المحاضرة الثانية: ماهية الفضيلة في نسق أفلاطون.

تمهيد: في السؤال الماهوي.

ليس الغرض من هذه الدراسة عرض أفكار أفلاطون حول موضوع الأخلاق والفضائل الخاصة بالفرد أو الدولة، فليس هناك من عرضها وقدمها أحسن وأجوَد منه. لذا فأي عمل يسير في هذا الاتجاه سيكون تكرارا لنفس الأفكار واجترارا لذات المفاهيم لكن الأسوأ في ذلك هو أن هذا التكرار والاجترار يكون بمصطلحات وألفاظ أبعد ما تكون عن الدقة والجمال الأفلاطوني المعهودين، ومن الجانب الآخر فإن الذي نفقده كذلك إن أردنا شرح نظرية أفلاطون هو البلاغة الفائقة والروح الحي للحوار السقراطي – الأفلاطوني الذي يجعلنا نعتقد من كثرة قراءته أنه حياةً وليس أدبا. كما أننا لا نهدف أيضا لاستجماع وحشر شروحات الفلاسفة اللاحقين ومؤرخي الفلسفة اليونانية إلى جانب المختصين في فلسفة الأخلاق وعلمه في موضع واحد، وإن كان هذا العمل رغم صعوبته وحاجته لوقت طويل ومجهود مضاعف، يساعد كثيرا على استجلاء كل إمكانيات النص الأخلاقي الأفلاطوني كما أنه يُبين المصادر كجذور والنهايات كأهداف ومختلف الآثار التي أحدثها هذا العملاق الفلسفي الذي حرث الضيعة الفلسفية بأكملها جيئة وإيابا، ولم يترك إلا ما تحَجَب عنه بفعل الحتمية التاريخية التي منعته من طرح الموضوعات التي يطرحها تاريخنا المعاصر بفعل الصيرورة والاختلاف الكيفي.

إننا نسعى لإعادة اكتشاف النص الأخلاقي الأصلي عند أفلاطون من أجل إجراء عملية التحليل والنقد. فالتحليل يهدف إلى تفريق هذا النص من أجل السيادة عليه وبيان بنيته، أما النقد فهو موجه لتحديد الخط الفاصل بين السقراطي والأفلاطوني وطبيعة التفاعل بينهما ثم محاولة البحث – بمساعدة الفلاسفة – طبعا عن حدود هذا النص الأخلاقي ومختلف الجوانب التي غيّرها في التقليد الإغريقي وكذلك الجوانب التي سكت عنها. كذلك سنحاول استقصاء الامتدادات التاريخية لهذا النص في العصور الوسيطية على وجه التحديد. والأكيد أن الكشف عن الأفلاطونية، متلقية أولا ومطورة ثانيا، باعتبارها مؤسسة لأخلاق الهوية سيلعب الدور الأكبر لهذا التحليل، على أساس أن أفلاطون قد نجح في تأسيس نموذج إرشادي لما سمينها أعلاه بأخلاق الهوية التي تستبعد التعدد وتتنكر للتغير والنمو.

وهذا الهدف الذي رسمناه هنا في البداية يتطلب منا توظيف المناهج والأدوات اللازمة للقراءة والاستنتاج والمقارنة المتمثلة في التحليل والتركيب المتتاليين كمنهجين متحررين من كل تمذهب وانتماء يعبر عن الضيق المنظوري، لذا فإن الاستفادة من الإبستمولوجيات هو نهجنا الذي يتيح توسيع فرجار الرؤية، سواء في الفهم أو التأويل أو التقييم.

أما المشكلات الافتتاحية التي ننطلق منها في هذا الفصل فهي: ما هي النصوص الأفلاطونية التي تشكل مفتاح نظرية الأخلاق عنده ؟ هل محاورة مينون هي أساس نظرية الأخلاق في فلسفة أفلاطون أم يمكن الحديث عن أهمية محاورات أخرى إذ علمنا أن العنوان الفرعي لمحاورة هيبياس الصغرى هو "الفضيلة والمعرفة" ؟ وهنا تظهر لنا المشكلة التي طرحناها في المقدمة المطولة لهذا الكتاب وهي العلاقة بين العقل النظري ولعقل الأخلاقي أو العملي. مع العلم أن الجمهورية كذلك ليست محاورة سياسية فحسب، مثلما يعتقد من لم يقرأها بتمعن، بل تمتد إلى نظرية التربية والأخلاق، ومن المعلوم أن التربية لا تشمل فقط العقل العملي بل أنها تتأسس على العقل النظري أولا. ما هي الحدود الفاصلة بين نظرية الأخلاق السقراطية ونظرية تلميذه ومريده الوفي أي أفلاطون؟ وإن أردنا التشكك نقول: ما هي حدود أمانة ووفاء أفلاطون لنظرية سقراط ؟ ما هي نسبة الترابط بين النظرية الأخلاقية وباقي عناصر المذهب الأفلاطوني المترامي الأطراف، إن في المجال المعرفي أو السياسي أو الميتافيزيقي ؟ وهذا السؤال قد يكشف عن أصول الأخلاقوية التي سنحللها في الفصل الثامن والأخير من الكتاب. على أساس مركزية النظرية الأخلاقية في النسق الفلسفي هو عينه التوجه الأخلاقوي بكل رذائله التي تنتجها بصورة عرضية. وتظهر لا أخلاقية الأخلاقوية في تهميش مكانة الجوانب اللا أخلاقية في حياة الإنسان. ومن المعلوم أن كل تهميش هو إقصاء وكل إقصاء هو ظلم يؤسس قيميا لغلبة غير مبررة وغير قابلة للتبرير الأخلاقي. هذه بعض الأسئلة التي تفتح الفصل للُمباحثة، والبعض الآخر سيتولد من الضرورة التحليلية والحركة الفكرية دون سابق تخطيط لذا سنعمل كذلك على مقاربتها من خلال الارتكاز على النصوص التأسيسية كمصدر أول والنصوص الشارحة ذات الأصالة البحثية كمصدر ثان.

أولا–دراسة تحليلية لمحاورة مينون.

افتتح الفيلسوف وفيلسوف العلم الفرنسي ألكسندر كويريه Alexander Koyré (1892–1964) دروسه التي ألقاها في الجامعة المصرية المطبوعة تحت عنوان Introduction a la lecture de Platon بما يلي:" قراءة أفلاطون لذة كبرى، بل هي متعة فائقة. فإن النصوص الرائعة التي يمتزج بها الكمال الفريد للصورة بالعمق الكبير للفكرة، وقد صمدت أمام عوادي الدهر فلم ينل منها الزمن، وبقيت حية على الدوام، حية ما كتبت منذ عهد بعيد. وتلك الأسئلة السافرة المسئمة: ما الفضيلة ؟ ما الشجاعة ؟ ما التقوى ؟ تلك الأسئلة التي ضايق بها سقراط مواطنيه...".[1] وسنتأكد أن هذه الأسئلة قد شكلت تقليدا متينا، تمظهر عبر الأفلاطونية التاريخية، شكل نظرية أخلاق الهوية. لأن هذه الأسئلة الماهوية، التي تبحث في ماهية الشيئ الواحدة الثابتة، ستشكل أساسا وبصورة قوية، استبعادا لأي تأسيس محتمل لأخلاق الصيرورة التي طالما حاربها أفلاطون، باعتباره مُستلما لمشعل المثالية البارمنيدية، وباعتباره مجتهدا ضد أي انتشار محتمل لأخلاق الحركة النسبية.

هذه الشهادة لا تعتبر مداهنة ومجاملة لأفلاطون من طرف مفكر متأثر به من خلال قراءة محاوراته، والدليل على ذلك هو أن الاعتراف بقيمة المحاورات الأفلاطونية نبعت من طرف الفلاسفة الذين جعلوا مهمتهم الأساسية تفنيد ودحض النسق الأفلاطوني الذي أصبح السمة الغالبة للفكر الغربي. وإن كان هناك الكثير ممن تكفل بذلك فإن أبرزهم على الإطلاق هو نيتشه F. Nietzsche (1844–1900) بالنظر إلى الضجة التي أحدثها في مشروعه الثوري المتمثل في القلب الجذري لكل البنيان الفلسفي الذي هندسه أفلاطون، وَجعل عنوان شذراته الأخيرة "محاولة لقلب جميع القيم"Essai d’une transmutation de tous les valeurs. طبعا لن نجد عناءً في إدراك مرمى سهام نيتشه ومطارقه، إنه يقصد تهديم الفلسفة التي تراكمت طوال ألفيتين على أسس "القيمة الأفلاطونية". ماذا يقول نيتشه عن محاورات أفلاطون رغم عدائه الشخصي للأفلاطونية ؟ إنه يقر

[1] ألكسندر كواريه: مدخل لقراءة أفلاطون، ترجمة عبد المجيد أبو النجا، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ص 11.

في مقدمة كتابة الذي خصصه لأفلاطون وحده، معترفا:" أفلاطون بالنسبة إلى الفيلولوجي أعظم شأنا (...) إنه ذو المواهب الفنية والقدرات الكبرى المتمكن من كل السجلات. وهو في التأليف يظهر موهبة درامية عالية (...) بالنسبة إلى حقبة أدبية مثل حقبتنا فإنه من العسير استحضار سمة هذه الذكرى الخاصة بالمحاورات الأفلاطونية استحضارا دائما".[2] وبالفعل، فإن قارئا للمحاورات الأفلاطونية، لن يجد سبيلا، ولو ضيقا، للانفلات من سحرها اللغوي وسلطانها البنيوي.

ويواصل نيتشه بعد تجميع الدراسات الحديثة حول محاورات أفلاطون خاصة كتابات شلايرماخر، و"أست" Ast، و"زوشر" Socher، و"هارمان" Harmann ونقدها، في تحديد السمة الثابتة لفكر أفلاطون في ظل تشعب نظرياته المختلفة. فتوصل إلى أن الفلسفة الأخلاقية هي بمثابة القوة المهيمنة على كل فكر أفلاطون، وبهذا فإن نظرية الفضيلة ليست طرفا هامشيا أو مكملا لنسقه. بل على العكس من ذلك تماما إذ هي الأساس الذي بني علية الإبستمولوجي والميتافيزيقي وبهذا تغدو الحياة وما عليها مجرد قيمة. وهذا ما يفسر انهمام واهتمام أفلاطون على لسان سقراط بالفضيلة ومدى مصداقية التصورات العامية حولها.[3] وهذا يكشف لنا صحة الفرضية الأولى التي أعلنا عن محتواها في البداية، وهي أن نظرية الأخلاق عند أفلاطون تمثل أساس مزدوج لما سنعمل على مخاصمته مفهوميا، وهو أخلاق الهوية، والأخلاقوية باعتبارها مركزة للمسألة الأخلاقية على حساب بقية المسائل المفهومية. ولئن تأتى لنا إثبات الفرضيتين الإثبات الكافي، سنكون قد شخصنا التشخيص الصحيح البدايات الأولى للأمراض الأساسية في النظرية الأخلاقية. وبالتالي سيسهل علينا تقديم العلاج والتصحيح المناسبين لإعادة النظرية إلى الطبيعية الأصلية في التاريخ والفكر البشريين.

---

[2] فريدريك نيتشه: مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون، ترجمة محمد الجوة وأحمد الجوة، دار البيروني للنشر والتوزيع، صفاقص، الطبعة الأولى، ص4-5.

[3] المرجع نفسه، ص 75.

يهمنا أولا الجانب الشكلي والتصنيفي لمحاورة مينون. فهي من حيث الحجم تعتبر من المحاورات الصغيرة نسبيا بالنظر إلى مجموع المحاورات الكاملة لأفلاطون المقدرة بثمانية وعشرين (28) محاورة. وقد اعتمدنا في هذا التقرير على ترجمتين في اللغة العربية هما:

1-ترجمة "شوقي داود تمراز" لمحاورة مينون ضمن السلسلة المهمة والنادرة لمحاورات أفلاطون الكاملة، والتي وردت في ستة مجلدات وهي على الترتيب التالي:

- المجلد الأول يحتوي على محاورة الجمهورية المقسمة إلى عشرة كتب (حوالي443 صفحة).
- المجلد الثاني يضم سبع محاورات هي: بارمنيدس (86 صفحة) السياسي (94صفحة) السوفسطائي (89 صفحة) جورجياس (122 صفحة) كارميدس (35 صفحة) ليسيس (34صفحة) لاخيس (34 صفحة).
- المجلد الثالث الذي يحتوي على المحاورات الثمانية اللاحقة وهي: إيون (17 صفحة) بروتاغوراس (74صفحة) يوثيديموس (59 صفحة) **مينون (48 صفحة)** يوثيفرو (23 صفحة) دفاع سقراط (34 صفحة) كريتون (17 صفحة) فيدون(92 صفحة).
- المجلد الرابع وردت فيه سبعة محاورات، هي على الترتيب التالي: كراتيليوس (91 صفحة) المائدة (70 صفحة) هيبياس الكبرى (43 صفحة) هيبياس الصغرى (23 صفحة) السيبيادس الأول (64 صفحة) مينيكسينوس (20 صفحة) كريشياس (20 صفحة كذلك).
- المجلد الخامس يضم بين دفتيه المحاورات الأربعة التالية: فايدروس (77 صفحة) ثياتيتوس (120 صفحة) فيليبوس (97 صفحة) طيماوس (100 صفحة).
- المجلد السادس وهو الأخير اكتفى بجمع المحاورة الأخيرة تاريخيا والكبيرة من حيث الحجم وهي القوانين أو النواميس التي كانت آخر ما كتب أفلاطون، وقد قسمها إلى اثنا عشرة كتابا وبذلك استغرقت حوالي 462 صفحة.

2-ترجمة الدكتور عزت قرني التي تمت من اليونانية إلى اللغة العربية مباشرة دون وسائط لغوية أوروبية. وترجمته تقع في حوالي سبع وثمانين صفحة (87 ص) والحقيقة أن هذا العدد الكبير من الصفحات مقارنة بترجمة "شوقي داود تمزار" المقدرة بثمانية وأربعين صفحة فقط (48 ص) يعود إلى كثرة تعليقات المترجم التي كانت مفيدة وضرورية في توضيح الكثير من المسائل المتعلقة بالمفاهيم أو الشخصيات وحتى الأحداث التاريخية ذات العلاقة بالموضوع.

