مفهوم الفضيلة عند أفلاطون

الباحث د. وائل علي سعيد[1]

ملخص باللغة العربية

أكدّ أفلاطون على أنّ الفضائل واحدة، رغم تعددها، لكنه لم يحدد مفهوم الفضيلة من حيث هي كذلك، بل استخدم مصطلحي الفضيلة والعدالة بالتبادل، دون تصريح، ودون توضيح، على الرغم من الإصرار السابق على وحدة الفضائل.

كما أصرّ أفلاطون على الانسجام والتكامل بين الفضائل، الأمر الذي وجدناه مرتبطا بمصلحة دولة المدينة. ولذلك جعل من فضيلة العدالة الفضيلة المركزية التي تحافظ على التقسيم الطبقي لقوى النفس ولطبقات المجتمع والدولة. كما وجدنا أنه جعلها لاحقة زمانيا وأنطولوجيا لباقي الفضائل.

قال أفلاطون في محاورة مينون إلى أنّ الفضيلة ليست مكتسبة وليست فطريّة، وقدم بعض الأدلة على ذلك، التي حددنا نقاط ضعفها، ثم انتهى في نهاية المحاورة إلى أنّ الفضيلة منحة إلهيّة. فماذا كان أفلاطون يقصد بالفطريّ وبالمكتَسَب، حتى يرفض أن تكون الفضيلة فطرية ومكتسبة؟ لم يحدّد أفلاطون مصطلحات الفطريّ والمكتسب، ولم يحدّد سبب إخراجه للفضيلة من دائرة الفطريّ والمكتسب، أو فيما إذا كان ذلك ينطبق على جميع أنواع الفضيلة أو مستوياتها.

وقد وجدنا أن الفضيلة الفلسفية عند الإنسان فطرية ومكتسبة جزئيا، مكتسبة لأنها متوقفة على تعلم الفلسفة، لكن تعلم الفلسفة متوقف على وجود استعداد فطري، عبر أفلاطون عنه بقوله وجود معدن الذهب في طينته، التي صنع منها، أما من حيث الأهمية فقد جعلها أفلاطون في صالح الجزء الفطري.

[1] جامعة البعث، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم الفلسفة، wsaed@albaath-univ.edu.sy

ملخص باللغة الإنكليزية

Ph.D. weal Ali said[2]

Plato did not specify the concept of virtue as such, but rather used the terms of virtue and justice by exchange, without justification, and without clarification, despite the previous insistence on the unity of virtues. Plato also insisted on harmony and complementarity between the virtues, which we found related to the interest of the state. The virtues that appeared in the dialogues of Plato are all in the interest of the state and its stability, and therefore he made out of the virtue of justice, the central. Plato said in Menon's dialogue that virtue is not acquired and not innate, and provided some evidence of this, which we defined its weaknesses, and then at the end of the dialogue ended that virtue is a divine grant. What was Plato meant by innate and acquired, in order to refuse the innate virtue or the acquired virtue? Nor he said why. Plato did not specify the terminology of acquisitions innateness, or whether that applies to all kinds of virtue or their levels.

We have found that the philosophical virtue of man is partially innate and partially acquired, acquired because it is dependent on learning philosophy, but learning philosophy depends on the existence of an innate ability, which in Plato words «the gold metal in its clay«, which was made from it, Plato said that the innate part is the most important one.

[2] Al –Baath University, College of Arts and Humanities, Department of Philosophy. Email wsaed@albaath-univ.edu.sy

مفهوم الفضيلة عند أفلاطون

د. وائل علي سعيد[3]

مقدمة

قال أمير الشعراء أحمد شوقي:

وإنما الأمم الأخلاق ما بقيت فإن همو ذهبت أخلاقهم ذهبوا

يضع لنا الشاعر الكبير احمد شوقي معادلة مفادها أن بقاء الأمم واستمرارها يكمن في بقاء أخلاقهم واستمرار فضائلهم، لكن عن نوع من البقاء أو الاستمرار هل يقصد الشاعر المعنى الأنطولوجي؟ نعم، بمعنى أن تماسك الأفراد المكونين للأمة، إنما يأتي من قيمهم الأخلاقية وفضائلهم، فالفضيلة تجمع الناس وتدفعهم نحو الفاعلية الهادفة الإيجابية، الأمر الذي يؤدي الى تقدم الحضارة. ونتساءل أيضا هل ينطبق على الإنسان الفرد ما ينطبق على الأمة؟ إن أحمد شوقي يتفق مع أفلاطون اتفاقا كبيرا كما سنرى.

مشكلة البحث.

يعد البحث في الفضيلة عند أفلاطون أمرا معقدا، بسبب تعدد المحاورات الأفلاطونية، التي ناقشت هذا المفهوم على اختلاف المراحل الزمنية، التي مر بها فكر أفلاطون الفلسفي بين مراحل الشباب، والنضج، والشيخوخة.

ينطلق البحث من السؤال المركزي التالي: هل الفضيلة فطرية أم مكتسبة عند أفلاطون؟ أي هل الفضيلة أمر يبتدئ الإنسان حياته وهو يحمله في جبلته الأولى، أو هل هو أمر مفطور الإنسان عليه، بفعل الإله الخالق، أم أن الإنسان يتعلمه ويكتسبه بالدراسة والتدريب والتعلم؟ وعلى هذا لا بد من البحث في العلاقة بين الفضيلة وكل من النفس الإنسانية وقواها، لمعرفة فيما إذا كانت الفضيلة فطرية، كذلك المعرفة الإنسانية وخبراتها، لمعرفة فيما إذا كانت الفضيلة مكتسبة، كذلك الدولة وطبقاتها، لمعرفة فيما إذا كانت الفضيلة على علاقة بالمشروع السياسي، كذلك التوجه الديني ومفهوم السعادة، لمعرفة

[3] جامعة البعث، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم الفلسفة، wsaed@albaath-univ.edu.sy

فيما إذا كانت الفضيلة على علاقة بالتصوف الأفلاطوني. وقبل الإجابة على هذه الأسئلة لا بد أولا من تحديد الفضيلة والرذيلة والفطرية والاكتساب، لذا يتفرع هذا السؤال الى عدة أسئلة فرعية متسلسلة منطقيا، على النحو التالي:

1- ما تعريف الفضيلة، من حيث هي كذلك، عند أفلاطون؟
2- ما أنواع الفضائل؟
3- ما علاقة الفضيلة بقوى النفس؟
4- ما علاقة الفضيلة بالمعرفة؟
5- ما علاقة الفضيلة بالسياسة؟
6- ما تعريف السعادة؟
7- ما العلاقة بين الفضيلة والسعادة؟
8- ما العلاقة بين الفضيلة والتصوف الأفلاطوني؟
9- هل الفضيلة فطرية أم مكتسبة؟
10- ما المسلمات التي يضمرها أفلاطون في بحوثه في الفضيلة؟

أهمية البحث وحدوده

تنقسم محاورات أفلاطون إلى ثلاثة مراحل فكرية (الشباب[4] والنضج[5] والشيخوخة[6]) كما يتفق على ذلك المختصون. ولكل واحدة منها محاوراتها الخاصة التي تناولت فيها موضوعات شتى، والملاحظ عموما أنه لا توجد محاورة خاصة بموضوع واحد، أو أن موضوع ما خاص بمرحلة محددة، بل إن أفلاطون تناول المواضيع المختلفة من جوانب متعددة على اختلاف المراحل وتعدد المحاورات. ومشكلة الفضيلة واحدة من المشكلات التي عالجها أفلاطون في عدة محاورات، على امتداد المراحل الفكرية، لذلك حاولنا في بحثنا أن نضع مفهوم الفضيلة عند أفلاطون كما ظهر في محاورات (بروتاجوراس، جورجياس، الجمهورية، مينون، فيدون، فيليبوس) على امتداد المراحل الثلاثة، ومعرفة

[4] محاوراتها هي: اقريطون، اوطيفرون، هيبياس الأصغر، القبيادس، هيبياس الأكبر، خرميدس، لاخيس، ليسيز، بروتاجوراس، ايون، جورجياس

[5] محاوراتها هي: منكسينوس، مينون، اوتيدتيموس، اقراطيلوس المأدبة، فيدون، الجمهورية، فيدروس، بارمنيدس، تيتياتوس

[6] محاوراتها هي: السوفسطائي، السياسي، فيليبوس، طيماوس، اقريتياس، القوانين

تطورات فكر أفلاطون في هذه المشكلة، وما الذي أضافه أفلاطون على السابقين عليه، وهو أمر ربما لم يشدد عليه الباحثين العرب في الفلسفة، من جهة ومن جهة أخرى لأننا نؤكد على أن أحد مداخل تماسك المجتمع وتقدمه، إنما هو المدخل الأخلاقي.

أهداف البحث وأسئلته

تظهر أهداف البحث في الأمور التالية:

1- الإجابة على الأسئلة السابقة الذكر في إشكالية البحث على النحو التالي

a. تعريف الفضيلة، من حيث هي كذلك
b. تحديد أنواع الفضائل
c. تحديد علاقة الفضيلة بقوى النفس
d. تحديد علاقة الفضيلة بالمعرفة
e. تحديد علاقة الفضيلة بالدولة وبالمشروع السياسي عامة
f. تحديد تعريف السعادة
g. تحديد العلاقة بين الفضيلة والسعادة
h. تحديد العلاقة بين الفضيلة والتصوف الأفلاطوني
i. تحديد فيما إذا كانت الفضيلة فطرية أم مكتسبة

2- تحديد المسلمات التي يضمرها أفلاطون في بحوثه والتي تستند عليها آراءه.

فرضيات البحث

ينطلق البحث من الفرضيات التالية:

1- نفترض أن الفضيلة الأخلاقية عند أفلاطون مسألة فطرية، بمعنى أن الإله خلقها في الإنسان.

2- نفترض أن أفلاطون لم ينظر فلسفيا الى العلاقة بين الفضيلة والسعادة، بوصفها علاقة غائية بمعنى أن يجعل السعادة غاية للفضيلة، بل اكتفى بالربط الماهوي بينهما.

3- نفترض أن المشروع السياسي عند أفلاطون جزء لا يتجزأ من مشروعه الفلسفي، ولذلك حرص أفلاطون على التكامل بين السياسة والفضيلة.

4- نفترض أن المشروع الفلسفي يشكل نسقا عند أفلاطون لذلك ربط الفضيلة بالسعادة، وبالعودة الى العالم السماوي.

مصطلحات البحث وتعريفاته الإجرائية

فطري INNATE[7].

فطري INNATE: ما يعود الى طبيعة الكائن ولا يكون نتيجة ما عاناه، ما فعله أو أدركه منذ ولادته.

فطر[8]: – فطَرَ الشيءَ يَفْطُرُه فَطْراً فانْفَطَر وفطَّرَه: شقه وتَفَطَّرَ الشيءُ: تشقق.

– وفَطَرَ الله الخلق يَفْطُرُهم: خلقهم وبدأَهم. والفِطْرةُ: الابتداء والاختراع.

مكتسب ACQUIRED

كسبيّ، مُكْتِسب[9] (صفة) :ACQUIRED ما ليس قديما: السمة المكتسبة (التي لم يكن يملكها فرد أو نوع في الأصل) مدارك كسبية (لا يقدمها حس مباشرة بل تنجم عن تربية ودربة أو استدلال فطري).

كسب[10] : الكَسْبُ: طَلَبُ الرِّزْقِ، وأَصلُه الجمع. كَسَبَ يَكْسِب كَسْباً، وتَكَسَّبَ واكْتَسَب. قال سيبويه: كَسَبَ أَصابَ، واكْتَسَب تَصَرَّف واجْتَهَد

التعريف الإجرائي:

ننطلق في بحثنا من تعريف الفطري على أنه ما يحوز الأوليّة في الزمان، والمختَرع من قبل الإله، وهو ما يكافئ القِدَم الأنطولوجي.

---

[7] لالاند، اندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، بيروت – باريس، منشورات عويدات، ط2، 2001، مادة فطري.

[8] ابن منظور، لسان العرب، قم –إيران، نشر أدب الحوزة، 1405 هـ، مادة فطر.

[9] لالاند، اندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، مادة مكتسب.

[10] ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، مادة كسب

ونعرف المكتسب على أنه الجِدَّة في الزمان، وكلّ تغيّر كليّ أو جزئيّ ينتج عن قصد، وهو ما يكافئ الجِدَّة الأنطولوجيّة

الاستعداد Ability[11].

أ- ميزة جسدية أو نفسية تجعل ذلك الذي يتميز بها قادرا على القيام بوظيفة خير قيام.

ب- الاستعداد سمة طبيعية أو نفسية ينظر إليها من زاوية الممارسة والمردود.

التعريف الإجرائي للاستعداد: هو سمة أو ميزة تؤهل صاحبها لاكتساب تغير نوعي أو كمي يتحول بموجبه الاستعداد إلى قدرة يقوم الإنسان باستخدامها بشكل فاعل.

