كيف تقرأ

أفلاطون

ريتشارد كراوت

ترجمة سارة فاروق

كيف تقرأ أفلاطون

تأليف
ريتشارد كراوت

ترجمة
سارة فاروق

مراجعة
محمد حامد درويش

هنـــداوي

كيف تقرأ أفلاطون

ريتشارد كراوت

How to Read Plato

Richard Kraut

الناشر مؤسسة هنداوي
المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شييت ستريت، ونديسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة
تليفون: ٨٣٢٥٢٢ ١٧٥٣ (٠) ٤٤ +
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

إنَّ مؤسسة هنداوي غير مسئولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وإنما يعبِّر الكتاب عن آراء مؤلفه.

تصميم الغلاف: ولاء الشاهد

الترقيم الدولي: ٩ ٣٦٢٠ ٥٢٧٣ ١ ٩٧٨

صدر الكتاب الأصلي باللغة الإنجليزية عام ٢٠٠٨.
صدرت هذه الترجمة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٤.

جميع حقوق النشر الخاصة بتصميم هذا الكتاب وتصميم الغلاف محفوظة لمؤسسة هنداوي.
جميع حقوق النشر الخاصة بالترجمة العربية لنص هذا الكتاب محفوظة لمؤسسة هنداوي.
جميع حقوق النشر الخاصة بنص العمل الأصلي محفوظة لجرانتا بابليكيشنز.

Copyright © 2008 by Richard Kraut. Richard Kraut asserts the moral right to be identified as the author of this Work.

المحتويات

تمهيد السلسلة بقلم المحرر	٩
مقدمة	١١
١- سقراط وامتحان النفس في الحياة	٢١
٢- السفسطائيون والخطباء وتأسيس القواعد الاجتماعية	٢٩
٣- الروح والرياضيات والنماذج المثالية	٣٧
٤- عالم الأشكال	٤٥
٥- الحب والجمال	٥٣
٦- الارتقاء نحو الخير	٦٣
٧- تعريف العدل	٧١
٨- المدينة الفاضلة	٧٩
٩- الإلحاد والأخطار الأخرى	٨٧
التسلسل الزمني	٩٥
قراءات إضافية	٩٧

في ذكرى جيم هيلتون

تمهيد السلسلة بقلم المحرر

كيف أقرأ سلسلة «كيف تقرأ»؟

تعتمد هذه السلسلة على فكرةٍ بسيطة للغاية لكنها مبتكرة. معظم الكتب، الموجَّهة للمبتدئين، التي تتناول المُفكِّرين والكُتاب العظماء تُقدِّم إما سِيرًا ذاتية موجَزة أو مُلخَّصات مُكثَّفة لأعمالهم الرئيسية الأصلية، أو ربما كلتيهما. أما سلسلة «كيف تقرأ» فتضع القارئ في مواجهة مباشرة مع الأعمال الأصلية نفسها بصحبة دليل خبير يشرح للقارئ المبتدئ كيف يقرؤها. تتمثل نقطة الانطلاق في هذه السلسلة في أنه لكي تقترب من جوهرِ فكرِ كاتب أو مفكر بعينه، يتعين عليك الاقتراب من الكلمات التي يستخدمها بالفعل وتعلُّم كيفية قراءة هذه الكلمات.

كل كتاب في هذه السلسلة — بطريقة أو بأخرى — هو درس في القراءة على يد معلم خبير. فكل مؤلف من مؤلفي السلسلة قد اختار عشرة مقتطفات قصيرة أو نحوها من عمل أحد الكتاب، وتناولها بالتفصيل كوسيلة للكشف عن أفكار الكاتب الأساسية؛ ومن ثَم إماطة اللثام عن عالم كامل من الفكر. في بعض الأحيان، تُرتَّب هذه المقتطفات ترتيبًا زمنيًّا لإعطاء فكرة عن تطور المفكر مع مرور الوقت، وأحيانًا لا تُرتَّب. هذه الكتب لا تضم مجموعات من أشهر الفقرات التي كتبها المفكرون فحسب، أو «أعظم أعمالهم»، ولكنها بالأحرى تقدم سلسلة من الأدلة أو المفاتيح التي ستُمكِّن القراء من مواصلة البحث والقراءة وتحقيق اكتشافات خاصة بهم. بالإضافة إلى النصوص والقراءات، يقدم كل كتاب تسلسلًا زمنيًّا موجزًا لأهم الأحداث في حياة المفكر واقتراحات لقراءات إضافية ومصادر على الإنترنت وما إلى ذلك. ولا تزعم كتب سلسلة «كيف تقرأ» أنها ستخبرك بكل ما تحتاج

لمعرفته عن فرويد ونيتشه وداروين، أو عن شكسبير والماركيز دو ساد، ولكنها تقدم لك أفضل نقطة انطلاق لمزيد من الاستكشاف.

وبدلًا من تقديم ملخصات أو تفسيرات منقَّحة لأفكار الأفراد الذين أثروا في عالمنا الفكري والثقافي والديني والسياسي والعلمي، توفر سلسلة «كيف تقرأ» فرصة فريدة للتعامل بشكلٍ مباشر مع هؤلاء المفكرين المؤثرين وأفكارهم. ونحن نأمل أن توفر هذه الكتب للقراء التعليم والإثارة والتشجيع والتحفيز والمتعة على حد سواء.

سيمون كريتشلي
جامعة ذا نيو سكول للبحوث الاجتماعية، نيويورك

مقدمة

تتميز كتابات أفلاطون الوفيرة — التي تشغل أكثر من ١٧٠٠ صفحة في أحدث طبعة تضم أعماله المترجمة إلى الإنجليزية — بالتنوع الكبير للموضوعات الفلسفية التي تتناولها، وبعمق الأسئلة التي تطرحها. فهي تطرح أسئلة عن نوع الحياة التي ينبغي أن يعيشها البشر؛ والأمور التي ينبغي أن نأخذها على محمل الجد؛ وأي نوع من الكائنات نحن. وهي تُعنى باستكشاف طبيعة الكون الذي نعيش فيه، وتطرح أسئلة عن الكيفية التي يمكننا بها أن نأخذ مكانتنا الصحيحة في هذا الكون. كيف ينبغي أن ننظم أنفسنا في مجتمعات، وما نوعية القوانين التي تُعَد الأفضل لنا؟ وتذهب كتابات أفلاطون إلى أبعد من ذلك؛ إذ تتناول تساؤلات عما إذا كان من الممكن حقًّا معرفةُ الإجابات على هذه الأسئلة، أو ما إذا كان لا يمكننا سوى التخمين. ما معنى أن تعرف شيئًا؟ وبأي الطرق يمكن اكتسابُ المعرفة، وما العقَبات التي نواجهها في مساعينا للبحث عنها؟ لقد قاد بحث أفلاطون عن إجابات لهذه الأسئلة إلى كثير من المشكلات الأساسية المتعلقة بالأخلاق، والسياسة، والدين، والفن، والعلوم، والرياضيات، والعقل البشري، والحب والصداقة، والمتعة والجنس؛ وهذه فقط قائمة جزئية.

اعتمد أفلاطون على الأسلوب الحواري في صياغة أعماله المكتوبة، وعلى الرغم من إمكانية دراسة كل عمل على حِدَة، وفَهْمه باعتباره عملًا متكاملًا، فإنه عند قراءة الأعمال بشكل منهجي والنظرِ في علاقة كل عمل بالآخر، تتجلى مكانة أفلاطون باعتباره مفكرًا منهجيًّا ودقيقًا وعميقًا من الدرجة الأولى. وهو أيضًا كاتب استكشافي تجريبي؛ فقد تُقدَّم الأفكار ببعض التردد في إحدى المحاورات، مع الاعتراف بطبيعتها المؤقتة، ثم تظهر هذه الأفكار مرةً أخرى في عملٍ آخر، غالبًا بشكل مختلف إلى حدٍّ ما. فمحاولاته المستمرة للتفكير بشكل أعمقَ توحي بأن فلسفته يجب ألا تُفهَم على أنها نظام كامل ومكتمِل، وربما توحي

بأن الفلسفة الكاملة لن تُدرَك ولا يمكن أن تُدرَك بشكل نهائي أبدًا. يرى أفلاطون أن فكرة النظام الفلسفي نفسَها باعتباره منتَجًا نهائيًّا تمثِّل إشكالية؛ أي أن يكون النظام الفلسفي نظامًا لا يحتاج المرء إلا إلى الرجوع إليه، كما يرجع إلى الحقائق المكتوبة في الموسوعات. فالفلسفة، كما يتصورها أفلاطون، لا يُمكن أن تَسلُبَنا حاجتَنا لمواجهة المشكلات الفكرية والتعامل معها باعتبارها مشكلاتنا الخاصة.

لم يَسبِق لأي مفكر في الغرب أنْ بلغ مثل هذا الاتساع والعمق الفكري، وهذا التميز بحد ذاته يجعل من أفلاطون كاتبًا ذا أهمية كبيرة للغاية. ولكن ما يجعل أفلاطون فيلسوفًا عظيمًا ليس فقط كتابتَه في كثير من المواضيع، أو أن كثيرًا من أفكاره لا يزال ساريًا إلى الآن، ولكن أيضًا الأسلوب الذي استخدمه في الكتابة. فكتاباته الممتعة هي نتيجة لمهارته الفنية الاستثنائية في كتابة محاوراته؛ بالإضافة إلى جرأة الأفكار التي تملأ صفحات أعماله. فهو يهدف إلى أن يُزعزِع معتقَداتِ قرَّائه، وأن يُرشدهم لطريقة حياة فلسفية. وهذا هو السبب الرئيسي في أن كتاباته ما زالت تُقرأ حتى يومنا هذا؛ فلن يظل أي شخص يقرأ كتاباته بعقلٍ ناقدٍ (كما كان يرغب أفلاطون) دون تغيير.

تستهدف أعمال أفلاطون أيَّ قارئ نبيهٍ يبدأ في التفكير بجدية وبطريقة منهجية في الأخلاق والسياسة والدين والمعرفة والفنون. وهي لا تستهدف جمهورًا متخصصًا من الفلاسفة الأكاديميين (على الرغم من أن أفلاطون كتب أيضًا بعض الأعمال التي تندرج ضمن هذه الفئة). وهذا هو السبب في أنها تظل، حتى في يومنا هذا، مقدماتٍ مثاليةً للفلسفة، أو لموضوع بعينه فيها. فلا يمكن، على سبيل المثال، إيجادُ مناقشة فلسفية حول موضوع المعرفة أفضلَ من تلك التي تناولها أفلاطون في «مينو» أو «ثياتيتوس»؛ أو مناقشات حول مفهوم الحب أفضلَ من تلك المطروحة في «سمبوزيوم» و«فايدروس»؛ أو تناوُلٍ لموضوع الامتثال للقوانين أفضلَ مما ناقشه في «كريتو». وإذا كان هدف البحث هو إيجاد مناقشة مثيرة تدمج بطريقة منهجية الدينَ والعلوم والأخلاق والسياسة والفن والطبيعة البشرية، فليس ثَمةَ كتابٌ أفضل من «الجمهورية».

ومع ذلك فإن بعض كتاباته مليئة بالأجزاء العسيرة الفَهم، والتي لا يمكن فهمها إلا إذا قُرئت بعناية وعدةَ مرات. فكتابه «بارمينيدس»، على سبيل المثال، هو واحد من الأعمال الفلسفية المؤلفة الأكثر استعصاءً على الفهم على الإطلاق. فمن الصعب حتى تحديدُ موضوعه، ولكن أفلاطون يستكشف في أجزاء كبيرة منه الطرقَ المختلفة التي يمكن بها توحيد الأجزاء في كلٍّ واحد. وحتى في كتاباته الأيسر، لم يتوانَ أفلاطون عن تحدي قرائه

فكريًّا. فهدفه هو إخراجنا من المياه الضحلة إلى المياه الأعمق. وفي أعماله الأكثر صعوبة، يتوقع أفلاطون من قرَّائه أن يكونوا قد اكتسبوا الخبرة بالفعل من قراءة كتاباته الأخرى. وفي بعض الأحيان، ينبه القارئ إلى أن فَهم إحدى المحاورات يعتمد على استيعاب محاورة أخرى، ولكنه في كثير من الأحيان لا يذكر ذلك. إن القرَّاء حديثي العهد بأفلاطون عادةً ما يجدوا الاستعانة بدليل لكتاباته أمرًا لا غنى عنه.

من أين يجب أن يبدأ المرء في أعمال أفلاطون؟ بأيٍّ من محاوراته التي تقارب الستة والعشرين؟ فالعدد تقديري؛ إذ إن بعض الأعمال التي تُنسب عادةً لأفلاطون لم يتفق جميع الباحثين المعاصرين على صحة نسبتها إليه. فقد طُرحت أسئلة حتى في العصور القديمة حول ما إذا كان بعض المحاورات التي جُمعت في طبعات هي أعمال له بالفعل. لا عمل بعينه هو العمل الأنسب أو الأفضل لبدء القراءة لأفلاطون. ولا تنقسم كتاباته إلى كتابات أساسية وأخرى هامشية؛ على أي حال، إذا كان يتعين على الشخص فرضُ هذا التمييز على كتاباته، فلا يكاد يوجد ما يمكن أن نعتبره حوارًا أفلاطونيًّا عديم الأهمية. فجميع أعمال أفلاطون، القصير منها والطويل، هي من تُحف الأدهار.

ومع ذلك فإن بعضًا من أعماله بلا شك يتطلب لفهمه معرفةً مُسبَّقةً بأعماله الأخرى. وهذه الأعمال هي «طيماوس»، و«كريتياس»، و«السفسطائي»، و«رجل الدولة»، و«القوانين» — التي كُتِب جميعها في وقت لاحق من حياته المهنية — مما يجعل عددًا كبيرًا من محاوراته بمنزلة المدخل إلى فكره. فالعديد من المحاورات تُقدَّم باعتبارها مقدمات؛ ومن الواضح أن أفلاطون أراد أن تكون هي المدخل المغريَ إلى الحياة الفلسفية. في حين تعتمد كثير من المحاورات الأخرى على اهتمامات القارئ الفلسفية.

قد يتساءل أيضًا قارئٌ مبتدئ: ما الأفكار الرئيسية لأفلاطون؟ ولكنك إن ركزت فقط على الاستنتاجات التي توصَّل إليها المتحدثون في محاوراته، فلن تكون بذلك قارئًا لكتاباته كما كان يرغب في أن تُقرأ، ولا كما ينبغي أن تُقرأ. ولا تُعَدُّ الأسباب التي يعطيها المتحدثون لاستنتاجاتهم؛ ولا الاعتراضاتُ على تلك الحجج التي يقدمها المتحدثون الآخرون؛ ولا العلاقات التفاعلية بين المتحدثين، التي تنقلها الأدوات الدرامية التي يستخدمها أفلاطون في كثير من الأحيان لبثِّ الحياة في الشخصيات المشارِكة في المحاورات، أقلَّ أهمية. إن فكرةَ أن أفلاطون كتب محاورات ولم يُظهر نفسه فيها مطلقًا متحدثًا؛ يجب أن تلعب دورًا مهمًّا في الطريقة التي نقرأ بها كتاباته. فعلى الرغم من أنه من الضروري السؤال عن الاستنتاجات التي يمكن استخلاصها مما يقوله المتحدثون، فإن ما يحققه أفلاطون من خلال توجيه قرَّائه نحو تلك الاستنتاجات من خلال حوار؛ هو أمر مهمٌّ بنفس القدر.

لا يَحفِز أفلاطون القرَّاء في العديد من أعماله للتفكير بشكل أعمق حول موضوع معين فحسب، بل يأمُل أيضًا في إقناعهم بالاستنتاجات غير التقليدية التي يقدمها المتحاورون الرئيسيون. فالعديد من المحاورات — وليس كلها — مثل «يوثيفرو»، و«لاخيس»، و«خارميدس»؛ لا تصل إلى استنتاج نهائي وصريح. ربما كان الهدف الرئيسي لأفلاطون من كتابة هذه المحاورات هو أن يُظهِر للقراء مدى صعوبة التفكير الفلسفي حول الموضوع قيد النقاش. ثَمة مبادئ أساسية معينة تتكرر في أكثر من حوار أو اثنين، ويتفق عليها جميع المتحدثين. ثَمة أيضًا متحاور — «سقراط» — يظهر في جميع المحاورات تقريبًا، ويلعب، في معظمها، الدور الرئيسي في المحادثة. يبدو سقراط ملتزمًا بمجموعة أساسية من المذاهب الفلسفية؛ ويمكننا القول إن هذه هي الاستنتاجات الرئيسية التي توصَّل إليها أفلاطون نفسه، وهي التي يسعى لتعليمها لنا؛ نحن قرَّاءَه.

إذَن، تتألف فلسفة أفلاطون في الأساس من عدة مذاهب. فالعالم الذي ندركه من خلال حواسِّنا، المكوَّنَ من أشياء عادية مثل الطاولات والأشجار والقمر والنجوم، ليس هو العالم الوحيد الموجود. إنه في الحقيقة انعكاس لواقع روحي أعمق لا يطرأ عليه أيُّ تغيير، ولا يمكن ملاحظته، ولكن يمكن إدراكه فقط بواسطة العقل. فمن الممكن وصْف الطاولات والأشجار والقمر والنجوم بأنها «جميلة»، ونحن حقًّا نجدها كذلك، ولكن يجب علينا التمييز بين الجمال الذي نراه فيها، الذي سيزول، وبين المفهوم غير المادي الأبدي؛ أي ما تشترك فيه هذه الأشياء الجميلة، الذي يجعلها جميلة. ويُطلِق أفلاطون على هذا المفهوم المثالي اسم «الشكل» أو «المثال».

إذَن، فالجمال هو شيء بذاته، ولا يجب الخلط بينه وبين أي شيء جميل عادي يمكننا ملاحظته. وهذا هو شكل الجمال. ليس الجمال وحده الذي يُعَدُّ شيئًا بذاته؛ فهناك أيضًا شكل الوحدة والراحة والحركة والمثلث والتماثل، وما إلى ذلك. إن عالم الأشكال كبير ومتنوع. في الواقع، عندما تصف كلماتنا خاصية واحدة، فما تشير إليه هذه الكلمات حقًّا هو الشكل. فالأشياء العادية التي نصفها بأنها «جميلة»، أو «كبيرة»، أو «مثلثة»، وهي فعلًا كذلك، تُطلق عليها هذه الصفات بسبب العلاقة التي تربطها بالجمال نفسه، أو الكِبَر نفسه، أو المثلثية نفسها. وهذا هو السبب في أن أفلاطون يؤمن بأن عالم الأشياء التي ندركها هو، بمنظور معين، عالم الظل. فالأشياء الكثيرة التي نصفها بأنها جميلة بينها وَحدة؛ وهي وجود شيء يجعلها جميعًا جميلة. وهذا ما يجب أن نحاول فَهمه، إذا كنا نرغب في تقدير ماهية الجمال تقديرًا كاملًا، واستيعاب قيمته الكاملة. ومن ثَمَّ يجب أن تستند الطريقة التي نعيش بها حياتَنا على فَهمٍ لواقع أعمق وغير مرئي.

قد يقارن المرء بين أفكار أفلاطون وأفكار أحد معاصريه، ديمقريطوس، الذي توصل إلى استنتاج مفادُه أن العالم المادي الذي نلاحظه لا يمكن فهمه إلا عندما ندرك أنه يخضع لسيطرة عالم من الأجسام أصغرَ بكثير؛ ذرات صغيرة غير مرئية، يوضح تنوُّعُ حركاتها وأشكالها وأحجامها خصائصَ الأجسام الكبرى التي تؤثر على حواسنا. فعند أفلاطون وديمقريطوس، لا يمكن الوصول إلى فَهمٍ أعمق للواقع إلا إذا اعترفنا بأن حواسنا لا تكشف بمفردها عن الكيانات الأساسية. خرجت فكرة ديمقريطوس للنور مرة أخرى في القرن السابع عشر، وكان لها تأثير عميق على فهمنا لعلمَي الفيزياء والكيمياء، ولكن فرضية أفلاطون تتمثل في أن هناك أشكالًا أكثر راديكاليةً من فرضية ديمقريطوس. فالأشكال، كونها غير مادية، هي كِيان من «نوع» يختلف جوهريًّا عن الأشجار والذرات. إنها غير مرئية، ليس لأن أعيننا لا يمكنها ملاحظتُها، ولكن بسبب طبيعتها ذاتها. ولم يقترح ديمقريطوس، رغم جرأته، كما فعل أفلاطون، فئةً أساسيةً جديدةً من الواقع، تتجاوز فئة الأجسام المادية؛ عالم من الكيانات غير المادية، ومن ثَمَّ غير القابلة للإدراك.

يرى أفلاطون أننا إذا تأملنا بعناية في حقيقتنا، فلن يكون أمامنا سوى الإقرار بوجود كيانات غير مادية. فنحن لسنا أجسادنا المادية. فنحن بالأحرى نستخدم هذا الجزء أو ذاك من جسدنا — نقرر تحريك أذرعنا أو إبقاءَ أفواهنا مغلقة — والكيان الذي يتحكم في الجسد ليس جسدًا آخر؛ إنما هو الروح. فالروح، لا الجسد، هي القادرة على فَهم الأشكال. وهذا ما يمكن توقعه؛ أن الكيان الذي يكتسب المعرفة لا بد أن يكون بطريقةٍ ما مناسبًا لذلك الذي يسعى لفهمه. والروح، كونها غير مادية، هي بالضبط نوعُ الكيان القادر على فهم الأشكال.

علاوةً على ذلك، يرى أفلاطون أن الروح ليست كيانًا يمكن أن يأتي إلى الوجود أو يفنى. فهي لا تموت بموت الجسد؛ ومن ثَمَّ علينا أن نتوقع وجود حياة مستقبلية، بها ثواب وعقاب تَجزي به أرواحٌ إلهية تهيمِن بأفضل طريقة ممكنة على الوجود الإنساني. وبما أن الروح لا تأتي إلى الوجود أبدًا، بل هي موجودة دائمًا، فقد عاش كلٌّ منا بالفعل العديدَ من الحيوات السابقة، كلٌّ منها داخل نوع مختلف من الأجساد. (النفس البشرية يمكن حتى أن تدخل جسد الحيوانات؛ ولذا فإن الحيوانات التي نراها حولنا ربما كانت يومًا ما بشرًا، وربما كنا نحن أنفسنا يومًا ما في أجساد حيوانات.) وفي وقت بعيد، قبل آلاف السنين، من المؤكد أنه كان لدينا فَهمٌ واضح بشكل خاص للأشكال؛ لأن الروح كانت آنذاك بلا جسد؛ ومن ثَمَّ كانت في أفضل حالة تمكِّنها من فهم الأشكال. لدينا جميعًا القدرة على استرجاع ما

تعلَّمناه يومًا عن الأشكال، ويمكننا تحقيق هذا بأن نُصبح أقل تعلقًا، مما هو الحال لدى معظم الناس، بالممتلكات المادية، والمُتَع الجسدية، والمغريات الاجتماعية الزائفة، كالسلطة والمكانة الاجتماعية والثروة.

ويشدِّد أفلاطون على صعوبة مقاومة إغراء هذه القيم الدنيوية؛ لأن أعظم قوى الروح البشرية تميل بالفطرة نحو هذه القيم. ولكن وقتما يتحرر العقل من قبضتها، ويكون بإمكانه إجراء استكشاف فلسفي شامل حول ما هو ذو قيمة، فإنه يَخلُص إلى أن أعظم الخيرات المتاحة للبشر هي فهم طبيعة الأشكال، وتنظيم دوافعنا النفسية وشهواتنا وحوافزنا بشكل متناغم. وهذا التناغم الداخلي هو الأساس الوحيد الآمن للعلاقات العادلة بين البشر. ولن يزدهر المجتمع السياسي، ويكون مجتمعًا حقيقيًّا بدلًا من كونه معركةً بين فصائل متناحرة، إلا عندما يحكُمه أشخاص حققوا التناغم النفسي، وتوصلوا إلى فَهمٍ عميق لما هو ذو قيمة، وكرَّسوا أنفسهم للمصلحة العامة لجميع المواطنين. يتحقق الخير للجميع على أكمل وجه عندما يحكم المجتمعَ أشخاصٌ حريصون على المصلحة العامة، ولا يسعَون وراء السلطة والثروة لتحقيق مكاسب خاصة بهم، أشخاص فهِموا، بعد دراسة طويلة وتدريب، شكلَ الخير فهمًا صحيحًا.

لماذا كتب أفلاطون محاورات للتعبير عن الأفكار الأساسية؟ في «فيدروس»، أجرى أفلاطون على لسان سقراط كلامًا عن الضعف الكامن في كل الكتابات بصفتها وسيلة لتحقيق الفهم الفلسفي. فالكلمات، كما يقول لنا سقراط هنا، متجمدةٌ على الصفحة، فهي مجرد «صورة» لـ «خطاب حي، به روح». وعندما تُطرَح أسئلة على أطروحة فلسفية، فهي تعجز عن تقديم جواب. ولا يمكنها معرفةُ الافتراضات التي يقوم بها قرَّاؤها؛ لأنها لا تستطيع معرفة خلفياتهم ولا شخصياتهم؛ ومن ثَمَّ ستكون مناسِبةً لبعض القراء وغير مناسبة لبعضهم الآخر.

يعلق أفلاطون، على لسان سقراط، على قيود الكتابة الفلسفية. ويستخدم الحوار ليُذكِّر باستمرار بأن الفهم الفلسفي لا يمكن تلقينُه بواسطة الكتب وحدها. فالحوار المنطوق هو الوسيلة الأساسية للتعبير عن المسائل الفلسفية وتحقيق فهمها. وإذا كان طلبة الفلسفة يعرفون بالكاد ما كُتب في الأطروحات الفلسفية، فهُمْ بذلك لم يحققوا شيئًا يُذكَر. يجب عليهم استيعاب الموضوع استيعابًا كاملًا من خلال الانخراط في المناقشات الفلسفية. إن الأعمال المكتوبة ليست غير مفيدة بالكلية (سيكون من الغريب لو قبِل أفلاطون بمثل هذه الفكرة الشديدة الغرابة)، ولكنها أقل أهمية مقارنةً بالفلسفة الحية، التي هي بطبيعتها

اجتماعية وعفوية. يتألف فَهمُ المسائل التي تناقشها الفلسفة من القدرة على شرح الفرد أفكاره للآخرين؛ ليس فقط لشخص واحد، بل لأصحاب وجهات النظر المختلفة.

كان لسقراط، الشخصية التاريخية الذي استعان به أفلاطون ليكون متحدثًا في محاوراته، تأثيرٌ عميق، ليس فقط على محتوى كتاباته، بل أيضًا على الشكل الذي اتخذتْه. يرى أفلاطون في سقراط الشخصَ الذي عاش بالطريقة التي يجب أن يعيش بها الإنسان؛ فمن خلال التحاور مع زملائه الأثينيين، سعى سقراط إلى فهم أعمق مشكلات الوجود البشري، وكان يأمُل من خلال ذلك إصلاحَ مجتمع فاسد وسطحي، أو ربما حتى إحداث ثورة فيه. لم يكتب سقراط كلمة واحدة، وعلى الرغم من أن أفلاطون لا يقلده تقليدًا أعمى في هذا الصدد، فقد أخذ من سقراط فكرة أن الحوار المنطوق هو أداة أساسية للفهم الفلسفي، والشكل الحواري الذي يَصوغ به كتاباتِه هو تجسيد لتلك الفكرة.

إن هدف أفلاطون، في معظم أعماله تقريبًا، هو ضمان استمرارية نهج سقراط الحواري والأخلاقي في جذب الأتباع. فهو يريد منا أن نصل إلى بعض الاستنتاجات (خاصة فيما يتعلق بمذاهبه الأساسية حول وجود الأشكال ولامادِّيَّةِ الروح)، ولا يريد أن نقبل بهذه الاستنتاجات بدافع من الاحترام لمكانة الفلاسفة. وهو يأمُل أن يستكمل مهمة سقراط، وأن ينقُل المعنى العميق لحياته؛ من خلال الانخراط في مشروع أطولَ بكثير من المحادثات، ولكنه يكتب أيضًا بطريقة يكون بناؤها ذاتُه تذكيرًا بأن الحوار المنطوق هو الوسيلة الرئيسية للفهم الفلسفي. لا يذكر أفلاطون نفسَه في كتاباته، ليس لأنه يريد منا أن نبذل الجهد لمعرفةِ ما يؤمن به، ولكن لأنه مقتنع بأن معرفةَ ما يؤمن به أفلاطون (أو أي شخص آخر) يجب ألا تكون المهمة الأساسية للتفكير الفلسفي. إن قراءة كتابات أفلاطون بروح أفلاطونية تعني اعتبار تفسير أفلاطون وسيلةً لهدف لأبعد؛ وهو تطوُّرُنا الفلسفي الخاص.

لا يسَعُ قرَّاءه على أي حال إلا أن ينتابهم الفضولُ حول تفاصيل حياته والبيئة الثقافية التي شكَّلت فكره، ويساعدنا في فَهمنا له أن نكون على دراية بالقوى التي أثرت فيه. لقد كان جميع المتحاورين، تقريبًا، في حواراته — وليس سقراط فقط — أشخاصًا حقيقيين يشغلون الطبقاتِ العليا من المجتمع الأثيني أو العالم الأكبر لدويلات المدن الناطقة باليونانية. وقد كان ذلك العالم مركزًا للنشاط الفكري والسياسي. وُلِد أفلاطون عام ٤٢٧ قبل الميلاد، أي بعد أربع سنوات من بداية الحرب البيلوبونيسية، التي نشبت بين إسبرطة، وهو مجتمع عسكري منظم للغاية، وأثينا الديمقراطية. هُزمت أثينا في عام ٤٠٤

قبل الميلاد، وبعد خمس سنوات حوكِمَ سقراط وحُكِم عليه بالإعدام بتهمة الفجور. أعطت تلك الأحداث أهمية كبيرة للأسئلة السياسية والأخلاقية التي تشغل بال أفلاطون. ففي محاوراته، فكر أفلاطون في المنظور الذي يمكن من خلاله انتقاد الأنظمة كإسبرطة وأثينا، واستكشف الأهداف التي ينبغي للمجتمعات السياسية أن تعطيها الأولوية، لا لكسر شوكة الأعداء الخارجيين فحسب، بل أيضًا للتغلب على الانقسامات الداخلية التي تُضعفها. وناقش متحاوروه طبيعةَ الآلهة، وكيف يمكننا معرفة طبيعة الوَرَع الحقيقي.

ولم يتأثر أفلاطون فحسب بالتيارات السياسية التي هزَّت أثينا في زمن الحرب، ولكن أيضًا بالتطورات الفكرية التي لفتت انتباهه إلى الأسئلة التي طرحتها النظرية الذرية لديمقريطوس والمفكرين التأمليين الآخرين في عصره. ويقال إن أفلاطون زار مجتمعًا من علماء الرياضيات في صقلية وهو على مشارف الأربعين من عمره، وتُظهر بعض كتاباته إلمامه بأساليب الهندسة المعاصرة ونظرية الأعداد ونتائجها. عاد أفلاطون إلى صقلية مرتين أُخريين في حياته، في محاولات غير ناجحة لتشكيل نظام ديونيسيوس الثاني بناءً على النموذج المُقدَّم في «الجمهورية» و«القوانين».

وبعد زيارته الأولى إلى صقلية، في منتصف ثمانينيات القرن الرابع قبل الميلاد، أسس مجتمعًا من العلماء في أثينا في بستانٍ بإحدى الضواحي؛ تخليدًا لذكرى البطل أكاديموس، وأطلق عليه اسم الأكاديمية. وجمع في هذه الأكايمية بعض علماء الرياضيات والفلاسفة الرائدين في عصره، ومنهم أرسطو، الذي غادر موطنه الأصلي ستاجيرا في عام ٣٦٧ قبل الميلاد في سن السابعة عشرة، ليعيش حياة مليئة بالبحث والكتابة في أكاديمية أفلاطون. وبقي أرسطو هناك لمدة عشرين عامًا، وغادر عندما توفي أفلاطون، في عام ٣٤٧ قبل الميلاد، وتولى رئاسة الأكاديمية ابن أخت أفلاطون. وبقيت الأكاديمية مؤسسة بحثية نشِطةً لثلاثة قرون أخرى.

يمكن أن يُعْزى الإحياء الأهم لفلسفة أفلاطون في العالم القديم إلى كتابات بلوتينوس، الذي كان نشطًا في القرن الثالث الميلادي. وكان لأعمال أفلاطون وبلوتينوس تأثير عميق على فلاسفة العصور الوسطى كأوغسطين وأكويناس، وعلى الفيلسوف الإنساني في عصر النهضة، مارسيليو فتشينو. لقد أعاد الفلاسفة المسيحيون إسناد الدور الرئيسي إلى الإله، وهو الدور الذي أسنده أفلاطون وبلوتينوس لشكل الفضيلة، وعلى الرغم من ذلك، فإن ثَمة العديد من أوجه التشابه بين شكل الفضيلة والإله؛ فهذان هما النموذجان الأبديان وغير الماديَّين، اللذان تم تشكيل بقية العالم على صورتهما، وانبثق منهما العالم.

ولكن وجد حتى المفكرون غير المسيحيين أو المعادون للمسيحية في القرنين التاسع عشر والعشرين معينًا لا يَنضَب من الأفكار وأدوات التفكير في كتابات أفلاطون. فالعديد من المشكلات التي شغلت متحاوريه لا تزال تشغلنا؛ كيف يمكننا تحقيق التناغم النفسي؟ كيف يمكن توحيد المجتمعات وحكمها حكمًا رشيدًا؟ ما الدور الذي ينبغي أن يلعبه الدين في الشئون المدنية؟ ما العدل، ولماذا ينبغي أن نكون عادلين؟ هل هناك أي أساس للتفكير في أن هناك نوعًا آخر من الواقع غير الواقع الذي نلاحظه بأعيننا وآذاننا؟ لا تُقدِّم كتابات أفلاطون بالضرورة أفضلَ الإجابات الممكنة عن هذه الأسئلة. ولكن إذا ساعدَنا أفلاطون في الوصول إلى إجابات خاصة بنا، فسيكون قد حقق هدفه الرئيسي بوصفه مؤلفًا.