الجانب الشكلي الثاني المهم عند تحليل محاورة مينون هو ترتيب المحاورة من حيث تاريخ الكتابة. وبالفعل فقد اشتغل الفيلولوجيين (محبي الكلمة) الألمان على هذه المشكلة. فتوصلوا – والحق أنه لم يحصل إجماع واتفاق كلي حول هذا التوزيع وحتى عددها. فهناك من يجعلها أربعة مثل "زوشر"- إلى أن هناك ثلاثة أقسام لمحاورات أفلاطون هي: أولا محاورات الشباب أو المحاورات السقراطية كما يسميها "أست" في كتابه "حياة أفلاطون وكتاباته" سنة 1816. والميزة الأساسية الجامعة للمحاورات التي كتبت في هذه المرحلة التي تمتد إلى سن الـ45 من عمره هي أنها محاورات مفتوحة النتائج، لذا فيمكن اعتبارها سلبية بمعنى أنها لا تصل إلى تحديد تام ومغلق للمشكلات المُثارة في البداية، إنها ببساطة محاورات دحضية فحسب. ثانيا محاورات النضج ويمكن تسميتها بالمحاورات الأفلاطونية السقراطية، فيها يحقق أفلاطون خطوة استقلالية في مواقفه وتمتد إلى منتصف العقد السادس من حياته. في هذه المرحلة ألف محاورة الجمهورية والمأدبة والفيدون أو في خلود الروح وفايدروس المخصصة لتعريف الجمال والعمل الفني. أما القسم الأخير فهو المعروف بمحاورات الشيخوخة فيها ألف الكتب الأخيرة خاصة القوانين، ميزتها مقارنة بالسابقة هي أنها "محاورات المراجعة والتعديل" إذ فيها ينجز أفلاطون نقده الذاتي لبعض المواضيع مثل الأسرة، وهذا ما نلمسه عندما نقارن نصوص الجمهورية بنصوص القوانين.[4]

[4] إذ نجد في الكتاب الخامس من الجمهورية في معرض حديث أفلاطون عن مركز المرأة يقول أنه يجب أن تكون نساء المحاربين مشاعة وهذا ما يعني بالضرورة شيوعية الأبناء وانتفاء مفهوم الأسرة كما هو متعارف عليه عند علماء السلالات باسم الأسرة الزوجية الحديثة التي كانت سائدة في المجتمع الإغريقي. والتبرير المعقول الذي قدمه أفلاطون لهذه الشيوعية الأسرية هو:" تفادي خلافات

هنا لا يسعنا إلا أن نخطو الخطوة الثانية مستفسرين: إلى أي مرحلة تنتمي محاورة مينون ؟ ما هو السن الذي ألف فيه أفلاطون هذه المحاورة ؟ ما هو الدليل على أن هذه المحاورة تنتمي إلى مرحلة الشباب ؟ لقد درج في معظم التصنيفات أن محاورة مينون تنتمي إلى المرحلة الأولى أي محاورات الشباب التي كان فيها أفلاطون تابعا لسقراط قبل أن يؤسس الأكاديمية لينتقل بعد ذلك من طور التتلمذ إلى طور الأستاذية أين أصبح مصدرا للعلم بعدما كان طالبا له. وهذا يعني أن الكثير من مضمون هذه المحاورة هو في الأصل من أفكار سقراط، لذا ظهرت المعضلة الفلسفية التقليدية التي أدخلت الكثير من المهتمين بأفلاطون في حيرة وجدل حول التمييز الدقيق والصحيح بين الفكر السقراطي والفكر الأفلاطوني. أما مسألة استجابة محاورة مينون لخاصية المرحلة الأولى وهي النهايات المفتوحة والإجابات غير المسقفة فهو أمر واضح جدا. لأن الإجابة عن هذه المشكلة المطروحة حول ماهية الفضيلة وكيفية تحصيل للناس لها، في نهاية المحاورة كانت على النحو التالي عندما أعلن سقراط: "الفضيلة لا تأتي لا بالطبيعة ولا بالتعليم، وإنما هي نصيب إلهي يلقى من غير العقل إلى من يلقى إليهم (...) لن نعرف اليقين حول هذا الموضوع إلا حينما نأخذ في بحث ما هي طبيعة الفضيلة نفسها وفي ذاتها قبل الشروع في بحث الطريقة التي تأتي بها إلى البشر."[5] هذه المصارحة السقراطية تثبت أنه لم يستطع تقديم حل إيجابي، بقدر ما لجأ للحلول السهلة المجانية وهي "أنها

المال والروابط العائلية" التي تشكل في كل العصور والمجتمعات النسبة الأكبر من الخصومات. أما في المحاورة الأخيرة وهي القوانين فنجده ينقلب على فكرة الشيوعية رافضا إياها، ويقر بالملكية الخاصة بالتقسيم وما ينتج عن كل ذلك من نتائج سياسية واقتصادية واجتماعية. للتوسع يمكن العودة إلى:

– أفلاطون: الجمهورية، ترجمة شوقي داود تمزار، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994، المجلد الأول، الكتاب الخامس، ص 235.

– أفلاطون: القوانين، ترجمة محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986، الكتاب الخامس، ص 261.

– فريدريك إنجلز: أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، ترجمة أحمد عز العرب، دار الطباعة الحديثة، ص56 وما يليها.

[5] أفلاطون: مينون، ترجمة عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة،2001، § 100 ب، ص147–158.

نصيب إلهي". والتي أصبحت منفذ العديد من الفلاسفة من بعده أمام المعضلات الشائكة التي تنهك العقول مثلما لاحظ أرسطو ذلك بصدق.

أما النقطة الأخيرة المتعلقة بدراسة شكل المحاورة فهي مرتبطة بأبطال وشخصيات المحاورة، وهي:

1- سقراط: وهو المحاور المحوري والفعّال مثلما هو واقع في الكثير من المحاورات باستثناء البعض منها مثل البارمنيدس، والقوانين، والسياسي. وفي محاورة مينون يلمح أفلاطون إلى أن سقراط كان في سن متأخرة حيث علامات الشيخوخة ظاهرة. رغم ذلك فهو لم يتخل عن طريقته في الحوار وهي اصطناع الجهل وبث الشك في محاوره مثلما تبث السمكة الرعشة في يد من يمسكها.[6]

2- مينون: يظهر في المحاورة أنه أجنبي من تساليا زار أثينا رفقة خدمه ومساعديه وحدث لقاء بينه وبين سقراط. في موطنه ينتمي مينون إلى عائلة شريفة من النبلاء، وتظهر هذه الرفعة في أن هذه العائلة تحصلت على حق الاستقبال والضيافة عند ملك الفرس. وإلى جانب هذه الميزة الاجتماعية نجد كذلك مينون من المتعلمين المميزين، لأنه تلقى الدراسة على يد جورجياس السفسطائي المعروف. وبهذا المستوى المعرفي المحترم يكون مينون ندا لسقراط في مناقشة موضوع الفضيلة. لكن يبقى السؤال المشروع جدا وهو: لماذا اختار أفلاطون شخصية مينون لنسج محاورة في الأخلاق والفضيلة ؟ يقدم الدكتور عزت قرني احتمالين كإجابة عن هذا السؤال هما: أولا بما أن مينون تتلمذ على يد جورجياس، فإن كشف قصر نظره وإبطال براهينه هو إلى حد كبير مساهمة في نقد أستاذه جورجياس ومنه نقد التوجه السوفسطائي ككل. فخطأ التلميذ من خطأ المعلم، وخطأ هذا الأخير هو من خطأ المنهج ككل. وبهذا يقنعنا أفلاطون وإن لم يكن يقصد مباشرة ذلك بأن الخطأ ينخر في السفسطائية على مستوى المناهج

[6] المرجع نفسه،§ 80 ب، ص 101.

والمعلمين والأتباع. وبدورنا نلاحظ أصول نقد أخلاق الصيرورة السوفسطائية وتأسيس أخلاق الهوية على أنقاضها. أما التفسير الثاني وهو منطقي كذلك مثل الأول تماما، فهو كالتالي: "إن مينون من منطقة تساليا وهذه المنطقة شأنها شأن كل منطقة يونانية لها ميزة خاصة بها، وميزة تساليا هي انتشار الإباحية والفجور في يومياتها" والمفارقة المضمرة هنا هي: كيف لرجل مثل مينون نشأ في هذا الوسط الذي يفتقر إلى الفضيلة أن يناقش ماهية الفضيلة ؟[7] وتجدر الإشارة إلى أن هناك شخصية منفعلة أو هامشية تدخلت في المحاورة وهي شخصية غلام مينون غير المسمى أصلا، وقد وظفه سقراط للبرهنة على صحة نظرية التذكر في المعرفة. وهو ولد لم يدرس العلم أصلا خاصة الهندسة، إذ لا يتقن شيئا إلا اللغة اليونانية التي تواصل بها مع سقراط.

3-أنيتوس: هو الشخصية الثالثة الواردة في المحاورة وإن كانت هامشية إلى حد معتبر، لأنه لم يساهم في مناقشة مشكلة الفضيلة. وربما لأنه ليس متخصصا في هذه المسائل بقدر ما هو مهتم بالسياسة، وبالفعل فأنيتوس هو أحد رؤوس حزب الديموس من جهة وهو واحد من ثلاثة اتهموا سقراط أمام قضاة أثينا بالتهم الثلاثة المعروفة وهي التي صرح بها لأوطيفرون عندما التقى به في دهليز كبير القضاة كما يلي: اتهمني مليتيس من بتثيسى وهو أحدهم فقط إلى جانب أنيتوس وليقون، بأني أُعلم الشباب من أجل إفسادهم أولا وأني شاعر مبتدع للآلهة، فأختلق آلهة جديدة وأنكر وجود الآلهة القديمة.[8] والتهمة الأخيرة ذات طابع سياسي إذ أن سقراط من الذين أظهروا عداءهم للنظام السياسي الحاكم في أثينا وهو النظام الديمقراطي وترويجه لأنظمة مغايرة سواء الإسبرطي أو غيره. وبالفعل فإننا في ثنايا المحاورة نقرأ ونلاحظ تهديدات من أنيتوس لسقراط تتم بأن التهمة مدبرة منذ وقت طويل؛ إذ نجده يتوعده قائلا: "من

[7] عزت قرني: تقديم ترجمة محاورة مينون، مرجع سابق، ص 13.

[8] أفلاطون: أوطيفرون، ترجمة زكي نجيب محمود، مكتبة الأسرة، 2001، ص 23-25-73.

يتهم عظماء أثينا بالعجز سيلقى عقابا جديرا به (...) لهذا أنصحك أن أردت إطاعتي، أن تكون على حذر".[9]

بعد تحليل الجانب الشكلي لمحاورة مينون، هذا الجانب الذي يساعد كثيرا على عملية الولوج الآمنة لفهم المحاورة، سنحاول الانتقال إلى الجانب الذي يشمل المحتوى والمضمون. وكما هو وارد فإن محاورة مينون تحتوي على خمسة أجزاء أو فصول هي:

1-طبيعة الفضيلة أو كيفية وصولها إلى الناس.

بصورة مباشرة وشبه فجائية يطرح أفلاطون مشكلة المحاورة على خلاف المحاورات الأخرى أين يعرض تقديما مناسبا للموضوع قبل إستشكاله، هذه المباشرة في طرح المشكلة تدل – مثلما لاحظ ذلك مترجم المحاورة – على طابعها التعليمي الخالص. إذ يبدأ مينون متسائلا في وجه سقراط: "**هل الفضيلةُ تعلم، هل هي شيء يأتي بالمران، هل تظهر عند البشر هبة طبيعية ؟**"

بهذه الفاتحة الاستشكالية يتم تحديد ماهية المحاورة، وهي الفضيلة من حيث طبيعتها ومصدرها. فليس هناك حضارة ليس لها تصور للفضيلة Vertu وقطبها المناقض وهو الرذيلة Vice. فمن الناحية العامة أو الأكثر انتشارا يمكن لنا اعتبار الفضيلة ضربا من النزوع والقدرة الدائمين لإرادة وفعل الخير، وهنا نلاحظ ضرورة اجتماع الجانب الإرادي النفسي والجانب التجسيدي العملي. لكن هل الفيلسوف يرضى بسهولة بهكذا تعريف، فقد يعتبر تعريفا مقبولا لكن في الحقيقة فإنه يستبطن معضلة هامة جدا وهي هل الفضيلة عمل أم نظر، هل هي تأمل أم ممارسة ؟ وبهذا فإن هذا التعريف لا يحقق الهدف وهو تحديد الماهية. ونحن نعلم كذلك أن أفلاطون من الفلاسفة اليونان النادرين الذين اتخذوا موقفا نقديا جذريا من التراث اليوناني السابق عليه، وفي الحقيقة فإن هذا النزوع التشككي الراديكالي هو الذي أفرز الفكر الأفلاطوني بأكمله.

[9] أفلاطون: مينون، مرجع سابق، § 95 ب، ص 143.

قد نقول أن الفضيلة وفي مستواها اللغوي يمكن أن تدل على الفضل، بمعنى الشيء الزائد على ما يلزم، فنقول مثلا في اللغة العربية "هذا من فضل ربي" أي من فيض القدرة الإلهية. والفعل الفاضل هو بالتدقيق "الإحسان من غير علة"، إذ لو كان لفعل الخير الذي نقوم به أغراضا وأسبابا لبطل أن يكون فضلا منا.[10] فهل يمكن أن يكون أفلاطون قد أخذ بهذا المعنى في تحديده لمفهوم الفضيلة ؟ قد يبدو أن الأمر مستبعد على اعتبار الفارق بين اللغة العربية الناشئة عن ثقافة مخصوصة والثقافة اليونانية. لكن سوف نلاحظ أن سقراط قد قارب هذا المفهوم وإن لم يتطابق معه عندما رد على مينون قائلا "ألا تضيف بأن الفضيلة هي الحصول على الخيرات بمراعاة العدل والتقوى ؟"[11] إذ أن أفلاطون هنا يلمح إلى أن الفضيلة مرتبطة بامتلاك الخيرات عن طريق العدل طبعا، والفائض منها الموجه إلى الناس يكون من فضل صاحبه. وبهذا نلمس التقارب بين المعنى العربي الذي يدل على النافل والزائد من جانب والفهم الأفلاطوني المرتبط بالقدرة المادية من الجانب الآخر. والحقيقة أن هذه الملاحظة ذاتها قد ثبتها طه عبد الرحمن في تحليلاته المعمقة، كاشفا ومحتجا عن نافلية الفضيلة الأخلاقية من حيث تسميتها اللغوية، سواء في العربية أو اليونانية، إذ كان يجب أن تعتبر مسألة قاعدية وأساسية وليست مسألة إضافية. يقول: "القيم الخلقية ليست قيما كمالية قد يستغنى عنها أو قيما نافلة يكون وجودها كعدمها (...) ليست الأخلاق قشورا تغطى الأفعال ولا زينة تعرض لها، وإنما هي هذه الأفعال وقد اتخذت قيما مخصوصة أهدافا لها".[12] وسنكشف في الفصل الأخير عن هذا الاحتجاج بوصفه دالة على الأخلاقوية، لأن محاولة نقل الأخلاق من الهامش إلى المركز هو ما يجعلها تدخل في صراع السلطوية والمركزية. وفي تقديرنا أن الأخلاق ليست بالهامشية ولا بالمركزية إنما هي حلقة مثل بقية حلقات الوجود الإجتماعي تفعل وتنفعل، تُقدم وتأخذ.

