

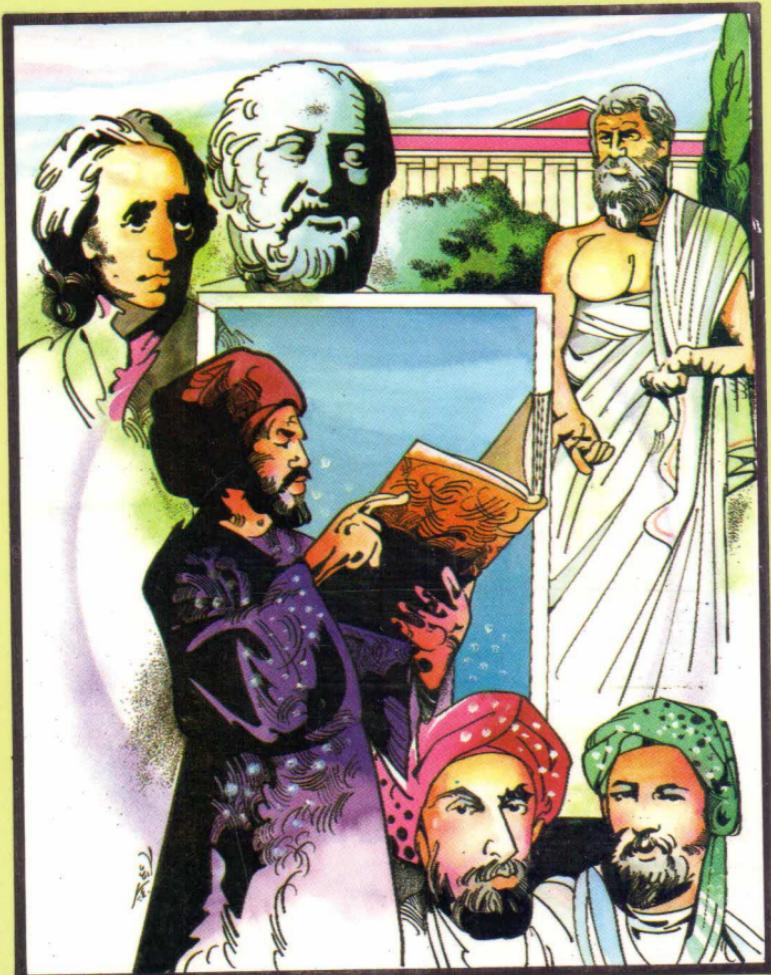
العلماء من فلاسفة

تأليف

الأستاذ الدكتور فاروق عبد العليمي
وكيل كلية الآداب - جامعة المنصورة

سُقْرَاطٌ

رأي فلسفه اليونان



دار الكتب العلمية

طلب من: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان

ص.ب: ١١/٩٤٢٤ - تلکس: - Nasher 41245 Le -

هاتف: ٣٦٦١٣٥ - ٨٦٨٠٥١ - ٦٠٢١٣٣ - ٨٥٥٧٣

٠٠/٩٦١١/٦٠٢١٣٣ - ٠٠/١٢١٢/٤٧٨١٣١

الاعلام من الفلسفه

سُقْرَاطٌ

رَائِد فَلَاسِفَةِ اليونان

تأليف

الأستاذ الدكتور فاروق عبد المعطي
وكيل كلية الآداب / جامعة المنصورة

دار الكتب العلمية

برودت - لبنان

جَمِيعُ الْحُقُوقِ مُحْفَوظَةٌ
لِدَارِ الْكِتَبِ الْعَالَمِيَّةِ
بَيْرُوْت - لَبَّان

الطبعة الأولى
١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م.

دَارُ الْكِتَبِ الْعَالَمِيَّةِ بَيْرُوْت - لَبَّان

ص.ب: ١١/٩٤٤٤ - تَكَس: Nasher 41245 Le
هَافَنْت: ٦٠٢١٢٣ - ٨٦٨٠٥١ - ٣٦٦١٣٥
فَاكَس: ٤٧٨١٣٧٣ - ١٢١٢ - ٩٦١١/٦٠٢١٢٣

تصدير

١ - الفلسفة الاغريقية في ظل الامبراطورية الرومانية:

كان أعظم حظ سعدت به بلاد الاغريق في العهد الكلاسيكي كما سعدت به الحضارة الأوربية بأسرها فيما بعد أنه لم يكن الغزاة الذين غزوا بلاد الاغريق بمغرين وأيًّا ما أسف عنه الغزو الفارسي في أوائل القرن الخامس ق. م. فإنه لم يكن في الواقع مغرباً بشكل مرعٍ لثقافة القرن السابق له. كما أن قهر «مقدونيا»، بلاد الاغريق من ناحية أخرى برغم إضعافه بأساليب مختلفة غير مباشرة من حيوية الحياة الاغريقية ربما لم يلحق ضرراً بصورة مباشرة بالأدب الاغريقي أو التطور الفلسفـي: فلقد انتعشـت المدارس الفلسفـية الأثينية بصورة خاصة وكانت الغلبة لكل من «أيقور» و«ازينو» نظراً لأنها فيما يتصل بالسعادة الفردية، قد يـدوان محدودـين في اهتمـامـهما الثقافية وكـادـا يكونـان انـهزـامـين في موقفـهما من الحياة بوجه عام بالـقياس إلى كل من «افلاطـون» و«أرسـطـو» اللـذـين كانوا أكثر حـيـوية في تـفـكـيرـهما وـحتـى برغم ذلك كانوا شخصـيتـين قـويـتين في رأـيهـما الشـخصـي وـفي الـظـروفـ المتـغـيرـةـ لـذـلكـ العـصـرـ بـقـيـتـ مـدارـسـهـماـ أـكـثـرـ نـشـاطـاـ منـ الأـكـادـيمـيـةـ الـأـفـلاـطـونـيـةـ المـتأـخـرةـ أوـ مشـائـيـ الـأـرـسـطـطـالـيـةـ المـتأـخـرةـ وـفيـ الـوقـتـ الـمنـاسـبـ أـتـمـ الـرـوـمـانـ غـزوـاـ آخرـ وـلـكـنـهـمـ كـانـواـ أـيـضاـ فـيـ بـادـىـهـ الـأـمـرـ أـكـثـرـ قـوـةـ مـنـ أـنـ يـكـونـواـ أـكـثـرـ حـضـارـةـ وـكـانـواـ شـغـوفـينـ لـلـحـفـاظـ عـلـىـ مـاـ أـحـسـواـ أـنـهـ أـسـمـىـ ثـقـافـةـ صـنـعـتـهاـ بـلـادـ الـأـغـرـيقـ.ـ وـلـاـ شـكـ أـنـ فـيـ الـفـتـرـةـ الـتـيـ كـانـتـ لـاـ تـزالـ رـوـمـاـ فـيـهاـ تـحـتـ الـحـكـمـ

الجمهوري شاركت بلاد الاغريق مشاركة كاملة في سوء الادارة الذي استشرى تماماً في الامبراطورية ولكن حتى في ذلك الوقت، تمنع مفکرو بلاد الاغريق وأدباوها في أساليب عديدة بمركز مرموق بصورة غير عادية. فلقد كان لهم أدب ضخم ورقيق في الوقت الذي لم يكن للرومانيين فيه شيء وكانت الاغريق مدارس فلسفية قائمة وتقاليد مرعية وفي كل فرع من العلوم والفنون كانوا هم وحدهم الذين يملكون ناصية المعرفة وكانوا خبراء العصر وكان عند الرومان من التعذق والأدراك ما دفعهم إلى الحفاظ على هذه الثقافة الرائدة واستخدامها. لقد أثروا لكافه أغراض الثقافة السامية استخدام اللغة الاغريقية وبصورة مستمرة تكاد تكون مثيرة للعواطف تبنوا بلا جدال ذلك التقسيم الضخم للجنس البشري إلى «اغريق وبرابرة» والذي بدأ لقرون قبل ذلك ملائماً للإغريق في أوج قوتهم ولعله لم يحدث قبل ذلك أو منذ ذلك الوقت باستثناء غزو المسيحية لها مثل هذا المثل الفريد للغزو الثقافي الذي قام به غزاة عسكريون. لقد حاول وطنيون رومان قلقون بالفعل من وقت لآخر أن يستصدروا قراراً بأن يحافظوا على ألا تخطى الهلينية بأية حال من الأحوال الخود خارج روما ذاتها ولكن مثل هذه الجهود لم تتح لها فرصة النجاح لمدة طويلة مثل ذلك ماركوس اوريليوس Marcus Aurelius امبراطور روما، الذي أنفق الكثير من وقته شارحاً بالإغريقية منهجاً فلسفياً إغريقياً الأمر الذي ربما أفرغ بلا شك بعض رجال الدولة الرومان الأولين، ولكن استمرار تفوق الثقافة الإغريقية كان في الواقع أمراً طبيعياً تماماً. دفع ماركوس اوريليوس إلى فعل ما فعل. وتاريخ المدارس الفلسفية في الأزمنة الرومانية تاريخ غريب إلى حد ما ولقد بقيت التقاليد الفلسفية المتناقضة لكل من «زيتو» و «ايقرور» بقيت معاً لقرون وكانت لهما

الغلبة على غيرها ولكن «الرواقية» يدو أنها تأخرت إلى حد بعيد عن الأيقورية في عصر الجمهورية لقد كتب «شيشروا» في الأيام الأخيرة للجمهورية بما يعطي انطباعاً عن أبي هذا المذهب الأخير وحده كان واسع الانتشار ومعروفاً للجميع وأنه في الواقع لم يكن له في ذلك الوقت أبي منافس خطير ويبدو أن الرواقيين كانوا أقل مهارة في اجتذاب شعبية لهم ولكن قد يكون صحيحاً أيضاً أنه في ذلك بالذات كانت الظروف السائدة هي بالفعل الظروف التي قد تزدهر «الأيقورية» فيها. وكان القرن الأخير للجمهورية الرومانية بوجه عام فرة عنف واضطراب لا ينقطعان. وكانت سياسات روما الداخلية مريضة بصورة غريبة وكانت امبراطوريتها التي ساءت إدارتها في خطر دائم هي الأخرى: فالثروات الخاصة برغم ازدياد ضخامتها أحياناً كان يندر أن تكون في مأمن أبداً وكانت الحياة ذاتها قلقة حتى في شوارع روما وفي مثل هذه الظروف فإن مبدأ الاعتدال *Moderation* الهام الذي نادى به «أيقرور» وما يستتبعه عن عزوف تام عن أية مطامع شخصية، ربما لقي دعوة قوية من كثيرين وفي الواقع لقد جاء المبدأ أصلاً إلى الوجود في ظروف مماثلة تماماً وعلى النقيض من ذلك، فإن مبادئ الرواقيين بالرغم من أنها أكثر وضعية وأكثر فعالية ربما بدت غير جذابة عند من اهتزت ثقتهم في عمل الرواقيين الحسني النيه لكثره ما جره من فشل. وهذا لا يعني أن ننكر بطبيعة الحال أن كثيرين من رجال الأعمال الناجحين كانوا أيضاً في ذلك الوقت، أيقورين.

وإذا كان الأمر كذلك. فإن التفسير الوحيد كما يدو أنه تغير سريع في الوضع حدث في زمن متاخر هو أنه بعد هزيمة أنطونيوس Antonius في أكتيوم Actium في ٣١ ق. م. أشاعت حكومة أول امبراطور أوغسطين

حالة من النظام والاستقرار النسبتين لم يشهدها العالم منذ Augustus عشرات السنين من قبل. وكاد أن يصبح على الفور أسلوب الحياة الرومانية أسلوباً أقوى ولو أنه كان أكثر تقييداً وكان هناك في الواقع حماس جديد للاهتمام بالشؤون العامة وللاستعداد بوجه عام للعمل من أجل نظام الحكم الجديد الكريم *beneficent regime* ولكن صاحب هذا ضغط مستمر للدعائية رسمية واستقامة أخلاقية وتقلدية ودينية أو بالأحرى استقامة ذاتية صارمة في هذا الجو هبط تذوق الرومان للبحث الثقافي بصورة فعلية إلى درجة الصفر، وهو أمر لم يشاهد قط في أي وقت في حين أن تكريسهم للواجب، وبخاصة واجبات الحياة العامة لقي كل تشجيع. وهكذا صارت الرواقية التي لم يلق فيها المبدأ النظري والعلمي البحث قط مثل الأهمية التي لقيها في النهج الأبيقوري والذى تضخم فيها دائماً على النقيض من ذلك الوعظ الصارم المنادي بالفضيلة تضخماً كبيراً. صارت حتماً فلسفة العصر المفضلة وفي الوقت نفسه أخذ الدافع الرئيسي الأبيقوري - وهو الشك في مخاطر وخيانات العالم الضخم أخذ يتضاءل بصورة ملموسة. وقد يصعب إنكار أن ما نجم من ميل إلى تعذيب غير شاف إلى حد ما بشكل يفوق التصور كان يمثل تدهوراً عاماً في الفلسفة، برغم أن الفلاسفة الرواقيين كانوا من فئة لا تزال لها شعبيتها الكافية. لقد كانوا في الواقع بالغي الشعبية للدرجة أنه لعدة سنوات كاد الصراع الفكري أن يخمد ولم يكن هناك إحساس بأن المبادئ الفلسفية خاضعة للنزاع. وانتقل الاهتمام بدلاً من ذلك إلى شخصية الفيلسوف. وجدير باللحظة أيضاً أن هذا الاتجاه السائد كان اتجاهًا معادياً في جملته للأدب وللتقاليف بوجه عام وكان الرواقى الحق يعتبر كل ما لم يكن مجرد فضيلة فهي تفاهة *Frirolity* ولعلنا نذكر أن

«ماركوس أوريليوس» عندما قرر أن يكرس نفسه للفلسفة بصورة جادة أحسن بأن هذا التكريس يتضمن التخلص التام عن تلك الفنون والاهتمامات الأدبية التي كان قد تعلمها.

وعندما توفي «ماركوس أوريليوس» الامبراطور الفيلسوف بدأت أيضاً سيادة الرواية في التدهور تدريجياً سريعاً. ولعل هذا التدهور كان مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بتغير عام إلى ما هو أسوأ في ظروف الحياة وكانت الامبراطورية منذ ذلك الوقت فصاعداً في خطر دائم تقريباً من ضغط حشود المثيرين على حدودها وكان الفشل التام في حل مشكلة الوراثة المنظمة سبباً في جعل تاريخ الأباطرة المتأخرین تاريخاً عنيفاً واغتيال وصراعات أهلية. ومن هذه الفترة يؤرخ جيبون Gibbon انهيار وسقوط السيادة الرومانية. والواقع أنه بال بصير في ذلك فإنه لا يجد المرء بدأً من الإحساس بأنه رغم النجاح الواقعي للإداريين غير العاديين أو للقادة العسكريين قد صار انهيار روما في ذلك الوقت أمراً محتملاً. وفضلاً عن هذا، فإنه يبدو أن هذا كان أمراً ملماوساً جداً في هذه الفترة ولم تكن الحضارة الرومانية في انهيار فحسب بل كانت تعلم أيضاً هي نفسها أنها في انهيار كما أن أدب القرن الثالث الميلادي مليء في صفحات ما سجله الكتاب الوثنيون والمسيحيون على حد سواء، بنبوءات عن هذا المصير وكان هناك مظهر مميز لهذه الفترة التعسة مظهر يعد أغرب إن لم يكن أعظم إحياء حماس لشعور ديني: فلقد تعرض معبد البانثيون Pantheon الروماني القديم الذي كاد يكون بالفعل وقفاً على آلة الإغريق تعرض الآن — ولم يكن لأول مرة — لمحاصرة عدد من الآلهة وجماعات من آلهة الشرق وكان يمارس في روما بصورة خاصة عدد ضخم من العقائد Catts جنباً إلى جنب في تسامح متبادل، وغالباً ما كان

ذلك تحت تأثير فكرة أن الجميع ربما كانوا محض متابعين حول شيء واحد إلا أنهم كانوا يفهمون العبادة الحقة في غموض، والمسيحية لم تضرب صفحًا فحسب عن تقدير الآلهة الأخرى بل اعتبرت بالفعل أن آلهة البيانات الأخرى شياطين أشرار لقد كان مرد ذلك إلى حد ما إلى حماس المسيحيين الديني الفريد وإلى استعدادهم لأن ينفردوا بالتصدي للاضطهاد أو لا مفر من ذكر أن هذا الدين *religiosity* الواسع الانتشار تضمن الشيء الكثير حتى بدا خرافية ضخمة. وقد أدى الإيمان المطلق بمثل هذا العدد الضخم من القوى غير المظورة إلى ضمان مكاسب لم يدعوا بأنهم كانوا على اتصال بها واحتل التنجيم *astrology* في الواقع مكان ملكة العلوم *the queen of sciences* ولما كان الأمر كله كذلك لم يكن شيئاً للدهشة أن التطوير التالي - والأخير - في الفلسفة الإغريقية كان لا بد وأن يتميز في طابعه بصورة ملحوظة: باهتمامه بالأمور الأخروية ويتضوّف على اعتبار أنه تشاحن كامل ما أمكن مع مادية الرواقين الموجهة توجيهها أخلاقياً ووقار «أيقور» الأخلاقي القائم على أساس علمي. وقد اتخذ هذا التطور ظاهرياً صورة العودة إلى أفلاطون.

لقد كان تطويراً يعتبر بمثابة عودة إلى أفلاطون لا ظلي مبادئ الأكاديمية. ولقد سبق أن ذكرنا أنه بعد وفاة أفلاطون كانت الأكاديمية لفترة مركزاً للذهب الشك ومع ذلك فقد حدث - فيما بعد في القرن الأول ق. م. أن صارت مركزاً للفلسفة الاختيارية أو الانتقائية *Eclecticism*. لقد أكد مؤسسها أنطيوخس *Antiochus* بوضوح أنه لا يوجد في الواقع خلاف بين مبادئ الأكاديمية والمشائين. هذا اللون من الرأي كان كله تضليل تام في فترة كان فيها الاهتمام الثقافي الأصيل في مستوى هابط. كان يلائم مثلاً:

الدعوة الأدبية شبه الفاترة التي دعا إليها شيشرو الذي كان يحب أن يعرف عنه أنه أكاديمي تقدمي. ومن المحمّل أن يكون ضعف الأكاديمية في هذه الفترة مرده من ناحية إلى حقيقة أن أفلاطون نفسه باعتباره فيلسوفاً صميمًا، لم يضع قط أية عقيدة أفلاطونية ولا شك أن محاوراته قد تتبع متعة بسيطة لمن هم أكثر تعطشاً لبداً من تعطشهم لحافز ثقافي لقد كتب أبو ليوس المادوري *Apuleius of Madoura* قرب نهاية القرن الأول الميلادي كتب مؤلفاً باللاتينية عن أفلاطون وعقائده *De Plotone et Ejus Dogmote* ولكنه كان فيه خطيباً أكثر منه فيلسوفاً وكانت هناك محاولة بعد ذلك في القرن الثاني قام بها أتيكوس *Atticus* لإنقاذ المدرسة من إسرافها في الانتقامية ولكن أفلوطين *Plotinus* الذي كان أعظم شخصية في الحركة الأفلاطونية الحديثة *Neo - Platonism* لم يعتبر نفسه قط أنه من أتباع الأكاديمية. وكان أستاذه المباشر من مدينة الإسكندرية أمونيوس سكاس *Ammonius Saccas* ويبدو أنه كان فيلسوفاً علم نفسه بنفسه وقد اعترف في مؤلفاته الذاتية أنه كان مديناً أكثر كما سيتضح فيما بعد للفيثاغوريين المحدثين *Neo - Pythagoreans* الذين كانت ميتافيزيقيات علم الأعداد الفردية^(١) عندهم تمثل تطويراً لذلك المظاهر من مظاهر الفيثاغورية الذي أثر بصورة خاصة على أفلاطون نفسه ويبدو أنهم يعتبرون فيثاغوراس بمثابة كائن مقدس. وهي منزلة كان يقاسمها فيها في رأيهما أرقام معينة أيضاً خاصة أرقام: واحد وثلاثة وعشرة.

(١) ميتافيزيقيات الأعداد الفردية Singular numerical metaphysics

سقراط

٢ - شخصيته وحياته:

ولد سقراط بأثينا عام ٤٧٠ ق. م. أي بعد موقعة سلاميس بحوالي عشر سنوات. وكانت أمه فايناريت Phainarete تعمل قابلة أما أبوه صوفرينيسقوس Sophronisque فكان نحاتاً. وكان سقراط يسخر من نسبة الإلهي الذي يصله بديداً للبس مخترع فن النحت^(١).

ويروى أنه كان من المتفائلين في حياتهم إذ كان يقول إنه رجل سعيد لأنه حظي بثلاث ميزات، أولها أنه قد ولد إنساناً وليس حيواناً وثانيةها لأنه ولد رجلاً وليس امرأة وثالثها أنه ولد يونانياً وليس بربرياً. وكثيراً ما صوره أفلاطون في شكل عجيب أقرب إلى غرابة المنظر وقبعه فهو مثل كائن الساتير Satyre الخرافي سلينوس Silenus^(٢) أو هو مثل نوع من السمك الذي يغدر من يقترب منه^(٣) ولقد كان سقراط على ما يروى قبيح المنظر أفطس الأنف غليظ الشفاه غائر العينين. وقد تزوج من أكزاناتيب التي كانت تصغره بأعوام كثيرة وشاع عنها سوء معاملتها له ولكنه كان يقابل إساءتها بالعلم والصبر ويقول «إن أكزاناتيب مثل السماء عندما ترعد سرعان ما تبكي»^(٤).

Plat, Euthyph. 11 e B.A. Tovar. Socrate. Sa vie et son temps Paris 1954. (١)

P. 85 - 117.

Plat; Banquet, 216d (٢)

Plat; Meno (٣)

Xenophon, Mem II. 2. (٤)

على أن هذا الوصف ربما كان من باب التندر والسخرية إذ لم يذكرها أفلاطون بالسوء.

وقد رأى سocrates في الحب نوعاً من العبودية. فكان ينصح الناس بالتمسك بفضيلة الاتزان والاعتدال وعدم التطرف في العاطفة^(١). وكان يصف من لا يتحكم في سلوكه بأنه مثل الحيوان^(٢) ولعل في هذا الاتجاه الأخلاقي عند سocrates ما يؤكّد نزعته العقلية ويعده عن التطرف العاطفي والحماسة والاندفاع التي تميز عصر هوميروس حيث كانت الحماسة المتطرفة لا تجعل من الإنسان حيواناً كما يرى سocrates. بل تجعله بطلاً مثل أخليل أو أجاكس. وتظهر النزعة العقلية في فلسفة سocrates كما تتضح في أساس حياته على السواء ولعل هذا هو السبب في كراهية نি�تشه له ووصفه بأنه المسؤول عن جمود العقل الذي ساد الفكر الأوروبي طوال العصور الوسطى.

كذلك يرى نি�تشه أن شوبنهاور في نظريته الخاصة بالإرادة الكلية إنما يمثل عودة إلى رأي السابقين على سocrates أولئك الذين يكونون العصر التراجيدي لليونان. ففي هذا العصر اجتمعت الروح الأبوللونية وامتزجت بالروح الديونيذية وتحدىت اتحاد النفس بالجسم في كيان واحد ولكن عندما جاء سocrates اختل التوازن إذ بدأ الجانب العقلي الأبوللوني يتغلب على الجانب الوجداني الديونيسي، وكذلك شوه سocrates روح العصر التراجيدي في اليونان^(٣).

Xenophon. Mem II. 2. (١)

Xenophon. Mem. I, 3 - 8. (٢)

Xenoph. Mem. V, 5, 1. (٣)

ما لا شك فيه أن الصورة التي قدمها نيشه عن سocrates مقبولة وواضحة إلى حد بعيد وهي تتفق مع الصورة التي قدمها أريستوفانيس لسocrates في مسرحية السحب وقد سخر أريستوفانيس كذلك من تلك النزعة العقلية التي انتهت بسocrates إلى الإسراف في الجدل والللاعب بالأفكار المجردة.

ولقد أثر سocrates في شباب عصره بأسلوب حياته وظروف إعدامه فقد حاكمته الديقراطية وقضت عليه بالإعدام وروى أفلاطون ظروف هذه المحاكمة في محاورة الدفاع The Apology كما ذكرها كسينوفون في مذكراته وكلامها يتفق على أن الاتهام الذي وجه إلى سocrates كان لأسباب دينية وقد رفع الدعوى على سocrates ثلاثة أشخاص هم آنيتوس Anytos أحد زعماء الديقراطية وأنضم إليه الشاعر التراجيدي مليتوس Meletos وخطيب هوليكون Lycon وخلاصة الادعاء والتهم الموجهة إلى سocrates أنه لا يقدس آلهة المدينة وأنه يقول باللهة أخرى كما أنه يفسد الشباب. كذلك يقولون عنه إنه يبحث عما يجري تحت الثرى وفوق السماء ويلبس الباطل ثياب الحق^(١).

أما الدفاع الذي رد به سocrates على هذا الاتهام فيتلخص فيما يلي:

يستهل سocrates دفاعه بقوله إنه لن يلتجأ إلى الخطابة يؤثر بها على القضاء بل سوف يتوخى الحقيقة في كلامه وأنه لن يدافع عن نفسه ضد اتهام آنيتوس ومؤيديه فحسب بل أيضاً ضد كثيرين شوهدوا سمعته^(٢) حين

Plato Apology 24b. 19 b - 20d. (١)
Plato, Ibid. (٢)

وصفوه بأنه رجل طلعة يبحث فيما يجري تحت الثرى وفي السماء ولذلك فقد عدوه ضمن الملحدين من الطبيعين.

أما أريستوفانيس فقد صوره معلقاً في سلة بدا أنه يمترج بالهواء ويتحدث بكثير من اللغو. وينفي سocrates عن نفسه تهمة الخوض في الحديث عن هذه المسائل الطبيعية كما ينفي أيضاً عن نفسه محاولة تحصيل أجر من تعليمه على نحو ما كان يفعل جورجIAS الليونتيني وهيباس من إليس وبوديقوس.

ثم يروي سocrates ما حدثه به «خيريرون» صديقه وأحد رجال الديمقراطية الذين نفوا إبان استيلاء الطغاة الثلاثين على الحكم ثم عاد مع من عادوا من المنفى واستطاعوا أن يفرضوا حكم الديمقراطية من جديد بقوة السلاح فقد أنشأ «خيريرون» سocrates بأنه سأله عراقة معبد أبواللون بدلفي عما إذا كان هناك من هو أحكم من سocrates فأجابته العراقة بأنه لا يوجد، فلما تمعن سocrates في معنى هذا الكلام تبين أنه خير من غيره لأنه لا يدعى الحكمة ومضى يتحقق من صحة هذا الكلام فقصد السياسيين فوجدهم لا يعرفونحقيقة ما يتحدثون عنه وتوجه إلى الشعرا فوجدهم يصدرون عن إلهام وموهبة ولا يستطيعون تفسير ما يقولون وانتهى أخيراً إلى أن سيئة الغرور قد ذهبت بحسنة الحكمة عندهم وأنخذ على عاتقه محاربة الأدباء وكشف المدعين وجعل من هذا العمل واجباً مقدساً شاركه فيه فريق من الشباب الذين لم تكن تضفيهم شواغل الحياة والذين التفوا حوله وشاهدوا امتحان هؤلاء الأدباء وقاموا بإجرون هذه التجربة بأنفسهم على المدعين فأثاروا الرأي العام حتى ناصبه العداء فنالت كثيرة من الصناع والسياسيين والشعراء

والخطباء ومن أجل هذا سبق به إلى المحكمة.

أما دفاع سقراط ضد اتهام ميليتوس فيتلخص في النقاط التالية:

أولاً: أن اتهام سقراط بأنه مفسد للشباب اتهام كاذب لأنه لو كان هو المفسد فمن هو المصلح فإن أجاب المدعي بأن الجميع مصلحون سواء كانوا من القضاة أو الحكام أو الشعب فالجواب عند سقراط المصلح دائمًا فرد واحد أما المفسد والمضر فهو الكثرة.

ثانياً: يتهمه ميليتوس بأنه كافر بالآلهة الدولة ولكنه في اتهامه يذكر أيضًا بأن له معبودات أخرى. والحق أن من يؤمن بآثار الآلهة فهو مؤمن بها. أما الملحد الذي كفر بالآلهة وقال عنها حجارة فهو انكساجوراس^(١).

ثالثاً: يذكر الرسالة التي كلفته بها الآلهة من توجيه الناس إلى الفضيلة ويدرك أيضًا أنه قد انشغل بذلك عن الحياة العامة ويدركهم كيف عارض محاكمة قواد حملة الأرجينوساي محاكمة جماعية لا فرداً فرداً وكيف امتنع عن تسليم ليون الإسلامي إلى الطغاة الثلاثين فكان لا يعبأ بالموت ولا يخشأ ويتمسك بالحق دائمًا.

ولقد كان سقراط يحظى بالبراءة لولا انضمام أنيتوس وليقون إلى ميليتوس فعندهما سهل عما إذا كان يقترح لنفسه عقوبة أخرى غير الإعدام طلب أن تكرمه الدولة وتخصص له معاشًا إلى أن يموت واقتصر على إعدامه

(١) كفر سقراط لا يتعلق بعدم إيمانه بالأساطير. فكثير من الشراء والفلسفه اليونان قد أنكروا الأساطير الأولمبية وأساطير هيزبود ولكنه كان يتعلق بعدم مراعاة وإلامة شعائر الديانة التي تدين بها الديموقراطية.

فزادت أغلبية الأصوات التي تطلب إعدامه فاختتم دفاعه قائلاً: والآن فقد حان وقت الرحيل، أنا إلى الموت وأتمن ل تستأنفوا الحياة أينما مصيره أفضل: العلم عند الله.

ذلك هو دفاع سocrates كما رواه أفلاطون. ويروى أيضاً في محاورة «أقريطون» كيف عرض عليه الهرب وهو في السجن فرفض وفي محاورة فيدون كتب أفلاطون صفحات رائعة عن خاتمة حياة الفيلسوف كيف قضى آخر أيام حياته وتبرع السم ثابتاً رابطاً الحأش مطمئناً.

وتواجه الباحث في فلسفة سocrates مشكلات كثيرة أساسها أنه لم يدون شيئاً وكل ما علمناه عنه فهو مما ذكره تلاميذه ومعاصروه.

وأهم المصادر الخاصة بحياة سocrates وفلسفته تستمد من ثلاثة شخصيات هم كسينوفون Xenophon وأفلاطون وأرسطو وقد ذهب بعض المؤرخين إلى استبعاد رواية كسينوفون بدعوى أنه لم يكن فيلسوفاً ولم يستطع أن يفهم فلسفة سocrates ولذلك فقط ذهبيوا إلى أنه ينبغي أن نكتفي برواية أفلاطون^(١).

لكن ذهب آخرون إلى ضرورة الرجوع إلى رواية كسينوفون لنفس الأسباب التي من أجلها رفضه غيرهم ذلك لأن عدم وجود فلسفة خاصة بكسينوفون يجعله ناقلاً محايضاً لآراء سocrates، خاصة وأن سocrates قد تضيخت شخصيته تضيئاً زائداً في المخاورات الأفلاطونية. غير أن وجود

(١) عارض جون برنت وتيلور رواية أرسطو كما عارضها شهادة كريتوسون واعتبروا سocrates من أعظم الفلسفه فهو صاحب نظرية المثل وخلود النفس والدولة المثالية.

رواية أرسطو ترسم الأمر إلى حد كبير لذلك يجب أن تقارن المصادر بعضها ويقبل منها ما تجمع عليه.

ولقد حل أرسطو المشكلة الرئيسية حين قرر أن نظرية المثل يجب أن تنسب إلى أفلاطون وليس إلى سocrates. ويرجع هذا الرأي أيضاً أننا لو نسبنا نظرية المثل بأكملها إلى سocrates، فيمكنا تفسير تطورها ومراحلها المختلفة في فلسفة أفلاطون التي دامت حوالي نصف قرن من الزمان.

ومن جهة أخرى يمكن الاستدلال على فلسفة سocrates من عرفاً ببعض السocratiens وعند الشعراء والأدباء المعاصرين له مثل أريستوفان.

غير أننا يمكن أن نلاحظ أن كثيراً من الفلاسفة قد انتسبوا إلى سocrates إذ وجدوا في هذا تدعيناً لآرائهم الفلسفية، ومن هؤلاء الذين انتسبوا إلى سocrates، الكلبيون Cynics والكوريناثيون والميجاريون. ولكن يمكن أن تبين كيف اختلف سocrates عن هؤلاء السocratiens في كثير من الوجوه وخاصة فيما يتعلق بالكلبيين فهو لم يتطرف في زعده إلى الحد الذي وصلوا إليه. بل هناك فارق أساسي بين فلسفته وفلسفتهم وذلك هو تمسكه بسياسة المدينة وباحترام قوانينها في حين أنهم قد ألغوا نظام المدينة وقالوا بالأخوة العالمية التي أساسها المساواة الطبيعية فكانوا في ذلك أقرب إلى السفسيطائين ذوي التزعة الطبيعية مثل هيبياس وبروديكوس.

وقد كان ارتباط سocrates بسياسة المدينة يجعله خاضعاً كل الخصوص لنظمها وقوانينها ويجعله معارضًا لكل محاولة للتخلص من هذه القوانين أو

التغير فيها تغيراً يؤكّد فردية المواطن إزاء الدولة كما كان ينادي كثير من السفسطائيين.

ولقد عاش سقراط حياته في أثينا ولم يغادرها إلا عندما طلب للخدمة العسكرية، فتشربت روحه بحب أثينا حتى أثر أن يموت بها على أن يعيش غريباً في أيّ أرض من أراضي البرابرة. فقد اشترك سقراط في معارك حربية عديدة وأثبت شجاعة نادرة. يروي أفالاطون^(١) عن سقراط أنه اشترك في معركة أمفيوليس وأنه تلقى القبيادس حين سقط من على ظهر جواده وأنقذ حياته في معركة «دلبون» وأنه ظل طوال يوم بأكمله ثابتاً على وضع واحد يتأمل حين ولِي الجميع الفرار في موقعة بوتيديوم وكل هذا يؤكّد كيف كان سقراط مواطناً أثيناً معتزاً بأشيائه. ولكنه لم يكن راضياً عن ظروف أثينا بعد المحن والنكوارث التي توالت عليها في نهاية القرن الخامس وفي خاتمة حكم بريكليس خاصة بعد أخذها بسياسة التوسع الإمبراطوري والاشتباك في حروب مع المدن الأخرى. وإنما كان يملأه الحنين إلى مجدهما القديم وتاريخ أبطالها الأرستقراطيين القدماء أمثال كيمون Cimon من قاموا الفرس ومالوا إلى سياسة الصلح مع إسبرطة. وكان من الطبيعي أيضاً أن يختلف سقراط مع سياسة الديموقراطية التي أفسحت المجال لحرية الأفراد في الحديث عن كل شيء حتى أصبح في إمكان المواطن الأثيني أن يناقش أدق موضوعات السياسة والأخلاق والعقائد ولكن يبدو أن سقراط حين أطلقه الديموقراطية بهذه الحرية جنت عليه وعلى نفسها فلو لم تكن الديموقراطية ما

(١) أفالاطون، المادة ٢٢١ والدفاع .٢٨

كان سقراط ليوجد. ولكنها قضت عليه لأنه طالب بالقضاء عليها فصراعه معها كان صراعاً لا ينتهي إلا بالموت.

وكل ذلك يؤكد أن محاكمة الديمocrاطية لسقراط لا يمكن أن تتضمن معاملتها إلا على ضوء موقفه السياسي. وعلى الرغم من أن وثائق هذه المحاكمة لا تستمدها إلا من رواية تلاميذه الذين كانوا أقرب إلى الدفاع عنه وإظهار بطولته مثل أفلاطون وكسينوفون إلا أنه يمكن مع ذلك أن نستدل على بعض الإشارات ذات الدلالة السياسية.

ففي محاورة الدفاع يذكر أفلاطون أن سقراط قد امتنع أثناء رئاسته للجمعية الشعبية عن المواجهة على محاكمة قواد حملة «الأرجينيو ساي»، الذين تركوا الأسطول الأثيني يغرق في اليم بآلاف البحارة لأنه عد المحاكمة غير قانونية وقد لفتت هذه الحادثة نظر بعض المؤرخين^(١) الذين رأوا أن تمسك سقراط بحرفية القانون في موقف كان يثير شكوك المواطنين الذين اشتموا رائحة الخيانة في تصرف هؤلاء القواد كان صدمة لسياسة الديمocratie. فقد كانت قوة الديمocratie كلها مرکزة في هذا الأسطول وكانت مؤامرات أعدائها تحاك حول القضاء على هذه القوة البحرية.

ومن جهة أخرى أثار سقراط الشكوك حول نفسه حين جمع حوله فريق من الشباب الآثرياء أمثال كريتياس وتيرامين وأفلاطون وكان يحرضهم على التصدي لكثير من رجال الديمocratie خاصة من طوائف الصناع والسياسيين والفنانين بحججة أنهم من أدعياء الحكمة على حد قوله في محاورة الدفاع.

Plat. Apol. 32 Xenoph. Hell. 1,7 Mem. 1,1. Of A.D. Winspear. (١)
The Genesis of Platos Thoought. 1940. P. 105.0

وعلى الرغم مما يبدو لأول وهلة من أن فلسفة سocrates ومنهجه العقلي يتهدان إلى الدعوة إلى المساواة وإلى إتاحة فرصة البحث والمعرفة للجميع إلا أنها لم تكن تستوي إلى هذه النتيجة فقد تشكيك سocrates في قدرة العقل على معرفة العالم الخارجي وتشكيك في إمكانية التعليم وسخر من السفسطائيين الذين اتخذوا التعليم مهنة لهم وهو نفسه لم يكتب شيئاً ومنهجه الجدلية لم ينته إلى كسب أي معرفة إيجابية عن العالم أو الحياة الإنسانية إلا إذا فهم على أنه دعوة إلى التأمل الباطني ومحاسبة النفس ل نفسها.. وأخيراً فإن الطابع الديني الذي صورت به محاكمة سocrates لا يمكن فهمه إلا على أضواء سياسية فتهمة الكفر بالآلهة التي ذكرت في محاورة الدفاع لم تكن تستوي به إلى الإعدام فكثيراً ما أنكر الفلاسفة والمفكرون وجود الآلهة اليونانية وتشككوا في حقيقتها ووجهوا نقدتهم للأساطير الأولمبية وأساطير هيزيود وأورفيوس وغيرهم من كتبوا عن الآلهة وإنما النقطة الرئيسية في هذا الموضوع ترجع إلى عدم مشاركة سocrates في إقامة شعائر الديانة التي فرضتها الديموقراطية لأن الأمر الذي كانت الحكومة آتتني توأخذ عليه هو إقامة هذه الشعائر الدينية الوطنية Cultus ولم يكن يعنيها الاعتقاد Dogma في حد ذاته فعد مشاركة سocrates في النهاية خيانة للديمقراطية وليس إلحاداً أو كفراً بالآلهة^(١).

وأخيراً فإن المضمون الاجتماعي والسياسي الذي يمكن الاستدلال عليه من ثانياً نظريات سocrates الفلسفية يكشف عن اختلاف كبير بينه وبين معاصريه والسابقين عليه في الرؤية العامة للكون والحياة الإنسانية. على أن

A.3. Taylor. Varia Socratica Oxford. 1911. P. 16. PP21 - 30. (١)

أهمية سocrates في تاريخ الفلسفة لا تستمد من تعاليمه بلقدر ما تستمد من تأثيره على الفلاسفة الذين ساروا في التيار الذي أنشأه تيار الفلسفة الروحية المتألقة.

٣ - منهجه وفلسفته:

قدم سocrates الأسس الأولى للمذهب المثالي الذي سار عليه أتباعه من بعد وخاصة أفلاطون الذي استطاع أن يستخرج من هذه الأسس والمبادئ النتائج المرتبطة عليها وأن يعممها على مختلف مجالات الفكر الفلسفى التي لم يطرقها سocrates.

على أن أشهر ما قيل عن فلسفة سocrates هي عبارة شيشرون ومؤداتها: أن سocrates قد أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض وأدخلها المortal وجعلها تسوس أفعال البشر^(١).

ولقد نجح سocrates فعلاً في توجيه الفلسفة من البحث في الطبيعة إلى البحث في النفس الإنسانية واتخذ من عبارة معبد دلفي «اعرف نفسك» شعاراً لكل فلسفته فلا عجب إن عده مؤرخو الفلسفة المؤسس الأول للفلسفة الأخلاقية.

وإذا كان سocrates لم يكتب شيئاً على الإطلاق وإذا صحت رواية أتباعه وتلاميذه فإنه يمكن أن نستخلص من هذه الرواية صورة عامة متكاملة لمنهج سocrates وفلسفته.