الفضيلة: (VERTU):

أ- استعداد دائم للرغبة في أداء نوع محدد من الأعمال الأخلاقية.

ب- بنحو أعم (الـ فضيلة) استعداد دائم لإرادة الخير عادة فعل الخير.

ت- موضوعيا: مجموعة القواعد السلوكية التي يعترف بصلاحها.

فضل[12]:

أ- الفَضْل والفَضِيلة معروف: ضدُّ النَّقْص والنَّقِيصة، والجمع فُضُول؛

ب- والفَضِيلة: الدَّرَجة الرفيعة

ت- والفِضَال والتَّفاضُل: التَّمازِي في الفَضْل

ث- وأَفْضَل الرجل على فلان وتفَضَّل بمعنى إذا أَناله من فضله وأَحسن إليه

ج- والإِفْضال: الإحسان

التعريف الإجرائي للفضيلة: الفضيلة استعداد دائم للقيام بعمل أخلاقي، أو عمل يتفق مع مجموعة قواعد أخلاقية، فيتفوق الإنسان بذلك على الآخرين، لأنه يحصل على درجة زيادة مما لديهم.

[11] لالاند، اندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، الاستعداد.

[12] ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، مادة فضل

العدالة JUSTICE

صحيح، عادل، صائب[13]: JUST،:RIGHT

أ- ما هو متطابق مع حق طبيعي أو وضعي.

ب- من ثم تقال على ما هو مضبوط دقيق وعندها يكون الاسم المناسب صحّة

ت- الذي يحكم على علاقاته مع الآخر مثلما يمكنه أن يحكم على العلاقة بين شخصين غريبين والذي لا يستسلم لأية محاباة ولا أي حقد مسبق عندما يحكم بين عدة أشخاص.

ث- الذي يحكم حكما أخلاقيا صالحا ويملك إرادة التقيد بذلك.

عدل[14]

أ- العَدْل: ما قام في النفوس أَنه مُسْتقيم، وهو ضِدُّ الجَوْر

ب- والعَدْلُ من الناس: المَرْضِيُّ قولُ وحُكْمُه.

ت- وقال الباهلي: رجل عَدْلٌ وعادِلٌ جائز الشهادة.

التعريف الإجرائي للعدل، هو المستقيم في طريقه الى الحق الطبيعي أو الوضعي فلا ينحرف بسبب المحاباة لطرف على حساب طرف، والاستقامة هنا بالمعنى الكيفي ما سار في الطريق المحدد له ليسير عليه.

الدراسات السابقة

أبرز الباحث ألسدير ماكنتاير العديد من النقاط في كتابه المعنون «بعد الفضيلة» والتي تتعلق بآراء أفلاطون في الفضيلة والتي نتفق معه فيها، ونبني عليها آرائنا:

أولا: لقد سعى أفلاطون جاهدا في محاوراته الى البحث في الفضائل بطريقة جديدة تختلف عن طريقة هوميروس فـ«عندما قدم أفلاطون في الجمهورية شرحه للفضائل

[13] لالاند، اندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، مادة عادل.

[14] ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق،

المتسق منطقيا والموحد توحيدا جيدا، كان أحد أجزاء استراتيجية إقصاء الوراثة الهوميرية من دولة المدينة»[15].

ثانيا: لكن هذا في الحقيقة احتاج الى تغيير مناسب في الخلفية الاجتماعية عندما «لم يعد المجتمع الأخلاقي الأولي هو جماعة الأقرباء وإنما دولة المدينة، وليس دولة المدينة بشكل عام وإنما الديمقراطية الأثينية بخاصة»[16] إذن تغير الحامل الاجتماعي للفضيلة من الأسرة والعائلة والعشيرة والقبيلة أي جماعة القرابة الدموية والعلاقات الموروثة إلى المدينة ذات السياق الاجتماعي المختلف تماما فأن «يكون الإنسان صالحا عنى في كل نظرة يونانية أن يكون الإنسان مواطنا صالحا»[17]

ثالثا: ومجتمع دولة المدينة يحتاج إلى الفضائل التعاونية وليس الفضائل التنافسية ف «التنافسية كانت هوميرية عند السلف القديم، أما التعاونية فتمثلت عالَم الاجتماع الخاص بالديمقراطية الأثينية. ... وعلاوة على ذلك فإن العدالة التي يكون الخلاف حولها مصدرا للنزاع الاجتماعي، هي احدى الفضائل التي اعتبرها ادكنز فضيلة تعاونية لا تنافسية.»[18]

رابعا: أشار مكنتاير الى أن أفلاطون تحدث عن فضائل الحصافة والشجاعة والعفة والعدالة ولم يبين لنا سبب اعتبارها فضائل[19]، سوى بشكل طفيف، ونحن في هذا نتفق معه تماما، إذ أن النجاح هو السبب الذي يجعل من تلك الفضائل فضائل، وذلك لان أفلاطون عندما أخذ بالاستعمال اليوناني العادي «وافق على النظرة المفيدة أن مفاهيم الفضيلة والخير من جهة ومفاهيم السعادة، النجاح، وإرضاء الرغبات، من جهة أخرى مترابطة بشكل لا فكاك له»[20] لكن أفلاطون أضاف على شرط النجاح شرط آخر أن تعمل ضمن حدود الاختصاص.

[15] ماكنتاير، ألسدير، بعد الفضيلة، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2013، ص 274.
[16] ماكنتاير، بعد الفضيلة، مرجع سابق، ص276
[17] ماكنتاير، بعد الفضيلة، مرجع سابق، ص282
[18] ماكنتاير، بعد الفضيلة، مرجع سابق، ص278
[19] ماكنتاير، بعد الفضيلة، مرجع سابق، ص282.
[20] ماكنتاير، بعد الفضيلة، مرجع سابق، ص 290.

خامسا: لكن هذا ليس كل شيء فقد وجد أفلاطون أن «الرغبة العقلية لا يمكن تحقيقها بصورة حقيقية في دولة المدينة (POLIS) الموجودة في العالم الفيزيائي، وإنما في مدينة مثلى لها دستور مثالي. لذا يجب التمييز الشديد بين الخير الذي تطمح إليه الرغبة العقلية والحياة الواقعية لدولة المدينة. فما يمكن الوصول إليه سياسيا ليس بالمرضي. وما هو مرض لا يمكن الوصول إليه إلا عبر الفلسفة وليس بالسياسة»[21] وهذا ما سنجده حقيقة عندما ينتهي الأمر بالفيلسوف الأفلاطوني الى دخول العالم السماوي عبر التطهر.

سادسا: وأضاف الكاتب أن أفلاطون شدّد على التناسق والتكامل بين الفضائل إذ أنه ملتزم «بعمق بالنظرة المفيدة أن الفضيلة لا يمكن أن تتناقض مع الفضيلة في داخل المدينة وفي داخل الشخص. فلا وجود لخيرات متنافسة وفي حالة حرب واحدها مع الآخر»[22]

منهج البحث

استخدمنا في بحثنا هذا المنهج الوصفي التحليلي، حيث حاولنا أن نبحث عميقا في النصوص الأفلاطونية ومقارنتها بعضها ببعض للوصول الى المعاني والأفكار المتعلقة بإشكالية البحث.

عرض البحث والمناقشة والتحليل

قوى النفس الإنسانية وفضائلها

يرى أفلاطون أنّ النفس الإنسانيّة عنصر بسيط خالد فـ «النفس تشبه أقرب الشبه الإلهي والخالد، والمعقول، وذي الطبيعة الواحدة، الذي لا يتحلل والذي هو ذاته دائما على نفس الحال»[23] بمعنى أن النفس غير مركبة، ولا تنحل إلى عناصر أخرى.

وتتكون النفس الإنسانيّة، من وجهة نظر أفلاطون، من ثلاثة قوى، هي: القوّة العقليّة، والقوّة الغضبيّة، والقوّة الشهويّة، «تعمل كل منها على حدة في أعمالنا المختلفة؟ فنتعلم

[21] ماكنتاير، بعد الفضيلة، مرجع سابق، ص291.

[22] ماكنتاير، بعد الفضيلة، مرجع سابق، ص293.

[23] أفلاطون، فيدون، ترجمة عزت القرني، دار قباء، القاهرة، 1973، ص 132.

بإحداها ونغضب بأخرى وبثالثة تتوق نفوسنا إلى لذائذ الطعام والشراب والتوليد»[24] ويبدو واضحا هنا، أن الجسد الإنساني، يلتحق بالنفس الإنسانية، وبالتحديد من أسفلها، فالقوّة الشهوانيّة إنما هي الجسد الإنسانيّ ليس إلّا، وهي تتموضع في الجزء الأسفل، تعبيرا عن رؤية أفلاطون الدونيّة للجسد الإنسانيّ، وكل كلام أفلاطون عن الإنسان، إنّما هو كلام عن النفس ليس إلّا. كما يلاحظ المدقق هنا بسهولة التقابل والتناظر بين النفس والدولة، أو بين قوى النفس وطبقات الدولة فـ «في النفس – كما في الدولة – ثلاث قوى متمايزة هي المفكرة والمنفذة والمنتجة يقابلها في النفس ثلاث قوى»[25] وهو أمر يؤكده أفلاطون كما سنرى.

ويحدد أفلاطون شجاعة علما أن الشجاعة بالتعريف هي «القوة التي تتشبث تشبثا راسخا بالرأي السديد فيما يخشى وما لا يخشى»[26] فالعنصر الحماسيّ، أو القوّة الغضبيّة، هي التي تجعل الإنسان شجاعا، لكن هذه الشجاعة ليست من دون توجيه، فهي تكون شجاعة بمواجهة الأخطار، التي يحدد العقل أو الذهن ضرورة مواجهتها، كما يكون الرجل حكيما بـ «اعتبار القسم الصغير المتسلّط في نفسه الذي يملي هذه الإرشادات، وله العلم في ما يفيد هذه الأقسام مفردة ومجموعة»[27] فالعقل من يقوم بإدارة قوى النفس منفردة ومجتمعة، ويحدد لها الزمان والمكان المناسبين، أمّا العفّة، فيعطيها أفلاطون شأنا كبيرا يوازي شأن العقل، على الرغم من أنّها تقع في أسفل السلّم، لأنها مَنْ تحقق الانسجام والتناغم بين قوى النفس «أَوَلا ندعو الإنسان عفيفا باعتبار تلاؤم هذه الأقسام والقوى واتزانها وائتلافها؟ أي حين يتفق القسمان المحكومان مع القسم الحاكم حاسبين القسم العقلي صاحب الحق الملكي؟»[28] فالعفّة تخلق الانسجام والتناغم بين جميع قوى النفس، وهذا الانسجام متوازن بشكل نوعي، يكون فيه العقل في موقع القيادة. لكنّها قيادة تحتاج بعض المساعدة حيث نرى أن الرجل، وقد قام بأفعال تتناقض مع أحكام العقل

[24] أفلاطون، جمهورية أفلاطون، مصدر سابق، ص 143.
[25] أفلاطون، جمهورية أفلاطون، مصدر سابق، ص 149.
[26] أفلاطون، جمهورية أفلاطون، مصدر سابق، ص 137.
[27] أفلاطون، جمهورية أفلاطون، مصدر سابق، ص151.
[28] أفلاطون، جمهورية أفلاطون، مصدر سابق، ص151.

بسبب شهواته يلوم نفسه ويؤنبها ويغضب على القوّة التي تتحكم بأفعاله وعندما «تتصادم القوتان يكون الغضب إلى جانب القوة الذهنيّة؟ ويخوض معارك حامية ضد الشهوات»[29] وعندها يصبح الرجل فاضلا؛ أي عندما يسيطر العقل على الشهوة بمساعدة الغضب. لكن هذا ليس المستوى الوحيد للفضيلة، كما سنرى لاحقا. وفي كل سبق، نلاحظ أنّ الرؤية الهرميّة إلى النفس، تسيطر على أفلاطون، فالعفّة هي قاعدة الهرم العريضة، التي تضمن له الاستقرار والانسجام، إما الشجاعة فتقع في الوسط، ثم يأتي القسم الأعلى من الهرم، وهو القسم العقليّ وفضيلته الحكمة، لإدارة هذا الهرم.