---

[10] جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1984، ص 184.

[11] أفلاطون: مينون، مرجع سابق، § 78 د، ص 97.

[12] طه عبد الرحمن: الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2005، ص 37-38.

لكن هل المفهوم يعني الطبيعة ؟ قد نستعملهما دون تمييز في الكثير من الأحيان، لكن بين المصطلحين تتخاصم الأفكار وتؤسس المحاورات وتتشكل المذاهب. فأفلاطون لا يطرح اللفظ للمناقشة، بل يسعى إلى ما وراء الكلمات، إلى الطبيعة والماهية. فماذا نقصد بطبيعة الطبيعة أو ماهية الماهية ؟

إن الكشف عن الطبيعة لا يعني بتاتا تحديد الشائع والمألوف، مثلما لا يعني ضبط المرئي والمحسوس. وبهذا المعنى فَكر كل الفلاسفة اليونان تقريبا، خاصة الفلاسفة اللاحقين لبارمنيدس الذي فصل بين المعرفة العقلية والمعرفة الحاصلة عن طريق الحس. والكشف عن الأسباب غير المرئية أو ما يسمى بطبيعة الشيء، يشكل بالتحديد مهمة الحكيم كما صورها لنا أرسطو. هذه المهمة تتمثل في القدرة على التعرف على المسائل التي تتميز بالصعوبة والكلية البعيدة عن الحواس، هنا فقط تظهر مزية الحكيم على بقية الناس الذين يتجهون في الغالب لتحصيل المعارف الحسية المنتجة لمنافع عملية. وبالتحديد تكون الحكمة معرفة بالمبادئ والأسباب القصوى التي تؤسس معنى الطبيعة.[13] كما أن تحديد طبيعة الشيء لا تتم بنظرة كلية شاملة، بقدر ما يكون بعملية تحديد العناصر والأجزاء فيما يقول أرسطو إلى جانب كشف بنيتها وتركيبها. فنحن مثلا نعرف طبيعة السرير أو العربة من خلال معرفة عناصرهما وكيفية تركيبهما. ولعل هذا ما يبرر اعتراض سقراط الذي تلا مباشرة سؤال مينون والذي سنكشفه في الفقرة التالية.

إزاء السؤال الذي طرحه مينون، تحرك سقراط كاشفا لنا منهجه المعروف. فقال حذرا ومعلنا عدم بداهة الإجابة: "إذا كنت لا أدري طبيعة الشيء، فكيف لي أن أعرف خصائصه ؟" فالتظاهر بالجهل هي الطريقة التي يفضلها سقراط إزاء محاوريه، وهنا بالضبط يسجل أهم ما يعتقد أنه جوهر الفلسفة؛ وهو تناقل الأفكار عن طريق المناقشة الحية التي تفترض الانطلاق من الشك في الأمور المألوفة. وعدم التسرع في إعلان الأجوبة والنظريات التامة منذ البداية. وبهذا الفعل المنهجي سجل سقراط

[13] Aristote : la métaphysique, traduit par jules Barthélemy saint – hilaire, poket –brodard et taupin, 1991,livre A- chapitre 1,§ 981 b, p 41.

طريقته في التفلسف وأصبح نموذج كل الفلاسفة الإغريق اللاحقين له، وحتى غير الإغريق.[14] وسواء كان فعلا سقراط غير عارف بالإجابة أو كان متظاهرا، فإن هذه اللا أدرية- البدئية إزاء الأسئلة الفلسفية تُعلم المحاور والقارئ على السواء عدم الاستخفاف بالمسائل ومن ثمة التهيؤ لشق الطريق الطويلة الموصلة إلى الماهيات والطبائع. ليست الفلسفة في النهاية إلا شقٌ للعقبات التي لا تنتهي.

إن محاورا ذكيا مثل مينون لا يسعه إزاء استراتيجية سقراط "السؤال كرد على السؤال" إلا أن يتقدم بالخطوة التالية وهي العمل على تقديم إجابة عسى أن تكون حلا مقبولا للمشكلة، فلا يمكنه أن يقابل سؤال السؤال بسؤال آخر. فيجيب على سؤاله بنبرة الواثق وصاحب الخبرة الواسعة: "فضيلة الرجل هي أن يكون قادرا على إدارة شؤون الدولة (...) وفضيلة المرأة أن تحسن إدارة منزلها محافظة على ما فيه ومطيعة لزوجها. وهناك كذلك فضيلة الطفل (...) وفضيلة الشيخ...".[15] ولو أردنا تقييم رد مينون، لقلنا أنه ينم عن نظرة فاحصة لأنها انطلقت من ملاحظة واقعية جدا من خلال الابتعاد عن التعميم الذي يولد الأحكام الكلية الخاطئة. وبمقدورنا أن نوسع إجابة مينون لتشمل فضيلة الجندي، وفضيلة الدولة، وفضيلة العبد وفضيلة الحصان. إننا نعترف بدقة رد مينون نظرا لوعيه للاختلافات الموجودة بين الأجناس (الرجل والمرأة)، والأعمار (الصبي والشيخ)، والمراكز الطبقية مثلا (السيد والعبد)...الخ. فمن غير المعقول أن نطالب الطفل الصغير أن يلتزم بفضائل الشيخ الكبير وقل ذلك على بقية الحالات. والحق أن إجابة مينون هنا تشابه إلى حد بعيد إجابة السوفسطائي "هيبياس من إليس" على سؤال سقراط حول ما الجميل أو الجمال ؟ فقد قال إن العذراء الجميلة هي الجمال.[16] بمعنى أنه لا يمكن القبض على "معنى ما" إلاّ بالنظر إلى "حالة متجسدة"، وبالتالي فلا

[14] Henri Bergson : Les Deux sources de la Moral et de la Religion, Librairie Félix Alcan Paris, Onzième édition, 1932, p58-60.

[15] أفلاطون : مينون، مرجع سابق،§ 71 هـ، ص 74- 75.

[16] أفلاطون: هيبياس الكبرى، المجلد الرابع، ترجمة شوقي داود تمزار، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994، ص 208.

يمكن الحديث عن جمال متعال، بل دائما بربطه بحالات متجزئة. مما يسمح لنا بالحديث عن أنواع لا تحصى من الجمال: جمال الصبي، جمال المنزل، جمال الكتاب...الخ.

هل رضي سقراط بإجابة مينون مثلما قد يرضى أي محاور آخر؟ لا يختلف اثنان أن موقفه من محاولة مينون كانت صادمة إلى حد كبير. فلنرى ما قال سقراط مجيبا على الجواب: "كنت أبحث عن فضيلة واحدة، وإذا بي أمام خلية من الفضائل تسكن عندك (...) الفضائل مهما يكن من كثرتها ومن تنوعها، إلا أنها تمتلك جميعا صورة معينة واحدة بها هي تصير فضائل". وسقراط لن يمل أبدا من تكرار نفس المطلب لكل محاوريه مهما كانت انتماءاتهم المذهبية، وفي أي موضوع كان. لذا نجده يعاتب هيبياس في تعريفه السابق للجميل: "قل لي ماذا يكون الجمال بنفسه (...) أليست الفرس الجميلة جمالا ؟ أليست القيثارة الجميلة جمالا ؟... وماذا عن القدر الجميلة أليست تلك جمالا ؟ إنك (يا هيبياس) لا تدرك المقولة الهيراقليطية القائلة بأن القرود الأكثر جمالا هي قبيحة بالمقارنة مع السلالة البشرية، وأن القدور الأكثر جمالا هي دميمة عند جمعها مع العذارى (...) إذا جمعت العذارى مع الآلهة، ألن تكون النتيجة الشيء نفسه كما لو وضعت القدور مع العذارى ؟ ".[17] يا له من سقراط عجيب ! يبدو أنه محق في منطقه هذا، فالجزئي يقع في النسبية والتبعية بخلاف الكلي، لذا نجده يطلب الكلي دوما، للتخلص من الارتباطات الواقعية المتغيرة.

من الواضح جدا أن مطلب سقراط ذو خصوصيات لم يدركها مينون أو أي سوفسطائي آخر حاوره. هذا ما جعل أرسطو يرسم منهج أفلاطون في كتاب الميتافيزيقا بصورة مختصرة ومعبرة جدا عندما قال أن أفلاطون في سنوات شبابه الأولى قد تعرف بفيلسوف يسمى أقراطيلوس Cratylus/cratyle . كما أنه اطلع على أفكار تقول بأن السيلان الدائم هي خاصية الموجودات الحسية وبالتالي فإن التعرف عليها متعذر، وهذه مبادئ هيراقليطس Héraclite . تعرف على كل هؤلاء قبل سقراط. لكن عندما تعرف على هذا الأخير ورافقه، فقد نقل له الاهتمام بالمسائل الأخلاقية

[17] أفلاطون: مينون، ص 76. هيبياس الكبرى، ص 210.

وصرف النظر عن ظواهر العالم الفيزيائي عامة (لذا شاعت الفكرة بأن سقراط أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض (Il a ramené la philosophie du ciel sur la terre) وكان بحثه في الأمور الأخلاقية منصبا على الكلي مستهدفا التعريف.[18]

بهذا الرد تبدأ "المحنة التعريفية" لمينون رغم أن سقراط يطمئنه على قدراته في تحديد المسائل وضبط المفاهيم، من أجل تحريضه وتشجيعه لمواصلة واستكمال المشكلة التي كانت في بداية المباحثة. والشيء الذي حدث بعد ذلك هو أن كل تحديد من مينون لطبيعة الفضيلة كتعريف لها يقابل بتشكك سقراطي يعيد الأمور إلى نقطة البداية. والغريب أن هذا التريب والدحض موضوعي وليس مجرد تفنيد تحكُمي. وإن أردنا أن نجمل باختصار هذا المد والجزر بين المتحاورين سقراط ومينون، فإننا سنتحصل على الجدول التالي الذي يظهر فعل مينون ورد فعل سقراط:

تعريف مينون	رد سقراط
الفضيلة هي القدرة على قيادة الناس.	لكن هل فضيلة الطفل والعبد ستصبح هي الأخرى أن يكون كل منهما قادرا على قيادة أستاذه أو سيده ؟
الفضيلة هي القدرة على الحصول على الخيرات مثل الصحة والثروة ومظاهر المجد في المدينة ووظائف الحكم.	ألا تضيف بالعدل مع مراعاة التقوى... لكن أليس العدل أحد أجزاء الفضيلة وليس كل الفضيلة ... أريد الفضيلة ككل.

ينتهي هذا القسم الأول نهاية سلبية. إذ فشل مينون في ضبط تصور للفضيلة يكون خاليا من النقائص التي تكفل سقراط في كل مرة بإظهارها. والغريب أن مينون لم يشعر بأن سقراط يفعل ذلك

[18] La métaphysique, Op . cit, livre A, chapitre 6,§ 987b, p 62.

من أجل إحراجه، بل انتقل الشك من سقراط إليه واعترف قائلا: "لقد سمعت عنك يا سقراط، حتى قبل أن ألتقي بك، أنك لا تفعل شيئا غير أن توقع نفسك في الشك، وأن تجعل الآخرين أيضا يقعون في الشك. إنك تشبه سمك البحر الكبير ذلك: الرعاش".[19] فرعشة الشك في ماهية الفضيلة لم تبق عند سقراط فقط، بل انتقلت إلى مينون واقتنع مثل محاوريه بصعوبة تحديد هذا المفهوم الذي يظهر أنه ليس في متناول أي إنسان. فهل سيحرز أفلاطون تقدما في الأقسام المتبقية في مسيرته المفهومية ؟ إن فشل تحديد ماهية الفضيلة في البداية يبقى عل حاله حتى النهاية، ولهذا تعتبر المحاورة سقراطية لأنها سلبية تشبه منطق السوفسطائية الذي ينقد بدون بديل. لكن هذا الشك ذاته، سيتم استثماره في مباحثة مواضيع أخرى ذات صلة بنظرية المعرفة وطبيعة العلم الرياضي ذاته.

2-نظرية التذكر أو المعرفة كتذكر.

يمكن القول أن نظرية التذكر هي الخيط الهادي لفلسفة أفلاطون بأكملها، إنها العنصر الواصل بين النظرية الميتافيزيقية والنظرية الابستمولوجية. لكن هل لنظرية التذكر امتدادات في الأكسيولوجيا أو القيم وبخاصة في فلسفة الأخلاق؟ هذا هو السؤال الذي نعتقد أنه مهم في هذا المقام. وإن تحقَقَ ذلك يكون أفلاطون بالفعل أبا للنسق بامتياز وبدون منافس في العالم القديم. ألهم الفرس الذي ركله،[20]

[19] أفلاطون: مينون، مرجع سابق، § 80 ب، ص 101.

[20] طبعا هو أرسطوطاليس مؤسس اللوسيوم ، حيث قال عنه أستاذه أفلاطون معاتبا مغادرته الأكاديمية: "لقد رفسني أرسطو مثل المهر الذي يرفس أمه التي ولدته "فأرسطو هو صنيعة أفلاطون إلى حد كبير، فقد تتلمذ عنده لمدة تقارب العشرين سنة، كان يناديه بالقرّاء لتفوقه من بين الجميع في قراءة المحاورات، ويناديه كذلك بالعقل. لكن مصير التلميذ المتفوق هو ألا يبقى تلميذا، بل يستقل بآرائه واهتماماته، ويحدد مساره الخاص. وهذا بالضبط ما عبر عنه أرسطو بصورة ضمنية في مؤلفه الأخلاقي (الأخلاق النيقوماخية) عندما قال: لعل الأفضل أن نبحث عن (ماهية الخير) على وجه العموم، مع أن بحثا مثل هذا قد يشق علينا لأن جماعة من خلاننا هم الذين ابتدعوا نظرية المثل، لكنه يبدو لنا أن الأفضل بل الواجب يقضي بأن نضحي بعواطفنا الشخصية ضنا بسلامة الحقيقة لاسيما إن كنا فلاسفة، لأن إذا كان الطرفان عزيزان، فالواجب المقدس يفرض إيثار الحقيقة ". وبهذا يكون أرسطو أول معلم للموضوعية العلمية. لكن العلاقة الحقيقة بين أفلاطون وأرسطو ليس بينة بذاتها، مثلما يعتقد البعض من الدارسين الذين يجعلون فاصلا بينهما

وغض الطرف عن تعاليمه من خلال توجيه نظره إلى الطبيعة. بالفعل، فإن نسقية الفلسفة الأفلاطونية والأرسطية من أوضح المسائل في الفلسفة الإغريقية، ولعل ذلك يعود إلى قدرة كلاهما على تشكيل مدرسة فلسفية حافظت على المؤلفات ونقلت السيستام الفكري إلى الأجيال اللاحقة. ويمكن أن نؤكد منذ البداية بأن نظرية "المعرفة تذكر" قد شدت البنيان النظري الأفلاطوني من الجانب الأنطولوجي إلى الإبستمولوجي والأخلاقي أيضا. فذا فهي الخيط الرابط بين حلقات العقد الأفلاطوني.