Cicero, Tuscul quaest 1,5. (١)

٤ - منهج سقراط:

لما كانت عنابة سقراط قد انصرفت إلى البحث في موضوعين رئيسين هما النفس الإنسانية والتصورات الأخلاقية فقد كان من الطبيعي أن يلجأ إلى استعمال المناهج العقلية والتأملات المناسبة لهذه الدراسة. أما المنهج التجريبية التي تعتمد على المشاهدة واستخدام الحواس فلم تكن تفيده كثيراً في المعرفة التي يسعى إليها. أما الاستقراء السقراطي الذي ينسبة إليه أرسطو فلم يكن يعني عند سقراط التعميم المستمد من ملاحظة الأمثلة الجزئية واستقراء الواقع التاريخي في فلسنته الأخلاقية والسياسية وإنما كان تصنيفاً للأمثلة الموضحة للتصور الكلي أو المثال المدرك بالعقل والمشترك بين هذه الأمثلة وقد كان أرسطو يقصد في سياق حديثه أن يذكر مجهد سقراط في تشييد الفلسفة المثالية التي وصلت عن طريق أستاذه أفلاطون ورواية أرسطو تعد ذات أهمية خاصة، فهو يقول «لقد انصرف سقراط عن البحث في الطبيعة كلية وعكف على دراسة الموضوعات الأخلاقية وفي هذا المجال كان يعني بالكلي وكان أول من أقام العلم على التعريفات»^(١) ويقول أيضاً: «لقد كان سقراط يعني بالبحث عن الماهية والاستدلال القياسي وهناك شيئاً يمكن أن ننسبهما إلى سقراط الاستدلال الاستقرائي والتعريف الكلي وكلاهما يتعلق بنقطة البداية في كل العلوم»^(٢).

وقد ذكر كسينوفون طريقة سقراط في استخدام الاستقراء فوضح كيف كان سقراط يجمع الأمثلة ليبين ما ينطوي على الموضوع الذي يبحث عنه

(١) Arist. Met. A - 6 978.b
(٢) Arist. Met. M 1078 b 17 - 32.

وما لا ينطوي عليه. ففي حوار دار بينه وبين الشاب «أوتيديموس»^(١) يذكر سocrates أن المواطن لا يكون صالحًا ما لم تتم له صفة العدالة وعندما يدعى «أوتيديموس» أنه لا أحد يفوقه في هذه الصفة يوجه سocrates الحوار إلى وضع تعريف للعدالة ورغم أنه لا ينتهي في آخر الأمر إلى تعريف محدد إلا أنه يأخذ في ذكر الأمثلة الموضحة للعدالة والأمثلة التي توضح نقاصها ويلجأ في أثناء ذلك إلى اختيار حرفين من حروف الأبجدية ليرمز بأحدهما ولتكن (د) لمجموعة الأمثلة التي تمثل فيها العدالة وبحرف (أ) لمجموعة الأمثلة التي تنطوي على نقاصها فيذكر مثلاً أن خداع الأعداء في الحرب وإخفاء الحقيقة على المريض أمور جائزة وعادلة ولكن الخداع والكذب لا تكون كذلك في الظروف المغايرة.

أما عن التعريف الذي يحاول Socrates أن يعدد به الماهية الكلية فهذا أمر لم ينجح Socrates فيه بدليل أنه في أغلب المخاورات السocratische التي كتبها أفلاطون مثل «لانخيس» و «أوطيافرون» و «خارميس» لا يجد الحوار ينتهي إلى تعريف محدد للفضيلة التي يبحث عنها وهذا ما يجعلنا نتساءل هل كان Socrates يعني حقاً بالتعريف النظري كما يقول أرسسطو أم كان مجرد محاولة منه ليجعل محاورة يتبيّن قصور معرفته ولكي ينتهي إلى أن الجميع لا يعرفون حقيقة ما يدعونه. فلانخيس الذي اشتهر بالشجاعة لا يعرف حقيقتها وأوطيافرون الذي يتحدث عن «التفوى» لا يعرف حقيقتها و «خارميس» الذي شاع عنه الازان والاعتدال يجهل حقيقة ما ينسب إليه وكلهم في النهاية تقصّهم المعرفة التي يطلبها Socrates وهي معرفتهم

Xenoph., Mem. 42. (١)

بأنفسهم وإدراكم بجهلهم. والغاية النهائية التي يمكن أن نستدل عليها من المعرفة التي يطليها سocrates هي غاية عملية لا نظرية لأن هذه المعرفة السocrاتية سوف تتحدد في النهاية بالفضيلة على حد قوله: «إن الفضيلة علم والرذيلة جهل» ولعل أصدق تفسير لهذا المنهج السocrاتي هو أنه ليس منهجاً لتعليم الفلسفة بقدر ما هو منهج للتفلسف فلم يكن سocrates ينافق الناس لكي يعلمهم شيئاً بل لكي يبين لهم طريق المعرفة ولذلك فقد لجأ سocrates إلى استعمال ما يعرف بطريقته «التهكم» Lironie وكان يتعمد باتخاذها توجيه الأسئلة إلى الناس مع اصطناع الجهل بالموضوع الذي يسأل عنه لكي يتنهى بمحاوره في النهاية إلى إدراك جهله وفي محاورات أفلاطون وكسينوفون أمثلة كثيرة توضح هذه الطريقة ولعل من أوضحتها تلك المناقشة التي أوردها كسينوفون بين سocrates والشاب المدعى «جلوكون» بن «أرسطون»^(١) إذ لم يكن جلوكون قد تجاوز العشرين من عمره يبدأ أنه بدأ يتوقد للوصول إلى مناصب الحكم. ولما لم تجد محاولات والده وأصدقائه في شفائه من داء الغرور والادعاء الذي أثار عليه السخط العام تدخل سocrates بإشفاقاً عليه وإكراماً لأخيه أفلاطون وبدأ يوجه له الحديث الذي انتفخت له أوداج جلوكون في بادئ الأمر ولكن لم يكدر سocrates يسترسل معه في الحوار حتى انتهى الحديث يادراك جلوكون بجهله بكل أمور الاقتصاد وال الحرب وهي من ألزم شروط السياسة واعترافه بأن سocrates إنما كان يتهكم منه. أما التوليد La maieutique فلفظة استعارها سocrates من صنعة أمه «فایناریت» القابلة وذلك لكي يشير بها إلى نظريته في أن المعرفة

Xenoph. Mem 3.6. (١)

فطرية في النفس وأن مهمة المعلم إنما تتلخص في مساعدة الآخر على استخراج الكامن عنده وليس في إضافة شيء جديد إليه وقد شرح أفلاطون المعنى المقصود بهذا التوليد السقراطي حين كان بصدق عرض نظريته في المعرفة وذلك في محاورة «ثياتيتوس». وهذا نص الحديث:

يقول ثياتيتوس: «اعلم يا سocrates أني قد حاولت مراراً ذلك الاختبار الذي قادتني إليه أسئلتك ولكنني للأسف لم أقنع بتلك الإجابات التي توصلت إليها كما لم أجد في الإجابات التي سمعتها الدقة التي تطلبتها وإنني لم أتخلص بعد من عذاب البحث.

سocrates: إنك لتشعر بالآلام الامتلاء لا بالفراغ يا صديقي ثياتيتوس... ألم تسمع ما يقال عنـي.. من أني ابن قابلة من أمهر وأعظم القابلات «فایناریت» وأني أمارس نفس هذه الصنعة؟

ثياتيتوس: كلا..

سocrates: لتعلم ذلك جيداً ولا تذهب تروج هذا الحديث عند الآخرين ذلك لأنهم بعيدون جداً عن فهم هذا الموضوع. ويقولون أني رجل غريب الأطوار ولا أبعث في عقول الناس إلا البلبلة ألم يبلغك هذا أيضاً؟

ثياتيتوس: نعم سمعت ذلك.

سocrates: ألا أفسر لك السبب في ذلك؟

ثياتيتوس: أرجوك أن تفعل.

سقراط: إنك تعلم طبعاً أن الماهرات من المولدات لا يمارسن هذه المهنة طالما كن قادرات على الحمل والولادة. وإنما يمارسنها بعد أن يفقدن القدرة على ذلك. وهذا الأمر يرجع إلى «أرتميس» راعية الولادة التي لم تنجب والتي لم تنشأ أيضاً أن تهب هذا الفن للعاقرات وإنما لمن مررن بهذه الخبرة في شبابهن تكريماً لهن في الكبر».

ثم يأخذ سقراط في وصف مبادئ فن التوليد وكيف يمكن للمولدات التعرف على وجود العمل أو عدم وجوده وما لهن من أساليب تخفف آلام الوضع وما لهن من دراية في إتمام الزيجات الناجحة المشمرة ويعقب سقراط على ذلك بقوله «إن فني في التوليد شبيه بهن لكن الفرق بيني وبينهن يتلخص في أن زبائني من الرجال وليسوا من النساء وإنني أولد النفوس لا الأجساد لكن الميزة الرئيسية التي يتميز بها فني الذي أمارسه أنه في قدرتي أن أميرز جيداً بين ما هو كاذب زائف من أفكار الشباب وما هو ثمرة التجربة ونتائج الحقيقة. لكن عندي نفس النقص الذي هو عند القابلات إذ ليس في مقدوري أن ألد الحكمة ولذلك فإن الذين يلوموني على أنني حين أوجه الأسئلة للناس لا أقدم على الإطلاق رأيي الخاص. لهم الحق في ذلك اللوم والسبب في هذا الأمر يرجع إلى أن توليد الآخرين هو فرض علي من عند الآلهة. أما القدرة على الولادة فهي قدرة لم تهبها لي الآلهة ولذلك فأنا لست بحكيم ولم يولد لي اكتشاف أستطيع أن أعده ابناً لنفسي. أما أولئك الذين يأتونني قيدين عليهم أنهم لا يعرفون شيئاً ولكنهم بفضل من الله سرعان ما يبدون تقدماً عجيباً في نظر أنفسهم ونظر الآخرين كلما اتقربوا مني. الواقع أنهم لا يتلقون مني شيئاً وإنما هم يستخرجون بأنفسهم ما

تنطوي عليه نفوسهم من أفكار تصوروها واكتشفوها وتم توليدها بفضل من الله وبجهد مني معهم^(١).

هذه هي خلاصة منهج سocrates في التوليد. ومن جهة أخرى يمكن أن يطلق على هذا المنهج القائم على التهكم والتوليد اسم الجدل لأن استخراج الأفكار من النفوس ومحاولتها توضيحها بالمناقشة الذاتية أو الحوار الثنائي هو ما يعرف باسم الديالكتيك أو الجدل والحقيقة سواء عند سocrates أو أفلاطون هي قبل كل شيء فكرة والفكرة لا يمكن أن تتضمن إلا بالجدل أي بالتحليل النقدي لكل جوانبها. فالجدل في الفلسفة السocrاتية الأفلاطونية لا يتناول الأشياء أو الواقع وإنما يتناول التفسيرات المختلفة لها Logoio^(٢) أو العبارات التي تقال عنها ومواجهة هذه التفسيرات أو الأقوال بعضها يؤدي إلى اكتشاف التناقضات التي يمكن أن تتطوّر عليها الفكرة وهذا الكشف هو جوهر المنهج الجدلاني ولعل هذا المنهج والتطرف في استعماله عند سocrates ومعاصريه السقسطائين هو الذي دفع الشاعر الكوميدي أريستوفانيس إلى السخرية منه فصور وله سocrates بالجدل في مسرحية السحب تصويراً ينتهي إلى حد المناقشة في قياس قفزة البرغوث. غير أننا نجد التطبيق الفلسفى لهذا المنهج واضحاً في محاورات أفلاطون المختلفة. ويتبادر المنهج الجدلاني عند سocrates في وضع فرض من الفروض يتفق عليه الخصمان ثم يأخذ سocrates ومحاوره في استبطاط كل ما يتربّى على هذا الفرض من نتائج ملزمة ولم يكن سocrates يناقش الفرض نفسه كما لم يضع نظرية يثبت بها أن هذه

(١) Plato, theet. 148 - 160.
(٢) Taylor, Socrates p. 165.

الفروض قضايا واضحة بذاتها أو بدبيهيات وإنما كانت هذه الفروض مجرد مسلمات يتفق عليها الطرفان ولم يكن سقراط يعني بالتحقق من صحة الفروض أو ما يترتب عليها بالتجربة أو باللحظة ولكنه كان إذا أثيرت حولها الشكوك يكتفي بالبحث عن مقدمة أخرى أو عن فرض آخر سابق عليها.

ونجد قي محاورة «بارمنيدس» لأفلاطون مثلاً واضحاً لاستخدام هذا المنهج حيث أخذ سقراط يبين ما الذي يترتب على افتراض أن الوجود واحد وما التائج التي تترتب عليه إذا كان متعددًا. كذلك يمكن أن يعد زينون الإيلي أول من استخدم هذا المنهج الجدلية غير أن زينون كان يختار دائماً الفرض الذي يقول به الخصم لكي يبين استحالة التائج المرتقب عليه.

٥ - موقف سقراط من الفلسفة السابقة عليه:

إذا رجعنا إلى الفلسفة الطبيعية السابقة على سقراط نجد أنها كانت تدور حول افتراض مبدأ حركة الكون ونشأته. وقد ذهب البعض إلى وضع تفسير مادي لهذا المبدأ وذهب الفيثاغوريون إلى التفسير الرياضي. أما الفلسفة الإيلية فقد انصرفت عن تفسير عالم الظواهر الطبيعية فكانت نقطة البداية في تحويل الفكر الطبيعي نحو الاتجاه الميتافيزيقي العقلي وانصرفت إلى البحث في فكرة الوجود، ومن هنا يمكن أن تعد هذه الفلسفة بالذات من أهم مقدمات الفكر المثالي عند سقراط وأفلاطون.

أما فيما يتعلق بالفلسفة الأخلاقية التي حمل لواءها السفساطيون في القرن الخامس ق. م. فقد ظهرت معهم مشكلة القانون وعلاقته بالطبيعة

ولقد اتفق أكثر السفسطائيين على القول بنسبية القوانين الوضعية وظهر من بينهم من قال بتعارض قوانين المدينة المصطنعة وقوانين الطبيعة وقد اختاروا أن يتبعوا الطبيعة وأن يرفضوا كل ما يجدونه غير مناسب من العبادات أو القوانين الوضعية بقصد الثورة على الواقع وتغييره وانتهوا إلى أن مصدر القوانين كلها إنساني فهي لا ترجع إلى أي أصل مقدس أو إلهي. وكثيراً ما انتهت هذه الدعوة إلى الرجوع إلى الطبيعة وإلى نزعة تدعو إلى حرية الفرد وتأكيد حقوقه إزاء الدولة وإلى الاتجاه نحو الأخوة العالمية. وقد أثارت هذه الاتجاهات الحديثة في الفكر الفلسفى نقد سocrates خاصة بعد أن تشكك السفسطائيون في وجود الآلهة كما فعل بروتاجوراس وكما حاول بروديقوس تقديم تفسير مادي طبيعي للأساطير الدينية فقال: إن الناس تميل إلى تأليه قوى الطبيعة التي تعيش عليها وعلى ضوء ذلك يمكن أن تفهم موقف سocrates وعدهاته لنظريات السفسطائيين في السياسة والأخلاق والدين.

أولاً - موقف سocrates من البحث الطبيعى:

هل عنى سocrates بالبحث في تفسير الطبيعة؟ ولو تتبعنا تاريخه العلمي فسوف نجد أنه قد اهتم في صدر حياته بالأطلاع على هذه البحوث، فمن المعروف أنه قرأ كتاباً لهرقلطيتس وما سئل عن هذا الكتاب قال إن فهمه يبدو عظيماً أما ما لم أفهمه فأظنه كذلك ولكنني أحتج لمسر له وليس بعيد أن يكون قد اطلع أيضاً على كتاب أنكساجوراس وكان يماع بذرخمة واحدة في عصره وفي رواية ديوجين لايرس أنه اتصل بالفيلسوف

الطبيعي أرخيلاوس هذا فضلاً عما ينسبه إليه أريستوفانيس في مسرحية السحب من أنه كان يعني بالبحث في الطبيعة والفلك.

غير أننا نرجح أنه قد خرج من كل هذه الدراسات كما خرج ديكارت من دراسته للفلسفة المدرسية بالشك فيها جميعاً. فلو رجعنا إلى محاورة الدفاع مثلاً ومن المؤكد أنها من المخاورات السقراطية المعبرة عن فلسفة سocrates نجده ينكر معرفته بالفلسفة الطبيعية إنكاراً كلياً يقول رداً على اتهام مليتوس له بأنه كان يبحث في الطبيعة وخواطرها. «ولشد ما يسوقني أن يتهمني مليتوس بمثل هذا الاتهام الخطير. أيها الأثنين الحق الصراح أنني لا أتصل بتلك الدراسة الطبيعية بسبب من الأسباب^(١) كذلك نجده في محاورة فيدون يوجه النقد الشديد لفلسفة أنكساجوراس الطبيعية لأنها فلسفة آلية تفسر الأشياء تفسيراً آلياً مادياً ولا تبين العلة الغائية في وجود الأشياء وحركتها لذلك فقد ابتأس سocrates لأن أنكساجوراس بعدما قال بفعل العقل وبأنه مبدأ في تكوين العالم لم يستخدمه بعد ذلك في تفسير وجود الكائنات وحركتها إلا عندما كان التفسير بالعناصر المادية لا يسعفه^(٢).

لذلك خرج سocrates من هذه الدارسة بالفشل والسطح بل ذهب إلى تحديها لأنها كفر وإنجاد في نظره ووصفها أيضاً بأنها جنون.

بروي كسينوفون في مذكراته^(٣) قول سocrates:

(١) أثلاطون محاورة الدفاع ١٩ ترجمة د. ذكي نجيب محمود القاهرة ١٩٣٧ Apc 19c.

(٢) Plat. Phed. 96 - 99a.

Xenoph. Mem. I. 1 - 14. (٣)

«وكما يختلف المجانين، فمنهم من لا يخاف مما يخيف ومنهم من لا يستحي من التلفظ أو من عمل أي شيء أمام الناس ومنهم من لا يحترم المعبد ولا الهيكل ومن لا يهدى أى إلى الآلهة ومن بعد الحجارة والحيوان كذلك نجد أولئك الذين يبحثون في الطبيعة بعضهم يعتقد في أن كل الأشياء في صيرورة دائمة وبعضهم الآخر يلغى الحركة وبعضهم يرى أن كل الموجودات قد حدثت وستفنى وبعضهم يرى أن لا وجود ولا فناء.

كذلك نجد كيف انصرف سقراط عن بحوث الطبيعة بل زاد على ذلك بأن وصفها بأنها دراسة لا تليق بالإنسان لأنه اعتقاد بأن عالم الطبيعة من صنع الآلهة فهي وحدها التي تملك معرفته لذلك فقد حرمت الآلهة على الإنسان هذه الدراسة والطبيعيون يبحثون في الكون يخالفون حكم الآلهة^(١).

غير أن فلسفة سقراط قد تركت تأثيراً هاماً في علم الطبيعة ويظهر هذا التأثير في النزعة الغائية التي امتدت إلى أفلاطون وإلى أرسطو بعد ذلك. فقد آمن سقراط بأن هذا الكون يخضع في وجوده وفي سيره لتدبير ولعانياً عقل إلهي فهو موجه إلى غاية مرسومة وخطبة معقولة وكل ما فيه مرتب ترتيباً يحقق الخير والكمال وكما آمن سقراط بأن للكون عقلاً مدبراً اعتقاد كذلك بأن للإنسان نفساً عاقلة لها السيطرة على الجسم وهي الوجهة للإنسان إلى الخير وإلى الفضيلة وهذا ينقلنا إلى البحث في نظرية سقراط في التأليف وفي النفس..

Boutrou, Etudes de Philosophie, Paris Alcan 1913. P. 22 - 23. (1)

ثانياً: التالية والنفس

لقد اعتقد سocrates في وجود الآلهة وعナイتها بالعالم والحياة الإنسانية وظهرت دلائل هذا الاعتقاد في كثير من محاورات أفلاطون وفي مذكرات كسينوفون وإذا كان سocrates لم يوضح تماماً نظريته في خلق العالم إلا أنه كان يقول دائماً بوجود علة عاقلة تدخلت في تكوين المخلوقات كما كان يؤكد أن ما يحدث في الكون والحياة الإنسانية إنما يحدث بتدير ونظام وعناية إلهية. ويكتفي لتوضيح ذلك أن نرجع إلى ما يذكره عنه كسينوفون في مذكراته^(١) من أنه أخذ يناقش «أريستوديموس» الذي لم يكن يعتقد في وجود الآلهة ولا يقدسها ودعاه إلى أن ينظر في المخلوقات الحية ذات الإحساس لكي يقنعه بأنها لا يمكن أن تكون وليدة المصادفة السحتة أو المادة وإنما يدل تركيبها على أنها من نتاج عقل مدبر منظم ويكتفي في رأي سocrates أن ننظر إلى الجسم البشري لكي نرى كيف نظمت أعضاؤه بطريقة تتيح لها القيام بوظائفها على خير وجه مما يثبت لنا أنها موضع عناية إلهية سامية، ويضرب مثلاً لهذه العناية بالعين التي خلقت بحيث تحميها الجفون وكيف تفتح هذه الجفون عند الإبصار ثم تغلق عند النوم وكيف خلقت الأهداب وكأنها ستر للعين لكي تمنع العرق من أن يسيل عليها من الرأس. كذلك فإن عناية الآلهة تعدد أيضاً لتکلأ حياة البشر ولذلك فإن عبادتها وتقديسها فريضة عليهم...

وكميراً ما يذكر أفلاطون وكسينوفون وديوجين لاريس^(٢) جني

(١) Xenoph. 1,4.

(٢) Plato, Apology, 31d phedre 242c Xenoph. mem, 1,364,8.

Daimon سocrates وكيف كان هذا الجندي يحمل إليه دائمًا «إشارة» (semeion) تبعها إليه الآلهة لتهديه إلى الخير والصواب في كل الأمور وأنه كان في كل حياته حتى يوم إعدامه يتبع ما تعلمه عليه هذه الإشارة الإلهية.

أما فيما يتعلق بالنفس، فإن كل ما يمكن أن يستمد من رواية الذين كثروا عن سocrates فلا يبين لنا أكثر من أنه قد أكد سيادتها على البدن واعتبارها الجوهر العاقل الذي يتميز به الإنسان عن غيره من سائر أنواع الحيوان الأخرى ومن هنا قد توج سocrates الفضائل كلها بفضيلة الاعتدال. والاعتدال عنده كان يعني التحكم في الرغبات والانفعالات أو بمعنى آخر في سيطرة العقل على كل أفعال الإنسان وسلوكه. من جهة أخرى فقد ترتب على توحيد سocrates بين النفس الإنسانية والجوهر العاقل أن فسرت الشجاعة عنده على أنها فضيلة لا تتبع عن أي قوة وجданية أو حماسية كما يقول أفلاطون وإنما تصدر عن العقل إنها معرفة ما يجب أن نفعله في ظروف معينة، وهكذا يتخذ العقل المقام الأول في فلسفة سocrates. أما عبارة «اعرف نفسك» التي ترددت كثيراً عند سocrates فهي لا تكشف لنا عن نظرية خاصة في طبيعة النفس ومصيرها بقدر ما تكشف عن مضمون أخلاقي مستمد مما يترتب على هذه المعرفة بالنفس من توجيه معين لحياة الإنسان وسلوكه.

فمعرفة النفس عند سocrates هي أيضاً معرفة بالخير وتحقيق للفضيلة ذلك لأن من يعرف نفسه عرف وبالتالي ما يناسبها وما لا يناسبها أي عرف الخير المعاشر بها. ولما كان الخير الأقصى أو الغاية القصوى التي ينبغي أن يتجه إليها الإنسان في كل حياته هي السعادة فعلى الحكم أن يسعى إلى بلوغها

بالعقل والتخطيط السليم. ذلك أن السعادة قد تصادف الناس بغير حساب لكن على الحكيم أن ينشرها ويكتسبها بمجهوده وتنظيم حياته. غير أن السعادة لم تكن تعني عند سقراط ما كانت تعنيه عند معاصريه من الماديين أمثال «أرستيبيوس» القوريني الذي كان يوجد بينها وبين اللذة الحسية وغيره من يتصورونها في الجاه أو في المجد أو السلطان^(١). إنما السعادة التي يسعى سقراط إلى يلوغها والتي يتحقق بها الخير الأقصى إنما تخلص في قناعة النفس وطهارتها. لذلك فقد ترتب على مبدأ «اعرف نفسك». عند سقراط نظريته الأخلاقية التي تخلص في أن الفضيلة معرفة والرذيلة جهل فمعرفة الإنسان بنفسه هي السبيل الوحيد لتحقيق الفضيلة.

ثالثاً: الفضيلة علم والرذيلة جهل:

يتربّ على قول سقراط: إن الفضيلة علم أن يكون العكس صحيحاً أيضاً وهو أن الرذيلة جهل. فجهل الإنسان بالخير هو وحده مصدر التورط في الشر وإذا كان الخير يتحدد بالسعادة عند سقراط فإن الشر سوف يتحدد بالشقاء ولذلك يستحيل على الإنسان أن يرتكب الشر وهو يعلم أنه شر إذ ليس من المعقول أن يتخلى الإنسان عن سعادته بإرادته^(٢).

وإختلاصة أن المعرفة بالنفس هي السبيل الوحيد إلى تحقيق الفضيلة غير أنه كثيراً ما تفسر هذه المعرفة عند سقراط بأنها علم. غير أن هذا العلم هو علم من نوع معين إنه أقرب ما يكون إلى أن يسمى حكمة Sophia على

(١) Xenoph. mem 1,6.
Plato. Meno. 77 - 78. (٢)

نحو ما ذكرت عرافة معبد دلفي حين سئلت عن أحكام الناس فأجبت بأنه سقراط.

وأول ما تتميز به هذه الحكمة أو هذا العلم السقراطي هو اختلافها عن العلم الشائع في عصر سقراط فهي تختلف أولاً عن العلم التجاري الذي ازدهر مع الفلاسفة الطبيعيين السابقين عليه وهو العلم الذي أكد جهله به وأنكره عن نفسه وهي تختلف كذلك عن علوم السفسطائيين التي وإن كانت تعنى بالإنسان لا بالكون الطبيعي إلا أنها لا تعنى بيان الخير الأقصى والغاية النهائية للحياة وإنما تقف عند حد طلب المكاسب العملية والنجاح الورقي. لذلك فقد رأى سقراط أن السفسطائيين لم يؤسسوا الأخلاق على علم أو معرفة ولم يتبعوا المنهج السليم في الأخلاق حين انتهجوا مناهج لا تعمق في معرفة النفس الإنسانية وأخذ عليهم سقراط أنهم لجأوا إلى تعليم المواطنين السياسة والخطابة بغير أن يوجهوهم إلى الغاية من هذا النقاش فوضعوا السلاح في أيدي من يسيرون استخدامه فشأن تعليمهم للنفس شأن التدريب الجسماني إذا أسرف فيه الإنسان ومارسه بغير خطة معقولة فإنه يضر بالجسم. وكذلك الحال في التربية العقلية إن لم تكن توجّهها فكرة سليمة أو غاية صالحة فقد تنكب المدينة بأسوأ الحكم وطالب سقراط بأن يكون للأخلاق علم بين حقيقة الفضيلة حتى لا يكون اكتسابها أمراً متروكاً للمصادفة وفي مقابل الأخلاق العملية عند السفسطائيين نرى سقراط يقدم أخلاقاً علمية تقوم على العقل والفكر النظري. وبهذا المعنى أصبح العلم والمعرفة التعلقية وسيلة لتحقيق الفضيلة وطريقة لتطهير النفس وأحل سقراط العلم محل معتقدات الديانات السرية كالآورفة وغيرها وجعله وسيلة لطهارة النفس.

ومن المفارقات الغريبة أن نجد سقراط على الرغم من قوله بأن الفضيلة تحتاج إلى علم إلا أنه لا يتصور أن هذا العلم مما يمكن تعليمه للناس بل يذهب إلى أنه مفظور في النفس فيختلف في هذه النقطة مع نظرية السفسطائيين في اكتساب المعرفة وخاصة بروتاجوراس الذي ذهب إلى أن الفضيلة ليست بعلم ولكنها مكتسبة ويمكن تعليمها للغير⁽¹⁾ وانختلف سقراط مع السفسطائيين في نقطة أخرى مرتبة على النقطة السابقة، ففي حين ذهب السفسطائيون وبخاصة بروتاجوراس إلى النظر إلى الفضائل المختلفة باعتبارها متعددة انتهى سقراط إلى القول بأن الفضيلة واحدة⁽²⁾ ولكن تعدد أسماؤها وصورها إنها تلخص عنده في شيء واحد هو دائماً إدراك الخير ومعرفة أين يكون فالشجاعة والغفوة والاتزان لا تكون فضائل ما لم يصحبها تعلق للخير الذي تعود به على النفس الإنسانية وهذا هو مضمون محاورة بروتاجوراس التي كرسها أفلاطون لعرض هذه النظرية السقراطية في الفضيلة.

٦ - القانون والطبيعة عند سقراط:

أما فيما يتعلق بموقف سقراط من مشكلة القانون والطبيعة التي سبق أن أثارها السفسطائيون فيمكن أن نستدل بصدقها على مقدار ما يمكنه سقراط من احترام وتقديس لفكرة القانون: بل ليس هناك فكرة فلسفية كان لها تأثير في حياة سقراط قدر ما كان لفكرة القانون ومفهومه عنده. وقد ظهر

(١) انظر محاورة بروتاجوراس لأفلاطون حيث يذكر سقراط أن الفضيلة ليست مكتسبة ولا يمكن تعليمها بدليل أن كبار السادة لم يستطعوا أن يعلموها لأولادهم.

(٢) محاورة بروتاجوراس أيضاً.

لنا مما سبق كيف عنى بروتا جوراس السفسطائي بتوضيح أصل القانون و مهمته في بناء الحضارة الإنسانية. غير أنه في حين ذهب بروتا جوراس إلى القول بأن القوانين الوضعية ترجع في أصلها إلى الاتفاق الإنساني ومن ثم فهي نسبية تختلف باختلاف الزمان والمكان يرى سقراط أن القوانين سواء كانت قوانين مكتوبة وضعها البشر لتحقيق السلام والسعادة في المدينة أو كانت قوانين غير مكتوبة مستمدۃ من إرادة الآلهة فهي حقائق ثابتة متوارثة ينبغي المحافظة عليها من أي تغيير أو تبديل. فالقانون عنده هو رمز للعقل ينبغي أن يسود وينظم الفوضى وطاعته واجبة ولا يجوز للحاكم أن يخالف قوانين المدينة المكتوبة لأن الثورة عليها إنما تعني تحطيم كيان المدينة وانهيار قيمها المتوارثة.

ويكفي لتوضيح هذه الفكرة عن القانون عند سقراط أن نرجع إلى خطاب القوانين لسقراط في محاورة أقريطون حين دعاه صاحبه للهرب فيقول له: هل تصوّر دولـة ليس لأحكـام قـانونـها قـوـة ولا تـجدـ من الأـفـادـ إـلاـ نـبـذاـ وـاطـرـاحـاـ أـنـ تـقـومـ قـائـمـتهاـ فـلاـ تـندـكـ منـ أـسـاسـهاـ؟... وـيـتصـورـ القـوانـينـ تـخـاطـبـ قـائـلـةـ وـمـاـذـاـ تـقـنـنـ يـاـ سـقـراـطـ؟ أـلـمـ تـقـلـ إـنـ الـفـضـيـلـةـ وـالـعـدـالـةـ وـالـتـشـرـيعـ وـالـقـوـانـينـ هـيـ أـنـفـسـ الـأـشـيـاءـ فـيـ هـذـاـ الـعـالـمـ.^(۱)

كذلك يشهد كسينوفون لسقراط بشدة تمسكه بقوانين المدينة واحترامه لها وتأكيده لأصلها الإلهي فيروي أنه كان حين رئيساً للجمعية الشعبية لم يكن يسمح لأحد أن يصوت ضد القانون، ولم يخضع لأمر الحكماء حين

(۱) أثلاطون محاورة أقريطون انظر الترجمة العربية للدكتور ذكي نجيب محمد - 53c.

كلفوه بمحاكمة قواد حملة الأرجينوساي Arguinusae الذين لم يتمكنوا من إنقاذ الأسطول الثاني عند هبوب عاصفة أغرقه عام ٤٠٦ ق.م.^(١).

فالقانون في ثباته وكماله كالحقيقة الرياضية عند سقراط لا تتغير بتغير الزمان والمكان. يقول: لو سألك سائل فيما يتعلق بالأمور التي لك بها معرفة مثل حروف الهجاء: ما عدد الحروف في كلمة سقراط. هل ستخبره أحياناً بشيء وأحياناً بشيء آخر؟ أو تقول له من يسألك من الناس عن الأعداد مثلاً: هل العشرة هي ضعف الخمسة؟ هل ستخبره بإجابات مختلفة متعددة؟^(٢).

وكان سقراط يرى أن هناك قوانين غير مكتوبة مستمدّة من الآلهة^(٣) وهي غير خاصة بمدينة معينة أو بزمان معين فهي عامة ومعروفة للجميع وما تنص عليه هو العدالة الإلهية التي تكون طاعتها مقدسة ويكون أي مساس بها إساءة للآلهة يترتب على من يمسها ضرر بالغ ذلك لأنها تحمل في طياتها عقاب من يخالفها ومن قبل هذه القوانين بر الوالدين واحترام الآلهة وتقديسها وعدم الزواج من المحرام. يقول سقراط: إني لأؤكّد لك يا هيبrias بأن إطاعة القوانين والعدالة هي شيء واحد وإن كنت ترى أمراً آخر فاذكره لي^(٤).

(١) Plat. Apol 32cF. Xenoph. Mem. 1,1,38. Hell 1,7.

Xenoph. IV. 47.

(٢) أثار الشاعر صوفوكليس مشكلة الصراع بين القوانين المكتوبة والقوانين الإلهية غير المكتوبة في مسرحيته «أنتيجهونا» حيث تتعجب أنتيجهونا على قوانين الملك كثيرون بقوانين الأجداد وعاداتهم المستمدّة من الآلهة. وفي حين نرى أن سقراط لا يرى تعارضًا بين القوانين المكتوبة والقوانين غير المكتوبة نجد صوفوكليس يؤكّد في مسرحيته وجود تعارض فعل السبب في شأنه ورجع إلى اصطدام التشريعات الإنسانية بقوة العادات والتقاليد القديمة في المجتمع اليوناني.

Xenoph. Mem. IV., 418. (٤)

أما عن أصل القانون فيقول مخاذه «إنني لأعتقد أن الآلهة هي التي وضع هذه^(١) القوانين للناس إذ إن أول القوانين عند كل الناس هو الذي يحضر على عبادة الآلهة. وهكذا احتل القانون عند سقراط المكانة العليا وهل كان سقراط ليقول عنه شيئاً آخر وهو عنده أساس التربية ومصدر الفضيلة وسر الثبات والنظام وسط النظم الدائمة التغير والقرارات المتعددة التي أصبحت تخضع للأهواء المتقلبة التي كانت تسود المجالس الشعبية في حكم الديقراطية.

وكذلك رأى سقراط أن القانون لا يعارض والعدالة الإلهية لأنه رمز لها وفي هذا ما يكفي لتأكيد اتجاهه إلى تقوية سلطان الدولة في مقابل حرية الفرد التي كان السفسيطائيون وخاصة أصحاب التزعة الطبيعية ينادون بها.

٧ - عبرية سقراط :

لقد تذكر سقراط مجتمعه ورغم عن أساليب الشعور والسلوك المألوفة في عصره حين أخذ يضع الأسس لنوع جديد من التفكير لم يكن للإغريق به عهد من قبل، ونريد به الفلسفة الإنسانية التي ما زالت تتسع آفاقها، وتتعدد نواحيها، وتبدو آثارها واضحة جلية حتى انتهت إلى ما هي عليه في وقتنا الحاضر من الخصوبة والعمق. وكان شأنه في ذلك شأن كل عبرية فذة تخرج على الناس بين حين وحين فتفجّرهم وتثير حفائظهم فيبهون مقاومتها، ثم لا تثبت أن تبهرهم بروعتها وعمقها، فيتبعوها صاغرين، ويألفوها إلفاً شديداً حتى ليخيل إليهم أنها من صنعتهم وأنها تعبّر عن آرائهم

(١) Xenoph Ibid.

وعقادهم ويعجبون كيف قوبلت في أول أمرها بمثل هذا الجحود والاستكبار.

وليس من البسيط في شيء أن يفهم المرء عظمة سقراط وتجديده إلا إذا علم كيف استطاع أن يضرب صفحأ عن آراء سابقيه ومعاصريه لكي يفتح أمام التفكير البشري باباً ظل مغلقاً ومحجباً بالأسرار دهوراً طويلاً فإن الإغريق وجهوا عنایتهم قبل سقراط إلى الطبيعة يحاولون الكشف عن أسرارها والوقوف على الأصل أو المبدأ الأول الذي خرجت منه جميع الظواهر المادية التي تقع تحت بصرهم وسمعهم وذهبوا في ذلك مذاهب شتى، فقالت جماعة منهم إن الكون - بكل ما يحتوي عليه - نشأ من أصل واحد ثم اختلفت هذه الجماعة فيما بينها. فقال فريق: إن الماء هو مصدر كل شيء^(١) وقال فريق آخر: بل هو مادة لا نهاية لها في كعها وصفاتها^(٢). وذهب فريق ثالث^(٣) إلى أن الهواء هو المادة الأولى. وجزم آخرون بأن النار منبع الحياة والوجود^(٤).

ورأت جماعة أخرى أن الظواهر الكثيرة التي يعج بها الكون لا تأتي إلا من كثرة مثيلها، ثم اختلف أتباع هذا الرأي في تفسير الكثرة فقال بعضهم إن الكون يتتألف من الأعداد^(٥). وقال بعضهم: بل يتركب من الماء والهواء والنار والتراب^(٦). ورأى آخرون أن هذا الأصل ليس في الحقيقة إلا عدداً لا

(١) ينسب هذا الرأي إلى طاليس أول فلاسفة الإغريق.

(٢) هنا هو رأي انكساندرس.

(٣) ذهب انكميسيوس إلى هذا الرأي.

(٤) هيرقلطيون.

(٥) أميدوقل.

(٦) النيطاغوريون.

نهاية له من الذرات التي تجتمع على ضروب شتى فتشاً عنها مختلف الأشياء^(١) وما كان مثل هذه الحالات الأولى أن توتي ثمارها وما كان لها أن تنتهي إلى شرح الكون وتفسير ظواهره تفسيراً يقبله العقل وتطمئن له النفس ويستطيع الإغريق اتخاذه بديلاً عن أساطيرهم الدينية التي بدأ تدعى من كل جانب. فكان من الطبيعي حيثاً أن يدب الشك ديبه إلى القلوب ولم يكن بد من ظهور طبقة من الشراك الهدامين حتى يشرع الناس في تمحيص الآراء والنظريات وحتى يقدر للتفكير الإغريقي الحر أن يشق طريقه، فلا يظل سجين البحث عن أصل العالم وعن سبب الكثرة فيه وكانت هذه الطبقة الهدامة هي جماعة السفسيطائين الذين تخصصوا في فن الكلام والجدل وظنوا أنهم يستطيعون معرفة كل شيء مقدرتهم ومهاراتهم في تركيب فنون القول وقلب الحق باطلًا والباطل حقاً.

وساعد على ظهور هذه الجماعة بعض العوامل التاريخية والاجتماعية فإن الحياة في أثينا تبدلت وانحذت لنفسها طابعاً جديداً عقب انتصار الإغريق على جيوش فارس.

فأصبحت هذه المدينة زعيمة باقي المدن الإغريقية الأخرى وامتد نفوذها السياسي إلى كثير من جزر بحر إلبيجه فاتصلت بالمستعمرات في الشرق وأدى ذلك كله إلى اتساعها وقصدها الناس من جميع الأقطار ثم ظهرت الديمقراطية وثبتت قدمها فيها وانتهى الأمر إلى نشأة طبقة جديدة في مجال السياسة العامة وتعني بها طبقة الرعاع. وصاحب ذلك التطور ظاهرة جديدة باللحظة، فقد تكونت شخصية الفرد واتجه هذا الأخير إلى إشباع حاجاته

(١) ديربرطس.

وشهوته وبخاصة بعد انتهاء الحرب التي كانت توجب عليه التضحية بكل ملاذه من أجل الوطن. أضف إلى هذا أن تقسيم العمل بين أفراد المدينة أصبح أمراً ضرورياً بعد أن تشعبت الحياة الاجتماعية فيها وهكذا شعر كل فرد بالحاجة إلى معرفة بعض الشيء عن كل ما يمس المهن الأخرى حتى يستطيع أن يدللي برأيه في الأمور العامة التي كانت تهم المدينة. ومعنى ذلك أن أثينا أحسست بحاجة اجتماعية ملحة توجب على أهلها أن يأخذوا بطرف من جميع معارف عصرهم ومهنته ومتطلبه خطابة كانت أم شرعاً قضاء أم سياسة اقتصاداً أم جدلاً.

وقد أخذت جماعة السلفاديين على عاتقها مهنة تعليم الشعب وتثقيفه وإعداده للحياة الديمقراطية. فلا شك حيثما في أن هذه الجماعة كانت وليدة بعض الميل الاجتماعية. وربما كان هنا هو نفس السبب في أنها لم تنتج إنتاجاً فلسفياً جديراً بهذا الاسم. ذلك أن هذا الإنتاج لا يتذكر قط من أجل العامة كما أنه لا يصلح لها. وكيف لنا أن نتوقع تجديداً في التفكير الفلسفي من جانب هؤلاء المعلمين التجدديين الذين كانوا يسعون إلى تلاميذهم بدلاً من أن يهرب هؤلاء إليهم.