الفصل الأول

سقراط وامتحان النفس في الحياة

> رُبَّ قائل يقول: «ولكن يا سقراط، ألَا تستطيع أن تُمسك لسانك بالارتحال إلى مدينة أخرى؟» وعسير جدًّا أن أُفهِم بعضَكم جوابي عن هذا السؤال. فلو أنبأتكم أني لو فعلت ذلك لكان عصيانًا مني للإله، ولذلك لا أملك حبسًا للساني، لَمَا صدَّقتم أن يكون جِدًّا ما أقول. ولو قلت بعد ذلك إن أعظم ما يأتيه الإنسان من خير هو أن يحاور كلَّ يوم في الفضيلة وما يتصل بما سمعتموني أُسائل فيه نفسي وأُسائل الناس، وإن الحياة التي تخلو من امتحان النفس ليست جديرةً بالبقاء؛ كنتم لهذا أشدَّ تكذيبًا. («الدفاع»، ٣٧ه–٣٨أ) [ترجمة الأستاذ زكي نجيب محمود بتصرف]

إن سقراط هو بطل معظم محاورات أفلاطون، وأحد أهداف أفلاطون، في العديد من أعماله، هو كسب أتباع لطريقة الحياة السقراطية. ولكن ماذا يمكننا أن نعرف حقًّا عن سقراط الذي حدثنا عنه التاريخ؛ الرجل الذي عاش ومات، وليس الشخصيةَ التي تظهر كلماتُها على صفحات كتابات أفلاطون؟

لا يوجد لدينا أيُّ عمل فلسفي لسقراط، ويرجع ذلك بالتأكيد إلى أنه لم يكتب شيئًا. فلا ينسُب أيُّ مصدر قديم إليه أيَّ عمل مكتوب أو يتحدث عنه بوصفه مؤلِّفًا. والمصدر الوحيد لما نعرفه عنه هو الكُتَّاب الذين يكتبون عنه أو يُجْرون على لسانه، كما يفعل أفلاطون، الكلماتِ في أعمالهم الفلسفية. ويمكننا أن نقول إن سقراط كان شخصيةً بارزة في أثينا خلال النصف الثاني من القرن الخامس قبل الميلاد، والسبب في ذلك ليس فقط ظهورَه في أعمال أفلاطون. فلم يكن سقراط يعيش حياة منعزلة تقتصر فقط على مجموعة صغيرة من الأصدقاء والمعارف. بل تؤكد العديد من المصادر كونَه شخصيةً عامة ورجلًا مثيرًا للجدل.

إن سقراط هو الشخصية الرئيسية في المسرحية الكوميدية التي كتبها أرسطوفانيس: «السُّحب» (عُرِضَت لأول مرة على خشبة المسرح في ٤٢٣ قبل الميلاد، أي قبل سنوات عديدة من محاكمة سقراط والحُكم عليه بالإعدام في ٣٩٩ قبل الميلاد). اعتمد أرسطوفانيس على أن جمهوره يمتلك بعض المعرفة المُسبَّقة عن سقراط؛ مما سيساعدهم على فهم شخصية سقراط كما تم تصويرها في المسرحية. فقد صوَّر سقراط في مسرحية «السُّحب» باعتباره شخصيةً غريبة وغير أخلاقية وجذابة للشباب الأثرياء الفاسدين. وصوَّره باعتباره شخصًا يتبنى أفكارًا علمية زائفة ومفاهيمَ خطيرةً لا تمُتُّ للأخلاق بصلة. وفي نهاية المسرحية، أُحرِق مكانُ عمله (الذي يشبه معملًا بحثيًّا)، إذ أراد الرجل الذي غَشَّه سقراط أن ينتقم. وبغضِّ النظر عن الظلم المُحتمل في تصوير أرسطوفانيس لشخصية سقراط (فهو متحمس للسخرية من نوع معين من الأفراد؛ كما هو متحمس لإدراج سقراط في تلك الفئة)، فإنها بالتأكيد صورة لشخصية عامة معروفة.

كتب أفلاطون وعديدٌ من الكُتَّاب الآخرين في النصف الأول من القرن الرابع قبل الميلاد ما أطلق عليه أرسطو «الحوارات السقراطية»؛ وهي محاورات تضم سقراط ومحاورين آخرين. لم تكن محاورات أفلاطون فريدة تمامًا؛ فعندما كتبها كان يساهم — وإن لم يكن بطريقة منسقة — في نوع أدبي مخصص لإبقاء ذكرى سقراط حيةً من خلال تصويره في محادثات مع الآخرين. والكاتب الآخر الذي بقيت أعماله، كاملةً، التي صوَّر فيها سقراط في المحاورات، هو الجنرال الأثيني والمؤرخ زينوفون. فكتابه «المُذكِّرات» (ميمورابيليا) هو كتاب أساسي لأي شخص لديه الفضول حول سقراط الذي ذُكر في التاريخ، فرغم أن تصويره لسقراط قد تشابه في العديد من الجوانب مع الصورة التي رسمها أفلاطون، فهناك أيضًا اختلافات جوهرية.

لا يتوافق تصوير أفلاطون أو زينوفون لسقراط مع ذاك الذي رسمه أرسطوفانيس. وبسبب هذه الاختلافات بين روايات شهود العيان، يكتنف الغموض مسألة تحديد كيف كان سقراط الحقيقي، وما الذي قاله. يخلُص بعض العلماء إلى أنه يمكن معرفة القليل عن سقراط الحقيقي. فربما كان أفلاطون وزينوفون يشوِّهان الحقيقة؛ ربما لم يلتزم أيٌّ منهما بمعاييرَ عالية من الدقة التاريخية.

ما يمكننا أن نكون متأكدين منه هو أن سقراط قضى رَدحًا من حياته في التحقيق في الأسئلة الأخلاقية المجردة؛ من خلال تحفيز مُحاوريه للدفاع عن معتقداتهم الأساسية فيما يتعلق بالطريقة التي ينبغي لهم أن يعيشوا بها حياتهم. وفي هذا الصدد، يتفق أفلاطون

وزينوفون بشأن سقراط، ولا يوجد تفسير أفضل للسبب وراء سوء سمعة سقراط. كما أنه لا يوجد شك في أنه حوكِمَ بتهمة الفجور في عام ٣٩٩ قبل الميلاد، وأُدين، وحُكم عليه بالإعدام. والافتراض الشائع هو أن سقراط تجرَّع الشوكران، وهو السمُّ الذي غالبًا ما كان يُستخدم لتنفيذ عقوبة الإعدام. ويُزعَم أن محاورة «الدفاع» التي كتبها أفلاطون هي الخطاب الذي ألقاه سقراط في دفاعه عن نفسه أثناء محاكمته، وسواءٌ كان هذا الخطاب أقرب للحقيقة أم لا، فهو لا غِنى عنه لدراسة فلسفة أفلاطون، لأنه ينقُل، أفضل مِن أيٍّ من أعماله، السببَ في أن سقراط أثَّر فيه وفي الآخرين تأثيرًا عميقًا جدًّا. وسواءٌ قال سقراط فعلًا أمام القضاة، كما ذكر أفلاطون في المقتطف أعلاه، إن «الحياة التي تخلو من امتحان النفس ليست جديرةً بالبقاء» — سواء استخدم هذه الكلمات بالضبط أو كلماتٍ بنفس المعنى — فهو أمر أقلُّ أهمية لفهم أفلاطون مقارنةً بحقيقة أن هذه الكلمات تلخِّص ما اعتبره أفلاطون جوهر نهج سقراط في الحياة.

ووَفقًا لأفلاطون وزينوفون، فإن الاتهاماتِ المحددةَ التي وجهها القضاة لسقراط هي إفساد الشباب والكفر بالآلهة التي اعترفت بها أثينا، وتقديسُه، بدلًا منها، لآلهة غريبة وجديدة. ولا يمكننا التأكد مما إذا كانت هذه الاتهامات مجرد ذريعة لتشويه صورة سقراط. فقد كان سقراط مرتبطًا ارتباطًا وثيقًا بعدة شخصيات لعبت دورًا بارزًا في الحياة السياسية الأثينية. فقد خان أحدهم، وهو ألكيبيادس، أثينا في حربها مع إسبرطة، وهي الحرب التي بدأت عام ٤٣١ قبل الميلاد وانتهت بهزيمة أثينا عام ٤٠٤ قبل الميلاد، وهي موضوع العمل التاريخي العظيم لثوقيديدس، «الحرب البيلوبونيسية». وكان آخَرُ، وهو كريتياس، مؤلفًا مناهضًا للديمقراطية، وقد لعب دورًا بارزًا في الإطاحة، لفترة وجيزة عام ٤٠٤ قبل الميلاد، بالديمقراطية الأثينية وتنصيب حكومة عسكرية قوامُها ثلاثون رجلًا (أُطلق عليهم في العصور القديمة اسم «الطغاة الثلاثون»). وما يؤكد الروابط الوثيقة لسقراط مع هاتين الشخصيتين هو ظهورهما في بعض محاورات أفلاطون باعتبارهما متحاورَين في المحادثات مع سقراط. إذَن، من الممكن بالتأكيد أن يكون أنصار الديمقراطية الأثينية، بعد هزيمة الطغاة الثلاثين، وبسبب القلق حول إمكانية حدوث انقلابات مستقبلية، قد رأوا أنه من الأفضل تخليص أثينا من رجل كان حليفًا بارزًا لأعداء خطيرين للحكم الديمقراطي، وكان يمثِّل تهديدًا للنظام العائد مرة أخرى. كان قد مُنِح عفوٌ للقوى المعادية للديمقراطية؛ ومن ثَمَّ لم يكن من الممكن قانونيًّا توجيهُ اتهام لسقراط في هذا الصدد. إذَن، اعتُبر إحضاره للمحاكمة بتهمة الفجور وسيلةً للتحايل على قرار العفو.

ومع ذلك، في «الدفاع» لأفلاطون، لم ينظر سقراط لتهمة الفجور باعتبارها ذريعةً قط، وأمضى كثيرًا من الوقت في تصوير نفسه بوصفه رجلًا قد أمضى حياته كلها في خدمة «الإله». ويعني هذا أنه يرى أن قرار القضاة، حول ما إذا كان مذنبًا أم بريئًا، سيعتمد على حكمهم حول ما إذا كان حقًّا شخصًا ورِعًا بذل قصارى جهده للالتزام بواجبه الديني كما فهمه. رأى العديد من الأثينيين أن مجموعة من الشخصيات الفكرية المتجولة — غالبًا ما تُسمى «السفسطائيين» — كانت تُدرِّس المذاهب التي تقوِّض الأخلاق وتنكر وجود الآلهة التي اعترفت بها المدينة. وتعني الكلمة اليونانية sophist الحكمة، وهي كلمة محايدة، على عكس الكلمة الإنجليزية sophistry، التي لها دلالة سلبية. يَدَّعي سقراط في محاورة «الدفاع» أنه يتم الخلط بينه وبين هؤلاء السفسطائيين، وهو يبذل جهدًا لإظهار مدى اختلافه عنهم. فيُصرُّ، على سبيل المثال، على أنه ليس معلمًا، كما ادَّعوا أنهم معلمون، وأنه لا يتقاضى أي أجر، كما فعلوا. لكنه يعترف بأنه، مثل السفسطائيين، يجذب الأتباع. السبب في هذا، كما يقول، أن نهجه في الحياة المتمثل في تحفيز الناس علنيًّا للدفاع عن افتراضاتهم الأخلاقية؛ قد حاز على إعجاب الشبان الذين أحسُّوا لذةً عظيمة في رؤية الشيوخ أدعياءِ الحكمة يُحاجَجون ويُهزَمون في الجدال.

إن الادعاءاتِ القائلةَ بأن سقراط كان يفسد الشباب، وأنه لم يكن يختلف عن السفسطائيين، وأن لديه، مثل بعضهم، أفكارًا دينية غير تقليدية، ربما كانت مخاوفَ أخذها المتَّهمون والقضاة على محمل الجد. وسواءٌ كان هناك بُعد سياسي ضمني لمحاكمته أم لا، فإن الخوف من الانحراف الديني من المرجح أن يكون واحدًا من الظروف الاجتماعية التي أدت إلى إعدامه. كما يدَّعي سقراط في عدة أعمال لأفلاطون، ومنها محاورة «الدفاع»، أن صوتًا إلهيًّا يتحدث مباشرة إليه؛ وهو يُصرُّ في هذا العمل على أن واجباته الدينية، كما يفهمها، أكثر أهميةً من التزاماته تجاه بني جلدته. ولم يكن من الصعب على قاضٍ سمع خطابًا مشابهًا تقريبًا للخطاب الذي نجده في محاورة «الدفاع» لأفلاطون، أن يستنتج، ببساطة على أساس التوجه الديني الغريب لسقراط، أنه كان يُشكِّل خطرًا على المدينة. ففي النهاية، بما أن تَصوُّر سقراط لواجباته الدينية يجعل هذه الواجبات أكثر أهمية من التزاماته المدنية، فربما كان يُعلِّم الشباب الذين يجذبهم أنهم أيضًا يجب أن يتَّبِعوا فَهمهم الخاص لما ترغب فيه الآلهة، ويتجاهلوا القرارات الديمقراطية للمجلس الأثيني.

علاوةً على ذلك، يدرك سقراط أن العديد من بني جلدته لا يأخذونه على محمل الجد عندما يصور نفسه بأنه شخص سمحٌ «يحاور كل يوم في الفضيلة»، ويرفض أن يمسك

لسانه، أو أن يرتحل إلى مدينة أخرى؛ لأن ذلك سيكون «عصيانًا للإله». فهم يظنون أنه ليس جادًّا في كلامه، أي إنه يقول شيئًا ولكنه يعني شيئًا آخر. وسيكون من الطبيعي أن يشتبه القضاة في أن ثَمة شيئًا أكثر خطورةً مما يعترف به سقراط في طيات هذه المحادثات. لذا، فإن محاورة «الدفاع» لأفلاطون لها على الأقل بعض المصداقية؛ باعتبارها نظرةً عامة لطبيعة الكلمات التي أدلى بها سقراط أمام القضاة؛ قد يكون هذا الخطاب قد أغضب ما يكفي من القضاة لإدانته.

بوسعنا القول بكل اطمئنان، إن أفلاطون كان على معرفة شخصية بسقراط الحقيقي، وإنه، وآخرين من أبناء جيله، أحسوا لذة في سماعه «يحاور كل يوم في الفضيلة»؛ لدرجة أنهم كرَّسوا حياتهم بعد موته في كتابة محاورات يشارك فيها سقراط في مثل هذه المحادثات. كان أفلاطون يبلغ من العمر ثمانية وعشرين عامًا عندما مات سقراط. وليس من المعروف إذا ما كان بدأ كتابة المحاورات التي يظهر سقراط فيها قبل ٣٩٩ قبل الميلاد، ولكن يُفترض أن ذلك مستبعَد؛ فلماذا سيكترث أي شخص بقراءة حوار يظهر فيه سقراط؛ في حين أن سقراط الحقيقي لا يزال على قيد الحياة ويتوق للحديث؟ في كل الأحوال، إذا كان أفلاطون قد كتب «الدفاع» عقب وفاة سقراط مباشرةً، عندما كان الحدث لا يزال حاضرًا في الذهن، وكتب بقية محاوراته بعد هذا العمل، فإن مسيرته في الكتابة تكون قد استمرت نحو نصف قرن. فقد توفي عام ٣٤٧ قبل الميلاد.

لا يمكننا معرفة ما إذا كان سقراط قد قال بالفعل: «إن الحياة التي تخلو من امتحان النفس ليست جديرة بالبقاء»، أو ما إذا كانت هذه الكلمات صاغها أفلاطون نفسه. فلا تظهر هذه الكلمات في أي موضع آخر في كتابات أفلاطون. ومع ذلك، فإن محاوراته تُظهر جليًّا تفسيره لكلمات سقراط. فعندما نقرأ محاوراته القصيرة عن الأخلاق مثل «يوثيفرو»، و«لاكيس»، و«خارميدس»، و«ليسيس»، و«بروتاجوراس»، و«هيبياس الأصغر»، و«مينو»، نجد سقراط منخرطًا في المحادثات المثيرة للجدل؛ إذ يطرح أسئلة أخلاقية صعبة، غالبًا ما تكون محيرة في تجريدها: ما التقوى («يوثيفرو»)؟ ما الشجاعة («لاكيس»)؟ هل يمكن تعليم الفضيلة («بروتاجوراس» و«مينو»)؟ هل من يتعمَّد الكذب أفضلُ ممن يفعله بغير قصد («هيبياس الأصغر»)؟ يقدم شريك سقراط في المحادثة أحيانًا إجابة فورية، أو يتم توجيهه عبر سلسلة من الأسئلة الأخرى لاقتراح إجابة. وبعد ذلك، تخضع هذه الإجابة للفحص الدقيق؛ لمعرفة ما إذا كانت تتناسب مع المعتقدات الأخرى للمحاور، وسرعان ما يتضح أنه لا يمكن التمسك بها؛ لأنها تؤدي إلى تناقض داخلي، وهو تناقض بين الافتراضات

التي طرحها المحاور. وغالبًا ما يتم تقديم العديد من الإجابات الأخرى، ولكن في النهاية، لا يتم التوصل إلى إجابة مُرْضية. وينتهي الحوار باعتراف سقراط بأنه يفتقد المعرفة حول الموضوع قيدِ النقاش، على الرغم من أهميته الشديدة.

إن فكرة أن «الحياة التي تخلو من امتحان النفس ليست جديرة بالبقاء» تعني أن الحياة التي تُمتحَن فيها النفس هي حياة جديرة بالبقاء؛ لأنها ببساطة تتضمن نقدًا للذات. ويعني ذلك أن ثَمة شيئًا ذا قيمة كبيرة يحدث في المحادثات السقراطية، حتى عندما لم يُتوصَّل إلى حلٍّ مُرضٍ للمشكلة الأولية. فعملية طرح الأسئلة ذات الصلة بالأخلاق هي في حد ذاتها عملية نافعة حتى لو لم توصلنا إلى استنتاج نهائي. ويوضح سقراط في خطابه السببَ الذي جعله يعيش حياته بتلك الطريقة، وقد سلَّط الضوء في هذا الخطاب على قيمة التأمل العميق في الموضوعات ذات الصلة بالأخلاق. لقد نقل سقراط إلى أفلاطون، كما لم يفعل أي شخص آخر، أهميةَ الانخراط فلسفيًّا في معضلات الحياة الأخلاقية، وقدم نموذجًا لما يعنيه الانخراط فلسفيًّا في هذه المشكلات.

من الواضح أن أفلاطون كان ينظر لسقراط باعتباره شخصًا سما فوق المعايير الأخلاقية والدينية المتعارف عليها، وأنه دفع حياته مقابل ذلك السمو؛ لأن ذلك قوبِلَ بالاستياء من بني جلدته. فطَوال محاورة «الدفاع» ظل سقراط يوبِّخ القضاة الذين كانوا يحاكمونه بسبب معاييرهم الأخلاقية المتساهلة؛ فأكثر ما يَشغَلهم هو أن يَنعموا بحياة مديدة وهنيئة، ولا يمكنهم التفكير في شيء أكثر قيمةً من الثروة، أو السمعة، أو السلطة، وهم على استعداد لمخالفة القانون، إذا لزم الأمر، لتحقيق أهدافهم. ولم ينتابهم القلق قط بشأن ما إذا كانت الأهداف التي يسعون إليها هي أهداف ذات قيمة. قد يعتبِرون أنفسهم أناسًا صالحين، ولكنه يرى أن فضيلتهم هذه زائفة، إذا كانت مبنيةً على قَبول القيم التي يكافئها مجتمعهم، دون تفكير في أهمية هذه القيم. إذ يجب على كل واحد منا أن يجد طريقة للتأكد من أن ما نسعى إليه في حياتنا يستحق أن نبذل فيه جهدنا. ويتساءل سقراط كيف يمكننا فِعلُ ذلك إلا من خلال المحادثات التي يجريها دائمًا؟ إن أفلاطون مقتنع تمامَ الاقتناع بأن سقراط كان على حق في ذلك، وأنه كان محقًّا في توبيخ بني جلدته بسبب تمسكهم بالتقاليد، وتخاذلهم، وفسادهم.

يرتبط العديد من أعمال أفلاطون بمحاورة «الدفاع»؛ إذ تستعرض تفاصيلَ إضافية لمحاكمة سقراط ووفاته. ففي «يوثيفرو»، يستعد سقراط للرد على الاتهامات القانونية الموجَّهة ضده، ويلتقي رجلًا في السوق — يوثيفرو — كان قد رفع دعوى أمام القضاء،

فقد اتهم للتو والده بقتل خادم. وعندما يعرف يوثيفرو من سقراط أنه متهم باصطناع آلهة لنفسه، يفترض على الفور أن الصوت الإلهي الذي يدَّعي سقراط أنه يسمعه هو سبب مشكلاته القانونية. ويُجري مع سقراط محادثة تتعلق بطبيعة الوَرَع. يتساءل فيها سقراط عما إذا كانت هناك بعض العلامات المميِّزة التي تجعل بعض أفعالنا صحيحة من الناحية الدينية، وبعضَها الآخر غير صحيح. ويتضح أن يوثيفرو غير قادر على الإجابة عن هذا السؤال، ولم يفكر فيه، ومع ذلك فهو مقتنع تمامًا بأن لديه التزامًا دينيًّا بتقديم والده إلى المحاكمة.

ولأن يوثيفرو ليس لديه معيار أو قاعدة عامة يمكنه من خلالها تحديدُ التزاماته الدينية، فإنه يُصوَّر باعتباره شخصًا سطحيًّا وتافهًا. ربما يرتكب ظلمًا فادحًا تجاه والده بتقديمه للمحاكمة، لكنه يستمر في ذلك بقناعة تامة بأنه على حق، رغم أنه لا يملك وسيلة لتحديدِ ما إذا كان يتصرف بشكل صحيح أم خاطئ. ويوجه سقراط، كما هو مصوَّر في «الدفاع»، الاتهامَ نفسه لجميع الأثينيين؛ فهم أناس غافلون لأنهم لم يمحِّصوا ذواتهم كما فعل سقراط. وليس من المستغرَب أنهم أحيانًا قد يحيدون بشدة عن الطريق الصحيح، بل يرتكبون جرائم خطيرة، كل ذلك بينما يعتبرون أنفسهم صالحين. فوجود النوايا الحسنة والتصرف بناءً عليها ليس كافيًا لتصنيف شخصٍ ما على أنه شخص صالح؛ فقد يمتلك الشخص نوايا حسنةً لكنه لا يدرك ما هو أكثر قيمة. وما يجب إضافته إلى النوايا الحسنة هو تمحيص الشخص لحياته كما يقترح سقراط. يمكن لهذا وحده أن يضمن أن الأهداف التي يسعى الشخص لتحقيقها هي أهداف ذات قيمة حقيقية.

يوشك أفلاطون أن يقول، في «الدفاع» وفي «يوثيفرو»، إن الفلاسفة — الأشخاص المتفانين في المحادثة الفلسفية مثل سقراط — هم فقط من يمكن أن يكونوا فُضلاء. (سيضع هذه الفكرة بالتحديد على لسان سقراط في «فايدو».) ينبغي أن ندرك مدى تطرف هذا الادعاء، ومدى براعة أفلاطون في محاولته أن يقودنا إلى تقبُّله. قد يبدو منطقيًّا أن المعايير التي نحتاج إلى الوفاء بها لكي نُعَد أشخاصًا صالحين ليست صعبة. فنحن غالبًا ما نفترض أن ما يجب علينا فعله لكي نكون صالحين هو أمر واضح ومفهوم غريزيًّا ومتاح لأي شخص لديه نوايا حسنة. لكن وصف أفلاطون لسقراط يقوِّض هذا الاعتقاد ويستبدل به فكرة مختلفة جدًّا؛ وهي أننا بحاجة إلى أن نطرح على أنفسنا أسئلة فلسفية صعبة إذا أردنا شيئًا أكثر قيمة من مجرد الظهور بمظهر الفُضلاء.

في «كريتو»، كان قد حُكِم على سقراط بالإعدام، وهو في انتظار يوم إعدامه. فعرض كريتو، أحد أصدقاء سقراط، رشوةَ حراس السجن للسماح لسقراط بالهروب والعيش في

المنفى بعيدًا عن أثينا. إذ يقول كريتو إن سقراط في نهاية المطاف بريء من التهم الموجَّهة إليه ومحكوم عليه ظلمًا بالإعدام. ويقول إن من واجب سقراط تجاه أصدقائه أن يبقى على قيد الحياة. يبدو أن «كريتو»، على غرار «يوثيفرو»، هي سرد لمحادثة وقعت بالفعل، لكن ليس لدينا طريقة للتأكد من صحة وقوعها. فهدف أفلاطون هو التأكيد على السمو الأخلاقي لسقراط. وبلا شك، كان بإمكان سقراط الهروب من السجن، لو أراد ذلك؛ ومن المستبعَد أن يذكر أفلاطون ذلك باعتباره حدثًا محتملًا ما لم يكن كذلك. لكن أفلاطون يدعي أن سقراط لم يكن ليَقبَل عرض الهروب؛ لأنه ما كان ليخالف مطلقًا القوانين والإجراءات القانونية لمدينته، حتى عندما تنادي تلك القوانين والإجراءات بإعدامه.

يحثُّ أفلاطون قُرَّاءه على الاعتقاد، قبل كل شيء، بأن سقراط هو ذلك الشخص الذي يضحي بحياته، ويخيب آمال أصدقائه، ويترك أطفاله بلا أب؛ لإيمانه بأن العدل يحتِّم عليه فعل ذلك. لقد تحدى الاعتقاد السائد (سواء اليوم أو في العصور القديمة) بأن الشخص الذي أُدين خطأً ويواجه عقوبة الموت، له الحق في محاولة الإفلات من العقاب.

ينتهي سرد أفلاطون لمحاكمة سقراط وموته في «فايدو». ويُزعَم أنها المحادثة التي أجراها سقراط مع بعض من أقرب رفاقه قبل وقت قصير من تجرُّعه السم الذي أدى إلى وفاته، وموضوع المحاورة هو طبيعة الروح وإمكانية بقائها بعد الموت. وعلى غرار ما حدث في «كريتو»، وعلى عكس ما حدث في «يوثيفرو»، تصل المحاورة إلى استنتاج واضح: يقدِّم سقراط بثقة ليس فقط حجة واحدة بل أربع حجج لإثبات أن الروح لا تفنى أبدًا، ومن ثَمَّ فهي باقية حتى بعد فناء الجسد.

يرى كثير من الباحثين أن هذه الحجج المتعلقة بخلود الروح هي من بنات أفكار أفلاطون نفسه، وليست أفكار سقراط الحقيقي. فأفلاطون ليس ناقلًا سلبيًّا لكلام الآخرين، ولكنه فيلسوف مُبدع ومبتكر في ذاته، وهو يستخدم شخصية تُدعى سقراط لتحقيق أهدافه الفلسفية. فأفلاطون سليلُ عائلةٍ ثرية لديها نفوذ سياسي، وكان بإمكانه بسهولة أن يكون له دور مؤثر على الساحة السياسية الأثينية. وكان سقراط هو من جعله يغير مساره، ويرى أهمية الحياة التي يمحِّص فيها المرء نفسه. ولحسن حظنا أن أفلاطون، خلافًا لسقراط، وجد طريقة ليعيش هذه الحياة، ليس فقط من خلال المحادثات مع سقراط والآخرين، ولكن أيضًا من خلال توثيق أفكاره الفلسفية في الأعمال المكتوبة الأكثر ديمومة.

الفصل الثاني

السفسطائيون والخطباء وتأسيس القواعد الاجتماعية

بروتاجوراس: ... يتحمس الجميع لأن يقولوا ويُعلِّم بعضُهم بعضًا ما هو عادل وما هو متفِق مع القواعد المتبعة المتوارثة ... الجميع يُعلِّمون الفضيلة، كلٌّ بحسَب ما يستطيع، بحيث لا يبدو لك [يا سقراط] أن هناك من يُعلِّمها. والحال كحال أن تبحث عن شخص يُعلِّم التكلم باليونانية، فإنك لن تجد أحدًا. «بروتاجوراس»، (٣٢٧ب–٣٢٨أ) [ترجمة دكتور عزت قرني بتصرف]

كاليكليس: أرى أن الضعفاء والسواد الأعظم هم الذين سنُّوا قوانيننا! وهم لذلك قد سنُّوها لأنفسهم ولمصالحهم الشخصية؛ ولهذا تراهم لا يوزعون ثناءهم ومديحهم، أو لومهم وعتابهم، إلا من أجل تلك المصالح. إنهم يخافون الأقوياء — وهم أولئك الذين يستطيعون أن يحصلوا على نصيب أكبر — ولكيما يحولوا بينهم وبين حصولهم على نصيب أكبر، تراهم يقولون إن الظلم والعار في الطمع فيما هو أكثر من نصيبك ... ولكني أرى أن الطبيعة نفسها تعلن أن العدل إنما يقوم في أن ينال الأحسن والأقوى أكثر من الأدنى والأضعف. («جورجياس»، ٤٨٣ب–د)

هاتان المحاورتان هما دراستان لفلسفات متناقضة، وهما من أكثر أعمال أفلاطون جاذبية. كان بروتاجوراس، وهو سفسطائي مشهور، معاصرًا لسقراط، أما كاليكليس، وهو واحد من القلائل الذين تحدثوا في أعمال أفلاطون وقد يكونون شخصيات خيالية، فقد كان معجبًا بجورجياس، وهو معلم خَطابة مشهور وأحد معاصري سقراط. وفي كلتا المحاورتين، يستخدم أفلاطون التباين بين رأي سقراط ورأي هذين الخصمين لطرح واحد

من أكثر الأسئلة الأساسية للفلسفة الأخلاقية: بأي معيار يمكننا اختبار صلاحية قواعد وقيم مجتمعٍ ما؟ سيُطرَح هذا السؤال مرة أخرى في «الجمهورية» لأفلاطون ويستخدم أفلاطون في ذلك الكتاب أيضًا نقاشًا بين سقراط ومثقف آخر (ثراسيماخوس، معلم الخطابة) لإضفاء التأثير الدرامي على المسألة.

كان السفسطائيون عادةً لا اختصاصيين؛ فقد تنقَّلوا من مدينة إلى أخرى، يعطون الناس دروسًا — في العلوم والرياضيات والتاريخ والنقد الأدبي وعلم دلالات الألفاظ وفن الإقناع — وكان مستوى هذه الدروس أعلى بكثير من دروس المبتدئين التي يتلقاها أبناء اليونانيين الأثرياء من معلميهم الخصوصيين. أما معلمو الخطابة فقد تخصصوا في هذا العلم فحسب؛ إذ كان التفوق في الخطابة هو المهارة الوحيدة التي يمتلكونها ويعلمونها. ففي المدن الديمقراطية، مثل أثينا، كانت القدرة على التحدث بلباقة أمام جمهور غفير — في قاعة محكمة أو اجتماع — هي السبيل لاكتساب سلطة عظيمة، ومثل السفسطائيين، كان معلمو فن الكلام يطلبون أجورًا كبيرة من الشباب الأثرياء الذين كانوا يطمحون للوصول للسلطة.

لماذا يختلف أفلاطون مع هؤلاء الناس؟ ولماذا يحرص على تعظيم الفروق بينهم وبين سقراط؟ وجَّه أفلاطون انتقادات مختلفة لكلٍّ من بروتاجوراس وجورجياس وكاليكليس وغيرهم من المثقفين. ومع ذلك، فثَمة عامل مشترك يمكن ملاحظته في جميع محاوراته حول السفسطائيين والخطباء. وهو أنهم جميعًا يعلِّمون مهارات يمكن استخدامها في الخير أو الشر، ومن ثَم فإن المعرفة التي يتقاضون أجرًا نظير تعليمها يمكن أن تتسبب في أضرارٍ بالغةٍ ما لم تكن مصحوبة بفهم واضح للغرض منها. ما يقصده أفلاطون هو أنه لا توجد معرفة تستحق تعلُّمها ما لم تؤدِّ إلى فَهم أفضل لما هو جيد للبشر. وهذا لا يعني أننا يجب ألا نَدرُس الرياضيات والعلوم، أو نكتسب المهارة لنكون محاورين وموسيقيين وشعراء. يرى أفلاطون أن هذه المهارات مهمة؛ بشرط ألا تكون منفصلة عن فَهم القيمة. فسبب ضلال السفسطائيين ومعلِّمي الخطابة هو أنهم متخصصون لا يُلقون بالًا للبعد الأخلاقي. فهم يعلمون هذا الموضوع أو ذاك، ولا يرون أيَّ ارتباط بين المهارات التي ينقُلونها وأهم مهارة على الإطلاق؛ البصيرة الأخلاقية.

دعونا نرى بمزيد من التفصيل كيف انتقد أفلاطون السفسطائيين والخطباء. ففي محاورةٍ تحمل اسم بروتاجوراس، السفسطائي الأشهر في القرن الخامس قبل الميلاد، يسأل سقراط أبقراط، وهو شابٌّ لديه رغبة عارمة في أن يصبح تلميذًا لبروتاجوراس،

كيف يتوقع أن يستفيد مِن أَخْذ دروس مع هذا المعلم العظيم. وكما يحدث غالبًا في أعمال أفلاطون، يعجز الشاب عن تقديم إجابة مُرضية. فهو يعرف أن بروتاجوراس يوصف بأنه سفسطائي، ولكنه لا يستطيع أن يحدد معنى هذه الكلمة، أو مدى عِلم هذا الشخص، أو ما النفع الذي سيعود عليه إن تتلمذ على يديه، إذا كان هناك أي نفع. (في كتاب «مينو» لأفلاطون، الذي يُعتقد أنه كُتِب تقريبًا في نفس الوقت الذي كتب فيه «بروتاجوراس»، نجد موقفًا معاكسًا، لكنه ليس أقل حُمقًا: ففي الكتاب، نجد شخصية تُدعى أنيتوس، وهو واحد ممن اتهموا سقراط في «الدفاع»، وهو على يقين بأن للسفسطائيين تأثيرًا سيئًا، ولكنه يعترف أنه لم يلتقِ بأيٍّ منهم.) وعندما يوجه سقراط سؤاله حول فوائد التتلمذ على يد أحد السفسطائيين ولكن هذه المرة لبروتاجوراس، يجيب الأخير قائلًا إن أبقراط سيصبح رجلًا أفضل على الفور، وسيستمر في التحسن، يومًا بعد يوم. فيسأل سقراط: «كيف سيكون أفضل؟» فيجيب بروتاجوراس قائلًا إن جميع تلاميذه يكتسبون المهارات اللفظية والإدارية اللازمة ليكونوا مواطنين صالحين وأقوياء.