الفضائل عند أفلاطون متوازنة ومتسقة بعضها مع بعض، وليس هذا فقط بل إنّ «حضور كلّ واحدة منها، يتطلب حضور الجميع ووجوده. هذه الأطروحة القويّة المتعلقة بوحدة الفضائل، كررها كلّ من أرسطو والأكويني»[30] لكن ما السبب الذي يشتركون فيه وجعلهم يتفقون على هذا الرأي جميعا؟ إنّه افتراض أو هو «القول بوجود نظام كوني يحدد مكان كلّ فضيلة في نظام متناغم للحياة الإنسانيّة»[31]

التماهي بين دولة المدينة والنفس الإنسانيّة

ويمضي أفلاطون في شرح التماهي بين النفس الإنسانيّة ودولة المدينة، فيجد أنّ المدينة تتصف بالشجاعة والحكمة والعفة والفضيلة والعدالة، بالطريقة ذاتها، الّتي يتصف بها الإنسان الفرد، فعلى المبدأ نفسه، الذي يكون الفرد به شجاعا، «تكون الدولة كذلك، وقسْ عليه الاعتبارات الأخرى، فإن نسبة النفس إليها كنسبة الدولة، وكل ما يفضي إلى وجود الفضيلة في الفرد يفضي إلى وجودها في الدولة»[32]

فتكون الدولة حكيمة، كما يقول أفلاطون على لسان سقراط، عندما تكون «المعرفة مستقرة في أصغر طبقة أو أصغر قسم، أعنى في الطبقة الحاكمة»[33] فطبقة الفلاسفة الحكّام هي من تحوز المعرفة التي بواسطتها تصبح الدولة حكيمة، مِنْ بين كلّ أنواع

[29] أفلاطون، جمهورية أفلاطون، مصدر سابق، ص149.

[30] ماكنتاير، بعد الفضيلة، مرجع سابق، ص294.

[31] ماكنتاير، بعد الفضيلة، مرجع سابق، ص294.

[32] أفلاطون، جمهورية أفلاطون، مصدر سابق، ص150.

[33] أفلاطون، جمهورية أفلاطون، مصدر سابق، ص 135.

المعرفة[34] فعلى الرغم من أنّ طبقة الفلاسفة الحكام، هي الأقل عددا في الدولة، من بين طبقات المدينة، إلّا أنّها الطبقة القائدة، وبواسطته تكون دولة المدينة حكيمة.

أما بالنسبة لشجاعة الدولة، فتتصف الدولة بالشجاعة على نفس المنوال، الذي تكون به حكيمة؛ أي بالنسبة إلى طبقة من الطبقات فقط لأن «لها في ذلك القسم قوّة تمكّنها من حفظها سالمة، بلا انقطاع بالرأي السديد، فيما يخيف من الأشياء، التي تنبئ أنّها هي ما قصده الشارع في التهذيب المقرر»[35] وهذه الطبقة هي طبقة العسكر الحراس، الذين يمتلكون الشجاعة، والتي تقابل القوّة الغضبيّة في النفس الإنسانية.

وعلى أساس المقابلة بين قوى النفس أو طبقاتها من جهة، ومن جهة أخرى طبقات دولة المدينة، يجد أفلاطون أنّ الرغبات والشهوات، مثلما هي في أدنى طبقة في النفس، فهي كذلك تتوضع في أدنى شرائح المجتمع؛ أي عند العبيد والنساء والأطفال، فهذه «الرغائب واللذّات والآلام الكثيرة المنوعة، توجد على الخصوص في الأحداث والنساء والخدم، وفي جمهور العامّة»[36] وهذه الرغبات قويّة وشديدة، بينما الرغبات المعتدلة والبسيطة، كالمقارنة، والعقل، والرأي السديد بالتفكر، إنما نجدها عند فئة قليلة من الناس تتصف بالتهذيب والسمو[37].

يوضح أفلاطون بشكل جليّ في الجمهورية الفاضلة، النوع الذي سيحكم النوع الآخر من أنواع الرغبات، حيث تكون «رغائب الأكثرية من عامة الناس وأهل الطبقات الدنيا هي محكومة برغائب فئة المهذبين القليلة العدد وفطنها»[38] بمعنى أن رغبات الأكثرية محكومة برغبات الأقلية؛ أي رغبات الفلاسفة الحكام.

هذا هو المشروع الفلسفي السياسي الذي يطرحه أفلاطون في محاورة الجمهورية، وهي كما أسلفنا تنتمي إلى مرحلة النضج، إذ يؤكد على التوازي الصارم بين الفرد \الجزء من

[34] انظر أفلاطون، جمهورية أفلاطون، مصدر سابق، ص 135.
[35] أفلاطون، جمهورية أفلاطون، مصدر سابق، ص136.
[36] أفلاطون، جمهورية أفلاطون، مصدر سابق، ص 138.
[37] انظر أفلاطون، جمهورية أفلاطون، مصدر سابق، ص 138.
[38] أفلاطون، جمهورية أفلاطون، مصدر سابق، ص 138.

جهة، ومن جهة أخرى المدينة\ الكل. ونستطيع أن نجمل ما سبق بالقول «ومع ذلك ظل مفهوم الفضيلة مفهوما سياسيا لان وصف أفلاطون للرجل الفاضل لا يمكن فصله عن وصفه للمواطن الفاضل»[39]

وحدة الفضائل

يذهب السفسطائيون إلى القول إن الفضائل متعددة، فمينون يعدد لسقراط الكثير من الفضائل، فهناك فضيلة الرجل، وهناك فضيلة المرأة، وفضيلة الطفل، وفضيلة الشيخ، وفضيلة الحرّ، والعبد، بل أن مينون يتحدى سقراط بأن يعدد له فضائل تخص أنواع مختلفة من المهن والأعمال، فعلى سبيل المثال «فضيلة الرجل هي أن يكون قادرا على إدارة شئون الدولة، وأن يكون قادرا في إدارته هذه على صنع الخير لأصدقائه، وعلى إنزال الضرّ بأعدائه، وعلى ألاّ يصيبه هو شيء من هذا»[40]

لكن أفلاطون على لسان سقراط، يؤكد في رده عليه، أنّه يبحث عن ماهيّة الفضيلة، أو صورة الفضيلة التي تكوّن حقيقة جميع الفضائل «فمهما يكن من كثرتها، ومن تنوعها، إلّا أنّها تمتلك جميعا صورة معينة واحدة، بها تصير فضائل»[41] فالسؤال الأساس عند سقراط ما هي حقيقة الفضيلة؟ أو ما ماهيّة الفضيلة؟ وهو محق في هذا الطرح للمشكلة، لكن هل وصل أفلاطون الى إجابة على السؤال الذي طرحه؟ تنتهي محاورة مينون دون إجابة على هذا السؤال.

مستويا الفضيلة

يرى بعض المفكرين أن تأثير سقراط على أفلاطون عميق، ويظهر في عدّة أمور: أولا: الدافع السياسي هو الدافع الرئيس؛ أيّ رؤية أنّ العدالة والفضيلة سائدة في المجتمع، ثانيا: التربية من أهمّ الوسائل لتحقيق هذا الأمر، ثالثا: معرفة الحقيقة تعد الشرط الأول لإصلاح المدينة، ولذلك رابعا: تقوم الأخلاق على أساس عقلي، خامسا: موضوع المعرفة

[39] ماكنتاير، بعد الفضيلة، مرجع سابق، ص291.

[40] أفلاطون، مينون، مصدر سابق، ص 75.

[41] أفلاطون، مينون، مصدر سابق، ص 76-77.

هو الكليّات أو الماهيّات؛ أي الأشياء في ذاتها[42] وبهذا يرث أفلاطون المبدأ السقراطي القائل إن جوهر الفضيلة هو المعرفة، ولا يتنكر له، لكنه يميز بين فضيلتين، أو بين مفهومين للفضيلة، المفهوم التقليدي الذي لا يقوم على أساس عقلي، وهذا ما يفسر لنا أنّ رجال العصر الفاضلين والسياسيين القادة، لا يستطيعون تفسير فضائلهم، من خلال تقديم الأسباب والمبررات، لما يفعلون. فـ توكيديز «من بيت عظيم وكانت سلطته كبيرة في المدينة، وعند اليونان الآخرين بحيث أنّه لو كان هذا أمرا قابلا للتعليم إذن لكان قد وجد أحدا، أمّا من هنا، أو غريبا، يكون قادرا على جعل أطفاله فضلاء، وذلك إذا لم يكن عنده هو نفسه وقت فراغ، بسبب مشاغل الدولة»[43] إذن المفهوم التقليدي للفضيلة، – والذي ناقشه أفلاطون في محاورة مينون –، ليس له علاقة بالمعرفة، ولذلك لا يمكن تعليمه، لكن أين ينتشر هذا المفهوم؟ ينتشر عند العامّة وهم كلّ الناس من دون الفلاسفة؛ أي من العمال والفلاحين وأصحاب المهن، وغيرهم كما هو واضح، من الشاهد السابق أعلاه، وهذا ينقلنا فورا إلى فضيلة الطبقة الأعلى؛ أي فضيلة طبقة الفلاسفة، فهم الطبقة الثالثة والحاكمة في جمهوريّة أفلاطون كما تبيّنا سابقا، وهي ما تشكل النوع الثاني من الفضيلة، وهي النوع الحقيقي الذي يرتبط بالمعرفة ارتباطا جذريا كما سنرى الآن، من خلال طريقين أتي أفلاطون على شرحهما، وهما مشكلة ضعف الإرادة، ومشكلة المعرفة.

مشكلة ضعف الإرادة

يبدأ أفلاطون بمناقشة ارتباط الفلسفة والمعرفة بالفضيلة، من حيث مناقشته لمسألة ضعف الإرادة، حيث يعتقد الناس أن ظاهرة ضعف الإرادة، تحدُث عادة في حالتين:

الأولى: عندما يعرف الإنسان أنّ فعل معيّن هو فعل ضار وسيّئ. ومع ذلك يقوم به، على الرغم من قدرته على عدم فعله، وهو يقوم به لأنه يخضع للذّة ما. أي «حينما تدعون أن الرجل غالبا ما يعرف أن الأشياء السيئة سيئة، ولكنه مع ذلك لفعلها، ورغم أنه يمكنه ألّا يفعلها، وذلك لأن اللذّات هي التي تملك عليه أمره وتعميه»[44]

[42] انظر عزت القرني، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، جامعة الكويت، 1993، ص 160.

[43] أفلاطون، مينون، مصدر سابق، ص 143.

44 أفلاطون، بروتاجوراس، مصدر سابق، ص 157

الثانية: عندما يعرف الإنسان أن فعل معيّن هو فعل جيّد، ومع ذلك لا يقوم به لأنه يخضع لسلطة لذّة ما، أي «حينما تقولون إن الرجل وهو يعرف الخير لا يريد أن يفعله، وذلك بسبب اللذات الحاضرة التي يكون واقعا تحت تأثيره»[45]

يبرهن أفلاطون في محاورة بروتاجوراس، أنّ ظاهرة ضعف الإرادة، ظاهرة غير ممكنة، إذ أنّ الإنسان إذا عرف أنّ فعل معين هو فعل سيّئ، فإنّه لن يقوم به. وبالتالي فإن الظاهرة التي تبدو، كأنها، ضعف إرادة، هي في الحقيقة حالة عدم معرفة.

يتألف برهان أفلاطون من قسمين: في القسم الأول منه: يصل فيه إلى ربط الجيّد واللذّة وربط السيّئ والألم. حيث يسأل أفلاطون على لسان سقراط الجمهورَ حول الظروف التي يقومون فيها بأشياء سيئة ليجد أنّها «ما يحدث غالبا حينما تقعون تحت تأثير الطعام أو الشراب أو الحب وهي أشياء لها متعتها، ورغم أنّكم تعرفون أنها أشياء سيئة إلا أنكم تفعلونها مع ذلك»[46] ثم يتابع في كيفيّة تحديد سوء الأشياء السيّئة «هل باعتبار أنها تجلب تلك اللذّة في اللحظة الحاضرة، وأنّ كُلّا منها ممتع؟ أم باعتبار أنّها تسبب في الزمن المستقبل الأمراض والفقر للكثير وتؤدي إلى الكثير مما شابهها؟»[47] ليجد أنّ جواب الجمهور هو أنّ الفعل، هو فعل سيّئ فقط لأنّه يؤدي إلى الألم ويحول دون اللذّة. فـ «هذه الأشياء، من وجهة نظر إنتاجها للذّة، في اللحظة الحاضرة، ليست سيئة، ولكنها كذلك من حيث ما تنتجه في المستقبل من أمراض وغير ذلك»[48]

بعدها يسأل سقراط الجمهور حول الأفعال التي تعتبر جيّدة ولكنها تسبب الألم كالتدريب العسكري، والرياضة، والخضوع للرعاية الطبية، فهل هذه الأفعال جيّدة لأنها تسبب الألم والمعاناة أم لأنها تؤدي لاحقا إلى الصحة وسلامة الجسد؟[49] وهل «تسمونها حسنة لأنّها تنتج في اللحظة الحاضرة آلاما شديدة وعذابا، أم لأنّها تؤدي في المستقبل إلى الصحة

45 أفلاطون، بروتاجوراس، مصدر سابق، ص 157

46 أفلاطون، بروتاجوراس، مصدر سابق، ص ص154

47 أفلاطون، بروتاجوراس، مصدر سابق، ص 155

48 أفلاطون، بروتاجوراس، مصدر سابق، ص 155

49 انظر أفلاطون، بروتاجوراس، مصدر سابق، ص 155-156

وإلى حسن تطوير الجسم وإلى أمن الدولة وإلى السيطرة على الآخرين وإلى الثروة»[50] والجواب يقول إن هذه الأفعال جيدة لأنها تؤدي إلى الصحة لاحقا، أي هي جيّدة فقط لأنها تؤدي إلى اللذة والمتعة وتحول دون الألم، «فهل هذه الأشياء إذن حسنة لشيء، إلّا لأنّها تنتهي إلى اللذّات، وإلى التخلص من الآلام أو تفاديها؟»[51]

