

الأصول الأفلاطونية

قيدون

الجزء الأول

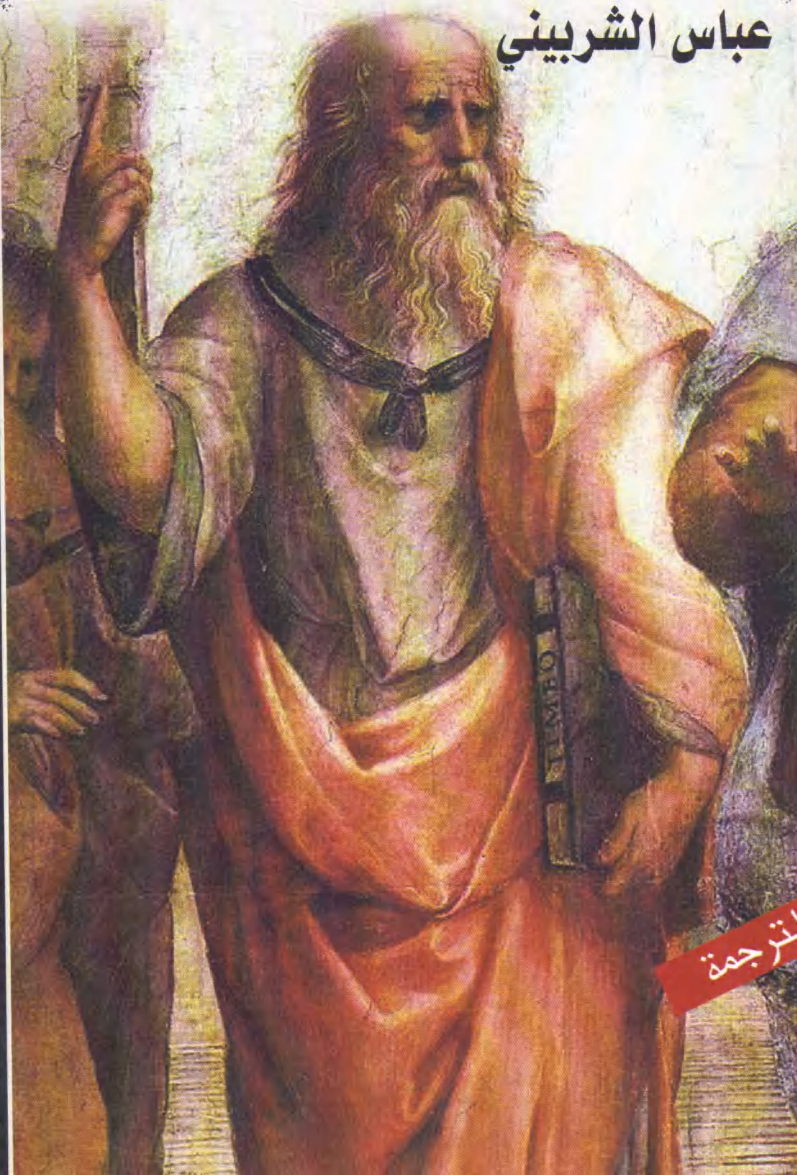
ترجمة وتعليق:

نجيب بلدي

تقديم: مصطفى النشار

علي سامي النشار

عباس الشربيني



ميراث الترجمة

1952



المركز القومي للترجمة



يعتبر البعض أفلاطون فيلسوف خلود النفس، ويعتبره آخرون
فيلسوف حدوث العالم، وامتد تأثيره حتى عصور النهضة والعصور
الحديثة.

يتتبع هذا الكتاب موضوع فيدون أو النفس عند أفلاطون وتأثيراته
فى الفلسفة القديمة وفى الفلسفة المسيحية الغربية، وفى العالم
الإسلامى، وعند المفكرين والفلاسفة العرب.