ومع استمرار الحوار، يتضح أن بروتاجوراس يرى أن المواطن الصالح والقوي يجب أن يتمتع بمجموعة من الصفات المتعارَف على كونها صفات حسنة، مثل الورع والشجاعة والعدل. وهو يرى أنه لا يوجد عامل مشترك يجمع بين هذه الفضائل، ومن ثَم لا يوجد ما يثبت كونها فضائل حقيقية. بل هي مجرد مجموعة من العادات والأفكار المتنوعة التي يكتسبها كل عضو مؤهل عقليًّا في المجتمع من خلال استيعاب أعرافه ومعاييره. يفترض بروتاجوراس أنه لا يوجد سبب وراء وجود المعايير الأخلاقية للمجتمع، فلا شيء يمكن أن يفسر السبب في أن هذه المعايير (وليس أي معايير أخرى كان من الممكن أن توجد في المجتمع) هي الأنسب أو الأكثر ملاءمة. ويُشبِّه بروتاجوراس تعلُّم مثل هذه الفضائل كالعدل والورع بتعلُّم اللغات. فمن خلال الممارسة المتكررة، نصبح نوعًا ما حاذقين في تفسير القواعد الاجتماعية المعمول بها في هذا الزمان والمكان بالذات. لذلك يقول إن «الجميع يُعلِّمون الفضيلة، كلٌّ بحسَب ما يستطيع»، ولهذا السبب لا ينتبه أحد لهذه المهارة العامة. ففي كل مرة ينتقد بعضنا بعضًا أخلاقيًّا، أو نطلب مطالب أخلاقية، أو نعطي نصائح أخلاقية، نحن نستدعي، أو نفسر، القواعد الاجتماعية التي تعلمناها تدريجيًّا. نحن نفعل ذلك كثيرًا ودون تفكير، لدرجة أننا لا ندرك أننا نُعلِّم الفضيلة، تمامًا كما نغرس قواعد لغتنا المشتركة في كل مرة نستخدمها.

يعرض بروتاجوراس وجهة نظر ثاقبة: على الرغم من أن بعض الناس يكسبون رزقهم عن طريق تعليم لغة ثانية، والآباء يلعبون دورًا خاصًّا في إكساب طفلهم اللغةَ

الأولى، فإن كل متحدث يلعب، ولو دورًا صغيرًا، في تعليم الآخرين قواعد استخدام اللغة؛ لأن هذه القواعد توجد فقط من خلال استخدامها المستمر. إن تشبيه بروتاجوراس قواعدَ اللغة بالقواعد الأخلاقية هو تشبيه ذكي. فهو يريدنا أن نستخلص أنه على الرغم من أن بعض الناس أكثر تفانيًا في تعليم الفضيلة من غيرهم (وهو يعتبر نفسه من هؤلاء الأشخاص)، فإنه يجب أن يُعَدَّ كلُّ من يشارك في المجتمع ويتبع قواعده أيضًا معلمًا للفضيلة.

يتجاهل أفلاطون أحيانًا ذِكر أحد الافتراضات الأساسية التي اعتمد عليها أحد محاوريه أثناء المحادثة، مشجعًا بذلك قرَّاءَه على ملاحظة هذه الإغفالات ومعالجتها. وتشبيه بروتاجوراس عملية تعليم اللغة بعملية تعليم الفضيلة هو مثال على ذلك، فلم يذكر، هو ولا سقراط، صراحةً ما قد يبدو بديهيًّا عندما نعرضه على العقل: فعلى غرار كيفية اختلاف القواعد الأخلاقية المختلفة بين المجتمعات المختلفة، فإن ما يُعَدُّ خطابًا مناسبًا يمكن أن يتغير بتغيُّر توقعات الجمهور. ولكن بمجرد أن نلاحظ تلك النقطة، نجد أنها تشير إلى فرق ظاهر بين القواعد الأخلاقية واللغوية؛ فلا أحد يظن أن هناك قاعدةً صحيحة واحدة حول ما إذا كانت نهايات الأسماء، على سبيل المثال، يجب أن تختلف وَفقًا لاستخدامها فاعلًا أو مفعولًا به للأفعال. وعلى النقيض، ننظر إلى المجتمعات الأخرى، ونسأل ما إذا كانت طرق تنظيم السلوك لديهم أفضل أو أسوأ من طرقنا. بعبارة أخرى، تخضع الممارسات اللغوية لأعراف اعتباطية، ولكن من الصعب أن نتصور أن مسألةَ ما إذا كان ينبغي السماح اجتماعيًّا بقتل الرُّضَّع أو حظره يمكن أن تخضع، هي الأخرى، لأعراف اعتباطية.

لدى بروتاجوراس ردٌّ على هذا الاعتراض، لكنه لم يذكره في المحاورة التي سُميت باسمه. فقد عُرف عنه ادعاؤه أن «الإنسان هو مقياس كل الأشياء.» وهذا أيضًا افتراض غير معلَن يعتمد عليه عندما يشبِّه تعليم الفضيلة باكتساب المهارة اللغوية. يفترض بروتاجوراس أن ما يحدد صحة إحدى العبارات (ما «يقيسها») ليس سوى الرأي العام الذي تتبناه الجماعة التي ينتمي إليها المتحدث (هذه الجماعة من البشر هم المقياس). فليس هناك شيء صحيح بطبيعته أو خطأٌ بطبيعته، جيد أو سيئ؛ بل إن «الصحيح» و«الجيد» هما اختصار لـ «الصحيح أو الجيد وَفقًا لهذه الجماعة بعينها». وكثيرًا ما يُطلق على هذه الأطروحة الآن تسمية «النسبية الأخلاقية». وهي لا تقتصر فقط على فكرة اختلاف القواعد الأخلاقية للجماعات البشرية المختلفة، ولكن أيضًا على استحالة النظر

إلى مجموعة من القواعد باعتبارها القواعد الصحيحة أو الأفضل. وعليه، فإن ما يُعلِّمه بروتاجوراس هو فن التحدث والتصرف بطرق تتماشى تمامًا مع الآراء والمشاعر السائدة في جماعة المرء. فتلاميذه يأتون إليه وهم على درايةٍ بعض الشيء بقواعد وقيم مدينتهم؛ وما يفعله بروتاجوراس هو مساعدتهم على تعزيز هذا الفهم، مثلما يدرب معلم اللغة طالبًا يتمتع بمهارة متوسطة ليصبح أكثر براعة.

لا يهاجم سقراط مباشرةً رأي بروتاجوراس فيما يتعلق بالفكرة الأساسية للنسبية. ولكن يُشكِّك سقراط في افتراض بروتاجوراس أن الفضيلة قابلة للتعلم، ويسأل ما إذا كانت الفضائل مجرد خليط عشوائي أو أنها تشكل كلًّا موحَّدًا. يبدأ سقراط استجوابه لبروتاجوراس بالتعبير عن شكوكه حول ما إذا كانت الفضيلة قابلة للتعلم، لكن الحُجج التي يستخدمها لدعم تلك الشكوك تبدو ضعيفة للغاية، وربما يتوقع أفلاطون أن يدرك قرَّاؤه على الفور أنها غير مقنعة. فإحدى حججه هي أن الأثينيين، الشعب الحكيم، يسمحون لجميع المواطنين بالتحدث عندما يتم اتخاذ القرارات السياسية في المجالس؛ ولا يُلزِم القانون أي مواطن بأن يكون قد اكتسب أولًا خبرةً خاصة حول ما هو صواب أو خطأ، جيد أو سيئ. ويقول سقراط إن هذا النهج المتساهل يعكس افتراضهم أنه لا يمكن أن يوجد ما يُسمى دراسة متخصصة للصواب والخطأ، والجيد والسيئ؛ يقول الأثينيون بحكمة دع الجميع يتحدثون عن المسائل الأخلاقية؛ لأنه لا أحد يمتلك المعرفة المطلقة بهذه المسائل.

من الصعب مقاومة فكرة أن سقراط يتحدث بسخرية عندما يقول إن الأثينيين شعب حكيم، وإنهم على حق في اعتبار الفضيلة غير قابلة للتعلم. وكما رأينا بالفعل في قراءتنا لمحاورة «الدفاع»، فإن سقراط يدرك أن الآخرين غالبًا ما يتجاهلون ما يقوله؛ لأنهم يعتبرون أن معناه الخفي يختلف عما يتفوه به صراحةً. فعندما نقرأ لأفلاطون، يجب أن نكون دائمًا منتبهين لإشارات السخرية السقراطية. فإذا قال في إحدى الفقرات إن الأثينيين شعب حكيم، وانتقد حُمْقهم في فقرة أخرى، فسيكون من المبرر ألا نفهم الفقرة الأولى بالمعنى الحرفي للكلام.

وبشكل أكثر مباشرة تطرح محاورة أخرى، ربما كُتبت في نفس الوقت تقريبًا، السؤالَ حول كيفية تقييم معايير جماعةٍ ما، وكيف يتم تحديد الأخطاء الأخلاقية وتصحيحها. وكما كانت تسمية المحاورة «بروتاجوراس» نسبةً إلى أشهر السفسطائيين في القرن الخامس قبل الميلاد، فقد كانت تسمية محاورة «جورجياس» نسبةً إلى أحد أكثر معلمي

الخطابة نجاحًا. كتب معلمو الخطابة أحيانًا كتيباتٍ عن كيفية التحدث بفعالية، ولكن كان التدريس بضرب الأمثلة أهم ما يتميزون به. فقد كانوا يقدمون خطبًا نموذجية حول مواضيع مختارة، وكان الطلاب يدرُسون بعناية نُسخًا من هذه الخطب ويقلدونها. وتوجد حتى الآن ملخصات وأجزاء من ستة من الخطب النموذجية لجورجياس. كانت القدرة على التحدث بلباقة في قاعة المحكمة أو في المجلس الأثيني مهارة لا غنَى عنها لأي شخص يطمح إلى تحقيق مكانة بارزة في الحياة السياسية؛ ومن ثَم فقد حمل معلمو الخطابة مفاتيح السلطة السياسية.

يسأل سقراط جورجياس عن أهداف معلم الخطابة. فيجيب جورجياس بصراحة: إن الخطابة هي أم العلوم؛ لأن الشخص الذي يعرف كيف يقنع الجمهور سيظهر أن لديه خبرةً حتى عندما يفتقر إليها. لذا فإن نصيحته، وليست النصيحة التي يقدمها خبير حقيقي، هي التي ستؤثر في الحاضرين داخل المجلس أو قاعة المحكمة. يعرف الخطيب المفوَّه كيف يقود الجماهير إلى حيث يريد. يرى جورجياس أن إتقان فن الخطابة هو أعلى إنجاز للعقل البشري.

وفي حين يعترف جورجياس بصراحة أن مهارات الخطابة يمكن استخدامها لاكتساب النفوذ السياسي، فإنه لا يتناول بشكل مباشرٍ الأسئلة الأخلاقية المحيطة باستخدام هذه المهارة. ويتساءل سقراط عما إذا كان جورجياس سيصبح شريكًا في المسئولية إذا استخدم أحد طلبة الخطابة المهارات التي اكتسبها من جورجياس لاكتساب سلطة استبدادية، وقتل مواطنين أبرياء، ونهب موارد المدينة. فيعطي جورجياس جوابًا غير مقنع قائلًا إنه سيعلِّم طلابه أن يكونوا عادلين، وهذا الرد يتناقض مع ادعائه السابق بأنه لا ينبغي أن يتحمل جزءًا من المسئولية إذا أساء طلابه استخدام فن الخطابة. تشير محاورة أفلاطون إلى أنه إذا أردنا دراسة القضايا الأخلاقية والسياسية التي تسبب خلافاتٍ كبيرةً بين الناس، فلا يمكننا أن نأخذ ما يحتمل أن يقولوه بعضهم لبعضٍ دون تمحيص. فكثير منا، مثل جورجياس، يخفون معتقداتهم الحقيقية حول ما هو جيد وصحيح عن الآخرين وحتى عن أنفسهم.

عندما اتضح عجز جورجياس عن الدفاع عن مهنة الخطابة، تَقدَّم أحد طلابه، بولوس، الذي سبق له أن قدَّم أطروحة عن فن الخطابة، للدفاع بشكل أفضل عن تلك المهنة. إن بولوس هو مُحاورٌ أكثر صراحةً من جورجياس. وهو يدَّعي أن تعمُّد استخدام السلطة هو خير كبير، مهما كان غير عادل؛ ولكنه لا يستطيع أن ينكر أن معاملة

الآخرين بطريقة غير عادلة هو أمر مخزٍ، أيًّا كانت الفائدة من ورائها. وعندما أدى اعترافه إلى جعْله يناقض نفسه، حلَّ محلَّه كاليكليس، وهو مضيف جورجياس، خلال زيارته إلى أثينا. وهو واحد من أكثر شخصيات أفلاطون البارزة؛ بسبب استعداده للدفاع عن الأفكار الصادمة بصدق تام. فهو يُمجد أعمال القتل والنهب التي يرتكبها الطاغية: فهذا الطاغية، بحسب كاليكليس، يتصرف وَفقًا لقوانين الطبيعة. فالقواعد والأعراف التي تحكم جميع المجتمعات قد وضعها، كما يدعي، أشخاص يفتقرون إلى الجرأة والذكاء لتطويع العالم بحسب إرادتهم، ويدعمون الأخلاق المتعارف عليها فقط لحماية أنفسهم من الأفراد القلائل الأكثر تفوقًا الذين ستكون لهم الغلبة في عدم وجود هذه الأخلاق. إذا نظرنا إلى الحيوانات في البرية، نجد أن القتل والافتراس هما جزء من النظام الطبيعي. وهذا في ذاته شكل من أشكال العدل؛ فالمجموعة القوية قليلة العدد التي تفترس الضعاف هي التي تكسب الغنائم، وهي لا تستسلم لأعراف لا أساس لها تمنعها ظلمًا من الحصول على قدر أكبر من السلطة والمتعة.

عند تقديم أفلاطون لآراء بروتاجوراس وجورجياس وبولوس وكاليكليس، فهو يطلب من القارئ التفكير بعمق فيها. فهو لا يصور هذه الشخصيات الدرامية على أنها شخصيات سطحية. فهو يصوِّر بروتاجوراس على أنه خصم قوي لسقراط، والتغلب على كاليكليس في المناظرات أكثر صعوبة مقارنةً بجورجياس وبولوس. إن الأفكار التي يقدمها بروتاجوراس وكاليكليس لها جاذبية خاصة؛ إذ إنها مرتبطة بجوانبَ عميقة من طبيعتنا البشرية، مثل رغبتنا في الانغماس في الملذات، والسعي وراء السلطة الاجتماعية، والتطلع إلى النجاح الدنيوي. ولكن أفكارهما الرئيسية مختلفةٌ بعض الشيء: يعتقد بروتاجوراس أنه من المستحيل الخروج على أعراف جماعةٍ ما لتقييم مدى صحة تلك الأعراف، ومن ناحية أخرى، يرى كاليكليس أنه يمكننا إيجاد معيار لهذا التقييم في السلوك الطبيعي للحيوانات. ويجب على القرَّاء أن يسألوا بماذا يجب أن نُقيِّم الأعراف التي تتبناها جماعةٌ ما. وإذا لم يتمكنوا من الإجابة على هذا السؤال، فقد يصبحون نِسبيِّين بروتاجوريين أو لا أخلاقيين كاليكليين.

في محاورة «جورجياس»، يقترح سقراط بإيجاز أن ننظر إلى الكون بأكمله كنموذج لما يسميه «عدالة الطبيعة»، وليس إلى جشع الحيوانات البرية في صراعها من أجل البقاء. فاللوحة الهائلة للكون المنظَّم تحتوي على نموذج للتناسبية والحدود: عناصر الكون تلتزم بالقوانين ولا تسعى للهيمنة على جميع العناصر الأخرى دون حدود. فالعدل الذي هو في

صُلب طبيعة الأشياء يشبه نوع التناسبية — عدل يعتمد على الجدارة، والمساواة، والمعاملة بالمثل — التي تمثِّلها أفضل الجماعات السياسية البشرية.

إن الفكرة التي تقول إن النظام الأخلاقي متأصل في العالم الطبيعي، وإن الدور المناسب للبشر هو أن يلعبوا دورهم في ذلك النظام العالمي، من خلال معاملة بعضهم بعضًا بعدل، وتكريسِ حياتهم لنفع الآخرين؛ قد أثبتت أنها جذابة بشكل غير عادي. وتم تطويرها أكثر على يد المدرسة الرواقية، وهي واحدة من الفلسفات السائدة في العالم اليوناني والروماني القديم. ولكن سنرى أن كتابات أفلاطون تحتوي أيضًا على فكرة مختلفة، تم تطويرها على يد الفلاسفة المسيحيين في العصور الوسطى: للعثور على معيار القيمة، يجب ألا ننظر كثيرًا إلى الكون الطبيعي، ولكن إلى نظام متسامٍ وأبدي، وغير مادي وليس موجودًا في حيز مادي. يجب ألا نعُدَّ الطبيعة نموذجًا لنا — لا النظام الحيواني الذي يفضله كاليكليس ولا حتى التناسبية الهندسية التي يعجَب بها سقراط — ولا أعراف عالمنا الاجتماعي، كما يرى بروتاجوراس، ولكنْ شيئًا أكثر كمالًا. عند أفلاطون، هذه هي الأشكال، وكلها مبنية على شكل الخير.

الفصل الثالث

الروح والرياضيات والنماذج المثالية

سقراط: نحن نقول بوجود شيء هو «المتساوي»، ولست أقصد عصًا متساوية مع عصًا أخرى، أو حجرًا متساويًا مع حجر آخر، ولا أي شيء من هذا القبيل، ولكن شيئًا غيرها ويتعداها جميعًا؛ ذلك هو «المساواة في ذاتها» … هل يحدث لنا شيءٌ كهذا أمام العِصيِّ المتساوية … هل تبدو لنا متساوية كما هو الحال مع وجود جوهر المساواة ذاته، وهل ينقُصها شيء أم لا بالقياس إلى هذا الجوهر؛ من أجل أن تكون مماثلة للمساواة؟

سيمياس: بل ينقصها الكثير. (فايدو، ٧٤أ–د) [ترجمة دكتور عزت قرني بتصرف]

المحاورة التي أُخِذ منها هذا المقتطف واحدة من أجرأ أعمال الميتافيزيقا في الفلسفة الغربية. والميتافيزيقا هي دراسة الفئات الأكثر أساسيةً التي ننظم بها العالم: العقول والأجساد، والكيانات وخصائصها، والأسباب والنتائج، وما إلى ذلك. لا يقول أفلاطون هذه الكلمة بلسانه، ولكنه يجعل سقراط يجادل في «فايدو» أن أكثر أنواع الواقع أساسيةً ليست مادية؛ إنها الروح والشكل، وكلٌّ منهما أبدي ولا يتغير. وللمحاورة أيضًا بُعدٌ أخلاقي عميق؛ أن أفضل حياة هي تلك التي تُكرَّس لفن الاحتضار؛ لأن الموت هو انفصال الروح عن الجسد. ولأن الجسد ليس مَثوًى مريحًا لذواتنا الحقيقية — كلٌّ منا روح — فيجب ألا نخشى الموت، بل أن نرحب به. والانتحار ليس حقًّا مشروعًا (لم يُقدِم سقراط على الانتحار، بعد أن حُكم عليه قانونيًّا بالإعدام)؛ فبدلًا من الانتحار، يجب أن ندرك أن مُتَع الجسد أدنى من متع النفس، ونتطلع إلى الموت من أجل التحرر. فالشخص الذي يستطيع فعل ذلك على أكمل وجه؛ هو شخص يُكرِّس حياته تمامًا للفلسفة ولا يلقي بالًا — مثل سقراط — لحُطام الدنيا كالمال والبُحبوحة والسلطة.

تُعدُّ تأملات أفلاطون في الأشياء العادية مثل العِصي والأحجار جزءًا من حُجة لوجود الأشكال غير المادية. فبمجرد أن ندرك أن المساواة هي شكل مثالي، شيء يتجاوز مساواة عصًا واحدة لأخرى، سنكون مستعدين لتقبُّل الفكرة الأخرى؛ وهي أن الروح ليست مادية، بل كيان من نوع مختلف تمامًا.

في «فايدو»، يتجرع سقراط السمَّ الذي وُصِف كعقوبة قانونية له، ويموت. وتحتوي الصفحة الأخيرة من «فايدو» على وصف لوفاة سقراط، والجزء الأكبر من هذه المحاورة هو تقرير عن المحادثة التي أجراها خلال ساعاته الأخيرة مع مجموعة من المعجبين. وتشير الشخصية التي تُقدم هذه المحادثة (فايدو) إلى أن أفلاطون لم يكن حاضرًا؛ مما يشير إلى أن هذا العمل ليس تسجيلًا لمحادثة حقيقية، وأن وفاة سقراط هي وسيلة لتجسيد أفكار أفلاطون حول الروح. والسؤال الذي يناقشه سقراط هو ما إذا كانت الروح تظل موجودةً بعد فناء الجسد. فهو واثقٌ تمام الثقة من أنه سينتقل قريبًا إلى حياة أفضل، ويحاول إقناع شركائه في المحاورة، الأكثر تشككًا، بأن الروح بطبيعتها لا تخضع للفناء.

إن محاورة «فايدو» تختلف تمامًا في الطابع الفلسفي عن الأعمال الأخرى التي تشكل وحدة روائية معها. فتلك الكتابات — «يوثيفرو» و«الدفاع» و«كريتو» — لا تتناول صراحةً المسائل الميتافيزيقية، ولكن تركز حصريًّا على القضايا الأخلاقية والسياسية؛ ماهية الورع، والورع في أسلوب حياة سقراط، وعدالة قراره بعدم الهروب من السجن. ففي جميع هذه الكتابات، يؤكد سقراط نقص خبرته، حتى فيما يتعلق بالمسائل ذات الأهمية الأخلاقية الكبيرة. وتماشيًا مع تواضعه، علَّق سقراط، بعد تلقيه خبرَ الحكم عليه بالإعدام، أن الموت إما حالة أبدية من العدم (ومن ثَم ليس مصيرًا سيئًا)، وإما انتقال إلى مكان آخر (هاديس)، حيث نلتقي مع جميع من ماتوا ونتحدث إليهم. لا يعرف أفلاطون أي الرأيين هو الصحيح، ولكن في كلتا الحالتين، فليس هناك ما يدعو للخوف من الموت.

على النقيض، يُظهِر سقراط اهتمامًا كبيرًا في «فايدو» بطبيعة الروح، ويقول بأنها تشبه الأشياء الأبدية التي لا تتغير، مثل المساواة ذاتها أو الخير ذاته. يؤكد أن هذه «الأشكال» مختلفة تمامًا عن الأشياء العادية القابلة للفناء التي نراها حولنا، وأننا كنا نعرفها قبل أن نولد. وعلى الرغم من أن محاورة «فايدو» تثير تساؤلًا ذا أهمية عملية وفورية — هل سيستمر سقراط في الوجود بعد موته؟ — فإنَّ ردها على هذا السؤال يقدم رؤية كونية للعالم. يُقسِّم سقراط العالم في محاورة «فايدو» إلى أشياء مادية، يمكن معرفة القليل عنها؛ لأن حواسنا متخَمة بالأخطاء؛ وأشكال، سنتمكن من استعادة

معرفتنا بها، بمجرد أن نتخلص من عدسة الجسد المشوهة؛ والأرواح، التي لا تفنى ولا تُدرك بطبيعتها؛ ومن ثَم فهي أكثر قربًا إلى الأشكال من الأشياء المادية. ليس سقراط هو الشخص المتشكك والمتسائل في هذه المحاورة، بل محاوروه. فهم يقولون إنه حتى لو بقيت الروح بعد فناء الجسد لفترة، فإنها سوف تتبدد مع مرور الوقت. ولكن سقراط لا يساوره أي شك بشأن ذلك. فهو يقدم الحجة تلو الأخرى لإثبات أن الروح لا يمكن أن تفنى.

في مرحلةٍ ما في الحوار، يقول سقراط إنه في أيام شبابه كان لديه شغف باستكشاف العالم الطبيعي. كان متحمسًا لاكتشاف أسباب كل الأشياء التي تحدث «في السماء وتحت الأرض» — الأسئلة نفسها التي يدَّعي في «الدفاع» أنه لم يناقشها قط — لكنه أصبح غير راضٍ عن دراساته، وتحول بدلًا من ذلك إلى نوع الفهم الذي يمكن التوصل إليه من خلال الأشكال. يعبر أفلاطون هنا، على لسان سقراط، عن اهتمامه الخاص، في مرحلة سابقة من حياته، بالأسئلة الخاصة بالعلوم الطبيعية، واقتناعه الخاص بأن الاستناد إلى الأشكال يمنحنا فَهمًا أفضل للكون مقارنةً بأي تفسيرات أخرى. يرى أفلاطون أن التفسيرات الأفضل للظواهر الطبيعية سوف توضح السبب وراء إظهار الظواهر الطبيعية لمستوًى معين من النظام، وهو النظام الذي، رغم أنه غير مثالي، يقترب من النسب المثالية التي نراها في الهندسة، ولكنه لا يرقى إلى مطابقتها. ويشير إلى أن العقل يجب أن يلعب دورًا سببيًّا مهمًّا في الحفاظ على ترتيب الكون، لكنه لم يشرح هذه الفكرة بشكل أعمق. وفي محاورة لاحقة، وهي «طيماوس»، يتحدث المحاور الرئيسي (الذي سُمي الحوار باسمه) بمزيد من الإسهاب عن كيفية اشتقاق العالم المادي هيكلَه من الأشكال، من خلال وساطة خالق إلهي. هنا يُقدِّم أفلاطون تكهناته الخاصة — واصفًا إياها بأنها لا تعدو كونها «قصة محتملة» — حول الهيكل الأساسي للكون المادي. فلا يمكن للأسباب المادية وحدها أن تفسر عالمنا؛ فهو يُفهَم بشكل أفضل باعتباره محاكاةً لنظام إلهي سامٍ للأشكال. هذه الفرضية التي تقول إن العالم هو انبثاق من عقل إلهي أو نتاج له؛ قد لعبت دورًا مركزيًّا في اللاهوت المسيحي، وكانت «طيماوس» هي المحاورة الأفلاطونية التي كان لها أكبر تأثير على الفكر الأوروبي في القرون الوسطى.

إذَن، فمخاوف أفلاطون الفلسفية تتعدى مخاوف سقراط الحقيقي الذي ذُكر في التاريخ. فأفلاطون مهتم بطبيعة الواقع ويسعى لفهم الأسباب الأساسية لكل ما هو موجود. وفي المقابل، ركَّز سقراط الحقيقي على السؤال الأخلاقي العملي حول كيف ينبغي

أن يعيش الإنسان حياته. يمكن العثور على تأكيد إضافي لهذا في «الميتافيزيقيا» لأرسطو؛ إذ يقول إن سقراط لم يكن مهتمًّا بالعالم الطبيعي ولكنه ركَّز بدلًا من ذلك على المسائل الأخلاقية. وُلِد أرسطو في عام ٣٨٤ قبل الميلاد، بعد خمسة عشر عامًا من وفاة سقراط، لكنه قضى سنواتٍ عديدةً في أثينا وسط دائرة أفلاطون الفكرية، وقد سمح له هذا القرب بالتعرف من الآخرين على سقراط الحقيقي وكيف أثَّرت أفكاره على تطور فكر أفلاطون الفلسفي.

إن المحاورات التي يتناول فيها سقراط الأسئلة الأخلاقية فقط، ويُصِرُّ على أنه يفتقر إلى المعرفة، ويُفسد الادعاءات والحجج للمتحاورين الآخرين؛ يُشار إليها أحيانًا بـ «المحاورات السقراطية»، وتشمل «خارميدس» و«كريتو» و«يوثيديموس» و«يوثيفرو» و«جورجياس» و«هيبياس الأكبر» و«هيبياس الأصغر» و«أيون» و«لاكيس» و«ليسيس» و«بروتاجوراس». وغالبًا ما تُدرَس هذه المحاورات معًا نظرًا لأوجه التشابه بينها. ويفترض العديد من الباحثين أن عددًا كبيرًا من هذه المحاورات قد كُتِب قبل أيٍّ من المحاورات الأخرى، وأحيانًا يُشار إليها بأنها محاورات أفلاطون المبكرة. في هذه الحوارات السقراطية، يبدأ أفلاطون في استكشاف الآثار الأخلاقية لِما تَعلَّمه من سقراط.

ولكن أفلاطون سعى، في مرحلة معينة من تطوره، إلى دمج اهتماماته الفكرية الأخرى، وهي العلوم، والرياضيات، والميتافيزيقيا، وعلم المَعرفيَّات (الإبستيمولوجيا)، مع تكهناته الأخلاقية. فواصل استخدام سقراط متحاورًا رئيسيًّا في محاوراته (على الرغم من أنه مع مرور الوقت كتب العديد من الأعمال التي عرضت أفكاره الخاصة) لأن كل أفكاره تقريبًا وُلِدت من رحم الأفكار التي تعلمها من سقراط. لكن التركيز تحول لصالح وضع نظريات كبرى؛ ومن ثَم أصبح تقويض الأفكار المقترحة من قِبَل متحاوري سقراط في الغالب هدفًا ثانويًّا.

إن محاورة «فايدو» هي أول مغامرة كاملة لأفلاطون في التنظير الميتافيزيقي الذي سيشغله في محاوراته اللاحقة. ولفهم هذه المحاورة، يجب أن نكون على دراية على الأقل بأحد أعماله السابقة، وهو «مينو». تصبح العلاقة بين المحاورتين واضحة عندما يدَّعي أحد متحاوري «فايدو»، وهو سيبس (أحد أعضاء الدائرة المقرَّبة لسقراط)، أن عملية التعلُّم ليست سوى عملية تذكُّر، فكل ما نتعلمه في هذه الحياة كنا قد تعلمناه بالفعل في حياة سابقة، ثم نسيناه. بعبارة أخرى، التعلم هو دائمًا استرجاع للمعرفة المنسية وليس البدءَ من الصفر. وعندما يُطلَب من سيبس إعادة صياغة الحجة لهذه الأطروحة

الإبستيمولوجية المدهشة، يجيب: «عندما تُطرَح الأسئلة على الأشخاص بطريقة واضحة، فإنهم يعطون كل الإجابات الصحيحة، وإذا لم تكن لديهم المعرفة والتفسير الصحيح بداخلهم، لما كان بإمكانهم أن يفعلوا هذا. بالإضافة إلى ذلك، إذا عرض عليهم شخصٌ ما رسمًا هندسيًّا أو شيئًا من هذا القبيل، فإن ذلك يكشف بوضوح عن هذه الحقيقة»، يوجد الاستجواب والرسم الهندسي اللذان يشير إليهما سيبس في «مينو».

في السطر الاستهلالي من هذه المحاورة السابقة، يسأل مينو، الشاب الثري الذي تأثَّر بأفكار جورجياس، سقراط عما إذا كان من الممكن تعلُّم الفضيلة. فيرد سقراط بأنه قبل الإجابة عن هذا السؤال، يجب أن نحدد ماهية الفضيلة. فليس كافيًا تحديد الأدوار الاجتماعية التقليدية للشخص، بأن نقول، على سبيل المثال، إن فضيلة الرجل تتمثل في إدارة الشئون العامة، وفضيلة المرأة تتمثل في إدارة شئون المنزل، وهكذا. فحتى لو كان هذا هو النهج السليم الذي يجعل من الرجل والمرأة أناسًا صالحين، فإنه من الواجب أن يكون هناك تفسير للسبب وراء ذلك. يصر سقراط على أن نسأل عن العامل المشترك الذي تشترك فيه إدارة الشئون المدنية وإدارة الشئون المنزلية، والذي يفسر لماذا تُعَدُّ هذه الأنشطة صالحة. فليس كافيًا أن نقول إننا إذا أردنا أن نكون صالحين يجب أن ندير هذه الشئون إدارةً عادلة وحكيمة تتميز بالورع. وعلينا أن ننمِّي تلك الصفات لأن كل واحدة منها هي من مكونات الفضيلة، وهي الشيء الذي نحتاج إلى تعريفه. فمن الواجب أن نفهم ما هو ذلك الكل، الفضيلة، الذي تُعد هذه الصفات أجزاءً منه. فمجرد إدراج الصفات في قائمة لا يوضح ما الذي يجعل من إحدى هذه الصفات فضيلة.

عندما يدرك مينو أخيرًا، بعد عدة محاولات فاشلة، مدى صعوبة السؤال الذي يطرحه سقراط، فإنه يردُّ بأسئلة بنفس القدر من الصعوبة: كيف يمكن إجراء هذا النوع من التحقيق الذي يقترحه سقراط، وحتى لو كان من الممكن الشروع فيه، فكيف يمكن أن ينجح؟ إذا كان سقراط لا يعرف ماهية الفضيلة (ويصر سقراط، كالعادة، أنه لا يملك مثل هذه المعرفة)، فكيف يمكنه أن يبدأ في البحث عنها، وإذا حدث ووجدها، فكيف يمكنه أن يدرك أنه وجدها؟ يتعامل سقراط مع هذه المفارقة (التي تُسمى أحيانًا «مفارقة المتعلم») من خلال إجراء تجربة ذُكرت في محاورة «فايدو» عند طرح إحدى الحجج المتعلقة بخلود الروح.

