).

نأتي الآن إلى النوع الرابع. التكوّن *genesis* يتطلب سبباً. وهنا مرة أخرى نلقى إعلان نبوة: "إذن فطبيعة الصانع لا تختلف عن السبب إلا بالاسم، ومن الصواب القول بأن الصانع والسبب شيء واحد؟" *oukoun hê tou to poiountos phusis ouden plên onomati tês aitias diapherei de poioun kai to aition orthôs an eiê legomenon hen*; (26 هـ). الترجمة الإنجليزية لـ هاكفورت (Hackforth). في العقل الفاعل فقط يمكن للصيرورة أن تُعقل. إن إيماننا 'العلمي' (اللاعقلاني حقاً) بالأسباب 'الموضوعية'، 'الطبيعية'، متى حميناه شيئاً أكثر من اختلاق *fiction* نافع، يكون بالغ الضرر، إذ يمتنع معه كل فهم حق.

يمضى 'سقراط' فيؤكد أن "جماع الأشياء أو هذا الذى نسميه الكون ... يحكمه العقل وعقل فاعل مدبر رائع" (28 د)، وفى 29 أ-30 د أظننا نستطيع أن نرى أفلاطون مشغولا بالفعل بتخطيط التيمابوس.

4

فى الديليبيوس من البداية للنهاية، الخير هو الخير للإنسان، هو ما يودى لحياة سعيدة، كما يقرّر سقراط فى وضوح عند بدء المناقشة: "ما علينا أن نحاوله الآن هو أن يصف كل منا حالة أو وضعاً للروح يجعل حياة كل إنسان حياة سعيدة" (1 د).

إننى لأجده شينا لا يستسيغه عقل أن يكون قد خطر لى أحد أن 'الخير' الذى نسأل فى الديليبيوس عما إذا كان هو اللذة أم المعرفة يمكن معادلته بصورة الخير. هذا تصوّر مخيف. الخير فى الديليبيوس هو ببساطة الخير العملى الذى يستهدفه الناس العاديون فى حياتهم اليومية المعتادة. فى الجمهورية، حين نرى أنه بعد أن يتحدث سقراط عن الخير بلغة ملهمة، وبعد أن يقول إن الخير يتجاوز الكينونة ويتجاوز المعرفة، فإن السؤال يُطرح ثلاثاً (505 ب، 506 ب، 509 أ) عما إذا كان الخير هو اللذة أو الفكر — لا أستطيع أن أرى ذلك إلا سخرية لاذعة لأفلاطون من بعض الأشخاص متبلدى الحس — سواء داخل الأكاديمية أو خارجها — الذين أباحت لهم بلادهم أن يطرحوا السؤال. لكنّ ربما يكون أفلاطون، إذ وجد الجدال محتدماً فى هذه الجهة أو تلك، حول جدارة اللذة أو المعرفة بأن تعدّ الخير الذى ينبغى للناس أن يسعوا إليه، خطر له أنه قد يوضّح الأمر فى محاوراة وفى نفس الوقت يتخذ منها مناسبة للبحث فى بعض المسائل الأكثر عمقا.

وأراه من الخطأ أيضاً أن توصف الديليبيوس بأنها 'محاوراة سقراطية'. إنها ليست من محاورات 'الحوار السقراطى'،⁽⁷⁷⁾ ومعالجة اللذة فيها ليست سقراطية الطابع. الهمّ الأخلاقى ومثاليات الحياة فيها هما بالطبع مما يتوافق مع موقف سقراط لكن هذا هو ما ينبغى أن نتوقعه لأن أفلاطون ظل مخلصاً لمثاليات سقراط ومبادئه الأخلاقية.

(77) انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب.

تظهر المناقشة التمهيدية بين سقراط وپروتارخوس فى وضوح أن المناظرة بين حياة اللذة وحياة الفكر لا يمكن إنهاؤها بالحجة المنطقية. سقراط على حق من الناحية الشكلية حين يقرر أن القبول بأن كل اللذات، من حيث هى لذات، هى واحدة، لا يسمح لپروتارخوس بأن يضيف أن كل لذة هى خير. لكن پروتارخوس أيضا على حق حين يقرر أن من يتخذ نقطة بدء له القول بأن اللذة خير من حيث هى، لا يمكن أن نتوقع منه التسليم بأن بعض اللذات حسن وبعضها ردىء. موقفا سقراط وفيليبوس هما منظوران للعالم متعارضان، لا سبيل إطلاقا لإخضاعهما لمعيار مشترك. ليس أيهما قابلا للإثبات بلغة يمكن فهمها من منظور الجانب الآخر ولا للتفنيد بلغة المنظور الآخر. هكذا كان الحال مع كاليكليس؛ وهكذا كان الحال مع ثراسيماخوس (الذى لم يكن من دعاة اللذة بل القوة)؛ وهكذا الحال مع فيليبوس. إنما يستطيع سقراط مواصلة النقاش مع پروتارخوس لأنه لم يكن مثل كاليكليس بل كان أشبه بپولوس ولم يكن يدعو للذة بغير حد وبلا تحفظ.

فى القوانين يحاول أفلاطون أن يثبت بالحجة تميز حياة الاتزان والحكمة والشجاعة والصحة على حياة على النقيض من هذا، على أساس أن الأولى تربو فيها اللذة على الألم (732 د - 734 هـ). فى رأى أن الحجة هناك لا تفلح إلا فى إظهار لاجدوى كل الحجج التى من هذا القبيل.

5

لا أعتزم أن أعلق تفصيلا على مناقشة اللذة فى 31- ب وما يليها. سأكتفى بالتعبير عن فكرة عابرة أو خاطر قد يرد هنا أو هناك.

على امتداد الجورجياس ولكن على الأخص فى المناقشة مع پولوس، تتعارض اللذة فى وضوح مع الخير. أن تؤخذ اللذة كمعيار أو كهدف للحياة الطيبة هو علامة على الحمافة. لا تناقض فى هذا مع موقف سقراط فى الپروتاجوراس، حيث تؤخذ اللذة كهدف افتراضى للعمل، فى تحليل نظرى لظاهرة الغواية *akrasia* (العمل بعكس ما 'يعرف' الشخص أنه الصواب). ليس ثمة تناقض بين معالجات أفلاطون لموضوع اللذة فى مختلف أعماله. لعله

كانت هناك (لا بدّ أنه كانت هناك) اختلافات مزاجية بين توجّهين سقراط وأفلاطون في أمر اللذة، وهناك بالتأكيد اختلافات في الحالة المزاجية بين أعمال أفلاطون التي كتبت في أوقات مختلفة. من غير الواقعي أن نتوقع غير هذا. لكن ليست هناك تناقضات أو اختلافات لا يمكن التوفيق بينها.

في 31- ب يقول 'سقراط' إننا لا نستطيع أن نناقش اللذة بطريقة وافية في انفصال عن الألم. في القوانين نقرا: "إذ أن الألم واللذة كأنما هما في الطبيعة نبعان توءمان، من يأخذ من النبع الصحيح، في الوقت الصحيح، وبالقدر الصحيح — مدينة كانت أو إنسانا أو أى كائن حي — يعيش سعيدا، لكن من يأخذ بجهالة، وفي غير الوقت الصحيح، يكن نصيبه على العكس من ذلك" (366 د- هـ. الترجمة الإنجليزية لـ تيلر A. E. Taylor). هذه فكرة يمكن أن نرجع بها إلى حذوة سقراط 'الإيسوبية' "Aesopian" في الفايثون (60 ب - ج).

يقول 'سقراط' إننا نجد اللذة والألم في النوع العام *koinōi*، وعندما يُسأل إلى أى نوع يشير بهذه الكلمة يتّضح أنه نوعا الثالث العتيد، الذى أحلنا إليه الصحة والتناغم، نوع المزيج.

يقول 'سقراط' إن شخصا يختار حياة الفكر والعقل قد يحيا معافى من اللذة والألم كليهما، وأن مثل هذه الحياة قد تكون بالفعل الأشبه بحياة إلهية، فيوافقه بروتارخوس في حماس: "من المؤكد أنه لا يمكننا الظن بأن الآلهة يشعرون بلذة أو بعكسها" (33 ب). هذا توجّه أفلاطونى تماما. سبينوزا Spinoza أيضا عبّر عن هذا التوجّه ذاته. وبالطبع لو أننا قصرنا اللذة والألم على الأحاسيس المصاحبة للعمليات الجسدية، فإن عقلا خالصا، إن كان هذا شيئا ممكنا، ما كان ليعرف لا تجربة اللذة ولا تجربة الألم. لكن إذا كان العقل بالضرورة وبجوهره خلّاقا، فإن كيانا عقليا خالصا كان لينعم بحياة إبداعية عارمة البهجة. حتى إله أرسطو Aristotle، لو لم يكن قدره أن يبقى خاملا بلا حراك، لكان ينعم بحياة سارة.

في 34- ج - 35- د يبين أفلاطون، في تحليل طويل دقيق، أن الرغبة يجب أن تتسبب للروح لا للجسد، وأن "أجسادنا لا يمكن لها أن تشعر بالعطش أو الجوع أو أى شيء من ذلك القليل". هذا تحسين وتصحيح لافلسفة الفايثون وإنما لسيكولوجيتها — تصحيح جاء أول ما جاء في الجمهورية، ولو أنه عابه هناك للأسف القول بأن 'الأجزاء' المختلفة للروح لها رغائبها الخاصة بها. في

تعليقي على تلك الفقرة من *الجمهورية* (430 هـ - 431 ب) قلت بأفضلية رأى سقراط القائل بأنه حتى فى حالة الاختيار الردىء *akrasia* فإن العقل هو الذى يملئ الاختيار.

التحليل المطول لمزيج اللذة والألم الذى لا يكون إلا فى الروح وحدها (47 د - 50 ج) يوحى بأن أفلاطون كان آنذاك شديد التعلق بطريقة التقسيم. من الجائز أنه كان يجدها مفيدة جدًا لأغراض التعليم. ولكنها، كما يبين نموذجها هنا بوضوح، لم تكن تقسيما ملتزما بأى قواعد ثابتة. يبدأ التقسيم على أساس مبدأ معين ثم يتحول إلى غيره. ربما يمكننا أن ننظر إلى شكل الطريقة المتمثل هنا كتطوير لتمييزات بروديكوس Prodicus، ربما مع تخليصها من بعض الاعباطية والنزق.

6

كانت مسألة الكينونة والصيرورة فى بؤرة فكر أفلاطون فى فترته المتأخرة. نستطيع أن نرى هذا فى *فيليبوس* 53-د - 54-أ. روح الله المرحلة التى تتبدى فى إتيانه بـ *ثيمة* العشق هنا تُظهر، فيما أرى، أن عقله كان مشغولا بالرؤية التصوفية لعالم الصيرورة ككل، توافقا للتحقق فى أزلية الكينونة الحقّة.

إننى أرى هذا ذا صلة بمبدأ الإنجاب فى الجمال *tokos en kalôi*، الذى قدّمه أفلاطون فى *المأدبة*، والذى كان عند أفلاطون مبدأ ميتافيزيقيا وكونيا أساسيا. يجد أفلاطون مبدأ الإنجاب فى الجمال متمثلا أولا فى الإنجاب البيولوجي لكنه يصبحنا صعودا إلى الخير الأعظم. إنه نفس الإنجاب فى الجمال الذى نجده فى الصعود إلى صورة الخير فى *الجمهورية*، والذى نجده فى الرؤية الطبواوية فى أسطورة *الفابيروس*، والذى يتجلى فى كل *الفابيون*، والذى نستشفه من دينامية *السوفيست*، ومن إبداعية *التيمايوس*.