وما كان لهم أن يعلموا الناس الحكمة محبة فيها أو رغبة في الكشف عن الحقائق التي عجز القدماء عن إدراكها بل كانوا يعلمونهم الخطابة والجدل والمهارة في اللجاج. ويميل بعض مؤرخي الفلسفة إلى رمي السلفاديين بأنهم قوضوا النظم الاجتماعية وهدموا التقاليد المتوارثة وأفسدوا أهل أثينا شيوخاً وشباباً لكننا لا نؤمن بأنهم كانوا سبب هذا الفساد كله فإن الجمهور هو السلفادي الأكبر لأنه لا يعرف وسطاً في

إعجابه وسخطه في حبه وكرهه وله فيما عدا ذلك نفوذ وسحر وسيطرة على الفوس فيشكلها بعنف حسبما يهوى وما كان لهذه الجماعة المرتزقة أن تعارض الرأي العام أو تتنكر له فإنها كانت قد وضعت تصب أعينها جمع الثروة وكسب الجاه والشهرة ومن ثم لم يكن هؤلاء المعلمون إلا صدى للجماعة يتلقونها، ويدرسون رغباتها وأهواها لا يصلحوا ما فسد أو اعوج من أمرها ولكن لكي يكونوا لها خدماً ولكي ينالوا على ذلك أجراهم.

ومهما يكن من شيء فقد تطرق الشك والفساد إلى الناحتين الدينية والخلقية وساعد السفسيطائيون ما في ذلك ريب على تمزيق الوحدة الروحية التي كانت تؤلف بين قلوب أهل أثينا فاحتدم النزاع بين الأشراف والسوقة وغلب طابع الجدل العقيم وراغب الناس عن المعرفة الحقة وانصرفوا كأساتذتهم إلى الحديث مجرد الحديث وإلى ادعاء معرفة كل شيء ومن الغلو أيضاً أن ينسب بعض المفكرين إلى السفسيطائيين الفضل في توجيه التفكير البشري نحو الفلسفة الإنسانية وليس بصحيح أنهم هم الذين أرشدوا سocrates إلى إزالة الفلسفة من السماء إلى الأرض أي من دراسة أصل الكون إلى دراسة النفس والمعرفة والفضيلة والسعادة فإن سocrates وحده هو الذي وضع أساس هذه الفلسفة الجديدة وقد نتساءل بعض الشيء فنقول إنهم مهدوا السبيل أمام تلك الفلسفة ولكن من الحق أن نذكر أيضاً أنهم لم يهدروا إلى هذه الغاية عن قصد وأنهم لم يفعلوا ذلك بمحض إرادتهم فقد كانوا أبعد الناس عن فهم هذا النوع الجديد من التفكير. بل كانوا من أعدائه ومناهضيه

جاء سقراط وسط هذه الفوضى الشاملة فكان مجده نذيرًا بانقضاض مرحلة الشك وبداءً لنهاية التدهور العقلي والخلقي والديني. ولم تكن ظروف الحياة في أثينا هي التي خلقته ولم يكن المجتمع على استعداد لقبول تعاليمه ولم يأت سقراط لكي يعبر عن بعض الميل الاجتماعية الكامنة كما يدعى ذلك بعض المفكرين^(١) فإن العبرية ليست وليدة المجتمع كما يبدو لهؤلاء ولكنها نتيجة لبعض الشروط النفسية الشخصية البحتة التي لا تخلقها البيئة أو الوراثة والتي لا يغض من شأنها أن يقبلها المجتمع أو يرفضها وحقيقة لو استطاعت البيئة الاجتماعية التي عاش فيها سقراط أن تعدد لشيء ذي بال لما أعدته إلا حياة تختلف اختلافاً كبيراً عن تلك الحياة التي اختارها لنفسه وهي أن يحيا كفيلسوف يمحض نفسه ونفوس الآخرين ولو جرت الأمور على النحو المألف لما استطاعت هذه البيئة أن تعدد لشيء إلا ليكون نحاناً كائياً^(٢). وفعلاً زاول هذا الفيلسوف مهنة والده حيناً من الدهر. ثم رغب عنها وتركها عندما دفعه ذكاؤه وتفكيره العميق الخصب إلى البحث عن المعرفة الحقة فضحي من أجلها بكل شيء بالثروة وبالحياة أيضاً. قد يقال إن الديمقراطية أتاحت له أن يفضي المخالف والمجالس وأن يلقي أعلام الرجال وأن يأخذ عنهم لكن ليس لهذه الحجة من القوة إلا مظاهرها

(١) نشير هنا إلى رأي «دور كامي» رئيس المدرسة الفرنسية لعلم الاجتماع فقد حاول دون نجاح تفسير ظهور العبريات والديانات تفسيراً اجتماعياً، ارجع في هذه المسألة إلى كتاب «النطق الحديث ومناهج البحث» الطبعة الثالثة صفحه ٣٢٧ وما بعدها.

(٢) ولد سقراط في أثينا سنة ٤٦٩ قبل الميلاد من أبوين متوفطي الحال إذ كان أبوه سفرونيسك Sophronisque نحاناً وكانت أمه قابلة.

فإن سقراط لم يكن إلا أحد عشرات الألوف الذين قدر لهم أن يغشوا هذه المجالس وأن يلقوا هؤلاء الأعلام وحقيقة لم تتع له هذه البيئة إلا الوقوف على آثار الفلاسفة السابقين وعلى تناقض آرائهم وهذا أمر لم تضن به أثينا على سواه وكان من الممكن فيما عدا ذلك أن يهتدى إليه وحده.

وقد يقال إنه لم يأت بجديد إذ إن السفسطائيين سبقوه إلى رفض آراء الأقدمين. لكن شتان بين رفضه ورفضهم، فإن رفضه هو رفض العبرى الذى يستطيع الخلق والابتكار والذى يخلق ويتذكر بالفعل وأما رفضهم فهو رفض جماعة تمثل عقلية الجمهور وتعبير عن ميوله وعواطفه. ونحن نعلم جد العلم أن الجمهور لا يستطيع خلقاً ولا ابتكاراً وإن استطاع الهدم والتدمر.

وما كانت عبرية سقراط في حاجة إلى بعض العوامل الخارجية التي تواظها أو تمهد السبيل أمامها فإنه لم يكن من هؤلاء الذين يسهل إقناعهم بالخطابة أو زخرف القول لقد كانت حجاج السفسطائيين ترضي العامة، وتثير إعجابها في حين أنها كانت لا تقنعه بل تثير تفكيره وشكوكه وكان إذا رأى السامعون أن لا مجال إلا للموافقة رأى هو على العكس من ذلك أنه لابد من السؤال والتحقيق. فإذا وجه أسئلته تبين له تداعي الآراء التي كان يؤيدها أصحابها بقوة وفي الواقع ليست طريقة البحث عن الحقيقة أن يلجم المرء إلى استخدام الخطاب الرنانة والأساليب الفخمة. فإن الحقيقة كما كان يرى سقراط توجد لدى كل امرئ منا لكن كثيراً ما تعلوها غشاوة من الآراء الفاسدة والأوهام أو النسيان وحيثند فلا بد من الإلتحاج في البحث عنها حتى تخرج إلى النور فإذا سلك المرء هذه السبيل الوثيدة استيقظ شعوره وتحرك تفكير وما زال يتنقل من حقيقة إلى أخرى حتى

ينتهي إلى أن يسمع في أعماق نفسه ما يطلق عليه سقراط اسم الصوت الداخلي.

وقد بدت لسقراط عبريته على صورة نداء إلهي إذ كان يعتقد أن السماء أرسلته إلى أثينا وعهدت إليه أن يرشد أهلها وينقذ الإغريق منهم. ويقص علينا هذا الفيلسوف قصته: ^(١) إن «شيريفون» رفيق صباح ذهب يوماً إلى معبر أبولون في دلفي وجرأ على توجيه هذا السؤال إلى كاهنة العبد: أن ليس هناك من هو أعلم منه فلما انتهى إليه أمر هذه النبوة قال لنفسه: فلتنتظر ما معنى كلام الإله وما ينطوي عليه من معنى خفي؟ لاني أشعر شخصياً أنني لست أقل الناس أو أكثرهم علمًا. فماذا يريد الإله عندما يقول كد أنني أكثر الناس علمًا؟ ومع ذلك فإن الإله لا يقول شيئاً مخالفًا للحقيقة؟ وليس من الممكن أن يكون كاذباً ثم ذكر أنه ظل مدة طويلة من الزمن دون أن يفهم من شأن هذه النبوة شيئاً وأخيراً جمع أمره كارهاً على التتحقق من صدقها فذهب يبحث عن أحد هؤلاء الرجال الذين كانت العامة تشهد بعلمه. فلما جاذبه أطراف الحديث أحس أن هذا الرجل يبدو عالماً لكثير من الناس ولنفسه بصفة خاصة لكنه لم يكن عالماً بالبطة وحيث بدأ حاول سقراط أن يرهن له على أنه ليس عالماً وإن كان يظن أنه كذلك. فلم تكن نتيجة هذه المحاولة إلا أن جلب على نفسه عداوة هذا الرجل وعداوة كثير من أعوانه أيضاً فتركه وهو يقول: «إنني أكثر منه علمًا على أية حال. حقاً إنه من الممكن ألا يعلم كلانا شيئاً ذا قيمة ولكنني يعتقد أنه يعلم في حين أنني وإن كنت لا أعلم شيئاً فإني أعتقد أنني لا أعلم شيئاً ولم تن هذه

المحاولة من عزمه شيئاً فذهب يبحث عن رجل ثانٍ من بين هؤلاء الذين كان يظن أنهم أكثر علمًا من الأول فكان شعوره في هذه الحال هو عين شعوره في الحال الأولى ويعرف سقراط أنه جلب على نفسه عداوة هذا الرجل وغضب عدد كبير من الناس غيره ومع هذا فما يرتجع بهذه هذه السبيل مع علمه بأنه ينفر مواطنه منه ولم يكن ذلك منه دون حسرة أو قلق وما كان لليأس أن يدب إلى قلبه لأنَّه كان يعتقد أنَّ ذلك من واجبه نحو كلِّ رجل تشهد له العامة بالعلم حتى يستطيع فهم النبوة ويدرك لنا سقراط أنه انتهى إلى هذه التبيجة وهي أنَّ أكثر هؤلاء شهرة بالعلم قد بدوا له أكثرهم جهلاً إلا في القليل النادر وأنَّ بعض هؤلاء الذين كانوا يرمون بالجهل بدوا له أصح عقلاً من الأولين.

ثم اتجه صوب الشعراء يسألهم عن معاني قصائدهم ففاجأهُ أنهم يعجزون عن تفسيرها. فعلم حيثذاك أنَّ الشعر نوع من الوحي أو الإلهام ولما شرع يحاور الصناع وجد أنهم، وإن كانوا يعلمون كثيراً من الأمور التي يجهلها هو فإنهم يدعون معرفة كل شيء أي يزعمون أنهم يعلمون أشياء يجهلونها في الواقع الأمر فليس بعجب إذن أن تزداد عداوة الناس له ونفورهم منه وحقفهم عليه وأن يرموه بالتفاق لأنَّه يدو لهم عالماً وإن كان يعترض لهم بأنه لا يعلم علمًا أكيداً. وقد فسر لنا سقراط كيف رماه مواطنه بالعلم تفسيراً طريفاً فقال: ذلك لأنني كلما أقنعت أحدهم بأنه جاهل ظن المخاطرون أنني أعلم الأشياء التي يجهلها وفي الحقيقة ربما كان الإله هو الذي يعلمهها وأنه أراد بهذه النبوة أن يصرح بأن الناس لم يعطوا من العلم إلا قليلاً بل لم يعطوا منه شيئاً. ومن الواضح أنه إنما قال إن سقراط أكثر الناس علمًا لأنَّه أراد أن يستخدم اسمي كمثال أي إنه كان يريد

القول: أيها الناس إن أكثركم علماً هو الذي يعلم على غرار سقراط أن علمه ليس في حقيقة الأمر شيئاً أبته».

٩ - رسالته:

ولم يلبث سقراط أن اهتدى إلى حقيقة النبوة التي حمل إليه صديقه «شيريفون» نبأها إذ أدرك أن الإله أوجب عليه أن يبحث عن حقيقة نفسه وأن يرشد أهل أثينا - ولو كرهوا - إلى حقيقة أنفسهم حتى ينقدهم من السفسيطائين الذي كانوا يتملقون أخس عواطفهم ويزعمون أنهم قد أحاطوا بكل شيء علماً مع أنهم كانوا يجهلون أقرب الأشياء إليهم وهي نفوسهم التي بين جنبيهم ولما اعتقاد أن الآلهة شدت وثاقه إلى مواطنيه لكي يواظط شعورهم وتفكيرهم ولكي يستتحthem على تمحيص نفوسهم لمعرفة الخير والحق كما يستتحث المهاجر الججاد الرخو على السير ترك مهنة أبيه وشرع يتجول بثيابه الرثة في طرقات أثينا لا يخشى حرراً ولا بردًا لأنه أخذ على نفسه أن يؤدي تلك الرسالة المقدسة التي دعته إلى أن يعيش لغيره قبل أن يعيش لنفسه فكان إذا لقي أحداً من أهل مدنه سأله بطريقته الخاصة وكان له من ذكائه ودعاته المرحة وفكاهته الحلوة خير عون على اقتناص ضحاياه فكان يستدرجهم على هون حتى إذا أطمأنوا إليه ووقعوا في حبائله تابعت أسئلته كأنها السيل المنهر ملحمة محراجة تأخذ من يحاوره على غرة فيضطر إلى الإجابة كيغما اتفق أو يفضي بأشياء ما كان له أن يفضي بها ثم يجد نفسه وجهاً لوجه مع بعض الحقائق التي يضيق لها صدره، لكنه ما كان يستطيع الإفلات من قبضة سقراط لأنه كان يجد نفسه أمام أحد أمريرن كلاهما شر: فاما أن يعترف بجهله، وإما أن يسلم بتناقضه وما كان له أن يثور أو يغضب ولا أثار سخرية الحاضرين وضحكتهم ولم يكن من

اليسير أن يتتجنب المرء سقراط وكان هذا الأخير لا يميل إلى الحوار لأنه برع فيه إلى درجة أنه كان إذا جادل جمعاً بأسره أفحمه.

وكان السفسيطائيون أكثر الناس خشية لحواره ومع ذلك فما كانوا يستطيعون القرار منه إذ لم يكن لهم بد من إظهار ثقفهم بأنفسهم أمام الجمهور العجب بهم وما كان لهم أن يتتجنبوا حوار سقراط وهم الذين كانوا يحترفون الحوار والخطابة والجدل وكان سقراط يبدأ معهم بدء التواضع فيصرح لهم بأنه لا يعلم شيئاً وسألهم أن يتذكروا بتعليمه وإرشاده فكان سقراط يسأل خصمه أن يعرف له أحد الأشياء أو المعاني فإذا شعر محاوره بأنه يتعداه أخذ يبحث عن تعريف يظن أنه سوف ينال رضاه فيبدأ الجدل ويأخذ سقراط في تمجيئ هذا التعريف تمجيئاً دقيقاً لا هواة فيه ولا رفق فيدو له وللآخرين أنه لا يثبت أمام النقد فيضطر الخصم إلى البحث عن تعريف آخر ويظهر سقراط أول الأمر بقوله ثم لا يلبت أن يقلب فيه الرأي فيتهي إلى إظهار أنه ليس أسعد حظاً من سابقه وما يزال يضيق الخناق على خصمه حتى تساقط جميع حججه، واحدة بعد أخرى فلا يستطيع جواباً ولم يكن سقراط يتخذ الحوار سبيلاً إلى الغلبة ولكنه كان لا يتقهقر أبداً لأنه كان لا يبحث إلا عن الحقيقة وهكذا أفنى سقراط حياته بأسرها في ملاحقة مواطنيه والإلحاح في سؤالهم فكان يوقفهم ويعاورهم في كل مكان في الأسواق والدور والملاعب والحوانيت وكان يعلم جيداً أنه يثقل عليهم وأن ينفرهم منه لكنه ما كان يستطيع إلا أن يفعل كذلك تتفيداً لإرادة الإله، حتى يعلموا أن معرفة الإنسان لنفسه أساس الفضيلة وأن الفضيلة هي السبيل إلى السعادة الحقة وما كان يستطيع أكثر أعدائه تبجحاً أن يرميه بالرغبة في جمع المال وتحصيله إذ كان يستطيع سقراط دحض

فريته بشاهد واحد لا سيل إلى الطعن في شهادته وهو فقره وقد آثر تعليم الأفراد وإرشادهم إلى تحخيص نفوسهم على الاهتمام بالسياسة العامة للمدينة لأنه كان يسمع صوتاً داخلياً يثنىء دائمًا عن ذلك، ولم يكن هذا الصوت الداخلي، كما يقول سقراط إلا ظل الإله الذي كان يهتف في أعماق نفسه. فيتحول دونه ودون ما ينبغي ألا يقدم عليه وقد فسر لنا سقراط هذه الظاهرة النفسية أثناء دفاعه عن نفسه أمام قضاعة أثينا فقال: «إن ذلك يرجع، كما سمعته مني في كثير الأحيان وكما صرحت به في كثير من الأمكنة - إلى ظهور إله أو عقل إلهي يتمثل في نفسي... إنه شيء ابتدأ منذ طفولتي إنه صوت خاص متى أصفيت إليه منعني من تنفيذ ما انتويت القيام به دون أن يدفعني أبداً إلى القيام بعمل ما. وهذا هو السبب الذي كان يحول دون اهتمامي بأمور السياسة وفيما عدا ذلك فإني اعتقاد أن هذا الخطير كان أمراً موقعاً كل التوفيق فإنما لو كنت وهبت نفسي للسياسة منذ زمن طويل لقضيتها نحوبي منذ عهد بعيد. ولما استطعت تبعاً لذلك أن أنفعكم أو أنفع نفسي» ذلك أن عقلية الجمهور لا تكون معارضة ولا يستطيع أحد من الناس أن ينجو عن الموت إذا خرج عليها علانية. أو أراد أن يحول دون وقوع الظلم الجور في مجتمعه. ولذا «فإذا أراد المرء أن يجاهد حقاً في سبيل العدالة وأراد إلى جانب ذلك أن يبقى على حياته قليلاً من الوقت فلا بد له من أن يظل بعيداً عن السياسة ولم تكن رسالته هذه خاصة بطائفة دون أخرى بل كانت عامة لبني مجتمعه أغنياء كانوا أم فقراء مواطنين أم أجانب وكان شبان أثينا يجدون متعة كبرى في اللحاق به وفي إلتفاف كثير من وقتهم في صحبته وكان يطلب لهم أن يستمعوا إليه وأن يروه بختير هؤلاء الذين يدعون المعرفة وإن كانوا لا يعلمون شيئاً. وقد قال

سقراط يبرر سلوك هؤلاء الشبان ويرفع عن نفسه تهمة الرغبة في اللهو والعبث «حقاً إن هذا الأمر لا يخلو من متعة ولكنه كان بالنسبة إليّ واجباً أمرتني به الآلهة عن طريق النبوءات والأحلام وجميع الوسائل التي تستعين بها دائماً أية قوة إلهية إذا أرادت أن تأمر رجلاً بشيء ما»^(١).

وليس لنا أن نضع إخلاص سقراط في دعواه هذه موضع الشك. فقد ألى أن يترك رسالته واختار الموت وفضله على عصيان الإله وقد عجب كيف يطلب إليه أهل أثينا أن يحيد عن مهمته السماوية وهو الذي لم يحد قيد أئملاً عن أداء واجبه كجندي في أثناء حروب المدينة إن الفرار من طاعة الآلهة كان لديه أكبر جريمة يستطيع المرء ارتکابها إنه لو ترك هذا الأمر لكان تلك هي الخطيئة حقاً ولكن جديراً في هذه الحال بأن يقدم للعدالة وأن يتهم بأنه لا يؤمن بالآلهة لأنه لم يصدق النبوءة.

كيف للمرء أن يرميه بالنفاق أو العبث أو الرغبة في الجدل والخوار للذلة الغلبة أو السخرية من مجادلاته ومحاوريه وهو الذي تمسك برسالته حتى لاقى حتفه. وكيف يتطرق الشك إلى إخلاصه وهو الذي يقول لقضائه وقد رأى الموت رأي العين: «أيها القضاء لنفرض أنكم أطلقتم سراحني على الرغم من قول أنيتوس^(٢) إنه يجب أحد أمرئين فاما لا يمثل سقراط أمامكم وإما أن يمثل فيقضي عليه بالموت إذ لو أخلني سبيله لأفسد أبناءكم فساداً لا رجعة منه أقول فلنفرض أنكم قلتم على الرغم من ذلك يا سقراط إننا لا نريد أن نعتقد صدق ما يقول «أنيتوس» وسنطلق سراحك بشرط واحد وهو أن لا

(١) Ibid 33. b\c.

(٢) كان أنيتوس Anytos أكبر المحرضين على محاكمة سقراط.

تمض وقتك هكذا في تحيس نفوس الآخرين وفي التفلسف فإذا أنت
 حدت عن هذا الشرط قضينا عليك بالموت - لعن أردم أن تفرضوا على
 هذا الشرط لكي تطلعوا سراحى فسوف أقول لكم: أيها الأثنين إني
 أحجمكم ولكن أفضل طاعة الإله على طاعتكم ولتأكدوا أنني لن أقطع عن
 التفلسف وعن حكم وعن إرشاد من ألقاه منكم ما بقي في رقم من حياة
 وطالما استطعت ذلك^(١) — وحقيقة ما كان له أن يدع رسالته وأن يحفظ
 الحياة على نفسه ان يجاهه كل اثنيني بحقيقةه فيقول له: «إنك أثني وإنك
 لتنتمي إلى مدينة هي أكبر المدن وأكثرها شهرة بالعلم والقوة، ثم لا تخجل
 من أنك تعنى ببروتوك لكي تصل بها إلى أكبر حد ممكن... أما فيما يتعلق
 بعقلك وأما فيما يتعلق بالحقيقة وأما فيما يمس نفسك التي يجب أن تسمو
 بها دائما فإنك لا تعنى بها ولا تفكر فيها». لقد كان الأثنين أحاب الناس
 وأقربهم إلى قلب سocrates ومع ذلك فما كان يستطيع عصيان الإله من
 أجدهم وأنى له ذلك وقد وجدهم يعنون ببرواتهم وأجسامهم أكثر من
 عنايتهم بنفسهم؟ إنه لا يستطيع إلا أن يكرر على مسامعهم هذا القول: «إن
 مهمتي هي أن أخبركم أن الثروة لا تنتفع الفضيلة ولكن الفضيلة هي التي
 تنتفع الثروة وكل ما يعود بالنفع على الفرد أو الدولة»^(٢).

إن الإله قد عهد إليه - كما يقول - أن يرشد أهل أثينا وأن يمحض
 نفوسهم: فسواء عليه إذن أصدقوا التهمة التي وجهت إليه أم كذبواها وسواء
 عليه أطلقوا سراحه أم قتلوه فإنه قد حرم أمره على أن لا يغير سلوكه أبداً

Ibid 92 c.d. (١)

Ibid 30.b. (٢)

ولو تعرض بسبب ذلك للموت ألف مرة^(١) إنه لا يرعب الموت أو يخشاه بقدر ما يرعب عصياني الإله ولذا فإنه يحذرهم من أن يستخف «أنيتوس» وأقرانه أحلامهم عندما يذكرون لهم أنه يفسد شباب المدينة كأنهم إن استمعوا إلى إرجافهم أمروا بقتله في ساعة من ساعات غضبهم ولكن فعلوا فسيندمون حيث لا يجدون الندم شيئاً ذلك أنهم لن يجدوا رجلاً مثله يوقظهم من سباتهم. اللهم إلا أن يتداركهم الإله برحمته فيرسل إليهم رجلاً يقوم مقامه ليخبرهم أن معرفة النفس هي التي ترشدهم إلى معرفة الإله.

لكن أهل آثينا لم يحفلوا برسالته، لأنها جاءت تسفه أحلامهم وتحقر أسلاليهم في الحياة فإنهم كانوا يرون أن من واجب المواطن الصالح أن يحفظ بالثروة التي يتركها له ذرotope وأن يعمل على تنميتها في حين جاء سocrates يزدرّيها وبينحي باللائمة على من يرغب في تحصيلها وتكميلها ولم يشأ سocrates أن يلتجأ إلى الفرار الذي مهد له أتباعه كل أسبابه ولم يرض بالتفوي لقد كبرت سنّه وضاق به مواطنيه فهل تتسع صدور الآخرين له. إنه على يقين أنه حيّشما حل فسيهرع الشبان إلى سماع حواره. فإن ألى عليهم ذلك وشوا به إلى من هم أكبر منهم سنًا وإن نزل على رغبتهم ضاق به آباءُهم ولذا آثر الموت بل رحب به لأنّه كان يرى أنه السبيل إلى تحرير النفس والفكر.

١٠ - آراء في النفس:

تكاد تتلخص فلسفة Socrates بأكملها في هذه الجملة التي وجدتها

Ibid 30,c. (١)

مكتوبة في معبد «دلف» والذي اتخذها شعاراً له. وهي «اعرف نفسك بنفسك» فقد كان يعتقد أن هذه الجملة لم تدون علينا ولكن حكمة ذلك أن معرفة الإنسان لنفسه ليس معناها معرفته لجسمه بل لذلك العنصر الإلهي الذي يوجد في أعماق وجوده إن حقيقة الإنسان هي نفسه وهذه الأخيرة تحوي على العقل الذي يطلق عليه سقراط أحياناً اسم ظل الله. ومعنى ذلك أن الإنسان إذا ممحض نفسه رأى فيها الإله أي اهتدى إليه وتلك هي المعرفة الأولى التي يجب تخصيصها قبل كل معرفة سواها لأنها هي التي تتيح للمرء معرفة الفضيلة والسعادة والوقوف على حقائق الأشياء الأخرى.

ولكن ما حقيقة النفس؟ وهل اهتدى سقراط إليها إنه يرى النفس ذات روحية قائمة بذاتها وأنها هي جوهر الإنسان الحقيقي وأن البدن ليس إلا أداة لها وأن في الموت خلاصها وتحريرها.

١١ - إثبات وجودها:

حاول سقراط البرهنة على وجود هذا الجوهر واستقلاله عن البدن في حوار معنون له مع «السيباد» الذي كان يطمح إلى الحكم لكي يصلح «فسد من أمر المدينة وكثيراً ما كان يرغب في محاورته لكن الصوت الداخلي كان يمنعه دائماً من بدء الحوار معه. حتى إذا قرئه مرة ولم يحرك الصوت ساكساً علم أنه قد أذن له في حواره فما زال يستدركه حتى بين أنه لن يستطيع تحقيق آماله إلا أنه إذا بدأ بمعرفة نفسه لأنه إذا جهل هذه عجز عن معرفة أي شيء سواها وقد نقل لنا أفلاطون هذا الحوار وسنكتفي منه بالجزء الذي يتعلق بإثبات وجود النفس.

سocrates: والآن ما الفن الذي نستطيع استخدامه في العناية بأنفسنا؟

السيسياد: إني أجهل ذلك.

Socrates: هل كان يمكننا التعرف على الفن الذي يستخدم في إصلاح الأحذية إذا كنا نجهل ماهية الحذاء.

السيسياد: إن هذا محال.

سocrates: ولكن أمن اليسير أن يدرك المرء حقيقة نفسه؟ وهل كان ذلك الذي وضع هذه الحكمة في معبد «بيتي» أي رجل كان؟ أم ذلك أمر عسير ليس في متناول الجميع؟

السيسياد: أما فيما يتعلق بي يا سocrates فقد اعتقدت مراراً عديدة أن ذلك الأمر في متناول الجميع. ولكنني اعتقدت أيضاً في بعض الأحيان أنه شاق جداً.

سocrates: مهما يكن من يسر ذلك أو عسره فإننا نجد أنفسنا دائماً أمام هذه الحقيقة وهي أننا إذا عرفنا أنفسنا فإننا نستطيع معرفة طريقة العناية بها ولا عجزنا عن ذلك.

السيسياد: هذا صحيح جداً.

Socrates: ولكن كيف نستطيع معرفة ماهية الإنسان، وذلك لأننا لو عرفناها فلربما اهتدينا إلى حقيقة أنفسنا.

السيسياد: أنت على حق.

سقراط: تشجع بحق «زيوس» ولننظر: مع من تتكلّم في هذه اللحظة
ألا تتكلّم معي؟

السيبياد: نعم.

سقراط: وأنا أتكلّم معك؟

السيبياد: نعم.

سقراط: أليس سقراط هو الذي يتكلّم؟

السيبياد: فعلاً.

سقراط: أليس السيبياد هو الذي يسمع؟

السيبياد: نعم.

سقراط: ألا يستخدم سقراط اللغة في الكلام؟

السيبياد: ليس هذا في حاجة إلى دليل.

سقراط: ليس الكلام واستخدام اللغة لفظان يعبران لديك عن شيء واحد بعينه؟

السيبياد: تماماً.

سقراط: ولكن هل الذي يستخدم شيئاً هو عين الشيء الذي يستخدمه؟

السيسياد: ماذا تريده بهذا القول؟

سocrates: مثلاً يقطع الصانع الأحذية بالسكين وبعض الأدوات الأخرى.

السيسياد: نعم.

سocrates: ونحن نفرق بين العامل الذي يقطع وبين الآلة التي يستخدمها في القطع.

السيسياد: دون ريب ما.

سocrates: هذا هو عين ما كنت أأسأك عنه منذ قليل حين قلت: هل من الممكن أن يفرق المرء بين الشخص الذي يستخدم آلة وبين الآلة التي يستخدمها؟

السيسياد: نعم يبدو لي إمكان ذلك.

سocrates: ولكن أبقطع صانع الأحذية بالآلة فحسب أم يديه أيضاً؟

السيسياد: يديه أيضاً.

سocrates: إذن هو يستخدم يديه أيضاً؟

السيسياد: نعم.

سocrates: وعيناه هل يستخدمهما؟

السيسياد: نعم حقاً.

سقراط: لكننا اتفقنا على التفرقة بين الشخص الذي يستخدم شيئاً وبين
الشيء الذي يستخدمه؟

السيسياد: حقاً؟

سقراط: وحيثند فمن الممكن التفرقة بين كل من صانع الأحذية
والعاوز على القبالة وبين أيديهما وأعينهما لأنهما يستخدمانها؟

السيسياد: ذلك أمر بديهي.

سقراط: والآن ألا يستخدم الإنسان جسمه بأكمله؟

السيسياد: بالتأكيد.

سقراط: وقد اتفقنا على أن الذي يستخدم شيئاً يختلف عن هذا
الشيء الذي يستخدمه.

السيسياد: نعم.

سقراط: ألا يترب على هذا أن الإنسان شيء آخر غير جسمه.

السيسياد: يبدو لي الأمر كذلك.

سقراط: إذن ما حقيقة الإنسان؟

السيسياد: لا أدرى لهذا جواباً.

سقراط: أنت تعلم على أية حال أنه هو الذي يستخدم البدن.

السيبياد: نعم.

سقراط: ولكن هل هناك شيء آخر يستخدم البدن سوى النفس؟

السيبياد: هذا حق.

سقراط: أهي تستخدمه حين تخضعه لأوامرهما؟

السيبياد: نعم.

سقراط: هناك شيء آخر لا يقبل اختلافاً في الرأي.

السيبياد: ما هو؟

سقراط: أليس من الممكن أن يفرق المرء بين ثلاثة كائنات أحدها
الإنسان ما في ذلك شك؟

السيبياد: ما هذه الكائنات؟

سقراط: النفس والبدن والكل الذي ينشأ بسبب اتصالها.

السيبياد: دون أي ريب.

سقراط: وقد اعترفنا منذ قليل بأن الإنسان هو الذي يأمر الجسم
حقيقة.

السيبياد: نعم قد اعترفنا بذلك.

سقراط: هل الجسم هو الذي يصدر الأمر لنفسه.

السيسياد: لا كما يبدو لي.

سقراط: وحيثند فهل مجموع النفس والبدن هو الذي يصدر أوامره للبدن ويكون المجموع في هذه الحال هو الإنسان؟

السيسياد: ربما كان الأمر كذلك.

سقراط: لكن ليس الأمر كذلك حقيقة فإنه متى لم يشترك أحد المزأدين في إصدار الأوامر فمن المستحيل إطلاقاً أن يكون مجموعها هو الذي يباشر السيطرة.

السيسياد: هذا حق.

سقراط: وحيثند فإذا لم يكن مجموع الجسم والنفس هو الإنسان فإنه يجب استخلاص التبيعة الآتية وهي أن الإنسان هو النفس.

السيسياد: تماماً.

سقراط: هل هناك حاجة إلى البرهنة لك بأدلة أخرى أشد جزماً من هذه أيضاً على أن النفس هي الإنسان ذاته؟

السيسياد: لا بحق «زيوس» إن هذه البرهنة تبدو لي كافية جداً.

سقراط: ومن ثم فإننا نعود إلى القول بأن الذي يعني بجسمه إنما يعني بشيء يخصه ولكنه لا يعني بذاته.

السيسياد: إن هناك ما يدعو إلى اعتقاد ذلك.

سقراط: أما فيما يتعلق بهذا الذي يعني بثروته فإنه لا يعني بذاته أو بما يخصه بل هو أكثر بعداً عما يخصه.

السيبياد: أعتقد هذا أيضاً.

لكن إثبات وجود النفس على هذا النحو لا يشرح لنا ماهيتها ولا يكشف لنا عن حقيقتها وجوهرها ولذا أراد سقراط أن يقرب هذه الحقيقة إلى أذهاننا وأن يبين لنا محور هذا الجوهر الروحي فقال: إن النفس تشبه الإله إلى حد كبير فكما أن الإله قوة خفية لا تقع تحت حسناً وتعجز عقولنا عن إدراك كنهها مع أنها ترى وتسمع وتحبظ بكل شيء علماً وقدرة وعناية كذلك النفس فإنها وإن خفت على حواسنا ومداركنا، فإنها توجد في الجسم بأسره وتقوم بتدبيره والعناية به وكان سقراط يرى أيضاً أن الإله خلق الإنسان في أحسن تقويم ولكنه عني بنفسه أكثر من عنايته بجسمه. والدليل على ذلك أن النفوس البشرية أسمى النفوس وأعلاها مرتبة. أليست هي التي تستطيع وحدتها أن ترقى إلى معرفة الإله؟ أليست أكثر مقدرة من نفوس الحيوان على اتقان الجموع والاعطش والحر والبرد؟ وفيما عدا ذلك فإنها تستطيع اتقان المرض بالعلاج وتحتفظ في ذاكرتها بكل ما تحس وتدرك.

١٢ - خلود النفس:

أما فيما يمس خلود النفس فلم يكن سقراط صريحاً ولو أن مسلكه في آخر أيام حياته ورضاه بالحكم الذي قضت عليه به الديقراطية الأثينية كانا دليلاً على أنه يؤمن بوجود حياة أخرى ويأمل أن يعيش في هذه الحياة عما لقيه من جحود في حياته الدنيا. ومع ذلك فإننا لا نجد له في مسألة الخلود

سوى ما ينسبه إليه تلميذه أفلاطون فقد ذكر هذا الأخير في كتابه «فيدون»^(١) أن اثنين من أتباع سocrates وهما «سيمیاس»^(٢) و«شیس»^(٣) سألاه في اليوم الذي كان يتضرر نفاذ الحكم فيه أن يفسر لهما سلوكه عندما رفض القرار من سجنه بعد أن هيئت له جميع أسبابه كذلك أخذ عليه أنه يدو فرحاً مستبشرًا كما لو كان سعيداً بأنه سيترك أصدقاءه وسيتحرر من آلهة المدينة فقال سocrates: نعم لاني أعترف... أنه لولا اعتقادي أنني سوف أذهب أولاً صوب آلهة أخرى حليمة ورحيمة ثم بعد ذلك نحو رجال ماتوا هم خير من رجال هذه الحياة الدنيا لكان من الخطأ الفاحش ألا تثور نفسي ضد الموت وحيثند فلا وجود لنفس الأسباب التي تدعوني إلى الثورة في هذه الظروف ولكنني على العكس من ذلك كبير الأمل في أن هناك شيئاً وراء الموت.

كذلك يذكر لنا أفلاطون أن أستاذه كان يعتقد أن الفيلسوف الحق هو الذي لا يشغله عن التفكير في الموت شاغل إذ الموت هو السبيل إلى تحرير الفكر ولن تستطيع النفس أن تدرك أي شيء على حقيقته إلا إذا قطعت كل وشحة تربطها بالجسم. لأنه يعوقها عن المعرفة الحقة فليس البدن بحال ما هو الذي يوقفها على معانٍ العدل والخير والجمال وحيثند فمتى عجز المرء عن إدراك هذه المعانٍ بالإبصار أو اللمس أو الذوق أو الشم فلا بد له من حسن آخر غير تلك الحواس التي لا قوام لها إلا بالبدن. ومن ثم فالإدراك العقلي هو الإدراك حقيقة لأنه «طالما بقيت لنا أجسامنا، وظلت نفوسنا

Phedon . 63 . d/c. (١)

Simias. (٢)

Cebes. (٣)

متزجت امتراجاً شديداً بذلك الشيء الرديء فإننا لن ندرك موضوع رغبتنا إدراكاً كافياً وإن هذا الموضوع لهو الحقيقة^(١). وكيف لنا أن ندرك شيئاً ما على حقيقته في أثناء وجود أجسامنا وهي السبب في نشأة الرغبات والخواوف وجميع صنوف الخيال؟

«فإذا كان من المستحيل في الواقع أن تدرك النفس شيئاً على حقيقته ما دامت متصلة بالبدن فإنه يجب أحد أمرين: فاما ألا تستطيع الوصول بحال ما إلى تحصيل المعرفة ولما أن يصل إلى ذلك بعد الموت لأن النفس تصبح مستقلة. وقائمة بذاتها في هذه اللحظة لا قبلها»^(٢):

وإذا كان الأمر هكذا فليس للفيلسوف إلا أن يأخذ العدة لهذه الرحلة بأن يظهر النفس ويجعلها تحيى بعزلة عن البدن ما استطاعت إلى ذلك سبيلاً ولكن النفس لا تتحرك تماماً من البدن إلا بالموت فإنه هو الذي يفك عقالها ويحررها من أسرها وخصوصها للبدن وزرواته وال فلاسفة هم هؤلاء الذين يتوقفون إلى خلاص نقوتهم من قيودها وليس للفلسفة من هدف آخر سوى تعطيم هذه الأغلال لكن ليس معنى هذا أن سocrates يجد الانتحار كوسيلة إلى الخلاص فإنه يقول: إننا ملك للألهة فلا يحق لنا أن نتتحرر^(٣) وإنما يجب علينا أن نتضرر القضاء دون هلح أو فزع. فإن الخوف من الموت لا يليق بالفيلسوف بل هو مداعاة إلى السخرية منه وذلك لأن الرجل الذي يحتنق حينما تدنو ساعة الموت رجل لا يحب الحكمة لكنه يحب جسده وماله^(٤).

Phedon 69, b. (١)

Ibid 66, e. (٢)

Ibid 62, c. (٣)

Ibid 68, b. (٤)

والتفكير هو العملة الوحيدة التي يمكن الحصول بها على جميع الفضائل وإذا كان الفيلسوف لا يرعب الموت ولا يخشاه فذلك لأنه يدفع حياته ثمناً لتحرير نفسه وانطلاق تفكيره من كل قيد.

ذلك هي إذن الأسباب التي كانت تدعوه إلى الأمل وهي نفس الأسباب التي صرفه عن الهرب من سجنه وعن الغضب والحنق على مصيره فقد قال يودع أصدقاءه وأتباعه «فتكلك هي إذن الأسباب التي تجعلني أترككم، كما أترك آلهة هذه الدنيا، دون أن أشعر بألم أو غضب وذلك لأنني موقن أنني سوف ألقى هناك آلة خيرين وأصدقاء خيرين أيضاً»^(١).

١٣ - سocrates أستاذ الفلسفة:

ولقد قيل عن سocrates إنه أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، وأدخلها في صميم البيوت والمدن^(٢) وما ذلك إلا لاهتمامه بدراسة الأخلاق والسياسة، والواقع أن دراسة الإنسان وسلوكه يعتبران نقطة البدء في فلسفة سocrates وشعاره المشهور «أيها الإنسان اعرف نفسك» يوضح لنا بكل جلاء مدى أهمية الجانب الإنساني في مفهوم الفلسفة لدى سocrates ولا جدال في أن موقفه هذا يدين بالكثير للحركة السفسطائية.

١٤ - الابداعي اليوناني:

لقد رأينا في الفترة من طاليس حتى منتصف القرن الخامس ق. م أن

Ibid 99, d/c. (١)

Outline of Greek Philosophy by Eduard Jelleo, Trans. IR. Palmer (٢)
وقارن الفلسفة اليونانية لأبي رافع، ترجمة د. عبد الحليم محمود أبو بكر ذكرى من ١٠٨ حيث يوصي سocrates بأنه فيلسوف العيادين العامة أو الأسواق.