تتضمن التجربة ملاحظة كيف يمكن لشخص غير متعلم — أحد عبيد مينو — أن يتعلم بعض قواعد الرياضيات الأساسية. فالعبد الذي لم يتعلم الهندسة من قبل

سيدرك، إذا تم طرح الأسئلة الصحيحة عليه، أن الإجابات التي تتبادر على الفور إلى ذهنه هي إجابات خاطئة؛ لأنها تؤدي إلى نتائج خاطئة بشكل واضح. فالعبد يمتلك بالفعل، بطريقة أو بأخرى، بعضَ المعرفة الفطرية الكافية التي تساعده على إدراك أن إجاباته غير منطقية. علاوة على ذلك، فإنه إذا استمر فسيدرك في النهاية، دون أن يُخبره أحد، كيفية حل المسألة الهندسية التي أمامه. يفترض سقراط أن العبد لا يمكن أن يحرز تقدمًا نحو اكتشافه الرياضي دون الاعتماد على شيءٍ ما داخله. وبما أنه متأكد من أن العبد لم يتلقَّ أي دروس في الرياضيات في منزل مينو، فهو يستنتج أن روح العبد قد اكتسبت المعرفة الرياضية في حياة سابقة، ثم نسيت تلك المعرفة عندما دخلت جسده الحالي، وهي الآن تستعيدها، بعد تحفيزها عن طريق طرح الأسئلة الصحيحة.

يقترح أفلاطون في محاورة «مينو» أنه من الوجيه أن يمتد سعي سقراط لإيجاد تعريف للفضيلة، وهو موضوع متكرر في كثير من المحاورات الأولى، ليشمل موضوعات تتجاوز المسائل العملية والأخلاقية. بعبارة أخرى، من المفيد أيضًا أن نسأل: ما المثلث؟ المربع؟ الخط؟ الوحدة؟ الرقم ثلاثة؟ المعرفة؟ السفسطائي؟ رجل الدولة؟

سيلاحظ القارئ المتأني للمحاورة أن تحقيق سقراط بطبيعته لا ينطبق فقط على المسائل المتعلقة بكيفية التصرف بطريقة أخلاقية. ولكنه ينطبق أيضًا على الرياضيات. ويبدو أن أفلاطون يقترح أن البحث عن تعريفات سقراطية، والأسلوب المستخدم في المحاورات السقراطية لاختبارها، هو عملية يمكن أن تمتد بشكل فعَّال لتشمل أي شيء في الكون. فيمكننا أن نسأل: «ما هو؟» عن كل شيء، ولكن ليس كل شيء يستحق الجهد المبذول في البحث.

من الأمور الرئيسية في التحقيق السقراطي افتراضُ وجود عواملَ مشتركة خفية تكمُن وراء الصفات المتنوعة التي ندركها من خلال حواسنا. يفترض سقراط، وليس دون سبب، أن هناك عنصرًا مشتركًا هو ما يجعل العدل فضيلة، ويجعل الشجاعة فضيلة، وما إلى ذلك. ويبدو أن استخدامنا للغة يعتمد على وجود مثل هذه الوحدة وسط التنوع؛ فعندما نقول على شخصين، على سبيل المثال، إن كلًّا منهما عادل، فنحن نعُدُّ أننا ننعتهما بالصفة نفسها. يبدو من الطبيعي أن نقول إنه بالإضافة إلى وجود هذا الشخص وذاك، وكلاهما عادل، هناك شيء ثالث أيضًا؛ العدل الذي يشتركان فيه. يفترض أفلاطون أنه عندما يبحث سقراط في فضيلةٍ ما، فإنه يستكشف خاصية أو سمة محددة، وهي العامل الذي يشترك فيه جميع الأشخاص الفضلاء، وبسببه يتم تصنيفهم بشكل صحيح على أنهم عادلون.

ما العدل؟ عند طرح هذا السؤال، فإننا لا نسأل عن تفاصيلِ تعريفٍ مقترح للعدل، أو أي صفة مادية أخرى للعدل. بل نسأل عن نوع الكيان الذي نسميه العدل. وكما يحثُّ أفلاطون قرَّاء «مينو» على التساؤل عما يجعل الاستفسار السقراطي ممكنًا — سواء كان يتعلق بالأخلاق أو بالهندسة — فهو يريد منا أيضًا أن نتأمل في أنواع الأشياء التي يجب أن تكون موجودة، حتى تصبح الصفات المتنوعة التي نلاحظها بواسطة الحواس، بطريقة أو بأخرى، موحدةً أيضًا. لا تقدم محاورة «مينو» إجابة عن هذا السؤال الميتافيزيقي، ولكن محاورة «فايدو» تقدم إجابة. في الفقرة المذكورة في بداية هذا الفصل، يُطلب منا التمييز بين المساواة ذاتها وبين العِصي والأحجار المتساوية التي نراها. في محاورة «فايدو»، يصر سقراط على أن المساواة ليست شيئًا يمكن ملاحظته بواسطة الحواس. يمكن للحواس أن تدرك أن العصا هذه متساوية مع تلك، ولكن كيانًا آخر غير الجسد — لا بد أنه الروح — هو الذي يدرك الفرق بين المساواة في ذاتها وبين العِصي والأحجار المتساوية.

يفترض أفلاطون أنه إذا درسْنا موضوعًا مثل الهندسة بالطريقة الصحيحة — إذا فهمنا أنه يتعلق بالأفكار المثالية وليس بالحقائق الفيزيائية — فلن نتفحص بعنايةٍ الخطوط والمثلثات التي نرسمها في رسوماتنا، لنرى أي الأشكال متساوية. قد يفترض البعض أنه لا يوجد مقداران فيزيائيان متساويان تمامًا؛ لأننا إذا فحصناهما بشكل أكثر دقة، فسنكتشف دائمًا بعض الفرق في حجمهما، مهما كان بسيطًا. قد يظن بعض قرَّاء أفلاطون أن هذا هو المعنى الذي يقصده عندما كتب (في المقطع المذكور في بداية هذا الفصل) أن العِصي المتساوية «ينقصها شيء» لتكون متساوية. ولكن يصبح مفهوم أفلاطون مبرَّرًا وأكثر إثارة للاهتمام عندما نفسره باعتباره يشير إلى أنه، حتى لو كانت بعض العصي متساوية تمامًا، يظل هناك فرق كبير بين العصي المتساوية تلك التي يمكن ملاحظتها، وبين الخاصية الرياضية للتساوي التي تُظهرها العصي مؤقتًا. فعندما تَيبَس العصي المتساوية تمامًا وتتآكل، يظل هناك معيار يجب من خلاله قياسُ الأشياء حتى تُعَدَّ متساوية في المقدار. فتلك العصي المتساوية، بغضِّ النظر عن المادة المصنوعة منها، لا تشكِّل أبدًا المعيار الذي يجب أن تفيَ به جميع الأشياء المتساوية؛ لكي تصنَّف بشكل صحيح على أنها متساوية؛ قد تستوفي هذا المعيار (سواءٌ قاسها أحد أم لا)، ولكن المعيار ذاته غير قابل للزوال ولا يمكن ملاحظته بواسطة الحواس. إذن، فالعصي المتساوية ينقصها شيء لتكون متساوية؛ لأنها ببساطة ليست المساواة في ذاتها، وليست جديرة بنفس الفحص الدقيق الذي تستحقه المساواة ذاتها. إن دراسة الهندسة، عندما تتم بشكل

صحيح، لا تركز على أخذ قياسات الأشياء مثل العصي والأحجار. فهذه ليست الطريقة التي نتعلم بها ماهية التساوي.

ليس من الصعب الانتقال من البحث الهندسي إلى التأمل في القضايا الأخلاقية. هل يمكن أن يكون هناك إنسان مثالي، بمعنًى آخر، إنسان يمتلك كل مميزات الإنسانية، بأكبر قدر ممكن؟ أم إن كل إنسان يجب أن يُظهر بعض النقص بحيث ينزلق أحيانًا إلى الظلم، أو الحماقة، وما شابه؟ يبدو أن أفلاطون يقترح أنه مهما بلغ صلاحُ شخصٍ ما، فلا يمكننا فَهم الصلاح الإنساني عن طريق النظر إلى هذه النماذج الإنسانية، مهما كانت خالية من العيوب. بدلًا من ذلك، يجب أن نتأمل في طبيعة الصلاح نفسه، ونستخدم هذا النموذج المجرد كمعيار لتطلعاتنا ومساعينا. ربما هناك بشر يجسِّدون كل الفضائل (كما قد يكون هناك عصي متساوية تمامًا). لا شك في قيمتهم العظيمة، ولكننا يجب أن ندرك أنهم، بطريقةٍ ما، ينقصهم شيءٌ ما، تمامًا كما ينقص العِصيَّ المتساوية تمامًا شيءٌ ما. للحكم على الإنسان بأنه كامل (أو، في هذه المسألة، وبشكل أكثر شيوعًا، غير كامل)، يجب أن نستند إلى نموذج الكمال. فهذا النموذج — وليس الإنسان المثالي — هو ما يجب أن يكون التأمل الأخلاقي حوله. وأشكال أفلاطون هي بالضبط هذه النماذج.

الفصل الرابع

عالم الأشكال

الغريب: ... وكأن شخصًا ما أراد أن يُقسِّم الجنس البشري إلى قسمين اثنين، فأتى وقسَّمه حسب الأسلوب الذي يَسود في هذا القسم من العالم؛ فيفصل اليونانيين جانبًا كجنس واحد؛ ويُضمِّن كل الأجناس الأخرى للجنس البشري ... يضمِّنها تحت اسم واحد «الهمج»؛ وبما أنهم يمتلكون اسمًا واحدًا يُفترض أنهم جنس واحد أيضًا. أو افترض أن شخصًا ما أراد أن يقسم عددًا إلى جزأين اثنين، اقتطع عشرة آلاف من كل الأعداد الباقية، وخلق منها جنسًا واحدًا، شاملًا باقي الأعداد تحت اسم منفصل آخر ... (رجل الدولة، ٢٦٢ج–د) [ترجمة شوقي داود تمراز]

سقراط: لن تكون مهمة بلا فائدة ... إنه على العكس من ذلك يمكننا من تقسيم الموضوع إلى أنواع؛ وذلك مع مراعاة تفاصيلها الطبيعية والحذر من كسر أي جزء منها؛ حتى نتجنب طرق النحَّات الرديء ... ولهذا يا فيدروس فإني شخصيًّا أميل كلَّ الميل لهذه التقسيمات وهذه التأليفات ... وإذا بدا لي شخصٌ ما له قدرة إبصار الوحدة الطبيعية من خلال الكثرة، فإني أتبع مثل ذلك الرجل كما لو كنت أتبع إلهًا ... لقد كنت دائمًا أسمِّي القادرين على ذلك بالجدليين. (فيدروس، ٢٦٥د–٢٦٦ج) [ترجمة دكتورة أميرة حلمي مطر بتصرف]

أفلاطون هو أول فيلسوف غربي يقترح فكرة أن هناك عالمًا من الأشياء المجردة، ويتأمل في طبيعتها وأهميتها للحياة البشرية. وعبارة «الأشياء المجردة» لا تتوافق مع أي شيء في مفرداته الخاصة، ولكنها الآن جزء من المفردات الفنية للعديد من الفلاسفة، الذين يستخدمونها لتعيين مجموعة من الكيانات التي تفتقر إلى الموقع المكاني، وليست مصنوعة

من المواد المادية التي تدرُسها العلوم الفيزيائية، ولا يمكن إدراكها بواسطة الحواس. فالأرقام، على سبيل المثال، تُعَد الآن أشياء مجردة. فالرقم أربعة بالتأكيد ليس شيئًا ملموسًا مثل الألماس، وهو ليس مجموعة من أربع ألماسات. تلك الألماسات الأربعة التي نراها في نافذة المتجر ستندثر يومًا ما، ولكن الرقم أربعة لن يتأثر بالأحداث الفيزيائية.

إن اكتشاف أفلاطون أن هناك ما يُسمى بالأشياء المجردة قد قبِلَ به أرسطو، الذي يعتقد أنه بالإضافة إلى الأشياء المألوفة، مثل هذا الشيء الأبيض بالتحديد، وذلك الشيء الأبيض بالتحديد، هناك نوع مختلف من الكيانات، التي يطلق عليها اسم «المُسلَّمات». وهي درجة اللون — البياض — الذي يشترك فيه الشيئان الأبيضان. فالطاولة الفردية البيضاء مصنوعة أيضًا من إحدى المواد؛ الخشب، أو البرونز، أو الحجر. لكن اللون الأبيض ليس مصنوعًا من أي شيء؛ لأنه ليس من الكيانات المادية. وبالمثل، فالأشياء التي يطلق عليها أفلاطون اسم «الأشكال» أو «المُثُل» هي نوع من الكيانات يختلف تمامًا عن الأشياء العادية، المادية، المرئية، التي نعرفها.

ما يشترك فيه أفلاطون وأرسطو هو فكرة أن هناك فرقًا بين الشيء الذي لديه خاصية (الطاولة البيضاء، العصي المتساوية) والخاصية التي لدى الشيء (بياض الطاولة، وتساوي العصي). فمن المنطقي أن الأشياء لها صفات. لذا، في قائمتنا لما هو موجود، يجب أن ندرج ليس فقط الأشياء التي لها صفات، ولكن الصفات ذاتها. فهذان نوعان مختلفان من الكيانات. فالصفات بطبيعتها يمكن أن تكون مشتركة في العديد من الأشياء. وعلى النقيض، الأشياء المحددة التي لديها صفات — الطاولات البيضاء والعصي المتساوية — ليست بطبيعتها مشتركة في أشياء أخرى.

يصبح التباين أكثر وضوحًا إذا لاحظنا أنه عندما نتحدث عن الشمس، فنحن نشير إلى كائن بعينه، يبعد نحو ٩٣ مليون ميل عن كائن فردي آخر، نطلق عليه اسم «الأرض». لكن يمكننا أيضًا أن نستخدم «الشمس» ليس لتسمية ذلك الكيان الواحد، ولكن للإشارة إلى مجموعة كبيرة من الأجرام السماوية التي تشكِّل مجموعة مع شمسنا التي نعرفها؛ بسبب الخصائص التي تشترك معها فيها. فشمسنا (كيان فردي موجود في الفضاء ومكوَّن من الهيدروجين ومواد أخرى من هذا القبيل) لديها خاصية أن تكون شمسًا، و«الشمس» تشير إلى ذلك الكيان الناري، بينما خاصية أن تكون شمسًا هي خاصية مجردة وليست كيانًا ناريًّا ملموسًا. وعلى الرغم من أن الشمس حارَّة للغاية، فالأشياء المجردة ليست حارَّة ولا باردة؛ لأنها لا تنتمي إلى العالم المادي. إن الأشياء التي لها درجة

حرارة معينة ليست الأشياء الوحيدة الموجودة. فليس كل شيء في الوجود يتكون من الجُزيئات التي تحدد حركتها وطاقتها مستوى الحرارة التي تمتلكها.

أحيانًا ما يُطلق على تناول أفلاطون للأشكال اسم «نظرية الأشكال»، ولكن من الضروري هنا توخي الحذر في تفسير مصطلح «نظرية». فإذا كانت النظرية تنطوي على مجموعة شاملة ومنهجية ومفصلة من المقترحات — وهو ما نهدف إليه في الرياضيات والفيزياء والكيمياء والأحياء (وأحيانًا في نظريات الفلسفة والأدب، وغيرها من مجالات العلوم المعروفة بـ «العلوم الإنسانية») — فإنه سيكون من التضليل الادعاء بأن أفلاطون لديه أي شيء يمثل نظرية عن الأشكال. فما نجده في كتاباته هو سلسلة من المقترحات والتكهنات المتصلة اتصالًا غير محكَم حول هذه الكيانات، بالإضافة إلى عدد من المشكلات التي تحتاج إلى حل لتعزيز فَهمنا لها. فأفلاطون مقتنعٌ تمام الاقتناع بوجود ما يسميه الأشكال أو المُثُل، ولكن محاوراته تُظهر أن العديد من الأسئلة المتعلقة بطبيعة هذه الأشكال لا تزال قيد مزيد من البحث. وما يبدو أن أفلاطون أكثر تأكُّدًا منه هو الصورة التي لا تكون عليها الأشكال: فلا يمكن إدراكها بواسطة الحواس، وهي لا تفنى ولا يطرأ عليها أي تغيير، ولم تأتِ إلى الوجود في نقطة زمنية بعينها، وليس لها موقع مكاني، وليست مصنوعة من أي مادة. علاوة على ذلك، فهي ليست مجرد أفكار في عقولنا؛ لأنها توجد بشكل مستقل عن أي اعتراف بشري بها. ولهذا يجب توخي الحذر لكيلا يضلِّلَنا استخدام أفلاطون العرَضي لكلمة «فكرة» عند الإشارة إليها. فنحن نستوعب الأشكال من خلال المنطق؛ أي إننا يمكن أن نفهمها بعضَ الشيء ليس من خلال فحص الأشياء التي يمكن ملاحظتها من كثب، ولكن من خلال نوع من التأمل يشبه الطريقة التي يقدم بها علماء الرياضيات البراهين حول المثلثات، أو نوع من التأمل يشبه الطريقة التي يستخدمها سقراط عندما يحاول الطعن في معتقدات محاوريه.

لم توضح محاورات أفلاطون بشكل حاسم مطلقًا ماهية الأشكال الموجودة. من الواضح أن أفلاطون يظن أن هناك شكلًا للورع (نحتاج فقط لقراءة «يوثيفرو» لنرى ذلك). ومن الواضح أيضًا أنه يظن أن هناك أشكالًا للمساواة (اقرأ «فايدو»)، والخير («الجمهورية»)، والجمال («سمبوزيوم»). ويمكننا إضافة العديد من الأشكال الأخرى إلى قائمتنا بينما نتعمق في قراءة المحاورات. لكننا نود أن يَصوغ أفلاطون المبدأ الذي تقوم عليه هذه القائمة. نحتاج إلى طريقة لتحديد عدد الأشكال الموجودة.

في محاورة «فايدو»، يشير أفلاطون إلى إجابة. فبعد أن جادل سقراط بأنه يجب أن نكون قد عرَفنا شكل المساواة قبل أن تدخل أرواحنا الأجساد التي تسكنها حاليًّا،

يقول: «... كُنَّا نعرف قبل مولدنا ... ليس فقط المتساوي ولكن أيضًا الأكبر والأصغر، وما إلى ذلك، فنحن لا نَقصُر الحديث على المتساوي المطلق، ولكنه يتناول الجمال في جوهره، والخير في جوهره، والعدل، والتقوى، وكلَّ ما نطبعه بطابَع الجوهر في مجرى الحوار، حينما نُلقي أسئلة ونُجيب عن أسئلة.»

هذا يخبرنا بأن هناك مجموعة من المُثُل أو الأشكال التي تتعلق بالمقدار، وعلى الأرجح سيضيف أفلاطون أن هناك كثيرًا مما يتعلق بالشكل (الخط المستقيم، والمثلث، والمربع، وما إلى ذلك). ثم هناك ما يمكن أن يُسمى بـ «المُثُل التي تتعلق بالقيمة»، وهي الجمال والخير والعدل والتقوى، وما إلى ذلك. وعند النظر في المحاورات، يمكننا إضافة عائلات أخرى من المُثُل: عائلة كيانات العالم الطبيعي (النار والخيول)، وعائلة الأدوات (الأسرَّة والطاولات)، وعائلة الأدوار الاجتماعية (الفلاسفة ورجال الدولة)، والمفاهيم العامة جدًّا (الوجود والتماثل والتغيير). ولكن ما العامل المشترك الذي يربط جميع العناصر الموجودة في هذه القوائم؟ عندما يوجد شيءٌ ما في عالم الأشكال أو المُثُل، ما الذي يفسر وجوده هناك؟

يشير أفلاطون فحسب إلى إجابة عن هذا السؤال عندما يقول إن فكرته عن المساواة تنطبق على «كل ما نطبعه بطابع الجوهر في مجرى الحوار، حينما نُلقي أسئلة ونُجيب عن أسئلة.» يجب أن يؤخذ ذلك كإشارة إلى نوع الاستفسار الذي يطرحه سقراط في محاوراته الأولى مثل «يوثيفرو» (ما الورع؟) و«لاخيس» (ما الشجاعة؟) و«خارميدس» (ما الاعتدال؟). يقول أفلاطون إنه كلما طُرح سؤال سقراطي عن بعض الأشياء التي ندرُسها، يجب أن يتم التفريق بين الشيء نفسه — الشكل — والعديد من الأشياء التي تتشارك فيه، ولكنها تختلف تمامًا عنه في النوع. ومن ثَم، فالخير في ذاته هو شيء مختلف عن الأشياء الخيِّرة الكثيرة التي تتشارك فيه.

وهذا التعميم يثير سؤالًا آخر: تحت أي ظروف يكون من المبرَّر الانخراط في تحقيق سقراطي؟ تُسلِّم المحاورات السقراطية جدلًا بوجود صلة خفية بشكل عميق وراء استخدامنا للمصطلحات الأخلاقية، صلةٍ موجودة بشكل مستقل في انتظار اكتشافها. يُفترض، على سبيل المثال، أنه عندما نطلق على فعل معين تم تنفيذه في ساحة المعركة شجاعة، ثم نستخدم الكلمة نفسها، «الشجاعة»، في وصف فعل قام به زعيم سياسي، فهناك معيار واحد يفي به هذان الفعلان المختلفان، وتوصف الإنجازات العسكرية والسياسية بشكل صحيح بأنها شجاعة لأنها تفي بذلك المعيار الواحد. لكننا لسنا في

موقف يمكِّننا من معرفة أن الشجاعة هي شيء واحد حتى نكتشف الوحدة الكامنة وراء جميع أفعال الشجاعة، مهما كانت مختلفة. هل يُظهِر ذلك أن هناك شيئًا خاطئًا في إجراء تحقيق سقراطي حول ماهية الشجاعة، أو ماهية أي شيء آخر؟ هل يجب أن نفترض مسبقًا أننا نحقق في موضوع موحد، على الرغم من أنه ليس لدينا أساس لهذا الافتراض؟ إذا كان التحقيق السقراطي غير سليم، فإن النهج الفلسفي الأفلاطوني كله غير سليم. لكن التوصل إلى هذا الاستنتاج أمر سابق لأوانه.

يجب أن نأخذ في الاعتبار أن الشجاعة العسكرية والسياسية ليس بينهما قواسم مشتركة مهمة، وقد نحتاج إلى معيارين مختلفين تمامًا عند استخدام مصطلح «شجاع» في المجال العسكري وفي المجال السياسي. فمجرد وجود مصطلح واحد يُستخدم لوصف الأشخاص الذين يواجهون المخاطر الجسدية بشجاعة، وأولئك الذين يخاطرون بمستقبلهم السياسي بشجاعة؛ لا يضمن تلقائيًّا أن تكون الشجاعة مفهومًا موحدًا في جميع السياقات. فمن الممكن أن نكون قد اعتدنا استخدام مصطلح واحد لوصف نوعين مختلفين من الظواهر، وقد يكون من الأفضل وصف هاتين الظاهرتين باسمين مختلفين بدلًا من دمجهما بشكل غير مناسب ضمن فئة واحدة. ربما لم يكن اختيار الأشخاص، الذين وضعوا قواعد استخدام كلمة «شجاع» وقرروا استخدامها للإشارة إلى الأعمال العسكرية والأعمال السياسية، حكيمًا باستخدام مصطلح واحد لوصف سلوكَين متباينَين. فإذا كان من المستحيل إيجاد تفسير واحد يوضح لماذا تُعَدُّ جميع الأعمال الشجاعة كذلك، فلا يمكن أن تكون هناك صفة واحدة أو شكل واحد يحدد الشجاعة. فالطريقة الوحيدة للتأكد من أن هناك عنصرًا مشتركًا بين جميع أعمال الشجاعة، وهو يفسر سبب تسميتها بالشجاعة، هي اقتراح نظرية حول ماهية الشجاعة والدفاع عنها. ويمكننا إثبات وجود خاصية (أو «شكل»، أو «مسلَّمة») للشجاعة من خلال نظرية للشجاعة توضح الوحدة الأساسية التي تتقاسمها التجسيدات المتنوعة للشجاعة.

يبدو أفلاطون واثقًا من أن هناك كثيرًا من الأشكال أو المُثُل، وأن منها ما يطابق المصطلحات الأخلاقية والرياضية التي نستخدمها، وغيرها من المصطلحات. ولكن إذا كانت ثقته مبرَّرة، فإن سبب هذه الثقة هو تقدم المسعى الفلسفي المستمر الذي نقوم به نيابة عنه: يجب أن ننجح في إيجاد نظريات تبرِّر حدسنا بأنَّ خَلْفَ استخدامنا للمصطلحات الأخلاقية، والمصطلحات الرياضية، وما إلى ذلك، توجد بالفعل وحدة خفية تنتظر الكشف عنها. وفي ضوء ذلك، ينبغي اعتبار أفلاطون مُنشئًا خطةً منهجية تهدف إلى إجراء بحث فلسفي، وليس واضعًا لنظامٍ فكري مكتمل بالفعل.

في بعض الفقرات، يبدو لنا أن هناك شكلًا يطابق كل الأسماء التي نستخدمها في حياتنا اليومية، وأن وجود هذا الشكل هو تفسير لإمكانية استخدام ذلك الاسم للإشارة إلى مجموعة من الأشياء. على سبيل المثال، يقول سقراط في «الجمهورية»: «نحن عادةً ما نفترض شكلًا واحدًا لكلٍّ من الأشياء العديدة التي نطلق عليها المصطلح نفسه.» هنا هو يفترض أنه يمكننا الاعتماد على اللغة التي نتحدث بها، التي تعكس الاختلافات والقواسم المشتركة التي شكَّلت فكر أجيال عديدة، بوصفها مرجعًا لتحديد الخصائص المعنية.

لكن أفلاطون يدرك أيضًا أن لغتنا اليومية لا تعكس دائمًا الواقع بدقة. فهي أدوات ابتكرها البشر، وقد لا تكون مناسبة تمامًا، كأي أداة بشرية، لأداء وظيفتها. في محاورة «رجل الدولة»، وهي محاورة يُظَن عادةً أنها كُتبت بعد «الجمهورية»، يعبر المحاور الرئيسي، وهو زائر، لم يُذكَر اسمه، قادم من إليا إلى أثينا، عن عدم رضاه عن المصطلح اليوناني المبتدَع «باربا‌روس»، الذي يُترجَم إلى «همجي» أو «أجنبي». فمصطلح «باربا‌روس» يطلق على كل إنسان ليس من أصل يوناني، وهو ما يعُدُّه أفلاطون طريقة حمقاء لتصنيف البشر على أرض الواقع؛ لأنها تتعامل مع الهوية غير اليونانية كما لو كانت سمة واحدة موحدة، في حين أن هناك في الواقع اختلافاتٍ كبيرة بين أولئك الذين ليسوا من أصل يوناني. لا يمانع الزائر من إليا فكرةَ تصنيف البشر بطريقة أو بأخرى؛ فهو يعترف بوجود سمات تُميِّز اليونانيين، كما توجد سمات تُميِّز الفئاتِ الفرعيةَ البشرية الأخرى. ووَفقًا لوجهة نظره، فإن الكلمة اليونانية «إثنوس» (أي العِرق أو الأمَّة أو القبيلة) تشير إلى اختلافات حقيقية، ولكن لا يوجد مفهوم مماثل مثل «باربا‌روس» للإشارة إلى غير اليونانيين، على الرغم من أن كلمة «باربا‌روي» تضمهم جميعًا.

قد يؤدي توجهنا العالمي إلى الشكوى من أنه كان ينبغي لأفلاطون أن يجعل الزائر في محاورة «رجل الدولة» يشك في حقيقة جميع الفروق العرقية أو الوطنية، وليس فقط تقسيم سكان العالم إلى يونانيين و«باربا‌روي». ولكننا يجب أن نعترف أيضًا أن أفلاطون يفهم أخطار الاعتماد فقط على التقسيمات التي تخلقها كلماتنا لتشكيل تفكيرنا. فكما يلاحظ الغريب، إذا كانت لدينا كلمة تشير إلى جميع الأعداد باستثناء ١٠٠٠٠، فلن تكون هذه طريقة فعالة لتصنيف الأعداد. ففي هذه الحالة، لن تشترك الأعداد باستثناء ١٠٠٠٠ إلا في الاسم، أو بعبارة أخرى، لن يكون هناك سمة أو شكل مشترك بينها.

لم يُشِر أفلاطون قط إلى أن إعداد قائمة شاملة تضم جميع الأشكال هو مسعًى جدير بالاهتمام. فمجرد إدراج كل السمات في قائمة لن يكون إنجازًا ذا بال في حد ذاته.

بل يقترح أن يولي الفلاسفة الاهتمام الأكبر للبحث في الأشكال أو المُثُل التي تحمل الأهمية الكبرى للوجود الإنساني، مثل العدل والجمال والخير والحب والوحدة والوجود.

ويقترح أفلاطون أيضًا استخدام أنظمة التصنيف الشاملة. فهو يرى أنه من أجل فهم جوهر أي ظاهرة مهمة، يجب أن نضعها ضمن مخطط هرمي يكشف عن القواسم المشتركة والفروق بينها وبين الظواهر الأخرى المرتبطة بها. يصر سقراط في «فيدروس» أنه لفهم طبيعة الحب، يجب تصنيفه بوصفه شكلًا من أشكال الجنون، ويجب علينا أن نفحص كيف يختلف عن أشكال الجنون الأخرى. بمعنًى آخر، هناك فئة أوسع من الجنون، ولكنها تحتوي على عدة فئات فرعية. هنا وفي العديد من المحاورات الأخرى («السفسطائي» و«رجل الدولة»)، كثيرًا ما يستخدم أفلاطون كلمة «الأنواع» للحديث عن الحقائق التي يجب أن تسعى الفلسفة لفهمها، ويتحدث عن المهارات الخاصة التي يجب أن يتحلى بها الفلاسفة في هذا المسعى، مثل مهارات «الجدل». (هذا المصطلح يعني الانخراط في محاورات شفهية مع شخص آخر، ويعد التحقيق السقراطي مثالًا رئيسيًّا على ذلك. ولا يزال مفهوم عدم الاتفاق في وجهات النظر المتعارضة مهمًّا حتى في استخدام كانط وهيجل لهذا المصطلح.) إن هدف المحاور، كما يقول في الفقرة من «فيدروس» المذكورة في بداية هذا الفصل، هو «تقسيم الموضوع إلى أنواع؛ وذلك مع مراعاة تفاصيلها الطبيعية والحذر من كسر أي جزء منها؛ حتى نتجنب طرق النحات الرديء.» والقيام بذلك يعني إبصار «الوحدة الطبيعية من خلال الكثرة».

في جوهر الأمر، تنخرط الأشكال أو المثل بطبيعتها في علاقات معقدة فيما بينها، ولا يمكن فَهمها منفردةً بمعزل عن غيرها. يبدو أن أفلاطون يشير إلى أنه لا ينبغي لنا أن نندهش من أن أعماله القصيرة التي تتناول الأخلاق وتتناول الخصائص الفردية منفردةً بمعزل عن غيرها؛ غالبًا ما تفشل في الوصول إلى استنتاج مُرضٍ. ربما كانت تلك الحوارات التي أعدها أفلاطون هي أدوات تعليمية تمكِّننا من التعرف على قيود الاستفسار عن «ما الشجاعة؟» دون أن نسأل في الوقت نفسه «ما العدل؟» أو طرْح نفس السؤال حول الفضائل الأخرى. بدلًا من ذلك، قد نقرأ تلك المحاورات — المحاورات السقراطية أو المحاورات الأولى — بوصفها المسارات التي أدرك أفلاطون من خلالها في البداية القيود المفروضة على التحقيق في الظواهر الأخلاقية واحدةً تلو الأخرى. في كلتا الحالتين، هناك افتراض موحِّد أساسي تسترشد به كتابات أفلاطون في كل هذه الأعمال؛ أن العالم منقسم بشكل طبيعي إلى حقائق موجودة بشكل مستقل عن العقل البشري، ويمكن للغة، في

أحسن الأحوال، أن تقدم دليلًا غير كامل على ماهية هذه الحقائق. وتشير الحوارات المبكرة إلى الصعوبة غير العادية في الكشف عن طبيعة أهم هذه الحقائق، مثل العدل والحب والجمال.

إن طرح أفلاطون القائل بأن هناك حقائق غير مادية مستقلة عن العقل تُعد أساسًا لكل الأشياء ذات القيمة؛ هو من أكثر الأفكار تأثيرًا وإثارة للجدل في تاريخ الفلسفة الغربية. وفي حين أن أرسطو يوافقه الرأي جزئيًّا بشأن وجود مسلَّمات، فهو يرى أن الفلسفة الأخلاقية لا تعتمد على وجود الأشياء المجردة. وبعد وفاة سقراط، ظهرت مدارس فلسفية اعتنق بعضها فكرة وجود ميتافيزيقا لا تعترف سوى بوجود الأشياء المادية فقط. فالأبيقوريون، على سبيل المثال، يرون أن كل الموجودات — حتى الروح — تتكون من ذرات غير مرئية. وكان للرواقيين وجهات نظر مادية مماثلة. وقد أيَّد الفلاسفة المسيحيون بالطبع رفْض أفلاطون وأرسطو للمادية، لكن بعضهم اعتبر أن المسلَّمات تعتمد على العقل. وفي العصر الحديث، جادل العديد من الفلاسفة، متأثرين بأفكار كانط، بأن الأشياء التي تنشأ في العقل فقط هي التي يمكن معرفتها حقًّا. ومؤخرًا اتخذ بعض الفلاسفة موقفًا مفادُه أن جميع الفروق المتضمنة في لغتنا اعتباطية وتعكس الواقع السياسي والاقتصادي. فهم يقولون إن المفاهيم مثل العدل والخير والجمال هي مجرد نتاج للأعراف المجتمعية، ولا يمكن أن ترتكز على أي شيء سوى الآراء السائدة. وهذا المنظور هو شكل معاصر من البروتاجورية. إن أحد أسباب بقاء أفلاطون شخصية أساسية في الفلسفة هو أن القضايا التي تناولها بشغف لا تزال مهمة وذات صلة بالمناقشات الفلسفية المعاصرة.