الجميل، الذى هو صورة كمال، إذ يكون فى حضن العقل الفاعل، يجد لذاته تعبيرا خلاقا فى إنجاب صور كمال أخرى. الحقيقة فاعلة خلاقية. هذا ما مال أفلاطون لتوكيده فى *السوفيست* و *التيمايوس*. لكن ذلك لم يكن تحولا فى فكره. كانت البذرة هناك منذ البداية؛ مع مرور الوقت أتاحت لها الفرصة

والمجال لتنبؤ. — وليس هذا مقطوع الصلة بفكر أفلاطون في 'الإلهام' في الد
ايون وفي مواضع أخرى.

التوق للأزلية الكامن في رغبة الإنجاب في الجمال ليس رغبة في امتداد
زمني أو في دوام زمني، إنما هو تطلع لأزلية اللحظة الخلاقة.

7

ما يقوله أفلاطون عن الديالكتيك *hê tou dialegesthai dunamis*
في الفيليبوس 57- هـ -59-ج لا يضيف شيئاً لما يمكننا أن نعرفه من
الجمهوريّة. نبرة هذه الفقرة من الفيليبوس ومحتواها يوحيان بأنها موجّهة
لجندل ما كان يدور داخل الأكاديميا.

في 61-أ يقول 'سقراط' ملخصاً نتيجة النزاع بين اللذة والمعرفة: "إنّ
فالخير النهائي، التام، والذي ينبغي على الجميع اختياره لن يكون أيّاً من
هذين؟" *oukoun to ge teleon kai pasin haireron kai to*
pantapasin agathon oudeteron an toutôn eiê; يترجم هاكفورت
Hackforth هذه العبارة هكذا: "Then neither of the two can be the
the absolute Good", "perfect thing that everyone desires".
استخدام هاكفورت لكلمة "absolute" (المطلق) مع كتابة كلمة "Good"
بالحرف العالى مضلل بدون مبرر. وتستمر الصياغة المضلّة في السطور
التالية حيث نجد "grasp the Good" ("يدرك الخير") و "a way
towards the Good" ("سبيل إلى الخير") بينما هو واضح تماماً أن الخير
الذي يتحدث عنه 'سقراط' يوجد في حياة تتمتع بمزيج من اللذة والفكر (61 أ -
ج). ليس هذا مجال الخير الأعظم، الذي هو الحقيقة النهائية في الجمهوريّة.

الفقرة الملغزة في فيليبوس 64- أ - ج التي يجدها هاكفورت Hackforth
محيرة، هي رحيق أفلاطوني خالص. كنا في الفيليبوس بصفة عامة نتعامل مع
أشياء على مستوى الإنسان، مع اللذة والفكر والسعادة والخير، نتعامل مع هذه
الأشياء كما نلقاها في دنيانا هذه في زماننا هذا، في عالم الصيرورة. وها هو
أفلاطون يومض إلينا بإشارة لينكرنا بأن كل ذلك لا يمكن أن يكون له جوهر،
لا يمكن أن يكون أكثر من محض حلم، إذا لم نجد له صلة بالحقيقة *alêtheia*

على المستوى الميتافيزيقي. إن فعلنا، فعندئذ، وعندئذ فقط تكون حياتنا وتكون الأشياء الحسنة في حياتنا حقيقة.

عندما يتحدث 'سقراط' في 64- ج عن الوقوف عند الباب الأمامي لمسكن الخير نكون قد عدنا إلى الحياة الطيبة للناس، ومن جديد يجب أن تؤخذ ترجمة هلكورث Hackforth بقدر من الحيلة.

8

من الخطأ أن نحاول قصر الأشكال المختلفة التي يقدم بها أفلاطون مفهوما ما على التوافق الشكلي مع بعضها البعض. هكذا يحاول الباحثون عشا أن يُقحموا شروح أفلاطون وتطبيقاته المتباينة لطريقة التجميع والتقسيم في صياغة متجانسة. إنني أعتقد أن أفلاطون لم يكن عنده أبدا صيغة مكتملة للطريقة. هذا هو السبب في أن باحثينا، رغم كل تبخّرهم وكل دأبهم الذي يُحسدون عليه، يعجزون عن الوصول إلى وصف للطريقة يتفقون عليه.

لكي نعطي الملاحظات السابقة بعض المضمون، دعونا ننظر في صفحة واحدة من النص، الفيليبوس 23- ج - 24- ب. — في 23- ج نقسم كل الأشياء في الكون إلى قسمين؛ كلا، لنقل ثلاثة؛ حسنا، دعونا نصيغ رابعا؛ قد نحتاج أيضا لقسم خامس. من الواضح أن هذا ليس تقسيما كما يُفهم التقسيم في طريقة التجميع والتقسيم. — الله قد أظهر لنا فكرة الـ لا محدود والحدّ، أو ربما كان 'سقراط' قد حلم بها: الفكرة هي بصيرة خلاقة، ما كان من الممكن أن تُستخرج بعملية منطقية من مقدمات أيّا كانت تلك المقدمات. وكذلك لم يكن من الممكن أن نعثر عليها في معطيات التجربة. بالطبع، كل التمييزات التي نبتكرها يمكننا في يسر أن نجدّها في العالم — بعد أن نكون قد وضعناها نحن هناك، فلا يعود ثمة انفصال لها عن الطريقة التي نرى بها الأشياء. ثم في 23- هـ يعطينا أفلاطون خليطا من هذا 'التقسيم' الخاص مع التقسيم المنهجي: سنرى كلّ من الـ لا محدود والحدّ "ينقسم إلى عديد ويتفرّق" ثم يُجمع من جديد في واحد. وفي 24- أ الـ لا محدود هو متعدّد. ولكن بعد ذلك مباشرة نراه في جوهره امتدادا متصلا continuum غير منقسم. هو الـ متعدّد وهو الـ ديدان وهو الـ لانتهائي وهو الـ وعاء *hupodochē* غير المتشكل، هو كل هذا وفي نفس الوقت هو ليس أيّا من هذا. — ما كتبته هنا ليس نقدا لأفلاطون: غرضي أن أبين أننا عشا نحاول العثور على منظومة محدّدة في كتابات أفلاطون. أفلاطون

هو شاعر وفنان الفكر: يعطينا رؤى كالكيسكوبية kaleidoscopic للـ حقيقة — حقيقة تلبي أن تحبس في قالب واحد.

يلاحظ هاكفورث Hackforth (المقدمة، صفحة 3) التماثل بين "تضاد الـ لامحدود والحد في الفيثاغورس والتضاد بين شواش ما قبل الكون pre-cosmic chaos والصور والعدد eidê kai arithmoi التي بها نظم الشواش في الـ تيمايوس". هكذا نستطيع أن نرى أن الـ لامحدود والحد، والشواش والصور والعدد، والذيات الـ لامحدود والواحد، كلها صياغات مختلفة لفكرة الـ واحد والـ متعدد الأساسية التي نجدها في الفايديروس والـ جمهورية. كان أفلاطون — عبقري الفكر والبصيرة — يعرف أنه ما من صياغة لفظية يمكن أبدا أن تنفي بالحقيقة. في الجمهورية يعطينا أمثلة الكهف، والخط المنقسم، وتشبيه الشمس، تعبيراً عن فكرة واحدة أساسية. للتعبير عن علاقة الصور المعقولة بالحالات الفعلية العديدة المحددة التي تتمثل فيها (الـ واحد في الـ متعدد، هو تعبير آخر عن هذا) يتحدث عن المشاركة، الاجتماع، المحاكاة، وما إلى ذلك، ثم يجد في الديارمنيديس أن كل أساليب التعبير هذه غير مرضية. يبدو أن الـ ذيات الـ لامحدود — الذي لا نجده في المحاورات — كان تطبيقاً معيّناً لفكرة الـ حد والـ لامحدود، الواحد والمتعدد. الـ ذيات الـ لامحدود، مثله مثل الـ لامحدود الأكثر — و. أقل، هو امتداد متصل continuum. بوصفه هذا هو الـ لامحدود والـ معقول. كي يُعقل يجب أن يخضع لحد العدد. فإذا كانت صيغة الواحد والـ ذيات الـ لامحدود قد أخذت بلب أعضاء الأكاديمية لبعض الوقت، فما الغرابة في ذلك؟ كل ما أهيل على هذا المصطلح قديماً وحديثاً من غموض وإغراق في غياهب الأسرار هو محض عصفاء.

التفسير الذي يقدمه 'سقراط' لاكتشاف توت المصري لمفهوم حرف الهجاء (18 ب - د) هو مثال جيد جداً للفعل الخلاق الذي به يبتث العقل المعنى في المتعدد. خلق مفهوم الحرف — الذي يعرف كل لغوى أنه شيء مصطنع تماماً — يعطي تيار الأصوات غير المفصل معقولة ويأتي إلى الوجود باللغة المكتوبة. نفس تيار الأصوات ذاك إذ يُسمع لا يصبح معقولاً إلا حين يجزئه العقل إلى كلمات متميزة. هذه مجرد حالة خاصة من بسط العقل للصورة على المعطى اللامعقول ليصبح معقولاً. هذا، فيما أرى، هو المعنى الأصلي لمفهوم المعقول السقراطي. من المؤسف أن أفلاطون في سنواته الأخيرة رأى أن يربط الفكرة بطريقة التجميع والتقسيم التي كان قد استحدثها، وهي طريقة كان من الممكن أن تخدم أغراض أرسطو Aristotle العلمية، لا اهتمامات أفلاطون الرياضية والفلكية والفلسفية، ناهيك عن اهتمامات سقراط الأخلاقية.

يضع 'سقراط' جانباً تقسيم اللذة، الذي كان قد وعد بإنجازه، ويعود إلى فكرة الحدّ واللامحدود ويعرض أن يطبّق طريقة التقسيم هناك (23 ج - 26 د). وإذا به تقسيم لا يشبه كثيراً ولا قليلاً ما كان لنا أن نتوقع على ضوء ما جاء في الفايديروس أو السوفيست أو البروليتيكوس. أما التجميع، من ناحية أخرى، فنرى أنه إسقاط لوحدة تعطى المعقولة للمتعّد اللامتشكّل؛ بعبارة أخرى، إنه إنشاء صورة (نسق). كان أفلاطون يبحث عن أدوات فكرية جديدة لتمثيل الشدّ والجذب الأزلي المتبادل بين الواحد والمتعدّد، الكينونة والـ صيرورة، ثبات المعقول وتحول العالم الموضوعي. كانت هذه واحدة أخرى من تجريباته التي لا تنتهي، وسيماء التجريب مطبوعة على كل جوانبها. عند تقديم فكرة المزيج *meikton* كنتاج للحدّ والـ أكثر - و - أقل *to mallon te kai hēton*، يمزجها بفكرة المعيار *measure* كمصدر لكل ما هو حسن. إذ يفعل هذا فإنه يحرم الحدّ من شموليته. الحرارة لـامحدودة؛ أي درجة حرارة معينة هي مزيج *meikton*؛ لكن درجة 300 منوية، من حيث هي درجة حرارة، تماثل تماماً 30 منوية، لكنها ليست 'المعيار' الذي يعطينا جواً معتدلاً. من الواضح أن اهتمام أفلاطون بالاعتبارات الأخلاقية كان هنا هو الأعلى. أيّاً ما كان مصير الفكرة في الأكاديمية، فإنني لا أظن أن أفلاطون ظل راضياً عنها لوقت طويل. كان على الدوام متصبّداً لأفكار جديدة، ولم يكن أبداً ليرضى عن فكرة ما لوقت طويل؛ ذلك مصداق عبقريته. عندما نمسك بفكرة معينة، أو نظرية، أو عقيدة، أو ما شئت من هذا القبيل، ونحاول أن نعطيها ثباتاً لم يردّه لها مبدعها، فإننا نصحّي بما له أعظم قيمة، البصيرة التي تتضمنها، التي يمكن أن تلمح، تُشهد في حركة الفكر الحيّة، لكنها أبداً لا يمكن أن تُحبس في نظرية أو عقيدة جامدة. هذا هو المغزى الحقّ لإصرار أفلاطون على تأكيد أن أعمق أفكاره لا يمكن حبسها في أي نصّ كتابي، إنه هذا وليس السرية المذهبية التي ينسبها إليه شليزاك Szlezak وغيره من الباحثين المحدثين.