تنطلق شرارة النسق الأفلاطوني من ميدان الميتافيزيقا، حيث برهن على خلود النفس في المحاورة التي خصصها لذلك. ونقصد محاورة فيدون التي أودع فيها البراهين الثلاثة على أن روح الإنسان تظل موجودة رغم موت الإنسان وفناء الجسد. وهي:

1- إن الروح تذهب من هذا العالم إلى العالم الآخر، ثم تعود إلى هنا حيث تولد من الميت، فإن صح هذا وكان الحي يخرج من الميت، للزم أن تكون أرواحنا في العالم الآخر، لأنها إن لم تكن، فكيف يمكن لها أن تولد ثانيا ؟ هذا التساؤل من سقراط أسسه من اقتناعه بالمذهب القديم القائل بالتناسخ. وهنا تظهر نقوله من الفيثاغورية أو من الحكمة الهندية القديمة.

2- نحن مقتنعون بأن جميع الأضداد ناشئة من أضداد (الأسوأ من الأحسن، الأعدل من الأظلم، الأضعف من الأقوى، الخير من الشر...الخ) أفليس هناك ضدا للحياة هو الموت، كما أن النوم ضد اليقظة. فإذا كان هذان ضدين، فهما متوالدين إذن أحدهما من الآخر، فالحي من

كالفاصل بين المثالي والواقعي. فهناك ملاحظات كثيرة أنجزها فلاسفة أمثال نيتشه وهيدغر تبين أن سياق الفكر الأرسطي لم ينحرف تماما عن السياق الأفلاطوني، بقدر ما أنجز منعطفا ليس إلا. للتوسع في الموضوع يمكن العودة للكتب التالية:

- Aristote : éthique à Nicomaque, traduit J. Barthélemy saint – hilare, librairie générale française, 1992, livre I chapitre III para 1, p 44.
- Karl Jaspers: Introduction à la philosophie, traduit par Jeanne hersch, librairie Plon, Paris, 1980, p 126.
- أوغسطين باربره البولسي: مقدمة كتاب "في السياسة" لأرسطو، اللجنة اللبنانية لروائع الترجمة، بيروت، الطبعة الثانية، 1980، ص 48.

الأشياء والأشخاص متولد من الميت، فإن صح ذلك فلابد أن تكون أرواح الموتى مستقرة في مكان ما، ستعود منه مرة أخرى.

3-أخيرا يقنع سقراط محاوره سيبيس بخلود الروح قائلا: لو كانت الأحياء صادرة من شيء غير الأموات، وكان الأحياء يدركهم الموت، أليس حتما أن يبتلع الموت آخر الأمر كل شيء ؟ وهذا يعني بالضرورة أن الحي صادر من الموت والموت بدوره يولد الحي. هذا ما يجعل سقراط يقر متيقنا بأن إيمانه ثابت بحقيقة واحدة وهي عودة الروح إلى الحياة من جديد وهذا ما يعطي لها صفة الديمومة والخلود.[21] وسنرى أنه من هذه الفرضية الأساسية يؤسس بقية بنيانه الفكري.

الأسطورة التي يوظفها أفلاطون للتمثيل لمبدأ خلود النفس هي "أسطورة الجندي آر" ابن أرمينيوس من بامفيليا. التي أوردها في خاتمة الكتاب العاشر من الجمهورية تحت عنوان مماثل هو "خلود النفس" ومصير الروح الفاضلة. ومختصر هذه القصة التي رواها سقراط لصديقه جلوكون هو أنه" عندما قُتل آر في الحرب، وجمعت الجثث لدفنها بعد عشرة أيام، تبين أن جثته وحدها هي التي لم تفسد، فنقل إلى بيته، وبينما كانوا يهُمون بدفنه بعد يومين، إذ به ينهض حيا وهو راقد على فراش الموت، ثم بدأ يقص على الباقين ما رآه في العالم الآخر".[22] فجثة الجندي الشجاع آر، صاحب النفس الفاضلة والخيرة بقيت على حالها سليمة لمدة اثنى عشر يوما، بسبب عدم فناء روحه، إذ لم تنفصل كلية بل قامت برحلة تقييمها الخاص. ولئن كان أفلاطون يريد أن يستخلص درسا من هذه الأسطورة التي لا تشابه أساطير هوميروس الخيالية وهو كون الإنسان هو المسؤول عن نتائج أفعاله ولا يحق أن ينحى باللائمة على الآلهة خاصة فيما يتعلق بالنتائج الإجرامية للأفعال. فإن ما نفهمه في مجال النفس هو أنها لا تفنى بل تتناسخ دوما دون أن تتذكر ذلك. لكن لماذا ؟ كيف تكون

[21] أفلاطون: فيدون، مرجع سابق، ص 180-187.

[22] أفلاطون: الجمهورية، مرجع سابق، ص 475.

المعرفة تذكراً والنفس لا تتذكر ما حدث لها في الحياة السابقة ؟ فلندع سقراط يختم أسطورته المشوقة؛ فقد قال: "مرت بعدئذ – روح آر ومن معه من الأرواح – وبدون دوران تحت عرش الضرورة وزحفت إلى سهل النسيان عند مرورها جميعا، زحفت في حر محرق لا يطاق لأن السهل كان أرضا قاحلة خالية من الشجر والنبات الأخضر، وحطت رحالها بجانب نهر الغفلة (...) وكان جميعها (الأرواح) مجبرا أن يشرب من مياهه كمية محدودة. وشربت منها أكثر مما كان ضروريا تلك الأرواح التي لم تكن قد أنقذت بالحكمة، ونسيت كل واحدة منها كل شيء بينما كانت تشرب. وحدثت عاصفة رعدية (...) وقد حرم على آر أن يشرب من الماء...".[23]

يمكن أن نفهم على الأقل أن النسيان وهو بالمقابل اليوناني "ليثيا"، هو المحطة الأخيرة في العالم الآخر قبل العودة للعالم الواقعي. هدفها هو جعل الأرواح تغفل الحيوات السابقة وتبدأ من جديد وكأن شيئا لم يحدث. و**عدم النسيان** هو بالتحديد ما حدث لآر، مما سمح له **بتذكر** تفاصيل الرحلة الروحية. وإن كنا نقابل بين كلمتي "نسيان" و"ليثيا" على هذا النحو المُبيَن، فإن عدم النسيان يقابله بالضرورة اصطلاح "أ– ليثيا" في اللسان اليوناني الذي يعني الحقيقة. بالتالي يصبح الحقيقي هو عدم النسيان والمعرفة لا تدل إلا على التذكر. وبهذا يأخذ سقراط بأيدينا مباشرة إلى العبارة الضرورية القائلة بأن :**المعرفة تذكر** أي هي عدم نسيان ما عَلَمته وتعلمته النفس في الحياة (بالمفرد أو بالجمع) السابقة.

ماذا ينتج عن خلود النفس من الناحية الإبستيمولوجية ؟ أو ما هي النتيجة المعرفية لعدم فناء الروح بعد فساد البدن ؟ وإن كانت المعرفة تذكر فهل هي استدخال أم استخراج ؟ يجيب سقراط عن هذه التساؤلات مثلما يجيب على مينون المستمع التابع قائلا: "باعتبار أن النفس خالدة وأنها تولد مرات عديدة؛ فإنه ليس هناك أمر لم تتعلمه. ولمّا كانت الطبيعة من جنس واحد، وكانت النفس قد تعلمت كل شيء، فليس هناك ما يمنع أنها بتذكرها لشيء واحد، تجد بمفردها كل الأشياء الأخرى،

[23] المرجع نفسه، ص 484.

فما البحث والتعلم إلا تذكر وحسب".[24] الطبيعة إذن واحد سواء الطبيعة العاقلة أو الحية أو الجامدة، لهذا فكل ما يمكن أن يعرفه الإنسان لا يخرج من حدود هذه الطبائع الموجودة. والمعارف التي يُحصلها لا يمكن إلا أن تكون مترابطة برباط السلسلة الواحدة، مما يسمح بجلب معرفة ما في حالة تذكر معرفة أخرى مرتبطة بأحد الربائط بها، أي بالأولى، سواء كان التشابه أو الاختلاف أو الاقتران... الخ من العلائق المختلفة. وهذا ما تكفل سقراط بالبرهنة عليه أمام مينون في قصة العبد والنظرية الرياضية التي استطاع أن ينشئها رغم أنه جاهل بأمور الهندسة أو غيره من العلوم النظرية الأخرى. إن العبد أو الإنسان عموما لا يحتاج إلى تعلم أي جديد، بل كل ما يحتاجه هو مساعدة إنسان آخر لاستخراج ما تم نسيانه. وهنا بالضبط شعر سقراط أن مهمته لا تخرج عن هذا التحديد، وأعلن أنه يولد من الرجال معارفا مثلما تولد أمه من النساء أطفالا.

فالذكاء والمعرفة هي ما كانت تمتلكه الأرواح قبل أن تتقمص الأبدان، وحدث النسيان في تلك اللحظة التي تم فيها الاتحاد بينهما والعودة من جديد إلى الوجود المحسوس. وبهذا التوصيف نفهم جيدا لماذا اعتبر أفلاطون التفلسف استعداد للموت وأن البدن هو الذي يكرس النسيان في وجودنا العيني، لأنه يوجه النفس إلى الشهوة والمال كما أنه يجعلها تمرض من وقت إلى آخر...الخ. يقول أفلاطون مسترسلا في تدنيس البدن: "ما دمنا في أجسادنا وما دامت الروح ممتزجة بهذه الكتلة من الشر، فلن تبلغ شهوتها حد الرضى، وإنها لشهوة الحقيقة، ذلك لأن الجسد مصدر لعناء متصل، علته هذه الحاجة إلى الطعام، وهو كذلك عرضة للمرض الذي ينتابها فيحول بيننا وبين البحث عن الحقيقة (...) فمن أين تأتي الحروب والمعارك إن لم تكن آتية من الجسد وشهواته، فالحروب يثيرها حب المال، والمال إنما يجمع من أجل الجسد (...) يضيع الوقت الذي كان ينبغي أن ينفق في الفلسفة، ما الموت سوى انفصال الروح عن الجسد وانعزالها في مكانها الخاص، وفكاكها من أغلال البدن.

[24] أفلاطون: مينون، §81 ج، ص 106.

والفلاسفة بحق وحدهم دون غيرهم ينشدون خلاص الروح، الفلاسفة الحق لا ينفكون يعدون أنفسهم للموت".[25]

الخلود إذن يقتضي أن تكون المعرفة تذكرا، وإن سألنا لماذا لا يتذكر جميع الناس ما تعلموه فيما سبق ؟ لكانت الإجابة أن النسيان هو نصيب الأرواح غير المحبة للحكمة، لأن روح الفيلسوف وإن كان محلها هو الجسد، إلا أن حلولها فيه قلق باستمرار. مما يجعل نسيانها عرضي ومؤقت عكس بقية النفوس. وبهذا فالمعرفة ليست سوى استخراج لمعارف موجودة في الأصل. المعرفة ليست سوى المرحلة النهائية لنحلة تستخرج العسل من داخلها، والجهل هو نسيان وإغفال إن لم نقل إنكارا لحالة جمع الطعام من الأزهار والأشجار. والأكيد أن نتائج عديدة ستُستخرج من نظرية التذكر هذه، بخاصة على الصعيد الأخلاقي.

تبقى المسألة التي تؤرقنا وسقراط معا هي: **إن كانت المعرفة تذكر، فهل يمكن أن تكون الفضيلة كذلك** ؟ هل الفضيلة كامنة فينا وما نحتاجه هو فقط فيلسوفا مثل سقراط لينتزعها من براثين النسيان ؟ هل هذا يعني أن الفضيلة لا تُعلّم ؟ أي غير قابلة للتعلم أصلا ؟ هذه الأسئلة مشروعة جدا بالنظر إلى القسم الثالث الذي وضعه أفلاطون لمحاورة مينون، حيث ربط الأخلاق بالعلم الرياضي، وهو الربط الذي له أكثر من مدلول، على أساس أن العلم الرياضياتي لا ينفصل عن ميتافيزيقا الهوية التي تنمذج المعلول الثابت على حساب المحسوس النامي. وهو الربط أيضا الذي يتم استعادته من جديد في الأزمنة الحديثة مع سبينوزا الذي عمل على ترييض الأخلاق. ولئن كان الهدف مختلف بين الترييض الأفلاطوني والتتريض السبينوزي، فإنهما لم يعملا على تطبيع الأخلاق مثلا، وهي المهمة التي تقوم بها نظرية أخلاق الصيرورة التي نؤسس لها في هذا الكتاب. ونقصد بتطبيع الأخلاق، ربطها بالطبيعة الاجتماعية والتاريخية التي تقتضي المحايثة والنمو والتجدد بدل المفارقة والكمال والنجازة.

---

[25] فيدون، ص 172-175.

3-إمكان تعليم الفضيلة ومنهج البحث بالفروض أو ترييض الأخلاق.

بما أن طبيعة الفضيلة لم تحدد بعد برفقة مينون، فإن سقراط يعيد بصورة شبه حرفية السؤال الذي طرحه في بداية المحاورة: هل ينبغي أن نقدم على الفضيلة باعتبارها موضوعا للتعلم أم باعتبارها شيئا يأتي بالطبيعة أم أنها تصل إلى البشر على نحو آخر ؟ والفرق الوحيد بين الطرح الأول والثاني هو أن هذا الأخير أصبح أكثر تفتحا بسبب وعي الصعوبة التي تنجز على تحديد أفق الحلول.