الفصل الخامس

الحب والجمال

... ومَن تعلَّم وتهذَّب في الحب إلى هذه الدرجة بتأمُّله في الأشياء الجميلة بالتدريج، وحسب ترتيبها الوجودي، فقد حصل الآن على غاية الحب. ويرى فورًا وفجأة نوعًا من الجمال عجيبًا في طبيعته؛ وهذا، يا سقراط، هو الجمال الذي لأجله تكبَّدت كل هذه المشاق. إنها طبيعة أبدية في المقام الأول، لا تعرف الولادة أو الموت، النمو أو الفساد. ثانيًا، إنها لا تكون جميلةً في وجهة نظر وبشعةً في أخرى، أو أنها تكون جميلةً في وقت أو في علاقة أو في مكان، وقبيحةً في وقت آخر أو في علاقة أخرى أو في مكان ثانٍ، كما لو أنها كانت جميلة للبعض وذميمة إلى الآخرين. ولا يمكن تصوُّر هذا الجمال للذهن كتصوُّر جمال الأيدي والوجه، أو أي عضو من البدن ... بل إنه جمال محض، منفصل، بسيط، أزلي، جمال يُضفي على الجمالات الناشئة والفانية كل الأشياء الجميلة أبدًا، دون أن يقاسيَ هو ذاته نقصانًا، أو زيادة، أو تغييرًا ... لكن ماذا إذا كان لدى الإنسان عيون لترى الجمال الحقيقي النقي الصافي غير المزيف، الجمال غير المدنَّس بالتلوث الجسدي وبكل ألوان وتفاهات الحياة الفانية، ناظرًا إلى هناك، ومُجريًا محادثة مع الجمال الحقيقي البسيط الإلهي؟ ... وإذا تمكَّن الإنسان الفاني من فعل ذلك ... فهل ستكون هذه الحياة حياة حقيرة؟ (ديوتيما، في «سمبوزيوم»، ٢١٠هـ–٢١٢أ) [ترجمة محمد لطفي جمعة بتصرف]

لا تؤكد وجهة نظر أفلاطون الميتافيزيقية وجودَ الكيانات المجردة فحسب، بل أيضًا تعُدُّ أن لبعضها درجاتٍ أكبرَ من بقية الكيانات في الأهمية. فالجمال والخير والعدل هي مفاهيمُ تَشغَل جزءًا كبيرًا من تفكيرنا ورغباتنا. فنحن لا يسَعُنا سوى أن ننجذب نحو الجمال في

العالم المرئي، وننفر من القبح. ونتخذ قراراتنا باستمرار بناءً على ما هو جيد أو سيئ لنا. ويمكن أن يجعلنا الظلم في مؤسساتنا نبتعد عن السياسة، ولكن في بعض الأحيان يؤجج طموحات ثورية لعالم أكثر عدلًا. يمكننا أن نرتكب الأخطاء بسهولة، بل نتسبب في أذًى، إذا افترضنا دون أدنى شك أن أفكارنا غير المنقحة حول الجمال والخير والعدل هي أفكار صحيحة. فقد يكون لدينا تصور محدود جدًّا للأشياء الجميلة أو الجيدة أو العادلة؛ أو قد تكون بعض الأشياء التي نصفها بهذه المصطلحات في الواقع قبيحة أو سيئة أو خاطئة. فميتافيزيقية أفلاطون ليست بمعزل مطلقًا عن القرارات العملية التي نتخذها كل يوم. ويجب أن نفحص هذه الأشكال أو المثل — الجمال والخير والعدل — لأن سوء فهمها يؤدي إلى أخطاء خطيرة في الطريقة التي نعيش بها حياتنا.

يفترض أفلاطون أن البشر قد جُبلوا على حب الجمال والخير، ولكن ليس العدل. فيجب تعليم الناس أن يكونوا عادلين مع الآخرين، وسوف يزداد تقديرهم لهذه الفضيلة فقط إذا اعترفوا بجمالها وخيريَّتها. لذا فإن الخير والجمال لهما الأولوية على العدل؛ ويجب أن يُدرَس في ضوئهما. علاوة على ذلك، يرى أفلاطون أن الفرق بين الخير والجمال ليس كبيرًا. فيجب أن يُفهم كلاهما من خلال المصطلحات الرياضية؛ النسبة والتناغم والتوازن. لدى أفلاطون رؤية جمالية للخير. فهو يرى أن ما هو جيد من منظورنا يرتبط ارتباطًا وثيقًا بما هو جذاب أو جميل أو رائع. وعلى النقيض، يرى العديد من فلاسفة العصر الحديث أن القيم الأخلاقية والقيم الجمالية مجالان منفصلان. فهم يفترضون أن كون الشخص طيبًا من الناحية الأخلاقية لا يتطلب أن يكون مُقدِّرًا للجمال، وتقدير الجمال ليس بالضرورة إنجازًا أخلاقيًّا. ما يجعل ميتافيزيقا أفلاطون وأخلاقياته مثيرة للاهتمام هو أنها تطمس هذه الفروق الحادة. فمحاورة «سمبوزيوم» التي يسعى فيها أفلاطون لاستكشاف حبنا للجمال هي محاورة غنية بالمعاني الأخلاقية وحتى السياسية.

إن تنوع الأشياء التي نجدها جميلة هو أمر لافت للنظر؛ فهي تشمل الأغاني، والشعر، وعناصر الطبيعة، مثل النجوم في ليلة صافية، والأجسام البشرية الجذابة، وأفعال اللطف أو النبل. وإحدى أعمق الأفكار المطروحة في محاورات أفلاطون هي مفهوم وجود كيان يختلف جماله تمامًا عن تلك الأشياء التي اعتدنا عليها؛ جمال شكل الجمال.

إن شكل الجمال هو في الواقع خاصية، بينما الأشياء التي نعُدُّها عادةً جميلة تمتلك فقط تلك الخاصية. ولكن الفقرة التي يبدأ بها هذا الفصل يبدو أنها توحي بأكثر من ذلك، فهي توضح أن شكل الجمال جميل في حد ذاته، وجماله يفوق جمال أي شيء آخر.

وتفوُّق الجمال هذا يجعله الهدف الأسمى لجميع تطلعاتنا ورغباتنا؛ فإن تأمُّلَ الجمال بحد ذاته يجب أن يكون المحور الأكثر أهميةً في حياتنا. هذا ما تؤكده ديوتيما، وحسب أي تفسير معقول لمحاورة «سمبوزيوم»، فإن هذا هو الموقف الذي يؤيده أفلاطون ويوصي به قرَّاءه.

يرى أفلاطون أننا محقون في أن ننجذب إلى الأشياء الجميلة حقًّا في العالم المرئي — سواءٌ كانت الجاذبية الجنسية للأجساد الشابة أو الأنماط الجميلة للنجوم ومساراتها الدقيقة رياضيًّا — ولكن الجمال الأعظم موجود خارج حدود المكان والزمان والوجود المادي. فتقدير أفلاطون للجمال يشمل العالم المادي والعالم الروحاني، وهو يربط بين هذين العالمين. ولهذا نالت محاورة «سمبوزيوم» إعجاب طيف واسع من القرَّاء.

إن شكل الجمال وتصور ديوتيما له هو الموضوع الرئيسي في محاورة «سمبوزيوم»، وهي محاورة بالمعنى العام للكلمة فقط؛ لأن الجزء الأكبر منها يتألف من ست خطب، وهناك قليل من التحاور. وهذه الخطب هي في مدح إله الحب — إيروس — وتتم خلال حفلة شرب يحضرها سقراط وبعض الشخصيات البارزة في عصره، ومن بينهم أرسطوفانيس، الكاتب الذي سبق أن سخِر من سقراط في مسرحية «السُّحب». (الكلمة اليونانية symposion تعني «الشرب معًا».) وتتوج الليلة بدخول ألكيبيادس، وهو سياسي وقائد عسكري أثيني بارز لجأ إلى إسبرطة خلال الحرب البيلوبونيسية، بعد أن اتُّهم بتدنيس المقدسات. يصل ألكيبيادس إلى الحفل متأخرًا ومخمورًا، ويبدأ في امتداح الشخص الذي فُتن به، وهو سقراط، وليس إيروس. إنَّ وصْفه لسقراط وعلاقتهما هو تصوير شخصي لا يُنسى يبرُز في جميع كتابات العصور القديمة.

يوضح أفلاطون بجلاء أنه في حين أن بعض أجزاء الخطب الست التي تمجِّد إيروس إله الحب، والخطبة الواحدة التي تمجد سقراط، يكمل بعضها بعضًا من حيث محتواها، فإن هناك أيضًا بعض الجوانب المتعارضة. فلا يمكن القَبول بكل ما قيل عن إيروس في تلك الليلة، ولكن أفلاطون يترك لقُرائه مهمة إصدار أحكامهم الخاصة بشأن أي الأجزاء يحتوي على رؤًى حقيقية ذات قيمة، وأيُّها غير حقيقي. وينبغي على القراء أيضًا السؤال عن الدروس الفلسفية — إن وُجدت — التي يمكن استخلاصها من رواية ألكيبيادس لعلاقته الفاشلة مع سقراط.

يقدم حديث أرسطوفانيس في «سمبوزيوم» أفضل صورة حية للقوة النفسية للعلاقات الجنسية. فوَفقًا لقصته، كان البشر ذات يوم كائنات مستديرة الشكل لها

ضعف عدد أعضاء الجسم التي لديها الآن: وجهان (على جانبين متعاكسين من الرأس) وأربع أذرع وأربع أرجل ومجموعتان من الأعضاء التناسلية، وهكذا. ونتيجة لذلك، امتلكوا قوة هائلة لدرجة أنهم شكَّلوا تهديدًا للآلهة. لذلك، قرر زيوس أن يقسمهم نصفين، بحيث امتلك كل إنسان وجهًا واحدًا وساقين وأصبح غير مستدير الشكل. ولكن حدث ما لم يكن في الحسبان؛ فقد أصبح كل إنسان، بعد أن تم فصله عن نصفه الطبيعي الآخر، يتوق إلى لمِّ شمله مرة أخرى مع نصفه الآخر. ونظرًا لوجود ثلاثة أنواع من الأجسام في الأصل — جسد به عضوان تناسليان ذكريان، وجسد به عضوان تناسليان أنثويان، وجسد به عضو تناسلي ذكري وآخر أنثوي — فقد أدى ذلك إلى وجود ثلاثة أنواع من الرغبات الجنسية بعد تقسيم الجسد البشري الأصلي نصفين: حب ذكَر لنصفه الذكَري الآخر، وحب أنثى لنصفها الأنثوي الآخر، وحب ذكَر وأنثى لنصفهما من الجنس الآخر.

وَفقًا لهذه الأسطورة عن الرغبة البشرية، فإن العلاقات المثلية هي علاقات طبيعية وجديرة بالإعجاب؛ شأنها شأن العلاقات بين جنسين مختلفين. لا شك في أن أفلاطون نفسه، مثل جميع المتحدثين في هذه المحاورة، يرى قيمة كبيرة محتملة للانجذاب الجنسي المثلي. وقد تم تصوير سقراط في الحوارات المبكرة على أنه شخص ينجذب للشباب الوسيمين، ويرجع ذلك جزئيًّا إلى جاذبية أجسادهم الفتية. ومع ذلك، فقد كان أفلاطون يعارض الجماع الجنسي بين الذكور أو بين الإناث. ويصر محاوروه الرئيسيون في «فيدروس» و«القوانين» على أنه من الأفضل للعشاق المثليين الامتناع عن الجماع.

ويضيف أرسطوفانيس جانبًا آخر إلى قصته الخيالية عن التحول البشري: فبعد أن فصل زيوس الأجسام البشرية نصفين، وسعى كلٌّ منهما للاتحاد مرة أخرى مع نصفه الآخر، فإنهما، عند العثور على هذا النصف الآخر، كانا يتعانقان، رافضَين أن يترك أحدهما الآخر. وكانت أعظم رغبة لهما هي النمو معًا لاستعادة شكلهما الكامل المستدير. ونتيجة لذلك، بمجرد أن يعثُر أحدهم على الآخر، كانا يصبحان خاملَين تمامًا، لدرجة أن بعضهم كان يموت جوعًا؛ لأنهم لم يتحملوا التوقف عن احتضان الحبيب. فأشفق زيوس عليهم، وقام بعملية تحوُّل ثانية؛ إذ نقل أعضاءهم التناسلية من الخلف إلى الأمام، بحيث يحقق كلٌّ منهما الإشباع الجنسي ثم يكون على استعداد للانخراط في المهام الحياتية اليومية. ووَفقًا لهذا التفسير، فإن الحب الجنسي هو اشتياق إلى الوحدة الجسدية التي تتحقق جزئيًّا من خلال العناق، والإشباع الجنسي ليس هدفًا بل وسيلةٌ للتخفيف مؤقتًا من الشوق لاحتضان ذلك الشريك بعينه الذي يجلب لحياته الرضا والسعادة.

تصوِّر أسطورة أرسطوفانيس ببلاغة جانبًا أساسيًّا من سيكولوجية النفس البشرية، وهو تَوْقُنا للتقارب الجسدي، الذي يتجلى في رغبتنا في لمس شخص نحبه، وتقبيله، وعناقه، وإقامة علاقة جنسية معه. وبالطبع، تعبر أيضًا عن فكرة وجود شخص واحد فقط لكلٍّ منا، هو الشخص المثالي له، وهو ليس الشخص الذي يمتلك صفات عامة جذابة (لأن العديد من الأشخاص الآخرين قد يمتلكون تلك الصفات نفسها)، بل هو فرد فريد؛ وهو الشخص الذي كان مرتبطًا جسديًّا به في السابق.

ولكن، دعونا نفكر في كيفية تحويل القصة الرائعة لأرسطوفانيس من مظهرها الأسطوري إلى مناقشة نظرية حول أهمية الحب الجنسي وطبيعته. يزعم أرسطوفانيس أننا نتوق للعثور على شخص واحد فقط والبقاء معه، لكنه يحتاج إلى تحديد من هو هذا الشخص الفريد، دون الاعتماد على أسطورة تقسيم الأجسام البشرية الكروية. وينبغي أيضًا أن يوضح ما القيمة في شوقنا لتحقيق القرب الجسدي أحيانًا. يبدو أن أرسطوفانيس يقول إن هذه الرغبة في البقاء مع شخص واحد هي ميل نفسي فطري يجب الاعتراف به بوصفه ضرورةً لا يمكن تغييرها. إنه لا يستكشف قيمتها المتأصلة، وربما تفتقر قصته ببساطة إلى الأدوات اللازمة للإجابة عن هذا السؤال. ومن وجهة نظر أرسطوفانيس، فإن حقيقةَ أن الجماع عادةً ما يؤدي إلى الذرية، وهو الطريقة التي ينتج بها جيل الجيل الذي يليه، هي نتيجة غير مقصودة للترتيب الحالي لأعضائنا التناسلية. وهو يعتقد أن الراحة الجنسية هي التي تخدم غرضًا جديرًا بالاهتمام — فهي تسمح لنا مؤقتًا بالقيام بأعمالنا اليومية — وليس الجماع. ويريد أفلاطون أن يجد قرَّاؤه أخطاءً في هذه الجوانب من خطاب أرسطوفانيس، وأن يلجئوا إلى سقراط للحصول على أفضل نظرية فيما يتعلق بالحميمية والجنس. قد يرغب أفلاطون أيضًا في جعلنا نفكر أي العناصر من خطاب أرسطوفانيس يمكن تعديلها وتبنِّيها.

وبعد انتهاء أرسطوفانيس من حديثه، جاء دور أجاثون (الذي أقيمت الوليمة على شرفه)، ثم جاء دور سقراط ليمتدح إيروس. يبدأ سقراط بمشاركة ما تعلَّمه من ديوتيما، ولكن قبل أن يفعل ذلك، حدد بعض النقاط الأولية من خلال استجواب أجاثون. وقد اتفق كلاهما على أن الحب هو رغبة شديدة في شخصٍ ما أو شيءٍ يفتقده المرء. وكأي رغبة، فهي موجَّهة نحو المستقبل، فنحن لا نريد ما لدينا بالفعل. فعلى سبيل المثال، إذا قال أحدهم إنه يريد أن يصبح ثريًّا، فهذا يعني إما أنه ليس ثريًّا في الوقت الحاضر ولكنه يريد الثراء في المستقبل، وإما أنه يريد أن يستمر ثراؤه الحالي في المستقبل. لذا ينشأ الحب

عندما يشعر المحب بالنقص أو الفقدان: فهناك شيء مفقود، والحب هو القوة الدافعة التي تجعل المحب يبحث عن ذلك الشيء المفقود.

يصبح هذا المنظور أكثر تفصيلًا عندما يعلن سقراط أن بقية حديثه حول الحب سيعكس محادثاته التي أجراها مع ديوتيما. فقد علَّمته ديوتيما أن الحب لا يقتصر على الأشخاص الآخرين. فيمكن القول إننا نحب أي شيء نعُدُّه جيدًا ونتمنى بشدةٍ امتلاكه في المستقبل. «يريد الحب أن يحتفظ بما يراه صالحًا إلى الأبد.» بعبارة أخرى، لا توجد مرحلة في المستقبل لن نود فيها أن نمتلك الأشياء التي نتوق إليها؛ فإذا كان ممكنًا، فإننا نرغب في امتلاك هذه الأشياء الجيدة إلى الأبد. فالشخص الذي يحب الحياة، على سبيل المثال، سيرغب في العيش إلى الأبد. ثم تقترح ديوتيما أن الإنجاب هو الطريقة التي يعبر بها كل إنسان — وكل حيوان — عن توقه لامتلاك الخير الأبدي الذي يسعى إليه. فالرغبة في إنجاب الأطفال هي في الأساس رغبة في خلق شيء مشابه للنفس، وسيساعد ذلك الطفل بدوره على إنتاج جيل جديد يومًا ما، وهكذا. هناك قوة نفسية موجودة داخلنا، وداخل الحيوانات الأخرى أيضًا، تؤدي إلى إعادة إنتاج ما نُقدِّره؛ فهذه طريقتنا لأن نكون جزءًا من سلسلة أبدية من الكائنات التي تشترك في الصفات والقيم. وهذا هو السبب وراء أهمية الجمال في حياتنا: فنحن نحتاج إلى شريك نشترك معه في عملية الإنجاب، والحقيقة القاسية هي أننا نفضِّل الشركاء الذين نجدهم جذابين وجميلين. وعلى حد تعبير ديوتيما، فإن الشخص الواقع في الحب يسعى إلى «التناسل والإنتاج في الجمال».

في حديث أرسطوفانيس عن إيروس، لعب الإنجاب دورًا ثانويًّا؛ فهو نتيجة ثانوية غير مقصودة لتغيير موضع أعضائنا التناسلية، والغرض من هذا التغيير في الموضع هو تلبية الرغبات الجنسية، وليس إنجاب الأجيال المستقبلية. وفي المقابل، تقدم ديوتيما تفسيرًا أكثر عمقًا للجماع الجنسي وبشكل عام للرغبة الجنسية، فهي ترى أنه الوسيلة التي من خلالها تحصل الكائنات الحية على الحيازة الأبدية لما تُقدِّره. وتفرِّق ديوتيما بين نوعين من الحمل. الأول هو الحمل الجسدي المعتاد الناتج عن الانجذاب الجسدي لشخص آخر، وهو ما ينتج عنه الذرية. ويعكس هذا النوع من الحمل حب الإنسان للحياة. ولكن هناك شكل ثانٍ وأسمى من الحمل: وهو الذي يحدث داخل الروح وليس الجسد، وهو الحالة التي يكون عليها الشخص عندما يبحث عن شريك يتمتع بصفات نفسية جميلة بهدف إنتاج الأفكار والكلمات الجميلة، وليس الذرية. ويتضمن هذا الحمل الداخلي إنتاج الأفكار حول الأشياء الجيدة التي يسعى هو وشريكُه لامتلاكها لأنفسهم

وللآخرين، ويسعيان لتوريثها للأجيال المستقبلية. تتصور ديوتيما إذَن وجود علاقة بين الأشخاص الذين يجد بعضهم بعضًا جذابين بسبب شخصيتهم المميزة، وبين أولئك الذين لا يهتمون ببعضهم فحسب، بل أيضًا بتوريث التميز للآخرين في المستقبل البعيد. وهذا يختلف كثيرًا عن وجهة نظر أرسطوفانيس في الرغبة الجنسية: فهو يرى أن العشاق يركزون حصريًّا على فرد واحد فقط — نصفهم الآخر — ولا يخدم حبهم لبعضهم أيَّ غرض اجتماعي أكبر.

تصف ديوتيما سلسلة من الخطوات التي يجب أن يمر بها العشاق الاستثنائيون مع تكشُّف رحلتهم الفكرية، وتوجيههم للتعمق أكثر في الأفكار الموجودة داخلهم. يجب عليهم تجنب المبالغة في تقدير جمال أي جسد أو شخص معين. (لاحظ مرةً أخرى كيف تختلف هذه النظرية عن نظرية أرسطوفانيس.) يجب أن يدركوا أشكال الجمال المختلفة، وليس جمال الأجساد المادية فحسب. يزداد نضج أفكارهم حول ماهية الجمال؛ إذ يدركون جمال الأشياء الذي لا يمكن إدراكه بالحواس كما هو الحال مع الألوان والأصوات؛ مثل المؤسسات الاجتماعية، والقوانين، والفروع المختلفة للمعرفة. وفي مرحلةٍ ما، سيمنحهم ما تعلَّموه عن الأنواع المختلفة من الجمال فهمًا لماهية الجمال نفسه: ستكون هذه رؤية الجمال التي وصفتها ديوتيما في الفقرة في بداية هذا الفصل. إن أعظم فائدة تقدمها لنا الرغبة الجنسية، إذا كنا نعرف كيفية استخدام هذه القوة النفسية لصالحنا، هي رؤية كائنٍ جمالُه يتجاوز جمال الكائنات الجميلة الأخرى. بالنسبة لأرسطوفانيس، فإن الرغبة الجنسية هي قوةٌ تجمَع الأجساد معًا وتحجُب كل شيء آخر. أما وجهة نظر ديوتيما المختلفة فهي أننا من خلال الرغبة الجنسية نكون مستعدين للانفتاح على عالم كامل من الأشياء الجذابة، متوجًا بالشيء الأجمل على الإطلاق.

ولكن، ألَا يمكن أيضًا أن يكون الحب قوة مدمرة في حياة الإنسان؟ لا يطرح أرسطوفانيس ولا ديوتيما هذا السؤال. فتصوراتهما للرغبة الجنسية، على الرغم من اختلافاتهما، تتجاهل الجانب المريض أو المضطرب أو المجنون من الرغبة الجنسية. يتناول أفلاطون القدرة الهدَّامة للحب في محاورات أخرى، خاصة في «فيدروس» و«الجمهورية». فمن الممكن أن يطلب العشاق من بعضهم، بدافع الغيرة والغضب وحب التملك، مطالبَ غير معقولة. ويسعَون إلى تحقيق الإشباع الجنسي والحميمية حتى وإن أضرَّ ذلك بالشخص الذي يجدونه جذابًا. ويكرهون أولئك الذين يتصورونهم أو يعُدُّونهم منافسين، ويمكن أن تقودهم الظروف إلى تدمير الأشخاص الذين يحبونهم. ولكن في «سمبوزيوم»، فإن

الحديث الذي يذكِّرنا بالجانب المظلم للحب هو الذي ألقاه ألكيبيادس المخمور والصاخب، الذي وصل متأخرًا جدًّا إلى الحفلة لدرجة أنه لم يسمع أي شيء قاله الآخرون.

كان القراء المعاصرون لأفلاطون يعُدُّون ألكيبيادس رجلًا خطيرًا غير أمين، يتمتع بطموح هائل وموهبة سياسية وعسكرية كبيرة. وكانت العلاقة الوثيقة بينه وبين سقراط أحد الأسباب التي جعلت سقراط شخصية مشكوكًا فيها في الحياة العامة الأثينية. وحديثه، الذي احتل مكان الصدارة في نهاية المحاورة، هو واحد من أبرز العناصر في «سمبوزيوم»، ويرجع ذلك إلى حدٍّ كبير إلى إظهاره لقوة شخصية سقراط. ولكنه يُظهر أيضًا الطريقة التي يمكن أن تتأثر بها العلاقات الإنسانية الجنسية سلبًا بسبب سوء الفهم. يظن ألكيبيادس أن بإمكانه استخدام جاذبيته الجسدية لإغواء سقراط، ويريد إغواءه لأنه يعتقد أن سقراط سيعلِّمه، في المقابل، كيف يكون حكيمًا، كما لو كان سقراط سفسطائيًّا مثل بروتاجوراس أو خطيبًا مثل جورجياس، ولديه المعرفة اللازمة لتحقيق تأثير سياسي كبير. فبمجرد أن عَلِم ألكيبيادس أن سقراط موجود في الحفلة التي تطفَّل عليها للتو، اقترب منه، وسلط أفلاطون الضوء على الطبيعة القوية للرغبة الجنسية. فجعل أفلاطون سقراط يتوسل إلى أجاثون: «هيِّئ دفاعًا عني ... لا أستطيع أن أحادث سواه، بل لا يتم لي أن أنظر إلى غيره، فإذا فعلت فإنه [ألكيبيادس] يَغار غيرةً شديدة، ويستسلم للإغراق في إظهار استيائه ... ويندُر أن يصون يده عن ضربي. لذا، إذا حاول استخدام العنف ... دافِعْ عني.» ربما يكون هناك بعض المبالغة الكوميدية في هذه السطور (هل يعتقد سقراط حقًّا أن أحدًا على وَشْك أن يعتدي عليه؟) ولكن الهدف من هذه المبالغة هو اطلاعنا على العنف المتأصل في الرغبة الجنسية.

إن أحد الدروس التي يمكن تعلُّمها من خطاب ألكيبيادس هي أنه حتى الأشخاص المتلاعبون والمتعطشون للسلطة مثله لديهم جانب جذاب؛ لأنهم قادرون على الاعتراف بالتفوق الأخلاقي للأفراد غير العاديين مثل سقراط والتطلع، ولو لفترة وجيزة وبطريقة غير مسئولة، لأن يكونوا مثلهم. فالاعتراف ببعض القدرة المحتملة على الخير حتى في الأشخاص المدمرين، هو جزء من الأطروحة الكبرى في «سمبوزيوم»، وهي أن جميع الكائنات، حتى الحيوانات، لديها قدرة طبيعية على استقبال ما هو ذو قيمة في العالم. فنحن جميعًا مغرمون بالجمال ونبحث عن طريقة لجعله خاصًّا بنا. وإذا لم نهذب استجابتنا الفطرية، فإنها لن تؤدي إلى شيء أكثر سموًّا من التكاثر الجسدي، ويمكن أن تتحول بسهولة إلى عنف وتلاعب. نحن بحاجة إلى رؤية مدى الترابط بين الجمال والخير،

وبحاجة إلى فَهمٍ أفضل لما هو خَيِّر، إذا أردنا الاستفادة من الرغبة الجنسية. ولفعل ذلك، يجب، كما تقول ديوتيما، أن «نتعلم ونتهذب في الحب» ونتأمل «الأشياء الجميلة حسب ترتيبها الوجودي»؛ حتى نقترب من «غاية الحب»، الذي هو إدراك أجمل شيء موجود، وهو الشكل المجرد للجمال. يوجد في هذا الحوار وفي جميع أعمال أفلاطون قدرٌ كبير من التفاؤل وقدرٌ كبيرٌ من التشاؤم. فالقوى النفسية التي تحكم البشر تجعلنا على اتصال بما هو ذو قيمة، وتجعل من الممكن لنا أن نتعلم المزيد عما هو جميل وخَيِّر. ولكن الحب وأهدافه الصحيحة أمر عسير الفهم علينا، ومن النادر أن يرى أيُّ شخص كلَّ ما هو جميل في العالم وخارجه.

تصوِّر محاورة «سمبوزيوم» الرغبة الجنسية باعتبارها قوة هي مزيج معقد من العناصر الأنانية والإيثارية. يوضح حديث أرسطوفانيس، بجميع عيوبه، هذه النقطة جيدًا؛ لأنه يتصور الرغبة الجنسية بوصفها دافعًا يشبع أعمق حاجة للإنسان ويجمعه بشخص آخر. فالشخص الذي يبحث عن نصفه الآخر يحاول تضميد جرح. ومن مصلحته أن يتوحد مع الشخص الذي سيكمله. وهذا لا يعني أنه يريد استخدام الشخص الآخر لأغراضه الأنانية. إنه يريد فقط أن يقضي حياته معه، وأن يكون واحدًا معه أو معها. ويبادله حبيبُه الشعورَ بطريقة مماثلة. فكلٌّ منهما يفكر دومًا في نفسه وفي نصفه الآخر.

تم الاحتفاظ بهذه الفكرة في خطاب ديوتيما، على الرغم من التخلي عن الجزء الأسطوري من القصة ودمج علم النفس مع نظرية أفلاطون للأشكال. إن إحدى الأفكار الرئيسية لأفلاطون هي أن الدافع الجنسي الذي يكمن وراء الكثير مما نفعله؛ هو تعبير عن حب الذات وشوقنا لأن نصبح جزءًا من مجتمع أكبر، وأن نكون في وئام مع كل ما هو جميلٌ في العالم. ولا ينبغي القضاء على الطبيعة الأنانية التي تكمن وراء الحب الجنسي، بل ينبغي تهذيبها.

ينبغي أن نعقد مقارنة بين هذا التصور للحب والنظريات التي تدعونا إلى تجاهل التفكير في احتياجاتنا الخاصة، أو جعْلها ثانوية مقارنةً باحتياجات الآخرين. فالفلاسفة الذين تأثروا بكتابات كانط، على سبيل المثال، يعتقدون أن لدينا واجبًا أخلاقيًّا لتعزيز سعادة الآخرين، ولكن ليس لدينا واجب أخلاقي للسعي وراء سعادتنا الخاصة، وأن الواجبات الأخلاقية يجب أن تُعطى الأفضلية دائمًا على الخيارات الأخرى. فالأفعال التي يقوم بها الفرد جزئيًّا من أجل سعادته الخاصة لا تُعَد ذات قيمة من الناحية الأخلاقية؛ ولذا فإنها تحمل قيمةً أقلَّ من الأفعال التي يقوم بها الفرد بدافع الواجب. ويرى الفلاسفة

الذين تأثروا بكتابات ميل وغيره من النفعيين أنه ينبغي للفرد التضحية برفاهيته كلما كان ذلك في صالح الآخرين. كما يقدم المفكرون المسيحيون أيضًا أعلى درجات الثناء على التفاني في خدمة الآخرين. أما أفلاطون، فهو أكثر تقبُّلًا بكثير لفكرة الأنانية الشائعة بين البشر. وهو لا يرى أن يحب الفرد نفسه فقط أو أن يحب نفسه أكثر من أي شخص آخر. فالعاشق الذي صوَّره أرسطوفانيس يحب نصفه الآخر بقدر ما يستجيب لاحتياجاته الخاصة، ولا يُفرِّق بين نفسه وبين معشوقه. وبالمثل، يقترح أفلاطون، على لسان ديوتيما، أن أولئك الذين تعلموا أمور الحب سيحبون عالم الجمال بأسره لأنهم يرون أن هذا هو أفضل ما يخدم مصلحتهم. تعتبر محاورة «سمبوزيوم» نصًّا أساسيًّا لكل من يرى أن حب الآخرين لا يتعارض مع حب الذات، بل يكمله.

الفصل السادس

الارتقاء نحو الخير

سقراط: تصوَّر طائفة من الناس تعيش في كهف سفلي، يدخله النور من باب في طوله. وقد سُجن فيه أولئك الأقوام منذ نعومة أظافرهم، والسلاسل في أعناقهم وأرجُلهم، فاضطرتهم إلى الجمود. ولم يستطِع أولئك الأقوام سوى النظر إلى الأمام لحيلولة الأغلال دون الْتِفاتهم. وكانت وراءهم نار ملتهبة في مواضع أعلى من موقفهم، وبينهم وبينها دكة عليها جدار منخفض. كان كسياج المشعوِذين الذين ينصبونه تجاه مشاهديهم ... وتصوَّر أناسًا يمشون وراء ذلك الجدار، حاملين تماثيل بشرية وحيوانية، مصنوعة من حجارة وأخشاب ضخمة من كل أنواع الأواني مرفوعة فوق الجدار ...

جلوكون: إنك تصور مشهدًا غريبًا ونوعًا غريبًا من السجناء.

سقراط: إنهم يشبهوننا. («الجمهورية» ٥١٤أ–٥١٥أ) [ترجمة حنا خباز بتصرف]

مثلما تركِّز محاورة «سمبوزيوم» على فكرة شكل الجمال لأنه أكثر ما يحبه الناس، فإن شكل الخير هو الفكرة الرئيسية في «الجمهورية» لأنه أكثر ما يفهمه الناس. فهناك تشابهات ملحوظة بين فقرتين رئيسيتين في كل محاورة: ففي «سمبوزيوم»، تتحدث ديوتيما عن عملية «التعرف على الأمور المتعلقة بالحب» بحيث يدرك العاشق تدريجيًّا العديدَ من الأشياء الجميلة التي تستحق أن يهتم بها، ويزداد جمال ما يحب، حتى يتمتع برؤية الجمال نفسه. وبالمثل، في الكتاب السابع من «الجمهورية»، يوصي سقراط ببرنامج محدد لدراسة الرياضيات والعلوم لأولئك الذين يطمحون إلى أن يصبحوا فلاسفة. تمكِّن هذه الدراسات الطالب من التعامل مع الأشياء التي تصبح أكثر وضوحًا وواقعية مع الوقت؛ مما يؤدي في النهاية إلى فَهم الخاصية الأكثر أهميةً على الإطلاق، وهي شكل الخير.

المقطع المذكور أعلاه هو من بداية الكتاب السابع في «الجمهورية» (ينقسم كتاب «الجمهورية» إلى عشرة «كتب» — من الأفضل أن نطلق عليها «فصولًا» أو مجرد «أجزاء»). وهو يشرح المرحلة الأولية من التقدم الذي يجب أن يحققه ليس فقط من يطمح إلى أن يصبح فيلسوفًا، بل أيضًا أيُّ شخص يسعى لحياة أفضل. فالمقارنة هنا بيننا وبين السجناء في كهف هي واحدة من أكثر الصور المزعجة التي لا تُنسى في أعمال أفلاطون. فعندما يقول سقراط عن السجناء «إنهم يشبهوننا»، فهو لا يعني هنا محاوريه فحسب، بل يعني جميع البشر. فنحن جميعًا نولد في نوع من العبودية أو السجن، ويجب أن نسعى جاهدين لإيجاد طريق إلى عالم أكثر إشراقًا وسعادة؛ من خلال التغلب على فَهمنا المحدود للعالم الذي نعيش فيه. فإذا تمكَّنا بطريقةٍ ما أن نُشيح ببصرنا بعيدًا عن جدار الكهف — أو ساعدنا شخصٌ ما على فعل ذلك — فسنظل في محيط مظلم، ولكن على الأقل ستصبح رؤيتنا للعالم أقل تشويهًا وأقل تعرضًا للتلاعب. وإذا لم ندرك أن الأشياء التي نوليها اهتمامًا هي مجرد صور، فسنكون عرضة للاستغلال من قبل الأشخاص الذين يلقون الظلال على جدار الكهف.