بعد أن جعل كل صيرورة تنتج عن امتزاج الحدّ والـ لـامحدود، وبعد أن أضاف المزيج الناتج كمبدأ ثالث، نجد أفلاطون لا يشعر بالرضا. والحقّ معه. فلو أننا وقفنا عند هذا لكننا قد انضممنا للحشد الحاشد من الاختزاليين *reductionists*، القدامى منهم والمحدثين: نعطي بياناً جيّداً عن الصيرورة، ثم نورد قائمة بالعناصر التي استخدمناها في بياننا الموضوعي. لكن أفلاطون كان يعرف أن ذلك لا يفي بغرضه، فيأتي بالمعلّ الفاعل الذي هو من وراء كل ذلك، يأتي به كمبدأ رابع. إذا أردنا الحقّ، فالفعل الخلاق ككل هو وحده القابل لأن يُعقل حقاً. قد نجزّته، فكرياً، على أكثر من نحو، لخدمة أغراض مختلفة. لكننا

نسىء لأنفسنا إن نحن قنعنا بالشظايا، كما يفعل كثيرون ممن ينتمون للفلاسفة وللعلماء.

يطرح بيرنيت Burnet السؤال: لأي من 'أنواع' الديليبيوس تنتمي الصور؟ ثم يقول إن الصعوبة تنشأ "من واقع أن أفلاطون يحجم عن إعطاء مذهب في هذا الموضوع كاملاً في هذه المحاورة" (*Greek Philosophy: Thales to Plato*, 1914, p.332). ليس الأمر هكذا في رأيي. أفلاطون لا 'يحجم' عن إعطاء 'مذهب كاملاً': هو لا يعطيه لأنه لم يكن له أبداً 'مذهب كامل'؛ وهو لم يكن له أبداً 'مذهب كامل' لأنه كان يعرف أنه ليس من 'مذهب كامل' يمكن أن يفي بالحقيقة. أفلاطون أبداً لا يعطينا، لا عن هذا ولا عن أى مسألة أخرى، مذهباً 'مكتملاً'، لأنه كان يعرف أن ذلك فيه هلاك الفلسفة. أردت أن أعلق على مقولة بيرنيت على هذا المستوى الأساسي لأن ذلك يمسّ صميم الفلسفة. لكنني لا أرى صعوبة في الإجابة على السؤال: الصور لا تنتمي وحسب للحدّ، إنها ذات الحدّ.

الفصل الثانی عشر

الديميوس

1

تُعد الديميوس بأن تعطي بيانا عن تكون الكون حتى خلق الإنسان. ولكن قبل أن نخطر بهذه النية نمرّ بمدخل غريب حيث يعطينا سقراط ملخصاً لمناقشة يُفترض أنها جرت في اليوم السابق. ونجد الملخص عبارة عن بيان بالخطوط العريضة للدولة النموذج التي وُصفت في الأبواب من الثاني حتى الجزء الأول من الباب الخامس من الجمهورية. يقول سقراط إنه يودّ لو سمع أحداً يعطي بيانا عن تلك المدينة النموذج "وهي نخوض صراعاً ضدّ جيرلنها، وكيف حاربت بطريقة لائقة" (19 ج. الترجمة الانجليزية لـ جويت Jowett). ونجد كريتياس مستعدّاً لإجابة مطلب سقراط بحكاية رواها كهنة مصريون لصولون عن صراع جبار خاضته أثينا ضدّ أطلانتس قبل عهد صولون بتسعة آلاف عام. ويقدم كريتياس تخطيطاً أولياً للحكاية التي يُتفق على أن يدلى بها تفصيلياً في اليوم التالي — موضوع الكريتياس التي بدأها أفلاطون ولم يكملها.

الموجز التخطيطي الذي قُدمه سقراط للمدينة النموذج التي وُصفت في الجمهورية قد أوعز للباحثين بشتى التصورات الجامحة. إذ يلاحظ جون بيرنيت John Burnet أن الموجز لا يشمل البابين السادس والسابع، نجده يقول: "هذا لا يمكن أن يعنى إلا أن الديميوس وما كان في النية أن يليها كان مقصوداً أن تحلّ بطريقة ما محل الأبواب الأخيرة من الجمهورية" (Greek Philosophy: Thales to Plato، 1914، p.339). إنني لأجد هذا كلاماً لا يقبله عقل. إن فلسفة البابين السادس والسابع (مع الجزء الأخير من الخامس) هي عندي لبّ الأفلاطونية وقلبها النابض. نجد تلك الفلسفة في كامل حيويتها

ليس فحسب في *السوفيست* و*الدقيليوس* و*التيمايوس* وإنما أيضا على امتداد *القوانين* وخاصة في الأبواب الثلاثة الأخيرة. مدينة *الجمهورية* النموذج هي ما 'حلت محلها' *القوانين*، وليس فلسفة *الجمهورية* في المعرفة والحقيقة.

يبدو أن أفلاطون اخترع 'مناقشة اليوم السابق' ليمهد لل*كريتياس*. كان يحتاج تخطيطا لمدينة نموذجية لهذا الغرض ووجد تلك التي كان قد اخترعها لل*جمهورية* جاهزة فاستخدمها. ليس هناك ما يدعو لافتراض أنه أراد أن يستحضر العمل السابق من حيث هو.

2

كانت الكوزمولوجيات أول نتاج المغامرات الفكرية للعقل الإنساني. كل الثقافات البدائية، كل الحضارات القديمة، كانت لها كوزمولوجياتها أو أساطيرها الكوزمولوجية. أوائل المفكرين الأيونيين كانوا كلهم بناء كوزمولوجيات. سقراط كان عنده من الأسباب الخاصة ما دعاه لأن يتخلى عن سلوك هذا السبيل. المسائل التي كانت هي كل هم سقراط كانت عند أفلاطون أيضا في المكان الأول من الأهمية. لكن أفلاطون لم يكن يرى ضررا في أن يُعمل فكره وخياله في بناء كوزمولوجية، بشرط أن تكون حدود المغامرة الفكرية واضحة تماما. هكذا نراه يجعل *تيمايوس*، قبل أن يقدم عرضه، يذكرنا أولا بالتمييز بين المعقول والمحسوس (27 هـ - 28 أ)، ثم ينهنا إلى أن وصف ما هو مجرد ظل سيكون بدوره مجرد ظن؛ فمكانة الكينونة بالنسبة للصيرورة تضاهي مكانة الصدق بالنسبة للظن (29 ج). ثم يواصل القول: "يجب أن تقنعوا إذا جاء بياننا محتملا بقدر أي بيان آخر ... يجب ألا تتوقعوا شيئا أكثر من حكاية *muthos* محتملة في مثل هذه الأمور" (29 ج - د. الترجمة الإنجليزية لـ *دزموند لي* (Desmond Lee)). كل هذا يتوافق تماما مع منظور *الجمهورية* بشأن المعرفة والحقيقة: إننا هنا نتحرك داخل الجزء الأدنى من القسم الأعلى من الخط المنقسم. كل 'المعرفة العلمية'، كل معرفة واقعية عن الدنيا، هي عند أفلاطون منحصرة في ذلك النطاق. جدير بالملاحظة أنه، بعد أن يقال لنا إن "وصف ما هو غير متغير وثابت ومعقول في وضوح، سيكون غير متغير وثابت"، نجد ذلك متبوعا على الفور، في نفس الفقرة، بهذا التحفظ: "أي أنه سيكون غير قابل للتفنيد وغير معرض للجدل بقدر ما يمكن لوصف بالكلمات أن يكون" (29 ب-ج)، وهذا بدوره يتفق تماما مع *الجمهورية* و*الفائروس* والرسالة السابعة.

لعل ما دفع أفلاطون للمغامرة بالنزول إلى ذلك الخضم الكوزمولوجي غير الأمن هو نفس الشعور الذي ألهم كل فكر أفلوطين Plotinus، نفس الذي أمله على وايتهد Whitehead أن يكتب رائعته *Process and Reality*، نفس الذي حفز كل بناء المنظومات الميتافيزيقية الكبرى، والذي يمكن أن أُعْتَر عنه بهذه الكلمات: نحن جزء من الكل، ونحن لا نستطيع أن نكون نحن أنفسنا كلاً، إلا إذا رأينا أنفسنا في الكل.

في بداية حديثه التمهيدى، يلخص تيمايوس في إيجاز محكم موقف الجمهورية من المعرفة والحقيقة: "في رأيي أن علينا أولاً أن نميز بين ما هو كائن دوماً وليس خاضعاً للضرورة وذلك الذى هو دائماً فى سيرة و ليس له كينونة أبداً. ذاك معقول، نبلغه بالعقل، ودائماً هو كما هو؛ والآخر نتركه بالحس غير العقلانى، وهو دائماً مادة للحس، دائم السيرة والفناء، لكنه أبداً لا تكون له كينونة حقة" (27 د - 28 أ). على الفور يضع هذا كل مناقشة الـ تيمايوس فى إطارها الصحيح. إن أفلاطون لا يرجع أبداً عن نبذ سقراط للبحث الفيزيقي فى 'السيرة الذاتية' فى الدياينون. هكذا ينهى تيمايوس حديثه التمهيدى محذراً سقراط ألا يتوقع ما هو أكثر من 'حكاية muthos محتملة' (29 د).

ها هنا نجد تمييز سقراط الجذرى بين المعقول والمحسوس، وربط أفلاطون مستويات المعقولة بمستويات أو درجات الحقيقة، ومبدأ الميتافيزيقا الأفلاطونية الأساسى: التضاد بين الحقيقة والوجود الزائل — كل هذا نجده، فى هذه الكلمات القلائل، محبوباً فى نسيج واحد متماسك. قال لنا أفلاطون مراراً عدة، إن ما هو حقيقى تماماً وحده قابل لأن يُعرف بالمعنى الحق للمعرفة، وما هو هنا يكرّر هذا فى أوضح عبارة. فأفلاطون ينذرنا منذ البداية بأن الكوزمولوجيا التى نزمع أن نلج دروبها لا يمكن أن تكون موضوع معرفة حقة.

ويعود تيمايوس يحث سقراط فى عبارة صريحة: "لا تدهش يا سقراط إنك إن كنا فى شأن كثير من المسائل المتعلقة بالآلهة وبالعالم المتغير ككل نجد أننا لا نستطيع من كل الوجوه وفى كل حالة أن نقدم بياناً متساقاً ودقيقاً ... إننا كليناً، أنا وأنت، ... لسنا إلا بشراً ... وينبغى ألا نتطلع لأكثر من حكاية محتملة فى مثل هذه الأمور" (29 جـ). كل ما نعرفه عن العالم — حتى عن أكثر جوانب العالم اتساقاً نسبياً وثباتاً نسبياً — لا يمكن أبداً أن يكون أكثر من حكاية محتملة، "فمتى قبلنا فى هذه الأمور الحكاية المحتملة بجدد بنا ألا نسعى للمزيد فى شأنها" *hōste peri toutōn ton eikota muthon apodechomenous prepei toutou mêden eti peri zêtein* (29 د). هذا مبدأ أساسى فى الأفلاطونية نحن فى أمم الحاجة لأن نستوعبه.