لا يبحث الفضيلة من كان جاهلا بالرياضيات والهندسة؛ هذا هو الشعار الذي يلائم مدخل محاورة مينون، مثلما أن الشعار الذي وضعه أفلاطون على باب مدرسته هو "من لا يعرف الرياضيات لا يدخل الأكاديمية". إن فيثاغورية أفلاطون من المسائل المطروقة جدا عند الحديث عن مصادر فكره. قد تجلى أثر الفكر الفيثاغوري الذي عمد إلى ترييض الكون، على أفلاطون في أهم المواضيع المختلفة عن الرياضيات وهو موضوع الأخلاق، وهذا ما سبب الدهشة والاستغراب لأرسطو عندما تحدث في الأبوريا (المشكلة) الأولى عن مسألة دراسة المتغير بغير المتغير قائلا: "كيف يمكن أن توجد طبيعة مفهوم متغير وليكن الخير مثلا في مسائل تتميز بالثبات التام مثل العلم المجرد وهو الرياضيات ؟ أليس هذا مدعاة للسخرية من الرياضيات مثلما فعل أريستيبوس Aristippe المتأثر بالسفسطائيين. إذ أنه لاحظ أن في الصناعات والفنون الإنتاجية على شاكلة النجارة والإسكافية تقوم أحكام التفضيل مثل قولنا هذا أفضل من ذاك، وأسوأ من الآخر. في حين أن الرياضيات والعلوم التابعة لها لا يمكن لنا الحديث عن شيء أفضل أو أسوأ من الآخر".[26] ونحن بدورنا نقول هل يمكن لمنهج الرياضيات أن يفك المعضلة التي أربكت مينون وسقراط على حد سواء ؟ ألا يمكن استحداث منهج يلائم خصوصيات علم الأخلاق مثلما الاستنتاج والأكسيوماتيك يلائم خصوصيات علم الرياضيات ؟ أم أن عبقرية أفلاطون قد سبقت غاليلي في اعتبار أن الفيزيقا والميتافيزيقا والأكسيولوجيا هي كتب لا يحسن قراءتها إلا من أحسن العلم الرياضي ؟ الحقيقة أن غاليلي لم يقطع الصلة بالقدامة

[26] Aristote : la métaphysique**,** Op.cit, livre b, chapitre 2,§ 996b, p 97.

الإغريقية كما نعتقد، بخاصة مع التقليد الأفلاطوني والفيثاغوري مع استثناء التوجه الأرسطي، بدليل أن تجاربه كانت عقلية، كما أنه وقع في التقليد الأرخمدسي الذي لم يقطع مع الأفلاطوني في شيء.[27]

فلنفحص أولا ما هو التحديد الأفلاطوني لمنهج البحث بالفروض ؟ يقول سقراط مقترحا منهجه الجديد في البحث مع توضيحه: "ما أقصده بالبحث الفرضي ها هو: إنه على مثال الطريقة التي كثيرا ما يستخدمها أهل الهندسة في فحص المسائل (...) إذا كان هذا، فإني أرى استنتاج هذه النتيجة. إذا كانت للفضيلة هذه الكيفية، فهل ستكون شيئا يُعلم أم شيئا لا يُعلم. الفضيلة إذا كانت علما فيمكن تعليمها، وإن لم تكن فلا".[28] من هنا نلاحظ أن طريقة سقراط قائمة على تقديم القضية موضوع البحث على شكل افتراض، وكل افتراض هو علم سابق للعلم من حيث المبدأ. بمعنى أن كل فرضية تحمل في طياتها مشروع علم، ومن أراد بلوغ العلم فعليه أن يسلك درب الفرضيات المطروحة للنقاش. ووعي هذه المسألة بعمق وحدة دفع بوانكاريه للحديث عن "العلم والفرضية "La science et l'hypothèse بمعنى أن تأسيس المعرفة العلمية لا يحدث إلا بالقدرة المتاحة للعالم لوضع افتراضات لم ترد على ذهن السابقين. إذ نجد في العلم الرياضي المعاصر أن بداية لوباتشفسكى Lobatchevesky كانت بافتراض إمكانية رسم متوازيات عدة مع مستقيم معطى من نقطة خارجه. ومن بعده ألف ريمان Riemann بحثه الموسوم بـ"في الفرضيات التي تستخدم في تأسيس الهندسة".[29]

إذن، فنقطة انطلاق منهج البحث بالفروض هو وضع هذا المشروع علنية وبوضوح على طاولة النقاش. والمقصود هنا بالعلنية هو أن يكون معلوما لدى كل أطراف النقاش دون تمييز، وهذا من أجل الحصول على منصة انطلاق موحد عند كل الباحثين في الموضوع لتفادي الخلافات أثناء سير المُدارسة الجماعية. أما عنصر الوضوح فيتجسد في ضبط التصورات تحديدا والبنية الصحيحة

---

[27] ألكسندر كويري: دراسات غاليلية، ترجمة يوسف بن عثمان، المركز الوطني للترجمة، تونس، الطبعة الأولى، 2008، ص 125.

[28] أفلاطون: مينون، مرجع سابق،§ 87ج، ص 124-125.

[29] هنري بوانكاريه: العلم والفرضية، ترجمة حمادي بن جاء الله، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2002، ص 116.

للمصادقات. وبعد ذلك تبدأ المناقشة الجدية لهذا الفرض ومن جميع الجوانب دون تساهل أو تسامح، فالصرامة المنهجية هي أهم مهمة تنجز إزاء الافتراض المعروض. وهدف المناقشة طبعا ليس التحامل على الفرض تحاملا سلبيا أو نقديا بل هو العمل على توجيه انتقادات له وكذلك إثراؤه من خلال تنقيحه. وتكون النتيجة واحدة من اثنين:

1-رفض الفرض وإنكاره إذا كانت الانتقادات موضوعية ووجيهة لا يمكن ردها والدفاع عن الفرضية.

2-المحافظة على الفرضية وتأسيسها إذا كانت مجمل الملاحظات والانتقادات ضعيفة ورديئة لم تستند لشرط الموضوعية ووحدة العقول المتباحثة.[30]

إننا لا نعثر على منهج البحث بالفروض في محاورة مينون فقط، بل في محاورة الجمهورية وبارمنيدس كذلك. وقراءة هذه المحاورة الأخيرة تجعلنا نقتنع بأن أفلاطون تخلى عن سقراط، بل انقلب على مبادئه الخاصة. إنها محاورة النقد الذاتي بامتياز، وهذا بسبب استعماله منهج الفرض أو البحث بالفرض. فقد كان موضوع الحوار الذي نشأ بين كيفالوس، وأديمانتوس، وجلوكون، وأنتيفون السوفسطائي وسقراط يدور حول مسألتين أساسيتين هما: أولا الإشكاليات النظرية لنظرية المثل كما عرضها سقراط مع نقد كل من بارمنيدس وزينون لها. ثانيا عرض مفصل لنظرية الوجود واللا وجود من جهة والواحد والمتعدد من الجهة الثانية. إننا كذلك لا نشعر بصعوبة استكشاف منهج البحث بالفرض، فمع كل بداية فقرة نجد البداية المتكررة: "إذا كان". ومثال على ذلك يقول بارمنيدس إذا كان الواحد موجودا، فماذا يلزم عن ذلك من نتائج بالنسبة للآخرين (...) وإذا كانت الأشياء المشاركة في الواحد كجزء والمشاركة في الواحد ككل هي أكثر من واحد، ألن تكون هذه الأشياء بالضرورة كثيرة لا متناهية من حيث بالضبط أنها تشارك في الواحد (...) إذا كان الواحد ليس موجودا فماذا ينتج عن

[30] محمود زيدان: مناهج البحث الفلسفي، د ط، 1977، ص 28. وأيضا:
André LALANDE : vocabulaire technique et critique de la philosophie, Op.cit, p 428.

ذلك ؟"[31] فما يقوم به أفلاطون بهذا المنهج هو تفحص نتائج عدة افتراضات مختلفة من أجل انتقاء الفرضية الصحيحة والتخلي عن الفرضية الضعيفة. البحث بالفرضيات يتيح إمكانيات أكثر لكشف الحقيقة المنطقية والمنسجمة.

الفرض الذي انطلق منه سقراط هو كون الفضيلة خير، إذ لا يمكن إلا اعتبارها كذلك. وإذا كان الخير موضوعا للعلم فهذا يعني أن الفضيلة كذلك تعتبر موضوعا للعلم، وإذا كان الخير منفصلا عن العلم فالنتيجة أن الفضيلة ليست علما. وإذا كان الخير هو مصدر الفائدة فإن الفضيلة كذلك مفيدة. ومن الأشياء التي نعتبرها مفيدة نجد الصحة والجمال والثروة والقوة، لكن الحق أن هذه الأشياء قد تكون مصدرا لعدد لا يحصى من الأضرار. لذا فهي لن تكون مفيدة إلا إذا تم استعمالها استعمالا حسنا أو صحيحا. فالشجاعة بدون عقل وروية لا تعدو أن تكون إلا تهورا وجنونا. فإن استلم العقل مقاليد تسيير النفس فإن السعادة هي نتيجة كل الأفعال، وإن لم يحدث ذلك ستكون حتما النتائج عكسية. وهذا يعني أن الفضيلة كملكة نفسية مرتبطة بالعقل والذكاء، وبما أن كل الفوائد صادرة من العقل والتروي، وكانت الفضيلة مفيدة، فإن القول الصحيح هو أن الفضيلة عقل، وجميع الفضلاء هم كذلك لأنهم عقلاء وليس لأن طبيعتهم جعلتهم أفاضل. ويستنتج مينون من افتراضات سقراط أنه إذا كانت الفضيلة علما، فمن الممكن جدا أن تكون موضوعا للتعلم. لكن سقراط ينهي الفرضيات بعد تثبيت النتيجة الصحيحة وهي كون الفضيلة علم قابل للتعلم بملاحظة يائسة عندما قال: "المؤكد على الأقل أني كثيرا ما بحثت عما إذا كان هناك معلمون للفضيلة. ورغم كل اجتهادي إلا أنني لم أستطع العثور عليهم".[32] لكن لماذا لم يعثر أو يشاهد سقراط مُعلميّ الفضيلة ؟ ألم يكن مواطنا أثينيا في القرن الرابع أين كان "معلمو الحكمة" يجولون كل اليونان من أجل تلقين الشباب مقابل أجرة كل ما يرغبون فيه ؟ ألم يلتق سقراط سفسطائيا قط وهو الذي اتخذ من شوارع أثينا محلا مفتوحا لتفلسفه ؟

---

[31] أفلاطون: بارمنيدس، ترجمة حبيب الشاروني، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2002،§ 160 أ-163 ب، ص 88- 104.

[32] أفلاطون: مينون، مرجع سابق،§ 89 هـ، ص 131.

فالتحفظ من إمكانية تعليم الفضيلة ليس تحفظا بريئا، بل أنه موجه ضد إنكار واقع تعليم الفضيلة كما كان يدّعي معلمي الحكمة السوفسطائية. ثم أن واقعة عجز بعض الرجال الأفاضل عن تعليم أبنائهم الفضيلة، أو العكس أي وجود أبناء أفاضل لأباء أراذل، هو الذي يجعل إثبات قابلية نقل الفضيلة عن طريق التلقين والتعلم مشكوك فيه. فليست الفضيلة علم مثل بقية العلوم لكي تدرس هكذا، وبصورة نظرية، فهي عملية الطابع، بخلاف بقية العلوم الحكمية والفنون العملية.

4-عن رجال السياسة والسفسطائيين أو السفسطائي والفضيلة.

هل يمكن لأنيتوس الذي التحق للتو بسقراط ومينون أن يفك العقدة التي أوقفت كلا من سقراط المتشكك دوما ومينون النشيط والجاد في البحث ؟ مع العلم أن هذا الوافد الجديد لا يقل شأنا عن سابقيه من حيث التواضع والاجتهاد والتربية الحسنة التي تلقاها من والده. كما عرف عنه المساهمة في الحياة السياسية في أثينا. هل يوجد فعلا مُعلمي الفضيلة مثلما هناك مُعلمي الطب والإسكافية والموسيقى؟ ومن هم على وجه التحديد ؟ هل يمكن أن يكون السفسطائي هو بالضبط أستاذ الفضيلة المفقود ؟

يبدو أن هناك اختلاف جذري بين موقف سقراط وأنيتوس من السفسطائية، اختلاف من شأنه أن يولد صراعا في مستوى أعلى. وبالفعل فقد أثمر هذا الخلاف ما سيعرف لاحقا بمحاكمة سقراط وهي الحادثة التي صورها لنا أفلاطون في الأبولوجي بعد صدور حكم الإعدام في حقه من طرف قضاة أثينا.[33] والحق أن ميتة سقراط هي بالضبط ما جعلته شخصية مفهومية مشهورة.

فموقف أنيتوس من السفسطائية إيجابي من خلال إقراره بإمكانية الاستعانة في تعليم الفضيلة بأحد مدرسي الحكمة المعروفين بالسفسطائيين، فهم على الأقل يحملون صفة الحكمة (صوفوس) في تسميتهم مما يعني أن إنكار أهليتهم يوقعنا في التناقض. وإن بدا هذا الموقف غير مستقيم في سياق الفلسفة الأفلاطونية، فإن العديد من الفلاسفة المعاصرين عملوا على إظهار هذا الوجه المشرق للفكر

[33] أفلاطون: دفاع سقراط، ترجمة زكي نجيب محمود، مكتبة الأسرة،2001، ص 69 وما تلاها.

السفسطائي وبالتالي تبني رأي أنيتوس. ولعل الفيلسوف المعاصر المتأغرق فريدريك نيتشه أحسن مثال يُضرب في الدفاع عن جدارة الفلسفة السوفسطائية باعتبارها فلسفة الواحدية الأنطولوجية والإبستمولوجية عكس الفكر السقراطي – الأفلاطوني الذي كرس الفرق بين الصدق والخطأ وبين العقل والحواس وبين عالم الواقع وعالم الحقيقة.[34] ومن جهتنا نعتقد أن الاتجاه السوفسطائي هو الممثل الأبكر والأقوى لأخلاق الصيرورة، على اعتبار أنه ربط القيمة بالواقع وعمل على تطبيع الأخلاق وليس أخلقة الطبيعة. ولعل أراء بعض السوفسطائيين في التفرقة بين القانون والعادات، مثلما فعل أنيفون وليكفرون، تسير في سياق إزالة الهوية عن الأخلاق وجعلها متعددة ونسبية ونامية ومتغيرة.

في حين أن موقف سقراط كان سلبيا بالمطلق؛ فالسعي وراء أي من السفسطائيين طلبا للعلم هو ضرب من الجنون، بل هو إفساد للمواهب وهدر للقدرات إلى جانب النقود التي تدفع لهم. كيف للسفسطائي أن يُعلم الفضيلة وهو مفسد الشباب من حيث المبدأ والساعي للثراء من حيث النتيجة ؟ ألم يكسب بروتاغوراس ثروة طائلة تفوق ثروة النحات فيدياس ! رغم أنه يفسد نفوس الشباب في حين أن فيدياس يخلد صور العظماء من اليونان ؟ ألم يتحصل من يبرز مآثر اليونان بصورة فنية على أقل مما تحصل عليه فنان يخدع الجمهور والشباب ؟ كيف عجز الشعب اليوناني على وجه العموم عن كشف حيل هؤلاء طوال فترة من الزمن طويلة جدا ؟ هل هو حذق السفسطائيين فعلا في التنكر والإخفاء ؟ إن هذه بعض الأسئلة التي يطرحها أفلاطون على لسان سقراط كجزء من مشروع كبير

---

[34] عبد الكريم عنيات: نيتشه والإغريق، منشورات الاختلاف– الدار العربية للعلوم، الجزائر– لبنان، الطبعة الأولى، 2010، ص 115. وأيضا:

René Berthelot : Romantisme Utilitaire, Étude sur le mouvement pragmatiste. le pragmatisme chez Nietzsche et chez Poincaré, librairie Félix Alcan, Paris, 1911, p 89.