إن كتاب «الجمهورية» هو في الأساس عمل سياسي من البداية إلى النهاية. فعنوان الكتاب نفسه (باليونانية: politeia؛ تعني الكلمة اللاتينية res publica الشئون العامة) يؤكد طابعه المدني، وتشبيه الكهف الذي تحدث عنه سقراط له بالتأكيد معنًى سياسي. فهو يقول إنه إذا ما حالف الحظ الكافي السجناء وتحرروا من أغلالهم، فسيجدون صعوبةً في التأقلم مع حياتهم الجديدة، وسيظنون، بحكم العادة، أنهم كانوا في وضع أفضلَ عندما كانوا ينظرون إلى الأمام ويواجهون جدار الكهف، الذي يمكِّنهم بسهولة من التعرف على الأشياء المألوفة. سيؤذي الضوء الساطع للنار داخل الكهف أعينهم، وسيكون من الضروري إجبارهم على عدم الفرار إلى أغلالهم السابقة. وإذا أُجبِر السجناء السابقون على الخروج من الكهف، فسيستغرق الأمر أيضًا بعض الوقت قبل أن يتمكنوا من التكيف مع كمية الضوء الأكبر؛ ومن ثَم يجب أن يبدءوا استكشافاتهم للعالم الطبيعي بدراسة النجوم والقمر خلال الليل، والظلال التي تلقيها الشمس خلال النهار. ولكنهم في النهاية سيتمكنون من النظر إلى السماء في وضح النهار، والتعرف على الأهمية الكبيرة التي تمثِّلها الشمس لجميع الكائنات الحية. حينها سيفهمون تمامًا أن حياتهم الآن أفضل بكثير. وإذا ما عادوا في أي وقت إلى الكهف، لإنقاذ الذين لا يزالون يعيشون هناك، فسيتعين عليهم المرور بفترة أخرى من التكيف. في البداية سيتمكن السجناء الذين لم يغادروا الكهف أبدًا

من التعرف على الظلال على الجدار أفضل من السجناء العائدين لإنقاذهم، ولن يشعروا إلا بالازدراء تجاه أي شخص يدَّعي أنه رأى عالمًا أفضل.

وعلى الرغم من أن العَداء الذي سيُظهره سكان الكهف في البداية تجاه الذين سيحررونهم؛ هو إشارة رمزية إلى رد فعل الأثينيين الشائع تجاه سقراط، يجب ألا نظن أن أفلاطون يعني بذلك أنه سيكون هناك بالضرورة علاقات عدائية بين الناس العاديين وأولئك الذين اكتسبوا فَهمًا لأهم خصائص العالم. فأفلاطون يصور في كتاب «الجمهورية» مجتمعًا سياسيًّا افتراضيًّا يتألف من الفلاسفة وغير الفلاسفة؛ إذ يوجد تناغم كبير واحترام متبادل. المتحاورون الرئيسيون في «الجمهورية» هم أديمانتوس وجلوكون (هذان هما اسما أخوَي أفلاطون) وسقراط. لم يكن هذان الأخَوان من الفلاسفة، ولكن على الرغم من اختلاف وجهة نظرهما عن وجهة نظر سقراط في البداية، فإنهم جميعًا يتفقون على أن هناك دورًا مهمًّا يلعبه أولئك الذين درسوا الأشكال — وخاصةً شكل الخير — في الحياة المدنية، وأن جميع المواطنين سيعترفون بهذا الدور، عندما تعزِّز الظروف الاجتماعية العلاقات الودية.

يقول سقراط إن شكل الخير مشابه للشمس. فوجود كل شيء في العالم المرئي وإمكانية إدراكه بالحواس؛ يعتمد على حرارة الشمس وضوئها. وبالمثل، يعتمد وجود الأشكال وإدراكها على الخير. إن هذه أفكار محيرة، ولكن من الواضح أن أفلاطون يقترح أنه يمكننا أن نفهم بشكل أفضلٍ بنية الكون عن طريق رؤيته بوصفه ترتيبًا جيدًا ومتوازنًا ومنظمًا ومتناغمًا. وعلى أي حال، يقترح المتحدث طيماوس الذي يحمل أحد الكتب اسمه (كُتِب بعد «الجمهورية») أنه يمكن رؤية العالم على أنه بناء حوَّله صانع نصفُ إلهي إلى حالة منظمة ومرتبة؛ من خلال النظر إلى الأشكال الأبدية وخلق تقريبات لها. فالعالم المرئي، وفقًا لطيماوس، بعيد كلَّ البعد عن الكمال، ولكن النظام الكبير الذي يمتلكه يكشف حقيقةَ أنه صنيعة عقل صمَّمه ليكون جيدًا قدر الإمكان بالنظر إلى الطبيعة القاصرة للمواد التي تم تشييده منها. وهذا قد يكون أحد الأسباب في أن أفلاطون يظن أن فهم شكل الخير هو أمر غاية في الأهمية: ففعل ذلك سيزيد من تقديرنا للطبيعة غير الكاملة لنظام الكون المرئي الذي نعيش فيه؛ لأننا سنفهم النموذج المُحكم الذي تم تشكيله بواسطة قوة إلهية.

ربما تأثر أفلاطون أيضًا بالاعتقاد بأن شكل الخير له الأهمية القصوى بسبب الدور الذي يلعبه الخير في تفكيرنا العملي العادي ومساعينا. وعلى الرغم من أننا نادرًا ما نتوقف

للتفكير في الأهداف النهائية لأفعالنا، فإن أفلاطون يفترض أننا نسترشد دون وعي بالافتراضات التي نفترضها حول الخير الذي نفعله لأنفسنا، أو أصدقائنا، أو عائلاتنا، أو أبناء جلدتنا. وفي هذا الصدد، يلعب الخير دورًا أكثر أهميةً في حياتنا مقارنةً بالدور الذي يلعبه الجمال. فقد يوصف بعض أفعالنا بأنه رائع أو نبيل أو جميل. ولكن ليس كل شيء نفعله يمكن وصفُه بهذه الطريقة. فعندما نحافظ على لياقتنا وصحتنا، على سبيل المثال، فإننا نفعل ذلك لأننا نفترض أنه خير لنا أن نفعل ذلك، ولكن لا يتعين أن نفترض أن الصحة نبيلة أو جميلة. وبالمثل، عندما نسعى وراء المتَع البريئة والملذات، فإننا نعتبر ذلك خيرًا، حتى لو لم يكن ما نتمتع به نبيلًا أو جميلًا. وهذه الحقائق حول المكانة المهمة التي يحتلها الخير في تبرير أفعالنا من المفترض أنها تشجع أفلاطون على تَبنِّي فكرة أن أعظم موضوع للبحث الفلسفي — وذروة الصعود من الكهف إلى الهواء الطلق — هو شكل الخير.

وقد كُتب كتاب «الجمهورية» بناءً على تلك الفرضية. فالحوار في الكتاب هو استكشاف لطبيعة العدل، والمشكلة التي يسعى إلى حلها هو ما إذا كان العدل خيرًا. يبدو أن أفلاطون يفترض أنه لا يكفي أن يكون الموقف عادلًا. فيجب أن يكون الشخص العادل خيِّرًا، وإلا فسيتم التشكيك في تأثير هذا العدل وأهميته. هذه الأطروحة، التي يسعى سقراط إلى إثباتها في «الجمهورية»، هي بالتأكيد فكرة قابلة للنقاش، ومن المرجَّح أن أفلاطون يدرك ذلك؛ وإلا لَمَا بذل مجهودًا في كتابة عمل طويل ومعقد لإثباتها. في الكتاب الأول من المحاورة، يقدم أحد المتحاورين البارزين، وهو مُعلِّم خَطابة يُدعى ثراسيماخوس، حججًا تعارض هذه الأطروحة؛ ويضيف جلوكون وأديمانتوس، في الكتاب الثاني، تفاصيل أخرى لدعمه. ويشير أفلاطون ضمنيًّا إلى أننا لن نكون قادرين على تسوية هذا الخلاف حتى نصل إلى فهم أعمق لطبيعة الخير. ويبدو هذا منطقيًّا تمامًا؛ فكيف يمكننا أن نقرر ما إذا كان العدل جيدًا لشخصٍ ما، ما لم نوضح ما يعنيه أن يكون الشيء جيدًا؟

ومع ذلك، لا يُقال سوى القليل جدًّا في «الجمهورية» — على الأقل صراحةً — حول ماهية الخير. ويُطرَح السؤال في عدة صفحات قبل أن يَعرِض سقراط تشبيه الكهف. فهو يشير إلى أن كثيرًا من الناس يربطون بين كون الشيء جيدًا وكونه ممتعًا، ولكنهم لا يمكن أن يكونوا مصيبين لأن هناك ملذات سيئة (ملذات ضارة للمرء)، وسيكون من غير المنطقي أن نفترض أن شيئًا يمكن أن يكون ضارًّا للمرء وفي نفس الوقت جيدًا له.

ينظر سقراط أيضًا في الاقتراح القائل بأننا يجب أن نُعرِّف الخير على أنه المعرفة. لكنه يرفض هذه الفكرة من خلال الإشارة إلى أن المعرفة تتعلق دائمًا بمعرفة شيء محدد. لذا، إذا أردنا تعريف الخير على أنه معرفة شيءٍ ما، فسنحتاج أيضًا إلى تحديد ماهية هذه المعرفة. فالإجابة لا يمكن أن تكون: الخير. لأن الخير هو بالضبط ما نحاول فهمه.

بعد رفض سقراط سريعًا هذين التعريفين للخير — الخير بوصفه متعة وبوصفه معرفة — يقترح أن نصل إلى فهم أفضل له من خلال التشبيه، فالخير يحتل نفس الموقع في عالم الأشكال الذي تحتله الشمس في العالم المرئي. وهذا يخبرنا شيئًا عن أهمية الخير، ولكنها ليست نظرية حول ماهيته. لذا، تفتقر محاورة «الجمهورية» إلى الشيء نفسه الذي يقول عنه سقراط إنه الأهم لدينا: تفسير واضح للخير. وربما يجب ألا نتفاجأ تمامًا بهذا، فقد فعل أفلاطون الشيء نفسه في «سمبوزيوم»؛ إذ أخبرنا، على لسان ديوتيما، أن الجمال هو الهدف النهائي في رحلة صعود العاشق، ولكنه لا يقدم نظرية حول ماهية الجمال.

لا يقترح أيُّ عمل آخر لأفلاطون تعريفًا للجمال أو الخير. ففي «الجمهورية» يقدم سقراط تعريفات للعدل والعديد من الفضائل الأخرى، ولكن ليس للخير. ومع ذلك، فإننا نجد تلميحًا موجزًا لما يمكن أن يكون عليه الخير في محاورة لاحقة، وهي «فيليبوس». تبدأ هذه المحاورة بسؤال يعيد النظر في البديلين الاثنين المطروحين في «الجمهورية» فيما يتعلق بماهية الخير: هل ينبغي مساواة الخير بالمتعة أم بالمعرفة؟ ويستنتج سقراط وبروتارخوس، أثناء انخراطهما في الحوار، أن الخير لا ينبغي أن يقتصر على أيٍّ من هاتين الحالتين النفسيتين؛ لأنه لا يمكن لأيٍّ منهما بمفرده أن يجعل حياة الإنسان مُرضية حقًّا. فبغضِّ النظر عن مقدار المتعة التي يعيشها المرء، فإن الحياة ستظل تفتقر إلى شيء مهم دون المعرفة؛ وبالمثل، مهما بلغ الإنسان من علم، فإن الحياة ستكون أسوأ دون متعة. فما يجعل الحياة جيدة ليس مجرد أحد هذين الشرطين، بل مزيج من الاثنين، بالتناسب الصحيح. وبشكل عام، يتفق سقراط وبروتارخوس على أن أي شيء معقَّد سيصبح جيدًا عندما تُجمَع مكوناته المتنوعة معًا بطريقة متناسقة ومتوازنة، وهكذا، فإن جوهر الخير يكمن في النظام الصحيح. وهو يتكون من التوحيد المتوازن للأجزاء المتنوعة للشيء.

يلعب الخير، بوصفه مفهومًا للتناغم أو القياس أو الوحدة، دورًا مركزيًّا في تصوير سقراط، في «الجمهورية» لمجتمع سياسي مثالي يسود فيه التناغم والشعور بالوحدة الوطنية بين جميع المواطنين. ويؤكد سقراط أن الخير الأعظم لأي مدينة هو ما يوحِّد أفرادها ويمنع ظهور الفصائل المتناحرة. وبالمثل، فإن أعظم خير للفرد الواحد هو تحقيق

الوحدة النفسية. فكون المرء كُلًّا موحَّدًا ليس فقط جيدًا للشيء الموحَّد، بل هذا بالضبط هو ما يعنيه الخير.

يرتبط الخير، إذَن، ارتباطًا وثيقًا بالجمال؛ إذ يفترض أفلاطون بلا شك أن توازن الشيء وتناغمه وتناسبه ووحدته هي الأمور التي تجعله جميلًا. ويجب أن تُدرَس الجماليات والأخلاقيات — دراسة الجمال والأخلاق — معًا لأن الأشياء التي تسعى إلى فَهمها مرتبطة ارتباطًا وثيقًا لدرجة أنه من الصعب التفريق بينهما. حتى إن أفلاطون يقترح أننا قد نجد في النهاية أنهما نفس الشيء.

إن فرضية أفلاطون القائلة بأن الخير خاصية فريدة مشابِهةٌ للجمال إلى حد كبير، وهي خاصية ضرورية لفهم الكون، ودليلنا الرئيسي للتفكير الأخلاقي والسياسي هي فرضية تبناها أفلوطين (القرن الثالث ميلادي) ومدرسته، التي كان لها تأثير كبير على واحد من أعظم الفلاسفة المسيحيين، وهو أوغسطين، في القرنين الرابع والخامس. وفي المسيحية، يؤدي الإله، كما هو متصوَّر، دور شكل أفلاطون للخير، ولكنه عقل أعلى وليس خاصيةً مجردة. وفي بعض النواحي، تبدو المسيحية أكثر قابلية للفهم من الأفلاطونية؛ لأنه من الأسهل علينا أن نفهم كيف يمكن للعقل أن يكون مسئولًا عن خلق عالم منظم، مقارنةً بفهم كيف يمكن لخاصية الخير أن يكون لها أي تأثير سببي في ذاتها. ولكن من منظور أفلاطون، فإن المسيحية أو أي دين آخر لا يعترف بالأشكال بوصفها حقيقة مطلقة يفتقر إلى المعنى. فوَفقًا لأفلاطون، يجب أن يسترشد العقل الإلهي بنموذج للكمال خارج ذاته. وشكل الخير هو ما ينظر إليه الخالق الإلهي، باعتباره معيارًا لحكمه للكون. ومن ثَم، فإن هذا الشكل، وليس الإله، هو التفسير النهائي لنظام الكون.

واجهت نظرية أفلاطون للخير العديد من الانتقادات من المدارس الفلسفية الأخرى. فقد عارض أفلاطون في العديد من محاوراته تعريف الخير بوصفه هو المتعة، ولكن بعد عقود من وفاته، ظهرت المدرسة الأبيقورية في أثينا واكتسبت أتباعًا يعتقدون أن الرفاهية مرادفة للمتعة. لم تستمر الأبيقورية لأكثر من بضعة قرون، وخلال فترة العصور الوسطى، أصبح الفكر المسيحي، الذي ربط الخير بالله بشكل وثيق وتأثَّر بالأفلاطونية، هو المنظور الفلسفي واللاهوتي السائد. ولكن العديد من الفلاسفة في العصر الحديث أحيوا الأطروحة الأبيقورية التي تعُدُّ الخير هو المتعة، وبلغت هذه الطريقة في التفكير ذروتها مع مذهب المنفعية لجيريمي بنثام وجون ستيوارت ميل في القرن التاسع عشر. فمبدؤهما المعروف القائل بأن «أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس» هو، بطريقةٍ

ما، تجسيد حديث للأفلاطونية؛ لأنه يتفق مع فكرة أفلاطون بأن الخير هو خاصية واحدة، وأننا يجب أن ننظر في النهاية إلى الخير باعتباره مرشدًا في اتخاذ القرارات. ولكن يختلف النفعيون عن أفلاطون في عدة جوانب: فهم يعتبرون الخير هو السعادة أو المتعة وليس النظام المتناغم، ولا يؤيدون فكرة أفلاطون بأن الخير مسئول عن البنية المنظمة للكون المرئي. إن النفعية هي فلسفة عملية بحتة، في حين أن أفلاطون لا يسعى إلى التوجيه العملي فحسب، بل يسعى أيضًا إلى وضع إطار لفهم كل شيء داخل وخارج الكون المرئي.

يقدم أرسطو وجهة نظر بديلة لنظرية أفلاطون عن الخير من خلال رفض فكرة أن الخير هو خاصية واحدة موحدة. يؤكد أرسطو أن هناك العديد من الأنواع المختلفة من الأشياء الجيدة، ولكن ليس هناك خاصية واحدة تجعلها جميعًا جيدة. ولم يتم تسوية الخلاف بين أفلاطون وأرسطو بعدُ. وفي أوائل القرن العشرين، قال الفيلسوف الإنجليزي جي إي مور إنه على الرغم من عدم إمكانية تعريف الخير، فإنه، كما ادعى أفلاطون، الخاصية التي يجب أن نأخذها في الاعتبار في جميع أفعالنا. لقد اقترح أن الخير موجود بشكل مستقل عن رغباتنا، ولكن، من خلال التفكير الواضح، يمكننا أن ندرك بشكل حدسي الأشياء التي تمتلك هذه الخاصية وتلك التي لا تمتلكها. لعبت آراء مور حول الخير دورًا مركزيًّا في الفلسفة الأخلاقية في القرن العشرين، واتخذ بعض خصومه موقفًا يتوافق مع وجهة نظر أرسطو. لقد قالوا إن مناقشة ما هو جيد بالمعنى العام هو أمر لا معنَى له. وبدلًا من ذلك، اقترحوا أنه من الأفضل مناقشة ما هو جيد بالنسبة لشخصٍ ما، أو تقييم أشياء محددة مثل القصائد الجيدة أو الطعام الجيد أو ألعاب الورق الجيدة. فما يجعل هذه الأشياء جيدة ليس خاصية واحدة، ولكن شيءٌ مختلف في كل حالة.

سيجيب أفلاطون عن ذلك بأننا نجد في كلٍّ من الأشياء المتنوعة التي نسميها جيدةً التناغمَ أو التناسب أو التوازن. فالطعام الجيد، على سبيل المثال، هو جزء من نظام غذائي متوازن، والأعمال الفنية الجميلة تُشبع لدينا إحساسنا بالتناسب، وتحقق ألعاب الورق الجيدة توازنًا بين كونها ليست سهلة للغاية ولا صعبة للغاية. إن مفهوم أفلاطون للخير، رغم صعوبة تقييمه، ليس محض هراء. ومثل العديد من الجوانب الأخرى في فلسفته، فإنها ليست خاطئة بشكل واضح أو صحيحة بشكل واضح. وهذا هو أحد الأسباب التي تجعل أعمال أفلاطون تستحق القراءة حتى يومنا هذا.

الفصل السابع

تعريف العدل

سقراط: خيرٌ للمرء الذي أعدَّته الطبيعة للسِّكافة أن يلزمها، والرجل الذي أعدَّته للتجارة أن يلوذ بها، وهلُمَّ جرًّا ... ولكن في الحقيقة ... فالعدل هو ألصق بحياة الإنسان الداخلية ومصالحه الجوهرية منه بمظاهر حياته الخارجية وصورة عمله السطحية ... فلا يدَعُ العادل قواه الروحية تتجاوز حدود اختصاصها وتتدخل في اختصاص غيرها، فتعمل عمل ذلك الغير ... بل يُحسن ترتيب بيته، وإذ هو سيد نفسه يعقل خلقه ليكون على أتمِّ وئامٍ مع نفسه، ويجعل القوى الثلاثة تُعطي نغمة واحدة ... («الجمهورية»، ٤٤٣ج–د)

سقراط: ... إن ثمرة العدل تنظيم قوى النفس فتسود أو تُساد حسب حكم الطبيعة، وثمرة التعدي جعْل قوى النفس تسود أو تُساد خلاف حكم الطبيعة ... («الجمهورية»، ٤٤٤د) [ترجمة حنا خباز بتصرف]

تحتل قصة الكهف الرمزية مكانة مركزية في «الجمهورية»؛ إذ إنها تُلخِّص، في صورة واحدة مدهشة وسرد واحد، جوانبَ مهمة من أفكار أفلاطون المتعلقة بالميتافيزيقا ونظرية المعرفة والأخلاق والفلسفة السياسية. ومن أجل فهم معناها بشكل كامل، يجب أن نفهم دورها ضمن السياق الأوسع للحوار بأكمله. فهي تشكل جزءًا من بنية معقدة من الحجج؛ لأنه على الرغم من تناول كتاب «الجمهورية» لمواضيع مختلفة، فهو عمل متماسك ومتكامل فنيًّا له غرض واحد: تطوير نظرية العدل، وإثبات أن العدل هو الخير الأسمى الذي يمكن أن يمتلكه المرء. وكما ناقشنا في الفصل السابق، يعتقد أفلاطون أن الشيء يكون جيدًا عندما تتوحد أجزاؤه المتنوعة. ويمثل كتاب «الجمهورية» في حد ذاته هذا التناغم بين العناصر المختلفة، وقد يرى أفلاطون أن هذا يدعم نظريته عن الخير؛ لأنه يتماشى مع

المعيار الذي نستخدمه لتقييم تصميم جميع الإبداعات البشرية؛ ومنها القصائد، والتماثيل، والحوارات الفلسفية، والطاولات، والمنازل.

في حين أن العديد من الأقسام في «الجمهورية» مترابطة إلى حد كبير، فإن القسم الأول يختلف عن الأقسام الأخرى، وقد صرَّح المشاركون في المحاورة أنفسهم بذلك: فقد ذكروا في بداية القسم الثاني أن مناقشتهم حول العدل يجب أن تبدأ من جديد؛ وذلك لأنهم حاولوا في مناقشتهم السابقة إثبات صلاح العدل دون الوقوف على ماهيته. لذا، يصبح هذا المسعى — تعريف العدل — هو الموضوع الأهم للعمل برمته. يزعم سقراط في نهاية الكتاب الرابع أنهم وجدوا التعريف الصحيح، على الرغم من أنه أصبح من الواضح أنه يحتاج إلى مزيد من التفصيل. إن الفكرة المركزية في الكتاب هي أن الروح البشرية مكوَّنة من ثلاثة أجزاء — العقل، والعاطفة، والشهوة — وأن العدل ينطوي على قيام كل جزء بدوره الطبيعي والسليم. يجب أن يتولى العقل دور السيد على الجزأين الآخرين. يدرك أفلاطون أن نظريته لن تكون مقنعة إلا إذا قدَّم صورة أكثر تفصيلًا لما يعنيه أن يحكم العقل، أو العاطفة، أو الشهوة الروح. وقد حقق ذلك من خلال وصف لأفراد يجسِّدون هذه السمات النفسية. ويُعَد تصوير أفلاطون للشخص الذي يدعي أن حياته يحكمها العقل بشكل كامل — وهو الفيلسوف الذي وصل إلى فهم شكل الخير — هو الفكرة الأساسية لكتاب «الجمهورية». وفي الأقسام اللاحقة من الكتاب، طوَّر أفلاطون نظريته من خلال وصف شخص تحكمه العاطفة، وكذلك العديد من الأشخاص الذين تحكمهم الشهوة.

لم يشكِّك سقراط ومحاوروه قط في أن معاملة الآخرين بعدل لها فوائد لا حصر لها للأشخاص الذين يتلقَّون هذه المعاملة. ولكن السؤال الذي يدور في أذهانهم هو ما إذا كان كون الشخص عادلًا يعود عليه بأي فائدة. في بداية الكتاب الثاني، يلعب جلوكون وأديمانتوس دور المدافعين عن الشيطان: فهم يجادلون بأنْ لا أحد يريد أن يكون عادلًا من أجل العدل في ذاته، وأن منطقهم سليم؛ لأن الالتزام بالقوانين والأعراف المجتمعية التي تمنع أفعالًا مثل القتل والسرقة وأشكال الظلم الأخرى يضع قيودًا علينا، في الوقت الذي نفضِّل فيه، على الأقل في بعض الحالات، أن نضرب بهذه القيود عُرض الحائط. وإذا تمكَّنا من القيام بذلك الظلم سرًّا والإفلات من العواقب المعتادة — العقوبة القانونية والنبذ الاجتماعي، وما إلى ذلك — فإننا سنعير لهذه القيود قليلًا من الاهتمام؛ وذلك فقط بوصفها الثمنَ الذي يتعين علينا دفعُه لنتوقع معاملة عادلة من الآخرين. ولإثبات أن هذا

التصور للعدل غير صحيح، يرى سقراط أن العدل، في ذاته، هو خير عظيم، لدرجة أنه من الأفضل أن يكون الشخص عادلًا بدلًا من أن يكون ظالمًا، بغضِّ النظر عن العواقب الاجتماعية.

هناك خلل في الحجة التي يقدمها جلوكون وأديمانتوس دفاعًا عن التصرف بشكل غير عادل عندما يمكن للمرء أن يُفلت من العقاب. وتستند حجتهما إلى ملاحظةٍ مفادها أن هذا ما سيفعله غالبية الناس تقريبًا. لكن سقراط يتساءل عما إذا كان هذا ما يجب أن نفعله. يمكن للشخص الظالم بالتأكيد أن يُشبع العديد من رغباته غير المشروعة وينغمس في الملذات بشتى أنواعها، التي يجهلها الأشخاص العادلون. ولكن لن تدعم هذه الحجة فكرة كونك ظالمًا إلا إذا افترضنا أنه من المفيد دائمًا لشخصٍ ما أن يُشبع رغباته وينغمس في الملذات، دون النظر إلى طبيعة رغباته والشيءِ الذي يجلب له المتعة. في الكتاب التاسع من «الجمهورية» هناك مفهوم للمتعة يوضح أن قيمة المتعة تعتمد على قيمة الشيء الذي يجلب تلك المتعة. فإذا أمكن إثبات أن كون الشخص عادلًا يضر بنفسه، فإن أي متعة تأتي من الظلم هي متعة سيئة ولا ينبغي السعي إليها.

يرى بعض الفلاسفة، وخاصةً فلاسفة العصر الحديث، بأن نهج أفلاطون في «الجمهورية» مَعيب؛ لأنه يفترض أن العدل هي صفة تستحق الاكتساب فقط إذا كانت تخدم المصلحة الذاتية للفرد. ألَا يكفي تبرير الفعل بمواءمته مع العدل؟ وألَا يكفي أن العمل يفيد أولئك الذين يتم معاملتهم بعدل؟ ويتساءل فلاسفة العصر الحديث عن سبب أهمية إثبات أن الفعل العادل مفيد أيضًا للشخص الذي يقوم به. غالبًا ما يثير أتباع كانط هذه الشكوك حول أفكار أفلاطون، الذين يزعمون أن الشخص المستقيم أخلاقيًّا يجب أن يقوم بأفعال صحيحة أخلاقيًّا فقط لأن هذا هو واجبه. فإذا كان العدل يتطلب منا الوفاء بوعد قد قطعناه، فيجب أن يكون هذا الواجب هو السبب الوحيد للوفاء بالوعد. ربما سيكون في مصلحتنا الوفاء بالوعد، أو ربما لا. هذا لا ينبغي أن يُهم. يتعين علينا أن نفي بوعدنا لأنه سيكون من غير الأخلاقي ألَّا نفعل ذلك.

ولكننا لا ينبغي أن نتعجل في استنتاج أن محاولة أفلاطون العثورَ على أسباب تتعلق بالمصلحة الذاتية للعدل؛ تعني أن المصلحة الذاتية هي الدافع الوحيد الذي سيؤيده. يوضح كتاب «الجمهورية» أن المصلحة الذاتية هي دافع قوي، وأنه إذا لم يتم توجيهها من خلال الفهم الصحيح لما هو في مصلحتنا، فقد يؤدي ذلك إلى عواقبَ وخيمةٍ على الذات وعلى الآخرين. فسؤال «ما المفيد بالنسبة لي؟» هو سؤال مشروع. ولكن هذا السؤال

لا يمكن الإجابة عنه إلا عندما نطرح أسئلة أشمل: ما الجيد أو الخير لأي شخص؟ وما طبيعة الخير؟ فلا ينبغي للفلسفة أن تُغفِل هذه الأسئلة.

لا يتعين علينا انتقاد الافتراض الكانطي بأن الأشخاص الصالحين يلتزمون بالمبادئ العامة للأخلاق بشكل واعٍ؛ لأن ذلك لا يشكل أي تحدٍّ لطرح أفلاطون. في الواقع، يتطلب الالتزام بالمبادئ الأخلاقية فهمًا صحيحًا للخير. وتتطلب هذه المبادئ منا القيام بما هو خير للآخرين (وتترك مجالًا للقيام بما هو خير لنا). ولكن إذا كان لدينا فكرة خاطئة عن ماهية الخير، فسنكون غير قادرين على الوفاء بواجبنا الأخلاقي لمساعدة الآخرين على تحقيق ما هو خير لهم. ففي النهاية، إن مسئوليتنا ليست السعي إلى ما يبدو خيرًا لهم فحسب، بل إلى ما هو خير حقًّا.

إن الهدف الرئيسي لكتاب «الجمهورية» هو تبيين أنه حتى لو لم يكن هناك حياة بعد الموت، فلا يزال لدينا سبب وجيه لأن نكون عادلين ونظل كذلك ببساطة؛ بسبب الخير العظيم الذي يمثله العدل في هذه الحياة. يرى أفلاطون أن الربط بين حبنا للعدالة وتوقعنا أو أملنا في النجاة في الحياة الآخرة هو أمر خاطئ. وتجعله هذه الأطروحة في صراع مع الاقتناع الذي كان لدى العديد من الناس طوال العصر المسيحي. فأفلاطون هو مفكر ديني كبير، لكنه يشارك الفلاسفة العلمانيين الفرضية التي تقول إن الفضائل الأخلاقية مرتكزة على تقدير عقلاني لقيمتها العظيمة، وإنها لا تحتاج إلى أي مكافآت أخرى في الحياة الآخرة. إن افتراض أفلاطون أن الكون يعكس النظام الإلهي، وأننا يمكن أن نكون في وضع أفضل عندما تنفصل الروح عن الجسد عند الموت؛ يجعل أفكاره تتفق مع الفكر المسيحي. لكن اقتناعه بأن هذه الحياة تستحق العيش إذا كنا عادلين ولدينا الفضائل الأخلاقية الأخرى، سواءٌ كانت هناك حياة أخرى أو لا، يجعل فكر أفلاطون أقرب للعلمانية مقارنةً بالعديد من الفلسفات الدينية.

وفقًا لسقراط، يمكن فَهم العدل فهمًا أعمق من خلال التفكير في طبيعة المدينة العادلة، ومن تطبيق ما توصلنا إليه على الفرد. وعلى غرار التعرف على الحروف بسهولة أكبر عندما تكون كبيرة، يمكننا توضيح مفاهيمنا عن العدل بشكل أفضل؛ من خلال فحص ما يعنيه أن تكون مدينةٌ بأكملها عادلة، ثم توسيع هذا الفهم ليشمل الفرد. (غالبًا ما يُترجم مصطلح «بوليس» (polis) باللغة اليونانية إلى «مدينة» أو «الدولة المدينة»؛ مما يؤكد الطبيعة الأصغر حجمًا والأكثر تماسكًا لهذه الكيانات السياسية مقارنةً بالدول القومية الحديثة.) يؤثر هذا النهج المنهجي بشكل كبير على المسار اللاحق للحوار؛ مما

يحول «الجمهورية» إلى استكشاف للأفكار الطوباوية. يسعى أفلاطون إلى تصور أفضل مجتمع سياسي ممكن؛ لأنه حتى لو لم نخلق هذا المجتمع المثالي أو نقرِّب مدننا الحالية من تحقيق العدل، فهو بمنزلة مفهوم توجيهي للتفكير العملي على أرض الواقع، بغضِّ النظر عن ظروفنا السياسية.

ووَفقًا لتصور أفلاطون للمدينة المثالية، ينبغي إسناد الوظائف إلى الأفراد الذين يصلحون للقيام بتلك الأدوار والتفوق فيها. وكما هو موضَّح في النص الافتتاحي للفصل، يجب أن يركز صانعو الأحذية على صناعة الأحذية، بينما يركز النجارون على النجارة. وهذه الفكرة البسيطة تضع الأساس لمفهوم العدل، خاصةً عندما يتم تطبيقها على الروح الفردية. والسبب هو أن سقراط سرعان ما يقترح أن المدينة المثالية يجب أن تضم قوة عسكرية متخصصة وفئة سياسية متخصصة، وستكون هاتان المجموعتان من المواطنين مؤهلتين بشكل فريد، سواء من خلال طبيعتهم أو تلقِّيهم للتدريب المناسب، لحماية المدينة من التهديدات الخارجية والداخلية واتخاذ القرارات التي تؤثر على رفاهية الجميع. ستحتوي المدينة المثالية على ثلاث مجموعات متعاونة رئيسية: طبقة اقتصادية، وطبقة عسكرية، وطبقة حاكمة. وتكمن عدالة المدينة في المبدأ الذي ينص على أن كل مواطن يجب أن يقوم بالدور المنوط به وألا يتولى المهام المخصصة للآخرين، ومن خلال الالتزام بهذا المبدأ، يُسهم كل مواطن في المدينة بطريقة تتوافق مع قدراته ومؤهلاته الطبيعية.