في 51- ب - هـ يعود أفلاطون مرة أخرى لموضوع الصراع بين المفهوم المادّي والمفهوم المثالي للحقيقة الذي كان قد مثّله في السوفيست بمعركة الآلهة والمزّدة. الموضوع في الواقع يضرب بجذوره في التمييز الموقراطي بين المعقول والمحسوس، الذي يعاود الظهور في الجمهورية في هيئة التباين بين مجال الحقيقة ومجال الظلال، الذي نجده مصوّراً بدقّة في أمثولة الكهف، ومن جديد في التمييز بين المعرفة *epistêmê* والظنّ *doxa*، المتمثّل في الخط المنقسم. فحين يؤسس أفلاطون هنا حقيقة الصور المعقولة على التمييز بين المعرفة والظنّ فهو إنما يعود لتوكيد التمييز الذي أرساه في الجمهورية بين كل 'معرفة' إمبريقية من ناحية والفهم العقلاني من ناحية أخرى. هنا أيضاً نستطيع أن نرى في وضوح أنه من المستحيل أن نفصل في فكر أفلاطون بين البعد الإبيستيمولوجي والبعد الميتافيزيقي. من الواضح أيضاً أن أفلاطون، وإن يكن من المؤكّد أنه طور البصيرة السقراطية، فإنه أبداً لم يجد عنها.

3

البصيرة التي أعطيت تعبيراً صريحاً في السوفيست، بأن ما هو حقيقي لا بدّ أن يكون يكون حياً وعاقلاً، يَنبُتُ زهرها في التيمايوس، إذ نجد في 29- د - 31- ب ال واحد البارمنيدى وقد اكتمل بالحياة والعقل.

العقل *nous* عند سقراط هو ما يجعل منا كائنات إنسانية، يعطينا طبيعتنا الإنسانية ويعطينا قيمتنا. يصعد أفلاطون بهذه البصيرة إلى المستوى الميتافيزيقي: العقل *nous* هو ما يجعل الكون هو ما هو ويضفي المعقولة على كل كينونة وكل صيرورة. من الخطأ أن نترجم *aitia* في أعمال أفلاطون بـ 'السبب' (*cause*). 'السبب'، في التفكير العلمي، يشير إلى وضع للأحوال *state of affairs* يسبق وضعاً آخر للأحوال. في فيليبوس 26- هـ يقول أفلاطون إن الـ *aitia* و 'الصانع' اسمان لنفس الشيء. وأيضاً، ذاك الذي يُصنع وذاك الذي يحدث هما اسمان لنفس الشيء (فيليبوس، 27 أ).

في 28- أ يقول تيمايوس: *pan de au to gignomenon hup' aitiou tinos ex anagkês gignesthai` panti gar adunaton chôris aitiou genesin schein*، وأترجمها: "أيضاً، كل ما يحدث، يحدث بالضرورة بفعل فاعل؛ ليس ممكناً بدون فاعل، لأي شيء أن يحدث". لي Lee يترجم هكذا: "In addition، everything that becomes or changes must do so owing to some cause; for nothing can

"come to be without a cause." ("بالإضافة لذلك، كل ما يحدث أو يتغير لا بد أن يفعل هذا بفعل سبب ما؛ فلا شيء يمكن أن يحدث بغير سبب").
ترجمة جويت Jowett أكثر أمانة لروح نص أفلاطون: "Now everything that becomes or is created must of necessity be created by some cause for without a cause nothing can be created". ("فكل شيء يحدث أو يُخلق لا بد بالضرورة أن يُخلق بفعل سبب ما، فبغير سبب لا شيء يمكن أن يُخلق"). علينا أن نحرص كثيراً على ألا نقرأ في كلمات أفلاطون المفهوم العلمي للسببية. يمتضى أفلاطون فيبين أن انتاج شيء على مثال اللامتغير مغاير لانتاج شيء على مثال المتغير. ينبغي أن ينتهنا هذا إلى الاختلاف الجذري في منظور أفلاطون لمسألة السببية. قال *aitia* عند أفلاطون، تماماً كما هو عند سقراط، ليس 'سبباً' خارجياً بل هو دافع عاقل، هو قصد (reason why): قد نقول إنه 'غاية' بشرط ألا يغيب عنا أنه ليس غاية خارج الفعل بل هو تعبير عن غائية أصيلة في الفعل. هذا ما أسميه مبدأ الفعل الخلاق principle of creativity.

حدث أو صيرورة شيء ما (أي حدث) لا يفتره (كما يظن علمائنا) وصف أوضاع الأحوال التي تسبقه، مهما بلغ ذلك الوصف من التدقيق والشمول، بل تفسره الغاية التي تظهر الحدث كتوكيد خلاق للكل (الحقيقة) الذي لم يكن وضع الأحوال السابق إلا مظهراً موضوعياً له. (لعل، كما في أحوال أخرى عديدة، قد جاوزت أفلاطون: إن لم تكن عندي إضافة أسهم بها، فلماذا إذن أكتب؟ لكنني فيما قلت هنا لا أعارض أفلاطون. حيث أعارض أفلاطون فعلاً، كما في مسألة البقاء الشخصي بعد الموت، فإني أعلن هذا صراحة.)

فكرة السبب هي من خلق العقل. حين فصل كُنت Kant العقل Vernunft، reason من جماع فعل العقل الفاعل ثم مضى يميز بين العقل reason والملكات الأخرى (الفهم، understanding، Verstand، ' والإحساس sensibility، Sinnlichkeit)، وزاد بأن قسم العقل نفسه إلى عقل نظري speculative وعقل عملي practical، فإنه لم يفعل غير أن أضعف البصيرة السقراطية، بصيرة أن المفاهيم التي تشكل عالم المفعول ينشئها العقل. العقل الفاعل هو الحقيقة الواحدة التي نعرفها. الخط المنقسم عند أفلاطون لا يؤسس ملكات منفصلة بل يشير إلى مستويات متباينة من الكمال في العقل الفاعل.

فكرة 'السبب' كما نفهم عادة لا بد أن تكون أكثر اختلاقات fictions العقل وغولا في غياهب الماضي السحيق، وهي من الرسوخ في عقلنا بحيث تبدو آمنة من كل تحذّر. لا بد أنها كانت بين أقدم إبداعات النوع الإنساني، ولا جدال

فى أنها أحمّنت خدمة الجنس البشرى، فما كان البشر بمستطيعين أن يبدؤا مسيرتهم الطويلة فى تسخير الطبيعة بدون هذه الأداة. لكن أن لنا أن نكشف الوهم، مهما كانت فائدته وضرورته لخدمة أمور معيشتنا. الصيرورة المبدعة ليس لها سبب، بل لها مناسبة، لها أساس، لها نبع، أو ما شئت من التعبيرات. المناسبة تتفتح تقفحاً خلافاً. أسأل شاعراً، أسأل عاشقاً. هذه الفكرة بالطبع لا تمكننا من إنجاز عمل فى علم الواقع. لكن إقحام أسطورة السببية فى الفلسفة أوقع الفلاسفة فيما لا نهاية له من المعضلات الكاذبة، التى لا يمكن أن تجد لها حلاً أبداً، إنما يمكن فى يسر الإفلات من أحابيلها يعون فكرة الإبداع. الصيرورة سنز لا يضحى معقولا إلا فى ضوء مبدأ الفعل الخلاق.

4

فى ترجمته للبوليتيكوس، يقول ج. ب. سكيمب J. B. Skemp، معلّقاً على تيمابوس 33- ب - ج، حيث يرد وصف الجسم الحى للعالم: "ها هنا نلقى تفكيراً أنثروپومورفياً مبكراً عن الكون" (صفحة 87). أن نقف عند الطبيعة الأنثروپومورفية⁽⁷⁸⁾ لهذا الوصف يعنى الخط من فكر أفلاطون. الأنثروپومورفية هنا، أيّما ما كان منبعها، كانت عند أفلاطون أسطورية مقصودة، لكن البصيرة المتضمنة فيها كانت ميتافيزيقية عميقة، أو كما أفضل أن أقول، كانت نبوية. إنها تعطينا منظور كون حى عاقل.

فى 34- أ - ب نجد الد واحد البارمنيدى، الكامل المكمّل، ملخصاً فى صيغة ما كان الإيلى الجليل لينكر منها شيئاً، لولا فارق وأى فارق! فهذا الد واحد مخلوق. حتى 'نموذجه' المعقول لا يمكن معادلته بالحقبة النهائية. رغم أن العلاقة بين الد صانع muthos أفلاطون لا يحدّد صراحة، فى الأسطورة والنموذج، إلا أننى أراه متسقاً مع كل منظور أفلاطون أن تكون الحقيقة النهائية

(78) ترخّب مساحة الفكر الإنسانى بترديد وتشعب المفاهيم التى تكوّن مجال الفكر. وفى فترة سبّات الفكر العربى، التى طال مداها، اكتسب الفكر الإنسانى الكثير من المفاهيم التى نحن فى أشد الحاجة لاستيعابها، فهذه أدوات التفكير التى بدونها يبقى تفكيرنا منحصراً فى دائرته الضيقة، لا يتجاوزها. وأيسر سبل استيعاب المفاهيم الجديدة فى لغتنا هو تعريب المفردات الدالة على تلك المفاهيم فى اللغات الحية التى نشأت فيها. وقد نستطيع أن نوجد لبعض المفاهيم مفردات مناسبة بالنحت أو الاشتقاق. ولكن من الطريقتين - التعريب والنحت أو الاشتقاق - ما لها وما عليها. هل نترجم anthropomorphic thinking بـ 'تفكير مؤنسن' مثلاً؟

هي الخير، الخير الفاعل الخلاق، الذي يحقق خيره العاقل ذاته، طبيعياً وبالضرورة، في فعل الخلق. هذا أفلاطون وسبينوزا في آن معاً. لم يزيّف أفلاطون فكر أفلاطون بل أعطاه تعبيراً أسطورياً أصيلاً. منظومة سبينوزا⁽⁷⁹⁾ أيضاً أسطورية: لن نصل إلى جوهرها إلا حين نراها هكذا، وعندئذ فقط تجد مظهرية براهينها الرياضية ما يشفع لها فيما تنطوي عليه من رؤية أساسية.

يمضي تيمايوس بعد ذلك ليبين ما الذي دعا مشكل هذا الكون المتغير أن يشكّله أصلاً. "كان خيراً، وما هو خَيْرَ ليس فيه هبّاء من حسد؛ وإذ لم يكن فيه حسد فقد رغب أن يكون كل شيء مماثلاً له قدر الإمكان" (29 د - هـ. الترجمة الإنجليزية لـ لي Lee). التيمايوس تقدّم في وضوح مبدأ الفعل الخلاق the principle of creativity. الديمورجوس *dèmiourgos* (الصانع) خلق العالم لأنه، إذ هو خَيْرٌ، أراد لخيره أن ينتشر. خير الخير النهائي قِيّاض، يؤكد ذاته في عطاء خلاق، في فعل الحب. في صباي كتبت خلاصة تخطيطية للمنظومة الفلسفية التي كنت قد كوّنيتها في ذهني. أذكر أنني صغت التخطيط في ستين نقطة، انتهت إلى أنه في التحليل النهائي فإن أصل صيرورة كل ما هو كان هو إرادة، والإرادة غائية، والغاية حب. من ثمّ انتهيت إلى أن الحقيقة النهائية هي الحب. إنني أجد نفس الفكرة في هذا الذي يقوله أفلاطون هنا. صانع العالم كان خيراً، ولأنه كان خيراً فقد أراد أن يكون الخير في كل شيء. السبيل الوحيد لأن نجد صيرورة العالم معقولة هو أن نرى المصدر النهائي لكل شيء كقوة خلاقة عاقلة وخيرة. لكنني لا أرى هذه الفاعلية الخلاقة كعملية خلق من قبل خالق متسام *transcendent*؛ إنها فاعلية خلاقة تطوّر وتشكل كينونتها الذاتية. وكما يضيف أفلاطون: "هذا مبدأ لأصل عالم التغير صحيح بقدر ما يمكن لحكمة البشر أن تدرك، وينبغي لنا أن نقبله"، *tautên dê geneasôis kai kosmou malist' an tis archên kuriôtatên par' andrôn* (29) *phronimôn apodechomenos orthotata apodechoit' an* 30. الترجمة الإنجليزية لـ لي Lee).