«البحث» الإبداعي للايونيين قد صbar بالتدريج متفرعاً إلى فروع مختلفة من البحث، وإلى مناهج متعددة. صحيح أنه كان متوقعاً من «الفيلسوف» وهي كلمة بدأ يشيع استعمالها فحسب أن يكون فلكيّاً وعالم رياضيات إلى جانب كونه منطقياً. الا أن التمييز بين الفلسفة والعلم والجدلية والتجربة قد أخذ يزداد وضوحاً. لقد قام ابيدو كلير وأناكرا جوراس بتجارب على الجلد المتخفخ للبرهنة على أن الهواء مادي Corporeal وكان الطبع بادئاً في السير قدماً في مسار الاتجاهات التي يمكن أن نسميها الاتجاهات «العلمية» ويفسر «أكرينيوفانيز» على أن فنه «نافع» كما تجد من ناحية أخرى بين الفياغوريين عند بارمينيديز وغيره نظرة تكاد تكون دينية للحياة التأملية كما نلاحظ احتراماً للتفكير «البحث» على أنه أسمى نشاط يقدر عليه الإنسان ونجد أيضاً أن كل ما يمكن أن ندعوه المواقف «العلمية» و «الفلسفية» تمثل إلى الدخول في صراع مع العقيدة الأسطورية التقليدية وكان السؤال الذي كثيراً ما كان يوجه هو لماذا لم يذهب الإغريق الذين ابتدعوا مثل هذه السرعة الكبير من المبادئ الأساسية للعلوم، لم يذهبوا أبداً إلى أبعد من ذلك في تطبيقاتهم لا شك أنه اكتشفت اكتشافات هامة في الفلك والميكانيكا والطب ولكن كان الاتجاه يوجه عام نحو النظرية والتأمل والابتعاد عن التجربة والمشاهدة. وفي النهاية: صار منهج أرسطو الراسخ الأساس بشهادة القديس توماس الأكويني St Thomas Aquinas عائقاً وضعياً لا بالنسبة للعلوم فحسب بل أيضاً بالنسبة لـ «الثـ» الذي بدأ به العمل كلـه...

والرد المعاد على هذا السؤال هو أن الإغريق كانت لهم «ثقافة أرستوقراطية» وكانتا يترفون عن أن يلوثوا أيديهم في مختبر وكانوا

يعتقدون أن إجراء التجارب مهنة لا تليق إلا بالعبيد. ولا أظن هذا الرد صحيحًا، إذ من بين الحجج العديدة المناهضة له يمكن للمرء أن يرد على ذلك بحججة أنشطة أميدو كليز الذي كان في قمة «الأristocratie» وكان أرسطوفايتز Aristophanes يسخر بكل تأكيد من فكرة التجربة العلمية برمتها وكان دائمًا يسرى عن المستمعين من يحبون سماع نكات عن العلماء (مثلاً) كان موقفنا أيضًا قبل أن تصبح لعلمائنا مثل هذه المكانة، بأن يصف شخصاً بأنه أشبه بعالم من العلماء شاردي الذهن وتجدد نفس الموقف في كتاب سيفنت Swift الذي عنوانه «رحلة إلى لا بولاتا» Voyage to Lapata ولم تكن هذه السخرية مستمدّة من الاعتقاد بأن العلم «أليق بالعبودية بل من الاعتقاد بأنه أقل أهمية إذا ما قورن بالأنشطة الأخرى».

وقد بدا العلم بصورة خاصة لمواطني الديمقراطيات الحديثة في القرن الخامس ق. م. أقل أهمية بكثير من السياسات وكان أي اثنيني بحماس وشففه الثقافي توافقًا في الواقع لأن يفسر العالم ولأن يغيره أيضًا. ولكن التفسير كان مهمة الفلسفة والتغيير مهمة السياسات ومن ثم كانت المبادئ المجردة: إذا ما «طبقت» بالمرة طبقت لا لتطوير العلوم فحسب بل لتطوير تكتيك الحياة بنجاح في مجتمع سياسي.

وكان تعليم هذا التكتيك في متصرف ونهاية القرن الخامس ق. م هو مهمة العلماء المتوجلين وواضعى النظريات والمربيين الذين كانوا يعرفون بالسفسيطائين Sophists وكان يندر أن يطلق عليهم اسم فلاسفة ومن ثم فسينحصر اهتمامنا بهم هنا فحسب على مدى تأثيرهم على مناخ الفكر الذي كان على الفلسفة أن تنمو فيه ويمكن أن تجد بياناً رائعاً عن عملهم

التشيقي البديع في كتاب «المعلمون paideia» الذي ألفه ويرنر جيجر^(١) كان السفسطائيون أول علماء لغويين كما كانوا أول معلمين لفن النثر الإقاعي Persuasive Prose كما كانوا أول المنهجيين Systematizers ويمكن أن يقال عنهم إنهم كانوا أول علماء في الإنسانيات. ورغم أنهم لم يكونوا فلاسفة هم أنفسهم إلا أنهم إذا أردنا الدقة كانوا على صلة بالفلسفة قديمها وحديثها معاً. ولقد كان جورجياس اليونيتي Gorgias of Leontini على سبيل المثال وكان شخصية محبوبة بصورة خاصة في أثينا تلميذاً لأمبيدوكليس لقد كتب رسالة نادى فيها: بأن لا شيء له وجود، وإذا كان هناك شيء له وجود بالفعل فلا يمكن معرفته، وإذا أمكن معرفته فإن المعرفة لا يمكن إيمانها عن طريق اللغة ثم هو بعد ذلك نظراً لدرايته بالنشر إن لم تكن له خاصية الإعلام فله على الأقل تأثيره. وهذا الفن الجديد، فن البلاغة هو أكثر من مجرد موضوع أسلوب ومن الضروري إيجاد الحجة المناسبة للشخص المناسب في الفرصة المناسبة. ويدخل علم النفس في هذا الموضوع، فعلى المرء أن يتعرف في مستمعيه على من منهم يمكن أن يكون متاثراً «بالطبيعة» ومن هو متاثر «بالبيئة» وتحتل شخصية الفرد أهمية جديدة وكذلك الدراسة الشاملة للسلوك سواء كان «طبيعياً» أم زيفياً وكانت الدراسة المنهجية العظيمة، صورة لتكنيك Technique وكان التطبيق لهذا التكنيك على المشكلة العلمية للحياة من خصائص السفسطائيين وكان أعظم مؤلاء السفسطائيين بروتا جوراس Protagoras الذي تعزى إليه عبارة: الإنسان مقياس كل شيء Man is

(١) ترجمة جيلبرت هايت Gilbert Highet. أكسفورد بازل وبلاكبيرن وموث وشركاهما ١٩٣٩ من ٢٨٣ وما بعدها.

ومن مظاهر الشك الفلسفية والدينية عند the measure of all things هذه الحركة الفكرية هو قوله فيها يتصل بالإله أنه «أي بروتاجوراس» عاجز عن أن يقرر تماماً ما إذا كان الإله موجوداً أم أنه غير موجود على أنه بالرغم مما هو صحيح تماماً عن أن السفسطائيين كانوا مربين مبزجين وأن كثيراً منهم لم تكن لهم مثل علياً ثقافية رفيعة فحسب بل كانت لهم أيضاً آراء لها احترامها. إلا أنه كان واضحاً كما أدرك سقراط أن هناك تناقضات غريباً بين ما يطالبون به من أن يمكنوا من تعليم الناس كيف يعيشون عيشة موقعة وبين تشكيهم التام فيما يتصل بمكانة الإنسان في تدبير الأمور. ويصبح التناقض واضحاً غالباً الوضوح في موضوعات الأخلاق، وإذا كان الإنسان بحق هو المقياس، وإذا كان النجاح هو المعيار Criterion فإنه يصعب علينا أن نعرف لماذا كان على إنسان بعينه لا يقترب أي عدد من الجرائم ما دام في استطاعته أن يقتربها دونما عقاب. وعندما كان السفسطائيون يتغذون علانية أنه يفضل تكتيكم التخصص صار في الإمكان «جعل أسوأ علة تبدو أفضل»، اضطر الناس وهو يتقبلون الحقيقة لأن يتساءلوا في عجب عما حل بالأفكار القديمة عن «العدل» و«الحقيقة» الخ.. التي بدا أن هؤلاء المفكرين العصريين قد صرفوا النظر عنها على اعتبار أنها المفاهيم البالية التي لا معنى لها التي كان يستخدمها الشعراء ومدونو الأساطير mythographers هل توجد، أو هل هناك داع لوجود أية علاقة بالمرة بين السلطة والعدل؟ وكان أدب القرن الخامس ق. م. يضرب على وتر هذه المشكلة إلى الأبد ويتزايد نفوذ السفسطائيين ويتفاقم الأحداث التاريخية صارت المشكلة أكثر أهمية ولقد أورد «ثيوسيديز» Thusydides ذكرها في كتابه «محاورة ميليان» Melian Dialogue على أنها سلطة فريدة

ورهيبة، وإن كان من واجب المرء أن يضيف أن المشكلة واضحة لثيوسيديلز من خلال كتابه المعنون «التاريخ» History وهناك جانب آخر منها يهتم بالعلاقة بين «القانون» و«الطبيعة البشرية» وفي أوصافه للثورة في كورسيرا Coregra ولآثار الطاعون على أثينا، لاحظ ثيوسيديلز ما لاحظه غيره من قبله أنه في الأزمة التي تزول فيها قيود القانون والعرف الأخلاقي يمكن أن تصبح الطبيعة البشرية شيئاً حقيراً ووحشياً بصورة يكاد يصعب وصفها. ومع ذلك كان نفس الطبيعة البشرية في صورتها السياسية البالغة التنظيم يمكن أن تستحق الكلمات البراقة التي يدللي بها نفس المؤلف على لسان بيركليز عندما يستعرض عظمة ونشاط وتعدد مهارات وذكاء الحضارة الأthenية. وسocrates على شاكلة ثيوسيديلز كان مقيماً في «أثينا»، وكان مثله على علم تام «بالعلم الجديد» وقد رأى هو أيضاً وعرف أثينا في أوج عظمتها وفي أحط عهودها وقد اهتم هو أيضاً بالمشكلة الأخلاقية في عصره. لقد كانت مشكلة تحمل بعض الشبه لتلك المشكلة التي تواجهنا في أيامنا الراهنة. ويبدو أن التفاؤل والإيمان بـ«التقدم» والإيمان بقيمة معالجة الحياة معالجة «علمية»، يبدو أنها قد خيبت آمال المؤمنين إلى حدّ ما ولم تؤدِ الإنجازات الهائلة للثقافة وانتصار الديموقراطية والتلوّس العريض للتعليم كما بدا إلى أن يصبح الناس أفضل حالاً بل إنه ليتمكن القول في الواقع إنها جعلتهم أسوأ حالاً. ولقد وصل سocrates على غير شاكلة بعض روادنا العصريين إلى نتيجة أن ما كنا نتطلبه لم يكن طرفاً من التعليم بل مزيداً من التعليم ولا تراجعاً عن الثقافة بل مزيداً منها وبمعنى آخر استخدام حماسي لها وكان تأثير سocrates على الفلسفة تأثيراً ثورياً كتأثير طاليس وال فلاسفة الأيونيين ومن الصعب وصف هذا التأثير في بعض جمل

وفي الواقع، كان من الصعب تحديد أية صفة بعينها قد جعلت هذا الأثيني شخصية لها أهميتها. ولم يكن سقراط أول من طبق الاستدلال التجريدي abstract reasoning في مشكلات السلوك والمجتمع. وكما سبق أن رأينا عاش في عصر كان هذا الأسلوب هو السائد فيه كما أنه لم يخترع «الجدلية» إن كل ما فعله هو أنه استخدم منهج «زينو» بأسلوب مختلف كما أنه لم يكن أول من أكد على تمجيل وتقدير الحياة الفلسفية لقد فعل هذا فيثاغوراس وأمبيدوكليس كما يبدو أن فيثاغوراس قد بث أيضاً بين أتباعه نفس الاحترام الذي بثه سقراط ومع ذلك ويرغم الصعوبة البالغة في الوصول من بيانات أفلاطون Platon واكزينوفون Xenophon إلى من هو «سقراط في الواقع» The true socrates إلا أنه يتضح لنا أنها أمام شخصية مختلفة تمام الاختلاف عن أية شخصية ظهرت قبله فهو غير عادي من خلال كونه عادياً وذائع الصيت من خلال كونه أثينياً ومتدين من خلال منهج الشك Method of Skepticism وحكيم من خلال تظاهره بالجهل ومع ذلك لا نجد في شخصيته وسلوكه وأرائه أية متناقضات. هو في مجموعه كل متجانس: شخصيته دائمًا شخصية مؤثرة Imposing بل إن المرء ليشعر لو أن فناناً عظيماً مثل أفلاطون أراد أن يشوهها لما أمكنه ذلك. كانت شخصيته شخصية فرضت نفسها على من خلفوه كما لم تفرضه شخصية أي فيلسوف غيره بل إن مظهره الطبيعي مألف لنا فنحن نتصوره رجلاً أفطس الأنف له قوام جسم ضخم جداً وقوي البنية منظر قد يكون ممقوتاً لو لم يكن قد حباه الله بسحر عظيم وصفاء سريرة وحب للمرح فيشرق وجهه ويجهج حديثه. كان لا يأبه تماماً بالترف ولا بالخطر في الحرب ولا يحب النفاق أو الإرهاب الأخلاقي في المسلم كان بعيداً بعد كله عن

عدم مبالاته بأصدقائه وبميته ويقوين تلك المدينة حتى عندما حكموا عليه ظلماً بالإعدام كان يصور في عصره وما بعده على أنه قدس وعلى أنه خطير على المجتمع واستناداً إلى ما نعلم عنه لم يكتب شيئاً وعندما تحاول أن تقيم أهميته في تاريخ الفلسفة الإغريقية نجدنا مدفوعين باستمرار إلى ملاحظة أن أهميته الحقيقة تمثل في شخصيته هو نفسه أكثر من تمثيلها في أي مبدأ أو منهج منطقي من السهل تعريفه. كانت شخصيته هي التي شكلت مثل تلك الشخصيات المختلفة أمثال: أفلاطون وكريتون والتي أثارت منذ ذلك الوقت الإعجاب الحماسي لـ «أرازمس» Erasmus ومقت

(نيتشه).

أما عن منهجه الفكري وعن الآراء التي طرحها، فهي لو نظر إليها من وجهة نظر واحدة لانطبع أنها كانت تتسم بالمنطق الكامل، ولو نظر إليها من وجهة نظر أخرى بدت أقرب لأن تكون مبادئ عقيدة دينية.

ويبدو مؤكداً أن سocrates نفسه كان يعتقد أنه مكلف بها يمكن أن ندعوه «واجبًا دينياً» Vocation بل لقد مرت به في فترة معينة من حياته، نحو بداية منتصف عمره تجربة يمكن وصفها بأنها تكاد تكون «هدایة» Conversion ولقد عمل في شبابه كعالم فزياء وشاركه في ذلك Archelaus أرخيلاؤس تلميذ أناكرا جوراس. وجدير بالذكر أن أرسطوفانيز Aristophanes في كتابه «السحب» Clouds صور سocrates على أنه عالم مجنون أكثر منه مصلح أخلاقي أو أن له تأثير هدام وبعد ذلك بفترة قصيرة قبل اندلاع الحرب البولونيزية وكان قد قارب الأربعين من عمره سأله أحد أصدقائه كاهن معبد دلفي Delphi عن من هو أكثر الأحياء حكمة، فأجاب

الكافر أنه ما من أحد أكثر حكمة من سocrates. أما عن السبب الذي دفع بالكافر إلى أن يفرق هذا الثناء على أثيني مغمور مع ما يبدو من أنه لم يفعل شيئاً جديراً بالذكر حتى تلك الآونة. فلا زال غامضاً كل الفموض. ويبعد أن سocrates نفسه كان في دهشة مثل أي فرد غيره من جواب الكافر ولكنه تلقى الجواب بصورة جادة ولا شك أنه آمن بأنه عليه أداء مهمة مقدسة لقد قرر في «سخرية» هي من خصائصه أن ادعائه الوحيد للحكمة على غير شاكلة غيره، هو أنه كان على إدراك عميق بجهله الشخصي ورأى أن من واجبه أن يكشف لغيره عن طريق منهجه الفريد في الاستجواب Cross - examination كيف أنهم كانوا في الواقع شديدي الجهل ولقد كان أمراً طبيعياً أن صار له أعداء يقدر ما صار له من أصدقاء.

كان استجوابه تطويراً وتوضيحاً لجدلية (زيزو) فهو أولاً سيأخذ به «فرض Hypothesis الشخص الذي هو موضوع استجواب. ولتكن مثلاً تعريفاً تقليدياً للشجاعة أو العدل وبفحصه بالاستعانة بأمثلة مستمدة من الواقع الحياتي سيرهن على أنه قاصر أو ينافق نفسه وستؤدي هذه العملية إلى «فرض» آخر سيفحص بدوره وكقاعدة يصرف النظر عنه أيضاً. إلى هذا الحد يمكن أن يوصف النتيجة بأنه سلبي مع أن هدفه في الواقع وضعيف تماماً على أن سocrates بسحر حديثه وبسخريته بل وبعواطفه الجياشة وفكرة يحاول في الواقع أن يكتشف ما هي «الشجاعة» أو ما هو «العدل». وسيفحص وغالباً ما يصرف النظر عن أي جواب مقترن ولكنه لا يدخل في مجادلات نضالية eristics وهو يؤمن بأن هناك جواباً كما يؤمن أنه من الأهمية البالغة الوصول إليه لقد أعلن «أرسطو» أن سocrates كان شخصية هامة كما كان شخصية خلقة لسبعين هما: تعريفه للمفاهيم العامة general concept

ولاستخدامه للمنهج الاستقرائي *inductive method* وهذا صحيح وإن كان يمثل فقط جانباً من الواقع كما أن هناك أيضاً حماسة الديني فيما يؤمن به إيمانه بوجود نظام ثقافي وأخلاقي... ولإمكان اكتشافه ومن هذا الإيمان تنطلق تعاليمه بمقارنتها *Paradoxes* مثل «الفضيلة هي المعرفة» و «لا يقترب أحد خطأ بمحض إرادته ولعله يقصد أنتا لو كنا قادرين على أن نرى «الغير» بوضوح، فمن المستحيل ألا نختاره»، مفضليته على «الشر» وهو بطبيعة الحال واقعي بما فيه الكفاية لعلمه بأن غالبية الناس لا يرون «الخير» بالوضوح اللازم ومن هنا وهذا رأيه جاءت ضرورة المزيد والمزيد من البحث وتدریب العقل *askesis* تدريرياً كاملاً أشبه بذلك التدريبات التي يدرس أي رياضي أوليمي جسمه عليها ونتيجة لهذا التدريب فإن من «يعرفون» حقاً لا يمكن أن يقتربوا أبداً خطأ ما ولن تكون بهم حاجة إلى اقترافه.

ولا يكاد يتقدم المذهب التثقيفي *Intellectualism* أبعد من هذا كما لا يستطيع الإيمان من ناحية أخرى أن يتجاوز هذا الحد. وقد يبدو لنا أن العقيدة إن لم يكن المنهج أمر تصوري ومع ذلك فإن كل شيء نعرفه عن سocrates الواقعي لا بد أن يجعلنا واثقين بأن كلمة «التصوري» "Visionary" ليست بالكلمة التي يمكن أن تنطبق عليه. لقد كان مواطناً أصيلاً بالغ الأصالة بصورة فريدة في زمن فريد وهو لم يغادر أثينا قط إلا ليحارب كرجل في فرقة المشاة في معاركها الخارجية كانت رسالته موجهة بصورة خاصة إلى الأثينيين وكانت الفلسفة الأخلاقية التي هو مبتدعها فلسفة سياسية إلى حد كبير جداً وهناك مفهوم اتفق فيه مع السفسطائيين رغم استنكاره لهم بدرجة كبيرة هو أن الإنسان مقاييس كل الأشياء ويدو أنه تخلى عن اهتماماته الأولى في الفيزياء رغم أنه جاء وقت

تأثر فيه ببدأ أنا كراجراس أن «العقل» علة كل شيء. وقد بدا له هذا شيئاً معقولاً ولكن تملكه الجزع عندما اكتشف أن أنا كراجراس استخدم «العقل» فقط كتفسير عندما لم يجد تعليلأً «علمياً» غيره أن ما كان يبحث عنه هو نفسه لم يكن «المادة» الأصلية التي نشأ منها كل شيء ولا تفسيراً للحركة، بل ولا حلاً للجدال بين الواحد One والكثرة Many بل كان بالأحرى بعض الاستبصار العام الذي قد يوضح كيف كان وضع كل الأمور «وبصورة خاصة»: طبيعة الإنسان في المجتمع أو كيف يمكن إعدادها لتكون «أفضل ما هي عليه»، وهذه العقيدة الأساسية عنده كانت في الحقيقة شيئاً جديداً وبمعاونة أو بوحى من هذه العقيدة، كان قادراً على أن يكون في أنشطته التقديمة أكثر هدماً وأكثر بناء في آن واحد من السفسيطائين. ولم تكن هناك من فكرة تقليدية لم يكن على استعداد لأن «يفحصها» ولما كانت الحياة البشرية بأسرها في نظر اثنيني ذلك العصر هي الحياة السياسية، لذا كانت الديقراطية فكرة من الأفكار التي تناولها بالفحص. لقد كان يعمل في الواقع من أجل الوصول إلى مفهوم لوضع اجتماعي أسمى وأكثر فاعلية للدولة ولكن أدانه زملاؤه المواطنين في سنة ٣٩٩ ق.م. بافساده للشباب وكانت وجهة نظره الدينية في الحياة - كما سبق أن رأينا - وجهة نظر قام بتطويرها أفلاطون وأرسطو وكان لها تأثير على كل التاريخ اللاحق للسياfزيريات - كانت وجهة نظر ذات طبيعة أسمى من أي شيء سبقها. لقد اتهم وأدين لأنه «كان لا يؤمن بالآلهة التي كانت تؤمن بها المدينة» وكان متهموه في معنى من المعاني على حق تماماً ولقد ظلل حتى نهاية حياته يطرح المفارقات. لقد أدين وكان يعلم أنه أدين على غير وجه حق ولكنه كان يحترم قوانين مدينته ولما أتيحت له فرصة للهروب رفض أن يستغلها.

ففقد كان سلوك مواطن مخلص إخلاصاً غير عادي لمدينته ومع ذلك فقد أوضح أن وجود «قانون» ما يعد أكثر أصلالة من وجود أية منظمة سياسية.

وفي المقططفات التالية من محاورة أفلاطون المعروفة «جورجياس» Gorgias نجد مثلاً واضحاً لمعارضة سقراط الواقعية realism التي كانت ذاتعة وقذاك والتي نادى بها بعض السفسطائيين أو ربما أيدوها تأييداً صريحاً وفي هذه المخاورة يتحدث كالكليز Callicles ذي العقلية الجامدة.

الكليز: لأن الحقيقة يا سقراط هي أنك يا من تظاهر بأنك مشغول بتعقب الحقيقة تلجلج الآن إلى الأفكار العامية والسوقية عن الحق، وهي ليست أفكاراً طبيعية بل مجرد أفكار جرى عليها العرف والعرف والطبيعة على خلاف بوجه عام مع بعضهما البعض. ولهذا، فلو أن شخصاً كان شديد الحياة من أن يقول ما يفكرون فيه فهو مضططر إلى أن يناقض نفسه وأنت في براعتك تدرك الفائدة التي يمكن أن تجنيها من وراء ذلك. تسأل بذهاء عنمن هذا الذي يجادل بالعرف في موضوع تجسمه قواعد الطبيعة ولو كان يتحدث عن قواعد الطبيعة لهربت إلى العرف كما فعلت في نفس هذه المناقشة حول ابقاء الظلم ومعاناته عندما كان بولس Polus يتحدث عن ما هو مشين طبقاً للعرف هاجمته من وجهة نظر الطبيعة لأنه طبقاً لقواعد الطبيعة معاناة الظلم أكبر خزي لأنه أكبر شر ولكن طبقاً للعرف اقتراف الشر لهو أكبر خزي لأن معاناة الظلم ليست نصيب انسان حر بل نصيب عبد يفضل في الواقع أن يموت عن أن يعيش ما دام إذا أخططاً أحد في حقه أو امتهن كرامته يعجز عن أن يساعد نفسه او يعجز عن أن يجد

اي شخص غيره يهتم بأمره والسبب على ما اعتقد هو أن واضعي القوانين هم الغالبية الضعيفة وهم يضعون القوانين ويزعون النساء واللوم طبقاً لوجهة نظرهم ووفقاً لاهتماماتهم الخاصة وهم يرهبون أقوى فئة من الناس ومن في قدرتهم التغلب عليهم حتى لا يمكنهم أن يتغلبوا عليهم ويقولون إن الحياة مشينة وجائرة وهم يقصدون بكلمة «الظلم» رغبة المرء في أن يكون له أكثر مما ليجراه ولعلمي بضعفهم فإذنني أشك في أنهم جد سعداء بالمساواة. ولهذا كان السعي للحصول على ما هو أكثر من الكثير يقال عنه طبقاً للعرف إنه مثين وجائرة، ويسمى بالظلم في حين أن الطبيعة ذاتها توحى بأنه من العدل استكثار الخير عن الشر وتفضيل الأقوى عن الأضعف وتوضح في صور كثيرة بين الناس كما توضح بين الحيوانات بل في الحقيقة بين كافة المدن والشعوب إن العدل يتمثل في السيادة السامية وفي أن يكون للمرء ما يتفوق به على من هو دونه لأنه على أي أساس من أساس العدل غزا أكزر كسيز Xerxes بلاد الإغريق Helles أو غزا أبوه السكثيين scythians أو لا داعي للذكر أمثلة غيرها من الأمثلة العديدة، هؤلاء هم الأشخاص الذين يعملون وفقاً للطبيعة نعم طبقاً لتعاليم السماء وطبقاً لقانون الطبيعة: ولعلمهم لا يعملون وفقاً لذلك القانون الذي اصطلعناه، الذي نزيفه أو نفرضه على اتباعنا الذين نأخذ منهم من شبابهم أحسنهم وأقواهم فصادعاً ونروضهم كما نروض أشبال الأسود. نقتهم بجرس الصوت، ونقول لهم إنهم مع المساواة لابد وأن يسعدوا وأن الند هو الشريف والعادل. ولكن لو كان هناك انسان قد وهب قوة كافية لتحرر وأفلت وتخلاص من كل هذه ولداس تحت قدميه كل صيغنا وسحرنا ومحفظتنا وكل قوانيننا ولعصى الطبيعة ويشور العبد في عصاية، ويصبح سيداً علينا ولأضيء نور العدالة

الطبيعة فصاعداً وهذا ما أعتقد أنه رأي «بندار Pindar» في القصيدة التي يقول فيها إن «القانون هو سيد الجميع أمواتاً كانوا أم خالدين».

وهذا القانون كما يقول:

يعتبر القوة حقاً ويطمس يده الطولي».

- اني أؤكد بصرامة أن من يعيش حقاً يجب أن يسمح لرغباته أن تزيد إلى أقصى حد ولا يعنفها ولكن عندما تبلغ أقصى درجاتها يجب أن تكون لديه الشجاعة والفضة للتحكم فيها وإرضاء كل ما يصبو إليه وهذا هو ما أؤكد أنه عدل ونبيل طبيعين وهذا أمر لا يستطيع الكثيرون أن يلفوه وهم يلومون الشخص القوي لخجلهم من ضعفهم الذاتي الذي يريدون أن يخفوه وعلى هذا يقولون إن الانغماس في اللذات انحطاط وكما كنت أقول من قبل هم يستبعدون أبل الطياب ولما كانوا عاجزين عن تحقيق بهجتهم فهم بحسبهم يتذمرون الاعتدال والعدالة لأنه لو كان المرء أصلاً ابنـاً ملـك أو لو كانت طبيعته تـمكـنه من أن تكون له امبراطورية أو لو كان ذا طغيان أو سلطة مطلقة فـما يـمـكن أن يكون بـحق أحـط أو أشـقـى من الـاعـدـالـ بالـنـسـبةـ لـشـخـصـ مـثـلـهـ أـقـولـ منـ قـدـ يـمـكـنهـ أـنـ يـمـتـعـ فـيـ حـرـيـةـ بـكـلـ خـيـرـ وـلاـ يـجـدـ مـنـ أـحـدـ لـيـعـوـقـهـ وـيـقـرـ بـعـدـ ذـلـكـ بـأنـ عـرـفـ وـمـنـطـقـ وـرـأـيـ غـيرـهـ مـنـ النـاسـ لـهـ سـلـطـانـهـ عـلـيـهـ؟ـ أـفـلـاـ بـدـ أـنـ يـكـونـ فـيـ وـضـعـ تـعـ ذلكـ الـذـيـ يـعـوـقـ صـيـتـ الـعـدـالـ وـالـاعـدـالـ مـنـ أـنـ يـعـطـيـ الـكـثـيرـ إـلـىـ اـصـدـقـائـهـ عـماـ يـعـطـيـهـ لـأـعـدـائـهـ،ـ بـرـغـمـ كـوـنـهـ حـاكـمـ فـيـ مـديـتـيـتـهـ؟ـ كـلـاـ يـاـ سـقـراـطـ لـأـنـكـ تـدـعـيـ أـنـكـ قدـ نـذـرتـ نـفـسـكـ لـلـحـقـيقـةـ وـالـحـقـيقـةـ هـيـ هـذـهـ:ـ إـنـ التـرـفـ وـالـانـغـماـسـ فـيـ اللـذـاتـ وـالـفـجـورـ إـذـاـ مـاـ لـقـيـتـ تـأـيـدـاـ مـنـاسـبـاـ فـهـيـ سـعـادـةـ وـفـضـيـلـةـ وـكـلـ مـاـ بـقـيـ هـوـ

مجرد زخارف وعرف مناقض للطبيعة واختراعات عظيمة قام بها أشخاص ولا قيمة لها.

سocrates: هناك صراحة نبيلة يا كاليليز في طريقة تناولك للحوار إذ إن ما تقوله هو ما يفكر فيه بقية العالم ولكنهم يحجمون عن قوله وأنا يجب أن أستسمحك في أن تستمر لكي يتضح الحكم الصادق للحياة البشرية خبرني إذن: - أنت تقول أليس كذلك أن عواطف الشخص المثالي المتطور تطوراً سليماً يجب الا تخضع للتحكم فيها بل يجب أن تتيح لها أن تبلغ أقصى مداها وأن ترضيها بطريقة أو بأخرى وأن هذه هي الفضيلة؟

(ويستمر الجدل ويضطر سocrates لأن يميز بين ما هو سار وما هو خير أليس صحيحاً فيما له صلة بالصحة الطبيعية أن ما نرغبه ليس مفيداً دائماً؟ فلو مرضت أجسامنا ألا يمكن كبح بعض رغباتنا؟ ويافق كاليليز بجهاء وعلى مضض على أن هذا صحيح)

Socrates: أليس الجدل نفسه يتناول النفس يا سيد العزيز؟ فإذا كانت في حالة سيئة وعديمة الإحساس ومنغمسة في المللذات وجائرة ودونسة ألا ينبغي ضبط رغباتها ومنعها من فعل أي شيء لا يهدف إلى تقويمها الذاتي.

كاليليز: نعم.

Socrates: وسيكون هذا لمصلحتها الحقيقة؟

كاليليز: بكل تأكيد.

Socrates: وفي التحكم في رغباتها عقاب لها؟

كالكليلز: نعم.

سقراط: إذن التحكم أو التعنيف Chastisement خير للنفس من الانعماس في الملذات أو انعدام الرقاقة وهو ما كنت تفضله من لحظة؟

كاليكليز: اتنى لا أنهملك يا سقراط وأرجو أن تسأل شخصاً يفهمك.

سقراط: هنا سيد لا يطيق أن يقوم أو يصلح حاله كما يقول المثل.

كاليكليز: إتنى لا أغير اهتماماً لأية كلمة تنفوه بها وقد أجبتك حتى الآن مجاملة لمورجياس.

سقراط: ماذا علينا أن نفعل إذن؟ هل علينا أن ننهي الحوار وقد بلغنا مستصفه؟

كاليكليز: هذا ما أدعه لك لتقرره.

سقراط: حسن، ولكن الناس يقولون «إن أية قصة يجب أن يكون لها رأس ولا تنتهي في المتخصص أو يجب علىي ألا أقبل حواراً يدور وبلا رأس» إذن أرجوك أن تستمر قليلاً وتضع له رأساً.

كالكيليز: يا لك من طاغية يا سقراط. اتمنى لك أن تستريح أنت ومحاوراتك أو أن تجد شخصاً آخر غيري لمحاؤره.

سقراط: ولكن من هو غيرك على استعداد لذلك. اتنى أريد أن يهي حواري.

كاليكليز: ألا تستطيع أن تنهيه بدون معاونتي إما مستمراً في حديثك أو سائلاً نفسك ومجيئاً على نفسك؟

سocrates: هل كان علي أن أردد مع أيبغارموس Epicharmas قوله (تحدث اثنان من قبل ولكن يكفي الآن واحد)؟ أنتي افترض أنه ليس هناك تعاون ما على الإطلاق وإذا كان علي أن أستأنف البحث بنفسى فسأذكر قبل كل شيء ملاحظة هي أنتي لست وحدي، بل كل منا يجب أن يكون لديه طموح ليعرف ما هي الحقيقة وما هو الريف في هذا الأمر لأن اكتشاف الحقيقة فيه خير عام. وأنا إذن سأسير بالحوار طبقاً لوجهة نظري الخاصة ولكن لو أن واحداً منكم اعتقاد أنتي وصلت إلى نتائج غير صحيحة لوجب عليكم أن تعارضوني وتدعضوني. لأنني لا أتحدث بناء على علم بما أقوله. أنتي باحث مثلكم ومن ثم فلو قال منافسي شيئاً له قوته ما فساكون أول من يتفق معه في الرأي. إنني أتحدث عن افتراض أن المخاورة يجب أن تستكمل ولكن إذا كتمت تطعون غير ذلك فلنكتف ولنذهب إلى حال سبيلنا.

جورجياس: أظن يا سocrates إننا يجب الا نذهب إلى حال سبيلنا حتى تستكمل محاورتك ويبدو لي أن هذه هي رغبة بقية الجماعة وأنا نفسى أحب جداً أن استمع إلى المزيد مما ستقوله.

سocrates: وأنا أيضاً يا جورجياس. كنت أود أن أستأنف المخاورة مع كاليكليز. ولكن ما دمت يا كاليكليز لست على استعداد لاستكمالها فإنني أرجوك أن تنتصت وقاطعني إذا بدا لك أنتي مخطيء وإذا أدحضتني، فلن أغضب منك كما غضبت مني بل سأكتب على شاهد قبرى انك أعظم الناس إحساناً.

كاليكليز: يا صديقي العزيز لا تأبه بي أبداً. هل استمر.

سقراط: أصغ إليّ إذن وأنا شخص المخاور هل السار والخير سواء بسواء؟ ليسا على حد سواء وكاليكليز وأنا متفقان على ذلك وهل السار يسعى إليه سعيًا طلباً للخير أم يسعى إلى الخير سعيًا طلباً للسار؟ فما هو سار يجده في طلبه سعيًا طلباً للخير وأن السار ما نشعر بالبهجة في وجوده، وأن الخير ما نشعر بالخير في وجوده؟ ما في ذلك شك وأنا خيرون وكل الأشياء خيرة مهما كانت عليه من درجة الخير عند وجود بعض الفضائل فينا أو فيها؟ ذلك هو اعتقادي يا كاليكليز ولكن فضيلة كل شيء سواء جسماً كان أم نفساً آلة أم بشرًا عندما نحل بها في أحسن صورة نحل بها ليس بمحض صدفة بل نتيجة ما يصلها من نظام وحقيقة وفن أسلت على صواب؟ انتي أصر على أنني على صواب وأيضاً أليست فضيلة كل شيء تعتمد على نظام أو ترتيب، أقول نعم وإن ما يجعل الشيء خيراً هو النظام الفطري الدقيق في كل شيء. هذا هو رأيي ثم أليست النفس التي لها نظامها الخاص بها خير مما ليس لها نظام ذاتي خاص بها؟ بكل تأكيد. ثم أليست النفس التي لها نظام منتظمة؟ ما في ذلك من شك وأن ما هو منظم معقول؟ بكل تأكيد وأن النفس المعتدلة خيرة؟ ليس هناك من جواب آخر يمكن أن أدلّي به يا كاليكليز العزيز. هل عندك أي جواب؟

كاليكليز: استمر يا صديقي العزيز.

سقراط: إذن سأستمر لأنني أتفق أن إذا كانت النفس المعتدلة نفسها خيرة فإن النفس التي حالها مغايرة لذلك يعني الطائشة والمتغمسة في الملذات نفس شريرة. هذا جد صحيح. أوليس الشخص المعتدل يفعل ما هو لائق.

سواء في علاقته بالآلهة وبالناس - لانه لا يمكن أن يكون معتدلاً ما لم يفعل ذلك؟ لا شك أنه سيفعل ما هو لائق وهو في علاقته بغيره من الناس سيفعل كل ما هو عدل وفي علاقته بالآلهة سيفعل كل ما هو مقدس. ومن يفعل ما هو عدل وما هو مقدس هل يمكن إلا أن يكون عادلاً أو مقدساً؟ هذا صحيح تماماً. ولابد أنه شجاع لأن واجب الرجل المعتدل لا يكون في التزامه بما التزم به أو تجنب ما لم يتلزم به سواء قبل أشياء أو أشخاص أو مباحث أو آلام وأن يتحمل في صبر عندما يكون ذلك من واجبه. ولهذا يا كاليكليز فإن الشخص المعتدل الذي سبق أن وصفناه بكلمه عادلاً أيضاً وشجاعاً ومقدساً لا يمكن إلا أن يكون شخصاً خير غاية الخير ولا يمكن للشخص الخير أن يفعل شيئاً إلا على خير وجه ويأتقان أيّاً كان الشيء الذي يفعله ومن يعمل شيئاً على خير وجه لابد أن يكون بالضرورة سعيداً ومباركاً والشخص الشرير الذي يفعل الشر بائس. إذن هذا الأخير الذي كنت تتحدثه، هو المنغمس في المللذات الذي هو نقىض المعتدل. هذا هو موقفى الذى أصر على أنه صواب ولو كنت على صواب إذن فإبني أؤكّد أن من يريد أن يكون سعيداً وجب عليه أن يتلزم ويمارس الاعتدال ويتجنب الإنغماس في المللذات بأسرع ما يمكن أن تحمله قدماه من الأفضل أن ينظم حياته حتى لا تكون به حاجة لأن يحل به عقاب ولكن لو أنه أو لو أن أحداً من أصدقائه، سواء فرداً خاصاً أو مدينة خاصة يستوجب عقاباً إذن لوجب أن تطبق العدالة ولو جب أن يلقى عقاباً لو أراد أن يكون سعيداً ويبدو لي أن هذا الهدف هو ما يجب أن يكون للإنسان ويجب أن يوجه له كل الأنشطة سواء ما لها صلة به أو بالدولة وأن يعمل حتى يلزمه الاعتدال والعدل. ويكون سعيداً ولا يعاني من كبح جماح مللذاته ولا من الرغبة التي

لا تنتهي لارضائها التي تقودها إلى أن تحيا حياة سارق مثل هذا الفرد ليس بصدق لا للإله ولا للبشر لأنه غير قادر على المعاشرة غير قادر على الصداقة أيضاً. ويدرك لنا الفلسفه يا كاليكليز أن المعاشرة والصداقة والنظام والاعتدال والعدالة تربط بين السماء والأرض وبين الآلهة والبشر ولهذا يطلق على هذا العالم اسم النظام الكوني *cosmos* أو النظام arder ولا يطلق عليه الفوضى أو سوء الحكم، يا صديقي. ولكن رغم أنك فيلسوف يبدو لي أنك لم تلاحظ أبداً أن التشابه الهندسي قوي بين كل من الآلهة والبشر. أنت تظن أنك يجب أن تهذب التباين أو الإفراط ولا تعير اهتماماً للهندسة حسن إذن أما أنه كان من الواجب دحض مبدأ أن السعداء يصبحون سعداء لتمتعهم بالعدل والاعتدال والبؤساء - بؤساء بما فيهم من رذيلة أو لو أننا سلمنا بذلك ماذا ستكون النتائج؟ كل النتائج التي وصلت إليها أنا من قبل باكاليكليز والتي سألتني بخصوصها عما إذا كنت جاداً فيها عندما قلت لك إن الإنسان يجب أن يتم نفسمه وابنه وصديقه إذا اترف خطأ وإنه للوصول لهذه النتيجة يجب أن يستخدم بلاغته كل تلك النتائج صحيحة وإن ما ظننته أنت من أن «بولس» polus قد دفع إلى إقراره من باب الأدب صحيح يعني أن اتراف الظلم لو كان أكثر ما يعانيه المرء فهو في تلك المرتبة أسوأ وأن الوضع الآخر كما ذكره بولس وأقره جورجياس تأدباً هو أن من قد يكون بليغاً بحق يجب أن يكون عادلاً وأن يكون على علم بالعدالة قد تبين أيضاً أنه صحيح. إذن لتنقل إلى النقطة التالية لنقرر ما إذا كنت على صواب في أن تلومني على أنني عاجز عن أن أساعد نفسي أو أي واحد من أصدقائي أو أقاربي أو انقذهم من الخطير الفادح أو أنني أشبه بخارج على القانون يمكن لأي شخص أن يفعل به ما يروق له يمكن أن

يلطماني على أذني وهو قول جريء منك أو يمكن أن يأخذ أمعتي أو ينفيوني أو حتى يقتلني وهذا كما تقول هو قمة الشيء وجوابي لك هو رد غالباً ما تكرر بالفعل ولكن من الممكن أيضاً تكراره مرة أخرى أقول لك يا كاليكليز لو أن أحداً لطمك خطأ على أذنيك أفلأ يعد أسوأ شر يمكن أن يلحق بانسان تماماً مثلي أن تقطع وجهي وتشق كيس دراهمي ولكن أن تضربني ويذبحني ومن يلوذون بي خطأ فأمر مثين إلى أبعد حد وأكثر شروراً نعم وتجريدي واستعبادي ونهي أو الخطأ في حقي ومن يلوذون بي في آية صورة لهو أمر مثين إلى أبعد حد وأكثر شروراً بالنسبة لفاعل الشر عنه بالنسبة لي إن الذي أعاني لا تكرر القصة القديمة أن من يحب سيفتنني ويحصل على مالي لأنني وقتها سيكون علي أن أردد الجواب القديم أنه سيكون شخصاً شريراً وسيقتل الخير وأن لن يفيدة المال في شيء ولكنه سيسيء استعمال ما أخذته بصورة خاطئة وإذا كان ما أخذته أخذته خطأ فقد أخذته بدناءة وما أخذته بدناءة فقد أخذته بصورة ضارة.