في هذه المرحلة، يصل سقراط مع الجمهور إلى استنتاج مفاده أن الجيّد واللذة، هما الشيء نفسه، وأنّ السيّء والألم هما الشيء نفسه. «إذن فأنتم تجرون وراء اللذّة، باعتبارها خيرا، وتهربون من الألم باعتباره شرا»[52]

وتكون النتيجة، أنّه بإمكاننا استبدال الواحد بالآخر؛ أي استبدال اللذّة بالجيد، واستبدال الألم بالسيء، ولكن إذا استبدلنا اللذّة بما هو جيّد، فإنّ تعريف ضعف الإرادة سيكون: معرفة الإنسان أن فعل معيّن هو سيء، ومع ذلك يقوم به، بالرغم من قدرته على عدم فعله، وهو يقوم به لأنّه يخضع لما هو جيّد. أي أن ضعف الإرادة معناه أن يقوم الإنسان بالفعل السيء لأنه يخضع ويستسلم لما هو جيّد «إذا كان المرء يفعل الشرّ، وهو يعرف إنّه شرّ، وليس هناك ما يوجب عليه أن يفعله، لكم هو مضحك أن تقولوا إنّ المرء يفعل ذلك، وهو تحت سيطرة الخير»[53] والنتيجة اللازمة منطقيا، والتي يصل إليها أفلاطون، هو عبثية مفهوم ضعف الإرادة بكل بساطة، كما عرّفه الجمهور، أو بروتاجوراس، وبالتالي ضعف الإرادة ظاهرة غير ممكنة. ونحن نرى أن أفلاطون يمارس سفسطة واضحة، لأنه يعتمد لرفض حالة واقعية على ألعاب لفظية، كما يفعل السفسطائيين.

في القسم الثاني من البرهان، يبدأ أفلاطون عل لسان سقراط بالحديث عن أوهام الإدراك الحسّي، ويذكّر الجمهور، بأننا أحيانًا نرى الأشياء أكبر أو أصغر من حجمها الحقيقي، نتيجة قربنا منها أو بعدنا عنها، وأنّ الأصوات تكون قويّة، إذا كانت قريبة، وضعيفة إذا كانت بعيدة. ثم يسأل سقراط الجمهور، لو افترضنا أنّ الحياة الجيّدة تعتمد على اختيار

50 أفلاطون، بروتاجوراس، مصدر سابق، ص 155-156
51 أفلاطون، بروتاجوراس، مصدر سابق، ص 156
52 أفلاطون، بروتاجوراس، مصدر سابق، ص 156
53 أفلاطون، بروتاجوراس، مصدر سابق، ص 158-159

الأشياء الكبيرة والامتناع عن الأشياء الصغيرة، ما الذي سينقذ حياتنا؟ فنّ القياس أم قوّة المظهر؟ ففي الكثير من الأحيان، تُظهِر لنا قوّة المظهر الأشياءَ أكبر أو أصغر من حجمها الحقيقي، قوّة المظهر لا تُرينا الأشياء كما هي، وتؤدي في كثير من الأحيان إلى الأوهام. أمّا فنّ القياس فإنّه يعرض لنا حقيقة الأشياء كما هي، ولذلك فإنّ فنّ القياس هو ما سينقذ حياتنا. «أمّا فنّ القياس، أفلا ينزع كلّ سلطة عن هذه الخيالات، ويوفر للنفس حين يكشف عن الحقيقة الهدوء الذي يأتي من ثباتها في الحقيقة، ويكون بهذا المنقذ لحياتنا»[54]

وبالتالي بما أنّ إنقاذ حياتنا يعتمد على الاختيار الصحيح، بما يتعلق باللذّة والألم (لأنّ الجيّد واللذّة هما الشيء نفسه)، وهو اختيار كمّي بين الأكثر والأقل، الكبير والصغير، القريب والبعيد، فإنّ فنّ القياس هو ما سينقذ حياتنا، وفنّ القياس هو أحد أنواع المعرفة. ولذلك فإنّ الإنسان، الذي يمتلك هذا النوع المحدد من المعرفة، سيقوم باختيار الفعل الصحيح، لأنّه قام بحساب اللذّة والألم بشكل صحيح. أمّا من يختار الفعل غير الصحيح – ضعيف الإرادة – هو ببساطة أخطئ في حسابه، لأنّه لا يمتلك هذه المعرفة. ولذلك فإنّ الظاهرة التي تبدو كأنّها ضعف إرادة، هي في نهاية المطاف حالة عدم معرفة بـ (فنّ القياس) وليست ضعف إرادة.

وعلى هذا «من يخطئ في موضوع الاختيار بين اللذّات والآلام إنّما يخطئ بسبب نقص علمه، وما هذه اللذّات والآلام إلّا الخيرات والشرور، ليس فقط بسبب نقص في العلم، بل نقص في ذلك العلم الذي اعترفتم منذ قليل إنّه علم القياس»[55] ويؤدي هذا إلى استنتاج أساس عند أفلاطون يتعلق بالعلاقة بين الجهل والشرّ فـ «السلوك الخاطئ بسبب غياب العلم هو السلوك عن جهل، بحيث أنّ الوقوع تحت سيطرة اللذّة يكون هو أكبر أنواع الجهل»[56] أي أنّ الاختيار الذي يقوم به بعض الأشخاص تحت تأثير اللذّة، هو ما يراه أفلاطون بسبب الجهل، فالمعرفة كفيلة بمعادلة تأثير اللذّة المباشرة على الإنسان. فـ

[54] أفلاطون، بروتاجوراس، مصدر سابق، ص 160 –161

55 أفلاطون، بروتاجوراس، مصدر سابق، ص 162.

56 أفلاطون، بروتاجوراس، مصدر سابق، ص 162–163.

«أليس صحيحا أنّ أحدا لا يذهب إلى ما هو شرّ بإرادته، ولا إلى ما يعتقد أنّه شرّ، وأنّه ليس من طبيعة الإنسان بحسب ما يبدو، أن يختار الذهاب إلى ما يعتقد أنّه شرّ، بدلا من الذهاب إلى ما يعتقد أنّه خير؟»[57] وهنا نصل إلى نقطة في غاية الأهمية، إذ يبدو أنّ أفلاطون لا يتصور أنّ أحدا من الناس يختار الشرّ لذاته واعيا قاصدا، وهذا أمر لا يقدم له أفلاطون أيّ تفسير، كما لا يتبناه صراحة، بل بصورة مضمرة، وهو أمر عبّر عنه بعض الفلاسفة[58] لاحقا بقولهم إن الإنسان فاضل بطبيعته. وتم التعامل مع هذا المبدأ على أنه مسلّمة، وليس قضية مبرهن على صحتها، غير أننا نجد أنّ هذه المسلّمة تتفرع إلى عدّة مسلمات: أولا هناك طبيعة إنسانيّة تحدد الخير والشرّ، ثانيا: هناك طبيعة واحدة للإنسان تحدّد الخير والشرّ، وليست طبائع تختلف من إنسان إلى آخر، أو من مجتمع إلى آخر، أو من مرحلة إلى أخرى في المجتمع الواحد، ثالثا: الطبيعة الإنسانيّة تختار الخير وتنفذه وترفض الشرّ ولا تنفذه. وقد وجدنا أيضا أن هذه المسلّمات الثلاث، يقف عليها عمل أفلاطون دون أن يصرح عنها أو أن يبرهن على صوابها. إذ أن أفلاطون سعى إلى تحديد ماهية واحدة للخير، يقرّ بها الجميع، وهذا لأن الجميع من طبيعة إنسانية واحدة، على الرغم من معرفته التامّة أنّ الناس يختلفون في تحديد أو تعريف الخير، لكن هذا الأمر في الواقع هو مسلمة ينطلق منها تفكير أفلاطون دون أن يصرح عنها، كما قلنا.

كل هذا النقاش إنّمّا يسوقه أفلاطون للبرهنة على الارتباط العضوي، بين الخير والمعرفة، كذلك على الارتباط العضوي بين الشرّ والجهل، في سياق الوصول إلى النوع الحقيقي للفضيلة، النوع الذي يتفق حوله مع أستاذه سقراط. ومما يزيد المسألة توضيحا، عندما يقوم بالمفاضلة بين شجاعة العامّة وعفّتهم، وشجاعة الفلاسفة وعفّتهم.

فالفيلسوف يعامل شهواته «في استهانة ويكبح جماحها، أليس هذا هو شأن منْ يستهينون بالجسد، ويعيشون في الفلسفة وحدهم؟»[59] أمّا عن الاعتدال والعفّة عند العامّة من

[57] أفلاطون، بروتاجوراس، مصدر سابق، ص 164-165.

[58] جون لوك مثلا

[59] أفلاطون، فيدون، مصدر سابق، ص 70.

الناس، وهم كلّ الناس من غير الفلاسفة، فنجد أنّهم معتدلون بسبب حالة من الاختلال، لأنّهم «يخشون أن يحرموا من بعض الملذّات، التي هم فيها راغبون، ولهذا فإنّهم يصومون عن بعض الملذّات تحت تأثير بعضها الآخر الذي يسيطر عليهم»[60] بعبارة أخرى إنّها حالة من الاختلال، أن يكون المرء مسيطرا على بعض اللذّات، بسبب أنّ بعضها الآخر يسيطر عليه.

أمّا عن شجاعة الفيلسوف فهي ليست مجابهة الموت، بل إنّها السعي نحو الموت، بكلّ جدٍّ وإخلاص، فـ «الحق والواقع إذن ياسيمياس أنّ المشتغلين حقيقة بالفلسفة يتدربون على الموت، وهم أقلّ البشر خوفا من حضور الموت»[61] وهذا أمر سنبيّنه عند الحديث عن التطهّر. في حين أنّنا نجد أنّ شجاعة العامّة في مجابهة الموت تنتج عن الخوف من العار فـ «هؤلاء الشجعان الذين قد يحدث ويجابهون الموت، أَلَا يجابهونه خوفا من شرور أعظم؟»[62] ومن هذا يتضح لنا التفاضل الذي يقيمه أفلاطون بين أخلاق الفيلسوف وأخلاق العامّة من الناس. وما يهمنا هنا هو المفاضلة بين فضيلة الفلاسفة وفضيلة العامّة، فما الفارق؟ سنرى بعد قليل.

مشكلة المعرفة

يفرّق أفلاطون بين نوعين من المعرفة، المعرفة الحسيّة والمعرفة العقليّة، ويهاجم المعرفة الحسيّة هجوما لاذعا، فالعقل هو وسيلة الوصول إلى الحقيقة، إذ أنّ معرفة الحقيقة أحيانا ما تكون برهانيّة عقليّة، وأحيانا أخرى معرفة حدسيّة مباشرة للماهيّات، والسبب في ذلك أن العقل هو القاسم المشترك بين الإنسان والإله، وعلى هذا فإن اتصال النفس بالمحسوسات يبثّ الاضطراب فيها.

فهل الجسد عقبة أمام الوصول إلى الحقيقة أم ماذا؟ أيّ «هل يحمل البصر أو السمع أيّة حقيقة للناس؟»[63] الجواب يأتي بالنفي، فليس هناك دقة فيما يسمع الإنسان أو يرى.

---

[60] أفلاطون، فيدون، مصدر سابق، ص 70 –71.

[61] أفلاطون، فيدون، مصدر سابق، ص 69.

[62] أفلاطون، فيدون، مصدر سابق، ص 70.

[63] أفلاطون، فيدون، مصدر سابق، ص 60.

«وإذا كان عضوا الإحساس في الجسم، هذان ليسا هما أنفسهما، لا دقيقين ولا يقينين، أَلَا تبدو لك هكذا تلك الحواس؟»[64] فالحواس ليس مما يمكن الوثوق به، للوصول إلى الحقيقة. فكيف إذن تدرك النفس الحقيقة؟ إذا كانت النفس بمشاركة الجسد تصل إلى الخطأ، الجواب عند أفلاطون «والنفس أَلَا تصل إلى إدراك واضح لشيء من الموجودات، إذا كان هذا يمكن أن يتمّ بطريقة ما، بإعمال العقل [والبرهان]؟»[65] نعم العقل هو الطريق الوحيد للوصول الى الحقيقة. فما هي الحقيقة التي يصل إليها العقل فقط؟

يرى أفلاطون إنّ العدل والجمال والخير أشياء موجودة – بمعنى مثل واقعيّة في العالم السماويّ – ومع ذلك لم يرها أحد بحاسة من حواس جسده، ويضيف إليها طبعا كلّ المثل الأخرى مثل القوّة والصحّة و «في كلمة واحدة أقصد جوهر كلّ الأشياء الأخرى جميعها؛ أي ما هو كلّ شيء حقيقة»[66] فهل يتأمل المرء عن طريق الجسم حقيقة الأشياء؟ الجواب سيكون بالنفي طبعا، فعن طريق العقل «سيستطيع فعل هذا على أنقى وجه، أليس هو من سيقترب من كلّ شيء بقدر الإمكان، بالعقل، وبالعقل وحده؟»[67] فلماذا يعجز الجسد بحواسه من الوصول إلى حقيقة الأشياء؟ يجيب أفلاطون أن الجسد يعيقنا عن الوصول إلى الحقيقة لأنّنا مضطرون، أن نطعمه، وأن نرعاه، فضلا عن أنّنا قد تصيبنا الأمراض وتمنعنا من متابعة اكتشافنا للوجود الحقيقي «وهو كذلك يملؤنا بألوان الحب والشهوة والخشية، وبأوهام من كلّ نوع وبالكثير من السخافات»[68] بل حتى أنّ الحروب والمعارك تعود بأسبابها إلى الجسم وشهواته، فلا تنشأ حرب إلا بسبب الرغبة في امتلاك الثروات، لإشباع حاجات الجسد.