"إذ وجد الله الكون المرئي في حالة ليس فيها استقرار، بل وجده في حركة غير متناغمة وغير منتظمة، حوّل من اللانظام إلى النظام..." (30 أ). هنا علينا أن نتمهل عند نقطتين. لو أن الحقيقة النهائية كانت كياناتاً پارمنيدياً بسيطاً

(79) أترجم Spinoza's system بـ 'منظومة سبينوزا'. إنني أرى أن ترجمة system في سياق الإشارة لفكر فلسفي شامل بـ 'نظام' لا تفي بالغرض.

غير متمايز، لما كان من الممكن أن نجد تفسيراً لصيرورة أى شيء على الإطلاق. لا بدّ من شيء في مواجهة الـ واحد الكامل. يختار أفلاطون أن يرى ذلك الشيء كعالم مضطرب مستقلّ الوجود. ربما كان ذلك راجعاً لتعلق أفلاطون المزاجي بالبسيط واللامتغير. لكن ذلك يتركنا متقلّين بمشكلة مصدر أو أصل ذلك العالم المضطرب. أنا أجد ذلك الشيء في بُعد الوجود (مجرد كينونة المعطى الجرداء الصماء)، في مواجهة بُعد الحقيقة: هذان بُعدان في العقل الفاعل الخلاق النهائي⁽⁸⁰⁾ الذي أسمّيه أيضاً الـ أزل الـ خلق. هذا هو المنظور الذي أقنمته في الباب الثاني من *Let Us Philosophize*.

لغة أفلاطون (مثلاً في 27 هـ - 28 أ) قد توحي بأن موقفه تجاه التغيير والصيرورة بقى متأرجحاً برغم أنه مال في محاوراته المتأخرة للتوكيد على الحياة والعقل والفاعلية كسمات جوهرية للحقيقة. لكنه حين يقول إن "ذاك الذي يبقى هو هو بلا حراك أبداً لا يمكن أن يكبر أو يصغر بفعل الزمن؛ ولا يمكن أن يقال عنه إنه حدث في الماضي، أو إنه يحدث الآن، أو إنه سيحدث في المستقبل؛ ولا هو يخضع لأى من تلك الحالات التي تؤثر في الأشياء المتحركة المحسوسة التي يسببها التوالد" (38 أ. الترجمة الإنجليزية لـ جويت Jowett) — حين يقول هذا ينبغي أن نكون قادرين على فهمه بطريقة أفضل. الواقع الزائل وحده هو في الزمن ويخضع للنفق الهيراكليتي *the Heraclitian flux*؛ أما العقل الفاعل الخلاق الذي بدوره لا يكون للواقع الفعلي أى كينونة فهو متجاوز للزمن *supra-temporal*. لو أن العقل الفاعل الخلاق كان هو نفسه متغيراً، لما كانت هناك حقيقة ولا كينونة حقّة على الإطلاق: عندئذ تكون عندنا أفكار باركلي *Berkeley* مع غياب الله، وهذه استحالة. الفقرة 37-ج - 38-ب بأكملها تضع مسألة الزمن والأزل تحت ضوء ساطع. ترى هل كانت هذه الفقرة في ذهن أوغسطين *Augustine* حين عالج مسألة الزمن في الباب الحادى عشر من *الاعتراقات*؟

(80) أجريت هنا تعديلاً على الأصل الإنجليزي الذي وجدته غير دقيق، فأتنا أضع "الحقيقة" في مواجهة "الوجود" كمعدين للحقيقة التي هي الأزل الخلاق. "الحقيقة" هي المعقول بينما الـ حقيقة (البتى أجد وسيلة للتمييز بين الكلمتين بطريقة أوضح من هذه) هي العقل الفاعل.

حين نصل إلى خلق الطبقات الأدنى من المخلوقات الحية، المخلوقات التي تلى طبقتي الألهة المخلوقة، نجد نقطتين جديرتين بالملاحظة. نجد الصانع أولاً يخبر الألهة بأنهم في حقيقة الأمر قانون لكنه بما فيه من خير لن يسمح بأن يغنوا. هل يتناقض هذا مع 'التدليل بالبرهان' في الديدايروس و القوانين على خلود الروح كمبدأ للحركة؟ ربما. لكنه لا يؤثر على الفكرة الأساسية في قلب الديدايون وكل المنظور السقراطي، فكرة أزلية الروح. هنا في الديدايوس يعلن الصانع: كل ما هو مركب يمكن أن يُفكك *to men oun dê dethen pan* (41 أ-ب). كل روح معينة هي مجمعة ومن ثم فهي قابلة للفساد. (دعونا نترك جانباً الآن مسألة ما إذا كان ذلك سيحدث أم لا.) لكن الروح بفاعليتها وإبداعيتها هي حقاً في الأزل، هي لحظة من الحقيقة الأزلية، أو، إذا سُمح لي باستخدام مصطلحي الخاص، هي لحظة من الأزل الخالق. وإذا أقول هذا أكون قد قدمت ثانية النقطتين اللتين أشرت إليهما من قبل: الصانع في أسطورتنا *muthos*، بينما يوجه الألهة لخلق الحيوانات التي ستعمر الأرض، يحتفظ لنفسه بخلق روح الإنسان. هذا يشير إلى إلهية الروح، الرسالة المحورية في الديدايون.

حين يقال لنا إن "الأصول الأكثر بُعداً" للنار والأجسام الأخرى "لا يعرفها غير الإله والناس الذين يحبهم الإله"، هل يُفترض أن نفهم أن الأصول الأولى للأشياء "يعرفها الناس الذين يحبهم الإله" بنوع من الوحي التصوفي؟ أم أن الحكماء (الذين بوصفهم حكماء يحبهم الله بالضرورة) يعرفونها بمعرفة سرية مخبوءة عن العامة؟ هل في هذا تأكيد للرأي القائل بأن أفلاطون كانت له فلسفة خفية؟ أعتقد أننا لا ينبغي أن نتعسف في قراءة كلمات أفلاطون هنا. ربما كانت العبارة لا تعني أكثر من القول بأنه، في حين أن ما يزعم تيمايوس أن يشرحه يمكن أن يفهمه كل الناس لأنه منحصر في مجال الصيرورة، فإن الأصول الأولى، 'السبب' *aitia* الحق، لا يمكن أن يدركه إلا الفيلسوف الحق الذي يستطيع أن ينال، بالديالكتيك الأصل، رؤية الحقيقة النهائية.

فكرة الشواش الأتلي original chaos التي قُدمت في 30- أ تظهر من جديد في 47-48 في التضادّ بين العقل والضرورة. العالم ليس نتاجاً للعقل الخالص. لكي يُعقل العالم الفعلي المنقوص، نحتاج عنصر الوجود الأجرد، الذي يسمّيه أفلاطون هنا 'الضرورة'. الضرورة التي يكون على العقل التعامل معها في مسار الخلق هي - على الأقل في تأويلي الخاص - المعطى الوجودي الضروري (أو ضرورة أن يكون الوجود معطى). بغير بُعد الواقع الموضوعي (= الوجود)، لكن العقل يبقى في سكونية لازمنية timeless مثل 'العلّة الأولى' ('السبب الأول') عند أرسطو Aristotle. علينا أن نفكر في الـ حقيقة (الخير، الله، الواحد) باعتبار أن لها بُعد الوجود هذا، الذي فيه أو من خلاله تؤكد الحقيقة ذاتها دوماً في حقائق زائلة.

الحقيقة الأزلية لا يكون لها وجود موضوعي إلا في واقع هو بجوهره عابر: هذا ما أسميه بمبدأ الزوال principle of transience في الباب الثاني من *Let Us Philosophize*.

في المنظور النهائي للحقيقة يلزمنا أن نرى بُعد العقل يصارع لامعقولية الوجود الأجرد.

من جديد تعود الفكرة للظهور في 49- أ في هيئة الوعاء، *hupodochê*، أو حاضنة الصيرورة، *pasês einai geneseôs hupodochên autên*، *hoion tithênên*، ولو أن أفلاطون هنا يقدّم الوعاء كمبدأ ثالث بجانب المعقول والمحسوس. من قبل وجدنا العقل والصور المعقولة من ناحية والأشكال المتحوّلة من ناحية أخرى. لكن الأشكال المتحوّلة ما كانت لتكون لو لم يكن عندنا بجانب العقل شيء يمكن أن تصاغ منه أو فيه الأشكال العابرة. هكذا نجدنا أمام الوعاء باعتباره النوع الثالث من الكينونة. (استخدام لي Lee لعبارة 'صور الحقيقة' "forms of reality" هنا لا يمكن إلا أن يكون مصدرًا للاضطراب). إنني أسمي هذا بُعد الوجود أو المعطى أو الواقع. يمكنك أن تسميه المكان، أو الزمان-المكان، أو المادة بمعنى 'هولي' أرسطو Aristotle's *hulê*. كل هذه تصوّرات خيالية (اختلاقات) fictions، وكلها صالحة بنفس القدر. ما يهم هو أنه في سبيل أن يُعقل العالم كما نجده أمامنا، لا يمكن أن تكون الحقيقة النهائية مثل الـ الواحد البارمنيدي the Parmindindean One، بل لا بدّ أن تكون متعدّدة الأبعاد. أعتقد أن هذا كان هو أيضاً درس البارمنيديس.

بعد ذلك يُطرح السؤال ما إذا كان ينبغي لنا أن نتحدّث عن كون واحد أو عديد من الأكوان أو لانهائية من الأكوان. هنا نجدنا أمام صيغة أخرى من

أحجية 'الرجل الثالث'. إذا كان الكون قد صُنِعَ على مثال النموذج المثالي، *kata to paradeigma dedèmiourgèmenos*، فلا بد أن يكون واحداً، "فذلك الذي يضم كل الكيانات المعقولة لا يمكن أن يكون له ثان، وإلا لزم أن يكون هناك آخر يضم كليهما ... إذن لكي يماثل كوننا المخلوق الحي الكامل في كونه فريداً، لم يصنع المصانع كونين أو عدداً لانتهائياً، إنما كوننا كان وهو الآن وسيبقى دائماً خلقه الوحيد" (31 أ). هنا لم تُستخدم حُجّة الارتداد اللانهائي *infinite regress* لأن بؤرة النقاش هنا هي تفرّد العالم المخلوق؛ لكن مبدأ أن المثال المعقول لا يحتاج هو ذاته مثالا أسبق قائم هنا أيضاً: المعقول مُكْتَفٍ بذاته. بشكل أبسط يمكننا أن نقول، بما أن المسألة الميتافيزيقية تتعلّق بأصل كل كينونة، فإن تعدّد الأكوان لا يمكن أن يعنى إلا عدداً من أنظمة، مستقلة عن بعضها البعض، تابعة كلها للحقيقة النهائية. الفلاسفة المحدثون الذين يناقشون تعدّد الأكوان يحاولون سدئ التعامل مع مسألة لا يمكن حتى أن تصاغ صياغة ذات وضوح ذاتي.