الأصول الأفلاطونية

الجزء الأول

المركز القومي للترجمة
تأسس في أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور

مدير المركز: أنور مغيث

سلسلة ميراث الترجمة
المشرف على السلسلة: مصطفى لبيب

- العدد: 1952
- الأصول الأفلاطونية: فيدون (الجزء الأول)
- نجيب بلدي، وعلى سامي النشار، وعباس الشربيني
- مصطفى النشار
- اللغة: الفرنسية
- 2015

هذه ترجمة كتاب:
الأصول الأفلاطونية
للفيلسوف الإغريقي فيدون

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمركز القومي للترجمة

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

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

E-mail: nctegypt@nctegypt.org Tel: 27354524 Fax: 27354554

الأصول الأفلاطونية

الجزء الأول

ترجمة وتطبيق

نجيب بلدي علي سامي النشار

عباس الشربيني

تقديم : مصطفى النشار



2015

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشؤون الفنية.

الأصول الأفلاطونية فيدون (الجزء الأول) / ترجمة
وتعليق: نجيب بلدي، علي سامي النشار، عباس
الشرييني؛ تقديم: مصطفى النشار
القاهرة: المركز القومي للترجمة؛ مج ١، ٢٠١٥
٣٤٤ ص، ٢٤ سم
١- الأفلاطونية
(أ) بلدي، نجيب (ترجمة وتعليق)
(ب) النشار، علي سامي (مترجم مشارك)
(ج) الشرييني، عباس (مترجم مشارك)
(د) النشار، مصطفى (مقدم)
(هـ) العنوان
١٨٤

رقم الإيداع ١٥٤٨٥ / ٢٠١١
التقديم الدولي 5-726-704-977-978
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

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

مقدمة الطبعة الجديدة

[يقلم د. مصطفى النشار]

يعد أفلاطون بلا شك أهم الفلاسفة وأشهرهم على مر العصور، وهو كذلك في حالتيه حينما خلد بكتاباتته حياة أستاذه سقراط وذكره وفكره، وحينما بدأ يشق لنفسه طريقاً مثالياً جديداً في الفلسفة، سواء بأعماله الفلسفية أو بتأسيسه مدرسته الفلسفية الشهيرة باسم "الأكاديمية".

لقد علم أفلاطون من خلال هذه الأعمال ومن خلال دروسه الشفهية في الأكاديمية جيلاً كاملاً من الفلاسفة والحكام، كان أشهرهم بلا شك تلميذه العبقري أرسطو طاليس الذي اقتسم مع أستاذه التأثير بعد ذلك على تاريخ الفلسفة منذ القرن الرابع قبل الميلاد وحتى الآن، فإن نظرت فيما كتبه هؤلاء الفلاسفة، فإنك واجدهم إما متأثرين بأفلاطون أو بتلميذه أرسطو طاليس، وإذا ما عرفنا أن أرسطو هذا كان التلميذ الأثير لأفلاطون كان في فلسفته المتميزة أو منهجه الجديد معقياً على أستاذه فقد عد بفلسفته أحد أهم الهوامش على فلسفة أفلاطون، وهكذا كل تاريخ الفلسفة اللاحق هو — كما قال هويتهد الفيلسوف المعاصر — مجرد هوامش على فلسفة أفلاطون، فهي كلها فلسفات تأثرت بفلسفة أفلاطون إيجاباً أو سلباً، تعظيماً أو نقداً.

ولا ضير في ذلك في نظر أفلاطون، فهو الذي اعتبر الفلسفة حواراً مستمراً يستهدف الوصول إلى الحقيقة، وهو الذي أرسى هذا التعريف نظرياً وعملياً في أعماله الفلسفية فأختار الحوار طريقة للكتابة الفلسفية، واختار أن يعبر عن آرائه

الخاصة في هذه الحوارات على لسان أستاذه سقراط، كما اختار أن تنتهي معظم هذه الحوارات نهاية سلبية مفتوحة؛ حتى يظل النقاش مفتوحًا والحوار مستمرًا بين القارئ وما قرأ من آراء في هذه الحوارات التي جمعت فأعجزت؛ حيث إن كل ما يمكن أن يطرح من موضوعات يمكن للإنسان أن يفكر فيها أو تشغل اهتمامه قد طرحه أفلاطون في هذه المجموعة الكبيرة من المحاورات التي كتبها، وكان من بينها ومن أهمها هذه المحاوره موضوع تعليقنا الآن: محاوره فيدون.