وبالتالي لكي نعرف شيئا، معرفة خالصة يجب علينا، ألا نعتمد على حواسنا، بل أنّ تتأمل النفس ذاتها هذا الشيء في ذاته. وعلى هذا أمامنا احتمالين «إمّا أنّه لن يكون ممكنا على الإطلاق أن نحوز تلك المعرفة، وإمّا أن يكون ذلك بعد الموت. ففي هذه

[64] أفلاطون، فيدون، مصدر سابق، ص 60-61.
[65] أفلاطون، فيدون، مصدر سابق، ص 61- 62.
[66] أفلاطون، فيدون، مصدر سابق، ص 63-64.
[67] أفلاطون، فيدون، مصدر سابق، ص 63-64.
[68] أفلاطون، فيدون، مصدر سابق، ص 65.

الحالة تكون النفس بمفردها قائمة بذاتها ومنفصلة عن الجسد، أمّا قبلها فلن تكون كذلك»[69] إذن الحل في الموت لكن أيّ موت؟ إنّه الموت الفلسفي. وهو «ألّا تكون لنا إذا استطعنا ذلك، بقدر الإمكان، مع الجسد معاشرة وألّا نشترك معه في شيء اللّهم إلّا في حالة الضرورة القاضية، وألّا نترك أنفسنا تلوثنا طبيعته، بل أنّ نتخلص منها ونتطهر»[70] وبهذا نصل إلى التطهّر بوصفه الحلّ الأفلاطوني لمشكلة الوصول إلى الحقيقة والفضيلة. فما التطهّر؟

تدفعنا مشكلتا ضعف الإرادة، والمعرفة، عند أفلاطون إلى استيضاح كنه التطهّر، على اعتبار كلّ منهما تنتهي إليه. وهو أمر سنناقشه بعد قليل.

الفضيلة بين الفطرية والاكتساب

توقفنا في بداية البحث عند عدة مصطلحات ومنها الفطرية والاكتساب، وحاولنا أن نقدم تعريفاتها كما وردت في القواميس المختصة، فهل تنطبق تلك المصطلحات بتعريفاتها كما هي على ما قدمّه أفلاطون؟ أم أنها بحاجة الى تعديل؟

المعاني التي ترتبط بالفطري في موسوعة لالاند هي الابتداء والاختراع والشقّ، فمن حيث الابتداء الذي يعني أن تكون أولا من حيث الزمان، أو ما نستطيع تسميته القِدم في الزمان، نجد أن كلّا من الفضيلة التقليدية والفضيلة الفلسفية قديمتان أو يحوزان الأولية الزمنية لأنها استعدادات تم تطويرها، كما أصرّ أفلاطون نفسه.

ومن حيث الاختراع، أو الجَدّة الأنطولوجية بفعل إلهيّ، يقرر أفلاطون أن الإله أعطى كل من الفضيلة التقليديّة والفلسفيّة للإنسان، لكنه يخرج معنى الاختراع من تعريف الفطريّ، وهنا نتساءل كيف يمكن هذا؟ خاصّة أنّ اختراع الإله لأي شيء يجعله قديما في الزمان؛ أي أنه يحقق سمة الفطريّ الأولى.

أمّا معاني الاكتساب فهي أولا الجِدّة في الزمان، وثانيا ما نتج عن جهد وقصد، وهنا سنجد أن الفضيلة التقليديّة والفضيلة الفلسفيّة مكتسبتان جزئيّا، لأن التربية تطوّر ما لدى

[69] أفلاطون، فيدون، مصدر سابق، ص 66.

[70] أفلاطون، فيدون، مصدر سابق، ص 66-67.

الفرد من استعداد، بالجهد والتدريب، وهو ما شرحه أفلاطون جيدا في نظرية التربية في محاورة الجمهوريّة.

محاورة مينون

يقول ياسبرز في تلخيصه لتفكير أفلاطون الأخلاقي: «في المحاورات الباكرة، التي تبقى قريبة من سقراط وتقدم سر التفكير الواضح لدى التحقيق في سؤال الفضيلة: ما الفضيلة؟ هل يمكن تعليم الفضيلة. هل هي معرفية؟ هل الفضائل متعددة أم أن الفضيلة شيء واحد»[71] ولقد توقفنا سابقا عند اهتمام أفلاطون بإيجاد ماهية الفضيلة من حيث هي كذلك، كما تعلم من أستاذه سقراط، الذي تسائل دوما عن الماهيات، فهو السؤال المجرّد المتعال عن الواقع، والذي ينطلق منه في الوقت نفسه.

يؤكد السفسطائيون على القدرة على تعليم الفضيلة «قال بروتاجوراس: إذن فإنك إذا ما أنت تتلمذت عليّ أيها الشاب، فإنك بعد اليوم الذي تقضيه معي ستعود إلى دارك، وقد أصبحت أفضل»[72] وهذا الأمر سيتكرر يوما بعد يوم، نحو الأفضل. خاصّة إذا عرفنا نوع الفضيلة التي يقصدونها، حيث يؤكد بروتاجوراس أنّها مما تخص «الأمور المدنيّة؛ أي كيف يصير أعظم ما يكون قدرة على العمل والكلام في معالجة أمور المدينة والدولة»[73] فهي فضيلة عملية تتعلق بتسيير الأعمال داخل البيت وخارجه.

لكن النتيجة التي ينتهي إليها أفلاطون في محاورة مينون أنّ الفضيلة لا يمكن تعليمها، بدليل أنّ أحد من الفضلاء السياسيين المشهود لهم بالفضيلة، ما استطاع أنّ يعلم أحد من أبنائه الفضيلة، حيث يقرّ سقراط لمحدثه انيتوس بوجود سياسيون عظماء في أثينا، ولكن هل كانوا معلميّن صالحين للفضيلة؟[74] هذا هو السؤال الأهم، وما يجب الانتباه له. حيث لم يجد أفلاطون أحدا من السياسيين استطاع تعليم أحد من أبنائه الفضيلة، ولذلك

[71] Jaspers, karl, Plato and Augustine, translated by ralph Manheim, 1962, p14.

[72] أفلاطون، بروتاجوراس، ترجمة عزت القرني، دار قباء، القاهرة، 2001، ص 81.

[73] أفلاطون، بروتاجوراس، مصدر سابق، ص83.

[74] انظر أفلاطون، مينون، ترجمة عزت القرني، دار قباء، القاهرة، 2001، ص 139.

«يا عزيزي انيتوس لا يبدو في الحق أن الفضيلة يمكن أن تُعلَّم»[75] إذن يقوم برهان أفلاطون، على القول إنّنا طالما لا نستطيع أن نجد معلمين للفضيلة، فيجب القول إنّها لا يمكن تعليمها، وبهذا هو كمن يقول: طالما لا توجد عربات لنقل المسافرين إلى أثينا من اسبرطة، فلا يوجد مسافرون. لكن ما علاقة آلة النقل بوجود المسافر؟ الجواب من جهتنا بالنفي، أي لا علاقة بين الطرفين، لأنّهما أمران متميزان، وإنما يخلط أفلاطون منطقيا بين الأمرين، وبالتالي لا نستطيع قبول دليله، هذا من جهة ومن جهة أخرى يعتمد أفلاطون على تجربته هو الشخصية في تقديم الدليل، فيكون لنا الحق كاملا في رفض هذا الدليل بناء على تجربة أي شخص آخر، فمن الممكن أن نجد سياسيّا فاضلا استطاع تعليم أبنائه الفضيلة، ربما في مجتمع آخر أو زمان آخر. وبذلك تسقط حجة أفلاطون، كما نرى، وربما كانت لخصومته مع السفسطائيين علاقة برفضه تعليم الفضيلة.

فإذا لم تكن الفضيلة مكتسبة بالتعليم، فهل هي فطرية؟ أي هل يولد الإنسان وهو مزود بالفضيلة؟ ليبيّن أنّه احتمال مرفوض أيضا، ويسوق أفلاطون حجة على ذلك، تقوم على استدلالين: الاستدلال الأول: أنّ الأشياء جميعها معلّقة عند الإنسان على النفس، وأنّ كلّ شيء في النفس معلّق على العقل، إذا أُريد لها أن تكون خيّرة، لذلك فـ «المفيد هو العقل، ولكن ألم نقل إنّ الفضيلة مفيدة؟ ... فنقول إذن إنّ الفضيلة عقل سواء كانت كلّ العقل أو جزءا منه؟»[76] خلاصة الاستدلال عند أفلاطون تقول مقدمته الكبرى: العقل هو المفيد للإنسان، وتقول مقدمته الصغرى: الفضيلة مفيدة للإنسان، فتكون النتيجة: أن الفضيلة عقليّة، وهذا استدلال صحيح. لكن أفلاطون يقيم استدلال جديد تكون نتيجة الاستدلال الأول إحدى مقدمات الاستدلال الثاني، ولا يصرّح بالمقدمة الثانية، بل يصرّح بنتيجته فقط والتي تقول «فإذا كان الأمر كذلك فأنّ الفضلاء ليسوا فضلاء بالطبيعة»[77] لكننا نرى من جهتنا أنّ هذا الاستدلال لا يستقيم، إلا إذا كان أفلاطون يضع في المقدمة

[75] أفلاطون، مينون، مصدر سابق، ص 143.

[76] أفلاطون، مينون، مصدر سابق، ص 129.

[77] أفلاطون، مينون، مصدر سابق، ص 129.

الثانية، قضية تقول إن العقل ليس فطريا، فعندها يكون استدلاله صحيحا. لكن كيف يمكن لأفلاطون أن يقول أنّ العقل ليس فطريّا أو طبيعيّا (بلغة أفلاطون)؟ كيف يستقيم هذا الكلام مع نظرية المعرفة الأفلاطونية التي تقوم على التذكرّ؟ كلّ هذه الأسئلة لا نجد لها جوابا عند أفلاطون.

ثم يتابع أفلاطون مقدما دليلا تجريبيا على ما سبق، قائلا «فلو كان الفضلاء يكونون فضلاء بالطبيعة لوجدنا بيننا مَنْ سيكونون قادرين على التعرّف على الفضلاء بالطبيعة بين الشبّان»[78] فحيث قصد أفلاطون، أنّنا كنّا سنعرف الفاضلين بالفطرة من سلوكهم وأفعالهم، وكنّا سنعمد إلى حمايتهم من خلال وضعهم في أماكن خاصة[79]. مرّة أخرى، نجد أنّ هذا الدليل من قبل أفلاطون ذو طابع استقرائيّ، بناء على تجربته الخاصّة، الأمر الّذي يعني أيضا، أنّه من الممكن أن نجد في تجربة شخص آخر، ما يعاكس كلام أفلاطون. ولهذا لا نجدنا قادرين على قبول كلام أفلاطون.

ثم يتابع طالما أن الفضيلة لا تأتي بالطبيعة ولا بالتعليم، فـ «هي نصيب إلهي يلقى من غير العقل إلى من يلقى إليهم»[80] بعبارة أخرى هي قدر إلهي على بعض الأشخاص، حيث قدّر الإله عليهم دون سواهم أن يكونوا فاضلين. بعبارة أوضح ينتهي تفكير أفلاطون نهاية دينية صوفية في محاورة مينون. فهل توجد نزعة دينية في تفلسف أفلاطون؟ يبدو أن الجواب سيكون بالإيجاب، كما سوف يتضح لاحقا.

تربية الفيلسوف

توصلنا سابقا، إلى أنّ الفضيلة عند أفلاطون، على نوعين فضيلة العامّة، والتي لا يمكن تعليمها، وفضيلة الفلاسفة التي في جوهرها معرفة فلسفيّة، فهل يمكن تعليمها؟ فالوصول إلى الفضيلة الحقيقيّة أمر متعذر لغير الفلاسفة، وهنا يصبح التساؤل مشروعا عن كيفية صيرورة الإنسان فيلسوفا؟ فهل يمكن لأي شخص أن يصبح فيلسوفا؟ مهما تكن ثروته ومهما يكن وضعه العائليّ والطبقيّ. الجواب بكل وضوح عند أفلاطون بالنفي. فالإنسان

[78] أفلاطون، مينون، مصدر سابق، ص130.