7

حين يزعم تيمايوس أن يدخل في تفاصيل صنع الكون، يقول إن علينا أن ننظر في طبيعة النار والماء والتراب والهواء. "إذ أن أحداً لم يبين بعد أصلها، بل نتحدث كأنما الناس يعرفون ما النار وما كل واحدة من تلك العناصر" (48 ب). الخطأ الأساسي في التفكير الفلسفي الراهن هو أننا عاجزون عن أن نرى أن ما يقوله أفلاطون هنا صحيح في يومنا هذا كصحتّه في زمن أفلاطون. يعضي أفلاطون قائلًا: "ليس لنا نحن أن نصف المبدأ الأول أو المبادئ الأولى (سمّها كما تشاء) للكون، لسبب بسيط هو أنه سيكون من الصعب شرح منظورنا في سياق المناقشة الحالية. ... سأتمسك بمبدأ القول المحتمل الذي قدّمته في البداية ..." (48 ج - د). أن نأخذ في الاعتبار "المبدأ الأول أو المبادئ الأولى" لا يكون ممكناً إلا حين نعمل في مجال المعقول الخالص، أعلى الأقسام في "الخط المنقسم". هذا لا موضع له هنا لأننا هنا، مثل بارمنيديس في الجزء الثاني من قصيدته الفلسفية، قد عبرنا الحدّ الفاصل وولجنا طريق الدّ ظاهر⁽⁸¹⁾، حيث لا يمكننا تبين أي مبادئ حقة — علينا أن نقنع بالحكاية المحتملة، وهذا كل ما يُعِدُّنا به أفلاطون.

(81) طريق الدّ ظاهر: تنقسم قصيدة بارمنيديس الفلسفية إلى جزئين، الجزء الأول 'طريق الحق' يتناول المبادئ الأولى، والجزء الثاني 'طريق الظاهر' يتناول ظواهر الأشياء.

الضرورة هي العامل اللاعقلاني في الكينونة، هي إعطائية المعطى *givenness of the given*، كون هناك معطى نهائي لا يمكن إرجاعه لما عداه *irreducible*. موطنه ومرتعه هو الوعي والحاضنة، الـ *hupodochê* لكل وجود عابر. الـ *دتيمايوس* هي 'طريق الـ ظاهر'، في أعمال أفلاطون: اضطرّ أفلاطون، كما اضطرّ *پارمنيديس*، لأن يتنازل فيتواءم مع حاجة البشر للتجوال في دروب مناطق التهيّئات.

لنا أن نلاحظ أنه لا مكان لمادة لا حياة فيها في الـ *دتيمايوس*. إذا كانت الأرض إلها أو إلهة، وإذا كان الكون كله يتكوّن من إلهة أو إلهات، فأين يمكن أن يكون أي شيء بغير حياة؟

وصف *لوك* *Locke* الأشياء خارجنا بأنها "مادة غيبية، خاملة، لا تفكر". أي حق كان له في أن يقول ذلك؟ إذا خلّصنا أنفسنا من خرافة مفهومنا المسبق عن 'المادة' يمكننا أن نرى كل الأشياء من حولنا تظهر إدراكا وإبداعا وحياة. إننا لا نستطيع أن نثبت هذا، ولك أن نقول أن هذه رؤية خيالية، محض شعر. ولكننا أيضا لا نستطيع أن نثبت العكس. كل ما نستطيع أن نقول هو إن أساليب العلم الموضوعي لا يمكن أن تعطينا فهما لحقيقة الأشياء الداخلية؛ ومن ناحية أخرى فإن الفلسفة النظرية والشعر لا يمكن أن يعطينا معرفة بالواقع الفعلي للأشياء.

8

حين يقول أفلاطون في الـ *دتيمايوس* إنه "يصعب أن نقول بيقين كامل أي العناصر ينبغي حقًا أن نسمّيه ماء بدلًا من نار، أو حقًا أيها ينبغي أن نسمّيه بأي اسم بدلًا من أي اسم آخر" (49 ب)، نرى كيف أن سيولة اللغة وسيولة الأشياء كليهما وجهان لا ينفصلان من السيولة الشاملة للموجودات. هذه الفكرة مضمرة في *ديالكتيك* الـ *پارمنيديس* وفي المفهوم العام للـ *ديالكتيك* في الجمهورية.

عَوْدًا إلى مجاز الإنجاب الأثير عند أفلاطون، نجده يقول إننا نستطيع أن نمثل الوعي *hupodochê* بالأم والصور المعقولة بالأب وناتج اتحادهما بوليدهما (50 د). أفلاطون يداوم تغيير مجازاته لأنه، أكثر من غيره من

الفلاسفة، يرى في وضوح تام أن كل بحث في المبادئ الأولى هو محاولة للتعبير عما هو في جوهره يتلّى على كل تعبير *essentially ineffable*.

حيث إنه لا بدّ للوعاء من أن يتلقى كل أشكال الأشياء المعقولة والأزلية فيجب أن يكون في ذاته خلواً من كل صفة. وعلى ذلك فإن الوعاء "غير مرئي وغير مشكل، شامل لكل شيء، يتصف بطريقة محيرة تماماً بالمعقولة، ومع ذلك يصعب جداً إدراكه" (51 أ - ب).

نقرأ أن العناصر التي تكوّن منها العالم كانت في البدء بغير تناسب أو قياس، *panta taut' eichen alogôs kai ametrôs*، بحيث إن الصانع حين تهباً لصنع الكون، كانت أولى خطواته أن يعطي تلك العناصر الشكل والعدد، *dieschêmatizato eidesi te kai arithmois* (53 أ - ب). هكذا نرى أن الوعاء والمكان والمادة والوجود الأجرد يمكن معادلتها باللامحدود واللامحدّد ولا تكتسب النظام والترتيب إلا بالخضوع للصورة المعقولة.

9

لا يمكن لأحد أن يفترض أن أفلاطون أراد منا أن نأخذ بجذبة حكايته عن تكوين الكائنات الإنسانية والجسد البشري، فلماذا إذن يكون علينا أن نفترض أن بقية الكوزموجونيا *cosmogony* ينبغي أن تؤخذ بجذبة في حين أن أفلاطون يخبرنا المرة بعد المرة أنه لا يمكن أن تكون هناك معرفة حقّة بعالم الظواهر؟

القسم الختامي عن نشوء 'الحيوانات الأخرى' (ومن بينها المرأة) التي لم تكن جزءاً من الخلق الأصلي (90 هـ - 91 ج)، هذا القسم هو من خامسة أساطير أفلاطون عن حياة العالم الآخر. ألا ينبغي هذا بأن الديتيمايوس برمتها لم يكن مقصوداً بها أبداً أن تكون أكثر من حذوتة⁽⁸²⁾ أفلاطون لم يعتقد أبداً بأن من الممكن أن تكون لنا معرفة عقلانية عن عالم الظواهر فيما عدا النظريات الرياضية التي قد نكوّنها لنفسر بها الانتظام في تحركات الأجرام السماوية وفي

(82) لا يتناقض هذا مع كوننا نجد في الديتيمايوس بصائر ميتافيزيقية بلغة العمق. لم يكن ممكناً لأفلاطون أن يهزل دون أن ينعكس في هزله عمق بصيرته، تماماً كما أننا نجد في هزايّة/العاصفة لـ شكسبير *Shakespeare's The Tempest* أعظم الفكر الفلسفي.

مجال الهارموني. فيما عدا ذلك، فحتى 'العلوم' المحترمة، الطب، والزراعة، والملاحة وبناء السفن، والعسكرية، وما إليها، كلها قاطبة ليست إلا ظناً وحنماً.

من قبل قيل لنا: "متى ترك المرء، بقصد الاسترخاء، مناقشة الأمور الأزلية، فمن المعقول والمقبول أن يشغل فراغه بطريقة تأتي بمسرة لا يعقبها ندم، بالنظر في حكايات محتملة عن عالم التحول" (59 ج - د). ينبغي أن نأخذ أفلاطون بكلمته في هذا. خارج نطاق المفاهيم الخالصة - المجال الحق للفلسفة - ليس لنا غير الحكايات المحتملة، نمارس فيها فاعلية عقولنا. هكذا فإن كل كوزمولوجيا التيمايوس، ينبغي أن تغدّ، حسيماً يعلن أفلاطون نفسه، لا أكثر من مران تخيلى. ولم يتوقّع أفلاطون أبداً من 'علوم' الطبيعة أن تتجاوز ذلك. وأما لدينا! لقد اكتشفنا أن حكاياتنا المحتملة تعطينا قوى شيطانية استهوتنا، ملأتنا غروراً، واقتضت منا، وظلت تقتضى منا، ثمناً باهظاً. أما كان خيراً للإنسانية لو أننا بقينا قاتعين بخضوعنا البدائي للطبيعة، وبأساطيرنا البدائية عن نشأة العالم، بصحبة بصائرنا البدائية فى أعماق الحقائق وأصدق القيم؟ ماذا تضيف كل علمونا وكل تكنولوجيتنا لحياة سافو Sappho أو حياة أفلاطون أو حتى حياة صبي، راعى غنم بسيط، من أزمان ما قبل التاريخ؟

10

حين يشرع أفلاطون فى أن يشرح كيف تتصف الأجسام بصفاتها المحسوسة، يبيّن مبادئ منهجية مهمة لم نستوعبها بعد. لا يمكننا تفسير المحسوسات موضوعياً بغير أن نأخذ الحس كشيء مسلم به؛ ولا يمكننا أن نفسّر الحس موضوعياً بغير أن نأخذ المحسوسات كشيء مسلم به (61 ج - د). لا يمكن أن يكون هناك تفسير موضوعى نهائى وتام لأى شيء. أن ننسى هذا يوقعنا فى خطأ الاختزالية reductionism. ضحك المحذون كثيراً من بلاهة ماهيات quiddities المدرسين Scholastics، لكن فيما وراء تلك البلاهة كانت هناك بصيرة سقراط العظيمة: فى منتهى الأمر فإن التفسير الوحيد لكون شيء ما حاراً هو أنه حارٌ بالحرارة — هو حارٌ بالنسبة لنا لأن العقل خلق فكرة الحار ليبرز عمة التجربة المعطاة فى نور المفهوم المعقول.

بعد أن يعطى تيمايوس بيانه عن أجزاء الروح، الغائية والإلهية، يضيف أن صحة بيانه لا يمكن توكيدها إلا عن طريق توكيد إلهي، إلا أنه يمكننا أن نخاطر الآن بأن نزع أنه بيان محتمل (72 هـ). لا يغيب عن أفلاطون أبداً التمييز بين مجال المعرفة ومجال الحس. إننا نحسب أننا قد أصبحنا أكثر حكمة وأكثر

حينما من أن تكون بنا حاجة لذلك التمييز، وحيثما نظن أننا قد نطبّقه، فإننا نعكس الترتيب الأفلاطوني. إننا مخطئون تماما. لن تكون فلسفتنا فى عافية ولن يكون علمنا فى عافية حتى ندرك أننا لا نحظى بالفهم العقلانى إلا فى الفلسفة وأن كل علم علومنا الموضوعية هو ظنّ. أى هذين الجانبين نخصّه باسم "المعرفة" لا يهم كثيرا — لكن علينا أن نتبين فى وضوح طبيعة كل من نوعى النشاط المتميزين هذين.

أكثر من مرّة وفى أكثر من سياق يعلق دزموند لى Desmond Lee على غياب فكرة الزخم momentum عند أفلاطون وفى الفكر اليونانى عامة. فى ملاحظته التمهيدية للقسم الذى يبدأ فى 79- أ يكتب: "لكن اليونانيين لم تكن لديهم فكرة عن القصور الذاتى، معتقدين أن كل حركة يلزمها الاستخدام المستمر للقوة". إننى علقت على هذا التوجّه من قبل، ولكن بما أنه ينطوى على خطأ أساسى فى تفكيرنا، فلا أراى بحاجة للاعتذار إذا ما كرّرت ما قلته من قبل. تظهر ملاحظة لى Lee كم يسهل علينا أن نخطئ أسطورة علمية نافعة فنحسبها صدقا مطلقا. الفيزيكا الحديثة تقول لنا إن القصور الذاتى inertia خاصية للجسم تجعله يقاوم التغيرات فى سرعته أو، إذا كان ثابتا، يقاوم الحركة. جنية غامضة غابئة اسمها الخاصية تقود حركة مقاومة خبيثة (مسلحة بكل تأكيدات بأسلحة الدمار الشامل)، تحرّض أى جسم متحرّك على مقاومة أى تغيير فى سرعته، وفى نفس الوقت تحرّض أى جسم ثابت على مقاومة الحركة. بالطبع سيقول لنا علماءنا إنهم لا يعنون ذلك على الإطلاق. كل ما يعنونه هو أننا نستطيع أن نجري حسابات نافعة على فرضية أن هناك خاصية كهذه. لكن هل يفسّر ذلك الـ لماذا؟ أى محاولة للمضى فيما وراء المعادلات الرياضية المعقّمة، أى محاولة للتفكير طلبا للتفسير، تضطّرنا للجوء للأساطير. فى منتهى الأمر علينا أن ننتهى إلى أن العلم لا شأن له بالتفسير أو بالفهم أو بالصدق النهائى.