ولعل أسئلة عديدة تشغل بال قارئنا الآن: من أفلاطون هذا الذي أثر كل هذا التأثير في تاريخ وتطور الفلسفة، ومن ثم تاريخ وتطور الحياة البشرية؟! وما هي كتاباته تلك؟ وما المكانة التي تشغلها فيدون بين هذه الكتابات؟! وما أبرز ما تناولته من موضوعات؟! وأخيرًا ماذا عن هذه الترجمة العربية التي قام بها ثلاثة من كبار أساتذتنا المتخصصين في عصور الفلسفة المختلفة؟ وما جدوى أن يعكف ثلاثتهم على هذه الترجمة والتعليق عليها؟! وما الذي يمكن أن أستفيد أنا كقارئ معاصر لهذه المحاوره ولهذه الدراسات المتعمقة حولها؟!

ومن هذه التساؤلات وحولها سيدور تقديمنا لهذه النشرة الجديدة لمحاوره فيدون لأفلاطون.

أولاً: من أفلاطون^(١)؟:

أفلاطون هو أرسطوكليس Aristocles ابن أريستون Ariston، الذي لقب بأفلاطون Plato (أي عريض المنكبين) لامتلاء جسمه وقوة بنيانه، وقد ولد في عام ٤٢٨-٤٢٧ ق.م لأسرة أرسقراطية عريقة الأصل في أثينا، سواء من ناحية

(*) يمكنك الاستزادة من تفاصيل حياة أفلاطون في كتابنا: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي - الجزء الثاني (السوفسطائيون - سقراط - أفلاطون)، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة ٢٠٠٠، ص ١٥٥ وما بعدها.

والده أو من ناحية والدته، وقد أتاحت له هذه النشأة الأرسقراطية طفولة سعيدة وعناية فائقة؛ حيث تعلم البلاغة والموسيقى والرياضيات والشعر ونبغ فيها جميعاً، كما تعلم فنون الفروسية، وقد تعرف على بعض التعاليم السوفسطائية، لكنه تعلم الفلسفة بعد ذلك على يد أقراطيلوس الأثيني الذي كان تلميذاً لهيراقليطس، لكن بعد ذلك التقى بمعلمه الأعظم، التقى بسقراط فتغيرت حياته رأساً على عقب؛ حيث إن مدرسة الأخير كانت في الشارع الأثيني وفي مشاهدة مجادلاته الحية مع مدعي المعرفة والعلم أياً كان مكانهم في المدارس أو في الأسواق أو في المجالس الطبية، وحتى في النوادي والشارع، فكان على من يريد التلمذ عليه أن يتابعه في هذه الجولات الميدانية إن صح التعبير.

وقد قيل: إن أفلاطون ما أن التحق بسقراط حتى أحرق كل ما كتبه من قبل، وظل يتابع أستاذه سقراط حتى وفاته، لدرجة أن الأخير أقنعه بعدم الاشتراك في الحكم حين جاءت فرصة ذلك على يد اثنين من أحواله كانوا ضمن الطغاة الثلاثين الذين استولوا على حكم أثينا عام ٤٠٣ ق.م، لكنه رفض المشاركة معهم في الحكم خضوعاً لنصيحة سقراط، لقد كان تأثير سقراط على أفلاطون وعلى كل تلاميذه تأثيراً عظيماً، فلقد أخذ عنه أفلاطون الحوار كمنهج للتفكير الفلسفي، وأخذ عنه طريقته في الكتابة الفلسفية، فلم تعد الفلسفة عند أفلاطون مجرد حوار شفهي، كما كانت عند أستاذه، بل اضطر بتأثير سقراط أن يكتب أيضاً فلسفته على هيئة محاورات، وأسس أكاديميته الفلسفية في أثينا على نفس النهج، نهج الحوار فلم تكن "أكاديمية" أفلاطون مدرسة يتلقى فيها التلاميذ تعاليم معينة، بل كانت أشبه بمدرسة للدراسات العليا؛ لأنه لم يكن يسمح بدخولها إلا لمن قطعوا شوطاً كبيراً في التعليم وصلوا فيه إلى إتقان العلوم الرياضية، وكانت هذه المدرسة بناء على ذلك مدرسة للخاصة لا يدخلها إلا أبناء الأرسقراطيين المتعلمين.