كاليكليز: يا لك من رجل واثق يا سقراط بأنك لن يواجهك ضرر أبداً يدو أنت تظن أنت تعيش في بلد آخر وأنك لا يمكن أن تقدم أبداً إلى ساحة القضاء إذ من المحتمل أن يقدمك للمحاكمة شخص بائس أو دنيء.

سقراط: إذن لا بد أن أكون أبله بكل تأكيد يا كاليكليز لو أنتي لم أعرف أنه في حكومة أثينا يمكن لأي شخص أن يعني من أي شيء ولو قدمت للمحاكمة وتحشمت الأخطار التي تحذث عنها لكن الثقة لأنيه ما من رجل صالح يتهم البريء ولن تتملكني الدهشة إذا حكم علي بالإعدام أتريد أن أذكر لك لماذا أنا أتوقع هذا.

كاليكليز: بكل تأكيد.

سقراط: أظن أنني الأثيني الوحيد أو أكاد أكون الأثيني الوحيد الذي على قيد الحياة والذي يمارس الفن الصحيح للسياسات. أنني السياسي الوحيد في عصرى. لذلك عندما يرون أنني عندما أتحدث بوجهة نظر لا ترضيهم وأن ما اتطلع إليه هو الأفضل لا الأكثر إرضاء ولا أهتم باستخدام تلك الفنون والفضائل التي توحى أنت بها فلن أجده شيئاً أقوله في ساحة العدالة وقد تجادلني كما كنت أجادل بولس، سأحاكم تماماً مثلما قد يحاكم طبيب في محكمة أحداث بناء على اتهام طبخ له. ماذا يمكن أن يكون جوابه في مثل هذه القضية لو أن شخصاً ما اتهمه قائلاً: «آه يا أبنائي هذا الرجل قد أنزل بكم الكثير من الشرور: إنه الموت لكم خاصة الصغار منكم، فهو يقطعكم ويحرقكم ويجوعكم ويختنقكم حتى لا تعرفوا ما ينبغي أن تفعلوه وهو يقدم لكم أكثر الجرعات مرارة ويدفع بكم إلى الجوع والعطش. كم اختلفت أنواع اللحوم والحلوى التي أوليتم عاليها» ما ظنك بما سيكون عليه جواب الطبيب وقد وجد نفسه في مثل هذا المأزق: لو أن ذكر الحقيقة لكان كل ما يمكن قوله هو «كل هذا يا أطفالى فعلته من أجل صحتكم ثم هل لن يكون هناك صخب بين محلفين على هذه الشاكلة. كم سيكون صياحهم!».

كليكليز: ربما.

سقراط: ألن يكون في حيرة تامة بعثناً عن جواب.

كليكليز: سيكون بكل تأكيد.

سقراط: وأنا أيضاً سأحاكم بالطريقة نفسها كما أعرف حق المعرفة لو أني قدمت إلى المحكمة لأنني لن يكون في انتظاري أن أتلوا على الناس المباحث التي أتيحت لهم برغم أنني لا أميل لأن أحسد من أتيحت لهم أو تعموا بها لاعتقادهم أنها مكاسب ومتزايا ولو أن أي شخص يقول عني لأنني أفسد الشباب وأబلبل أفكارهم أو أني أتحدث بسوء عن المسنين واستخدام كلمات جارحة ضدهم سواء في السر أو في العلن فلا جدوى لي من أن أجيب كما ينبغي أن أجيب حقاً قائلاً: - «كل هذا أفعله من أجل العدالة وطبقاً لرغباتكم يا قضاطي ولا شيء خلاف هذا أبداً، ولذلك فإنني أعلم ما قد يحل بي».

- كاليلكليز: وهل تظن يا سقراط أن شخصاً عاجزاً عن الدفاع على هذه الصورة يكون في وضع طيب؟

- سقراط: نعم يا كاليلكليز إذا كان لديه ذلك الدفاع الذي كان كثيراً ما أقررت أنت أنه يجب أن يكون وإذا كان هذا هو دفاعه عن نفسه ولم يقل أو لم يفعل أبداً أي شيء خطأً سواء فيما يتصل بتمجيل الآلهة أو البشر لأننا كثيراً ما أقررنا بأن ذلك خير أنواع الدفاع ولو كان في استطاعة أي شخص أن يتهمني بعجز عن الدفاع عن نفسي أو عن الآخرين بهذه الصورة لكن عليّ ان أحمر خجلاً سواء كان اتهامي أمام جمهورة أم أمام قلة أم كان اتهامي موجهاً لنفسي على إنفراد وإذا مت لأنني ليست لي قدرات التملق أو البلاغة فإنني واثق تمام الثقة أنك لن تجدني برمماً عند الموت لأنه لا يهاب الموت ذاته الا كل أبلغه تماماً وجبان بل يهابه من اقراره الخطأ لأنك

لو ذهبت الى الدار الآخرة ونفسك مفعمة بالظلم فهذا هو أقصى وأسوأ
الشرور جمِيعاً

١٥ - سقراط في السجن:

يدور الحوار التمهيدي في مدينة فليوس بين إخickerاطيس وهو من أهل هذه المدينة وفي دون ويبدو من الحوار أنه تم عقب تحرع سقراط السم بوقت غير طويل حيث إن إخickerاطيس يقول إن أحداً من عندهم لم يذهب إلى أثينا منذ مدة طويلة وإن أحداً قادراً على إخبارهم خبر اليقين عن يوم سقراط الأخير لم يأت من أثينا إلى هناك كذلك ولكن ذلك الوقت لا يمكن أن يطول أمراً يتعدى الأسابيع ونلاحظ أن خبر إعدام سقراط نفسه كان قد وصلهم أما ما يطلبوه فهو الرواية اليقينة التفصيلية^(١) ولهذا اهتم إخickerاطيس بسؤال فيدون إذا كان هو نفسه قد حضر سقراط في ساعاته الأخيرة فيجيئه على ذلك بالإيجاب، ويفسر فيدون له ومن حوله من المهتمين بسماع شيء عن سقراط ولعلهم جميعاً من الجماعة الفيثاغورية في تلك المدينة سبب انتصافه وقت طويلاً بين الحكم على سقراط بالإعدام وأعدامه الفعلي بأن المصادفة شاعت أن تتجوّل السلطات الدينية في أثينا السفينة التي ترسل كل عام إلى ديلوس وهي جزيرة ذات مكانة دينية كبيرة تنفيذاً لنذر قديم وكان القانون يحرم ألا ينفذ الإعدام في أحد طوال المدة الممتدة من إعداد السفينة وتزيينها حتى تعود. لأن المدينة يجب أن تظل طاهرة من كل دنس خلال تلك الفترة. وقد شاعت المصادفات أن تعرق الرياح المعاكسة السفينة عن العودة السريعة^(٢).

.١٧٦ (١) فيدون في خلود النفس ص

.٤٣ (٢) انظر محاورة وأقربون وما بعدهما.

ثم يسأل إنثيكراتيس عنمن حضر إلى جانب سocrates في يومه الأخير في السجن فيجيبه بأنه كان هناك كثيرون من أصدقائه ويعدد له من يتذكر منهم فقد كان هناك من الأثنين: أنتستينيز الذي سيؤسس المدرسة الكلبية وكان من خصوم أفلاطون بحسب كل احتمال واسخيينيز وكان من تلامذة سocrates المقربين وكتب عدداً من «المؤلفات السocrاتية». ويقال إنه من أصدقاء أنتستينيز السابق الذكر وهرموجينيز الذي نراه في محاورة «أقراطيلوس» و«أقريطون» صديق سocrates المخلص وابنه وتتابع آخر من أتباع سocrates هو أجوللودورس الذي تحدثنا عنه في محاورة «المأدبة» والذي سيتميز عن بقية أفراد الجماعة بانفعاله الشديد وبتركه العنان لصيامه ودموعه ويهتم فيدون بالإشارة إلى أن أفلاطون كان غائباً وذلك «بسبب مرضه» وليس هناك ما يدعو إلى الشك لحظة واحدة في حقيقة هذه الإشارة أو في أن تبرير غيابه هذا هو التبرير الحقيقي كان هذا عن الأثنين الذين حضروا. أما من «الغرباء» فكان هناك سيمياس وكبيس من مدينة طيبة ومعهما ثالث. أما من مدينة ميجارا فكان هناك على الأخص أوكليدس مؤسس المدرسة الميجارية التي تأثرت معاً بمذهب بارمنيدس ويسocrates. وكان أوكليدس صديقاً لأفلاطون وهو يظهر في محاورة «مياتيتوس» وكما اهتم فيدون بذكر غياب أفلاطون فقد اهتم في حديثه عن الغرباء بالإشارة إلى غياب أرستبس وهو من قوريئاء على الساحل الإفريقي «منطقة طرابلس في ليبيا حالياً» ومؤسس المدرسة القوريئانية التي قالت باللذة خيراً أسمى ويفسر فيدون غيابه بأنه كان في مدينة إيجيني أثناء ذلك المشهور عن تلك المدينة أنها كانت مكاناً للهو فهل هذه إشارة ساخرة من أفلاطون أم أنها تعبر عن مجرد واقعة تاريخية؛ لا يمكن الحكم القاطع، وإن كان جو المخواورة

والمناسبة لا يدعو إلى السخرية مما يدفع بنا إلى تفضيل الاحتمال الثاني، أو ربما كان أرستبس هناك لسبب بعيد عن سمعة تلك المدينة. ولنا على هذه القائمة ملاحظتان: الأولى أن فيدون لم يذكر فيما يedo كل الحاضرين استقصاء وإنما اختار بعضهم فقط أو معظمهم وسنلاحظ أنه لا يتذكر اسم من سيعرض في الملاحظة الثانية هي أن هذه القائمة تعطينا أسماء أهم «السقراطيين» (وهم أفلاطون وأنتستينيز وأرسطبس وأوقلیدس) إلى جانب الخلصين له والمعجبين به من أثينا وغيرها.

بعد ذكر الحاضرين يصف فيدون ما رأه عند دخوله على سقراط فقد وجدوا عنده امرأته اكزانتيب وكان معها طفلها الصغير ويedo من ذلك ويسبب أن ابني سقراط الآخرين لم يكونوا معها: أنها قضت الليلة في السجن ونحن نعلم أنه كان سقراط أبناء ثلاثة أحدهم كبير والآخران صغاران ويedo أنهم حضروا ثلاثتهم إلى السجن مرة أخرى في المساء قبيل تبرع سقراط السم. ولكن يedo أن اكزانتيب لم تخضر هذه المرة وإنما الذكر الصن شيئاً عن صياغها وإنما يتحدث ذلك النص بصفة عامة عن «النسوة من أهل بيته» ويفهم بعض المفسرين تلك العبارة على أنها تدل على قرياته» وعند دخول الأصدقاء في الصباح صاحت اكزانتيب وولدت فطلب سقراط في كلمات قصار أن تؤخذ إلى البيت فسحبها بعض خدم أقريطون وهي تلطم صدرها.

كان السجانون قد أزالوا من فورهم قيد سقراط فلا يلاحظ هو ما إن جلس على سريره كيف أن ألم القيد تعقبه الآن لذلة وعلق على ذلك بأن هناك ارتباطاً طبيعياً بين هذين الضدين اللذة والألم فما أن يوجد أحدهما حتى يصبح من المختوم أن يلحق به الآخر بعد ذلك وشبه هذا بتشبيه يعتمد

على سوابق في التراث الأسطوري اليوناني: فكأنهما كائنان قد أوثقا في رأس واحدة. ثم يشير إلى أن أيسوب كان في مستطاعه أن يؤلف «خرافة» حول هذا الموضوع وستلاحظ أن هذه الإشارة إلى أيسوب تمهد لما سيلي هل يمكن أن نفترض كذلك أن الإشارة إلى العلاقة بين الأضداد مقصودة هي الأخرى وأنها تمهد لبرهان الأضداد الذي سيبدأ به سocrates على خلود النفس؟ على أية حال فإننا يجب أن نلاحظ أن سocrates لا يفتح فاه إلا ليطلق تعليقاً يمكن أن نسميه بالفلسفي على واقعة من وقائع الحياة اليومية وهكذا ومنذ البداية نفسها بجد أنفسنا أمام سocrates الفيلسوف رجل الفكر واللاحظة النظرية. وما له دلالته أن أول المتحدثين مع سocrates هو كيبيس الطبي الذي سيصبح أحد المتحاورين مع سocrates وأهمها وقد تكلم ليسأل سocrates عما جعله ينظم شعراً. بعض «خرافات» أيسوب وابتهاجها إلى أبواللون وكان خبر ذلك قد عرف فسأله عنه أشخاص كثيرون مما يدل على شهرة كيبيس كصديق لسocrates وكعارف بأمره، ومنهم إيونس الذي يتحدث عنه سocrates أيضاً في «الدفاع» فيرد سocrates بأنه فعل ذلك طاعة لحلم رأه مرات كثيرة خلال حياته السابقة وكان يأمره دائماً بالاشتغال بالموسيقى ولكن سocrates كان يعتقد أن الفلسفة هي أسمى أنواع الموسيقى وهكذا فإن الحلم لم يكن يفعل شيئاً إلا تشجيعه على الاستمرار في طريق الفلسفة ولكن خطر له وهو في السجن أن العلم ربما كان يقصد الموسيقى العادلة ولهذا وحتى يريح ضميره، فقد ألف بعض القصائد وبدأ بنظم تصحيدة تكريماً للإله الذي أدى الاحتفال بعيده إلى تأخير إعدام سocrates هو الإله أبواللون ثم أخذ بعض خرافات أيسوب التي كان يحفظها عن ظهر قلب ووضعها شعراً.

حتى هنا ونحن لا نزال في ميدان «الحكايات» ولكن اتجاه الحوار يتغير فجأة حين يقول سقراط: هذه هي إيجابي على إيونس وبلغه أن يتبعني بأسرع ما يمكن إن كان حكيمًا وبهذا نقترب من موضوع المخاورة فملاحظة سقراط تلقى استغراب سيمباوس الذي يعلم أن إيونس ليس من سينفذون هذه النصيحة عن طيب خاطر فيؤدي هذا إلى إعادة عرض رأي سقراط في كلمات أدق مع تحرير هام:«ألا وهو أن ذلك ليس معناه تحديد الانتحار فذلك محرم وهكذا نخطو خطوة أخرى مفتربين من موضوعنا.

ومصدر التحريم مصدر ديني ولا شك أنه أورفي ونظرًا للصلة الوثيقة بين الدولة الأورفية والجماعة الفياغورية فقد كان سقراط يتوقع أن يكون القريبان من طيبة على علم به فربما كانوا قد سمعا به من أحد كبار الفلسفه الفياغوريين فيلولاوس حينما كان يقيم في طيبة ولكن كبييس يرد بأنه سمع عن هذا المذهب بالفعل عنه ومن غيره ولكن بلا تفصيل أي بلا محاولة للبرهنة أو على الأقل لإيضاح مبرراته فيستعد سقراط لإعطائهما بعض التفصيل معللاً ذلك بأن ما سمعه والذي سيقوله لها ليس مما يدخل في ميدان الأسرار المحرم إذا عتها فهو بهذا لا يرتكب خطأ في حق الأسرار الأورفية والأساسان اللذان يقوم عليهما تحريم الانتحار هما أولاً أن كل إنسان يوجد في مركز أو موضع معين وأنه ليس من حقه الهرب منه أو تركه بحسب هواه وثانياً أنها ملك للآلهة وهي التي تعنى بنا وبيدها أمرنا وكما أن كبييس سيرفض أن يهرب أحد عبيده أو أن يموت بغیر إرادته فكذلك يجب على الإنسان أن يتنتظر مشيئة الإله قبل أن يقدم على استخدام العنف ضد نفسه.

وإذا كانت مسألة الانتحار لا تدخلنا إلى موضوعنا مباشرة إلا أنها تقربنا منه لأنها تثير مسألة فرح الفيلسوف أمام الموت ذلك أن كييس يتفق مع سocrates في أنه من المقبول ألا يقتل المرء نفسه حتى يقضي الإله أمره ولكنه لا يرى الدواعي التي تجعل سocrates يذهب إلى أن الفيلسوف سيقبل راضياً الموت. فقد كانت إحدى اعتبارات سocrates الرئيسية لرفض الانتحار أنها ملك الآلهة ولهذا فلا يجب أن نفرط في أنفسنا قبل أمرها ولا يجب أن نترك خدمتها قبل أن تأذن هي في ذلك فإذا كان الأمر كذلك فكيف للبشر أن يفرحوا وهم يتركون خدمة أفضل الأسيد الآلهة؟ وهكذا، فإن كييس صديق البحث العقلي الذي لا يفتر يقلب رأساً على عقب رأي سocrates: إنما أحكم البشر وأعلمهم هم الذين يجب أن يحزنوا أمام الموت أي أمام تركهم لخدمة الآلهة. ويسر سocrates بهذا الاعتراض ويشيد بكييس الذي لا يقبل كل ما يقال له على قيمة الظاهرية بل يفحص الأمر ويندبر فيه ليرى إن كان مقبولاً فيقبله أو يجب رفضه فيعرض ويؤكده سيمياس رأي كييس ويضفي عليه صبغة شخصية فذلك الاعتراض إنما هو موجه إلى سocrates ذاته وعلىه الآن أن يدافع عن نفسه وهكذا يظهر مفهوم الدفاع الذي نرى بدايته هنا وتوضع كل الفقرة ٦٣ ب - ٦٩ ه تحت رايته.

ومفهوم «الدفاع» يستدعي مفاهيم المحكمة والقضاء والإفتاء وهو كما فإن مهمة سocrates حتى ٦٩ ه ستكون «إفتاء» المستمعين بموقفه وكأنهم قضااته ولكنهم سيكونون قضاة مختلفين عن قضاة الأمس القريب أكبر الاختلاف. ويجب أن نشير إلى أن داعي هذا التشبيه ليس الظروف التاريخية المحيطة بوقت ذلك الحوار فقط بل إن هناك كذلك الطريقة التي كثيراً ما كانت تتبع في ذلك الوقت واستخدمها السفسيطائيون على

الخصوص والتي تحصر في تعين «الحكم» للجدل وهو الذي يعلن من الفائز (انظر مثلاً على ذلك في محاورة «بروتاجوراس» لأفلاطون).

يعلن سقراط أنه ليس غاضباً ولا ثائراً لأنه على وشك أن يموت وذلك لأنه يملأه أمل قوي، ما هو مضمون هذا الأمل؟ سقراط يعبر عنه ثلاث مرات. فيكون مضمونه على التوالي: (أ) أنه سيلقى في العالم الآخر رجالاً آخرين وعلى الأخص آلهة طيبة (ب) أن هناك بعد الموت شيئاً وأن مصير الخيرين أفضل كثيراً من مصير الأشرار (ح) أن الرجل الذي مارس الفلسفة سيجد بعد الموت.

وواضح أن هناك في أمل سقراط عناصر ثلاثة: إن مصير الفيلسوف سيكون مصيرأً حسناً في العالم الآخر، إن هناك آلهة طيبين وهم سيكونون أفضلاً الأسياح وأخيراً إنه سيلقى هناك بشراً خيرين نحن نعتبر أن أهم هذه العناصر هو العنصر الأول لأنه هو الذي نجده في التصريح الأخير لسقراط والذي يقدم به لكل ما سيلي ويبدو أنه ليس للعنصر الثاني إلا وظيفة المساند للعنصر الأول لأن أمل سقراط في العثور على أسياد فضلاء في العالم الآخر هو الذي يؤسس أمله في المصير الحسن. ويبقى أخيراً العنصر الأخير وهو أمله في لقاء رجال فضلاء من أهل الخير في العالم الآخر.

وقد يريد القارئ أن يتذكر ما كان يقوله سقراط في «الدفاع» عن نفس الموضوع ولكننا نفضل ألا ننقم أمثال هذه الإشارات في قراءتنا لأن المخمر الذي تدور حوله محاورة «الدفاع» يختلف عن المخمر الذي تدور حوله محاورة «فيديون» فنحن في الأولى مع سقراط التاريخي حتى وإن كان منظوراً إليه من وجهة نظر أفلاطون مما كان يدعو إلى احترام الواقع

التاريخية بقدر الإمكان أما هنا فإننا يازاء آراء أفلاطون نفسه يعلقها على لسان سocrates كما يعلق المرء معطفه على المشجب. ومن هنا كان الاختلاف الكبير بين ما يقوله سocrates في «الدفاع» وما يقوله «سocrates» المتحدث باسم أفلاطون هنا في «فيدون» فإن هذا مما يتعدى قدرة «الدفاع» فنعود إذن إلى أمل سocrates في لقاء رجال فضلاء في العالم الآخر ونجده أنه يقول فور أن يعبر عنه إنه لا يقرر ذلك تقريراً قاطعاً. على حين أن الذي «يقرره تقريراً قاطعاً» «وهنا يكرر سocrates نفس الفعل مرة أخرى» هو وجود الآلهة الخيرين. ما مغزى هذا؟ لا يبدو لنا أن هذا التباين بين الموقفين مما يدعو إلى الاستغراب الشديد لأن هناك فرقاً بين مستويين: مستوى القطع أو عليه يقرر سocrates وجود الآلهة، ومستوى «الأمل» وفيه درجتان: أمل لقاء رجال فضلاء وأمل المصير الطيب للفيلسوف وسocrates لا يملك أن يقطع بالأمل الأول لأنه لا يملك أن يقرر إن كان هناك من اعتبرت بنفسه خير عناية تؤهله لخيرات الآخرة وإنما هو «يأمل» ذلك فقط وهو يأمل أيضاً أن يلقى هو مصيرأً طيباً ولكن أمله هنا «أمل قوي» وهو سيحاول أن يبين الأسس التي يقوم عليها أمله وتأكيداً لتفسيرنا هذا فإننا نشير إلى استخدام كلمات مختلفة للتعبير عن درجتي أمل سocrates حيث إن الكلمة المستخدمة في الموضوع الثاني الخاص بمصير الفيلسوف كلمة أقوى.

ويجب أن نتبه إلى أن سocrates كما هو واضح سيدافع عن شيئاً كان قد ذكره من قبل أثناء الحوار السابق: عن ثبات الفيلسوف أمام الموت بل ترحبيه به وكذلك عن أمله في خير عظيم يصييه في العالم الآخر. ورغم أن الأمرين مرتبطان «لأن الموقف الثاني يؤدي في يسر إلى الموقف الأول» إلا أن سocrates يبدأ بالنقطة الأولى ويتنهى منها سريعاً: فالفيلسوف أي محب

الحكمة والعلم لا يفعل في الحق شيئاً إلا البحث عن الموت فإذا كان الأمر كذلك فكيف يثور عندما تعيش ساعة ما كان يبحث عنه طوال اشتغاله بالفلسف؟ أما النقطة الثانية التي الأمل في مصير طيب يلقاء الفيلسوف بعد الموت فإن سocrates سيالجها بالتفصيل ابتداء من أنه قد أعطى المبررات الكافية لأمله.

١٦ - الدفاع عن أمل سocrates:

قلنا إنه يبقى على سocrates أن يقدم دوافع أمله في مصير الفيلسوف مصيرأً طيباً وسيكون ذلك على صورة تعميق لفكرة هامة وغير واضحة لأول وهلة عبرت عنها السطور الأخيرة من القسم السابق ألا وهي أن حياة الفيلسوف هي تمرين على الموت وطلب له. فكيف ذلك؟

الموت في تعريف أفلاطون هو انفصال النفس عن الجسد بحيث يبقى الجسد بمفرده وتبقى النفس بمفردها ولكن ماذا يفعل الفيلسوف؟ إنه من جهة لا يعني بالجسد ولا بما يتعلق به من متع وهو من جهة أخرى يتعد عنده بقدر ما يستطيع حينما يتجه إلى اكتساب العلم فالجسد هنا عقبة سواء بسبب نقص الحواس كأدوات للمعرفة أو بسبب الآلام والملذات التي تشغله النفس عن طلب المعرفة وهكذا فإن النفس المتكلسفة لا تستطيع الاقراب من العلم إلا إذا ابتعدت عن الجسد وانعزلت عنه وتبجمعت في ذاتها.

وإذا كان أفلاطون قد تحدث عن عوق الجسد للنفس أثناء المعرفة بصفة عامة، فإنه يخصص حديثه فيما يلي ذلك لموضوع من أهم موضوعات المعرفة بل هو موضوع العلم في كلمة واحدة ألا هو «الشيء في ذاته» أو ما

سيسمى من بعد «بالمثال» يقول أفالاطون إننا لا نرى بالحس «العدل في ذاته» أو «الصحة في ذاتها» أي جوهر كل شيء منظوراً إليه في ذاته وإنما لا تصل إليه إلا النفس حينما تسعى إليه بتفكيرها الخالص. فالعقل وحده هو القادر على الوصول إلى الوجود والحقيقة.

وفي صفحة ذات قوة تعبيرية عظيمة يعود أفالاطون إلى كل ما قاله ليعرضه من جديد عرضاً نلمح من خلاله تشابك الفلسفة والأدب عند أفالاطون: الفلسفة بأفكارها والأدب بالقدرة على التأثير بالتغير أو نرى فيه كيف يستطيع أفالاطون أن يخاطب العقل والعاطفة معاً حينما يخاطب النفس ذاتها باعتبارها ليس فقط ذاتاً عارقة بل وكذلك إرادة تسعى نحو المعرفة وهو يصل إلى موضوع من أهم الموضوعات التي تحتل خلفية محاورتنا والتي يظهر فيها التأثير الفيشاغوري على وجه خاص ألا وهو موضوع «التطهير» فإذا كان كل ما قيل صحيحاً فإن واجب الفيلسوف هو أن يسعى بكل قواه نحو تطهير نفسه من كل دنس يسببه لها ارتباطها بالجسد ويصرح أفالاطون في جلال: إن الطاهر لا يلمسه غير الطاهر فإذا أرادت النفس الوصول إلى الأشياء الخالصة أي إلى الحقيقة فإن ذلك لا يتم إلا إذا تطهرت وما تطهيرها إلا أن تتعزل عن الجسد. وهكذا يعود سocrates أو أفالاطون إلى موضوعه الأول وهو أن حياة الفيلسوف ما هي إلا محاولة الوصول بالنفس إلى حالة أقرب ما تكون إلى الموت وهكذا فإن الفيلسوف ليس بن يهاب الموت على الأقل إذا كان فليسوفاً على الحقيقة.

ويستخدم أفالاطون هذا الموضوع ليتغلب إلى المقارنة بين غير الفيلسوف الذي يثور أمام الموت والفيلسوف وذلك من الناحية الأخلاقية. فالفيلسوف يحق له أن يقال عنه إنه شجاع حقيقة ومتعدد حقيقة أما شجاعة العامة من

غير الفلاسفة واعتدالهم فإنه ليس حقيقةً بل هو نوع غريب. فالشجاع منهم ليس شجاعاً إلا خشية شرور أعظم وهكذا فإن الخوف هو مصدر شجاعتهم وكذلك الحال في اعتدالهم الذي مصدره اهتمامهم بذلك يعتبرونها أهم من تلك التي ينصرفون عنها فيقال إنهم معتدلون وهكذا فإن اللذات تحكمهم في كل الحالات أما الفيلسوف فإنه فاضل بشيء واحد واحد فقط لا وهو الحكمة فكل القضايا الأخرى يكتسبها كثيجة للحكمة. والفضيلة التي ليست جوهرها الحكمة ليست بالحقيقة إن الحقيقة تطهر وتظهر من كل الانفعالات والشهوات وكل القضايا من اعتدال وعدل وشجاعة إنما هي أنواع من التطهير وحينما تقول لنا الأسرار الأورافية إن المرشحين للسعادة الأبدية كثيرون ولكن المختارين منهم قليلون. فإننا يمكن أن نفسر هذا على أن أولئك المختارين إنما هم من طهورتهم الفلسفية أي الفلسفة على الحقيقة.

وينهي سocrates كلامه بالعودة إلى شخصه: فهو ما أهمل طوال حياته شيئاً من أجل أن يكون من زمرة الفلاسفة الحقيقيين وسيعرف بعد قليل إن كان النجاح سيكلل جهوده أم لا ولكن هذا هو أمله على أية حال. هكذا كان «دفعاه» وهذه هي الأسباب التي لا تجعله يحزن لفارق أصدقائه: فهو يعتقد أنه سيجد في العالم الآخر أسياداً طيبين وبشراً طيبين وهكذا يكون قد فعل فيما وعد به رفاقه فهل نجح في دفعاه أكثر مما فعل أمام قضائه الاثنين وهل اقتنع أصحابه؟ سرى ذلك في القسم التالي.

١٧ - طبيعة النفس:

أفلاطون هو القائل في محاورة «مينون» إنه لا يمكن البحث في خصائص

شيء ما إلا بعد معرفة ما هو. ولكن الظاهر أنه لا يطبق هذه القاعدة الأساسية هنا في محاروة «فيدون» حيث إنه لا يبدأ ببحثه أو الحوار في موضوع بقاء النفس بعد الموت يبدأ حقيقة هنا بوضع تعريف للنفس ولن نحمد هذا التعريف هنا أو في مكان آخر من المحاروة وإنما الذي يبدأ به هو تعريف للموت بأنه الانفصال بين النفس والجسد وكأن هذين الشيئين واضحان. لهذا فإنه يجب علينا أن نتبع بعض الإشارات المتناثرة هنا وهناك وننقب عما تحت السطور من أجل تحديد طبيعة النفس كما تراها هذه المحاروة. وأول ما نلاحظه هو أنه يبدأ مباشرة بمعارضة النفس بالجسد وقد تكون هذه المعارضه وسيلة من وسائل التعريف ولكنها من غير شك وسيلة جزئية فعالـم الجسد هو عالم الجمال الخارجي والزينة واللذات والحواس والفيلسوف الحق لا يهتم به ولا يقبل عليه وإنما هو مشغول عنه ولا يفهم إلا بأمور النفس وما هي أمور النفس؟ هذا سؤال جانبي ستدلنا إجابة هذا القسم من «فيدون» عليه على تصوّره لطبيعة النفس. باختصار إن الأمور التي تهتم بها النفس هي أمور المعرفة. فهي لا تصير هي ما هي إلا حينما تنزعز على نفسها وفي هذه الحالة وحدها تستطيع أن تبلغ الحقائق وهذا فإن هذا القسم من المحاورـة ينظر إلى النفس على أنها مركز العقل والتعقل وهدفها ليس شيئاً غير المعرفة. أما كل ما يخص ما نسميه بالجانب الانفعالي فإنه ليس منها بل هو من شأن الجسد فهناك الفكرة من جهة ومن جهة أخرى الحب والرغبات وألوان الخوف والنفس إذاً عاقلة أولاً ويمكن أيضاً أن تقول أولاً وأخيراً. إلى جانب هذا العنصر من عناصر تعريف طبيعة النفس هناك عنصر آخر ولكنه أقل وضوحاً من الأول وإن يكن متضمناً في إشارات هذا القسم من الحوار بما لا يدع مجالاً للشك. ذلك أن كلام أفلاطون

يتضمن وكان النفس «شيء» وتجده ثانياً في موضع متعدد يتحدث عن «عزلة النفس» عن الجسد وتجمعها حول نفسها [إن أمكن هذا التعبير] ولكن هذا لا يتم إلا إذا كانت النفس «كياناً خاصاً» أو « شيئاً» قائماً بذاته [أو إذا كان يمكن لها أن تكون كذلك].

١٨ - خلود النفس:

سيلاحظ القارئ المدقق أن أفلاطون لا يستخدم في هذا القسم من المخاورة تعبير «الخلود» أو «الخلود» وإنما هو يتحدث بصفة عامة عما بعد الموت ومن المفيد أن نلاحظ أنه عند الكلام عن الخلود لا يستخدم اسم «النفس» على التحديد بل يجعل سقراط يقول «وهناك سأبلغ أنا» أو «نحن» أو «الفيلسوف» ولا يستخدم لفظ «النفس» إلا عند الحديث عن جهودنا في هذا العالم من أجل الابتعاد عن الجسد والتطهير ولكن لا يجب أن يستتبع من هذه الملاحظات أن أفلاطون يعتبر هنا الخلود شخصياً أو شيئاً من هذا القبيل فإن حديثه عام ولا تحديد فيه بقصد هذه المسألة وربما كان ذلك مقصوداً لأن القسم الحالي من المخاورة هو محاولة لتبرير آمال سقراط لا أكثر. وكان سقراط كما أشرنا، قد أعرب عن أمله في أن يلقى بعد الموت رفقاء فضلاء وأهله يكونون له أسياداً طيبين وأن يجد على الأخص شأن كل من اشتغل بالفلسفة على الحقيقة، أن يوجد هناك خيرات عظمى وقسمنا يشير في نهاية إلى الأملين الأولين وسنلاحظ أن إشارته إليهما تجعلهما يقتان على قدم المساواة بينما كان تصريحه المبدئي أكثر تحديداً. ولكن الجزء الأعظم من هذا القسم مخصص لتبرير الأمل الثالث وتحديده بدقة وهكذا فإنه يعرض بالتفصيل لحياة الفيلسوف في هذا العالم لبيان كيف أنها تؤهل

لصير طيب الآخر كذلك وهذه هي النقطة الجديدة والهامة فإنه يحدد طبيعة «الخيرات» التي سينالها الفيلسوف الحق بعد الموت وستعود إلى حياة الفيلسوف عندما تتحدث فيما يلي عن المعرفة، خاصة عن الأخلاق. ولهذا فإننا نشير الآن إلى النقطة الثانية فقط والتي تخص موضوعنا الحالي أي مصير الفيلسوف فكيف ستكون آخرة الفيلسوف؟ ستكون كما كانت حياته ولكن وهذا هو الفارق الكبير على الكمال. فهناك سيصل إلى هدف طوال حياته ألا وهو الحكمة أو المعرفة الكاملة وسيكون على اتصال بالأشياء الخالصة أي بالحقائق في ذاتها وبعبارة أخرى أكثر قرباً من الدين ومن «الأسرار» الأورفية فإنه سيعيش هناك مع الآلهة هذه هي طبيعة «الخير» الذي سيناله الفيلسوف أو هو وحده كما يؤكد على ذلك أفلاطون وليس هناك من خير أعظم منه وأوليس هذا ما كان يسعى إليه الفيلسوف جاهداً؟ وللاحظ أن أفلاطون يستخدم أحياناً في هذا المقام الكلمة التي تدل على «العشق».

١٩ - المثل:

يجب أن نبه القارئ على الفور أن هذا العنوان موضوعاً في سياق الحديث عن القسم الحالي من المخوارة هو عنوان في غير مكانه إذا أردنا الكلام على الدقة وإذا لم نحدد أنتا تقصد في الواقع ما يذكره هذا القسم بما سيسمى من بعد بنظرية المثل الأفلاطونية. والحق أن الجزء لا يستخدم على الإطلاق أحد الأصطلاحين اللذين سيستخدمهما أفلاطون للدلالة على «المثال» ولكن الحق أيضاً هو أن هذا الجزء يتكلم بما سيسمى بالمثل مستخدماً في الإشارة إليها تعبيرات مختلفة نذكرها فيما يلي. ونقول أولاً

في عجلة خاطفة إن المقصود بنظرية المثل هو ذلك المذهب الأفلاطوني حول الحقيقة والذي يعتبر أن الأشياء الحسية ليست هي الحقيقة وإنما عالم الحقيقة هو عالم تلك الكيانات العقلية الخالصة «وهي ذات طبيعة وجودية في نظر بعض المفسرين أو ذات طبيعة تصورية فقط في نظر البعض الآخر» التي هي نماذج أو مثل لكل الأشياء التي تسمى باسمها فمثلاً «الإنسان» هو كذلك لأمحات وتحسبوت وغيرهما من الأفراد أو الجزيئات التي تقع تحت هذا المثال» فماذا يقول قسمنا الحالي عن تلك المثل ولكننا يجب أن ننظر في السطور السابقة على ذلك لأن ما تقوله ذو دلالة، فهي تتحدث عن «الحصول إلى الحكمة» «وهو تعبير هام وسنعود إليه في حديثنا التالي عن المعرفة» ويتحدد مضمون هذا التعبير بعد ذلك بقليل. فنعلم أن المقصود هو «وصول النفس إلى الحقيقة» أو إمساكها بها ويتحدد ذلك على نحو أدق حين يتحدث أفلاطون عن معرفة النفس الواضحة «لل موجودات» تخرج من هذا بأن أفلاطون إنما يتحدث هنا عن الحقيقة وعن الموجودات وسنجد أنه يتحدث مرات أخرى عن الحقيقة وعن «الموجودات» بل وعن «الوجود» يطلاق وهذا الوجود الحقيقي أو تلك الحقيقة الوجودية مم ت تكون؟ إنها تكون مما سيسمى من بعد بالمثل ولكن أفلاطون لا يستخدم هذا الاسم كما قلنا وإنما هو يتحدث عن الأشياء في ذاتها «مثلاً الجمال في ذاته والخير في ذاته والبُكْر في ذاته والصحة في ذاتها وهكذا هذه «الأشياء في ذاتها» يسميها أفلاطون باسم آخر هو الاسم الاصطلاحي الوحيد الذي نجده هنا وسنجده أيضاً من بعد دالاً على الموجودات الحقيقة لا وهو اسم «الجوهر» Ousia ولنلاحظ من الآن أن هذا الاسم مأخوذ من فعل الكينونة فافلاطون بعد أن يأتي بأمثلة على تلك «الأشياء في ذاتها» يقول: «باختصار

جوهر كل الأشياء الأخرى...»، أي جوهر العدل وجوهر الصحة وغير ذلك أي العدل «الخاص» والصحة «الخالصة». هذه هي الحقيقة وهذه هي مكوناتها وهذه هي صفات وسميات لكل المكونات ويقى أن نشير أخيراً إلى أمر ذي أهمية: فهذه «الموجودات» أو الحقائق التي يذكرها أفلاطون في النص ليست إلا أمثلة فقط لأن ما يتحدث عنه إنما هو «عالم الحقيقة» أي جواهر «كل الأشياء» وستعود المخارة إلى هذه النقطة وما بعدها.