[79] أفلاطون، مينون، مصدر سابق، ص 130.

[80] أفلاطون، مينون، مصدر سابق، ص 157.

إمّا أن يملك أعطية إلهية (استعدادا فطريا) حتى يصير فيلسوفا أو لا يملك، ثم تأتي التربية لتطوّر ذلك الاستعداد بواسطة التعليم والتدريب إلى قدرة فلسفيّة ناضجة.

فالقاعدة الأساس في فلسفة التربية عند أفلاطون، تفيد بتعليم الطفل الأمر المؤهّل له طبيعيّا (فطريّا)، ولِفهم هذا لا بدّ من العودة إلى النظام الطبقي للدولة \المدينة عنده، لنجد أنّ الناس على الرغم من أنهّم إخوة ومتساوون في الوطنية، إلّا أنّ الإله الذي جبلهم «وضع في طينة بعضكم ذهبا، ليمكنهم أن يكونوا حكاّما، فهؤلاء هم الأكثر احتراما، ووضع في جبلة المساعدين فضة، وفي العتيدين أن يكونوا زراعا وعمالا وضع نحاسا وحديدا»[81] فالناس متفاضلون بطبيعتهم (فطرتهم)، من جهة ومن جهة أخرى يؤكد أفلاطون أن هذا التفاضل غير موروث. باختصار الوضع الطبقي أو العائلي أو المالي لا يعني شيئا في تحديد مصير الطفل، بل الكلمة الفصل في ذلك للاستعداد الفطري الذي يولد الإنسان وهو مزود به، حيث «يجب إقصاء من سَفُل من مواليد الحكام إلى فئة أدنى، ورفع من تفوق من أنسال العامّة، إلى مصاف الحكّام»[82]، والسبب في هذا أن يتم تأهيل كلّ فرد من سكان المدينة لممارسة الفن أو العمل أو المهنة التي أهّلته الفطرة له، فيتمكن بذلك من إنجاز عمله، بنجاح أولا وثانيا أن لا يكون متعدد الذاتيّة، بل إنسانا واحدا، فمن يقوم بعدة أعمال في وقت واحد يكون متعدد الذاتيّة، وبهذا تكون المدينة كتلة واحدة غير منقسمة[83]

فماذا عن الأعطية الإلهية (الاستعداد) الموجود عند الفيلسوف الحاكم؟ ما طبيعته؟ وكيف يمكن تربيته للوصول إلى مرتبة الفيلسوف الحاكم؟ يظهر الاستعداد الفلسفي عند الشخص الذي يملك خلقا حماسيا ووديعا معا، على الرغم من أنّهما خلقان متناقضين وإذا «تجرّد المرء من إحدى هاتين الوداعة والحماسة، لم يصلح للحكم»[84]، لكن أين يجتمع الضدان يا أفلاطون؟ «ترى ذلك في الكثير من الحيوانات ولا سيما في الحيوان الذي اتخذناه مثالا لحكامنا، فإني أثق أنّك تعرف صفة الكلب الطبيعيّة، إذا تربى تربية حسنة،

[81] أفلاطون، جمهورية أفلاطون، ص 119-120.

[82] أفلاطون جمهورية أفلاطون، ص 129.

[83] انظر أفلاطون، جمهورية أفلاطون، ص 129.

[84] أفلاطون، جمهورية أفلاطون، ص 69.

أن يكون غاية في الوداعة والرقة مع أصحابه، وعلى الضدّ من ذلك مع الغرباء»[85] وهذا يؤكد أن ذلك من الممكن وليس مما يعارض الطبيعة، إذا أوجبنا هذا الخلق في حاكمنا حيث أن هذه الفطرة حصيفة وحكيمة جدا في الكلب بل إنها ظاهرة فلسفية حقيقية؛ أي «تعليقه الصداقة والعداء على مجرد معرفته هذا وجهله ذاك. أَفَليس ذلك كناية عن محبة المعرفة في الكلب؟ ... أَوَليست محبة المعرفة ميلا فلسفيا؟»[86]

الآن كيف نطور وننمي هذا الاستعداد لكي يصير قدرة فلسفية فعلية؟ يفرد أفلاطون صفحات طوال لشرح هذه العملية، فهو يحدد شروط عملية التربية بكاملها، بدءا من استخدمه الرياضة والموسيقى لتربية الفيلسوف في المرحلة الأولى «ربما يشق علينا أن نجد تهذيبا أفضل مما جلاه الاختبار وهو مؤلف – على ما أتيقن– من الجمناستيك[87] للجسد والموسيقى للعقل»[88] ويبرر أفلاطون هذا الأمر على النحو التالي، حيث أن «اقتران الموسيقى بالجمناستك – كما أسلفنا – يقرن هذين القسمين – الذهن والحماسة– فيغذي الأول ويرقيّه بالمحادثات العلميّة السامية، ويلطف الثاني ويكسر حدته بالخطاب اللطيف، فيصير إلى الأنس بعد الوحشة بفعل اللحن والإيقاع»[89] فهذا النوع من التربية ينشط أمرين متناقضين، لكنه في الوقت نفسه، يربطهما معا في بوتقة واحدة، ويصهرهما في وحدة جامعة، هي شخصية الفيلسوف الحاكم.

ثم يتابع أفلاطون في شرح نظريته التربوية محددا نوع الأفكار التي يجب نقلها إلى الأطفال والمراحل الزمنية لكل ذلك، جاعلا كلّ ذلك من مسؤوليّات دولة المدينة، فالتربية أمر خطر لا يجب تركه للأهل غير المدركين لأهميّة وخطورة التربية، حيث تستمر تربية الفيلسوف حتى الخمسين من عمره.

[85] أفلاطون، جمهورية أفلاطون، ص 70.
[86] أفلاطون، جمهورية أفلاطون، ص 69 –70.
[87] الرياضة.
[88] أفلاطون، جمهورية أفلاطون، ص 71.
[89] أفلاطون، جمهورية أفلاطون، ص 151.

يجب على المربي، الذي تعيّنه الدولة، أن ينتبه، لما عند الطفل من أعطيات إلهية (مواهب) إذا امتلك الحدس والحصافة اللازمتين، ليعرف أنّ هذا الطفل يمتلك استعداد الفلسفة، أي أن يمتلك إمكانية أن يصير فيلسوفا وليس جنديا أو عاملا. وهذا يردنا مرة أخرى إلى مسألة تعليم الفلسفة، فمن الواضح هنا أنه أمر ممكن، لكن فقط ضمن الحدود الطبيعية، التي عيّنها الإله.

فاذا أثبتنا أن تعليم الفلسفة أمر متاح عند أفلاطون، وكنا قد أثبتنا سابقا أن الفضيلة العليا ترتبط بالفلسفة عند أفلاطون، فهل هذا يعني أن الفضيلة الفلسفية أمر ممكن الاكتساب بالتعليم، عند أفلاطون؟ نعم أن اكتساب الفضيلة الفلسفية جزئيا أمر مؤكد، كما هو اكتساب الفضيلة العاديّة جزئيّا أيضا.

ماهية الفضيلة / العدالة

التخصص

لماذا جعل أفلاطون من العدالة الفضيلة الأساس، بل وكأنها كلّ الفضيلة؟ فهو حين تحدث عن الفضيلة تحدث عن العدالة، وجعل العدالة في الالتزام بحدود الاختصاص وهذا ما يضمن الانسجام والتوازن بين مكونات النفس \ الدولة، إذن يكمن الجواب في مشروع أفلاطون الفلسفي السياسي؛ أي إقامة الجمهورية الفاضلة.

لكن ألا تكون العدالة بهذا لاحقة زمانيا وأنطولوجيا، على فضائل الحكمة والشجاعة والعفّة؟ أننا نرى هذا، فاللحاق الزماني أمر واضح، إذ لا يمكن أن يكون الإنسان عادلا، إلّا إذا كان حكيما وشجاعا وعفيفا؛ قبلا.

لكن ماذا عن اللحاق الأنطولوجي، يبدو لنا هنا أنّ التركيب بين الفضائل الذي وضعته أفلاطون لإنتاج العدالة، تركيب من النوع السلبي، حيث لا نجد أن أفلاطون قد جمع الشجاعة مع العفّة والحكمة /الحصافة بعضها مع بعض لإنتاج العدالة، بل فقط وضع حدود لكل منها، ومنع تعديّها أو اختلاطها بعضها ببعض، وهذا يكفي في أغلب الظن للقول إن العدالة لاحقة أنطولوجيّا لفضائل الحصافة والشجاعة والعفّة. ولمّا كانت العدالة لاحقة زمانيا وأنطولوجيّا فهي مكتسبة.

لماذا لمْ يميز بين العدالة والفضيلة التمييز الموجود بين الجنس والنوع، أو بين النوع والنوع الآخر، سواء أكان من الجنس نفسه أم من جنس آخر؟ لمْ ينتقل أفلاطون من الفضائل الى الفضيلة، بل جعل إحدى الفضائل في مقام الفضيلة أي جعل نوعا يقوم مقام الجنس.

لماذا لمْ يجعل أفلاطون فضيلة العدالة فضيلة بسيطة؟ أي لماذا لم يحصرها بجزء معين من أجزاء النفس أو الدولة؟ لأنه سيضطر حينها الى تفسير الانسجام بين الفضائل بطريقة أخرى، قد تكون على حساب المشروع السياسي الخاص به.

يقوم التخصص من وجهة نظر أفلاطون على أساس طبيعي، وهو ملائمة الطبع الفطري لهذا العمل أو المهنة أو السلوك، فكل إنسان يولد مزود بطبع محدد يجعله ناجحا في التفكير الفلسفي، على سبيل المثال أو في الحراسة. ويساهم التخصص في وجود الطبقات الاجتماعيّة، حيث يتوزع الناس إلى طبقات تبعا لاختصاصهم في عملهم فالأشخاص المؤهلين للحراسة يشكلون طبقة الحراس، وهكذا تتشكل طبقة الفلاسفة الحكام وطبقة العمال والمزارعين. ويصل أفلاطون من التخصص إلى ضرورة المحافظة على الاستقرار الاجتماعي، أي على الحارس أن يبقى حارسا، والتاجر أن يبقى تاجرا، لكيلا يحدث اضطراب اجتماعي، إذن عدم تغيير الاختصاص وعدم التعدي على اختصاص الآخر، وعدم التدخل في اختصاصه، والالتزام بحدود الاختصاص هو جوهر الفضيلة.

يولد الإنسان مزودا بطبع خاص به، يحمله على العمل بمجال معين دون سواه بشكل تلقائي وعفوي، فيرى ذلك الإنسان نجاحه وسعادته فيه، فيتوزع الناس على الأعمال تبعا لتلك الطباع الفطرية فـ «الطبع الإنساني يذهب في تقسيم الأعمال إلى أبعد من ذلك، فلا يمكن أن يُحسن المرء تمثيل أشياء عديدة معا أو يقوم بما يرمز إليه الترميز من الأعمال المنوعة»[90] هذا فضلا عن أن عدم الاشتغال بمهنة أخرى غير المهنة الفطريّة يدفع الإنسان نحو النجاح إذ أنّ «إعفاء حكامنا من كل مهنة أخرى غير الحكم ليمكنهم أن

[90] أفلاطون، جمهورية أفلاطون، ص 97.

يبلغوا اعلى مراتب الحذق في إحراز حريّة الدولة، غير متعاطين إلّا ما يؤدي الى هذه النتيجة»[91]

والإنسان يلتقي مع الإنسان الآخر المشابه له في العمل أو المهنة الأمر الذي يكوّن طبقة اجتماعية، وهذا لن يتم ما لم يلتزم كل إنسان بعمله ولم يغيّره، ولم يكن متعدد الأعمال فهذا الأمر لا يلائم طبيعة دولتنا «أفلا نرى في دولتنا لهذا السبب دون غيرها أن الإسكاف إسكاف فقط، وليس هو ربانا مع السكافة؟ والزارع زارع فقط وليس قاضيا مع زراعته؟ والجندي جندي فقط وليس تاجرا مع جنديته؟ وهكذا بقية الصنّاع»[92]

تقوم رؤية أفلاطون للعدالة عند الإنسان الفرد، على التخصص فـ «العدالة هي اقتصار الإنسان على ما يخصه»[93] والعادل هو الرجل الذي لا يدع «قواه الروحية تتجاوز حدود اختصاصها، وتتدخل في اختصاص غيرها، فتعمل عمل ذلك الغير»[94] بعبارة أوضح أن لا تعمل القوة الغضبيّة، عمل القوة الشهويّة أو عمل القوة العاقلة، والأمر ينطبق على جميع القوى؛ أي يجب أن تتقيد كل قوة بحدود اختصاصها، فلا تتجاوزه، مما يؤدي إلى الانسجام والتوازن بين هذه القوى، وبنتيجة ذلك فإن هذه «القوى الثلاث تعطي نغمة واحدة ارتفاعا وانخفاضا، ووسطا، وبعد قرن هذه معا، وردِّ عناصر نفسه العديدة إلى وحدة حقيقيّة كإنسان دمث، متزن، يتقدم إلى عمله سواء كان ذلك في اجتناء الثروة أو في الحصول على حاجات الجسد»[95] إذن الالتزام ضمن حدود الاختصاص يؤدي إلى الانسجام الذي يؤدي بدوره الى خلق الوحدة في النفس الإنسانية، وعندها يحوز الإنسان شخصية دمثة ومتزنة تسعى نحو العمل بجد واجتهاد.