تلقي هذه الفكرة الضوء على ما يعنيه أن يكون الفرد عادلًا فقط إذا كان هناك هيكل ثلاثي داخلَ كل واحد منا يتوافق بطريقةٍ ما مع الطبقات الثلاثة للمدينة المثالية، وهم العمال والجنود والحكام. ويؤكد سقراط أنه يمكننا تحديد مثل هذا الهيكل بدقة داخل الروح البشرية. فلدى كل واحد منا احتياجات وغرائز جسدية للطعام، والشراب، والإشباع الجنسي، وما إلى ذلك. وهذا يشكل الجزء الشهواني من الروح، على غرار الطبقة الاقتصادية في المدينة. وعلاوة على ذلك، يهتم كلٌّ منا بمكانته الاجتماعية؛ فنحن نسعى للتفوق في المنافسات، ونتوق إلى السمعة الطيبة التي تجلبها المكانة الرفيعة، ونغضب من التعرض للإهانات. وهذا الضعف يشكل الجزء الحماسي من الروح. وأخيرًا، فنحن جميعًا نتمتع بالقدرة على التفكير فيما يجب أن يؤخذ في الاعتبار عند اتخاذ القرار، والتوصل إلى استنتاجات حول ما يجب القيام به تعكس الوزن الذي قمنا بتعيينه لكلٍّ من العوامل ذات الصلة. وهذا هو الجزء المنطقي من الروح. إذا أردنا أن نتبع التشابه بين المدينة والروح، فإن عدالة الفرد تكمن في أن يحافظ كل جزء من الروح على حدوده الصحيحة؛

ومن ثَم يُسهم على النحو الأمثل في بقية الروح. يتم تعريف العدل على أنه قيام كل جزء من الروح بدوره المحدد له. وبما أن العقل مُكلَّف بحكم الروح، فيمكن وصف العدل أيضًا بأنها حكم العقل.

في محاورة «فيدروس» يستخدم سقراط صورة مذهلة تعبر عن هذا الفهم للروح البشرية ككيان منقسم إلى ثلاثة مكونات: يتم تشبيه كل شخص بفريق يتكون من سائق عربة وحصانين مجنحين، أحدهما جامح والآخر أكثر امتثالًا. يسلط هذا التشبيه الضوء على التحدي الكامن في إدارة الروح بحيث تعمل بوصفها فريقًا موحدًا وفعالًا يعمل في تناغم. إن الخيول مخلوقات قوية ذات عقول مستقلة، ويتطلب الأمر قدرًا كبيرًا من الانضباط والمهارة لتدريبها على إطاعة أوامر سائقها. ويحتاج السائق الماهر إلى معرفة أين هو ذاهب، ولا يجب أن يترك خيوله تتخذ هذا القرار بدلًا منه. ولتحقيق ذلك، يجب أن يعرف كيف يتخذ قرارات مستقلة عن حركة الخيول، ويجب أن يكون على علاقة جيدة مع تلك الخيول؛ بحيث يحملونه عن طيب خاطر إلى حيث يريد. بعبارة أخرى، لن يستطيع العقل وحده أن يقودنا إلى النجاح، بل يجب أن يبقى مدعومًا بالمكونات الأخرى للنفس، وإلا فستذهب جهودنا أدراج الرياح. ولكن من خلال التفكير، يمكننا أن نأخذ في الاعتبار عوامل تتجاوز دوافعنا وميولنا الشخصية، عندما نقرر ماذا نفعل. يمكننا أن ننظر إلى العلاقات العادلة بين المواطنين، إلى الجمال، إلى الخير، ونقرر تشكيل بقية أرواحنا بحيث نكون فعالين في سعينا نحو هذه الأهداف. يمكن للمرء أن يرى بسهولة لماذا يعتقد أفلاطون أن كون الشخص عادلًا هو خير عظيم.

إن التحليل الثلاثي للنفس البشرية هو موضوع مألوف بالنسبة لقراء أعمال فرويد، وهناك أوجه تشابه واختلاف بين أفكار فرويد حول العقل وأفكار أفلاطون. فالهوية، مثل الشهوة الأفلاطونية، هي المستودع الذي يأوي غرائزنا الجنسية، وبالنسبة لكلٍّ من فرويد وأفلاطون، هناك بُعدٌ جنسيٌّ لكل جانب من جوانب حياتنا. لكن الشهوة تشمل أيضًا غريزة الأكل والشرب لسد الحاجة عند الجوع والعطش ورغبتِنا في اقتناء الممتلكات المادية. والأنا الفرويدية هي الجزء بداخلنا الذي يواجه الواقع؛ ويدير، غالبًا بشكل سيئ، الصراعاتِ التي تحدث داخل الروح؛ ويقرر كيفية تحقيق أهدافه. وبالمثل، فإن العقل، كما يفهمه أفلاطون، هو صانع القرار في الروح، وعلى غرار فرويد، فهو يرى أن العقل يواجه صعوبة كبيرة في التعامل مع القوى غير العقلانية القوية داخلنا. لكن هناك أيضًا اختلافًا ملحوظًا بين أفلاطون وفرويد؛ لأن أفلاطون يعتقد أن الواقع يوفر الدليل الأعلى لصنع القرار — الأشكال أو المثل الخالدة — بينما يفتقر علم النفس الفرويدي إلى

الرابط مع النظريات الميتافيزيقية أو الأخلاقية. وفحص الجزء الثالث من الروح يكشف عن أوجه التشابه والاختلاف بين أفلاطون وفرويد. فالأنا العليا لدى فرويد تمثل الأوامر الصارمة والمؤلمة للوالدين والقواعد الأخلاقية المجتمعية، والتي غالبًا ما تتطلب التخلي بشكل كبير عن المتعة. والروح عند أفلاطون أيضًا يتم توجيهها بواسطة الآخرين، وهي مقرٌّ للانفعالات الاجتماعية مثل الغضب ورغبتِنا في أن نكون محل إعجاب الآخرين. لكنه يعُدُّها حليفة طبيعية للعقل وليست معذبةً له. ويشترك كلٌّ من أفلاطون وفرويد في وجهة نظر متشائمة حول إمكانية وجود عالم اجتماعي يعيش فيه جميع الناس في سلام مع أنفسهم ومع الآخرين، لكن أفلاطون يخفف من هذه النظرة التشاؤمية بالاعتقاد بأن العقل البشري، في أفضل حالاته، قادرٌ على فهم العالم وإيجاد مكانه بين الأشكال أو المثل الإلهية، في الكون المرئي المنظم بطريقة إلهية والنظام الاجتماعي الأكثر عدلًا.

ويؤكد أفلاطون أن كل إنسان لديه القدرة على التفكير واتخاذ القرار. لكن لم يخضع الجميع للتدريب اللازم بحيث يكون لديهم أساس لاتخاذ القرارات المستقلة، بعيدًا عن تأثير الانفعالات والشهوات. وَفقًا لأفلاطون، فإن كونك محكومًا بالعقل ينطوي على التفكير في ميولنا النفسية والأعراف الاجتماعية السائدة، ثم اتخاذ قرار بشأن ما يجب قَبوله ودعمه. ولتحقيق ذلك، ينبغي طرح الأسئلة التي طرحها سقراط وإيجاد إجابات عن تلك الأسئلة. وهذا هو السبب في أن حجة أفلاطون، القائلة بأن العدل هو خير كبير، ظلت غير مكتملة حتى استخدم استعارة الكهف، مؤكدًا ضرورةَ أن نسترشد في حياتنا بفهمِ ما هو خير. في حين أن العدل ينطوي على حكم العقل، فإن تقديره الكامل لا يحدث إلا عندما ندرك المعايير التي يجب أن يحكم العقل بموجبها. لذلك، من وجهة نظر أفلاطون، فإن البحث عن فهم العدل يؤدي في النهاية إلى معرفة الشكل الأعلى؛ خاصية الخير.

الفصل الثامن

المدينة الفاضلة

سقراط: ... نحن لا نهدف عند تأسيس الدولة إلى إسعاد قسم من أهلها، بل إلى إسعاد الجميع معًا على قدر الإمكان. لأننا نرى أنه في دولة كهذه يمكننا تحقيق العدل بأفضل ما يكون ... («الجمهورية»، ٤٢٠ب)

سقراط: أليسوا أحرارًا [الذين يعيشون في ديمقراطية]، أوَليست حرية القول والفعل فاشية في الدولة، فيفعل المرء ما يشاء؟ ... وقد يكون هذا النظام أجمل النُّظم ... لأنه مزخرف بكل أنواع السجايا ... إنك غير مضطر أن تتوَّج منصبًا في هذه الدولة، وإن تكن فيك المواهب التي يستلزمها الحكم، ولا تُضطر إلى الخضوع للحكومة إذا لم تكن مُريدًا ... أوَليس بديعًا كيف أن الحكومة ... لا تكلف نفسها أقل عناء في معرفة الممارسات السابقة لأي شخص قبل أن يدخل مضمار السياسة، بل تبلغه مراتب الشرف لمجرد أنه أبدى حُسن نية نحو العامة؟ ... والأرجح أن تكون جمهورية مستحبة، فوضوية، ملونة، تعامل جميع الأفراد بالمساواة، سواءٌ كانوا متساوين أو لا. («الجمهورية»، ٥٥٧ب–٥٥٨ج) [ترجمة حنا خباز بتصرف]

الأثيني: من الضروري أن يسن البشر قوانين ويمارسوا حياتهم وفقًا لها، وإلا فسيعيشون عيشة ليست أفضل من عيشة أكثر الوحوش ضراوة. وذلك للسبب الآتي، فليس هناك رجل تؤكد مواهبه أنه سيستطيع أن يفطن إلى خير البشر في تنظيمهم السياسي، ويكون قادرًا ومريدًا بثبات أن يمارس الخير عندما يدركه. وأنه يصعب في المقام الأول أن نتصور أنه يجب أن يكون لخبير سياسي محنك اهتمام بشئون العامة وليس بشئونه الخاصة ... ثم إنه إذا وصل شخص ما إلى هذا الإدراك، من خلال فهمه لفن السياسة، ثم حكم بعد

> ذلك الدولة حكمًا مستبدًّا، دون أن يخضع للمساءلة، فإنه لن يتمكن أبدًا من الالتزام بمعتقداته، ولن يقضي حياته في تنمية وتقدم الخير العام للدولة ... فطبيعة الضعف الإنساني ستُغري دائمًا مثل ذلك الرجل بالتفخيم من نفسه والبحث عن مصالحها ... وإذا وجد رجل أدركته رحمة الله فوُلد ومعه القدرة على الوصول إلى هذه البصيرة والقدرة على شغل مثل هذا المنصب، فلن يحتاج إلى قانون يحكمه. فلا قانون ولا شريعة، مهما كان من أمرهما، فيمكن أن يكون لهما الحق في أن يسودا على المعرفة الحقيقية، وإنه لمن الإجرام أن يكون العقل تابعًا أو خادمًا لأي شيء، إن مكانه هو حيث يكون حاكمًا على كل شيء ... («القوانين»، ٨٧٤د–٨٧٥ج)

بعد كتابة «الجمهورية» قام أفلاطون بتأليف حوارين آخرين يتناولان قضايا سياسية، هما «رجل الدولة» (الذي يبلغ نحو عُشْر حجم «الجمهورية») و«القوانين» (وهو أطول أعماله؛ إذ إنه أطول بنسبة عشرين في المائة من «الجمهورية»). ولو لم يكتب أفلاطون سوى «الجمهورية» لكانت مكانته بوصفه فيلسوفًا سياسيًّا أمرًا لا يمكن التشكيك فيه؛ فهذه المحاورة هي بلا شك أهم أعماله السياسية. ولكن إغفال أفكاره اللاحقة، قد يدفع المرء إلى افتراض أنه لم يكن لديه أي ميل لتحسين العمليات اليومية للمجتمعات السياسية غير المثالية. ففي «الجمهورية» صوَّر أفلاطون مدينة مثالية كان يعلم أنه من غير المرجح أن تتأسس أبدًا. إنها تتعمق في عالم السياسة الطوباوية فقط لتسليط الضوء على أهمية كون الفرد صالحًا بغضِّ النظر عن نوع المدينة التي يعيش فيها. ولكن في «القوانين» يُظهر أفلاطون افتتانه الشديد بما يمكن للبشر العاديين إنجازه عندما يُكلَّفون بالحكم الذاتي. فهو يخصص جزءًا كبيرًا من هذه المحاورة لصياغة قوانين مفصلة وتحديد عقوبات دقيقة في حالة مخالفة هذه القوانين، بالإضافة إلى صياغة أساس منطقي فلسفي شامل لتلك التفاصيل التشريعية. وكان من الممكن دمج العديد من عناصر هذا المحتوى تدريجيًّا لإصلاح المجتمعات السياسية القائمة بالفعل. يؤكد أفلاطون عدة مرات في «الجمهورية» أن المدينة المثالية قابلة للتحقيق، ولا تتعارض بطبيعتها مع الطبيعة البشرية أو العلاقات الاجتماعية. ولكنه يحدد في «القوانين» تفاصيل ثاني أفضل مدينة يكون إنشاؤها أسهل بكثير.

من بين العديد من الخصائص البارزة للمدينة المثالية الموضحة في «الجمهورية» (التي تسمى أحيانًا بـ «كاليبوليس» أو «المدينة الجميلة») التغييرات الراديكالية التي

يقترحها سقراط عن المؤسسات السياسية والاجتماعية التقليدية. كانت أثينا ديمقراطية مباشرة: كان لجميع المواطنين (الذكور البالغين الأحرار الذين ولدوا لأبوين من أبناء المدينة) الحقُّ في الحضور والتصويت في الجمعية المسئولة عن اتخاذ القرارات الرئيسية في الحياة المدنية. وقد شُغلت العديد من المناصب بالقرعة لضمان التقاسم العادل للسلطة. وبالمقابل، حكم كاليبوليس أولئك الذين نجحوا في اجتياز جميع الاختبارات الفكرية التي وضعها مؤسسو المدينة، على أن يُظهِر سلوكهم المراقب من كَثَبٍ تفانيَهم الصادق والمحايد في تحقيق رفاهية وسعادة جميع المواطنين. وبمجرد اجتيازهم لهذه الاختبارات الصارمة، يتم منحهم سلطة غير محدودة وغير مراقبة؛ بعد أن تبين أنهم أشخاص حكماء وجديرون بالثقة، ولا تحدُّ أي مؤسسة من سلطتهم. ومع ذلك، فهناك ضمانات مؤسسية كبيرة ضد الأشكال الأكثر شيوعًا لإساءة الحكم؛ إذ يتم حرمان هؤلاء الملوك الفلاسفة من جميع أشكال الثروة والممتلكات المهمة. وهذا لا يُعفيهم من أعباء الملكية فحسب، بل يضمن أيضًا للمواطنين الآخرين أن سلطة الحكام لا يمكن استغلالها لتحقيق الثراء.

وعلى نفس القَدْر من الراديكالية، قام سقراط بإدراج النساء في الطبقات الحاكمة والمحارِبة وألغى البنية الأسرية التقليدية. فبدلًا من الإقامة في منازل منفصلة، فإنهم يعيشون في أحياء مشتركة لتعزيز الشعور بالانتماء للمجتمع. ويتم ترتيب الزيجات بين الرجال والنساء بهدف تحسين نوعية النسل، ويقوم متخصصون برعاية الأطفال، وليس الآباء البيولوجيين. وهذا يُعفي المرأة في هذه الطبقات من أعباء تربية الأطفال. فدورها لم يعُد يقتصر على المهام المنزلية، بل يمكنها استغلال مواهبها لخدمة المجتمع بأكمله.

إن المبدأ الرئيسي لهذه المدينة المثالية هو أن أي شخص مؤهل لشغل منصب يعود بالفائدة على المدينة؛ يجب أن يتم قَبوله فيه. ويرى سقراط أنه، حتى لو كانت النساء، بوصفهن مجموعة، أقلَّ موهبة من الرجال، فيجب أن يتم الترحيب بالنساء الاستثنائيات في جميع مجالات الحياة الاجتماعية، مثل حكم المدينة. ومن ثَم، سيكون لبعض النساء سلطة مطلقة على معظم الرجال تقريبًا.

يعارض سقراط أي مؤسسة اجتماعية تشجع المواطنين على التحيز في ولائهم، ويفترض أن المجموعات القائمة على القرابة تعزِّز هذا التحيز عن طريق خلق انقسامات بين أعضاء المجموعة والآخرين. يتطلب العدل في المدينة المعاملةَ المتساوية لجميع الأفراد: مع اعتبار رفاهية كل فرد على نفس القدر من الأهمية. ويجب أن يحكم الفلاسفة، ويحمي المحاربون الشجعان المدينة، ويضمن الحرفيون الماهرون والمزارعون رفاهيتها المادية؛ لأنه يجب شغل الوظائف بناءً على الصالح العام، وليس فقط لتحقيق مصالح من يقوم بها.

ونظرًا لضرورة الحياد الذي يقتضيه العدل، وإدراكًا لحقيقة أن البنية الأسرية التقليدية قد تؤدي إلى اعتبارات غير متكافئة، فمن الأفضل وضع نظام بديل لإنتاج الجيل التالي.

يريد أفلاطون أن تكون فكرة مدينة كاليبوليس المثالية هي فكرة قابلة للتنفيذ؛ ولذا فهو لا يدعو إلى إلغاء الأسرة في جميع الطبقات. فيجب أن تكسب جميع المؤسسات الاجتماعية الناجحة في النهاية موافقة أولئك الذين يشاركون فيها (مهما كانوا مترددين في البداية للدخول إليها). ويرغب معظم الناس في العيش في الأسر وحيازة ممتلكات مادية، مثل الأراضي والمنازل والأموال وما إلى ذلك. فالغالبية ينجذبون بطبيعة الحال نحو الملذات مثل الطعام والجنس والملكية المادية، تمامًا كما يعتز الجنود بالشرف والنصر، والفلاسفة بالتعلم والخطاب المنطقي. وفي كاليبوليس، ستزدهر هذه المجموعات الثلاثة التي يتميز كلٌّ منها بميول مختلفة، ولكن استيعاب الميول المتأصلة لدى الأشخاص العاديين تجاه الحياة له ثمن؛ فأفراد الطبقة الاقتصادية، بسبب ارتباطهم بالأسرة وتعلقهم بممتلكاتهم، يفتقرون إلى الاعتبار الموضوعي للصالح العام المتوقع من الحكام المثاليين؛ ومن ثَم لا يمكنهم المشاركة في عمليات صنع القرار في المدينة. ويفترض سقراط أنهم لن يكونوا مستائين أو غير راضين عن استبعادهم من المناصب التشاورية للمدينة. فقد تبين على مر التاريخ أن معظم الناس الذين لا يمتلكون سلطة سياسية ليسوا غير راضين عن موقعهم، ما داموا واثقين أنهم خاضعون لحكم رشيد، وسيظلون كذلك.

هناك جانبان آخران لكاليبوليس غير مقبولَين من المنظور الديمقراطي الليبرالي الحديث: اللجوء إلى الأكاذيب الرسمية، وممارسة الرقابة على الشعر. في كاليبوليس، يُخبر المواطنون أنهم جميعًا وُلدوا من نفس الوالد — الأرض الحاضنة التي هي وطنهم — وأن المعادن التي تشكل أجسادهم (في بعض الحالات الذهب، وفي أخرى الفضة، وفي أخرى البرونز) هي التي تحدد أين تكمن مواهبهم والأدوار الاجتماعية التي يجب أن يلعبوها. كان أفلاطون مقتنعًا بأن القَبول الواسع النطاق لبعض الأساطير يعزز التماسك الاجتماعي أقوى مما يمكن للعقل وحده أن ينشئه. يرشد العقل المتعلم بشكل صحيح كلَّ مُواطن أن تحقيق العدل يصبُّ في مصلحته الشخصية، وهذا سيجعله يؤدي واجبه ويلعب دوره المدني المحدد؛ ولكن بما أننا لا نتكون من العقل فقط، فإننا نحتاج إلى تعزيز الفكرة من خلال الأساطير، حتى نكرس حياتنا بكل إخلاص لمدينتنا، ومواطنينا، وأدوارنا الاجتماعية. وتدخل الأكاذيب الحياة المدنية من خلال طريق آخر: يجعل برنامج تحسين النسل، الذي من خلاله تتم الزيجات بين الرجال والنساء الأكثر موهبة، الأزواجَ يعتقدون أن الصدفة لعبت دورًا في هذه الزيجة.

لا يؤيد سوى القليل من الفلاسفة — أوغسطين وكانط هما الاستثناءان الأكثر شهرة — الفكرة القائلة بأنه لا ينبغي أبدًا قول الأكاذيب تحت أي ظرف من الظروف. وتشير الفكرة الأكثر اعتدالًا والمقبولة على نطاق واسع إلى أنه يجب على مسئولي الدولة عدم اللجوء إلى الكذب إلا في حالات استثنائية، وأنه حتى في هذه الحالات يجب أن يكون خداع الآخرين هو أمرًا مخالفًا لطبيعتهم. ويُعَدُّ أفلاطون من أنصار هذه الفكرة المعتدلة. فهو يرى أن الحكم الرشيد يتطلب أحيانًا من الحاكم القيام بما كان يفضل عدم القيام به. ويؤيد أفلاطون أيضًا فكرة أشمل: الأشخاص الذين لديهم طبيعة فلسفية لا يسعون إلى السلطة ولا يستسيغون عملية إصدار الأوامر. فهم يفضلون الانخراط في خطابات منطقية حول المبادئ الأساسية. فالذين اكتشفوا العالم خارج الكهف ورأوا الشمس، يترددون في العودة إلى الكهف وتحرير الآخرين من عبوديتهم، على الرغم من أن هذا هو ما يتطلبه العدل. ويرى سقراط أن عدم اكتراث الفلاسفة بممارسة السلطة على الآخرين هو أحد العوامل التي تجعلهم مناسبين لهذه المهمة. فنحن نقاوم بحقٍّ أن يحكمنا أفراد يستمتعون بالسلطة في حد ذاتها.

في محاورة «القوانين»، يصر المحاور الرئيسي، وهو زائر أثيني لم يُذكر اسمه إلى كريت، على أنه يجب، بقدر الإمكان، إضافةُ ديباجات للقوانين توضح للقارئ المنطقَ من ورائها. فلا ينبغي معاملة المواطنين بوصفهم كائناتٍ غيرَ مفكرة ينبغي لها تَلَقِّي الأوامر مثل الحيوانات أو العبيد. توضع القوانين من أجل تحقيق أهداف ذات قيمة؛ ويجب تحديد تلك الأهداف بوضوح، وكذلك الطريقة التي تخدم بها التشريعات هذه الأهداف. لا يزعم الأثيني أن القوانين لا تكون شرعية إلا إذا وافق عليها بالإجماع الذين يُحكَمون بها؛ ولكن ينبغي أن توضع بحيث يتمكن الذين يُحكَمون بها من فَهم لماذا هي ضرورية. يجب أن يكون المجتمع السياسي الذي يتمتع بالحكم الرشيد «مجتمعًا مفتوحًا» (على حد تعبير فيلسوف القرن العشرين كارل بوبر). فينبغي أن تكون الأكاذيب التي يضطر المسئولون إلى قولها هي الاستثناء وليس القاعدة. في الواقع، لا يرى المتحاورون في «القوانين» أيَّ ضرورة للجوء إلى الأكاذيب. فالمجتمع الجيد، وإن كان غير مثالي، الذي تُصوِّره المحاورة، لا يحتاج إلى أساطير كأسطورة المعادن أو أكاذيب تحسين النسل.

ولكن أفلاطون لا يُظهر أي تعاطف مع فكرة كانت تشكل جزءًا مهمًّا من الفكر الليبرالي، وهي أن القيود المفروضة على حرية التعبير يجب أن تكون قليلة قدر الإمكان، وأن التعبير الفني، على وجه الخصوص، يجب ألا يخضع للرقابة السياسية. يكمن أحد

أكثر الجوانب المثيرة للدهشة في «الجمهورية» في القيود الصارمة المفروضة على شعراء كاليبوليس، وتنقيح العديد من الأسطر من أعمال هوميروس وأعمال كُتَّاب آخرين شكَّلت أشعارهم جوهر التعليم لجميع اليونانيين، الذين يعرفون القراءة والكتابة في عصر أفلاطون. يصور هوميروس الآلهة على أنهم كاذبون ولصوص وقتَلة. وبسببه، هو وشعراء آخرين، كان هناك اعتقاد شائع أنه يكفي فقط أن تقدم التضحيات المناسبة للآلهة من أجل الإفلات من العقاب الإلهي الذي تستحقه بسبب أفعالك السيئة. ويرى أفلاطون أن الدين اليوناني التقليدي هو قوة فاسدة في الحياة المدنية؛ لأنه يعزز الاعتقاد السائد بأن الظلم يمكن أن يصبَّ في كثير من الأحيان في مصلحة الفرد. وعلى غرار الطريقة التي نعتمد بها الآن على الدولة الحديثة لحظر الإعلانات الكاذبة في بيع المواد الغذائية والأدوية، فإن كاليبوليس لا تسمح بوجود «سوق مفتوحة للأفكار» فيما يتعلق بما هو جيد وما هو سيئ، وما هو صواب وما هو خطأ.

تفرض «القوانين»، على غرار «الجمهورية»، قيودًا صارمة على الشعر وغيره من أشكال الكلام. ويفترض أفلاطون أن الادعاءاتِ المضللةَ حول الكيفية التي ينبغي لنا أن نتصرف بها وما ينبغي أن نقدره، يمكن أن يتردد صداها مع الجوانب الشهوانية والروحية في نفسيَّتنا، ولن تفقد هذه الادعاءات تأثيرها بسهولة فقط من خلال التعرض للحجج العقلية. يجب أن تسترشد إدارة المجتمع السياسي بالخطاب المنطقي (هذا هو الهدف من إدراج ديباجات في التشريعات)، ولكن الخطاب العقلاني قد لا يسود بالضرورة عندما يواجه تأثيراتِ القوى غير العقلانية. وفي حين أن النقاش الصريح والمفتوح له دور مهمٌّ في السياسة والفلسفة — كما أكد سقراط في محاورته «جورجياس» — فإن فعاليتها تعتمد على استعداد المشاركين لاستخلاص الفوائد منها.

تستغني المدينة الجيدة، ولكن غير المثالية، المصورة في «القوانين» (يشار إليها أحيانًا باسم «ماجنيسيا») عن العديد من المؤسسات التي تجعل كاليبوليس مختلفة اختلافًا جذريًّا عن المجتمعات السياسية التقليدية. فجميع المواطنين في ماجنيسيا هم جزء من أسر: كلٌّ منهم يمتلك نفس المساحة من الأرض، ويتزوج، وينجب الأطفال، ويخضع للتدريب العسكري. وتستمر النساء في المشاركة في الدفاع عن المدينة، وبهذه الطريقة تؤكد ماجنيسيا أطروحة «الجمهورية» التي تقول إنه على المرأة أن تتولى دورًا أكبر بكثير في الحياة المدنية مما كان عليه الحال عادةً في المدن اليونانية. لا يوجد تقسيم للمواطنين إلى ثلاث فئات، كما هو الحال في «الجمهورية»، ولا توجد نخبة تتألف من الفلاسفة المدربين خصوصًا لممارسة السلطة المطلقة. بدلًا من ذلك، يتم اختيار الذين يخدمون في

المجالس الأكثر أهمية ويشغلون المناصب المؤثرة من خلال إجراء تصويت يشارك فيه جميع المواطنين. تعمل الحياة المدنية ضمن إطار قانوني شامل، ويجعل الدستور من الصعب أو المستحيل تغييرُ هذه القوانين. إن سلطة جميع المواطنين، حتى الذين يشغلون مناصب رفيعة، مقيدة بشدة بواسطة القيود القانونية. فلا أحد فوق القانون؛ ويخضع كل مسئول للمساءلة، إذا ما أساء استخدام منصبه.

لم يتم تصوير ماجنيسيا على أنها أفضل مدينة ممكنة، ولكن على أنها أقرب ما يكون للأفضل. يقترح الأثيني أن السيناريو المثالي سيتضمن وجود مواطنين يمتلكون كل شيء مشترك، كما يفعل الأصدقاء؛ وهذا سيعني استبعادًا كاملًا لما هو خاص — الممتلكات والأسرة — في جميع أنحاء المدينة. وهذا يعكس فكرة سقراط المثالية لكاليبوليس؛ ومن ثَم فإن مفهوم أفلاطون للمدينة الفاضلة — التي تتميز بأقصى قدر من الوحدة — لم يتغير. وفي حين يُسمح لجميع الماجنيسيين بامتلاك ممتلكات خاصة، فإن هناك قيودًا على الثروة التي تتجاوز حدًّا معينًا، ونظرًا لأن الموارد المادية للمواطنين الأغنياء والفقراء ليست مختلفة بشكل كبير، فلا يوجد عَداء بين الفئتين. ويتحقق بين المواطنين شعور قوي بالوحدة لأن جميعهم يتلقَّون نفس التعليم العام، وجميعهم يخدمون معًا في الجيش، وجميعهم مرحَّب بهم (التي يُطلب من البعض الانضمام إليها) للمشاركة في الانتخابات، وجميعهم يشاركون في نفس الأعياد الدينية والدرامية والرياضية.

ماذا حدث للفكرة التي تقول إن الفلاسفة يجب أن يتولوا الحكم؟ من الممكن أن يكون أفلاطون قد أعاد النظر في هذه الأطروحة الراديكالية؛ لأنه أدرك أن منح السلطة المطلقة لأي شخص، بغضِّ النظر عن مدى التدقيق في الاختيار والتدريب، هو أمر خطير للغاية. وذلك بسبب القابلية للفساد الناتج عن تولي السلطة، وهي خصلة متأصلة في الطبيعة البشرية. وثَمة تفسير آخر محتمل. فمثلما يستخدم أفلاطون ماجنيسيا لتوضيح كيف يمكن تحقيق درجة أقل من المثالية من الوحدة الاجتماعية مع الحفاظ على الأسرة التقليدية، فإنه ربما يوضح أيضًا من خلال تقديم ثاني أفضل مدينة أن العقل الفلسفي يمكن أن يحكم مدينةً حتى عندما ينتخب المواطنون الحكام في انتخابات ديمقراطية، أو يقع الاختيار بالقرعة. تحكم ماجنيسيا مجموعة مفصلة من القوانين التي يصعب على المواطنين تغييرها. فأفعالهم مقيدة بدستور المدينة. وهو دستور صاغته فلسفة أفلاطون. فمفهوم الخير عنده باعتباره تناغمًا يدعم هدف الوحدة الاجتماعية الذي يحرك نظام المدينة القانوني لثاني أفضل مدينة. لم يتلقَّ الضباط القياديون في المدينة تدريبًا محددًا

بوصفهم جدليين يدرسون شكل الخير، ولكن أفلاطون يجب أن يعتبر ذلك واحدًا من ميزات ماجنيسيا التي تجعلها أقل من المثالية. وقد عولج هذا النقص جزئيًّا في الكتاب الأخير من «القوانين» عندما اقترح الأثيني تشكيل مجلس خاص يضم شخصيات مؤثرة تلقَّت تعليمًا فلسفيًّا. يُطلق على هذا المجلس «مجلس الليل» لأن المشاركين يجتمعون قبل وقت قصير من شروق الشمس، وهو يعزز نمو الفكر الفلسفي وتطبيق هذا الفكر على شئون الحكم، على الرغم من أن صلاحياته غير محددة. في ماجنيسيا، تلعب الفلسفة دورًا مهمًّا في الحياة المدنية، على الرغم من غياب الملوك الفلاسفة.

تؤكد أطروحة أفلاطون الأساسية ضرورة استيعاب الأفراد الذين يتمتعون بفهم أعمق من العادي وتقدير لِمَا هو خير وعادل داخل أي مدينة تتمتع بالحكم الرشيد. في كاليبوليس، يُمنح الفلاسفة المدربون تدريبًا عاليًا السلطة المطلقة على جميع شئون المدنية. في ماجنيسيا تتضح هذه الأفكار في عدة مواضع مختلفة: في الإطار الدستوري الذي شكله التفكير الفلسفي؛ وفي التحقيقات التي يجريها مجلس الليل؛ وفي قدرة المواطنين العاديين — الذين لا يختلفون بسبب الاحتياج المادي أو التفاوت الاجتماعي السافر، وإنما يتفقون بسبب التعليم والممارسات الاجتماعية المشتركة — على اختيار عدد قليل من الأشخاص ذوي الشخصية النموذجية لشغل المناصب العليا.

إن ما يجده أفلاطون غير مقبول بشأن الديمقراطية هو تجاهلها لضرورة أن تسترشد المدن بالمعرفة. في الواقع، إن السمات الرئيسية للديمقراطية — المساواة وحرية العيش كما يختاره المرء — تتعارض مع ضرورة بناء الحياة المدنية على فهم ما هو خير وعادل. تعارض الديمقراطية التسلسل الهرمي، وتُصر على أن جميع المواطنين الأحرار يتقاسمون السلطة على قَدم المساواة، بغضِّ النظر عن شخصيتهم ودرجة فَهمهم. فهي تعارض القيود المفروضة على الاختيار، مما يحد من قدرة النظام القانوني على تحقيق العدل من خلال القوانين الجيدة. هناك طرق مختلفة يمكن لدُعاة الديمقراطية أن يتصدوا بها لانتقادات أفلاطون، ومن الواضح أنه لم يكن لديه القول الفصل في هذا الموضوع. ولكن سيكون من الخطأ عدم الاهتمام بنقده للديمقراطية. يجب أن تعمل المجتمعات السياسية الناجحة على تخصيص مساحة للمعرفة، بحيث لا تشمل الخبرة التقنية فحسب، بل أيضًا ذلك النوع من المعرفة القادرة على تحديد الأهداف الأكثر قيمة.