٤٠ - المعرفة:

نحن نعرف منذ السطور الأولى التي تتحدث عن المعرفة المثل العليا أو النموذج الذي تطلع إليه ذلك هو الدقة واليقين. ففي هذا النص يرفض أفلاطون شهادة الحواس لأنها لا تموي دقة ولا يقيناً مما يدل على أن نموذج المعرفة هو المعرفة الدقيقة اليقينية ولا يوضح أفلاطون ما يقصده بالدقة واليقين وليس لنا أن نطالبه بذلك في هذه المرحلة من بحوثه الفلسفية إنما يجب أن نفهم المفهومين بما يدل عليه اللفظان في الاستخدام العادي وخاصة في إطار الحديث عن أدوات العمل وتقاصها ونظن أن القسم الحالي من محاورتنا يسمح بإضافة مثل أعلى ثالث للمعرفة هو ما يمكن أن يسمى «بالمخلوق» فهدف الفيلسوف هو الوصول إلى المعرفة «الخالصة» أي الكاملة أو إذا استخدمنا تعبيرات أفلاطونية المعرفة التي ليست إلا معرفة (على مثال «العدل» الذي ليس إلا عدلاً أي الذي لا يشوبه شيء آخر فهو عدل كله أي عدل خالص) أو المعرفة «في ذاتها» ونحن نجد في قسمنا هذا تعبيرات عديدة للدلالة على هذه المعرفة كمضمون منها episteme العلم، Phronesis الفكر، وأحياناً كذلك aletheia الحقيقة، أما عن فعل المعرفة

فتبر عنده الفاظ متعددة وهي: dianoiesthai phroneineidenai gnonia وبعضها يستخدم في المصدر ليصبح اسماء دالاً على نتيجة الفعل أي على المعرفة ذاتها. ولن نفصل في أمر هذه المصطلحات لأن الحديث يطول ولعلنا نرجع إلى دراسة تطور مصطلحات نظرية المعرفة وأو الإبستيمولوجيا من أول اسم مذكور هنا في هذه الفقرة في هذه المخاورة وما جاورها في بحث خاص ولكن الذي نريد أن نلاحظه الآن على الأقل هو أن المعرفة مرتبطة أشد الارتباط ببعض «الفكر» فالنفس عندما تفكر فإنها تكون في حالة معرفة وهذا أمر ذو خطير عظيم، لأنه يحوي بدور الاتجاه «المثالي» في الفلسفة اليونانية «وعند من سينتسب إليها حقاً أو زوراً» وتعلق على هذا عابرين بأن هذه الملاحظة تكشف عن الدور العظيم الذي تلعبه الدراسة اللغوية الفيلولوجية إن استخدمنا نقاً عربياً لكلمة يونانية للتأكيد على اتجاهات المفكر العميق التي تفرضها عليه لغته ولا تستطيع إلا لغته الدلالة عليها وهكذا فإنه لا مناص من الرجوع إلى الأصل اليوناني في دراستنا لأفلاطون وأرسطو وغيرهما من اليونان أو قس على ذلك في حالات مفكري الهند والصين والكتابين بالألمانية أو بالإيطالية وغير ذلك...».

ما هي طبيعة هذه المعرفة؟ لا يظنن أحد أن أفلاطون يريد أن يتحدث هنا عن نوعين من المعرفة، حسية وعقلية إلى آخر ذلك بل هو لا يقصد إلا نوعاً واحداً هو وحده الجديري باسم «العلم» و «الحقيقة» ذلك هو المعرفة اليقينية التي لا تقدر عليها إلا النفس ذاتها، وحول قصر المعرفة على ذلك بل الجسد لا ينظر إليه هنا على أنه مصدر «المعرفة» أقل دقة وبيانياً. بل هو العائق «للمعرفه» بإطلاق والحواس وعلى رأسها البصر ما هي إلا مصادر

للاضطراب والخطأ والأساس في هذا كله أن موضوع العلم وهو الحقائق في ذاتها لا تصل إليه الحواس بحكم تعريفه لأنّه غير حسي.

وواضح مما ذكرناه أنّ النفس هي ذاتها عضو المعرفة كما أن العين مثلاً هي عضو الإبصار وهناك مواضع كثيرة في هذا القسم تشير إلى هذا ولكن هناك مواضع أخرى تشير إلى أنّ عضو المعرفة هو «العقل» *logos* أحياناً و«الفكرة» *dianoia* أحياناً أخرى ونحن نميل إلى رفض النص ٦٦ ب٤ الذي توجد فيه الكلمة «اللوجوس» بمعنى العقل فيما يظهر لأنّه يبدو مدخولاً على السياق ولما كنا لا نجد في هذا القسم من المخاورة وهو قسم ذو وحدة عضوية واضحة إشارة إلى «العقل» كعضو يقوم بالمعرفة ولما كان إدخال هذه الزيادة لا يضيف كثيراً إلى وضوح السياق فإننا لن نعتمد عليه تبقى إذن الإشارة الأخرى إلى أن «الفكرة» هو الذي يقوم بالمعرفة والظاهر أنّ أفلاطون يستخدم هنا اسماً أكثر تخصيصاً من لفظ «النفس» العام لأنّه في هذين الموضعين لا يعارض بين الجسد والنفس وحسب وإنما هو أيضاً يذكر الحواس فيبدو أنه كما خصص من الجسد عضو الإدراك أراد أن يخصص من النفس عضو المعرفة فقال «الفكرة» *dianoia* ولكن الفكر هنا ليس على الدقة عضواً في حالة التفكير، تماماً كما تقول «فرحت» وفي نفس المعنى «فرح قلبي» وقد سبق لنا أن أشرنا في كلامنا عن طبيعة النفس إلى أنها طبيعة عقلية تماماً.

ما هي وسيلة النفس «أو الفكر» إلى المعرفة، هنا نجد أمامنا مجموعتين من الإشارات توجدان مختلطتين ولكنهما يعبران في الحقيقة عن اتجاهين متباغبين. المجموعة الأولى تشير إلى أنّ وسيلة المعرفة هي استخدام العمليات العقلية بصفة عامة. وأحد هذه النصوص يستخدم اصطلاح *Logismos*

الذى قد يدل على عمل العقل بصفة عامة أو على الحجة الفقلىية بصفة أخص. فهذه المجموعة الأولى تعطى الانطباع بأن وسيلة المعرفة هي ما سيسمى بالعمليات الاستدلالية، أي انتقال العقل من فكرة إلى أخرى حتى يصل إلى غاية. أما المجموعة الأخرى وهى التي تتحدث عن «النفس» بصفة عامة فإنها تشير إلى أن وسيلة النفس في المعرفة هي الإدراك المباشر للحقائق وهذا نجد نصاً يستخدم لفظاً يعني في الأصل «النظر» ويستخدمه أفلاطون بمعنى «التأمل» (ولاحظ أن هذه الكلمة بدورها تدل في لغة الضاد إما على النظر إلى شيء أو على تأمل أمر عقلي) فإنه يستخدم لفظاً آخر يعني الملاحظة عن قرب والحق أن الاتجاه العام في هذه الصفحات من المخاوره هو أن معرفة الحقيقة معرفة حدسية أي إنها إدراك النفس مباشرة للموجودات العقلية ويتأكّد هذا من ملاحظة التعبير الذي يستخدمه أفلاطون للدلالة على وصول النفس إلى العلم وهذا يستخدم نفس الكلمة التي سيدل بها على «امتلاك» المال والثروات وليس هذا مجرد طريقة في التعبير لأن نفس المعنى أي تملك النفس للحقيقة نجده في عبارة «الإمساك بالوجود» وفي عبارة ذات دلالة عظيمة تصلح أن تكون عنواناً على فلسفة أفلاطون كلها ويجب أن يتدارسها جيداً من يسعى إلى فهمه ألا وهي عبارة «صياد الوجود» هذه هي معرفة الحقيقة وشروطها البعد عن الجسد وبقاء النفس مع ذاتها وتدربيها المستمر الذي يجعلها على استعداد للوصول إلى الحقائق وعلى الأخص «التطهر» أو ستعود إليه بعد قليل وهي كما يتضح معرفة تبدو صعبة المثال بل مستحيلة وأفلاطون في قسمتنا الحالى يضع هو نفسه مشكلة إمكان هذه المعرفة فهو يبدأ حديثه بذكر الصعوبات التي تقف أمامها وهي كلها تتلخص في كلمة واحدة «الجسد» وارتباط النفس به ويعلن سقراط صراحة

أن الوصول إلى هذه المعرفة ليس ممكناً أثناء هذه الحياة طالما كانت النفس موثقة إلى مصدر كل الشرور التي تصيبها أو على الأقل أن حيازتها حيازة كاملة غير ممكنة في هذه الظروف ويعود ليؤكد أنه من المستحيل أثناء ارتباط النفس بالجسد الوصول إلى المعرفة الخالصة فالحكمة الكاملة التي يسعى إليها الفيلسوف لن يجدها إلا في العالم الآخر.

٤١ - الأخلاق:

الحق أن كل محاورة «فيدون» تسبح في جو أخلاقي خالص وخاصة من بدايتها حتى ٨٤ ب فإذا كان البرهان الأخير على الخلو لا يتبع مجالاً لهذا الجو الأخلاقي ان يظهر أو يسيطر أثناء عرضه فإن خاتمة ذلك البرهان وكذلك خاتمة الأسطورة التي تليه بل وكذلك خاتمة المعاورة بأكمالها تعود جميعاً إلى موضوع الأخلاق وللمحدث عنه فيما يخص قسمنا الحالي تجنب العودة إلى الوراء إلى السطور الأولى من المعاورة حيث نجد اهتمام المستمعين بمتابعة أخبار سocrates الذي أصبحت له مكانة الشهر وحيث نجد وفاء فيدون لذكره حين يقول إن أعظم ما يسعده هو الحديث عن سocrates أو الاستماع إلى من يتحدث عنه وسنلمح ظهور هذا الوفاء مرة أخرى في السطور الأخيرة من المعاورة وهو ما يذكرنا أيضاً بعبارات إكسينوفون في آخر «المذكريات» التي كتبها دفاعاً عن سocrates. ماذا يعني هذا كله؟ هو يعني أن سocrates كان في ضمائر أصدقائه والمهتمين بأمره ليس فقط رجل النقاش الفلسفي، بل هو أيضاً وربما قبل كل شيء شخصية أخلاقية: بل إن من بين أهداف «فيدون» إظهاره باعتباره التجسيد الحي للقيم الأخلاقية التي يجب أن يسعى وراءها الفيلسوف.

وإذا أردنا تبع اللمسات ذات الطابع الأخلاقي التي تمهد لقصتنا الحالي فإننا نجدنا أولاً في وصف فيدون لوقته بازاء سقراط عندما دخل عليه السجن، ذلك أنه رأى أمامه رجلاً عليه مظاهر السعادة مما أنساه شفقته عليه سقراط لا يهتز أمام اقتراب الموت بل يظل محافظاً على شجاعته مما دعا فيدون إلى الاعتقاد بأن رجلاً كهذا لا بد ذاها إلى العالم الآخر بهدى من الآلهة ومرضياً عليه منها. والذي سيجذب نظرنا خلال كل المخاورة ليس فقط كلام سقراط بل وكذلك أسلوبه وسلوكه ويظهر هذا أول ما يظهر في موقفه من امرأته وعلى الأخص من ولولتها عندما رأت اصدقائه يدخلون عليه: ففي هدوء اتجه نحو أقربطون وقال: «ليذهب بها أحد إلى المنزل» ثم جلس على سريره وعم كان حديثه؟ كان عن الصلة الوثيقة بين اللذة والألم ولا شك أن وقع هذا السلوك كان قوياً على من حضروا ليشدوا من أزره في يومه الأخير فها هم أمام رجل رابط الجأش يتحدث فيما اعتاد الحديث فيه أي في الفلسفة.

أما الحديث الذي يلي ذلك حول ما نظم سقراط من شعر فإنه يهدف إلى إظهار تقوى سقراط فهو رجل أراد أن يريح ضميره مما كان قد أمره به العلم ويظهر تدنيه من رفضه الانتحار فتحن ملك الآلهة ولها هي حق التصرف فيما وها نحن أمام موضوع رئيسي: ما هو موقف الفيلسوف أمام الموت؟ ولللاحظ أن سقراط سيظل طوال الحوار على نفس الوضع غالباً على سريره وساقه ممدتان نحو الأرض وهذا جدير برجل يتحدث عن النفس ولا يهمه أمر الجسد وإذا فهمنا الأخلاق على أنها مبادئ السلوك فإننا يمكن أن نقول إن كل الحوار سيوضع تحت ضغط أخلاقي شديد. فهذا رجل أمام الموت وهو يحاول أن يبرر سلوكه بالدفاع عن المبادئ التي

حدت به نحو هذا السلوك. بعبارة أخرى فإن موضوع الحوار منظوراً إليه من الوجهة الأخلاقية سيكون: كيف يجب أن يكون سلوك الفيلسوف؟.

وفي حديث سocrates عن «أمله» بعد الموت يظهر جلياً أن العالم الآخر يشكل «الأفق» الأخلاقي للسلوك البشري ومعه تظهر فكرة المجزاء والعقاب وهناك سيكون مصير أفضل لمن كان سلوكه حسناً هنا ومصير سيئ لمن كان على غير ذلك. وتعبر كل القسم من أقصاه إلى أقصاه فكرة أساسية هي أن الفيلسوف يبحث عن الموت وتخت لواء هذه الفكرة ستتحدد طبيعة سلوك الفيلسوف لأن العامة يقولون نفس الشيء عنه ولكنهم يجعلون معنى بحثه عن الموت وطبيعة هذا الموت ولم يستحقه وكل الفقرة التي ستلو مخصوصة لتفصيل ذلك.

وطريقة أفلاطون في العرض هي طريقة المعارضة: معارضة الفيلسوف الحقيقي بالعامي وبالفيلسوف الزائف كذلك معارضه معرفة النفس بمعنى الجسد معارضه جوهرينها النفس والجسد. باختصار معارضه نظامين للقيم أحدهما يقوم على الجسد والآخر يقوم على الحكمة ويظهر هذا التعارض بوضوح ابتداء من حين يثبت أفلاطون أن الفيلسوف لا شأن له بلذات البدن بل يتهرب منها ويتجه نحو النفس وهو في هذا مختلف عن بقية البشر حيث إن الأكثريّة تظن أن من حرم اللذات فكأنه والميت سواء و Herb الفيلسوف من اللذات إنما هو هرب من البدن بصفة عامة ويقرر مبدأ ضرورة الفصل بين النفس والجسد حيث يعلن سocrates أن الجسد هو مصدر الفصل بين النفس والجسد حيث يعلن سocrates أن الجسد هو مصدر «دنس» للنفس ولن يكون الموت إلا لحظة الخلاص والنجاة من هذا

المصاحب المضائق خلال الحياة الأرضية والذي لم تفتِ النفس نفس الفيلسوف تجاهد في الخلاص من قيوده وتتعدد طبيعة هذين النظامين للقيم على نحو أدق حيث نعلم أن أحدهما مبدئه الحكمة والآخر مبدئه الجسد مع ما يرتبط به من حب للثروة وللتشريف وما يجر إليه من اعتبار الموت أعظم الشرور. بعبارة أخرى نحن أمام نظامين للأخلاق: أخلاق الفيلسوف وأخلاق العامة ولكن الفيلسوف لا يعارض العامي وحسب بل ويعارض كذلك الفيلسوف الزائف، ومن هنا كان تعدد الاشارات إلى الفيلسوف «ال حقيقي» التي يمكن أن نرجع بها إلى المقابلة بين سقراط الفيلسوف الحقيقي وايونس الذي لا يعتقد سيمبايس أنه على استعداد لاتباع نصيحة سقراط التي تقول إن الفيلسوف على الحقيقة هو من يبحث عن الموت وقد أشرنا إلى أن العامة تعتقد أن الموت هو أعظم الشرور وإلى أنها ترى أن من فقد اللذات كمن فقد كل الحيات فهو إلى الميت أقرب فما هو موقف الفيلسوف من كل هذا؟

ما يبحث عنه الفيلسوف هو المعرفة أي معرفة الحقيقة لأن موضوع «رغبتة» هو الحقيقة وما «يشتهيه» هو الحكمة ولكنه لن يصل إلى الحكمة الحالصة طالما كان الجسد يقييد بحوثه ويلهيه عنها. وهكذا فإن الموت هو الوسيلة التي تقرب من هدفه وهو المعرفة وعلى هذا فإن جهد الفيلسوف الأكبر سيكون من الناحية الأخلاقية موجهاً نحو فصل النفس عن الجسد بقدر ما يستطيع خلال هذه الحياة أي نحو خلاص النفس بحيث إن حياتها كلها ستقضيها في تمرير متواصل من أجل الوصول إلى حالة تقترب من الموت أشد القرب. إن الفيلسوف هو المتطهر الظاهر وبحسب درجة ظهره سيكون على مقامه عند الآلهة.

ولكن فقرتنا تتعرض تعرضاً مباشراً للفرق بين أخلاق الفيلسوف وأخلاق العامة أي بين نظام القيم القائم على الحكمة والآخر القائم على الجسد وفيها بين أفلاطون كيف أن الحكيم هو وحده الشجاع وهو وحده المعتدل. باختصار هو وحده الفاضل على الحقيقة. ولنأخذ مثلاً الاعتدال وهو فضيلة رئيسية من فضائل الأخلاق اليونانية وستجد أن اعتدال العامة إنما هو ناتج عن الخوف من نتائج في ارضاء الشهوات ورغبة في القدرة على حسن التمتع ببعض اللذات وهكذا يحرم الرجل العادي نفسه من لذة من أجل ضمان الحصول على لذة أكبر يشهدها وتسيطر عليه شهوتها أكثر مما تفعل شهوة اللذة الأخرى. هذا هو اعتدال العامة وهو اعتدال زائف لأن الذي يحكمه هو الشهوة أي ضد الاعتدال وطبق نفس الأمر على الشجاعة، فالشجاع بين العامة الذي يواجه الموت في الحرب مثلاً إنما يواجهه من أجل تلافي شرور أخرى أن يعتبر جباناً مثلاً بحيث إنه شجاع نتيجة للخوف. وهكذا فإن المعنى والشجاع بين العامة ليسا كذلك إلا تحت تأثير حساب اللذات أو للشرور ولا يهربون أو يقبلون على أساس آخر غير هذا الأساس الحساني فهو لا يقابل لذة بلذة أو خوفاً بخوف وإنما عمنته الوحيدة هي الحكمة وبها يبيع ويشتري الفضائل. إن صع هذا التعبير فالشجاعة أو الاعتدال أو العدالة لا تكتسب إلا بالحكمة أي بالمعرفة وسواء في ذلك إن أضيفت إليها اللذة أو أضيف الألم. فجوهر الفضيلة هو الحكمة والفضيلة التي عدت الحكمة أساساً لها ليست بالفضيلة، إنما هي زيف وجديرة بالعييد عبيد الشهوات وليس بالأحرار الذين يتملكون زمام شهواتهم ولا تملكونهم. فها نحن إذن أمام المذهب السقراطي الشهير، الفضيلة معرفة ولكن موضوعاً

في إطار جديد ومكتسباً لمعنى جديد. هذا المعنى هو أن كل الفضائل ما هي إلا نوع من أنواع تطهير النفس.

وفكرة الطهر والتطهير من أهم الأفكار الأخلاقية في محاورتنا ولا شك أن أفلاطون واقع تحت تأثير المؤثرات الأورافية والفيثاغورية ولكن لا شك أيضاً أنه أضاف إليها أبعاداً جديدة تسمح بنسبة هذه الأفكار إليه في اطمئنان، نسبة مؤكدة. وقد أشرنا إلى أن الجسد هو مصدر الدنس وهكذا يكون معنى التطهير كما يحدده لنا هو فصل النفس عن الجسد وعزلها عنه وتجمعها حول مركزها وحياتها وحدتها بذاتها مع ذاتها.

وليس أدل على المكانة العظيمة التي تحملها الأخلاق في «فيرون» من أن أفلاطون في قسمنا هذا يربط أوثق الربط بين المعرفة والأخلاق وقد أشرنا إلى أن التطهير شرط لازم للوصول إلى الحكمة بل إن أفلاطون يصرح بهذا التصريح الخطير. «الحقيقة تطهير» وصفة «الطاهرة» أو «الحالص» Katharos لا تستخدم هنا فقط في نطاق الحديث عن الأخلاق ولكنها تقال كذلك على الموجودات الحقيقة أي المثل وعلى عالم الحقيقة بأكمله. ولما كان الشبيه وحده هو الذي يعرف الشبيهة فأني لنغير الظاهر أن يصل إلى الظاهر.

كانت هذه بعض الملاحظات حول مكان الأخلاق الهام في قسمنا الحالي ونلاحظ في يسر أنها أخلاق زهد مغرق في الترهد وأنها ليست أخلاقاً للجميع بل هي أخلاق تصلح لمن يريدون أن يكونوا فلاسفة على الحقيقة وما أقلهم!

٤٤ - البرهنة على خلود النفس:

ها قد انتهى سقراط من الدفاع عن «أمله» واللهجة حتى الآن شخصية لأننا في مجال حديث سقراط عن نفسه مبرراً سلوكه خلال حياته الماضية. أما الحديث عن النفس ذاتها وبصفة شاملة فإنه لا يبدأ إلا مع تعليق كيبيس على ما قاله سقراط فهو يرى أن سقراط قد تكلم «كلاماً جميلاً» ولكن العديد من البشر يشكرون في استمرار النفس على الحياة بعد الموت فما الذي يمكن أن تبعثر في الهواء كالدخان وتطايرها الريح؟ وحتى إذا اقتنعنا وكيبيس يريد أن يقتضي بكلام سقراط حول أن النفس تستطيع في هذه الحياة أن تلم أطرافها وأن تصبح في ذاتها بعيدة عن الجسد وشوروه فهل في هذا ضمان لأن تستمر موجودة بعد الموت؟ إن كيبيس يطلب «تأكيداً» و«اقناعاً» بخصوص نقطتين (أ) أن النفس ستكون موجودة بعد الموت، (ب) وأنها ستكون ذات نشاط وقدرة على الفكر وهكذا يعطي كيبيس الدفعة الحقيقة للحوار لأن سقراط يوافقه على أنه من المناسب بحث الأمر بحثاً عميقاً أي تفصيلياً لبيان إن كان كل ذلك «ممكناً ومحتملاً» أم لا.

وهو يبدأ بالإشارة إلى أقوال مأثورة عن القدماء مصدرها الواضح هو التعاليم الأورفية تؤكد أن النفوس توجد في «هاديس» أي العالم الآخر أو السفلي وأنها ذهبت إلى هناك من هنا وأنها ستعود من هناك وتولد من الموتى ولكن سرعان ما يتعدى هذه الأقوال المنقوله ليبحث عن برهان آخر متتجاوزاً لهذا «التقليل» ليعتمد على العقل.

وأول ما يفعله هو توسيع نطاق البحث ليشمل كل ما هو ذي حياة أو

على الأدق كل ما له نشأة وميلاد وذلك ليرى إن كان كل شيء لا ينشأ ولا يظهر إلى الوجود إلا من ضده والمراحلة الأولى في برهانه هي إقرار وجود المتضادات وإظهار أن الأحسن لا يصير أحسن إلا بعد أن كان أسوأ وأن الأضعف يأتي من الأقوى والأصغر من الأكبر وهكذا. ثم يعمم هذه القاعدة على كل شيء ثم يؤكّد بعد ذلك أن حركة الميلاد مزدوجة فهي من ضد إلى ضده ومن هذا الأخير إلى الأول. فهي ليست في اتجاه واحد وهكذا الحياة وضدها الموت. إذن تكون هناك نشأتان أو نشأة مزدوجة أحد طرائفها واضح في التجربة الإنسانية وهو الذي يذهب من الحياة إلى الموت. وتبعاً لما اتفق عليه الطرفان من قبل فهناك ضرورة أن تكون هناك كذلك نشأة تذهب من الموت إلى الحياة. وهكذا فالشيء ينشأ من الميت وذلك بإطلاق بين كل شيء. إذن فلا بد أن تكون النقوس موجودة في هاديس ومنه تعود إلى الحياة.

ويريد سocrates أن يؤكّد برهانه، فيعود إلى مفهوم «التوازن» بين طرفي حركة الميلاد فلو لم يكن هناك هذا التوازن ولم تكن تلك الحركة «دائريّة» وكانت على العكس من ذلك حركة مستقيمة أي في اتجاه واحد إذن لكان مصير كل الأشياء واحداً، أي الموت الكامل «أو الحياة الدائمة» وإن لم تعرف كل ميلاد وكل نشأة، ولكن هذا غير صحيح كما تظهر ذلك التجربة. إذن فالفرض الأول غير مقبول ولا بد من قبول الاتجاه المزدوج لحركة الميلاد من الشيء إلى ضده ومن هذا الضد إلى الضد الأول وهكذا فإنه يكون من المؤكّد حرفياً «في الحقيقة» أو «في الواقع» أن الأحياء يظهرون من الموتى وأن نفوس الموتى قائمة ومتقدمة.

ليس في هذا الجزء كلام كثير يخص موضوع طبيعة النفس ويمكن أن تحصر ما يهم ذلك في نقطتين: الأولى أن السطور الأولى تؤكد «شيئية» النفس أي النظر إليها على أنها شيء وفي هذا سيفق أفلاطون مع العامة أو الجمهور وجدير بالتنويه أن المفهوم الشعبي اليوناني عن النفس لا يزال يربط بينها وبين «النفس» وهو المفهوم الذي نجده في المراحل السابقة من الفكر اليوناني وخاصة عند هوميروس. فخشية الرجل العادي من تبعثر النفس تأتي من أنه يتصورها على صورة «ريح» وإذا كان كيسيس يعرض هكذا وجهة نظر الإنسان العادي، فإن حوره باعتباره الباحث المدقق يعود إلى الظهور عندما يطلب (٧٠ ب) أن يبحث الموضوع بحثاً تفصيلياً.

النقطة الثانية هي أن أفلاطون في معظم هذا الجزء لا يتحدث عن النفس بل عن «الحياة» بصفة عامة وهكذا فإنه يمكن القول أن برهان الأضداد هو برهان على خلود الحياة أولاً ولا يأتي التخصيص على النفس إلا في الكلمات الأخيرة من نتيجة البرهان: «أن نفوس الموتى موجودة» وكما سترى فإن كلام أفلاطون خلال المخاورة ككل بعضه يركز على النفس كذات مفكرة وبعضه يركز عليها كحياة ومن هذا البعض الأخير الجزء الحالي من المخاورة.

٤ - الخلود:

هنا كما أشرنا من قبل البداية الحقيقة لبحث موضوع خلود النفس وما هو جدير بالانتباه أن سocrates يشير في البدء إلى الأقوال المأثورة والعقائد الأورافية

حول وجود النفس في هاديس ولكنه سرعان ما يتجه إلى البرهان الفعلي فيدو أن تلك العقائد المنقوله لا تكفي وقد وضع لنا من بداية الحوار الفلسفي أن سيمياس وخاصة كبييس لا يكتفيان «ما يقال» أو «بالمأثور من القول» حتى وإن حاطته حالة من الأسرار ويريدان التبرير القلبي لكل ما يقال. وسنرى أمثلة أخرى خلال ما سيليه من المخاورة وكما لاحظنا فوق فإن الجديد في هذا الجزء هو أن سocrates يتحدث عن «الحياة» بصفة عامة وهذا مقصود من أجل تأسيس البرهان على أساس قوية أي على استقرار الطبيعة كلها على الأقل الطبيعة الحية نباتاً وحيواناً وإن كانت هناك مواضع ييدو فيها أفلاطون متحدثاً عن نشأة الأضداد في كل شيء.

ومراحل هذا البرهان ثلاثة، مرحلة وضع المبدأ العام عن طريق استقراء الطبيعة الذي يظهر ترابط ظهور الأضداد واحتفائتها أي نشأتها وفناها المرحلة الثانية هي تطبيق هذا المبدأ العام على الحياة والموت وبيان أن هناك حركة من الحياة إلى الموت ولا بد أن تكون هناك حركة مقابلة تذهب من الموت إلى الحياة ولكن أهم المراحل في نظرنا هي الثالثة (١٧٢ وما بعدها) التي يدافع فيها سocrates عن المبدأ العام للبرهان أي عن مفهوم التوازن بين اتجاهي حركة الميلاد من ضد إلى ضد وبالعكس، فهو يبين أن نتائج رفض هذا المبدأ لا يمكن قبولها.

وبينيغي أن نتساءل: هل يجحب هذا البرهان على المطلب الذي حدد في أول الحديث عنه؟ إن مطلب كبييس كان أن يؤكّد سocrates على شيئاً (أ) أن النفس ستوجد بعد الموت (ب) أنها ستكون عند ذلك ذات نشاط وذات نشاط فكري على الأخص. وعلى ضوء هذا يتضح أن برهان حركة

الأصداد المتبادلة لا يخص إلا المطلب الأول فقط ويترك جانبًا مسألة احتفاظ النفس بالذكر بعد الموت ومن هنا فإنه إذا أخذ بمفرده برهان غير كامل.

وإذا أردنا الآن أن نتحدث عن الجوانب «الشكلية» في هذا الجزء فإننا سنلاحظ أولاً ظهور فكرة البرهان «tekmerions» بعد الحديث عن «الأقوال المأثورة» مباشرة فابتداء من هنا سيصبح هدف سocrates البرهنة على خلود النفس وتعود كلمة «البرهان» إلى الظهور في أثناء استخلاصه لنتائج عرضه «على الدقة في خاتمة المرحلة الثانية التي أشرنا إليها» ونلاحظ أن أفلاطون يستخدم في نفس المعنى «البرهان أو الحجة» كلمة logos في نفس النص الأول وترتبط بالبرهان فكرة «الضرورة» المنطقية ونجد هنا ظاهرة هنا نصاً في مواضع كثيرة. ورغم هذا فإننا نلاحظ أن مطلب سocrates ليس إلا الوصول إلى احتمال خلود النفس لأنّه يستخدم في أول كلام له في هذا الجزء كلمة eikos وهي تدل على ما هو محتمل فقط بازاء ما هو يقين ومن هنا فيما يبدو كان ظهور مفهوم البرهنة «الكافية» التي ترضي المستمع رغم إمكان التعمق الأوسع في الموضوع وعلى أية حال فإننا لا يجب أن ننسى أن كل هذا القسم موضوع تحت راية التأكيد والاقناع لا غير.

ومن الملاحظات المنهجية على هذا الجزء كذلك أنه يضع مبدأ تعليم البحث من أجل الوضوح ويستخدم الاستقراء وما هو أقرب إلى طريقة قياس الغائب على الحاضر «كما أن هناك حركة من الحياة إلى الموت فحتى تكون الدورة كاملة فإنه يجب أن تكون هناك كذلك حركة من الموت إلى الحياة ونحن لا نرى إلا الحركة الأولى ولكننا نقيس عليها للوصول إلى وجوب الحركة الثانية وذلك ابتداء من مبدأ ذاتية أو ازدواجية حركة النشأة بين

الأضداد» وطريقة القياس بالرفض والباقي «إذا لم يكن هناك إلا الموت بعد كل حياة ولم تكن هناك حياة بعد الموت إذن لكان كل شيء قد صار إلى الفناء ولكن هذا غير صحيح إذن لا بد أن تكون هناك حياة من الموت». أخيراً، فإن هناك تأكيداً في مواضع متعددة على ضرورة الاتساق بين المبادئ والتائج وهنا تظهر كذلك فكرة «الضرورة» المنطقية.

٤٥ - برهان التذكرة:

يضيف كيبيس من تلقاء نفسه برهاناً جديداً يضاف إلى ما قاله سقراط وهو أنه إذا كان صحيحاً أن التعلم ليس في الواقع كما يقول سقراط «أي أفلاطون في الحقيقة» إلا تذكرأ فـإن هناك ضرورة أن تكون قد تعلمنا العلم الذي نذكره الآن في وقت سابق على ميلادنا وعلى اتخاذنا الشكل الإنساني الذي نحن عليه إذن فالنفس خالدة ولكن سيمبايس يطلب إيضاح هذا البرهان وتفصيله فيشير كيبيس إلى أنها إذا تقينا على شخص أسئلة حول مسألة ما وفي ميدان الرياضيات على الأخص فإنه سيكتشف بنفسه الحقيقة حول هذا الأمر على شرط أن توضع الأسئلة بعناية ووصوله هذا إلى الحقيقة حول تلك المسألة غير ممكن إلا إذا كان يمتلك في ذاته العلم.

ولكن تفصيل البرهان وعرضه من زاوية أخرى أشمل يتم على يدي سقراط وهو يبدأ بتحديد معنى التذكرة. فالذكرة هو الوصول إلى علم شيء عن طريق «أو بواسطة أو بمناسبة» شيء آخر «مثلاً تذكر شخص عند رؤية قيثارة أو معطف أو غير ذلك أو تذكر سيمبايس عند رؤية كيبيس وهكذا» وذلك سواء أكان الشيئان متشابهين أم غير متشابهين. وفي حالة الأشياء

المتشابهة فإن الذهن يقارن بين الشيئين ويتساءل عن مدى تشابهها ولنأخذ مثلاً قطعتين من الخشب فإننا نتساءل عما إذا كانت متساوietين أم لا لأنهما تبدوان أحياناً متساوietين وأحياناً غير متساوietين ولكن عن طريقها نصل إلى فكرة «المساواة» في ذاتها وهي تختلف كثيراً بل جوهرياً عن هذه القطعة من الخشب أو تلك على الأقل لأن هذه القطعة تبدو حيناً متساوية وحياناً غير متساوية أما «المساواة» فإنها دائماً كما هي ولا يمكن أن يقال إنها غير متساوية أو يمكن أن تكون كذلك.

وهكذا رغم الاختلاف بين الأشياء المتساوية والمساواة في ذاتها إلا أنها نصل إلى علم هذه الأخيرة عن طريق تلك الأشياء وهذا لا يمكن أن يسمى إلا تذكراً وبصيغ سقراط أن كل الأشياء المتساوية لا يمكن إلا أن تكون أقل مرتبة من «المساواة» ذاتها. بل انه يمكن القول ان الأشياء الحسية المتساوية تتطلع إلى «كمال» المساواة في ذاتها ولكنها تظل دائماً أنقص منها. هذا المفهوم مفهوم المساواة في ذاتها جاءنا من مشاهدة أشياء حسية ولكن حتى نتحدث عن مساواة شيء بشيء فلا بد أن تكون قد أحطنا علمًا من قبل هذا أي قبل الخبرة الحسية بفكرة «المساواة في ذاتها» ولما كانت نستخدم الحواس منذ ولادتنا فلا بد من حصول هذا العلم لنا قبل الميلاد وعلى مثال المساواة في ذاتها لا بد أن يكون علينا سابق بكل ما شاكلاها من مفاهيم كالكبير في ذاته والصغير في ذاته. وهكذا ولا بد أن تكون قد نسيينا هذا العلم عند ميلادنا «والا لكننا سنظل محتفظين به دائمًا ولن يكون هناك نسيان ولا تذكر» ثم نعود لنتذكره عند رؤيتنا للأشياء الحسية وهذا هو الحل الممكن الوحيد لأن التجربة تظهرنا على أن كل البشر لا يدركون هذه المفاهيم التي أشرنا إليها ولكنهم يصلون إليها بعد التجربة الحسية فلا بد

أنهم يتذكرون علمًا سابقًا لهم لأن هذه المفاهيم لا توجد فيما يقدمه الحس
إلينا فمن أين ستأتي إذن إلا من علم سابق لنا ولكننا نسيناه؟ ونتيجة هذا هو
أنه لا بد أن تكون نفوسنا قد وجدت قبل اتخاذها الهيئة الإنسانية أي قبل
اتخاذها مع البدن ولا بد أن تكون عند ذلك حائزة على الفكرة أي على
العلم.

٢٦ - طبيعة النفس:

ومن الطبيعي أن نعود هنا في هذا الجزء إلى النظر إلى النفس على أنها
كيان مفكر وهو ما نجده واضحًا أو متضمنًا أثناء كل البرهان ولكن هذا
الجزء يتيح لنا أن نحدد كلامنا على نحو أدق فنقول إنه ينظر إلى النفس
باعتبارها «حائزة على الفكر» وهو ما يعني بالطبع أن جوهر النفس هو الفكر
أو القدرة العلمية بوجه عام والجدير هنا بصدق هذا شیان: الأول أن ربط
الخلود بتذكر المثل العقلية يسمح بصياغة الأمر صياغة أكثر شخصية مما
قبل ومن هنا كان استخدام تعبير «نحن» في خاتمة البرهان الشيء الجديد
الثاني والأهم هو ربط النفس بالمثل العقلية والعلاقة بين الطرفين لا تزال حتى
الآن علاقة عارف ومحظوظ ولكن جوانب أخرى من هذه العلاقة ستتضمن
في القسم التالي من المخاور وستكون هذه العلاقة هي أساس البرهان التالي
وبه. أخيراً فإن النفس ككيان قائم بذاته أمر يفترضه البرهان الحالي ويظهر
ذلك بصورة واضحة وهو نص يتحدث عن استقلال النفس عن «الصورة
البشرية» التي مستخدماً فحتى قبل وقوعها في هذه الصورة فإن النفس
كانت لها مقومات الكائن المستقل ذي النشاط الخاص.

هذا الدليل الجديد يقوم على لسان كيبيس أولاً وإن كان تقديمه يعتمد على مذهب يقول به سocrates «أي أفلاطون» أولاً وهو أن التعلم ما هو في الواقع إلا تذكر. فإن كان ذلك كذلك فلا بد أن تكون النفس قد وجدت قبل اتخاذها الهيئة الإنسانية وهكذا فإنها حالدة هذا هو برهان التذكر كما قدمه كيبيس ولكن سocrates يعود لتعديله ويعرضه عرضاً جديداً بل ومختلفاً بعض الشيء لأنه سيعتمد اعتماداً أساسياً على نظرية المثل محدداً هكذا مضمون التذكر «أي مجبياً على سؤال: تذكر ماذا؟» وهو ما كان غامضاً في كلام كيبيس.

والبرهان الحقيقي لا يبدأ إلا في إفراد أفلاطون لشرح عام لمعنى التذكر. ويمكن تقسيم مراحل البرهان إلى سبعة مثلاً:

١ - هناك أشياء متساوية ولكن هناك إلى جانبها «المساواة في ذاتها» وهي موجودة ونحن نعرف ما هي.

٢ - هذه المساواة في ذاتها «وهي خلال هذا الحديث تؤخذ كنموذج فقط تختلف عن الأشياء المتساوية من أخشاب وأحجار وغير ذلك. فعلى حين أن هذه القطعة من الخشب قد تبدو متساوية مع تلك وغير متساوية مع تلك الأخرى فإن المساواة ذاتها تظل هي هي.

٣ - ورغم هذا الاختلاف إلا أنها نصل إلى مفهوم المساواة في ذاتها عن طريق مقابلتنا لهذه الأشياء الحسية المتساوية.

٤ - ولكن لما كنا لا نجدها في خبرتنا الحسية مثلما نجد هذه الأشياء فلا بد أن تكون قد عرفناها قبل ميلادنا أي قبل آية خبرة حسية لنا وذلك لأننا حينما نرى مثلاً قطعة من الخشب متساوية فإننا نقول إنها ترغب في أن تكون على مثال هذا الشيء الموجود وجوداً حقيقةً (وهو هنا المساواة في ذاتها) ولكنها لا تستطيع. هكذا فإننا في نفس لحظة الادراك الحسي ندرك في نفس الوقت العلم بهذا الشيء في ذاته ولكن لما كانت معرفته غير حسية لأن الموجود في الحس أشياء تقترب من المساواة ولكنها ليست هي المساواة ولا تستطيع أن تكون كذلك فلا بد أن تكون قد حصلنا هذا العلم قبل آية تجربة.

ومن جهة أخرى فإن الدليل على أهمية هذا العلم بالأشياء في ذاتها بل على ضرورته وبالتالي على وجوده لدينا قبل الخبرة الحسية هو أنه لازم لكل إدراك حسي «ونها نقترب من المعرفة التي تسمى عند البعض «قبلية» (Apriori) لأنها لم تأت من التجربة الحسية فلا بد أن تكون قد حصلت (قبلها) فنحن لا ندرك الأشياء الحسية المتساوية إلا بمقارنتها مع المساواة في ذاتها التي تقوم هكذا بوظيفة المعيار.

٥ - والآن إذا كنا لا بد قد حزنا هذه المعرفة قبل الميلاد فإنه يكون أمامنا إمكانان: (أ) أن تكون قد ولدنا ومعنا هذه المعرفة في إدراكنا الوعي (ب) أن تكون قد فقدناها في لحظة الميلاد والأمكان الأول يتضمن كما هو واضح أننا نعلم عملاً واعياً بكل هذه الموجودات في ذاتها كالمجمال في ذاته والتقوى في ذاتها وغير ذلك. والعلم ينفي التسخان ولكننا نرى أن كثيراً من البشر لا يدركون على الفور وجود هذه الأشياء في ذاتها ويحتاجون

لأعمال الفكر حتى يصلوا إليها. إذن فالإمكان الأول تكذبه الواقع وهكذا يبقى الإمكان الثاني وتكون معرفتنا في هذه الحياة لتلك الموجودات الحقيقة تذكرًا لعلم كنا قد حصلنا عليه قبل الميلاد.

٦ - يشير سيمياس في النهاية اعترافاً لا يستغرق سقراط وقتاً طويلاً من أجل الرد عليه وهو أنه ما دام من المعرف به أننا لا نحصل هذا العلم من خبرتنا الحسية بعد الميلاد فإنه يكون من الممكن أن تكون قد حصلنا عليه إما قبل الميلاد أو لحظة الميلاد نفسها ولكن سقراط ينبهه إلى اتفاقه أننا لا نولد بهذا العلم موجوداً في وعينا الواضح أي إننا نولد ونحن ناسين له فهل مستثناه في نفس لحظة الحصول عليه؟ هذا غير ممكن ولا يقى إلا أن تكون قد حصلنا على ذلك العلم قبل الميلاد.

٧ - ولكن هذا يفترض وجود النفس وتملكتها للتفكير قبل التحامها بالجسد وهو المطلوب إثباته.