ويناقش أفلاطون الحالة المعاكسة، فما الذي يحدث لو أن قوة ما، لم تلتزم بحدودها، أو ما يسميه أفلاطون بالتعديّ الذي ليس إلّا عبارة «عن تنازع ناشب بين القوى الثلاث

[91] أفلاطون، جمهورية أفلاطون، ص 97.

[92] أفلاطون، جمهورية أفلاطون، ص 100.

[93] أفلاطون، جمهورية أفلاطون، ص140.

[94] أفلاطون، جمهورية أفلاطون، ص 153.

[95] أفلاطون، جمهورية أفلاطون، مصدر سابق، ص 153.

تنازعا، به تتعدى هذه القوى حدودها وتتدخل في ما ليس من اختصاصها»[96]وفي حالة أخرى هو «عبارة عن قيام قسم من العقل ضد مجموعه، راميا إلى الاستئثار بالحكم خارج حدود اختصاصه، بعد ما كان على ذلك القسم أن يخدم بقيّة القوى ويخضع للقوة الحاكمة خضوعا صحيحا»[97] ويسمي أفلاطون نتيجة هذا الاضطراب و«ما ينجم عنه من الضوضاء والتشويش تعدياً وفجوراً وجبانة وحماقة وبالاختصار رذيلة»[98] إذن الرذيلة ليست إلا نتيجة تعدي قوة ما لحدودها الخاصة بها، على عكس الفضيلة التي تنتج عن التزام كل قوة بحدودها الخاصة. وهو معنى وضعه أفلاطون ولا يتفق مع المعنى الذي وجدناه في القاموس إلا في النتيجة.

إذن يعد التزام حدود الاختصاص في قوى النفس، مفتاح سعادة وعدالة الإنسان، فهل ينطبق هذا على الإنسان العادي وعلى الفيلسوف على حد سواء؟ نعم كما سنرى.

التطهر

وهنا نصل إلى الحل الذي يقدمه أفلاطون للفيلسوف لكي يصل إلى الحقيقة وإلى الفضيلة وإلى السعادة. إنه التطهّر فما هو؟ ينحصر التطهّر «في انفصال النفس بقدر الإمكان عن الجسد وفي تعويدها على أن تلمّ أطرافها من كلّ ناحية وأن تتجمع وأن تحيا بقدر المستطاع سواء في الحاضر الآن، أو فيما سيلي، وحيدة قائمة بذاتها وقد تحررت من الجسم كما يُتَحَرر من القيد»[99] لكن التطهّر بهذا المعنى ليس إلّا موتا، فالموت يعني تحرر النفس من الجسد وانفصالها عنه، ولكن «تحررها هو كما نقول ما يصبو إليه دائما، وإلى أقصى درجة المشتغلون بالفلسفة على الحقيقة، وهم وحدهم»[100] بل إنّ الفلاسفة يتدربون على انفصال النفس عن الجسد؛ أي يتدربون على الموت. وبنتيجة هذا التدريب «يحق للرجل الذي قضى حياته حقيقة في الفلسفة أن يكون واثقا وهو على وشك الموت، وأن يكون على أمل من أنّه سيصيبه الخير العظيم هناك في العالم الآخر بعد

[96] أفلاطون، جمهورية أفلاطون، مصدر سابق، ص 153.
[97] أفلاطون، جمهورية أفلاطون، مصدر سابق، ص 153.
[98] أفلاطون، جمهورية أفلاطون، مصدر سابق، ص 153.
[99] أفلاطون، فيدون، مصدر سابق، ص 68.
[100] أفلاطون، فيدون، مصدر سابق، ص 68.

الموت»[101] وهنا نلحظ إشارة واضحة عن مصير النفس بعد الموت، فماذا قصد أفلاطون بهذا؟ يقول أفلاطون على لسان الحكماء «إن نفس الإنسان خالدة، وهي تصل في وقت ما الى نهاية، وهذا ما يسمى بالموت، ثم تعود من جديد، في وقت آخر، ولكنها لا تفنى أبدا، ولهذا السبب فإنّه واجب أن يعيش المرء في خلال كلّ حياته على أكبر تقوى، ذلك أن هؤلاء حينما تتلقى منهم برسيفون[102] كفارة عن خطأ قديم، فإنها ترسل نفوسهم من جديد في السنة التاسعة إلى الشمس التي فوق»[103] وبهذا يكون الخلود في العالم الإلهيّ مصير النفس الفلسفيّة، بينما الأشخاص الذين لم يعيشوا في فضيلة، بل في رذيلة تجرّ أخرى فإنهم سيعودون للعيش في أجساد أخرى فـ «من يذهب الى هاديس[104]وهو لم يتطهّر، ولم يلقّن الأسرار سيظل مغمورا في الطين، أمّا المتطهرون ومن لقنوا الأسرار فسيكون مقامهم عند وصولهم إلى هناك إلى جوار الآلهة. ... وهؤلاء ليسوا في رأيي غير من اشتغلوا بالفلسفة على الوجه الصحيح»[105]

أن حالة الموت التي يصل إليها الفيلسوف، هي في واقع الأمر حالة ولادة لذاته النقيّة، وهذا يميل بنا إلى الاستنتاج أن سعادة الفيلسوف مماثلة لنشوة الصوفي الذي يتماهى مع الإله بشكل من الأشكال. خاصة أنّ التطهّر والجهاد الذي يقوم به الفيلسوف يعني التشبه بالإله وأفعاله وصفاته وينتهي بالفيلسوف للوصول إلى العالم الإلهي، وهناك يبقى مع المثل لمشاهدتها، فالأمر مشابه للسعادة الصوفية، وهذا أمر غير مستبعد خاصة، موقف أفلاطون من العقل واللذّة على أنّهما أقلّ رتبة من الخير فـ «المطالب التي تعلنها اللذّة والعقل كلاهما على أنّهما الخير المطلق قد ثبت بطلانها في هذه المناظرة لأنّهما كليهما يفتقران للاكتفاء الذاتي وكذلك للوفاء بالمراد والتمام»[106] فهو يرتب الأشياء على النحو

---

[101] أفلاطون، فيدون، مصدر سابق، ص 39.

[102] برسيفون ربة الربيع، ابنة ديميتر ربة الأرض، من أشهر الأساطير الدينية المرتبطة باعتدال الخريف، حيث تعود الى العالم السفلي لتقضي نصف العام عند زوجها إله العالم السفلي، أي فصلي الخريف والشتاء، ثم تعود الى العالم العلوي لتزهر الأرض في فصلي الربيع والصيف.

[103] أفلاطون، مينون، مصدر سابق، ص .105

[104] هاديس هو شقيق زيوس وهو إله العالم السفلي أو إله الجحيم.

[105] أفلاطون، فيدون، مصدر سابق، ص 71 –72.

[106] أفلاطون، فيليبوس، مصدر سابق، ص 375.

التالي، إذ يضع في الرتبة الأولى الطبيعة الأزلية التي وجدت في الاعتدال والتوسط والمناسب وما شابهها، وتحتوي الرتبة الثانية المتناسق والجميل والكامل أو الكافي، وفي الرتبة الثالثة العقل والحكمة، وفي الرتبة الرابعة الخيرات التي أكدنا أنها تختص بالروح بشكل خاص، وخامسا الملذات غير المؤلمة. فمهمة العقل كما يبدو هي إيصال الفيلسوف الى العالم السماوي أو العالم الإلهيّ مجددا ليشاهد المثل مرّة أخرى وتنتهي حينها مهمته. ويبدو أنّ هذه النهاية في تفكير أفلاطون الفلسفي نتيجة تأثره بالنحلة الأورفيّة.[107] لكن هل هذه النهاية الصوفيّة لفلسفة أفلاطون، تعد نهاية غريبة عن السياق العقلاني الذي انتهجه أفلاطون؟ أو بعيدة عن السياق المثالي العام لفلسفته؟ إنها أسئلة تبدو بعيدة عن مساق بحثنا لذلك نؤجل الإجابة عليها، حتى حين.

بهذا يمكن الاستنتاج أيضا طالما لا يمكن لغير الفيلسوف أن يقوم بالتطهر والدخول في عالم المثل إذن لن يدخل باقي الناس في العالم السماوي وحدهم الفلاسفة سيدخلون في عالم المثل.

السعادة

يقيم أفلاطون رباطا جوهريا بين الفضيلة والسعادة، لأنه يعود في أصله لوظيفة النفس، إذ أن «وظيفة الشيء هي العمل الخاص الذي هو [أي الشيء] آلة إتمامه الوحيدة أو آلته الفضلى»[108] بمعنى أن للنفس البشرية وظيفة خاصة لا يمكن إتمامها إلّا بها، بحيث لا يمكن للمتابع أن يعزو «عادلا الترأس والحكم والتبصّر وما شاكلها من الأفعال إلى غير النفس»[109] وهذا الأمر يترتب عليه أن ما له وظيفة، له فضيلة أو مزية ملائمة، لذلك لا تستطيع النفس أن تقوم بوظيفتها دون فضيلتها، بعبارة أخرى النفس المريضة المعتلَّة

[107] تنسب الى أورفيوس وفي الغالب أنه جاءت من تراقيا وهي منطقة في الشمال اليوناني ومن الممكن أن تكون دخلتها عناصر من الديانات الشرقية والمصرية، وقد كانت هذه الديانة سرية وتقوم على هامش الديانة الرسمية لمدن اليونان تتميز باختلاط عناصر تأملية تقترب من التأملات الفلسفية بالاعتبارات الدينية المحضة وقد يكون هذا سببا لارتباط الديانة الأورفية بالمذهب الفيثاغوري الفلسفي ارتباطا وثيقا. والأورفيّة ديانة تركز اهتمامها على الإنسان على عكس الديانة الأولمبية التي لا تكاد تهتم إلا بالآلهة، وهي تحدد لعباداتها هدفا هو رجوع النفس الى العالم الإلهي.

[108] أفلاطون، جمهورية أفلاطون، ترجمة حنا خباز، مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2017، ص 46.

[109] أفلاطون، جمهورية أفلاطون، مصدر سابق، ص 47.

تدير شؤونها إدارة خرقاء، وتعتني بأمورها عناية سيئة، بينما تقوم النفس السليمة المعافاة بهذه الوظائف أفضل ما يكون[110]، وعلى هذا الأساس تحيا النفس العادلة والرجل العادل حياة راضية هنيئة، في حين يحيا المعتدي الظالم حياة تعيسة رديئة فـ «يمكننا القول إن من يحيا حياة العدالة هو سعيد ومبارك، وعلى الضد من ذلك من يحيا حياة التعدّي... فالعادل سعيد والمتعدي تاعس»[111] وحين سأل بولوس سقراط عن أرخيلاوس ملك مقدونيا، هل يبدو له سعيدا أو شقيا؟ أجاب بأنه لا يعرف عنه شيئا إن كان عادلا أو ظالما. فأستغرب محدثه بولوس من هذا الجواب، فهل تكمن السعادة في هذين الأمرين؟ ليجيب سقراط «نعم يا بولوس أن الرجل والمرأة يكونان سعيدين في نظري إذا كانا مهذبين، أما إذا كانا ظالمين وشريرين فإنهما يكونان شقيين»[112] وهنا تبدو بشكل واضح العلاقة المنطقية في استنتاج النقيض من النقيض؛ بمعنى أن يكون الحزن والتعاسة مقابلان للظلم والعدوان، مثلما كانت السعادة مقابلة للتهذيب والفضيلة. فهل هذا الاستدلال المنطقي صحيح؟ وإن كان صحيح فهل هو واقعي؟ لكننا نتساءل هنا أيضا لماذا هذا الربط بين الفضيلة والسعادة؟ ولماذا يتصف الربط بالحتمية؟ أي لماذا يجب أن يكون الفاضل بالضرورة سعيدا؟ ولماذا يجب أن يكون الرذيل حزينا وتعيسا بالضرورة؟ ألا يمكن أن تكون العلاقة احتماليّة؟ وفي الأساس هل الربط الماهوي عند أفلاطون بين الفضيلة والسعادة أمر مبرهن عقليا على صحته، أم هو أمر يوجد دليل تجريبي على صوابه/ أم أنّه مسلمة ينطلق منها أفلاطون من دون أي دليل؟ في الواقع لم نجد عند أفلاطون تبريرا للربط بين الفضيلة والسعادة غير قوله الذي يفيد أن نجاح النفس في عملها وحياتها يستلزم أن تكون فاضلة، أولا وسعيدة بالنتيجة، فما عمل النفس؟ أنه بكل بساطة ضمان العودة إلى العالم السماوي مرة أخرى، وهذا العمل يترافق بالسعادة بالضرورة، لأنه من غير المنطقي أن من يعود، أو يضمن العودة إلى العالم الإلهي مجددا ألا يكون سعيدا. لكن هذا لا يجعل أفلاطون من أنصار مذهب السعادة في الأخلاق المذهب الذي يجعل من السعادة الغاية الأساس التي يسعى الإنسان لتحقيقها.