وقد صدرت مؤخرا دراسة فريدة من نوعها باللغة العربية، تؤرخ للسوفسطائية من منظور مضاد للأفلاطونية، حيث كشفت عن زيف التأويل التقليدي. للتوسع يرجى العودة لـ:

الطيب بوعزة: دفاعا عن السوفسطائيين– دراسة في أطاريح بروتاغوراس، جورجياس، ليكفرون، بروديقوس، هيبياس، ثراسماخوس، أنتيفون، كرتياس، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2017.

يضاهي كل مشاريعه الإيجابية. لأن تفنيد السفسطائية هي الخطوة التمهيدية والضرورية التي قام بها أفلاطون من أجل تأسيس مذهبه على أنقاضهم. كما أنه من الصعب جدا أن نطلع على محاورة أفلاطونية دون أن نلمح هجوما إما مباشرا علنيا أو مضمرا متسترا للسفسطائية سواء بالعموم أو كل باسمه الخاص. فقد اختتم الغريب الإيلي ورفيق بارمنيدس وزينون نصائحه لسقراط وثياتيتوس قائلا: "السوفسطائي صنف ليس بين أولئك الذين يمتلكون المعرفة (...) بل إنه مسبب منتقضة نفسه، إنه التلاعب بالكلمات بغرض الخديعة...". [35]

والحق أن النظرة الحديثة والمعاصرة للاتجاه السفسطائي قد تلونت بلون التأويل الأفلاطوني، فأصبحنا نحكم على فلسفتهم من منظار أفلاطون وسقراط دون التساؤل عن مشروعية الأخذ بهذا التأويل فقط دون غيره. أليس أحسن الحكام والقضاة لا يصدر حكما إلا إذا استمع إلى طرفي الخلاف وليس طرفا واحدا فقط. وهل استمعنا نحن إلى الطرفين ؟ قد يبدو أن أفلاطون كان حاكما موضوعيا في النزاع السقراطي السفسطائي الذي لم ينته أبدا. لكن في الحقيقة أن أفلاطون كان حاكما وطرفا في الخلاف وهذا ما يسقط عنه صفة الموضوعية والحياد. إن قوة موقف أفلاطون من الفلسفة السوفسطائية قد انتقل إلى أرسطو تحت سلطان المشيخة، رغم أنه كان يتريث في الأحكام ويستند إلى الوقائع وليس إلى الأشخاص. إذ نجد أرسطو يطور الموقف الأفلاطوني تجاه السوفسطائية ويعمقه أكثر في المجال المعرفي والمنطقي على وجه التحديد، فنجده على امتداد مؤلفاته الكثيرة يعمل

---

[35] أفلاطون: السوفسطائي، ترجمة شوقي داود تمزار، المجلد الثاني، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994، ص 293. وللتوسع في موقف أفلاطون من الاتجاه السوفسطائي يمكن العودة إلى المحاورات التالية:

- فايدروس ، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000، ص 66.
- بروتاجوراس ، ترجمة عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة،2001، ص 68.
- ثياتيتوس ، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000، ص 40.
- جورجياس: ترجمة محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر،1970، ص51.

دوما على كشف عيوب مبادئ هذه الفلسفة؛ ففي الكتاب الأول من الريطوريقا (الخطابة) يعتبر القياس السفسطائي مرادفا ومساويا للمغالطة، وهنا تأتي مهمة الجدل في التمييز بينهما على أحسن وجه. وفي كتاب الجاما من الميتافيزيقا خصص أرسطو عدة مقالات لدحض موقف السفسطائية في نظرية المعرفة النسبية عندهم، والتي نسفت أهم مبدأ للفلسفة الأولى والمتمثل في عدم التناقض. فوفق نظرية بروتاغوراس فإن ذات الشيء يمكن أن يكون ولا يكون في نفس الوقت وعلى نفس الجهة، وأن التمييز بين الصحيح والباطل ليس دقيقا مثلما نعتقد وبالتالي فالمعرفة الموضوعية غير موجودة. فهذه المواقف تثبط عزيمة المبتدئين بالفلسفة وتجعل المفكر الذي يبحث عن حقيقة الأمور كمن يسعى للبحث والقبض على طائر في السماء، بمعنى استحالة مهمة الفلسفة أصلا. ويُرادف أرسطو في كتبه المنطقية بين التظاهر بالحكمة والسفسطة، فإن كان السوفسطائيون يقرون أنهم يدحضون الحجج بكل أنواعها، فإنهم في الحقيقة يعمدون إلى التضليل والمغالطة.[36]

والمسألة التي أثارت حفيظة سقراط ضد أنيتوس هو أن هذا الأخير ناصر السوفسطائيين ودافع عن قدراتهم وأهليتهم لتعليم الفضيلة دون أن يلتقي بأحدهم قط. بل كل أحكامه تأسست من الروايات والأحاديث المتداولة. في حين أن سقراط قد خبرهم عن قريب وتحاور مع كل أجيالهم سواء الأساتذة المؤسسون أو التلاميذ الأتباع. لكن ما هو السبيل لدحض قول أنيتوس الأول ؟ ولو أردنا دفع السؤال إلى أقصاه فإننا نقول من منظور سقراط: ما هو الدليل على كذب من يدافع على الكاذبين ؟

---

[36] يمكن العودة للكتب الأرسطية التالية في مسألة السفسطائية:

- Rhétorique , traduction P. vanhemelryck, librairie générale française, 1991, livre premier, XIV, p 81.

- La métaphysique, Op . cit, livre 4, chapitre 5, §1009a, p 143.

- السوفسطيقا، ترجمة يحي بن عدي وعيسى بن زرعة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الجزء الثالث من منطق أرسطو، وكالة المطبوعات الكويت– دار القلم بيروت، الطبعة الأولى، 1980،§ 164 أ 25، ص 775.

لم يكن سقراط متسرعا لإعلان موقفه، بل فضّل طريق الاستقراء لتكوين الموقف عن طريق التعميم. إننا – يقول سقراط – نلاحظ أن ثيموستوكليز كان من الرجال العظماء في خصاله، لكنه وإن امتلك العديد من الفضائل إلا أنه عجز عن نقلها لابنه كليوفانتوس. كما أن لوزيماخوس كان مفتقرا لأدنى الفضائل التي يزخر بها والده الرجل الفاضل أرستيد. وكذلك فإن بيركليز الذي أعاد الأثينيون انتخابه العديد من المرات على رأس الدولة الأثينية بسبب فضائله التي لا تحصى، فإن ولديه بارالوس واكزانيثوس لم يبلغا نصف مرتبة والدهما من حيث الفضائل. وأخيرا فإن مصير ولدي ثوكديديس لا يختلف كثيرا عن مصير أبناء بريكليز في الحصول على الفضيلة من خلال تعلمهما من والدهما. ماذا يمكن أن نستنتج ؟ هل يمكن أن يصنع معلم مأجور بتلاميذه ما عجز عن صنعه أب فاضل بأبنائه ؟ إن هذه الحالات الخاصة تجعلنا نصل للنتيجة العامة وهي أن الفضيلة ليست ممكنة النقل والتلقي بين شخص وآخر سواء كانت عن طريق التتلمذ أو التنشئة أو التربية. وبهذه النتيجة يختتم أفلاطون القسم الرابع من المحاورة، تاركا أنيتوس يتوعد سقراط نظرا لفشله في الدفاع عن موقفه الأول.[37]

5- عودة إلى تعليم الفضيلة ونظرية الظن الصائب أو الدوكسا كطريق للفضيلة.

في هذا القسم الأخير، يطرق أفلاطون موضوعا في غاية الأهمية لأنه مرتبط بمباحث متشابكة وهي: السياسة والفضيلة (الأخلاق) والفلسفة. فإن كانت الفضيلة غير قابلة للتعلم والتعليم سواء عطاءً أو التقاطا، فكيف نفسر الفضائل السياسية لدى بعض الحكام ؟ ما هو سر نجاح بعض رجال الدولة في قيادتهم وتسييرهم للشؤون العامة رغم أنهم لم يتعلموا مبادئ الفضيلة والخير وحتى أصول السياسة ؟ هل يتصرف الناس دوما عن علم عندما ينجحون في القيام بأغراضهم أم هناك قائد آخر للإنسان غير العلم ؟ هل يمكن للظن أن يكون مصدرا ناجحا للعمل ؟ وإن حقق الظن منافع وأصاب به الفرد في تحقيق أغراضه، فكيف نسميه في هذه الحالة ؟ هل هذا يعني التسوية بين العلم والظن إن بلغا

[37] مينون، مرجع سابق،§ 95 أ، ص 143.

نفس النهايات ؟ كل هذه الأسئلة وغيرها كثير لا تنتهي، قد طرحها سقراط رفقة مينون في نهاية هذه المحاورة.

المصطلح الجديد الذي طرحه أفلاطون للمُباحثة هنا هو "الظن الصائب". لذا يتشوق مينون لكشف حقيقة هذه التسمية. فيرد عليه سقراط شارحا: "إذا كان هناك من يعرف الطريق إلى لاريسا أو إلى أي مكان تشاء، وكان يذهب ويقود الآخرين إلى هناك، ألن تكون قيادته قيادة صحيحة وطيبة (...) وإذا حدث أن شخصا قد توصل إلى ظن صحيح حول ماهية الطريق، وذلك بدون أن يكون قد ذهب إلى هناك وبدون أن يكون عالما به، ألن تكون قيادة هذا الشخص هو الآخر قيادة صحيحة ؟ (...) وطالما لديه ظنا صحيحا، على الأقل فلن يكون قائدا أسوأ من الأول".[38]

مفهوم الظن Doute أو الريب (الشك) ليس غريبا عن الفلسفة بالإجمال وفلسفة أفلاطون على وجه التحديد. فهو المهمة المنهجية الأصلية لكل حركة فلسفية أصيلة متميزة، وشكوكية سقراط التي صورها بحدة ودقة أفلاطون، تعتبر أحسن مثال على الأهمية البالغة للشك كتعليق وتوقيف مؤقت للأحكام التي تداولها الفيلسوف طوال حياته. ومن هذا المفهوم المركزي وهو الظن، تفرعت عدة تسميات مثل "الارتيابي"Doxique، وعلم الارتياب Doxologie، قياس الآراء (واستطلاعها) Doxométrie.[39] أما الدوكسوغرافيا Doxographie فهو أيضا من المصطلحات المنحوتة من المصطلح الأم، الذي يعني "وصف وكتابة الآراء والمذاهب" أو "كتابة المذكرات" مثلما يطلق عليهم في العصور القديمة. من أمثل هؤلاء نجد ثيوفراسط خليفة أرسطو المباشر في اللوسيوم، وديوجين اللائرسي في كتابه Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres الذي تكفل الدكتور إمام عبد الفتاح إمام بترجمته من الإنجليزية إلى اللغة العربية بعنوان "حياة مشاهير الفلاسفة" سنة 2006 بالنسبة للمجلد الأول، و2008 بالنسبة للمجلد الثاني، و2014 بالنسبة للمجلد الثالث والأخير. وفضل هذه المؤلف كبير في معرفة الفلسفة اليونانية خاصة المراحل التي تتعدم فيها

[38] المرجع نفسه، § 97 ب، ص149.

[39] André LALANDE : vocabulaire technique et critique de la philosophie, Op.cit, p 250.

مخلفات مكتوبة، لكنها تبقى عرضة للتشكك على اعتبار أنها تعتمد على روايات غير موثوقة ولم تتعرض للتمحيص والنقد الكافيين كشرط للتحقق التاريخي.

ما يهم هنا هو السياق الذي استعمل فيه أفلاطون كلمة الدوكسا، فالأكيد أنه مغاير للمعاني السابقة الذكر لأنها ظهرت متأخرة عنه. إن سقراط يقدم ملاحظة مهمة لمينون المتابع والتابع، مفادها أن الظن الصحيح لا يقل عن العقل في القيادة من الناحية السلوكية. وهذه الملاحظة تناقض نتيجة سابقة تم التوصل إليها في القسم الثالث وهي أن القيادة الصحيحة للسلوك لا تتم إلا بالعقل. لكن هذا المثال يبين أنه يمكن تحقيق نجاح سلوكي بطرائق غير موثوقة بمعنى أنها قائمة على الظن والاحتمال الذي يتضاد مع العقل واليقين. هل يعقل أن نسوي بين العقل والظن ؟ وبالتالي العالم الواثق والجاهل الراجح ؟ إن منطق التفكير الأفلاطوني لا يوافق على هذه المساواة غير العادلة. لأن الظنون هي مشاريع علوم لكن بشرط أن تُقيد بمنطق البراهين السببية، وبالتالي فإن القيد هو الذي يرسم الخط الفاصل بين العلم والدوكسا، وهنا نلاحظ مدى تقارب المعنى العربي للعقل الذي يدل على الرباط والتقييد، بالمعنى الإغريقي الذي يدل على تقيد الظن.

إذا كان الظن يحقق إصابة ومنفعة من الناحية السلوكية، فلا يمكن جعله قاعدة ثابتة مقيدة لكل الحالات. وهذا ما يجعله لا يرتقي إلى مرتبة التشريع العقلي الذي لا يقبل الاحتمال بقدر ما يكون رمزا للثبات واليقين. ورجال السياسة – باعتبارهم ليسوا فلاسفة يستندون في تصرفاتهم للعقل – بهذا التحديد يعتمدون في نجاح حكمهم على الظن الصائب أو السديد، إنهم ببساطة أشبه بالمنجمين وأصحاب النبوءات أو الإلهيين المفتقرين للعقل الواثق والعالم.[40] وبهذا فقط يرتسم الفرق واضحا بين الحكيم ورجل الدولة، ويتكشف الفضل كل الفضل في قيادة الدولة من طرف الفلاسفة. لأن إصابتهم ونجاحهم في تسير شؤون الدولة قائم على يقين صائب، وهي منزلة متقدمة مقارنة بالظن الصائب.

[40] مينون، مرجع سابق،§ 99 ج، ص155.

بهذه الحركة الرشيقة يهدم أفلاطون على لسان سقراط أسس الحكم الديموقراطي الإثيني الذي كان نجاحه مؤسس على الحظوظ والمصادفات وليس على الحكمة الموثوقة.

6- الخاتمة أو النهاية المفتوحة على الاجتهاد.