و واضح مدى تعقد هذا البرهان بالإضافة إلى البرهان السابق فهو يبني خلود النفس على علمها بالمثل ويفسر تذكر هذا العلم بالإشارة إلى التجربة الحسية وهو في هذا يتضمن ألواناً من العلاقات بين المثل والأشياء الحسية وبين المعرفة العقلية والمعرفة الحسية، بل إنه يعرض بعض جوانب الأدراك الحسي ومتضمناته وهذا البرهان أكمل من السابق لأنه وحده يصل إلى النتيجة التي كان كيبيس قد طلب الوصول إليها ألا وهي إثبات وجود النفس وإثبات نشاطها وإثبات أنها حائزة على الفكر. هنا على حين أن البرهان الأول لا يذكر شيئاً عن الفكر بل لا يتحدث عن النفس ككائن عارف على الإطلاق فهي عنده كما لاحظنا الكائن الحي وحسب. ومن

هذه الوجهة للنظر فإن برهان التذكرة يكمل بوجه ما البرهان الأول وقد يؤكد هذا أن كيبيس يندفع في عرضه المبدئي له بعد الاتهاء من الأول مباشرة ورغم ذلك فإن للبرهان الثاني كل مقومات الاستقلال ويمكن أن يؤخذ بمفرده على أنه قد يعتبر أنقص من الأول بوجه من الوجه. ذلك أن الأول لا يعتمد على شيء إلا على قبول (أ) وجود الأضداد (ب) وأن حركة نشأة الأضداد تذهب في اتجاهي الصدرين معاً. أما برهان التذكرة فإنه يعتمد على نظرية قائمة بذاتها هي نظرية المثل وسترى من بعد أنها ستكون موضوعاً للنظر. ولكن نهاية برهاننا نفسه تبين الأساس الفرضي الذي يقوم عليه: فإذا كانت المثل موجودة حقيقة «وهو أمر قبله المحدث ولكنه لم يفحص» كانت النفس موجودة أما إذا لم تكن موجودة فإن الحجة تسقط.

٤٨ - المثل:

رغم أن سيماس يعلن اعتقاده في وجود المثل أو الجواهر أو الأشياء في ذاتها إلا أنها يجب أن تذكر أن أول ذكر للمثل في هذا الجزء يأتي على شكل تسؤال حول قبول وجودها أو عدم قبوله وأن سقراط يحتاج أثناء ذلك إلى شرح ما هي وإلى تفسير كيفية وصولنا إليها بعد ذلك وهذا كله يعني أن النظرية لا تزال غير واضحة المعالم.

والمثل هنا هي موضوع المعرفة قبل كل شيء. ولهذا لا نجد حدثياً مباشرة عنها معظم الوقت. وهي تسمى هنا كما في القسم السابق بالأشياء في ذاتها وكذلك بالجواهر وهي «موجودات» والحديث عنها مرتبط بمقارنتها بالأشياء الحسية التي تتطلع إلى أن تكون على شكلها «والاحظ

تعبير «على مثالها» ولكنها لا تستطيع وهذا يضع أيدينا على صفة أساسية للمثال كما تظهر في هذا الجزء هي صفة الكمال وهذا الكمال يظهر أيضاً من اعتبار أن الأشياء الحسية «ناقصة» ليس فقط لأنها لا يمكن أن تكون مثلاً متساوية تمام المساواة بل وكذلك لأنها متساوية حيناً وغير متساوية حيناً آخر.

وكما كان الحال في القسم السابق فإن النفس هنا تظهر وثيقة العلاقة بالمثل ورغم أنه لا تفصيل هناك لهذه العلاقة وهي أساساً علاقة معرفة إلا أن هناك عبارة تجذب النظر هي تلك التي يقول فيها أفلاطون عن تلك الأشياء في ذاتها إنها «ملك للنفس ولا ينبغي أن نستخرج من ذلك أن المثل ما هي إلا «مفهومات» لا وجود لها إلا في النفس. وإنما تعني تلك العبارة أن الوصول إليها غير ممكن إلا للنفس وأن ذلك يتم في العالم الآخر وحينما تأخذ النفس الصورة البشرية فإنها تكون حاصلة عليها أي على علمها كما نفهم مباشرة من العبارة العربية وعلى هذا يمكن أن نقيس في فهمنا للتعبير اليوناني.

٢٩ - المعرفة:

مع هذا البرهان تصبح المعرفة يعني ما قلب الخلود لأن كيس لا يستطيع أن يتصور النفس بدون الفكر وبالتالي فلا خلود بغير فكر ولا يقول لنا سقراط في هذا الجزء الشيء الكثير عن معرفة النفس للحقائق العقلية اللهم إلا أن النفس قد حصلت عليها الذي أصبح متيناً إليها وخاصةً بها ولكن المهم كما أشرنا إلى ذلك هو أن ننتبه إلى أن التذكر هو تذكر لتلك الحقائق وعلى هذا فإن نظرية التذكر المعروضة هنا ليس نظرية في المعرفة

بصفة عامة بل في المعرفة العقلية فالسؤال الذي نصبه هو: كيف تأتينا معرفة تلك الحقائق رغم أنها ليست في الحس؟ فالإدراك الحسي ليس هو موضوع البحث هنا وإنما يشار إليه فقط باعتباره الوسيلة أو المناسبة التي تجعلنا نذكر الحقائق التي أدركناها قبل الميلاد ثم نسيناها وتلخص في النقاط التالية ملاحظاتنا على الجوانب المعرفية في الجزء الحالي:

- ١ - نظرية التذكر كما يعرضها كيبيس هي إعادة وتلخيص لما قاله أفلاطون في محاورة «مينون» ويفسر تطور النظرية في عرض سقراط لها فيما يلي كلام كيبيس.
- ٢ - تأكيد سقراط على أن التذكر يأتي بمناسبة المشابه أو غير المشابه الهدف منه هو تبرير أننا نصل إلى تذكر الأشياء في ذاتها رغم أنها مختلفة عن الأشياء الحسية.
- ٣ - الإدراك الحسي هو مدخل إلى المعرفة العقلية.
- ٤ - وفي نفس الوقت فإن المعرفة العقلية ضرورية للإدراك الحسي لأننا لا نرى أو نسمع شيئاً إلا ونرجعه إلى «المثال» أو المعيار الكامل الذي على ضوئه يتم إدراك الشيء المحسوس «إذا كان يوجد ما تتحدث عنه مراراً وتكراراً الجمال والخير وكل ماهية من هذا النوع وإذا كنا نرجع كل ما يأتي إلينا من الحواس إلى هذه الماهية التي اكتشفنا أنها موجودة وجوداً سابقاً وأنها تتسمى إلينا ونقارن كل ما يأتي من الحواس بها فإنه سيكون من الضروري... الخ» وهذا المذهب خطير في نتائجه حيث إنه يؤسس المعرفة الحسية على أساس من معرفة الحقيقة ذاتها ولكنها لما كان أفلاطون متوجهاً

أكثر وأكثر نحو فصل العالمين الحسي والعقلي فصلاً حاسماً فإنه لا يفصل في هذه المسألة ولا يعود إليها لا هنا ولا في محاورة «الجمهورية» مثلاً.

٥ - نلاحظ أن الاصطلاح الأفلاطוני لا يزال هو الآخر في مرحلة المحاولة لأنّه يستخدم هنا بقصد الأفكار الحسية اصطلاح *lēmnoia* فكرة أو كذلك الفعل الآتي من نفس الجذر «في مواضع كثيرة» ونعلم أن الكلمات المأخوذة من هذا الجذر ستخصص في محاورة، الجمهورية «على سبيل المثال للدلالة على المعرفة العقلية الفلسفية»^(١).

٣٠ - برهان البساطة:

ويعتبر كيبيس وسيمباوس أن برهان التذكرة لا يكفي إلا للتدليل على وجود النفس وجوداً سابقاً على دخولها الجسد أما وجودها بعد انفصالتها عنه أي الخلود على الدقة فإن هذا أمر لا يزال في حاجة إلى البرهنة عليه ولا يزال خوف العامة من تبعثر النفس في الهواء عند خروجها من الجسد قائماً: فليس هناك ما يمنع من وجودها قبل الميلاد وفتائها عند الموت. ويرد سقراط على ذلك بأن شقي البرهان متوافران من الآن إذا ضم برهان الأضداد إلى برهان التذكرة لأن الموت سيتتجلّ ضده أي الحياة وهكذا تكون النفس موجودة بعد الموت ولكن سقراط رغم رده على الاعتراض ردأً قوياً يدرك أن كيبيس وسيمباوس يرغبان في التعمق في فحص المسألة على نحو أكبر لأن الخشية عند البشر كبيرة أن تذهب الريح بالنفس عند انطلاقها من الجسد كل مذهب. فيبدأ في النظر من جديد في موضوع الخلود ويقول: يجب أن

(١) انظر حالة مصطلح *dianoia* «الذكر» كملكة، د ٧٣ وقارن شكل الخط في «الجمهورية».

نتساءل أي نوع من الأشياء يحدث له أن يتبدل ويفنى وأيها لا يمكن أن يفنى ثم أن ننظر بعد ذلك إلى أي هذين النوعين تنتهي النفس؟ وأول ما يedo هو أن الشيء المركب من أجزاء هو الذي يتعرض للتحلل إلى الأجزاء التي يتكون منها أما غير المركب أي البسيط التكوين فإنه لن يتحلل إلى أجزاء لأنه لا أجزاء له. وكذلك فإن الأشياء التي تكون دائماً على نفس الحال وتبقى هي ليست أشياء مركبة بل هي أشياء بسيطة أما ما كان حيناً على حال وحياناً على حال آخر فإنه لا بد من كبسولة وليس بسيطاً. فإذا رجعنا الآن إلى تلك الجواهر التي تحدثنا عنها والتي قلنا عنها إنها الوجود الحقيقي فإننا نلاحظ أنها تبقى دائماً بالضرورة هي هي وعلى ما هي عليه ومثال ذلك «المساواة في ذاتها» أو «الجمال في ذاته» وهكذا. أما الأشياء الكثيرة المتساوية أو الجميلة أي الحسنيات التي تحمل نفس أسماء هذه الجواهر فإنها لا تبقى أبداً على نفس الحال ونلاحظ أن هذه الأشياء الأخيرة محسوسة أما الأخرى فغير محسوسة وهكذا يكون لدينا نوعان من الموجودات: المرئي وغير المرئي أو المنظور وغير المنظور أو الظاهر والخففي.

ولنتسائل الآن: إلى أي من هذين النوعين النفس أقرب؟ واضح أنها أقرب إلى النوع الخفي غير المنظور وأنها حين تكون مع ذاتها قائمة بذاتها تصبح على حال واحدة لا تتغير ويحدث ذلك عند اتصالها بالجواهر الخالصة الخالدة الأبدية الثابتة أما عند اتصالها بالجسد وعن طريقه بالأشياء المحسوسة فإنها تتجذر نحو ما هو متغير ويصيغها هي نفسها الأضطراب ويظهر من كل هذا أن النفس أقرب بالفعل إلى ما هو على نفس الحال منها إلى النوع الآخر.

ويكفي أن ننظر إلى الأمر من وجهة أخرى فإن النفس في علاقتها بالجسد تبدو المديرة وال媿جهة أي تبدو أقرب إلى السيد والجسد أقرب إلى العبد وما كان ما هو إلهي «في رأي أفلاطون» مجهولاً بطبيعته ليكون سيداً وموجهاً، وما هو فإن ليكون مسوداً وموجهاً فإنه يظهر لنا من هذه الوجهة للنظر أيضاً أن النفس تشبه الإلهي والجسد يشبه الفاني من كل هذا يظهر أن النفس بطبيعتها لا تتحلل أو تكاد، أما الجسد فهو الذي يتحلل سريعاً ويفنى. ويضي سقراط في تعميق الأمر وفي التأكيد على هذه التبيبة فيلاحظ أن الجسد نفسه وهو على ما وصفناه به يستطيع أن يحتفظ بكيانه أو ما يقرب من ذلك مدة طويلة كما يحدث في حالة تخنيط الأجسام في مصر «التي يعرفها أفلاطون جيداً لأنه زارها طويلاً» فما بالك إذن بالنفس وصفاتها هي على ما وصفنا به.

كلا. لن تتبعش النفس هباء وإنما ها هو ما سيحدث على كل احتمال إذا كانت النفس خالصة من كل علاقة مع البدن وتدرست على أن تكون مع نفسها وحسب أو بعبارة أخرى إذا كانت قد أخذت نفسها على التفلسف فإنها عند الموت ستذهب إلى العالم الإلهي الخالد الحكيم لأنها شبيهة به وتدرست على التشبيه به وابتعدت عن جنون الجسد وعن ألوان الحب الوحشية التي يدفع إليها. أما إذا كانت عند الموت غير ظاهرة بل متعلقة بالجسم وملوئه بأدرانه ولا تعتقد في غير حقيقة المحسوس وتخاف من الخفي على العيون والذي لا يدركه إلا العقل فإن هذه العناصر البدنية ستجعلها ثقيلة الحركة راغبة في العودة إلى العالم الحسي. وهذا هو شأن النقوس التي ترى على هيئة الأشباح تهيم حول القبور وهو عقاب لها على ما فعلت يستمر حتى يدفع بها جبها للمحسوسات إلى الهبوط مرة أخرى في جسد.

وعند هذا فإن الهيئة الجسدية التي ستظهر فيها ستكون مناسبة للشروع التي اقترفتها فهناك نفوس ستظهر على هيئة الحمير والحيوانات المشابهة وأخرى ستلبس لباس الذئاب وغير ذلك بما يناسب طريقتها السابقة في هذه الحياة. أما النفوس التي اختارت سبيل الفضائل الاجتماعية من اعتدال وعدل ولكن بدون أن تكون تلك الفضائل قائمة على تدبر عقلي بل على تقليد يحترم القيم الاجتماعية المتوارثة فإنها ستعود إلى الظهور على هيئة كائنات وديعة اجتماعية مثل النمل والنحل أو على هيئة الإنسان مرة أخرى. ولكن المكان الأعظم سيناله الفلسفه حيث سيذهبون ليعيشوا أبداً في جوار الآلهة. من أجل مثل هذا الجزء العظيم يختار الفلسفه سبيل الفضيلة وليس لأنهم يخشون الفقر أو البوس كما هو حال العامة المحبين للثروة والجاه وحسن السمعة بين الناس أنهم يتبعون طريق التطهير فالفلسفه تستلزم نفوسهم وهي مكلبة بقيود الجسد وقد أضافت الشهوة إلى قيودهم قيوداً فكأن السجين هو الذي يزيد من شد قيوده عليه فتبعدهم الفلسفه شيئاً فشيئاً عن أوهام الحس وتعودهم على جذب نفوسهم بعيداً عن الجسد لتكون وحدتها ولتدرك أن الحقيقة ليست في المحسوس التغير بل في تلك الأشياء في ذاتها التي لا تصل إليها إلا إن كانت وحدتها بغير مشاركة الجسد. وهكذا تتحرر النفس من أعظم الشرور التي تجرها عليها علاقتها مع الجسد ألا وهو اعتقادها أن موضوع شهوتها شيء حقيقي جداً وواضح جداً وتدرك زيف كل هذا. فهي إنما كانت تعتقد هذا الاعتقاد لأنه رأي الجسد وكانت اللذات كالمسامير التي تقيدها إليه وترتبطها به واحدة بعد الأخرى، فإذا أسلمت النفس ذاتها للفلسفه قادتها على طريق التطهير وهو طريق الحقيقة وجعلتها ترك طريق الظن في النهاية ما هو من جنسها وما

هي به شبيهة ألا وهو العالم الإلهي. مثل هذه النفس التي لها مثل هذا الغذاء لا خوف عليها عند تركها الجسد ولا يجب أن يخشي سيمباس أو كيبس من تبعثرها في الهواء بعثراً عند ذلك.

٣١ - طبيعة النفس:

هناك خصائص ثلاثة رئيسية للنفس تظهر خلال هذا القسم الهام من المخاورة. وهي بترتيب ظهورها كالتالي: عدم التركيب أو البساطة الثبات والخفاء. وواضح أن الخاصية الأولى هي أهمها بالنظر إلى موضوع الخلود ولكن الواقع أن طريق إثبات هذه الخصائص الثلاث للنفس هو الطريق العكس لهذا الترتيب لأن أفلاطون يبدأ أولاً فيما يخص النفس بإثبات الخفاء لها أي إنها غير منظورة بحسنة البصر وينتقل من الخفاء إلى الثبات على نفس الحال ومن الثبات إلى البساطة يصبح الطريق ممهداً.

قلنا إن هذه هي الخصائص «الرئيسية» للنفس ذلك أنها تتلقى عدداً كبيراً آخر من الصفات نجده مرتكزاً على الخصوص الإلهية خالدة، عقلية، ذات طبيعة واحدة «إذن غير مركبة إذن بسيطة» ولا تحلل. وهذه الخصائص جميعاً تتلقاها النفس ابتداء من إثبات تشابهها مع المثل أو بعبارة أعم مع العالم الإلهي.

وهنا أيضاً نجد أفلاطون ينظر إلى النفس نظرة شبيهة أي على أنها «شيء» أو كيان قائم بذاته ويظهر هذا من الخوف أن تتطايرها الريح حين خروجها من الجسد وهو موضوع نعود إليه نهاية القسم ٨٤ بـ. ومن الاشارة إلى أن وسيلة «الامساك» بها أنها هو تعقل العقل وواضح أنه توجد هنا موازاة بين

النفس والجسد فكما أن الجسد يمسك ويدرك الحسي فالنفس تدرك بعضها آخر ما يترب على وجودها ككيان يمكن مقارنته بالجسد وتظهر شيئاً من النفس بصفة عامة في الفقرات الخاصة ببيان صيتها بالجسد فهي لا يجب أن تأخذ منها شيئاً جسدياً ولا أن تكون لها علاقة مشاركة أو معايشة معه بل يجب أن تجتمع في ذاتها وما دام هناك سجن فهناك مسجون.

ويتميز القسم الحالي من المخواورة بأنه يتوجه في بيان خصائص الجسد بل إن هناك علاقة وثيقة بين عرض خصائصه وإثبات خصائص النفس لأنها ستكون جديرة بهذه الخصائص بقدر ابعادها عن الجسد وعن خصائصه وبالتالي. وهناك توازن كامل بين صفات كل منها كما يظهر من ١٨٠ - بـ . والعلاقة الرئيسية بين الاثنين هي علاقة السجن والسجين [انظر ٨١ هـ ٨٢ هـ ٨٣ هـ] والعلة الرئيسية هي الشهوة التي تقوم بدور القيد (٨٤ هـ) أما العلاقة كما يجب أن تكون فهي أن تكون النفس كالسيد والجسد كالعبد.

ولكن النفس لا تكون ذاتها على الحقيقة إلا بقطع كل العلاقات مع الجسد وأن تبقى في ذاتها مع ذاتها، وهذا هو شرط نشاطها الخاص بها إلا وهو الفكر وهي لا تصير كذلك إلا بالسير على ما تقضي به الحجج العقلية. أما مع الجسد فإنها سترزح في جهل كامل أي لن تبلغ شيئاً من العلم أو الجهل. في اليونانية هو حرفيأ «اللامع» وقمة نشاط النفس هو «التأمل» أي إدراك العالم العقلي الإلهي. ومن الطريف أن نلاحظ هنا أن نفس النص يعتبر ذلك التأمل «غذاء» للنفس ويذكر ذلك مراراً وهذا دليل

جديد على أن النفس «كيان» خاص وهي النظرة التي أسميناها النظرة «الشيئية» إلى النفس.

٣٢ - الخلود:

لعل هذا الجزء هو الذي يتحدث حقيقة عن خلود النفس بمعنى استمرارها بعد الموت كياناً فردياً متميزاً. وقد رأينا كيبيس وسيمبايس في نهاية برهان التذكرة يشيران إلى أن ما كان قد قيل لا يثبت إلا أن النفس كانت موجودة قبل الميلاد. أي نصف المطلوب أثبتته ورغم رد سقراط عليها بأن برهان الأضداد وبرهان التذكرة إذا جمعا معاً أثبتتا وجودها قبل الميلاد وبعد الموت، إلا أنه يشعر بضرورة تعمق الأمر ونحدد أولاً مراحل البرهان الجديد إذا كان ما نخشاه هو أن تتبدل النفس أي أن تخلل وتتفكك فإذنا سنلري إن كان ذلك يمكن أن يحل بها أم لا إن نحن حددنا الكائنات التي يحل بها ذلك، وتلك التي لا يحل بها وندرك على الفور أن التفكك بحكم مضمون المفهوم ذاته وكما يدل عليه ظاهر اللغة لا يأتي إلا على ما كان مكوناً من عناصر أي ما كان مركباً. أما غير المركب فكيف له أن يصيغ التفكك؟ وهكذا تصبح مهمتنا الآن أن نحدد إن كانت النفس مركبة أم بسيطة.

وأفلاطون لا يصل إلى ذلك التحديد مباشرة بل هو يقول «بدورة كبرى» يعود في نهايتها إلى النفس ومرکز هذه الدورة هي الأشياء في ذاتها التي يستطلع أفلاطون بعض خصائصها ثم يربط النفس بها فيصل إلى إجابة عن السؤال الموضوع والجانب الذي يربط به «الأشياء في ذاتها» أو المثل

بالموجودات غير المركبة ليس هو الجانب الذي يربط به النفس بالمثل وهذا أمر طبيعي لأن المطلوب هو اثبات أن النفس غير مركبة فيقول من المحمل كل الاحتمال أن الأشياء التي تبقى على نفس الحال أي محافظة على ذاتها أن تكون أشياء مركبة إنما تلك التي تكون يوماً على حال ويومنا على حال آخر هي المركبة. هذا هو الأساس الكبير في رأينا لكل البرهان ولكن أفالاطون لا يبين وجه الضرورة في هذا التلازم في الصفات وإنما يمضي سريعاً في البناء عليه وواضح أن من سيشكك في هذا الأساس يستطيع أن يشكك في كل ما سيتلو عليه». فهو يعود إلى الموجودات «التي تحدثنا عنها من قبل». أي المثال ليتسائل إن كانت تبقى دائماً على نفس الحال اي ثابتة أم هي تقبل التغير فيكون جواب كيبيس أنها «بالضرورة» تبقى على نفس الحال وأفالاطون يتقل بعد ذلك إلى نقطة أخرى مختلفة فهو لا يصرح تصريحأً بالنتيجة التي تلزم عن القدمتين السابقتين أن الأشياء الثابتة المحافظة بذاتها ليست أشياء مركبة وأن «الأشياء في ذاتها موجودات ثابتة» ألا وهي أن المثل ليست أشياء مركبة بل هي بسيطة التركيب أو «واحدية الشكل» وكأنه يعتبر ذلك واضحاً بذاته بل وكأنه يعتبر أيضاً أن القول بالبساطة يستتبع القول بعدم التحلل وبالتالي: الخلود.

النقطة الثانية أو المرحلة التالية في البرهان هي تلك التي يربط فيها أفالاطون النفس بالمثل بعد أن يربط في المرحلة السابقة بين المثل والكائنات غير المركبة والخالدة وبالتالي وهو يبدأ بوضع أن هناك نوعين من الموجودات الظاهر والخفي أو المنظور وغير المنظور ولكن الجسد يمكن أن نراه أما النفس فإنها لا ترى إذن فهي أقرب إلى النوع غير المنظور ولما كان أفالاطون قد ذكر من قبل أن الأشياء في ذاتها لا ترى ولا تدرك إلا بالفعل فإنه يمكن

القول إن النفس أقرب شبهًا إلى الأشياء غير المنظورة والتي هي أيضًا في نفس الوقت الأشياء الثابتة التي لا تقبل التغير.

ويعزز أفلاطون هذه النتيجة بلاحظة أن النفس لا تصير ثابتة على حال واحدة إلا في حالة الفكر ولكن لما كان الفكر ما هو إلا اتصالها بتلك الموجودات العقلية التي اثبتنا لها الثبات والخلود فإن ذلك يدل على وثاقة قرابتها بالعلم العقلي.

ويدل على ذلك أيضًا أن النفس في علاقتها بالجسد تكون في موضع السيد القائد بينما يكون الجسد في موضع العبد الحسود ولما كان أفلاطون مستمعوه «أو قارؤوه» يقبلون ضمناً أن الإله مجهول بالطبيعة لكي يسود ويقود فإن من هذه الزاوية أيضاً يصل إلى أن النفس أقرب إلى ما هو إلهي ويجب أن ننتبه إلى أن هذه هي المرة الأولى في قسمنا هذا التي يظهر فيها مفهوم «الإلهي» ولا يحس أفلاطون بحرج في ادخاله بلا مقدمات لأنه يفترض أن العقلي والبسيط والثابت والخالد كلها صفات لنفس النوع وأنه أيضاً إلى جانب هذا كله إله. وهو لا يفترض هذا وحده بل إن اليونان في عصره وقبل عصره كانوا يعتبرون الخلود الخاصة المميزة للآلهة ولما كان أفلاطون لا يثبت الخلود إلا للبسيط الثابت فإن هذا البسيط الثابت الخالد هو أيضاً وبالضرورة إلهي والذي يفضي إلى النتيجة التي كان يسعى إليها البرهان كله ما دام الأمر كذلك فإن الجسد هو الذي سيتحلل سريعاً أما النفس فإنها لن تحصلل «أو تكاد».

نرى من العرض السابق أن مركز هذا البرهان الجديد هو إثبات التشابه بين النفس والعالم الإلهي أو عالم المثل وقد دعا هذا البعض إلى تسميته

«برهان القرابة» حول فكري الشابه والقرابة وهي درجة أعلى من التشابه في تأكيد العلاقة بين النفس والعالم الإلهي ولكننا نميل إلى تسميته ببرهان «البساطة والثبات» فليست القرابة بين النفس والمثل إلا وسيلة ثبات الثبات للنفس. ومن جهة أخرى فإن الثبات والدوم على نفس الحال ما هو إلا دليل أو علامة على البساطة ومقدمة البرهان تنص في وضوح على أن الخلود لا يمكن أن يكون إلا للبسيط ومن هنا كانت تسميته من جانبنا ببرهان البساطة والثبات معاً ولعل هذا البرهان أكثر براهين «في دون» أثراً في النفس القاريء وأيسرها عليه. وهناك من يرى أنه اقواها جميعاً ورغم كل هذا فإننا يجب أن نلاحظ أنه لا يثبت في الحقيقة الخلود للنفس إلا باعتبار أنها «أقرب» إلى النوع الإلهي غير المنظور أنها من أعضائه وهذا ما لا يثبته. ومن جهة أخرى فإن القاريء سيلاحظ أن ما يهدف إليه كلام سocrates إنما هو الاحتمال الكبير وليس اليقين. ويمكن أن يكون هذا الاحتمال وتلك القرابة مقصودين من كاتب المخوارة فلعل ذلك نتيجة لفكرة أساسية تسيطر على خلفية القسم كله وتنظر أحياناً بجلاء شديد إلا وهي أن الخلود من صنع النفس. فالنفس هي المسؤولة عن ارتباطها بالجسد أو فرارها منه فهي وبالتالي مسؤولة عن سقوطها في الجسدية أو ارتفاعها إلى عالم الخلود الظاهر ومدار الأمر كله هو نجاحها أو فشلها في أن «تصير ذاتها» أن تلتئم على ذاتها وتتجمع في ذاتها وهذه فكرة أساسية جداً هي الأخرى خلال هذا الجزء كله ويمكن للقاريء أن يرجع إلى النص ليرى تفصيلاتها.

٣٣ - نظرية المثل:

تحتل المثل أو الأشياء في ذاتها كما قلنا مكان المركز من هذا الجزء وهي تأخذ اسم «الجوهر» أو «الوجود» وما هو في ذاته ولكن الجديد

هنا هو إضافة صفة الألوهية عليها ولا يعني هذا أن المثل أصبحت في نظر أفالاطون آلهة بل هو يعني أنها ذات طابع إلهي أو أنها تنتهي إلى العالم الإلهي. وقد أشرنا إلى أول ظهور لهذه الصفة للمثل وإلى ارتباطها بصفة الخلود وسيكون من المفيد أن نعمق النظر في مكان مفهوم الألوهية في هذا الجزء وفي فيدون بصفة عامة ونكتفي بأن نشير هنا إلى احتمال أن يكون ظهوره على علاقة بمفهوم العالمين أو ستحدث عن ذلك بعد قليل أو بالكلام عن مصير النفس وبالتالي بالديانة الأفلاطونية.

ومن المفاهيم المسيطرة على هذا الجزء أيضاً مفهوم «الخلفي» أو غير المنظور، وهو الذي يتخذه أفالاطون وسيلة أو حداً أو سط للربط بين النفس والعالم الإلهي وعلاج أفالاطون لهذا المفهوم جدير باللاحظة الدقيقة لأنه ينجح في بعض اللحظات في إضفاء قدر أعلى من الحقيقة على غير المنظور بالقياس إلى المنظور وفي جعل الأول محل الرغبة أو محل الرهبة وليس أدل على أهمية هذا المفهوم هنا من أن أفالاطون يقسم على أساسه الموجودات إلى نوعين: المنظور وغير المنظور ولن يخطئ المرء إذا قال بصفة أعم: المحسوس أو الجسمي وغير الجسماني لأن النظر هنا ليس إلا مثلاً لبقية الحواس وللجسد عموماً وإن يكن مثلاً ذا مكانة عظيمة.

وهذه الفكرة فكرة النوعين من الموجودات أو العالمين هي الفكرة الثالثة الهامة التي تظهر في هذا الجزء تهافت أمام أول وضع واضح مطول لمذهب سيظل ابتداء من الآن وحتى آخر محاورات أفالاطون مذهبًا أفالاطونياً أساسياً إلا وهو مذهب الثنائية في الوجود ورغم وضوح عرض هذا المذهب هنا إلا أنه لا يزال يحتفظ بسمات المحاولة الأولى وإن تكون محاولة متعمقة وذلك

إذا قارناه بالعرض الذي ستجده في محاورة «الجمهورية» مثلاً في الكتاب الخامس منها وما بعده». ولكن أهم ما في هذا العرض هو أنه يرتفع من الكلام على التقوى في ذاتها وغير ذلك. بعبارة أخرى من الكلام عن مثل كل منها مأخوذ بفرده إلى الكلام عن عالم بأكمله تكون المثل بعض مكوناته وتحاول النفس أن تلحق به وتحيا فيه. وهنا نشير إلى فكرة هامة في هذا الجزء ألا وهي فكرة حياة النفس مع المثل وفي العالم الإلهي بصفة عامة بل و قريب من إله غير حكيم وهذه الحياة ستكون حياة تأمل خالص تستطيع أن ترتفع بالنفس إلى مرتبة الآلهة.

٣٤ - المعرفة:

إن المعرفة التي تهتم المخاورة بالحديث عنها إنما هي المعرفة العقلية وإذا تحدثت عن المعرفة الحسية فإن ذلك لا يكون إلا لغيرها وليس لذاتها وإنما لإبراز شيء آخر غيرها. وموضوع المعرفة هنا ليس المثل وحسب كما كان الحال مع برهان التذكر وإنما هو العالم العقلي الإلهي بصفة أعم ولا تزال المعرفة هنا هي النشاط الرئيسي للنفس بل إن خلاصها كما أشرنا يعلق على نشاطها العلمي.

وأول ما يميز طبيعة هذا النشاط هو أنه «فحص» أمر ما أي لفكرة وهو فحص يجب أن تقوم به النفس وحدها وليس بمشاركة الجسم ولا بمشاركة حاسة من الحواس على الأخص وتصعد النفس أثناءه إلى الموجودات الخالصة النقية الثابتة الخالدة. ولما كانت من نفس نوع هذه الموجودات فإن اتصالها بها يعني اضطرابها الذي كان مصدره الجسد واتصالها بالأشياء

التي تهمه فتظل مع هذه الموجودات ثابتة لا تتغير وكيف لها أن تتبدل أحوالها وهي على اتصال بالأشياء الثابتة؟ هذه الحال هي التي تسمى عند النفس بالفكرة ومهما تصير النفس في رفق هذه الأشياء في ذاتها وهي نفس الحال التي يستخدم لتحديدتها الكلمة «التأمل» (وأصلها اليوناني يشير إلى الإدراك بالبصر) فما من شك أننا أمام معرفة حدسية أي بالإدراك المباشر للموجودات العقلية بالوسيلة المناسبة لهذا الإدراك التي تمتلكها النفس إلا وهي العقل.

ويشير هذا الجزء هو الآخر إلى أن المعرفة الخالصة لن تكون النفس إلا بعد الموت عندما تتحرر من الخطأ والخروف والشهوة وجنون الجسد بصفة عامة وعند ذلك تصير سعيدة. أما طالما كانت على علاقة بالجسد فإنه لابد لها من أن تتبع نظاماً خاصاً يقربها من معرفة الحقيقة فعليها أن تهدىء من عواطفها وانفعالاتها وأن تتبع ما يمليه عليها البرهان العقلي وأن تتبع عن موضوعات الظن وأن تلتفت إلى ما هو حقيقي إلهي وتتأمله وتغذى عليه وهذا يجب أن تعيش طوال الحياة أما بعد الموت فإنها ستضمن لنفسها على هذا النحو أن تذهب إلى صحبة ما هو من نوعها ومن طبيعتها. واضح من هذا أن مبدأ التشابه يلعب دوراً وجودياً ومعرفياً أساسياً في كل هذا الجزء وليس أدل على ذلك من سبب رفض أفلاطون للحواس أن تكون وسيلة المعرفة الحقيقة فليست هناك «قرابة» بين الجسد والحواس وبين موضوعات المعرفة الحقيقة وإنما هي النفس القريبة لتلك الموضوعات. ومن هنا فهي القادرة وحدها على الوصول إليها ومن النصوص الأساسية في هذا الجزء الشري يجعل من نبذ الحواس شرطاً لازماً للوصول إلى تلك المعرفة ويكرر أن الحس لا يدرك إلا ما كان من نوعه أي متغيراً جسدياً أما ما

«تراث» النفس بذاتها (راجع ما قلناه عن المعرفة الحدسية) فإنه معقول وغير منظور.

ومعرفة النفس تأخذ أحياناً اسماء غير الفكر هو اسم «الفلسفة» ذاته. وبصريح العبارة إن انطواء النفس على ذاتها ويعدها عن الجسد إنما هو التفلسف على الحقيقة ونحن نعرف مما سيق أنبقاء النفس مع ذاتها هو جوهر الفكر والمعرفة ومن هنا كان التفلسف تدريباً على الموت أي على انفصال النفس عن الجسد وأحياناً ما يستخدم أفلاطون لفظ «الفلسفة» ليدل به على أداة النفس في إدراك المثل العقلية ويقول إن من لم يكن فيلسوفاً ظاهراً فلن يصل إلى صحبة الآلهة فالطهارة تدل هنا على الشرط الأخلاقي أما الفلسفة فتدل على الشرط العلمي وأحياناً ما يترك كلمة «فيلسوف» ليستخدم كلمة Philomathos وكلامها تدلان على محب المعرفة والساعي وراءها وقبل أن ترك موضوع المعرفة هنا نشير إلى مسألة طبيعة العقبات التي تقف حائلاً أمام النفس دون المعرفة. وبالطبع كأنه يمكن تلخيصها في كلمة واحدة الجسد ولكن إشارات أفلاطون تسمح بفهم هذه المسألة على نحو أدق.

(١) وهناك أولاً استخدام الحواس الذي يجذب النفس نحو ما يتغير ويعدها وبالتالي عن الأشياء الإلهية.

(٢) وهناك شهوات الجسد التي تشغله عن الاهتمام بذاتها ومعرفة الحقيقة.

(٣) وهناك خوفها من الأشياء غير المنظورة وهو خوف يولد عن تعلقها

بالجسد وبالموضوعات التي على شاكلته مما يجعلها تعتقد أنها وحدها الحقيقة.

(٤) كذلك فإن ارتباطها بالجسد لا يجعل رؤيتها للحقائق واضحة.

(٥) يبين مسألة الاعتقاد في حقيقة المحسوس ويقدم تفسيراً نفسياً طريفاً قائماً على قدرة الآيات الناجحة عن الإنفعال أو العاطفة الشديدين.

٣٤ - الأخلاق:

وبعد تهذئة مخاوف كيسس يبدأ سocrates في عرض ما سيحدث للنفس الطيبة والشريرة بحسب سلوكها في هذه الحياة وعلى الأخص من زاوية اتباع الفلسفة والتطهير أو الرابع عن طريقهما.

ويحدد أفلاطون نتائج التطهير على النفس فمعه تتحرر من ألوان الجنون والخيبة والشهوات المت渥حة وكل الشرور التي تشكو منها البشرية من جراء الاتصال بالجسد وتصبح سعيدة. ومن نتائجه أيضاً أنها تصبح أقرب إلى الشبه بالعالم الإلهي وهكذا نجد هنا كذلك نظرية الشبيه. ومن جهة أخرى كان جزءنا الحالي يحفل بتفاصيل حول طبيعة خطر الجسد على النفس وتأثيره عليها وأول هذه الأخطار أن اتصالها المستمر به وحبها له وما يتعلق به وما شابهه سيؤدي بها في النهاية إلى الاعتقاد بأنه ليس هناك من شيء حقيقي إلا وكان ملمساً وبالتالي كأنها ستعمد على الخوف من غير المحسوس أي ما هو مدرك ليس بالحس بل بالعقل وتستطيع أن تصل إليه الفلسفة وحدها. الخطر الثاني هو أن اتصالها به سيقللها بعناصر بدنية مستظلل

ملتصقة بها حتى بعد الموت وسيؤدي هذا من جهة إلى خوفها حتى بعد تركها الجسد من غير المنظور ومن جهة أخرى إلى رغبتها في العودة إلى العالم الحسي الذي كانت تحب. وهو ما يفسر في رأي أفلاطون الذي يedo هنا قابلاً لأساطير غير عقلية ومغلقاً لها بخلاف عقلي وجود الأشباح التي تهيم حول العبور وغيرها فهذه نفوس لا تزال ملوثة بأدران اليدن ولا تزال عناصر حسية ملتصقة بها فيمكن هكذا رؤيتها بالحس. الخطر الثالث هو أن النفس الوثيقة الارتباط بالجسد أي الموثقة إليه إذا حاولت أن تعود إلى ذاتها وأن تقوم بنشاطها الخاص بها وهو كما نعلم نشاط المعرفة لن تستطيع أن تصل إلى الحقائق العقلية مباشرة بل «ستتشوفها» من خلال الجسد الذي ستكون حواسه واهتماماته لها كقضبان السجن للسجنين وهنا نصل إلى هذه الفكرة الأساسية في تحديد علاقة النفس بالجسد وهي فكرة السجن وأخطر ما في الأمر هو أن السجين أي النفس هو الذي يصير سجان نفسه والحافظ على قيوده وهذا هو عمل الشهوة التي تزيد أكثر وأكثر من ارتباط النفس بالجسد لأن الشهوة تؤدي إلى الشهوة. وهكذا فلن تفلت النفس أبداً من هذه الدورة طالما كانت متعلقة بالجسد.

هل هذا يعني ألا أمل هناك؟ هنا يظهر دور الفلسفة وهو تصعيد ونقل على مستوى العقل لعملية جذب وهداية الأتباع الجديد المتّبعة في الجمعيات الدينية السرية. يقول أفلاطون إن الفلسفة تأخذ النفس التي تكون على هذه الحالة وتشد من أزرها وتحاول ذلك أسرها وذلك بأن تبين لها فساد أدوات الحس كأدوات للوصول إلى الحقيقة وتحاول إبعادها عن المللذات والمخاوف وكل أنواع الانفعالات بقدر الإمكان.

ويعود أفلاطون إلى موضوع الخطير الأول الناتج عن اتصال النفس بالجسد ألا وهو اعتقادها أن المحسوس هو وحده الحقيقى ويقول إن دور الفلسفة هو اقناعها بعكس هذا، أي بأنه لا حقيقة فيها يتغير وإنما الحقيقى هو الثابت المعقول. وهو يفصل في موضوع ذلك الخطير حين يلاحظ ملاحظة نفسية دقيقة وهي أن النفس حينما تكون في انفعال شديد مجبرة على الاعتقاد بأن الشيء الذي هو موضوع انفعالها حقيقي جداً واضحة جداً على حين أن الحقيقة غير ذلك. وهو ما يسميه أفلاطون بالشر الأعظم الذي يصيب النفس «باعتبارها ذاتاً عارفة في الخل الأول».

كذلك كان أفلاطون يعود إلى الفرق بين اخلاق الفيلسوف واخلاق العامة فها هي الدواعي التي تجعل الفيلسوف يبتعد عن شهوات البدن. أما العامي فهو إن فعل ذلك فإنما بعد حساب للخسارة والربح، فهو عادة ما يفعل ذلك خوفاً من الفقر ومن خراب الديار وهكذا فإن الذي وراء ذلك هو حبه للمال أي لشيء يتعلق بالجسد.

ولكن الجديد الحقيقى الذي يأتي به تحسمنا الحالى في مجال الأخلاق هو تحديده وتفصيقه لمعنى الجزاء. فجزاء النفس يمكن أن يسمى جزاء «ذاتياً» ذلك أنها تبقى هي على كل الحالات إنما الفرق بين النفوس الطيبة هو أن الأولى تنزل درجات عما كانت أما الأخرى فترتفع. فالذى يعرضه أفلاطون بعدها هو طبقات الأنفس بحسب سلوكها فمن سلك طريق البطنة والإفراط دخل في جنس الحمير وما شابه من حيوان ومن اختيار طريق الظلم والطغيان دخل في أنجاس الذئاب والصقور والخدأة. أما النفوس التي سلكت طريق الفضيلة فإنها ستكون هي أيضاً طبقات فمن كان منها

فاضلاً ولكن بلا تفلسف ولا إعمال للعقل دخل في جنس وديع كالنحل والنمل أو عاد إلى جنس الإنسان نفوساً معتدلة متزنة. أما الفلسفه فإنهم وحدهم الذين سيعودون إلى جنس الآلهة أو على الأقل من سيعيشون مع الآلهة كما تقول الأسرار الأورفية.