لا يمكن أبدا أن نعرف ما الذى يجعل الأشياء تتحرّك: لكننا نعرف ما الذى يجعلنا نحن نتحرّك. هل هو مخالف للعقل كثيرا أن نتصوّر أن ما يجعل الأشياء تتحرّك مماثل لما يجعلنا نحن نتحرّك؟ ربّما، ولكن يكون علينا عندئذ أن نتخلّى عن كل أمل فى الفهم. إذا أصررنا على الفهم، فالمسبيل الوحيد المتاح لنا أن نصنع أساطير تجعل الأشياء معقولة. ولكن، من جديد، علينا أن نعرف أن أساطيرنا ما هى إلا أساطير. علينا أن ندرك أن الفهم إنارة تنتجها عقولنا وتبثّها فى الأشياء. لكن أيضا مرّة أخرى أقول إنه إذا لم تكن المعقولة (ومنتبتها، العقل الفاعل الخلاق) سمة أصلية فى الحقيقة النهائية، فلمست أرى كيف كان من الممكن أن تنشأ فيها.

فى الفايروس يقرّر أفلاطون أولا - فى 'البرهان' الشهير على خلود الروح (245 ج- 246 أ) - مبدأ التلقائية autonomy كمبدأ أساسى لكل تفكير ميتافيزيقى. وبعد ذلك بقليل يقول فى 246- ب، جميع الروح ترعى جميع ما هو بغير روح، *psuchê pasa pantos epimeleitai tou apsuchou*. هذا مبدأ غاب عن بصر الفلاسفة المحدثين، أو قل إنهم غنى عنه حقيقة مبادرتنا الذاتية (عفويتنا) spontaneity وفعاليتنا الخلاقة التى نعيها وعبا مباشرا ينكرونها، مفضلين عليها مفهوم السببية الطبيعية، التى أبدا لم تكن وأبدا لا يمكن أن تكون إلا فرضية لا يمكن إثباتها وليس لها معقولة حقّة.

فى النهاية، نجد أن 'مغزى' المحاوره سقراطى تماما. الفقرة المطوّلة 89- هـ -90- د تماثل كثيرا الأحاديث التربوية فى الديوثيديموس والليزيس. لا يسعنى إلا أن أقتبس المطور التالية:

"لكن من كان صادقا فى حبّ المعرفة والحكمة الحقّة، وفعل عقله أكثر من أى جزء آخر فيه، لا بدّ أن تكون له، إن بلغ الحقّ، أفكار خالدة وإلهية، ويقدر ما يتاح للطبيعة البشرية أن تشارك فى الخلود، لا بدّ أن يكون خالدا تماما، وحيث أنه يراعى دائما القوّة الإلهية، وقد حفظ العنصر الإلهى بداخله فى أكمل حال، فإنه سيكون كامل السعادة ". (الاقتباس فى الطبعة الإنجليزية من ترجمة جويت Jowett البديعة) .

هذا هو كل ما يبلغه الكائن الإنسانى من خلود. الصلة التى أوجدت هنا بين رعاية الروح التى كان سقراط يدعو إليها والسعادة الحقّة ليست مجرد تلاعب بتمثّل التعبيرين *ton daimona* و *eudaimona einai* فى اليونانية.

ملحق 1

حياة أفلاطون

مصادرنا عن حياة أفلاطون شحيحة ومتأخرة، ومعظمها لا يمكن الاعتماد به كثيرا. فيما يلي أوجز ما يمكن الوثوق به إلى حد معقول.

ولد أفلاطون نحو عام 427 ق.م، وكان والده، أريستون وبيريكتيوني، ينتمي كل منهما لأسرة أثينية عريقة. لكن الحرب البيلوبونيسية المدمرة كانت قد نشبت قبل سنتين من مولده ودامت حتى تجاوز العشرين، فنشأ وسط جو المأسى والكوارث التي جاءت بها تلك الحرب الغشوم التي انتهت بهزيمة مهيبة لأثينا.

تبدت مواهب أفلاطون الإبداعية مبكرا، واتجه لتنظيم الشعر والتأليف المسرحي، لكن يبدو أن تأثيره بشخصية سقراط وفكره صرفه عن الشعر إلى الفلسفة. ومن المرجح أن يكون أفلاطون قد رأى سقراط وهو لم يزل طفلا صغيرا، ومن المؤكد أنه لازمه في السنوات العشر الأخيرة قبل موته.

بعد إعدام سقراط في عام 399 غادر أفلاطون أثينا وأمضى اثنتى عشرة سنة في ترحال، التقى خلاله بعدد من دارسى الفلسفة والرياضيات، ويحتمل أن يكون قد أمضى بعض الوقت في مصر. ولعله كتب معظم أعماله المبكرة في فترة الترحال هذه. بعدها عاد إلى أثينا حيث أسس في عام 387 مدرسته الفلسفية في حديقة خارج أسوار المدينة مكرسة لأكاديموس، فعرفت المدرسة باسم أكاديميا. وبقيت أكاديميا أفلاطون منارة للإشعاع الفكرى أكثر من تسعة قرون متصلة حتى أغلقها الإمبراطور جستنيان عام 529م. بحجة تعارض

تعاليمها مع تعاليم الكنيسة، رغم أن الكنيسة في نشأتها كانت قد استعارت الكثير من الفكر الأفلاطوني.

بعد تأسيس الأكاديمية تفرّغ أفلاطون للدرس والتعليم، ويبدو أنه انقطع عن الكتابة زمناً، غير أنه عاد إليها في وقت متأخر — عاد إليها مع اختلاف في أسلوب الكتابة وفي الموضوعات التي تعالجها تلك الكتابات المتأخرة.

لكن يبدو أنه رغم حرص أفلاطون على التفرّغ لمدرسته في العقود الأربعة التي تشكّل النصف الثاني من حياته، فإن الظروف اضطرتّه لترك مدرسته والسفر إلى سراقوسة في صقلية، في 367، 361، استجابة لطلب ديون، شقيق زوجة ديونيسيوس الثاني، ملك سراقوسة، في محاولة لإقناع الملك الشاب بأن يجذّ في دراسة الفلسفة، حتى يحكم حكماً مستنيراً يحقق بعض حلم أفلاطون في قيام نظام سياسي تسوده الحكمة. إلا أن المحاولة، لأسباب عديدة، باءت بالفشل، بل كانت خاتمتها مأساوية.

مات أفلاطون في 347 في نحو الثمانين، بعد أن كان قد فرغ لتوّه من تأليف كتابه الأخير، القوانين، وقبل أن يتاح له أن يراجع مراجعة أخيرة. وخلفه في رئاسة الأكاديمية سيبوسيوس ابن شقيقته.

ملحق 2

أعمال أفلاطون

كانت الإنسانية جذسحوظلة إذ وصلت إلنا كتابات أفلاطون كاملة على الأرجح. وكانت قد جُمعت فى وقت باكر، وفى وقت باكر أيضا رُتبت فى تسمع رباعيات، والأعمال التى وصلت إلنا عبر العصور الوسطى تضم المحاورات وثلاث عشرة رسالة وكتاب 'تعريفات'. لكن بعد استبعاد عدد من هذه الأعمال التى اتفق المختصون على كونها دخيلة، يبقى نحو 28 'محاوره' (بحسبناظر الرسائل مجتمعة 'محاوره'). وبعد نقاش طويل توصل الباحثون إلى ما يشبه الإجماع على تقسيم هذه الأعمال إلى ثلاث مجموعات، باكرة ووسيطه ومتأخرة، إلا أن ترتيب المحاورات زمنيا داخل كل من المجموعات يظل، باستثناءات قليلة، محل خلاف كثير.

المحاورات الباكرة: الدفاع - كريتون - لاخيس - خارمنيس - ليزيس -
يوثيفرون - يوثينيموس - هيبباس الكبرى - هيبباس الصغرى - جورجياس -
بروتاجوراس - ايون - كراتيلوس - مينيكسينوس.

المحاورات الوسيطه: مينون - فاينون - المادبة - فايدروس - الجمهورية
- (أنا أميل لأن أضع البروتاجوراس ضمن هذه المجموعة).

المحاورات المتأخرة: پارمنيديس - ثياتيتوس - سوفيست - پوليتيكوس -
فيليبوس - تيمايوس - كريتياس (لم تُستكمل) - القوانين.

نشرت أعمال أفلاطون مطبوعة لأول مرة فى البندقية عام 1513، تلت ذلك طبعة بازل (سويسرا) عام 1534، ثم جاءت طبعة مستيفانوس Stephanus عظيمة الأهمية التى نشرت فى باريس عام 1578 فى ثلاثة

مجلدات، قُسمت كل من صفحاتها خمسة أقسام مرقومة أبجديًا. وقد أصبحت الإشارة إلى أرقام صفحات طبعة ستيفانوس وتقسيماتها الأبجدية هي الوسيلة المعتمدة في الإشارة إلى أعمال أفلاطون.

لعل أشهر الطبوعات الحديثة الكاملة هي الطبعة التي أعدها جون بيرنيت John Burnet وصدرت عن دار Oxford: Clarendon Press في مطلع القرن العشرين، في خمسة مجلدات، ويشار إليها عادة بـ Oxford Classical Text، ويبدأ من عام 1995 شرعت الدار في إصدار طبعة جديدة منقحة. وهناك طبعة في اثني عشر مجلدا ضمن مجموعة Loeb Classical Library يظهر فيها النص اليوناني مصحوبا بترجمة إنجليزية في صفحات متقابلة. وهناك كذلك طبعة في أربعة عشر مجلدا تظهر النص اليوناني مع ترجمة فرنسية في صفحات متقابلة، نشرت تحت إشراف l'Association Guillaume Budé وتعرف باسم طبعة Budé.

بالإضافة للترجمة الإنجليزية والترجمة الفرنسية في هاتين الطبعتين الكاملتين، هناك ترجمات عديدة للأعمال الكاملة بمختلف اللغات الحية، لعل أقربها منلا في اللغة الإنجليزية ترجمة جويت Benjamin Jowett، وتتوالى الترجمات الجيدة للمحاورات المفردة دون انقطاع.

على حدّ علمي ليست هناك ترجمة عربية للأعمال الكاملة (وسيسعدني أن يصحّح لي أي أحد خطئي إن كنت مخطئا في هذا)، ولكن هناك عددا من ترجمات لمحاورات مفردة، كثير منها جيّد ولا شك، إلا أنني وقد رأيت ترجمات رديئة جدا، لا أطمئن لأن أنكر أي ترجمة تحديدا دون أن يكون قد أتيج لي الاطلاع عليها.

ملحق 3

مؤلفات استشهد بها أو أشير إليها في ثنايا الكتاب

(يضم الثبّت التالى بعض المفكرين الذين أشير إليهم وأهم أعمالهم حتى لو لم يكن قد استشهد ببعض تلك الأعمال على وجه التحديد) .

Anonymous, *The Cloud of Unknowing*, translated into modern English with an introduction by Clifton Wolters, 1961.