كنا قد أشرنا سابقا إلى طبيعة محاورة مينون في معرض الحديث عن تصنيفها ومرحلة تأليفها، بحيث تم اعتبارها محاورة دحضية بمعنى أنها لم تصل إلى حل نهائي للمشكلة المطروحة في بدايتها. وهذا الطابع المفتوح للخاتمة يتكشف من خلال تقرير سقراط النهائي بأن الفضيلة لا تأتي لا بالطبيعة ولا بالتعليم، وإنما هي نصيب إلهي يُلقى من غير العقل إلى من يُلقى إليهم. وهذه طريقة مألوفة عند الإغريق في التعبير عن اللا أدرية تجاه المواضيع الشائكة، أي تدخل الإله من أجل فك عقدة أو مشكلة عجز العقل عن فكلها.

إن أردنا تلخيص نظرية الفضيلة عند أفلاطون فإننا نلاحظ أولا أنها تجسيد لمنهج الاستقراء والمفهوم. بمعنى عدم الاكتفاء والتوقف عند الملاحظات الجزئية والحسية التي تتجلى فيها السلوكيات الفاضلة. لأن هذا يوقعنا في نسبية فاضحة تبجح بها طويلا ممثلي السوفسطائية كحجة على أن الإنسان هو المقياس الحقيقي والوحيد لكل الأشياء بما فيها الفضائل والأفعال الأخلاقية. وقبول هذا المقياس من شأنه أن يلغي دور الثابت، والمقدس، والمتعالي كمقولات راهن عليها أفلاطون وكل فيلسوف سار في نهج العقل والمثال. وبهذا فقد أعلن أفلاطون في مواقع مغايرة وبمقولة تعتبر رد فعل حيث قال إن الله لا الإنسان هو مقياس الأشياء جميعا الموجودة منها وغير الموجودة. إن مفهوم الله عند أفلاطون لا يعني في فكره سوى الثابت والدائم والواحد... الخ من المفاهيم التي تؤدي نفس المعنى. وعندما أعلن نيتشه موت الإله، فإنه كان يقصد أفول هذا العالم الخلفي الذي يحتضن مقولات المثال والثبات والخالد والسامي...الخ.

المسألة الثانية هي التوحيد بين العقل والفضيلة، وبمعنى أكثر معاصرة، فإن أفلاطون جعل المعرفي في خدمة الأخلاقي والعكس صحيح بمعنى الأخلاقي يكمل المعرفي. وبهذا فقد أسس تقليدا

فلسفيا ستتبناه الديانات التوحيدية الأخلاقية اللاحقة سواء في العالم المسيحي أو الإسلامي دون تمييز كبير، وكل الفلسفات العقلية التي ترفض الفصول الموجودة في الواقع بين العقل والأخلاق أو الدين والسياسة أو الدين والعلم...الخ. وتفصيل هذه الفكرة تتمفصل إلى جانبين:

- أخلقة المعرفة؛ أي ضرورة تقيد المعرفة الإنسانية كفلسفة نظرية بالمبادئ الأخلاقية كفلسفة عملية وإخضاعها لها دون أن تتجاوزها. ونتيجة ذلك طبعا هو تقليص أفق المعرفة وتحديدها.
- عقلنة أو عرفنة الأخلاق، وهذا يدل على جعل المبادئ الأخلاقية مستمدة من العقل ومبادئه النظرية. وهذا ما يعني بالضرورة إقصاء أخلاق الجسد والحواس والإرادة، إلى غير ذلك من التسميات التي تلغي مركزية العقل والعقلانية. ويمكن أن نجمع كل هذا في العبارة التالية: إن الفضيلة هي العلم بالخير من جهة والعمل به من الجهة المقابلة.

هذه الخاصية التي أسسها أفلاطون للأخلاق، جعلتها السيدة على تفكير فلاسفة العصور الوسطي. وما فكر أبو حامد الغزالي إلا نموذجا للربط بين المنطقي والأخلاقي، وجعل العلم النظري لا تتحدد قيمته إلا إذا كان بالإمكان تأسيس العمل الأخلاقي عليه. والعلم الصحيح هو الذي ينفع الإنسان. رغم أن أرسطو كان قد فصل بين المنطقي والأخلاقي، على أساس الفصل بين العلوم الحكمية والعلوم العملية، إلا أنه فصل شكلي لا يعكس المستويات الواقعية الحقيقية.

ثانيا– دراسة نقدية لمحاورة مينون.

ما قيمة نظرية الأخلاق والفضيلة عند أفلاطون ؟ هل تقيد بها الفلاسفة من بعده ؟ الحق أن المدارس الأخلاقية التي ظهرت مع أفلاطون أو بعده، تدل على عدم تقيد حكماء اليونان بتصور أفلاطون للفضيلة. فصغار السقراطيين – ويجب أن نتذكر أن أفلاطون في محاورة مينون كان متأثرا بسقراط مما يعني أنه كان يعبر أن أفكاره – قد طوروا نظرية الفضيلة السقراطية في تشعيبات ابتعدت كثيرا عن مسك سقراط الأصلي. ونقصد طبعا كل من الميغارية والكلبية والقورينائية. وإن كان أفلاطون

من كبار السقارطة أو هو الوريث الأحق للسقراطية مريدا ومطيعا، فإن القرّاء والعقل (وهو أرسطو طبعا) حسب التحديد الأفلاطوني رفض التريكة الأخلاقية الأفلاطونية، وأبى أن يكون الوريث العلمي. فإنه تناول موضوع الفضيلة والأخلاق من منظور مغاير لمنهج وغاية أفلاطون.

فقد ألف أرسطو في موضوع الأخلاق مصنفين هما أولا "الأخلاق إلى نقوماخوس" وهو الأكبر حجما، وثانيا "الأخلاق إلى أوديموس". ففي الكتاب الأول نلمس اختلافا جوهريا في منهج الدراسة ونتائجها. يمكن إجمال نظرية أرسطو الأخلاقية وتلخيصها فيما يلي: إن كل الناس عندما يأتون أفعالا، فإنهم يسعون وراء هدف وغاية معينة. لأن السلوك الإنساني مطبوع بصفة الغائية، لذا تجد كل فرد يسعى لبلوغ ما يعتقد أنه "خير". لكن هذا الخير قد يكون جزئيا، لذا تجد الإنسان بمجرد ما يبلغه، يفكر في خير أعلى منه، وكأن الخير الأول مجرد وسيلة يستعمله لبلوغ خير أعلى منه منزلة، بمعنى أن كل خير يلغي خيرا آخر...الخ. وهكذا تتدرج سلسلة الغايات إلى أن نصل إلى الفعل الذي لا يمكن أن يكون وسيلة لهدف أعلى. وهذا الفعل هو الهدف الأقصى، لذا نسميه "السعادة". والشيء الذي يدفعنا – يقول أرسطو – إلى عدم جعل اللذة الخير الأسمى، هو مثلما قال أفلاطون، لو أننا خيرنا بين اللذة لوحدها واللذة المصحوبة بالحكمة، لاخترنا بالضرورة الاحتمال الثاني، أي اللذة والحكمة معا. وهذا يدل على أن اللذة ليست الخير الحقيقي. والطريق الذي يمكن به الوصول إلى الخير الأسمى والمطلق، والذي يسمى السعادة، هو طريق الفضيلة بنوعيها؛ الأخلاقية والعقلية. ولما كانت أفعال الإنسان تتراوح بين الإفراط والتفريط، الجبن والتهور، الإضافة والإنقاص، ولما كان كلا القطبين المتطرفين لا يمكن بأي حال اعتبارهما فضيلة. فإن المبدأ الذي يجب أن نسير عليه في الأخلاق، هو ما يسميه أرسطو بـ: "الوسط الذهبي"، بحيث تكون الشجاعة مثلا هي الوسط بين الخوف أو الجبن والتهور، ومن هذا المثال الخاص يمكن توسيع الحكم ليشمل كل الأفعال والفضائل. وبالتالي يمكن وضع قاعدة أخلاقية مفادها أن: "الفضيلة هي وسط بين رذيلتين".[41] والحق أن نظرية

[41] Aristote : éthique à Nicomaque, Op. Cit, livre 3 chapitre VIII, para 13, p 134. et livre 10 chapitre II, § 3, p 396.

التوسيط أو الاعتدال ليست بالمفهوم الجديد الذي ابتدعه أرسطو، بل له أصول أفلاطونية نجدها في الكتاب الرابع من الجمهورية. ويقصد أفلاطون بالاعتدال الانسجام بين الأعلى والأدنى.

بهذا نلاحظ دون صعوبة مدى تجاوز النظرية الأرسطية لنظرية الفضيلة عند أفلاطون، أولا فإن أرسطو يقر بتنوع الفضائل في مقابل النزوع الوحدوي الأفلاطوني. وثانيا فإن لا – أ درية أفلاطون بشأن الفضيلة في حقيقتها، قوبلت بتحديد دقيق لماهيتها عند أرسطو. نلاحظ أن أفلاطون في خاتمة محاورته التجأ إلى تفسير المعضلة بأسهل التفاسير عندما قال أن الفضيلة نصيب إلهي يلقى من غير عقل، هذا ونجد أرسطو في الميتافيزيقا يهزأ من هذه الحلول المسرحية التي تستخدم الإله الذي يخرج من الآلة (ديوس ماشينا).[42] وإن كان أفلاطون يعيب الحديث عن فضائل مختلفة ومتجزئة، فإن أرسطو الذي ينظر إلى الواقع كثيرا قد عمد بالتحديد إلى إظهار هذا التجزؤ، إلى درجة وكأنها تعاكس النظرة الأفلاطونية عمدا، إذ نجده في الكتاب الثاني من "الأخلاق النيقوماخية" يتحدث عن فضائل الحيوان. وهل يمكن إنكار ذلك ؟ فالناس يتحدثون واقعيا عن درجات جودة الأحصنة، وبالتالي عن فضائل لها. فالجري والسرعة إلى جانب القدرة على تحمل الفارس وكذلك الثبات في المعارك والحروب...الخ. كل هذه الصفات تعتبر فعلا من فضائل الحصان، والتي لا تنطبق على غيره من الحيوانات. ألا يندهش سقراط إزاء المثال الأرسطي وينسى تفاهة الأمثلة التي قدمها مينون حول الرجل والمرأة والطفل والشيخ... الخ.

هذا ونجد عند الإنسان نوعين من الفضائل يتعلق النوع الأول بما هو عملي أي فضائل أخلاقية وهي التي يهتم بها معظم الناس تتمثل في الشهامة، والكرم، والشجاعة والصداقة. أما الصنف الثاني فهو من طبيعة عقلية وهي على وجه التحديد ترتبط بالعلم والتأمل ومختلف خصال الحكمة والمعرفة.

---

[42] أرسطو: الميتافزيقا، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، 2009، § 989 أ 15، ص 275.(هذه الترجمة شكلت القسم الثاني من كتاب الأستاذ إمام المعنون "مدخل إلى الميتافيزيقا مع ترجمة كاملة لكتاب ميتافيزيقا أرسطو. من الصفحة 261 إلى 604).

[43]وبهذا فإننا نلاحظ نقلة من الواحدية الأفلاطونية إلى الثنائية الأرسطاليسية. إن الدربة والعادة ونظام الدولة كلها عناصر مهمة في نشأة الفضيلة عند الناس وبهذا يجيب أرسطو على المسألة التي كانت عند أفلاطون معضلة بدون حل. لكن موقف أفلاطون في الجمهورية يعتبر تقدما ملحوظا بالنظر إلى موقفه في مينون، لأنه يتحدث في الكتاب الرابع المخصص لفضائل الدولة، من هذا الكتاب السياسي – التربوي عن فضائل أساسية وأخرى أقل منها. ويرتبها أفلاطون كما يلي:

1-فضيلة الحكمة: La Sagesse هي مرتبطة بالمعارف النظرية لا العملية المادية أو الحرفية، وهذا ما يجعلها كنتيجة ليست في متناول كل الناس أولا.

2- فضيلة الشجاعة: Le Courage هي موضوعة لخدمة الفضيلة الأولى وهي الحكمة. والشجاعة بلا عقل تهور مؤكد.

3-فضيلة الاعتدال: La tempérance بمعنى التحكم في اللذات والانفعالات، وهذا لا يتحقق إلا بإمرة الجزء العاقل في النفس. وهي إلى جانب ذلك فضيلة عامة مطلوب توفرها عند الجميع خلاف الفضيلة الأولى والثانية التي تختص بها فئة دون الكل. وباختصار فإن الاعتدال يمثل خاصية الانسجام والنظام في الفضائل السابقة الذكر.

4- فضيلة العدالة:La justice بمعنى التقيد اجتماعيا وسياسيا بالاستعدادات الطبيعية، وعدم التدخل في شؤون وملكيات الغير. باختصار اكتفاء النفس حسب نوعها بالوظيفة المسندة إليها.[44]

بهذه الخطوة من "مينون" إلى "الجمهورية" نلاحظ مدى تقدم مفهوم الفضيلة من جهة من خلال ربطها بالنفس والسياسة، ومدى اقترابه من تصنيف وتقسيم أرسطو من الجهة الثانية ؟ لذا نقول أن

[43] Aristote : éthique à Nicomaque, Op. Cit, livre 2 chapitre VI, § 2, p89.

[44] أفلاطون: الجمهورية، المجلد الأول، مرجع سابق، ص191.

موضوع الأخلاق والفضائل عند أفلاطون لا يمكن فهمه بالاقتصار على دراسة محاورة مينون فقط، بل يجب التوسع إلى المحاورات الأخرى.

نلاحظ كذلك أن رفض مفهوم الفضيلة بمعناه الأفلاطوني الموحد قد تتالى عبر العصور، إذ أدرك الحكماء أن القبض على فضيلة مطلقة وجامعة أمر أقرب إلى المستحيل. لذا فمن الضروري تقسيمها والتخصيص لكل منها أبحاثا مفصلة. وبالفعل فإننا نجد كل فيلسوف قد طور مفهوما للفضيلة يتوافق والميدان الذي اهتم به دون غيره. ولو أردنا اختصار النماذج فسوف نلاحظ:

- الفضائل الدينية أو اللاهوتية : هي مجال اهتمام رجال الدين وفلاسفة العقيدة، إذ نجد توماس الإكويني (دي إكويناس) Thomas AQuinas (1224–1274) الذي توجه لتثبيت الأخلاق عقليا في الديانة المسيحية. وقد دون أعماله في كتابه الضخم "الخلاصة اللاهوتية" Summa Theologiae. وفي هذه الخلاصة نجد الإكويني يطرح سؤالا على شاكلة الأسئلة التي طرحها على طول مؤلفه قائلا: هل هناك فضائل لاهوتية ؟ ومبرر هذا السؤال قائم على الاعتقاد اليوناني القائل بأن الفضائل مرتبطة بطبيعة الإنسان، في حين أن اللاهوت مفهوم فوق – طبيعي. بعد أن يلغي هذا التشكيك يقول توماس الإكويني: "الفضائل اللاهوتية هي التي يتوجه بها الإنسان إلى الله الذي هو المبدأ الأول والغاية القصوى. والإنسان متوجه بطبيعة العقل والإرادة إلى المبدأ الأول والغاية القصوى "وإذا كان الله يقول في الكتاب المقدس: "أيها المتقون الله آمنوا به (...) وأرجوه (...) وأحبوه ". فإن الفضائل اللاهوتية تنحصر في المبادئ المذكورة وهي: الإيمان، والرجاء، والمحبة.[45]

[45] توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ترجمة الخوري بولس عواد، المجلد الرابع، المطبعة الأدبية، بيروت، 1898، قسم 2، جزء1، مبحث 62، فصل 1، ص 218.