ويمكن أن نقول خاتماً إن فكرة هامة تخرج من كل ذلك: وهي أن الخلود من عمل النفس وذلك بسلوك طريق المعرفة والمعرفة تطهير لأنها تحول انتباه النفس عن المحسوس إلى المعقول ومن هذا يظهر معنى أن الأخلاقية الأفلاطونية هنا أخلاق عقلية.

٣٥ - اعتراضات وشكوك:

بعد كلمات سقراط الأخيرة ساد صمت عميق يؤذن بأننا بلغنا إحدى قمم المخاورة ولكن الحوار لن يبلغها إلا بعد المرور على منطقة العذاب ومنطقة العذاب في هذه المسرحية الفلسفية هي موجة التشكيك في قدرة العقل على الوصول إلى يقين بشأن الخلود أو إلى أي يقين كان كذلك. فإن لهذا الصمت وظيفة أخرى هي السماح للقاريء بأن يأخذ أنفاسه بعد الجهد العظيم الذي اقضته البراهين الثلاثة السابقة وخاصة ثالثها وحتى يرتاح من التوتر العقلي والأخلاقي كذلك الذي ظل مشدوداً إليه في الفترة الأخيرة من الحوار وربما كانت له أيضاً وظيفة أخرى فية هي التبيه إلى أهمية ما يلي لأن العاصفة التي ستلو ذلك الهدوء ستتحمل خطراً عظيماً يهدى البحث الفلسفي كله من أساسه وستحمل طريقة مواجهة سقراط لهذه العاصفة دروساً منهجية هامة ستقف عند كل منها بالتفصيل.

ويعلن عن بدء هبوب العاصفة على لسان سocrates نفسه عندما يلاحظ أن سيمباس وكتيبيس يتهامسان وعندما يقول لهما مترفأً: ربما لا تهدان أن ما قلناه مرضياً كل الإرضاe والحق أنه لا تزال هناك شكوك قائمة وصعوبات باقية وفي هذا الاعتراف أول درس من دروس المنهجية التي سيذخر بها قسمنا. سocrates نفسه هو أول من يعترف بأن البحث السابق ليس كافياً كل الكفاية وأن الأمر يحتاج إلى فحص متعمق جديد وهذا هو واجب الفيلسوف. فليس من خلقه أن يسكت وهناك غموض لأنـه ليس من غرضه أن يقنع بأي شيء. بل غرضه أن يقنع لأنـه اقتنع وهو لا يحق له أن يقتنع بشيء ما دامت هناك لائمة شك واحدة وعليه أن يكون أول المعترفين بها. ويأتي الدرس المنهجي الثاني في سocrates للغربيين من طبيه أنه إن كانت الشكوك بشأن موضوع الخلود هي التي تحيرهما وأنهما يظننان أن لديهما شيئاً يقولانه خيراً مما قاله سocrates فليأخذاه معاوناً لهما كما أخذهما هو معاونين له أثناء تدلياته. وقد يبدو أنـه درس في التواضع الفلسفـي. فسocrates لا يرى مانعاً من وجود نظرية أخرى أقوى مما عرض ولا يرى مانعاً من أن يكون مجرد مساعد لباحث آخر وليس الباحث الرئيسي. ولا شك في أنـه في كلام سocrates شيئاً من هذا ولكنـنا نفهم قوله ذاك على نحو أفضل إذا تذكـرنا أنـ مبدأ البحث الفلسفـي عند سocrates وعند أفلاطـون معاً هو اتفاق العقول ويكون ذلك على طريق الحوار وكلا الأمرين يستلزم تعدد الباحثين ومن هنا فمجرد مفهوم «فرض الحقيقة» لا مكان له بل غير متصور. ليس فقط لأنـ الحقيقة لا توجد قبل بدء البحث وإنما «يعثر» عليها بالبحث. بل وكذلك لأنـ لكل أطراف الحوار حقوقاً متساوية والفيصل هو العقل الذي يكشف عن نفسه باتفاق هذه الأطراف. وهكذا فإنـ سocrates يريد أنـ

يقول عن هذه الفقرة وخلال المخاورة كلها إنه ليس عارضاً لحقيقة بل هو الباحث عنها وسيظل أفلاطون كذلك طوال بحوثه الفلسفية حتى آخرها.

ويؤكد سيمیاس أنه وصاحب تحريره بعض الشكوك ولكنهما يتحرجان في عرضها على سقراط خشية أن يكون في ذلك إتفاق عليه رغم أنهما أكثر ما يكونان شوقاً إلى سماع ما قد يقوله حول ما يتعلّم به عقلاًهما. وهذا التبرج المذهب يسمح لسقراط برد طويل تختلط فيه الأسطورة بالفلسفة والدين ويظهر فيه أفلاطون أديباً عندما يشاء وهو يبدأ بلومهما لأنهما يظننانهما أيضاً أنه حزين يقرب موته وكأن كل ما سبق لم يكن كافياً لإقناعهما باعتقاده القوي في خلوده وبأمله في حياة أخرى يجد فيها الطبيات. كلا إن كلامه عن أمله هذا ليس في الحق إلا نوعاً من التبؤ بما سيحدث له بعد لحظات. وهو أشبه بالبجع الذي يغرن طويلاً بأجمل الغناء يوم مماته وأطول وأجمل ما فعل في حياته كلها وذلك لفرحه بلقائه الإله سيده. ويختلي البشر لأنهم يظلون أن غناء البجع هذا يكون حزناً على مفارقتهم الحياة، فهم لا يعرفون أن الطيور لا تغنى حينما تكون في ألم إنما تغنى بعض الطيور يوم موتها تنبؤاً بالخيرات التي ستتالها لأنها تصبح في هذه اللحظات متتبعة بالمستقبل لأنها خدم للإله أبواللون وهو إله النبوة وسقراط يعتقد أنه هو نفسه خادم لنفس الإله. ولهذا يعتقد أن فيما يقول ويحس تبؤاً بما سيحدث. ولهذا فإنه مسرور لا يناله الحزن أمام الموت ويستطيع سيمیاس وكثييير أن يقولا كل ما لديهما.

بعد هذه الدعوة من سقراط يبدأ سيمیاس في عرض اعتراضه وقبل أن يفعل يقدم بمقيدة هامة جداً يدو أن أفلاطون قد وضعها في هذا المكان

وضعاً. وأهميتها تأتي أولاً من أنها تحدد أن أفق البحث الفلسفى في هذه المخاورة بل وفي كل هذه المرحلة من مراحل الفلسفة الأفلاطونية التي تنتهي إليها محاورتنا ليس هو أفق اليقين بل أفق البحث من أجل إرساء العقل. والحق أن إحدى نتائج الحوار السابق كانت أنها لن نصل إلى الحقيقة كاملة إلا بعد الموت أما طالما كنا مقيدين إلى الجسد فإنه من المستحيل أن ندركها إدراكاً يقيناً وهكذا يصبح مطلب اليقين بصدق مسألة تفصيلية. هي مسألة الخلود مطلباً مستحيلاً، وهو ما يبرر شكوكاً مستمرة وبحوثاً جديدة ذلك أن استحالة الوصول إلى الحقيقة في هذه الحياة لا يجب أن يعني إهمال البحث عنها والتبرير الذي يأتي به أفلاطون هنا تبرير أخلاقي خالص: إلا وهو أن هذا الإهمال سيكون نتيجة لنوع من الميوعة والضعف في الخلق وهذا غير جدير بالرجل الحر. وهكذا يكون لدينا أحد حلول أربعة: إما أن نتعلم الحقيقة من غيرنا وإما أن نجدتها بأنفسنا وإما أن نختار من بين المذاهب الممكنة أقوالها وأقدرها على مقاومة الاعتراضات. وإما أخيراً أن نعتمد الوحي الإلهي أي على الدين. ومن الواضح أن بحوث سocrates وصديقه تضع جانباً الإمكانيات الأول والأخير وتسير على الأغلب في طريق محاولة العثور على الحقيقة بجهد البحث وبهذه الروح يبدأ سيمیاس في عرض ما بدا له موضعياً للمأخذة فيما قاله سocrates حول خلود النفس واعتراض سيمیاس ليس على الدقة نقداً لحج سocrates كما سيكون شأن اعتراض كيبيس. بل هو في الحق عرض لنظرية مختلفة في النفس إذا سلمنا بمقدماتها لم نخرج بالبرهنة على خلودها. تلك النظرية التي يقول بها سيمیاس والتي يقول بها إخيكاراطيس أيضاً مما يدعو إلى احتمال أنها من النظريات الفيئاغورية الدائمة في بعض الدوائر هي نظرية النفس باعتبارها

انسجاماً «هارمونيا». ولهذا فإن المثال الذي يأتي به سيمياس مثال موسيقي فان شبهنا العلاقة بين الجسد والنفس بالعلاقة القائمة بين القيثارة وأتلاف أوتارها أي الانسجام الناتج عنها فإننا يمكن أن نقول إن الهارمونيا الموسيقية شيء غير منظور وغير جسمى وجميل كامل الحال والهي. أما القيثارة نفسها وأوتارها فإنها أجسام مركبة. ولكن إذا قلنا ما قاله سقراط عن النفس والجسم فإنه إذا حدث وانكسرت القيثارة سنضطر إلى القول إن الهارمونيا لا تزال موجودة رغم فناء القيثارة وذلك لأنها من جنس الأشياء الإلهية الخالدة التي لا تفنى. ولكن هذا غير معقول وبحسب النظرية التي يعرضها سيمياس فكما أن الجسم مشدود وفي توفر بسبب الحرار والبارد والرطب والجاف وغير هذا فكذلك النفس هي خليط وأتلاف من هذه العناصر ذاتها التي جمع بينها بمقاييس مناسب. وإذا كان الأمر كذلك أي كانت النفس انسجاماً فإنه يجب التسليم بأنه إذا ما انحل اتلاف عناصر الجسد فلا بد أن تفني النفس فوراً كما يختفي انسجام القيثارة فور تحطمها وإنفكاك أوتارها وذلك رغم كل ما قد يقال عن طبيعة النفس الإلهية.

وقد أدرك سقراط قوة اعتراض سيمياس وكأن حججه السابقة قد تلقت ضربة قوية. ونلاحظ هنا أن تشخيص الحجة العقلية واللجوء إلى التشبيهات الحريرية سيقابلنا مرات خلال هذا القسم ولكنه لا يرد على سيمياس على الفور مفضلاً سماع اعتراض كيبيس أولاً. وهو ما يسمح بفترة أطول للتأمل في الأمر ولكنه يسمح كذلك لأفلاطون برفع درجة التوتر الشكوي حتى يكون الطريق أكثر تميداً لما سيقوله سقراط عن «كراهية الحجج العقلية» كما سنرى. وللعبارة الأخيرة لسقراط قبل إعطاء الكلمة لكيبيس شيء من الأهمية وتأتي هذه الأهمية ليس فقط من استمرار التعبيرات الحريرية بل

وكذلك على المخصوص لما تتحويه من مبادئ منهجية. ذلك أن سقراط حينما يقول إنه سينحاز إلى صفات سيسياس أو كيبيس إذا رأى أن ما قاله كان حقاً وإلا فإنه سيتابع الدفاع عن النظرية يعني أن باب البحث مفتوح يعني أن سقراط لا يريد أن يعرض رأياً، وإنما الحق هو الذي يفرض نفسه على المخاورين وسترى سقراط يعود من بعد ليصرح تصريحًا بها نجد هنا مجرد إشارة إليه.

ويحتل اعتراض كيبيس مكاناً أطول من اعتراض سيسياس وهو يبدأ بنفس ما كان قد لاحظه من قبل: أن كلام سقراط يبرهن على وجود النفس قبل التحامها بالبدن ولكن وجودها بعد تركه لا يزال بحاجة إلى برهان قوي وهو لا يوافق على ما جاء في اعتراض سيسياس من أن النفس ليست أقوى ولا أدوم من الجسد لأنه يعتقد أنها تتفوق عليه من كل النواحي. ولكن ما دام يعتقد أن النفس أقوى وأدوم فما الذي يجعله إذن يشك في استمرار بقائها بعد الجسد؟ لشرح موقفه يلجمًا هو الآخر إلى تشبيه. فلو أخذنا مثال الحائط والملابس التي ينسجها ويحيكها بنفسه وقلنا بعد موته إنه لم يفنَ والدليل على ذلك هو بقاء ملبوسه ولما كان الملبس أقل قوة ودوااماً من الإنسان الذي يستهلكه فما دام لا يزال موجوداً فلا بد أن يكون الحائط موجوداً هو الآخر بعد موته لأنه أقوى من الملابس التي ينسجها ولكن قولنا هذا لا يمكن أن يكون مقبولاً في رأي كيبيس ذلك أنه حتى إذا قبلنا أن النفس تستهلك أجساداً متعددة كما يستهلك الحائط ملابس متعددة تفني واحدة بعد الأخرى قبله هو فإن الذي يحدث في حالة الحائط أنه يموت قبل فناء آخر ملبس نسجه. وهكذا فإنه يمكن أيضاً أن تخشي على النفس حتى وإن مرت على جسد بعد الآخر أن تفني قبل فناء

آخر جسد حلّت فيه وهكذا فإنّ كييس يمكن أن يقبل ليس فقط وجود النفس قبل دخولها في البدن بل وكذلك أنها تستقر في الوجود بعد دخولها في أبدان متعددة ولكن ما الذي يعني أن تصاب من جراء نشأتها المتكررة هذه بالإرهاق ثم تسقط وتختفي مع ميزة آخر جسد لها. وإذا كان الأمر كذلك فما الذي يدرّي سقراط أن ذلك قد يحدث لنفسه هذه المرة أي أن يكون جسده آخر الأجساد التي تحمل فيها؟ وهكذا فالشك قائم والرجل الذي يعمل عقله في الأمر لا يملك إلا أن يخشى أن تطير نفسه هباء. هذان الاعتراضان لا يعنيان أقل من أن كل ما كان قد قبل من قبل وكأنه لا يساوي شيئاً. وها نحن ليس فقط بحاجة إلى البدء من جديد بل وكل ذلك إلى الرد على سيمياس وكبيس فإذا أضفنا إلى هذا كله ما قاله سيمياس عن صعوبة بل استحالة الوصول إلى الحقيقة أدركنا الواقع السائ لكلام الغربيين من طبيه على من كانوا حاضرين حول سقراط والذين كانوا قد اقتنعتهم براهينه السابقة. ولكن ها هم الآن وقد دفع بهم مزالق الشك والخطر الذي يوضعن أمامه. لم يعد فقط وضع براهين سقراط موضع الشك بل إن مجرد الوصول إلى شيء يوثق به أصبح مشكوكاً فيه ومصدر هذا ليس فقط كلام سيمياس المشار إليه بل وكذلك تضارب حجج سقراط مع حجج المתחاورين معه. ولتلاحظ أن هذين أنفسهما ليسا على اتفاق فيما بينهما بل إن كبيس يتعرض على سقراط وعلى سيمياس معاً وهكذا فإن انتفاع الحضور الأول لم يكن انتفاعاً قوياً لأنه قد تزلزل فهل عقولهم إذن غير قادرة على الحكم الصائب، أم أن الأمر نفسه وهذا أخطر لا يمكن البرهنة عليه برهاناً عقلياً؟

هذه الأحساس التي نقلها فيدون إلى إغريق اطيس وجدت صداتها عند

هذا الأخير لأنه أحس بنفس الشيء بل إن لديه من دواعي الاضطراب ما هو أكثر. فهو لم يقتضي فقط بحجج سقراط كما حكاهما فيدون وهو يشارك بهذا القدر ما عانته الجماعة التي كانت حاضرة حول سقراط يوم موته. بل وكان كذلك مقتضاً بنظرية أن النفس انسجام وهي فيما يدرو من أصل فيثاغوري كما أشرنا ولكنها هو سيمياس يدل على أن المعتقد في تلك النظرية له الاعتقاد في خلود النفس. ويطلب إيجيكراتيس، وهو في هذه الحالة من الاضطراب، من فيدون أن يسرع برواية ما كان من رد سقراط أن يكون ذلك على أدق ما يكون وبكل تفصيل فأنفاسه متوقفة على ما سيقال وأنفاس القارئ معه كذلك.

ولكن أفلاطون ليزيد من تشوق القارئ يطيل في فترة الانتظار هذه بعرضه لتمهيد يمهد به فيدون لرد سقراط ثم لتمهيد يمهد به سقراط نفسه لرده ذلك أن سقراط كان يدرِّي ما يعتمل في عقول المستمعين فآراد أن يهدىء من روعهم أولاً. فعقل المضطرب ليس قادراً على متابعة الأدلة كما يجب ولهذا فلم يرتع هو نفسه وبدا هادئاً رابطاً الجأش وهو ما جعل فيدون يعجب به أياً إعجاب وكأنه القائد الخريبي يرتب صفوف جنده وقد مزقتها هجمة الخصم ليهاود الدفاع عن موقعه أي عن رأيه في خلود النفس. وكم وسيقي بارع لا يبدأ سقراط برفع التبرة وكعالم بالنفوس لا يأتي إليها من حيث تتوقع ولا يجا به الخطر من أمامه بل يدور حوله دورة ثم أخرى قبل أن يفتَّ نظرية سيمياس ويغلب شكوك كيبيس.

ودورته الأولى تكون حول شعر فيدون الذي يداعبه ثم يعود إلى تشبيهاته الحرية قائلاً لصاحبه إن عليه أن يحلقه إن ماتت نظرية خلود

النفس وإن عليها هو وسقراط أن يقسماً ألا يجعلها شعورهما ثبت من جديد إلا إن رفعا السلاح وهزما. اعترافات سيمياس وكيس وأعاداهما إلى الحياة. والدورة الثانية أكثر جدية وتلمس مسألة تحطيمه أكثر عمومية من مسألة الخلود وهي قضية البحث الفلسفية نفسه باستخدام الحجج وهي القضية التي لحنها خالد كلام فيدون.

يقول سقراط أن تعارض الحجج لا يجب أن يدفعنا إلى الشك في كل الحجج ولالي فقدان الأمل في الوصول إلى حجج يقينية لا تقبل المعارضه فإننا إذا فعلنا مثلما يفعل السفسطائيون وتلamentهم الذين يتراشقون بالحجج، هذه ثبتت الشيء وتلك تففيه والذين يجدون في جعبتهم حججاً لمعارضة آية قضية ولإثبات آية قضية انتهى الأمر بنا إلى اعتقاد أنه ليس من يقين ثابت بل كل الحجج في مجرى لا ينقطع مرور مائه. وهذه تتبع الأخرى كما كان فيما يبدو مغزى آراء بروتا جوراس السفسطائي الذي اعتمد على آراء هيراقليطس فيلسوف السيلان الدائم هذا الاعتقاد نفسه سيتهي بنا إلى عدم الإيمان بأية حجة عقلية ولالي كراهية كل الحجج. ولكن هذا سيكون كحال من يكره كل البشر ولا يثق بأي إنسان وهذا أمر غير مقبول لأنه مبني على تعليم فاسد ومصدره ليس فساد البشر جميعاً بل فقر خبرة من يحكم هذا الحكم. فقد تكون مرت به تجربة ثم تجربة وضع فيها كل ثقته في شخص ما ثم في شخص آخر ولكنهم يخذلونه جميعاً واحداً بعد الآخر فيتهي إلى تعليم لا يؤمن بأخلاق أي إنسان والحق أن عليه أن يتهم نفسه أولاً لأنه لم يؤهلها بمعرفة أحوال الجنس البشري فإذا خذ حذره بعد أن يدرك أن الطيبين الخالص من البشر قليل عددهم وأن الأشرار الخالص قليل عددهم هم أيضاً. أما العدد الأعظم فهو بين بين. وهكذا الأمر مع الأدلة العقلية

فمنها ما هو فاسد تماماً ومعظمها ما هو بين بين ولكن بعضها وإن كان قليلاً إلا أنه قوي كل القوة ويمكن الارتكان إليه والثقة فيه ولن يميز هذه الأدلة من تلك إلا من عرف فن التدليل العقلي أي درس دراسة متخصصة طرائق البرهنة فعرف علامات اليقين وتبه إلى مزالق فاسدة البراهين. وهكذا يجب أن تكون. أما إن ظننا أن العيب ليس في نقص خبرتنا نحن بل هو في الحجج العقلية نفسها جائعاً فكم ستكون خسارتنا عظيمة: فكيف لنا عندئذ أن نصل إلى الحقيقة وإلى معرفة الوجود بينما السبيل إلى ذلك هو استخدام العقل؟

ويضي سocrates ليستخلص مغزى هذا الدرس المنهجي ذلك أنه ينبغي علينا أن نداوم التدرب لكي نصير أقدر ما نكون على النظر في الحجج العقلية ولكي تعود على الاهتمام بالحقيقة وحدها أما فرض رأي على الآخرين كهدف لذاته فإنه ليس من طباع الفلاسفة بل من طباع المتنازعين الذين لا يدررون شيئاً في الحق عن موضوع نقاشهم وإنما يريد كل منهم أن يجعل الآخرين يعتقدون أن ما يقوله هو الصواب. إن سocrates لا يريد أن يعتقد أصحابه أن حججه صائبة. وإنما هدفه هو محاولة الوصول إلى الحقيقة وأن يقنع هو نفسه بذلك قبل أن يقنع به الآخرين ومنعى هذا كله أن الأمر ليس أمر مقارعة بالحجج. بل هو بحث عن الحقيقة وفي هذا شيء من التحذير لسيميوس وخاصة لكيبيس حتى يحد من اتجاهه نحو الشك في كل الحجج. كذلك فإن خلق التعاون في البحث يجب أن يحل محل حب الغلبة ولكن هذا التعاون لا يعني التساهل أو التسامح في الحق بل هي المقدمة ورد الباحث الشريك كلما بدا أنه لا يقول صواباً، فلا مكان للمجاملة حين تكون الحقيقة هي الهدف.

٣٦ - رد سقراط وبرهان جديد:

قبل أن يرد سقراط الاعتراضات يبدأ أولاً بتلخيصها وذلك زيادة في الوضوح من جهة ومن جهة أخرى بسبب الفاصل الطويل الذي يمتد بين آخر كلام كيبيس وبدء رد سقراط المباشر وفيما يخص سيمياس فإن رد سقراط ينقسم إلى قسمين: في الأول يخирه بين نظرية الانسجام ونظرية التذكر وفي الثاني ييرز نوعين من النتائج غير المقبولة التي تنتج عن نظرية التذكر وفي الثاني ييرز نوعين من النتائج غير المقبولة التي تنتج عن نظرية الانسجام مما يؤدي إلى رفضها. وفيما يخص القسم الأول فإن سقراط يطلب من سيمياس إن كان لا يزال يقبل نظرية التذكر وما تتضمنه من وجود النفس قبل سجنها في الجسد فيجيب بالإيجاب لأن برهان التذكر أقنعه أعظم ما يكون الإقناع وعند ذلك يقول له إن عليه في هذه الحالة أن يتنازل عن نظرية الانسجام لأنه لا يمكن أن يقول بالاثنتين معاً لأنه إذا كانت النفس انسجاماً كان هذا يعني أن وجودها لاحق على وجود العناصر التي يتوقف عليها الانسجام أي لاحق على وجود الجسد. هذا على حين أن نظرية التذكر تتضمن أن وجود النفس سابق على وجود الجسد. وهكذا فإن عليه أن يختار بين إحدى النظريتين لأنهما معاً لا تنسجمان ويسرع سيمياس إلى نبذ نظرية أن النفس انسجام معتقداً بأنها جاءت «بلا برهان» ولكنه كان قد رأى فيها كثثير من البشر من حوله شيئاً من «الاحتمال» وهو ينتهز هذه الفرصة ليحذر من الجحج التي تعتمد على مجرد الاحتمال في كل الميادين بما في ذلك ميدان الهندسة.

ورغم تنازل سيمياس عن نظريته إلا أن سقراط الذي لا يهمه أن يتصر رأي له بل أن يفحص الأمور من كل جوانب حتى يصل إلى الحقيقة بشأن

كل موضوع يمضي في بيان بعض التأثيرات التي تنتجه عن نظرية الانسجام والتي لا يمكن أن يقبلها سيمياس نفسه وهكذا فإن منهج رد سقراط يعتمد على فكرة التناقض: إما التناقض بين فكريتين أو نظريتين وإما التناقض بين نتائج النظرية وما قبله أو نرفضه مستقلأً عنها. وتتضمن نظرية الانسجام أن الانسجام لا يمكن أن يعارض خصائص وسلوك العناصر التي يتبعها عنها بل هو يتبعها ولا يقودها. ولكننا إذا نظرنا في تطبيق هذا على النفس وجدنا أن النفس هي التي تقود الجسد وخاصة عندما تكون حكيمه. كذلك فإنها تعارضه وتخالفه وكل هذا غير ممكن إذا اعتبرنا أن النفس انسجام. ولما كان سيمياس يعتقد أن النفس هكذا سلوكها فإنه يقبل مع سقراط أنها ليست نوعاً من الانسجام. النتيجة الثانية التي تتضمنها نظرية سيمياس أن الانسجام يقبل الأكثر والأقل فالقيارة يمكن أن تكون أوتارها أكثر أو أقل تالفاً ويكمننا في هذه الحالة أن نقول إن الانسجام يمكن أن يكون أكثر أو أقل انسجاماً. والآن هل يمكن أن نقول نفس الشيء عن النفس. هل يمكن أن نقول إن هناك نفساً أكثر نفساً من نفس أخرى. بالطبع لا. ومن جهة أخرى فإنه لما كنا نعتبر ضمناً أن النفس الطيبة هي النفس المنسجمة المنظمة فإننا إذا اعتبرنا أن كل الأنسنة أنواع من الانسجام إذن فكلها ستتصير أنفساً طيبة وكيف سيكون إذن تفسير وجود الأنسنة الشريرة. هل سنقول عنها إنها انسجام؟ أم نقول عن الأخرى إن لها انسجاماً طيباً يضاف على انسجامها الأصلي؟ ولكننا كنا قد قبلنا أن انسجاماً لا يمكن أن يكون أقل أو أكثر انسجاماً من انسجام آخر وأن نفساً لا يمكن أن تكون أكثر أو أقل نفساً من أخرى وهذا فأخذ شيئاً: إما أن كل الأنسنة أنواع من الانسجام ولن يكتننا في هذه الحالة تفسير الشرور ولما أن نقبل حقيقة الأنسنة

الشريعة. وهنا فلن تكون الأنفس انسجاماً. هذه النتائج المتعارضة ليس لها إلا مصدر واحد وهو أن فرضنا الأول أي نظرية الانسجام فرض غير سليم وهو ما يعترض به سيمياس بعد انهيار الانسجام الطبيعي يبقى على سقراط مواجهة كبيس وهو أمر يحسب له كل حساب ويدرك أن مهمته لن تكون سهلة ولكن كبيس نفسه يشجعه على الكلام معتقداً كيف كان وقوع اعتراض سيمياس بأسرع من كان يتصوره ولهذا فإنه يتوقع مصيراً مشابهاً لاعتراضه هو.

ويبدأ سقراط هنا أيضاً بتلخيص الاعتراض وينبه إلى أن المسألة التي يثيرها كبيس باعتراضه ليست بالمسألة الهامة لأنها تخص مشكلة الكون والفساد أو التشوّه والفناء بأكملها منظوراً إليها من زاوية العلية. باختصار ما هي علة ظهور الشيء إلى الوجود ثم اختفائه بعد ذلك «إن حدث» ويعرض عليه أن يحكى له خبراته وبحوثه في هذا الموضوع. وغرض سقراط من هذا الاقتراح كما يعلنه غرض متواضع. فهو ليس فرض حل على الصحبة الموجودة حوله بل هو إضافة عناصر جديدة إلى البحث المشترك ولعلم كبيس يجد فيها ما يهمه فيستخدمنه لتوضيح وجهة نظره هو. إذن فباب البحث مفتوح وربما كان كذلك أكثر من أي وقت مضى.

وهنا تثار مشكلة تاريخية دقيقة سود بشأنها الباحثون وخاصة في مفتتح القرن العشرين الميلادي في أوروبا آلاف السطور لا وهي: هل تجارب سقراط وبحوثه التي سيحكىها هي تجارب سقراط التاريخي بالفعل أم هي لأفلاطون الذي يضمها على لسان سقراط والخوض في هذا الموضوع يستطيع أن يستغرق عشرات الصفحات ولهذا فلن ن تعرض له هنا بالتفصيل

و سنظل نعتبر سقراط في المحاورة معبراً عن آراء أفلاطون «على الأقل في القسم الفلسفـي من الحوار» وهو الموقف الذي تميل إليه الفالية الساحقة من الباحثين اليوم.

يقول أفلاطون إذن على لسان سقراط إنه كان معجباً في شبابه أيام إعجاب بالعلم الطبيعي ومهتماً به أيا اهتمام وليس هذا بغريب على شاب أثيني متطلع إلى المعرفة في العشر سنوات الأخيرة من القرن الخامس ق. م. (أي ٤١٠ - ٤٠٠ - ق. م. حينما كان عمر أفلاطون يمتد من السابعة عشرة إلى السابعة والعشرين) وهو الوقت الذي كان السفسطائيون وسقراط يسودون أثناء المسرح العقلي الأثيني ولكنهم لم يكونوا وحدهم: فقد كان لا يزال هناك أتباع المدارس السابقة وخاصة الفيتاغوريين كما كانت ذكرى هيراقليطس وبارمنيدس لا تزال قرية وأقرب منها ذكرى أنكسا جوراس الذي لم يكن قد مضى على موته إلا بضع سنوات ونفس الأمر أيضاً يخص أنبادوقليس (مات حوالي عام ٤٣٠) وكان ديمقريطس أشهر ناشر المذهب الزيـري لا يزال حـيـاً أثناء كل تلك الفترة، ولعل أفلاطـون قد تأثر به تأثـراً عميقـاً وإن لم نجد اسمـه مذكورـاً ولا حتى مرـة واحدة في المـحاورـات. إلى جانب هذا كله فإنـنا نـعـرـف مـعـرـفـة تـكـاد تكون يـقـيـنـية أنـ أفـلاـطـون قد تـلـمـذـ في شـبـابـه عـلـى أحـدـ أـتـيـاعـ هـيرـاقـليـطـسـ وـهـوـ اـفـراـطـيلـوسـ الـذـيـ سـمـىـ أفـلاـطـونـ باـسـمـهـ إـحـدـىـ مـحـاـورـاتـهـ. أـخـيـراًـ فـإـنـ مـعـرـفـةـ شـيءـ عـلـىـ آـرـاءـ الـفـلـاسـفـةـ الـطـبـيـعـيـعـنـ لمـ يـكـنـ مـقـصـورـاًـ عـلـىـ خـاصـةـ قـلـيلـةـ الـعـدـدـ. فـلـنـتـظـرـ مـثـلـاًـ فـيـ مـسـرـحـيـةـ (الـسـحـبـ)ـ لـلـشـاعـرـ الـكـومـيـدـيـ أـرـسـتوـفـانـيـزـ وـسـنـجـدـ فـيـهاـ إـشـارـاتـ كـثـيرـةـ إـلـىـ تلكـ المـذاـهـبـ وـماـ كـانـ الشـاعـرـ لـيـضـمـنـهاـ مـسـرـحـيـاتـهـ لـوـ لمـ يـكـنـ يـدـركـ أـنـ الـجـمـهـورـ يـعـرـفـ عـنـهـاـ أـطـرـافـاـ كـافـيـةـ مـنـ الـمـرـفـةـ. وـيـحـدـدـ أفـلاـطـونـ السـبـبـ الـذـيـ

دفعه إلى الاهتمام بعلم الطبيعة «الفيزيقا» ذلك أنه من الرائع معرفة أسباب الأشياء في كونها وفسادها ولكن اهتمام أفلاطون كان اهتماماً نقدياً فقد كانت لديه تساؤلات حول علل بعض الظواهر وخاصة ظواهر تكون الكائنات الحية وظاهرة تكون الفكر ثم ظواهر فساد كل هذا. وكان يتساءل كذلك حول مسائل تتصل بالسماء والأرض ويمكن أن نقول إن الاهتمام بالعلية هو الذي دفع أفلاطون إلى الاهتمام بعلم الطبيعة أكثر من أن يكون العكس هو الصحيح فهو قد ذهب إلى اداء «الفيزيولوجيين». «أي حرفيًا والتكلمين عن الفيزيقا» وهكذا فلا شأن لهذا التعبير بعلم وظائف الأعضاء» محاولاً أن يجد إجابات عن تساؤلاته هو ولم يذهب إليها خالي الذهن ليخزن في عقله ما يقولون.

والدليل على هذه النظرة النقدية أن أفلاطون خرج من اتصاله بالمذاهب الطبيعية بخيئة أمل تصل إلى حد الشك. فقد اتصل بها وكان يظن أنه يعرف أشياء معينة معرفة يقينية وكان ذلك يبدو ليس فقط له بل وكذلك للآخرين من رجال عصره. فإذا به يكتشف بعد ذلك أنه لم يعد يعرف إن كانت معارفه السابقة يقينية أم لا. ويعبر سocrates المتحدث باسم أفلاطون عن هذا بقوله: «وقد أعماني هذا البحث في مذاهب الفلاسفة الطبيعيين إلى درجة عظيمة حتى أنه أطار من ما كنت تعلمت من أشياء أعتقدت من قبل أنني أعرفها. ويدو أن هذا النص يعبر عن حالة من تجاذبه الآراء فلا يدرى ما هو الصواب منها وما هو الخطأ». ورغم أن أفلاطون لا يحدد مصدر حالة الشك هذه أو على الأقل حالة اللايين إلا أنه يدو إن كان فهمنا للنص صحيحاً، أن المصدر هو اختلاف الطبيعيين فيما بينهم فإذا أخذنا الأمثلة التي يذكرها هو قبل ذلك مباشرة حول المسألة التي كانت تشغل باله وجدنا

فيها اشارات إلى هذا الاختلاف الشديد. ولنأخذ على المخصوص مسألة تكون ظواهر الفكر من احساسات وذاكرة وحكم وعلم فما الذي يجعلها تتكون وتظهر؟ هل هو الدم كما يقول البعض؟ أم النار؟ أم هو الدماغ؟ وهكذا ونلاحظ أن المسألة التي يقصد في تعارض المذاهب بشأنها هي مسألة الفكر ولهذا دلالته التي سرعان ما يكشف عنها النص صراحة. ذلك أن أفالاطون كان يهتم أقصى اهتمام بمشاكل الإنسان ومن الوجهة الطبية بصفة عامة، حتى أنه يعطي مسألة نمو الإنسان مثلاً أعلى فقداته اليقين فيما كان «يعرف» معظم الناس من حوله من ان الإنسان ينمو بالأكل والشرب وأن اللحم الموجود في الغذاء ينمي لحمه والعظم وهكذا بحيث يكبر حجم الإنسان شيئاً فشيئاً فيصير كثيراً بعد أن كان صغيراً هذا ما كان يعتقده قبل «بحوثه» وتأملاته في مذاهب الفلسفه الطبيعيين وما يوافق عليه كيبيس نفسه. أما بعدها أي بعد اطلاعه على آراء الفلسفه المتناقضه حول هذا الموضوع فهو لم يعد يدرى علة نمو الإنسان. ولكن أفالاطون يوسع من دائرة نتائج بحوثه فهي لا تخص الإنسان وحسب ولكنها تخص النمو او الزيادة في كل صورها وعلى الأخص من ميدان المسائل الرياضية، الأحجام والأعداد وهو يعطي مجال الأعداد أهمية خاصة لأنه «أوضح» ونحن نعلم ان أفالاطون كان عظيم الاهتمام بالرياضيات وكان يعتبرها أول الفنون أو العلوم. فهو لم يعد يعرف أسباب الزيادة والنقصان في الأعداد. فقد يلدو أن الجمع هو سبب الزيادة كما هو الأمر في حالة إضافة واحد إلى واحد فيصبحان اثنين ولكن أفالاطون اضطرب عندما انتبه إلى أن القسمة تستطيع أيضاً أن تقسم الواحد إلى اثنين. وهكذا فإنه لم يعد يعرف كيف يصير الواحد واحداً ولا كيف ينشأ أو يفني أو يكون، أي على وجه الإطلاق ثم

يضيف أن ذلك كان نتيجة للمنهج *(methodos)* السابق في البحث وهو بسيط البحث عن طريقة أخرى لتفسير الأشياء في نشأتها وفنائتها باختصار لتفسير وجودها.

وقبل التقدم في التعليق على عرض سocrates ينبغي أن نتسائل عما يقصد به ذلك «المنهج» وعن بحثه عن طريقة أخرى للنظر في الموجودات. أما عن المسألة الأولى فإنه لاشك يقصد النظريات الطبيعية السابقة بصفة عامة لأن الكلمة اليونانية المذكورة تستطيع أن تدل كما نرى ذلك من بعض استخدامات أفلاطون نفسه لها على مضمون المذاهب إلى جانب الدلالة على طريقتها في التفسير. ولماذا نذهب بعيداً وكلمة «المذهب» العربية نفسها تستطيع بذاتها أن تدل على طريقة الاعتبار وعلى الآراء الناجمة عن ذلك ولكن المعنى الأول هو «البحث» لأنها تكونت من التقاء *hodos* بمعنى الطريق وحرف *Meta* بمعنى «مع» وتؤكد استخدامها في هذا المعنى الكلمة الأخرى المستعملة إلى جانبها في الأصل اليوناني. وهكذا فإذا كان أفلاطون يريد على الأخص الحديث عن «الطريقة في البحث» أو «المنهج» السابق فماذا يقصد به على وجه التحديد؟ والإجابة على هذا السؤال ذات أهمية لأنها ستحدد سبب إعراض أفلاطون عنه بعد خيبة أمله فيه. هناك رأي^(١) يقول إن هذا المنهج «ينحصر في اعطائنا بديلاً عن التفسير وفي مكانه تقريراً وأوصافاً أي باختصار إقناعنا بروايات أو بحكايات تزعم أنها ذات قيمة في ذاتها بدلًا من أن تكون امتدادات للتفسير العقلي كما هو حال أسطرير أفلاطون. أي إن هذا المنهج لا يقدم «تفسيرًا» للظواهر وإنما هو يكتفي

(١) صاحبه لورن روغان في تقادمه لتحقيقه وترجمته المعاودة من ٤٦ أي بالأعداد الرومانية XLVI
هائش ١ .

بالوصف والتقرير. ولكتنا لا نزال نتساءل بعد هذا عن طبيعة هذا المنهج نفسه. رأينا أنه يمكن وصفه بأنه منهج «مادي» ذلك، أنه ليس صحيحاً أنه لا يفسر بل هو يفسر الظواهر وإنما الذي يميزه هو أنه يقدم لها عللاً مادية «الحار والبارد في حالة تكون الكائنات الحية والدم أو الهواء...». إلخ في حالة الفكر وغير ذلك» هذا هو ما نستطيع قوله وسترى أننا يجب أن نضيف أنه منهج «ميكانكي» في التفسير ولكن هذا لن يكون ممكناً إلا على ضوء الفقرة التالية مباشرة في النص والتي يتحدث فيها سقراط عن مذهب انكساجوراس.

ويبدو أنه يجب أن نفهم كلام أفلاطون عن بحثه عن منهج آخر على ضوء كلامه هذا حول طريقة انكساجوراس فهذه الإشارة تمهد لعرض منهج جديد في التفسير «وبالتالي في البحث» عرض لأفلاطون المناسب اتصاله بآراء انكساجوراس وهي قد تكون على الأقل تمهدًا غير مباشر بمعنى أنه أصبح يحاول الوصول إلى طريقة مختلفة عن طرائق الطبيعيين لفهم الكون والفساد وجود الأشياء وأنه وهو في حالته هذه وقع على كتاب انكساجوراس.

الفهرس

٩٦.....	طبيعة النفس	٣.....	تصدير
٩٨.....	خلود النفس	١٠٠	سقراط: شخصيته وحياته.
٩٩.....	المثل	٢٠.....	منهجه وفلسفته
١٠١.....	المعرفة		موقف سقراط من الفلسفة
١٠٥.....	الأخلاقي	٢٧.....	السابقة عليه
	البرهنة على خلود		القانون والطبيعة عند
١١١.....	النفس	٣٥.....	سقراط
١١٣.....	طبيعة النفس	٣٨.....	عقيرية سقراط
١١٤.....	الخلود	٤٣.....	ظهور سقراط
١١٦.....	برهان التذكرة	٤٧.....	رسالته
١٢٥.....	برهان البساطة	٥٢.....	آراؤه في النفس
١٣٤.....	نظريّة المثل	٥٣.....	إثبات وجودها
١٤٢.....	اعتراضات وشكوك	٦٢.....	سقراط أستاذ الفلسفه
	رد سقراط وبرهان		الابداعي اليوناني
١٥٢.....	جديد	٨٦.....	سقراط في السجن
		٩٤.....	الدفاع عن أمل سقراط