Aristotle, *Categoriae*, *De Interpretatione*, *Analytica Priora*, *Analytica Posteriora*, *Topica*, *De Sophistici Elenchis*, *Physica*, *De Generatione et Corruptione*, *De Anima*, *Metaphysica*, *Ethica Nicomachea*, *Politica*, *Rhetorica*, *De Poetica*.

Aristophanes, *The Clouds*.

Augustine of Hippo, *Confessions* (written towards the end of the fourth century of the Christian era).

Bergson, Henri, *L'Evolution créatrice*, 1907.

Berkeley, George, *A New Theory of Vision*, 1709, *Principles of Human Knowledge*, 1710, *Three Dialogues between Hylas and Philonous*, 1713, *Siris*, 1744.

Blake, William, *Auguries of Innocence*.

Bradley, F.H., *Appearance and Reality*, 1893.

Bronte, Charlotte, *Jane Eyre*, 1847.

Bunyan, John, *The Pilgrim's Progress*, 1678.

- Burnet, John, *Greek Philosophy: Thales to Plato*, 1914.
- Bywater, Ingram, tr. Aristotle, *De Poetica*.
- Cornford, Francis Macdonald, *Plato's Theory of Knowledge*, 1935, *The Republic of Plato translated with Introduction and Notes*, London, 1941, 1945.
- Descartes, René, *Discours de la Méthode*, 1637, *Méditations*, 1641.
- Dover, Kenneth, *Plato's Symposium*, edited with Introduction and Commentary, 1980.
- Edghill, E.M., tr. Aristotle, *Categoriae, De Interpretatione*.
- Field, G.C., *Plato and his Contemporaries*, 1930, 1948.
- Guthrie, W.K.C., tr. the *Protagoras* and the *Meno*, 1956.
- Hamilton, W., tr. the *Gorgias*, 1960.
- Hardie, R.P. and Gaye, R.K., tr. Aristotle, *Physica*.
- Heraclitus, the fragments of Heraclitus are accessible at
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, 1651.
- Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, 1739-40, *Enquiry concerning the Human Understanding*, 1748, *Dialogues concerning Natural Religion*, 1779 (posthumously, but written c. 1750).
- Irwin, T.H., "The Intellectual background", *The Cambridge Companion to Plato*, ed. Richard Kraut, 1992.
- Jenkinson, A.J., tr. Aristotle, *Analytica Priora*.
- Joachim, Harold H., tr. Aristotle, *De Generatione et Corruptione*.
- Jowett, Benjamin, tr., *The Dialogues of Plato*, 1871.
- Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, 1781, 1787, *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, 1783, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, 1785, *Critique of Practical Reason*, 1788, *Critique of Judgment*, 1790, 1793.
- Keats, John, *Ode on a Grecian Urn*.

Khashaba, D. R., *Let Us Philosophize*, 1998, 2008, *Plato: An Interpretation*, 2005, *Socrates' Prison Journal*, 2006, *Hypatia's Lover*, 2006, *The Sphinx and the Phoenix*, 2009, *Plato's Memoirs*, 2010.

Kraut, Richard, *The Cambridge Companion to Plato*, ed. Richard Kraut, 1992.

Landor, Walter Savage, *On His Seventy-Fifth Birthday*.

Laurence, Stephen and Macdonald, Cynthia, eds., *Contemporary Readings in the Foundations of Metaphysics*, 1998.

Lee, H.D.P., tr. *The Republic*, 1955, tr. *Timaeus and Critias*, 1965.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Discours de Métaphysique*, 1686, *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain*, 1704, *Essais de Theodicée*, 1710, *La Monadologie*, 1714. Leibniz's seminal ideas are dispersed in many essays and fragments, available in many collections. *Leibniz Selections*, edited by Philip P. Wiener, 1951, is a fairly comprehensice handy volume. Bertrand Russell's *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, 1900, 1937, contains a helpful appendix of leading passages.

Lindsay, A.D., tr., *Plato's Republic*, 1935.

Locke, John, *An Essay concerning Human Understanding*, 1690.

Machiavelli, *The Prince*, 1532.

Milton, John, *Paradise Lost*, 1667.

Moore, G.E., *Principia Ethica*, 1903.

Morrow, Glenn R., *Plato's Epistles*, Translation, with Critical Essays and Notes, 1935, 1961.

Mueller, Ian, "Mathematical method and philosophical truth", *The Cambridge Companion to Plato*, ed. Richard Kraut, Cambridge, CUP, 1992, p.182.

Mure, G.R.G., tr. Aristotle, *Analytica Posteriora*.

Murray, Penelope, *Plato on Poetry*, 1996.

Nietzsche, Friedrich, *The Birth of Tragedy*, 1872, *Thus Spake Zarathustra*, 1883-92, *Beyond Good and Evil*, 1885.

Parmenides, the philosophical poem of Parmenides consisted of a Proem, followed by "The Way of Truth" and "The Way of Appearance". Only certain fragments have reached us. An easily-accessible internet source for the fragments in English:

Pascal, Blaise, *Lettres provinciales*, 1656-1657, *Pensées sur la religion*, 1669 (posthumously).

Pickard-Cambridge, W.A., tr. Aristotle, *Topica*, *De Sophisticis Elenchis*.

Plato, *Apology*, *Charmides*, *Laches*, *Lysis*, *Euthyphro*, *First Alcibiades*, *Hippias Major*, *Hippias Minor*, *Ion*, *Crito*, *Gorgias*, *Euthydemus*, *Menexenus*, *Cratylus*, *Meno*, *Phaedo*, *Protagoras*, *Symposium*, *Phaedrus*, *Republic*, *Parmenides*, *Theaetetus*, *Sophist*, *Politicus*, *Philebus*, *Timaeus*, *Critias*, *Laws*, *Epinomis*, *Epistles*.

Plotinus, *The Enneads*.

Quinc, W.V.O., "On What There Is", reproduced in Laurence, Stephen and Macdonald, Cynthia, eds., *Contemporary Readings in the Foundations of Metaphysics*, 1998.

R. Hackforth, *Plato's Examination of Pleasure*, 1945 (A Translation of the *Philebus* with Introduction and Commentary).

Roberts, W. Rhy., tr. Aristotle, *Rhetorica*.

Ross, W.D., tr. Aristotle's *Metaphysica*, *Ethica Nicomachea*.

Rowe, C. J., Plato's *Phaedo*, edited with Introduction and Commentary, 1993.

Russell, Bertrand, *Problems of Philosophy*, 1912. Russell's numerous works, always thought provoking, always a delight to read, are not listed because they do not bear directly on the subject of the present book.

Russell, Bertrand, and Whitehead, A.N., *Principia Mathematica*, Vol. 1, 1910, 1915; Vol. 2, 1912, 1927; Vol. 3, 1913, 1927.

Santayana, George, *The Life of Reason*, 1905-1906, *Three Philosophical Poets: Lucretius, Dante, and Goethe*, 1910, *Scepticism and Animal Faith*, 1923, *The Realms of Being*, 1927.

- Schiller, Friedrich von, *Die Jungfrau von Orleans*, 1801.
- Schopenhauer, Arthur, *The World as Will and Idea*, 1818.
- Skemp, J.B., *Plato's Statesman*, a translation of the *Politicus* with introductory essays and footnotes, 1952.
- Smith, J.A., tr. Aristotle, *De Anima*.
- Spinoza, Benedict, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, 1677 (posthumous).
- Slezak Thomas A., *Reading Plato*, 1993, English translation by Graham Zanker, 1999.
- Taylor, A.E., *Plato: The Man and His Work*, 1926, tr., Plato's *Laws*.
- Thoreau, Henry David, *Walden*, 1854.
- Tolstoy, Leo, *A Confession*, *The Gospel in Brief*, and *What I Believe*, Translated with an Introduction by Aylmer Maude, 1940 — A good compact volume of some of Tolstoy's religious writings.
- Tredennick, Hugh, *The Last Days of Socrates*, 1954.
- White, Nicholas P., "Plato's metaphysical epistemology", *The Cambridge Companion to Plato*, ed. Richard Kraut, Cambridge, CUP, 1992, pp.280-285.
- Whitehead, Alfred North, *Science and the Modern World*, 1926, *Religion in the Making*, 1926, *Process and Reality*, 1929, *The Aims of Education*, 1932, *Adventures of Ideas*, 1933, *Modes of Thought*, 1938, *Essays in Science and Philosophy*, 1948 (posthumous).
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 1921, *Philosophical Investigations*, 1953 (posthumous).

في ترجمة المصطلحات الفلسفية استعنت بالمراجع التالية:

مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، 1983.

مراد وهبة، المعجم الفلسفي، 1998.

عبد الرحمن بدوي، المنطق الصوري والرياضي، الطبعة الرابعة، 1997.

المؤلف/المترجم فى سطور :

داود روفاتيل خشبة

ولد داود روفاتيل خشبة عام 1927 بشمال السودان لأبوين من صعيد مصر. ورغم أنه عشق الفلسفة منذ صباه، فإن ظروفًا غير مواتية اكتنفته طويلا، فلم يُنَجِّح له أن يكمل كتابه الأول إلا فى أواخر عقده السابع. نُشر له باللغة الإنجليزية:

Let Us Philosophize 2008، 1998

Plato: An Interpretation 2005

Socrates' Prison Journal 2006

Hypatia's lover 2006

The Sphinx and the Phoenix 2009

Plato's Memoirs 2010

شرع المركز القومى للترجمة بالقاهرة فى ترجمة كتبه إلى العربية، وقد صدر منها قبل هذا الكتاب:

يوميات سقراط فى السجن، 2010، ترجمة المؤلف.

هيباتيا والحب الذى كان، 2010، ترجمة سحر توفيق.

يصف المؤلف فلسفته بأنها صيغة أصيلة من الأفلاطونية، بمثل ما كانت فلسفة أفلوطين صيغة أصيلة من الأفلاطونية.

التصحيح اللغوى : أمل عبد الفتاح

الإشراف الفنى : حسن كامل

منطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

لعل أفلاطون لم يُدرس قط بمثل التركيز الذى دُرِس به - على المستوى العالمى - فى الأونة الأخيرة، لكن لعله أيضاً لم يتعرض قط لمثل سوء الفهم والمسخ والتشويه الذى تعرّض له فى هذه الفترة نفسها.

فهمنا لأفلاطون وفهمنا لطبيعة التفكير الفلسفى وجهان لقطعة نقود واحدة، والفهم السائد فى الدوائر الأكاديمية يمسح فهمنا للفلسفة كما يمسح تأويلنا لأفلاطون. لم يكن غرض أفلاطون فى كتاباته أن يقدم منظومة فلسفية مكتملة، وإنما كانت غايته أن يقدم فى روح قرائه شرارة الفهم تلك التى "فجأة تولد فى الروح مثلما يومض الضوء حين توقد نار وتتغذى بذاتها من ذاتها"، كما يقول فى إحدى رسائله.

أهدانا أفلاطون أعماق البصائر فى أنفسنا وفى الحقيقة فى كساء من أساطير مجنّحة، وإذا بباحثينا الجهابذة يحيلون الأساطير إلى عقائد دوجماتية سخيفة، إلى نظريات واضحة الخلل، ويضع كل شىء: الجوهر الموحى والرؤية الملهمة.

يدخل المؤلف فى حوار حى مع أفلاطون ويقدم الفلسفة التى يستمدّها لنفسه من ذلك الحوار، أو على حد قول المؤلف: "أرد ينباع أفلاطون الفيّاضة لأروى حديقتى، وأقدم صيغتي الخاصة من الأفلاطونية"، تماماً كما فعل أفلوطين من قبل.

كانت الفلسفة عند أفلاطون أسلوب حياة بل كانت الفلسفة هى تمام الحياة الإنسانية الحقّة، وفى هذا الكتاب لا تغيب عن المؤلف أبداً هموم الإنسان وصراع الإنسانية ضدّ ما يثقلها من ظلم ومن ظلام.