وهذا يعطي مشروعية تمايز الفضائل اللاهوتية عن الفضائل العقلية والفضائل الخلقية التي تحدث عنها أرسطو. وهذا ما تكفل الإكويني بالفعل على برهنته وتحليل مراتب هذه الفضائل الدينية. وهو التحليل الذي كان يستهدف عقلنة وبرهنة وصايا الرسل وهي الإيمان والرجاء والمحبة.[46]

- الفضائل السياسية أو المدنية: هي التي كشفها وصاغها المهتمين بمجال الحياة الاجتماعية – السياسية. ومن بين النماذج نجد ميكيافيلي (1469 – 1527) Niccolo Machiavelli الذي اعتبر تحين الفرصة Occasione هي أهم فضائل الأمراء التي تسمح لهم بإبراز كفاءاتهم في الحكم. إلى جانب صفة الاعتدال الموسومة بالنزوع الإنساني، وإن استطاع الحاكم الجمع بين فضيلتي المحبة والمهابة فإنه يكون قد تحصل على أهم ميزة سياسية. بل عليه أن يتخلى عن فضيلة أن يكون محبوبا في حالة عجزه عن الجمع بينهما معا.[47] وإن كان الكثير من الناس – بمن فيهم المفكرين – يميلون إلى اعتبار الفضائل التي كشف عنها ميكيافيلي ودعا الحكام إلى العمل بها، هي رذائل بالمفهوم والمنظار الديني – الأخلاقي، فإن فيلسوفا سياسيا كبيرا في القرن الثامن عشر قد اعتبره "رجلا عظيما"! ونقصد طبعا مونتيسكيو Montesquieu (1689–1755)، الذي تخلى عن المفاهيم القديمة للفضيلة واستبدلها بالمفهوم السياسي فقال منبها كل قرائه : حب الوطن، أي حب المساواة، ليس فضيلة خلقية، ولا فضيلة نصرانية، بل فضيلة سياسية.[48] قد يبدو هذا التنبيه أنه مجرد تحديد مفهومي، لكنه في الحقيقة كسر لتقاليد راسخة، وخروج

---

[46] القديس أوغسطين: مدينة الله، المجلد الثاني: الكتب 11–17، ترجمة الخور أسقف يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية، 2007، الكتاب 15، ص 273.

[47] نيكولو ميكيافلي: الأمير – خطاب في فن تدبير الحكم، ترجمة عبد القادر الجموسي، مطبعة الكرامة دار الأمان الرباط، الطبعة الأولى، 2004، ص ص 44– 90.

[48] مونتيسكيو: روح الشرائع، ترجمة عادل زعيتر، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1953، ص 6.

عن ما هو مألوف من الأخلاق والدين معا. وبهذا يمكننا أن نفهم سبب الهجوم الذي شنته الكنيسة على كتاب مونتيسكيو مما ألزمه أن يؤلف كتابا خصصه للرد على الانتقادات سماه: "الدفاع عن روح الشرائع". لأنه اقتنع أن الفضيلة السياسية لا تعني إلا حب القوانين وبالتالي حب الوطن.

- الفضائل الطبيعية: أو فضيلة إنسان الطبيعة ورذيلة إنسان الإنسان. هي من الأفكار التي تبناها ودافع عليها بقوة واستماتة الفيلسوف جان جاك روسو(1712-1778) Jean Jacques ROUSSEAU، إذ كان مجموع مؤلفاته نسقا موحدا يتجه بإشارات واضحة نحو إظهار ودفاع أطروحة أن الإنسان لم يمتلك فضيلة كإنسان إلا عندما كان في الحياة الطبيعية. فالتربية الحالية أو السائدة في اعتقاد روسو فاسدة مطلقا. وما علينا إلا العودة إلى الفطرة السليمة، فكل شيء من يد الخالق صالحا، وكل شيء في أيدي البشر يلحقه الاضمحلال، وسبب ذلك أن الناس في حال الطبيعة سواسية، في حين الإنسان المتمدن يولد ويعيش ويموت في رق العبودية. وعلة هذه العبودية وكل الرذائل التي أصبحت متوارثة عن طريق التربية هو التملك والصناعة. لذا فإن الرحلة أو العودة التي يقترحها روسو هي من أخلاق العقل إلى أخلاق الطبيعة وفضائلها. إذ نجد نصا مهما في "أصل التفاوت بين الناس" فيه يتحدث روسو عن الفضائل الطبيعية المخالفة للفضائل الاجتماعية أو الأخلاقية مفاده: "من المؤكد أن الرأفة عاطفة طبيعية، وهي في حال الطبيعة تقوم مقام القوانين والأخلاق والفضيلة، بدلا من المبدأ السامي الذي ينطق بعدالة معقولة: "افعل بقريبك ما تريد أن يفعله هو بك"، هذا المبدأ الآخر القائم على طيبة طبيعية، مبدأ أقل كمالا، ولكنه

قد يكون أكثر نفعا من السابق، وهو: "اعمل ما فيه خيرك بأقل ما يمكن أن يلحق من الأضرار بغيرك".[49]

وهكذا أصبح روسو نبي الديانة والأخلاق الطبيعيين وعلى أكثر تقدير الديانة المدنية مثلما أشار إلى ذلك في العقد الاجتماعي.

في النهاية نعترف أن هذه النماذج المذكورة بداية من أرسطو، مرورا بتوماس الإكويني وبميكيافليي ومونتيسكيو ثم روسو، لا تشكل نماذجا تقلل من شأن مفهوم الفضيلة عند أفلاطون. بل بالعكس، فهي إثراء وتوسيع لها على الرغم من أن سقراط كان يرفض تعدد الفضائل، وكأن تفكير مينون قد تحقق في الفلسفات اللاحقة وكذب كل الفلاسفة إمكانية القبض على الواحد السقراطي في ميدان الفضيلة. لكن يجب التنبيه إلى مسألة أساسية وهي أن مفهوم الفضيلة عند أفلاطون قد تشكل وفق نسقه المثالي، وبالتالي يعتبر أهم وأول من قام بتشكيل ما نسميه بأخلاق الهوية. والتي نقصد بها مثلنة الأخلاق من خلال توجيهها إلى الوحدة، والانزعاج من التعدد الواقعي. وفي تقديرنا أن هذه الخاصية كفيلة بجعل أفلاطون، الذي سقف الفكر الفلسفي الإغريقي المثالي، أكبر وأخطر ممثل للأخلاق الناجزة مثاليا. ولربما أن كل المذاهب الأخلاقية اللاحقة، في تاريخ الفكر الإيطقي، تعتبر بمثابة محاولات لزحزحة هذا التأسيس الوحدوي لصالح التعدد والنمو القيمي.

خاتمة: الماهية والهوية الأخلاقية.

موقفنا من مسألة طبيعة الفلسفة عند أفلاطون مستمد من الملاحظة التي تقول بأنه مناهض للتغير بإطلاق، سواء من الناحية الأنطولوجية أو السياسية. ويظهر أن قدحه في التجربة الديموقراطية

---

[49] جان جاك روسو: إميل ، ترجمة نظمى لوقا، الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة، ص18–34. وجان جاك روسو: محاولة في أصل اللغات، ترجمة محمد محجوب، دار الشؤون الثقافية العامة بغداد – الدار التونسية للنشر، ص 60. وجان جاك روسو: أصل التفاوت بين الناس، ترجمة بولس غانم، موفم للنشر المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1991، ص73.

Jean Jacques ROUSSEAU : Du Contrat Social ou principes du droit politique, imprimé en union européenne bookking international, Paris, 1996, p p20-141 .

الأثينية مرتبط بإنزعاجه من حكم الشباب في مقابل التقليد الذي يجعل الشيوخ يحكمون والشباب يتبعون. وهو تقليد يعود إل الموروث الأرستقراطي التقليدي حيث هناك تراتب منزلي ومجتمعي يقضي بضرورة الاستناد إلى خبرة الأجداد الحكماء في التسيير. يقول في الجمهورية "من الواضح أن الشيوخ يجب أن يحكموا وأن على الشبان أن يطيعوا".[50] بل يجب أن يحكم أفضل الشيوخ على الإطلاق، وهذا ما يضمن حكم أحسن الأفكار والخبرات، تحقيقا للمبدأ الأرستوقراطي الذي يدعو لحكم الأخيار والأفاضل والأكفاء، وهذا مرعاة لتراتب المعادن. ويمكن أن نلاحظ خيط رابط بين نموذج الأرستقراطية وفلسفة الثبات الأنطولوجي، إذ أن حكم الشيوخ الأفاضل هو الذي يضمن استمرار وثبات القيم والأحكام والقوانين. حكم الفضول هو الذي يجعل النظام مستتب ومستمر ومترسخ. وبالمقابل، فإن الديموقراطية هي الطريقة التي تتيح للشباب سلطة أكثر فأكثر، كما أنها تجعل السلطة شائعة ومنتشرة في أكبر قدر من المواطنين، وهذا كفيل بتفتيت المركزية التي تضمن التماسك والاستمرار والاستقرار. الديموقراطية تميع السلطة وتجعلها في متناول الجميع، سواء كانوا أكفاء أو أقل كفاءة. ومن هنا بالضبط يدخل الاضطراب والتغير، ويعرض التقاليد إلى أخطار التجديد أو الزوال أو التمرد.

وفي مسألة استمرار الموروث الأسطوري إلى القرن الرابع، وعلى الرغم من أن التأريخ الوضعي يثبت قطيعة في القرن السادس مع طاليس المليطي، إلا أننا على ثقة بأن أفلاطون لم ينسلخ إطلاقا من التقاليد والمتون الميطيقية سواء من حيث الشكل أو المضمون. ونقده لهوميروس لا يعني أنه تنكر كلية للتقاليد، بقدر ما يعني أنه انتقل من التجربة الحسية إلى المنطق العقلي. لقد كان هوميروس أكثر حسية في تصوره للألوهية، في حين أن العقل يفرض التنازل عن الأوصاف المادية والإنسانية للألوهية. وارتباط أفلاطون بالمناخ الأسطوري، يعني أنه تقليدي في هيكله الذهني. ومن المعلوم أن المحافظية والتكرارية والتمامية هي خاصية العقلانية الأسطورية، مما يدل أنها مؤسسة على أخلاق الهوية الثابتة. فتقرير منظومة قيمية وربطها بالآلهة والأجداد الأسطوريين، يدل على تنشئية الأجيال على التماهي مع القيم النموذجية، وتأثيم كل تغير أو تحريف أو تنقيص. فإسكان القيم الأخلاقية في

[50] أفلاطون: الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية، 2004، الكتاب الثالث، § 412، ص 281.

العصر الذهبي، يخلق الشعور بالمسار الإنحداري لتاريخ الأخلاق، وهذا ما يجعل أفلاطون أو غيره ممن نشأ في هذا النموذج، يشيد بالمنظومة القيمية التقليدية الواحدية والمقدسة. وكل من تأطر في هذا المنظور للوجود، يعتبر أن كل تغير أو صيرورة ضرب من الإنحدار، بل هو خداع لا يجب أن نستلسم به، وهذا ما كان بارمنيدس يقرره في نصوصه.[51] وقبول التغير والصيرورة يمثل ضرب من التنازل عن الأصول والبدايات المقدسة، مما يعني أنه يجب التنكر لأي تغير نلاحظه، وهو أضعف الإيمان. أما الاعتقاد والتصرف القوي ضد التغير في القيم فهو العمل على كبحه وتوقيفه لصالح وحدة ثابتة أصلية. وبالتالي فكل تطور يقتضي العودة إلى الأصول، أي ليس هناك تطور إلى الامام، بل تطور إلى الوراء لإستعادة الصورة الأصلية للوجود والأخلاق. يغدوا هدف الإنسان بالنسبة لأفلاطون ولكل مثالي هو العودة إلى البدايات الأصلية الكاملة والتامة. ليس هناك نمو إلا نحو الماضي، والمستقبل الحقيقي يكمن في اعادة تجربة الأوائل. إن قبول الصيررورة الأخلاقية في تقدير المنظور البارمنيدي – الأفلاطوني هو المصادقة على انتقاص الوجود.[52] وهذا خذلان ظاهر للأجداد والآلهة والبدايات، مما يعرضنا للسقوط في كل اللعنات والشرور. وبما أن الحقيقة قد ظهرت كاملة وتامة في البدايات، فهذا يدل على أن أي اجتهاد بشري هو استعادة واستذكار، ولا يمكن ابداع أي شيئ جديد. هنا تتطابق نظرية التذكر المعرفية مع نظرية التذكر الأخلاقية، فالحقيقة حقيقة، سواء في العلم أم في الأخلاق. فالعالم هو الذي يتذكر ما كان من قبل والخيّر هو الذي يتذكر القيم الأصلية التي وضعها الأجداد والآلهة معا. يتحول الأجداد إلى آلهة والآلهة إلى أجداد في وحدة تمثل الحقيقة التي لا تحتمل المراجعة. ليست الحقيقة الأخلاقية، بالنسبة للنموذج الأفلاطوني شيئا ما يتحقق في النهاية بعد تراكم التغيرات وسطوة الصيرورة، بل أنها ناجزة منذ البداية، لذا أي تغير هو انحراف ونحدار نحو الهاوية. والذي يعتقد أن الحقيقة آتية في النهاية واهم. النهاية الحقيقية هي ما تثبّت في

[51] مونيك ديكسو: أفلاطون– الرغبة في الفهم، ترجمة حبيب الجربي، المركز الوطني للترجمة، تونس، الطبعة الأولى، 2010، ص 65.

[52] المرجع نفسه، ص 88.

البداية. هنا يمكن لنا أن نقرر عقيدة أخلاق الهوية عند أفلاطون. لا تقبل الحقيقة الأخلاقية أي نمو أو تحسن، وكل تغير يطرأ عليها، يكون مشؤوم في ماهيته.