---

[110] انظر أفلاطون، جمهورية أفلاطون، مصدر سابق، ص 48

[111] أفلاطون، جمهورية أفلاطون، مصدر سابق، ص 48.

[112] أفلاطون، جورجياس، ترجمة محمد حسن ظاظا، الهيئة العامة المصرية للتأليف والنشر، 1970، ص 67.

يصف أفلاطون الحياة اليومية للحكّام الفلاسفة في جمهوريته الفاضلة بأنها حياة بسيطة متقشفة تقتصر على الطعام البسيط وأنهم محرومون من امتلاك الأموال و «لا يمكنهم السفر على نفقتهم إذا أرادوه ولا تقديم الهدايا للحظايا وإنفاق الأموال على الرغائب الأخرى، كما يفعل المحسوبون سعداء»[113] فاللذائذ من الأمور التي يعتقد الناس البسطاء أنها هي السعادة، هي بعين الفلاسفة أمور تافهة لا قيمة لها.

فالفيلسوف الحاكم في الجمهورية هو السعيد في الحقيقة وليس من المستغرب أبدا أن يكون هؤلاء الحكام أكثر الناس سعادة، وهنا يستدرك أفلاطون أمرا في غاية الأهمية للجمهورية وهو الوحدة السياسية فمن المرفوض رفضا قاطعا أن يكون قسم من مواطني المدينة\ الدولة سعيدا وقسم آخر غير سعيد إذ «أننا لم نؤسس الدولة لمجرد إسعاد قسم من أهلها، بل لإسعاد الجميع معا، على قدر الإمكان»[114]

نتائج البحث

أولا: الفضيلة هي العدالة، والعدالة في القيام بما أوكلته الطبيعة للفرد على أكمل وجه ضمن الحدود التي وضعتها له وعدم تجاوزها، هنا نقف عند هذا الأمر، لماذا أفلاطون لم يضع ماهية الفضيلة من حيث هي كذلك ولماذا عاملها بالتبادل مع مفهوم العدالة؟ فأفلاطون هو الفيلسوف الذي سعى في محاورات عديدة لوضع الكثير من الماهيات، في الإجابة على هذا التساؤل قد نجد عدة احتمالات، أولا قد يدل أن أفلاطون لم يستطع الانتقال من الفضائل الى الفضيلة، وهو الاحتمال المستبعد، ثانيا: أفلاطون كان يقصد هذا الأمر أي أنه كان يرى حقيقة أن ماهية العدالة هي ذاتها ماهية الفضيلة، لأن مشروعه السياسي اقتضى منه هذا الأمر فمصلحة الدولة في العدالة وتحديدا في الإنصاف أي في المحافظة على الوضع الطبقي كما خلقته الطبيعة، فأراد أفلاطون أن يشرع هذا الأمر أخلاقيا ودينيا اذا جاز التعبير. أما عن النجاح وعلاقته بالفضيلة كما

[113] أفلاطون، جمهورية أفلاطون، مصدر سابق، ص 125.

[114] أفلاطون، جمهورية أفلاطون، مصدر سابق، ص 125.

رئينا سابقا، فهو الجواب على سؤال لماذا الشجاعة فضيلة؟ وهو سؤال يختلف عن سؤال ما الشجاعة؟ فالجواب هنا يتعلق بماهية الشجاعة، وهو امر أجاب عنه أفلاطون سابقا.

ثانيا: العدالة لاحقة زمانيا وأنطولوجيا على فضائل الحكمة والشجاعة والعفة. فهي بذلك مكتسبة كليّة.

ثالثا: تعد الفضيلة البسيطة أو التقليدية، من جهة التكوين عند أفلاطون، فطريّة ومكتسبة. فطريّة لأنها استعداد معطى في طينة الإنسان، حسب معدنه كما قال أفلاطون، ومكتسب بسبب تغذية ذلك الاستعداد بالخبرات المناسبة، لكن نصيب الاكتساب فيها أقل من نصيب الفطري. فليس للخبرات أن تضيف شيئا من دون وجود ما يستقبل تلك الإضافات. وذلك على الرغم من أن أفلاطون لا يعد الفطرة ذات علاقة بالإله الخالق.

رابعا: للفضيلة أنواع حسب قوى النفس الإنسانيّة، وهي الحصافة والشجاعة والعفّة، وهي أنواع بسيطة، لكن أفلاطون يصرّ على وحدة الفضائل.

خامسا: الفضيلة على مستويين، فهناك فضيلة العامّة من الناس، وهناك فضيلة الفلاسفة، وهذا ينطبق على كل الفضائل، أي يوجد شجاعة الفيلسوف وشجاعة الإنسان العادي، وعفّة الفيلسوف وعفّة الإنسان العادي، ولم أجد قولا صريحا عند أفلاطون يخص مستويات الحصافة، ربما لأنه اعتبر الأمر نافلا، فمن الطبيعي عند أفلاطون أن تكون الحكمة أو الحصافة على مستوى الفلاسفة فقط، وهذا التفاضل يجد حلّه في العدالة التي تقوم على التقيد بحدود الاختصاص وهذا ينطبق على كلّ أنواع الفضائل وكلّ مستوياتها.

سادسا: لقد وجدنا أيضا أن الانسجام والتكامل بين قوى النفس وطبقات المجتمع أمر شديد الأهمية لأفلاطون لأن مصلحة الدولة تقوم على التكامل والانسجام بين مكوناتها

بعيدا عن الصراع والنزاع، الذي يحاول أفلاطون جاهدا أن يبتعد عنه لضرره للدولة والتطور في المجتمع.

سابعا: تستلزم الفضيلة الفلسفيّة التطهّر والموت الفلسفيّ، وهذا يستحضر بدوره السعادة عند الدخول في العالم السماوي مجددا والفرح بمشاهدة المثل الأفلاطونية. وهذا في الواقع نهاية يمكن أن نصفها نهاية صوفية، لأن الفيلسوف في الواقع تخلى عن عقله واقتصر على المشاهدة. إذ يقسم أفلاطون العالم إلى عالم المثل السماوي وعالم المحسوسات الأرضي، ولا يقيم علاقة بين العالمين غير علاقة التشابه، أمّا العلاقة السببيّة بينهما فغير ملحوظة من قبل أفلاطون ولهذا طالب أفلاطون الإنسان الفرد بالتشبّه والاقتداء بالمثل، لكي يكون فاضلا وسعيدا، أما عن الشروط التاريخيّة التي تسمح للإنسان أن يتشبه ويقتدي بتلك المثل فلا يذكرها أفلاطون، «فلا يختلف الفرد العادل عن الدولة العادلة بل الاثنان سيان باعتبار اشتمالهما على حقيقة العدالة»[115] باستثناء إشارة عرضية عند الحد الأعلى للسكان في المدينة فهو 5040 عائلة، وفيما عدا ذلك لا يوجد بحث من قبل أفلاطون عن الشرط التاريخي اللازم لكي يصير الإنسان فاضلا وسعيدا. فأفلاطون لا يقيم علاقات واقعية، بين الفضيلة والسعادة بل علاقات نظرية على مستوى الماهيات وهو ما يجعل الفاضل سعيدا بالضرورة وبصورة سهلة.

ثامنا: أما من حيث المسلمات التي أضمرها أفلاطون واستند إليها، فقد وجدنا عدة مسلمات وهي:

1- التساوي بين الفرد والدولة، أو ما يمكن التعبير عنه بلغة المنطق، بالقول إن الكل يساوي مجموع أجزائه. لماذا يطابق أفلاطون بين المدينة أو الدولة من جهة والإنسان الفرد من جهة ثانية؟ فيقول إن الدولة هي فرد كبير، وأن الفرد

[115] أفلاطون، جمهورية أفلاطون، مصدر سابق، ص 142.

هو دولة صغيرة، بعبارة أخرى أن الفارق كمي فقط. إذ لا يبدو أن أفلاطون أعطى؛ أيّ خصوصية نوعية للكل أو للمدينة من حيث هي كذلك. إنّ هذه النزعة الفردية التي انطلقت من حينها إلى الآن في الفكر الفلسفي الغربي، والتي تمت صياغتها في عبارة تقول إنّ الكلّ يساوي مجموع أجزائه، هي ما سمح لأفلاطون بالقول إنّ سعادة وفضيلة الدولة متطابقة مع سعادة وفضيلة الإنسان الفرد، فهو يخبرنا أن العلاقة بين عدالة المدينة وعدالة الفرد ليست تشابها، بل هي تماهي ومن دون هذا لم يكن ليصل إلى النتيجة التي مفادها أن العادل أكثر سعادة فهل للأمر وجهة نظر أخرى؟ بالتأكيد هناك النزعة القائلة إنّ الكل أكبر ويساوي مجموع أجزائه. وعلى هذا الأساس ستكون سعادة وفضيلة الدولة أو المدينة مختلفة عن فضيلة وسعادة الإنسان الفرد.

2- والإنسان خير بطبيعته. وتتركب هذه المسلمة من:

a. توجد طبيعة إنسانيّة تحدد الخير والشرّ

b. توجد طبيعة واحدة للإنسان تحدّد الخير والشرّ، وليست طبائع تختلف من إنسان إلى آخر، أو من مجتمع إلى آخر، أو من مرحلة إلى أخرى في المجتمع الواحد.

c. الطبيعة الإنسانيّة تختار الخير وتنفذه وترفض الشرّ ولا تنفذه.

3- ومصلحة الدولة في الانسجام وليس في الصراع، لان أفلاطون أساسا لم ير في صراع الدولة مع الدول الأخرى، بل فقط في العلاقة بين مكونات الدولة نفسها.

تاسعا: علما أن الطبقية الاجتماعية والسياسية والنفسية (في الدولة والإنسان الفرد) لم يقدم عليها أفلاطون أي نقاش أو دليل أو برهان بل اكتفى على ما يبدو بتقرير الأمر الواقع والانطلاق منه.

عاشرا: ينحت أفلاطون الفضيلة الفلسفية على مقاس أستاذه سقراط الذي تحدث كثيرا عن شجاعته وعفّته، ومات شهيدا لفلسفته ولم تضعف إرادته.

أحد عشر: لمْ ينتقل أفلاطون من الفضائل الى الفضيلة، بل جعل العدالة وهي إحدى الفضائل في مقام الفضيلة بما هي كذلك، بمعنى جعل نوعا يقوم مقام الجنس.

خاتمة

وفي الختام نؤكد على الأهمية الأنطولوجية للفضيلة، في سيرورة نمو وتطور المجتمع الإنساني، حيث تكمن هذه الأهمية في تماسك المجتمع، من حيث تقوية أواصر وعرى العلاقات الاجتماعية أولا، وفي توجيه دفة المجتمع نحو التقدم الإنساني والحضاري ثانيا، وفي صنع مجتمع سعيد ثالثا، وهذه الأهمية الأنطولوجية نجدها في حياة الإنسان الفرد على السواء، على الرغم من مخالفتنا لرأي أفلاطون في المماهاة بين الدولة /المدينة من جهة ومن جهة ثانية الإنسان الفرد، إذ أننا نرى أن الكل أكبر ويساوي مجموع أجزائه، وليس مساويا لمجموع أجزائه فقط، كما قال أفلاطون.

قائمة المصادر والمراجع

1- أفلاطون، فيدون، ترجمة عزت القرني، دار قباء، القاهرة، 1973.
2- أفلاطون، مينون، ترجمة عزت القرني، دار قباء، القاهرة، 2001.
3- أفلاطون بروتاجوراس، ترجمة عزت القرني، دار قباء، القاهرة، 2001.
4- أفلاطون، جمهورية أفلاطون، ترجمة حنا خباز، مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2017.
5- أفلاطون، جورجياس، ترجمة محمد حسن ظاظا، الهيئة العامة المصرية للتأليف والنشر، 1970.
6- أفلاطون، فيليبوس، ترجمة شوقي داود تمراز، المحاورات الكاملة، المجلد الخامس، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994.
7- قرني، عزت، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، جامعة الكويت، 1993.
8- ماكنتاير، ألسدير، بعد الفضيلة، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2013.

الموسوعات والقواميس

1- ابن منظور، لسان العرب، قم -إيران، نشر أدب الحوزة، 1405هـ.
2- لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، بيروت - باريس، منشورات عويدات ط2، 2001.

1- JASPERS, k, 1962 - Plato and Augustine. a harvest book, New York ,126p.