الفصل التاسع

الإلحاد والأخطار الأخرى

الأثيني (متحدثًا إلى شاب خيالي يعاتب الآلهة لإهمالها شئون البشرية): لقد أعدَّ من يدير أمور الدنيا كل شيء، واضعًا نصب عينيه بقاء الكل وكماله؛ ومن ثَم فهو قد فعل ويفعل من أجل الأفراد أيضًا ما يناسبها. وهناك من أجل كل فرد، ومن أجل الجميع، وفي كل الأحوال، حكام معيَّنون من أجل فعل كل شيء ونزولًا حتى أصغر التفصيلات. ووجودك الخاص ... بالرغم من كل ما فيه من ضآلة، فإن كل كدِّه وجهاده موجَّهان نحو الكل، ولكنك نسيت ... أن الهدف لكل ما يحدث هو ما قلناه، وهو الفوز بمنتهى السعادة من أجل حياة الكل. إنها لم تُصنَع من أجلك، ولكنك أنت صنعت لها ... ولكنك مع ذلك تشكو لأنك لا ترى كيف أنه في حالتك الخاصة يثبت ما هو الأفضل بالنسبة للكل؛ إنه الأفضل أيضًا بالنسبة لنفسك بفضل أصلنا المشترك. («القوانين»، ٩٠٣ ب–د) [ترجمة محمد حسن ظاظا بتصرف]

واجه سقراط عقوبة الإعدام بسبب اتهامه بالإلحاد، وهو ما يُعَد انتهاكًا للقانون الأثيني، وعلى الرغم من أن كتابات أفلاطون تكشف اقتناعه بأن ما حدث هو قَتْل لأكثر الرجال فضيلة في عصره على يد مجتمع يعاني من مشاكل وخيمة، فإنه لم يُظهر قط أي شك في حق المجتمع السياسي أن ينظم السلوكيات والمعتقدات الدينية. فاعتراف أفلاطون بسلطة المدينة على الممارسات الدينية يعكس المعتقدات والأعراف التي كانت سائدة في هذا العصر وهذه البقعة، وكان هذا المنظور شائعًا في العديد من العصور والبقاع الأخرى أيضًا. ففكرة الفصل التام بين الكنيسة والدولة هي تجربة لم يقم بها سوى عدد قليل من المجتمعات السياسية، والفكرة الفلسفية القائلة بضرورة فصلهما، وهو مبدأ أساسي

للنظرية السياسية الليبرالية الحديثة، لم تكن لتواجه معارضةً من أفلاطون فحسب، بل من قِبَل جميع المفكرين البارزين تقريبًا قبل القرن العشرين.

في الواقع، قد يكون من الخطأ الحديث عن الدولة والكنيسة بوصفهما كيانَين منفصلَين تمامًا؛ نظرًا لأن الدولة تحتاج حتمًا إلى أن يكون لها موقف بشأن المسائل الدينية. وهذا صحيح حتى عندما تختار الدولة أن تقف على نفس المسافة من جميع الممارسات الدينية. لنأخذ على سبيل المثال التعديل الأول لدستور الولايات المتحدة الذي يمنع الكونجرس من تقييد «حرية ممارسة الدين». وهذا يمنح الدين مكانة مميزة في المجتمع الأمريكي: على الرغم من أن المواطنين الأمريكيين لديهم قيود قانونية مختلفة، فلا يمكن تقييد حريتهم في التعبير والعمل عندما يشاركون في أنشطة دينية، حتى لو كانت الأغلبية تعتقد أن هذه الممارسات الدينية قد تُسبب ضررًا للآخرين. وبتعبير أفلاطون، يمكننا القول إن الولايات المتحدة، مثل العديد من الدول الأخرى المتأثرة بالتقاليد السياسية الليبرالية، تحمي فضيلة التقوى من خلال ضمان قدرة المواطنين على تطوير هذا الإطار العقلي وممارسته دون عوائق. إذا أردنا أن نتساءل لماذا تستحق التقوى هذه الحماية، فقد يكون من المغري أن نجيب بأنها صفة ذات قيمة عظيمة.

وبالمثل، كانت ماجنيسيا التي يعيش فيها أفلاطون تحمي فضيلة التقوى، ولكنها تفعل ذلك من خلال التأثير على المعتقدات والممارسات الدينية لمواطنيها. وإلى حد كبير، فإن المبادئ التوجيهية المتعلقة بالطقوس الدينية في ماجنيسيا، كما وصفها الأثيني، مستمَدة من التقاليد الثقافية التي كانت سائدة في أثينا والعديد من المدن اليونانية القديمة الأخرى. لم يخترع أفلاطون في «القوانين» مؤسسات دينية من العدم. فقد كان اليونانيون يُشيدون علنًا بآلهتهم من خلال مهرجانات موسمية منتظمة، غالبًا ما يُقدَّم في العديد منها عروضٌ درامية وموسيقية ورياضية ومسابقات. كما قاموا بالحفاظ على المعابد والأضرحة باستخدام الأموال العامة، لتلاوة الصلوات وتقديم التضحيات. وبالإضافة إلى ذلك، كان لدى العديد من الناس أضرحة صغيرة في منازلهم. وبالمثل، كان مواطنو ماجنيسيا يقضون كثيرًا من وقتهم في الهواء الطلق حيث ينخرطون في الغناء والرقص معًا احتفالًا بالمواسم المتغيرة، وحصاد المحاصيل، وغيرها من الأحداث التي يعتقدون أنها تكشف عن الحكم الإلهي للعالم الطبيعي.

لا ينبغي أن يُنظر إلى تأييد الأثيني لهذه الممارسات التقليدية على أنه تعبير عن رغبة أفلاطون في الحفاظ على الممارسات التقليدية فقط لأنها تقليدية. فكما هو واضح في

«الجمهورية»، فإن أفلاطون منفتح على إلغاء التقاليد أو إصلاحها، إذا كان يرى إمكانية تحسينها. ويقترح الأثيني في «القوانين» أن يتم حظر الأضرحة الخاصة في ماجنيسيا؛ لأنه يريد أن تتم جميع الممارسات الدينية تحت الرقابة العامة. فما الذي يخشاه؟ بالضبط ما يخشاه سقراط في «الجمهورية»: في العالم اليوناني هناك اعتقاد سائد بأن المرء يمكن أن يرتكب جريمة ويُفلت من العقاب الإلهي، إذا قام بتقديم تعويضات للآلهة من خلال الصلوات والتضحيات. إن ما يوحد كاليبوليس وماجنيسيا هو فكرة أن الدين يجب أن يُسخَّر لخدمة الصالح العام كما يراها المجتمع السياسي الذي يتمتع بالحكم الرشيد. وعلى الرغم من أن ماجنيسيا أقل راديكاليةً من كاليبوليس؛ لأنها تحافظ على مؤسسة الأسرة وتُشرك المواطنين العاديين في الحكم السياسي، فإنها تفرض على جميع المواطنين الالتزام بدين عقلاني، أو، بعبارة أخرى، دين يمكن تأكيده من خلال التفكير الفلسفي. ويعتقد الأثيني أن الآلهة لا تحمي المخطئين، ويعتقد اعتقادًا راسخًا أن الذين يعتقدون خلاف ذلك يقوِّضون الصالح العام.

إن الفكرة التي تقول بأن الآلهة يمكن استمالتها للعمل لصالح الأهواء الشخصية للمرء، حتى على حساب مصلحة الآخرين، هي المعتقَد الثالث من بين المعتقدات الثلاثة الضارَّة التي يقترح الأثيني محْوَها في ماجنيسيا. ينكر المعتقَد الأول وجود الآلهة. ويُقِر المعتقَد الثاني بوجودهم، لكنه يؤكد أنها لا تتدخل في شئون الإنسان. وقد لاقى هذا المعتقد الثاني دعمًا من العديد من الفلاسفة اليونانيين. وقد طُرِح هذا المعتقد الثاني من قِبَل أرسطو والمدرسة الأبيقورية التي نشأت بعد وقت قصير من وفاته. ولكن أفلاطون لا يؤمن فقط بوجود إله «يدير أمور الدنيا» ويعتني بـ «أدق تفاصيل» العالم بمساعدة مجموعة من المساعدين، ولكن بأن هذا الإله يهتم برفاهية الإنسان ويجزي ويعاقب في الحياة الآخرة. لا يتدخل المشرفون الإلهيون عند أفلاطون في شئون البشر من خلال القيام بمعجزات. فهم لم يخلقوا المادة التي يتكون منها الكون، ولكنهم فقط هيئوها لتوفر بيئة جميلة وملهِمة للبشر. وعبادتهم هي اعتراف مناسب بالعمل الذي قاموا به من أجلنا. يمكننا أن نرصد أصداء فلسفة أفلاطون الدينية في مذهب الربوبية الذي ازدهر بين المفكرين، أمثال توماس جيفرسون وبنجامين فرانكلين خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر. فقد أكَّد الربوبيون، على عكس المسيحيين، أن الحقائق الدينية تعتمد بالكامل على العقل، ورفضوا إمكانية التدخل الإلهي في شكل معجزة.

خلال عصر أفلاطون، لاقت مذاهب الإلحاد والحياد الإلهي (اللامبالاة الإلهية) استحسانًا لدى مجموعة صغيرة من المفكرين التأمليين، ولكنها لم تحْظَ بقَبول واسع

النطاق بين العامة. ومع ذلك، فإن الأثيني ليس على استعداد للاعتماد على الصدفة لمنع انتشار الإلحاد ومذهب الحياد الإلهي؛ الأمر الذي سيؤدي في النهاية إلى الإضرار بالصالح العام. فالأثيني يؤمن بوجود آلهة، وأن هذه الآلهة تهتم بالبشر، ويخشى أنه إذا لم يتم الاعتراف بهذه الحقائق فقد يؤدي ذلك إلى الإضرار بالمدينة، ويؤكد أن المدينة يجب أن تتمسك بهذه الحقائق وتقنع المعارضين بأنهم قد جانَبَهم الصواب. ويفترض الأثيني أن بعض المواطنين في ماجنيسيا على الأقل قادرون على الاعتراف بقوة الحجج التي تؤكد وجود كائنات إلهية تهتم بسعادة الإنسان وتَتوق لمساعدتنا؛ بشرط أن نقوم بدورنا بإدارة سلوكياتنا ومجتمعنا بشكل فعال. يمكن العثور على هذه الحجج في الكتاب العاشر من «القوانين». علاوة على ذلك، يقترح الأثيني في مرحلة معينة الحفاظ على كتاب «القوانين» بوصفه وثيقة تأسيسية لهذه المدينة الجديدة، حتى يتمكن جميع مواطنيها من قراءتها والاستناد إليها بوصفها الإطارَ الأساسي لتفكيرهم. ومن ثَم، فإن إيمانهم بالآلهة الخيرة لن يرتكز على مجرد التقاليد الموجودة منذ فترة طويلة، بل على لاهوت العناية الإلهية الذي يدعمه العقل.

تعتمد الحجة المؤيدة لوجود الكائنات الإلهية على استحالة وجود حركة في العالم ما لم يوجد كيان قادر على تحريك نفسه والأشياء الأخرى. وهذا الدور لا يمكن أن تقوم به إلا الأرواح، وليس المادة التي لا روح فيها. لا تمتلك الأرواح القدرة على تحريك الأشياء فحسب، بل تمتلك أيضًا القدرة على التخطيط والتصميم والإشراف على جوانب الوجود المختلفة. فبنية الكون المادي المنظمة تنظيمًا بديعًا ليست نتاج عمل عشوائي ولا قوة مطلقة، بل هي نتيجة لوجود أرواح حاكمة قوية، على الرغم من أنها ليست كلية القدرة. وهذه الأرواح السماوية ليست مجرد مادة بلا وعي، ولكنها كيانات ذكية. فهؤلاء هم الآلهة، ومن اللائق أن نعبدهم كما يفعل الأتقياء. ويتجلى اهتمام الآلهة برفاهية الإنسان في تصميمهم للكون المنظم، فسيكون من المخالف لطبيعتهم أن يكونوا غير مبالين بالنظام في الحياة البشرية. إن جميع الموارد المادية المتوفرة من خلال حركة الشمس والأجرام السماوية الأخرى هي من مظاهر العناية الإلهية بالحياة البشرية. لذلك، فمن الصواب تكريم القوى المسيطرة على الطبيعة وعبادتها؛ لأنها تعكس نظامًا أساسيًّا أنشأته كائنات تمتلك أعلى قدر من الذكاء والفضيلة. وبما أننا أيضًا نمتلك أرواحًا، فإننا مخلوقون من نفس مادة هؤلاء الحكام الإلهيين. نحن نتشارك في «الأصل المشترك» مع الآلهة، كما يقول الأثيني للشاب في المقطع المذكور أعلاه. ويعتقد الأثيني أيضًا أنه من الضروري التعبيرُ

عن تقديرنا للآلهة من خلال محاكاة أسلوب حياتهم، وأفضل طريقة للقيام بذلك هي أن نشارك في حكم المدينة. وكما تهتم الآلهة دومًا بالصالح العام للكون، يجب علينا نحن أيضًا أن نتحلى بروح الخدمة العامة ونحرص على مصلحة مجتمعنا المحلي.

يمكن وصف ماجنيسيا بأنها ثيوقراطية — مدينة يحكمها الله — لأن مؤسِّسيها (الأثيني ومحاوريه) يعتقدون بأن الكائنات الإلهية تحكم الحياة البشرية، وأن الطقوس الدينية العامة يجب أن تعترف بسيادتهم علينا. يبدأ كتاب «القوانين» بالكلمة اليونانية «ثيوس» (theos) التي تعني «الإله» باليونانية، وإحدى القضايا الرئيسية في العمل هو الاعتراف باعتمادنا على التوجيه الإلهي. ومع ذلك، فإن ماجنيسيا هي مدينة يحكمها العقل البشري. فحكَّامها ليسوا من الكهنة، ولا يرتبط حكم المدينة بنصوص دينية لا تقبل الشك.

يُعَد كتاب «القوانين» كتابًا إلزاميًّا لجميع سكان ماجنيسيا؛ فهو بمنزلة النص التأسيسي لتشكيل الحياة المدنية. ولكن يستمد الكتاب سلطته من كونه عقلانيًّا ومدعومًا منطقيًّا: فكل مؤسسة يوصي بها يجب القَبول بها ليس لأن الإرادة الإلهية ترغب في ذلك، ولكن لأن الحجج الفلسفية تدعم تلك الترتيبات الاجتماعية. ومن الضروري أن ندرك أن المقصود من «القوانين» أن تكون جزءًا من إطار فلسفي أكثرَ شمولية، وهو مبنيٌّ على الفكرة الأساسية لكتاب «الجمهورية» التي تقول إن التماسك الاجتماعي هو أعلى قيمة في الوجود الإنساني؛ وتستند هذه الفكرة بدورها إلى نظرية أفلاطون القائلة بأن الخير مرادف للمقاييس والنسب المناسبة. عندما يقول الأثيني للشاب «يثبت ما هو الأفضل بالنسبة للكل؛ إنه الأفضل أيضًا بالنسبة لنفسك»، فهو يشير إلى الفكرة التي طرحها سقراط في «الجمهورية»، التي مفادها أنه من خلال أداء الفرد لدوره المناسب داخل مجتمع عادل، فهو يعزِّز ليس فقط رفاهية الآخرين، بل رفاهيته هو أيضًا.

وعليه، فلا ينبغي لنا أن نفترض أن أفلاطون في «القوانين» قد فقدَ ثقته في قدرة العقل البشري على توجيه أفعالنا وتحوَّل إلى مصادر بديلة، مثل الإيمان أو السلطة أو التقاليد. على العكس من ذلك، فإن الأفكار الأساسية المقدمة في «يوثيفرو» ما زالت موجودة في «القوانين». ويؤكد سقراط في ذلك العمل المبكر أن التقوى لا يتم تعريفها بما يتوافق مع تفضيلات الآلهة. بل إن الآلهة أنفسهم مقيدون في مواقفهم بإدراكهم لماهية التقوى. وعندما تُظهِر الآلهة استحسانها لشخصٍ ما أو عملٍ ما، فذلك لأنها تدرك صفاتٍ أو خصائصَ محددة تجعلهم يستحقون هذا الاستحسان. وبالمثل، ينظر كتاب «القوانين» إلى الكائنات الإلهية على أنها كيانات عقلانية صممت الكون عمدًا؛ بناءً على فكرة أنه من

المفيد أن يتم تنظيمه بهذه الطريقة. إنها تبني أفعالها بناءً على ما يُعَد صالحًا؛ وهذا يؤكد أهمية أن نسير على دربها. فينبغي أن يكون هدفنا الأساسي هو العمل لصالح المجتمع بأكمله، وليس القيام بما يرضي الآلهة.

ومع ذلك، هناك جانب واحد يلعب فيه الدين دورًا أكثر بروزًا في كتاب «القوانين» مقارنةً بكتاب «الجمهورية». ففي «الجمهورية»، يؤكد سقراط أنه يجب علينا أن نُنحِّي جانبًا اعتباراتِ المكافآت والعقوبات الإلهية، عندما نستكشف الأسباب التي لأجلها يتحتم علينا أن نكون أشخاصًا عادلين. إن الحجة القائلة بأن العدل هو فضيلة ذات قيمة استثنائية للشخص العادل تظل مستقلة تمامًا عن فكرة وجود آلهة تهتم بالحياة البشرية؛ ومن ثَم يجب أن تكون هذه الحجة مقنعة بنفس القدر بالنسبة للملحد كما هو الحال بالنسبة للمؤمن. فإذا اعتنق شخصٌ ما الفكرةَ الرئيسية لكتاب «الجمهورية»، وهي أن العدل هو خيرٌ عظيم، فسيكون مواطنًا مثاليًّا في أي مدينة، ولن تكون هناك حاجة في هذه الحالة للمدينة التي يعيش فيها لاتخاذ تدابير خاصة، كما هو الحال في ماجنيسيا، للتأكد من أنه يعترف بوجود العناية الإلهية. فلماذا كتب أفلاطون حوارًا يصر فيه المتحاور الرئيسي على أنه إذا كان المواطنون يشككون علنيًّا في وجود الآلهة أو في اهتمام هذه الآلهة برفاهية الإنسان، فيجب على السلطات المدنية محاولةُ إقناعهم أنهم على خطأ، وإذا لم يتمكنوا من إقناعهم، فيجب أن يعاقبوا بالموت؟ يخشى الأثيني من عواقب انتشار الإلحاد، لكنه لا يجب أن يخشى من أن يصبح المواطنون أشخاصًا غير عادلين لمجرد أنهم يعتقدون أنه لا توجد آلهة أو أن الآلهة لا تبالي بنا. فيكفي أن يتم إعطاؤهم نسخةً من «الجمهورية»، وبعد أن يصبحوا مقتنعين بقيمة العدل، فإنهم سيتجنبون القيام بما هو غير عادل بإرادتهم الحرة. فلماذا يجب أن يُهمَّ إذا كانوا ملحدين أم لا؟

يعترف أفلاطون على الأرجح أنه من غير الواقعي أن نتوقع من المجتمع السياسي بأكمله فَهْم الحجج المعقدة لكتاب «الجمهورية»، والاقتناع بالقيمة المتأصلة للعدل. حقق سقراط، كما تم تصويره في محاوراته الأولى، نجاحًا محدودًا في إقناع محاوريه. ولهذا السبب، ربما يقتنع أفلاطون أن أغلب المواطنين العاديين سيقاومون في الغالب تأكيدَ «الجمهورية» أن العدل والفضائل الأخرى جيدة في جوهرها؛ ومن ثَم لا تتطلب أساسًا في الدين. يُظهر بعض الأفراد بطبيعة الحال ميلًا قويًّا نحو التعاون وحبًّا حقيقيًّا للعدل وكرهًا للظلم. وسواءٌ كانوا ملحدين أم لا، فإن إلحادهم لن يقلل من التزامهم بكونهم مواطنين صالحين. ولكن هذا الحب الفطري للعدل أمر غير شائع، فلدى غالبية الناس

ميول يمكن أن تُبعدهم عما يتطلبه العدل الاجتماعي، ما لم يتم التصدي لهذه الميول بمؤثرات معارضة. يهتم معظم الناس كثيرًا — أكثر مما ينبغي — برفاهيتهم ورفاهية عائلاتهم وأصدقائهم. وبما أن ماجنيسيا تحافظ على البنية العائلية التقليدية، فإنها تحافظ أيضًا على بعض الميول النفسية التي من شأنها تقويض تفاني المواطنين في تحقيق الصالح العام للمجتمع بأكمله.

ومن أجل إقناع المواطنين بتكريس أنفسهم للمصلحة العامة، يعتمد الأثيني على حقائق اجتماعية مقبولة على نطاق واسع حول نظام الكون، وهذه الحقائق تتماشى إلى حد كبير مع المعتقدات التي لطالما آمن بها الناس العاديون؛ لذا سيكون من السهل عليهم الاعتراف بها. إن فكرة أن زيوس والآلهة الأخرى التي تحكم العالم الطبيعي تهتم بالعدل بين البشر؛ كانت فكرة شائعة في عصر أفلاطون، ووجدت الدعم من العديد من الشعراء. ويرى الأثيني أن هذه المفاهيم التقليدية يمكن إثباتها لأي شخص منفتح على الفكرة. ويمكن إثبات أن الكيانات الإلهية الحقيقية تمتلك ذكاءً وفضيلة استثنائيَّين، وأنها تحكم حياتنا بأفضل ما يمكن. وستضمن معاقبة الظلم ومكافأة العدل. إن الحجج الداعمة لهذه الحقائق حول الآلهة تكون في متناول الأفراد العاديين أكثر بكثير من الحجج الموجودة في محاورات أفلاطون، فيما يتعلق بوجود الأشكال المجردة وطبيعة العدل.

يقدم كتاب «القوانين» حجة متجذِّرة في علم الكونيات الخاص بأفلاطون، التي تخلُص إلى أننا نستفيد من العناية الإلهية، ولكنه يعتقد أن هذا الجانب من فلسفته يمكن أن يكون بمنزلة الأساس لدين عام يدعم مجتمعًا سياسيًّا يتمتع بالحكم الرشيد. ويخشى أفلاطون أن يؤدي انتشار الإلحاد إلى الإضرار بالعدالة الاجتماعية، لكنه يعتقد أنه لا داعي للُّجوء إلى الأكاذيب لمعالجة هذه القضية. يرغب العديد من الأفراد في عدِّ أنفسهم جزءًا من نظام أوسع يمتد عبر مساحات شاسعة من الزمان والمكان، ويربطون حياتهم القصيرة بكلٍّ أبدي وذكاءٍ شامل. ولا يعارض أفلاطون هذا الميل البشري. ويعتقد أنه يستطيع تلبيته دون الاعتماد على الأكاذيب المريحة. ويتضمن مفهومه لثاني أفضل مجتمع سياسي في ماجنيسيا الممارساتِ الدينية العامة. وما يثير الإعجاب في الدين العام لماجنيسيا هو أنه لا يرتكز على التقاليد، أو العُرف، أو السلطة، بل على المنطق الفلسفي الذي يمكن أن يفهمه أي شخص يتمتع بعقل متفتح وقدر كافٍ من الذكاء. إن المصدر النهائي للسلطة السياسية في كلٍّ من ماجنيسيا وكاليبوليس هو قدرة العقل البشري على فَهمِ ما هو جيد.

تُعَد أفكار أفلاطون حول الدين والأخلاق والسياسة ثريةً ومفيدة لدرجة أن العديد من التقاليد الفلسفية اللاحقة تبنَّتْها. بالنسبة للمفكرين المسيحيين، يقدم أفلاطون حججًا

تدعم فكرة خلود الروح، ووجود خالق إلهي يهتم بنا، والأهمية القصوى لعيش حياة مستقيمة أخلاقيًّا. ولكن نظرًا لأن أعمال المؤلفين اليونانيين والرومانيين أصبحت في متناول الفلاسفة الأوروبيين في العصر الحديث، فقد أصبحت محاورات أفلاطون أيضًا بمنزلة مادة للتشكيك في العقيدة المسيحية الراسخة. إن المفهوم الأسمى في فلسفة أفلاطون هو شكل الخير، وليس الكيان الإلهي. يعترف أفلاطون بأن الملحد يمكن أن يكون ملتزمًا بمبادئ العدل والقيم الأخلاقية الأخرى تمامًا مثل المؤمن. وتفتقر فلسفته إلى ما يعادل مفهوم الإيمان المسيحي. ووَفقًا لأفلاطون، يجب أن تستند كل مؤسسة إنسانية إلى العقل. ويجب أن نلتزم بمبادئ العدل وخدمة مجتمعنا، ليس لأن كائنًا إلهيًّا يأمرنا بذلك أو يعِدُنا بمكافآت مقابل الامتثال لأوامره، ولكن لأن التفكير الفلسفي يكشف القيمة الهائلة للعدل. إن العقل يمكن أن يعيد تشكيل عالَمنا، ويجب أن توجه الأشكال هذا المسعى، علينا أن ندرك التأثير الجوهري للقوى غير العقلانية. فهي قوًى كامنة داخلنا جميعًا، ومن الممكن أن تؤدي إلى مجتمعات فاسدة تتميز بالرغبة المفرِطة في الثروة والسلطة والرفاهية. ومن النادر أن يمتلك الأفراد الموهبة والحظ للتغلب على هذه التحديات الداخلية التي تشوِّه الشخصية الإنسانية وتؤدي إلى التعاسة. وكان سقراط واحدًا من هؤلاء. وقد كُتبت محاورات أفلاطون بهدف إلهام وتثقيف المزيد من الناس.

التسلسل الزمني

٤٨٥ قبل الميلاد تقريبًا مولد بروتاجوراس، السفسطائي البارز، في أبديرا (شمال اليونان).

٤٨٥ قبل الميلاد تقريبًا مولد جورجياس، المعلم البارز في الخطابة، في ليونتيني (صقلية).

٤٦٩ قبل الميلاد مولد سقراط في أثينا.

٤٦٠ قبل الميلاد مولد ديمقريطوس، مؤسس المذهب الذري، في أبديرا.

٤٦٠–٤٥٠ قبل الميلاد مولد أرسطوفانيس، الكاتب الكوميدي، في أثينا في هذا العقد.

٤٤٣ قبل الميلاد كتابة بروتاجوراس لقانون ثيراي، مستوطنة يونانية.

٤٣١ قبل الميلاد اندلاع الحرب البيلوبونيسية بين إسبرطة وأثينا، كما رواها ثوقيديدس.

٤٣٠ قبل الميلاد تقريبًا مولد زينوفون، الجنرال الأثيني ومؤلف كتاب «المُذكِّرات» عن سقراط في أثينا.

٤٢٧ قبل الميلاد مولد أفلاطون في أثينا.

٤٢٣ قبل الميلاد إنتاج مسرحية «السحب» لأرسطوفانيس، التي تسخر من سقراط، في أثينا.

٤١٥ قبل الميلاد تقريبًا وفاة بروتاجوراس.

٤٠٤ قبل الميلاد انتهاء الحرب البيلوبونيسية بهزيمة أثينا على يد إسبرطة. الإطاحة بالديمقراطية الأثينية. تولي «الثلاثين» الحكم.

٤٠٣ قبل الميلاد هزيمة «الثلاثين» واستعادة الديمقراطية في أثينا.

٣٩٩ قبل الميلاد محاكمة سقراط وإعدامه. وموت جورجياس بعد عدة سنوات.

٣٨٨ قبل الميلاد زيارة أفلاطون للرياضيين الفيثاغورثيين في صقلية.

٣٨٧ قبل الميلاد تأسيس أفلاطون «الأكاديمية»، التي ظلت موجودة حتى القرن الأول قبل الميلاد.

٣٨٦ قبل الميلاد وفاة أرسطوفانيس.

٣٨٤ قبل الميلاد مولد أرسطو في ستاجيرا (شمال اليونان).

٣٦٧ قبل الميلاد وصول أرسطو إلى أثينا للدراسة مع أعضاء أكاديمية أفلاطون.

٣٦٧ قبل الميلاد عودة أفلاطون إلى صقلية لتوجيه نظام ديونيسيوس الثاني.

٣٦١ قبل الميلاد سفر أفلاطون مرة أخرى إلى صقلية للتأثير على سياساتها.

٣٤٧ قبل الميلاد وفاة أفلاطون. سفر أرسطو من أثينا.

٣٤١ قبل الميلاد مولد أبيقور، مؤسس المدرسة الهدونية، في ساموس (جزيرة قريبة من ساحل تركيا الحديثة).

٣٣٥ قبل الميلاد عودة أرسطو إلى أثينا وتأسيس مدرسته الخاصة، الليسيوم.

٣٢٢ قبل الميلاد وفاة أرسطو.

٣٠٧ قبل الميلاد تقريبًا تأسيس أبيقور لمدرسته في أثينا.

٣٠٠ قبل الميلاد تأسيس زينون الذي وُلد في كيتيوم المدرسة الرواقية في أثينا.

قراءات إضافية

The best collection of Plato's writings translated into English is *Plato: Complete Works*, edited by John M. Cooper (Hackett Publishing Co., 1997). Hackett and Oxford University Press have also published translations of individual dialogues, and these are generally of high quality. The Loeb Classical Library, published by Harvard University Press, contains translations of the dialogues with Greek and English on facing pages. R. E. Allen has translated many of the dialogues with commentary for Yale University Press. Several of the dialogues appear with extensive commentary in the Clarendon Plato Series published by the Clarendon Press. Other noteworthy translations of individual works are *Republic*, translated by Tom Griffith (Cambridge University Press, 2000); *Republic*, translated by C. D. C. Reeve (Hackett Publishing Co., 2004); and *Laws*, translated by Thomas L. Pangle (Basic Books, 1980).

Debra Nails, *The People of Plato* (Hackett, 2002), provides information about the individuals who speak or are referred to in Plato's works. On the political climate of fifth– and fourth–century BC Athens, see two works by Josiah Ober: *Mass and Elite in Democratic Athens* (Princeton University Press, 1989) and *Political Dissent in Democratic Athens* (Princeton University Press, 1998). Other treatments of Plato's intellectual and political milieu are Peter Krentz, *The Thirty at Athens* (Cornell University Press,

1982); and George Kerferd, *The Sophistic Movement* (Cambridge University Press, 1981). The political writings of the sophists can be found in Michael Gagarin and Paul Woodruff (eds.), *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists* (Cambridge University Press, 1995). On Democritus and other presocratic thinkers, see W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vols. 1 and 2 (Cambridge University Press, 1962 and 1965); and G. S. Kirk, J. E. Raven, and M. Schofield, *The Presocratic Philosophers* (2nd ed., Cambridge University Press, 1983).

For collections of essays on all aspects of Plato's philosophy, see Richard Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato* (Cambridge University Press, 1992); Gail Fine (ed.), *Plato*, 2 volumes (Oxford University Press, 1999); Gail Fine (ed.), *The Oxford Handbook of Plato* (Oxford University Press, 2008); and the 'Plato' entry of the online *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (http://plato.stanford.edu/).

On the early dialogues, see Thomas C. Brickhouse and Nicholas D. Smith, *The Philosophy of Socrates* (Westview Press, 2000); Charles H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue* (Cambridge University Press, 1996); Mark McPherran, *The Religion of Socrates* (Pennsylvania State Press, 1996); and Gregory Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher* (Cambridge University Press, 1991). Vlastos' book is an important attempt to distinguish the philosophies of Socrates and Plato and to view the early dialogues as the record of Plato's gradual philosophical development. For scepticism about such an approach, see Debra Nails, *Agora, Academy, and the Conduct of Philosophy* (Kluwer Academic Publishers, 1995). For a collection of essays on central Socratic doctrines and his influence on later philosophical traditions, see Sara Ahbel-Rappe and Rachana Kamtekar, *A Companion to Socrates* (Blackwell Publishing, 2006).

For studies of individual early works, see C. D. C. Reeve, *Socrates in the Apology* (Hackett Publishing Co., 1989); Dominic Scott, *Plato's Meno* (Cambridge University Press, 2006); and Terry Penner and Christopher Rowe, *Plato's Lysis* (Cambridge University Press, 2005). Richard Kraut, *Socrates and the State* (Princeton University Press, 1984), is a study of the *Crito* and the political orientation of the early dialogues.

Ruby Blondell's *The Play of Character in Plato's Dialogues* (Cambridge University Press, 2002) emphasizes the dramatic aspect of Plato's writing, with close attention to his portrayal of his interlocutors. It applies this method of reading to the *Hippias Minor, Republic*, *Theaetetus*, *Sophist* and *Statesman*.

Discussions of Plato's metaphysics and epistemology can be found in Allan Silverman, *The Dialectic of Essence: A Study of Plato's Metaphysics* (Princeton University Press, 2002); Mary Margaret McCabe, *Plato's Individuals* (Princeton University Press, 1994); Nicholas P. White, *Plato on Knowledge and Reality* (Hackett Publishing Co., 1976); Terry Penner, *The Ascent from Nominalism* (D. Reidel Publishing Company, 1987); and R. M. Dancy, *Plato's Introduction of Forms* (Cambridge University Press, 2004).

On Plato's moral philosophy, see Terence Irwin, *Plato's Ethics* (Oxford University Press, 1995). A treatment of his political philosophy, portraying the *Laws* as a turn away from the authoritarianism of the *Republic*, is provided by Christopher Bobonich, *Plato's Utopia Recast* (Oxford University Press, 2002). For a study of the *Laws*, see Glenn R. Morrow, *Plato's Cretan City* (Princeton University Press, 1960). S. Sara Monoson, *Plato's Democratic Entanglements* (Princeton University Press, 2000), shows the influence of Athenian institutions and culture on Plato's political thinking.

On the *Republic*, consult Julia Annas, *An Introduction to Plato's Republic* (Oxford University Press, 1981); G. R. F. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic* (Cambridge University Press, 2007);

Richard Kraut (ed.), *Critical Essays on Plato's Republic* (Rowman & Littlefield, 1997); C. D. C. Reeve, *Philosopher–Kings* (Princeton University Press, 1988); and Gerasimos Santas (ed.), *The Blackwell Guide to Plato's Republic* (Blackwell, 2006).

On the *Symposium*, see Frisbee C. C. Sheffield, *Plato's Symposium* (Oxford University Press, 2006), and J. H. Lesher, Debra Nails, and Frisbee C. C. Sheffield (eds.), *Plato's Symposium* (Center for Hellenic Studies, 2006).

To study Plato's refutation of Protagorean relativism, one should consult two guides to the *Theaetetus*: Myles Burnyeat, *The Theaetetus of Plato* (Hackett Publishing Co., 1990), and D. N. Sedley, *The Midwife of Platonism* (Clarendon Press, 2004).

For help with some of Plato's difficult late dialogues, see T. K. Johansen, *Plato's Natural Philosophy* (Cambridge University Press, 2004); M. S. Lane, *Method and Politics in Plato's Statesman* (Cambridge University Press, 1998); and Constance C. Meinwald, *Plato's Parmenides* (Oxford University Press, 1991).

On Plato's influence on nineteenth– and twentieth–century philosophers, see M. S. Lane, *Plato's Modern Progeny* (Duckworth, 2001); and Catherine H. Zuckert, *Postmodern Platos* (University of Chicago Press, 1996).

هنـــداوي