ولكن ينبغي أن نعرف أن أفلاطون قبل أن يؤسس هذه المدرسة في أثينا عام ٣٨٧ ق.م، كان قد قام بسلسلة طويلة من الزيارات الخارجية عقب وفاة سقراط عام ٣٩٩ ق.م؛ إذ إنه هجر أثينا متوجهاً إلى زيارات متعددة كان من أبرزها في بلاد من اليونان زيارته لميجارا موطن المدرسة الميجارية وزعيمها إقليدس، الذي كان أكبر تلاميذ سقراط سناً، وزيارته لجنوب إيطاليا؛ حيث مقر أتباع المدرسة الفيثاغورثية، أما الزيارات التي كانت أكثر تأثيراً، فهي زيارته لبلاد الشرق، وخاصة مصر القديمة التي أعجبه فيها نظامها التعليمي وعقائدها الدينية وقد ذكر أفلاطون مصر في أكثر من محاوره من محاوراته الشهيرة وخاصة في "فايدروس" و"طيماوس" و"القوانين".

ولقد تركت هذه الزيارات أثرها على أفلاطون حينما عاد إلى أثينا ليستقر بها ويؤسس "الأكاديمية"، حيث فضل مهنة التعليم على المشاركة في الحياة السياسية، وإن كان يؤثر عنه أنه حاول بعد ذلك تطبيق نظامه السياسي "الأمثل" في مدينة سيراكوصه، التي زارها أكثر من مرة وتعرف فيها إلى واحد من أهم أصدقائه وهو "ديون" صهر الملك "ديونيسوس"، ولكنه فشل في هذه الزيارات الثلاثة فشلاً ذريعاً في إقناع "ديونيسوس الأول" ومن بعده "ديونيسوس الثاني" بأرائه السياسية، كما فشل في محاولة قلب نظام الحكم هناك، وفقد صديقه ديون في هذه المحاولة، لقد كان أفلاطون فيما يبدو مقتنعاً بضرورة أن يرى المثال "مثال الدولة"، كما حلم به مطبقاً على إحدى دول المدن اليونانية، لكن هذا الحلم لم يتحقق لا في حياته ولا بعد مماته، فلا يزال فكر أفلاطون السياسي ينظر إليه على أنه فكر مثالي متعذر التحقق ككل، وإن كان الكثير من عناصره قد تخللت النظم السياسية والتربوية الحديثة والمعاصرة، ويكفي الإشارة إلى أن نظامه الأمثل في التربية والتعليم عن طريق الحوار أصبح هو الأسلوب الأمثل في التعليم في القرن الحادي والعشرين، ويكفي الإشارة أيضاً إلى أن اصطلاح "الأكاديمية" قد بقي إلى الآن رمزاً للدراسات العليا في كل أنحاء العالم.

لقد عاش أفلاطون حياة حافلة اختلط فيها لديه النظر بالعمل، والواقع بالمثال ولم يتوقف فيها يوماً عن التأمل والإبداع والتعليم سواء كان متعلماً أو معلماً، وكان كل ذلك لصالح ارتقاء وتقدم أئينا خاصة والبشرية عامة، فالتقدم الإنساني عادة ما يبدأ من حلم فيلسوف معبراً عنه في فكرة أصيلة وجديدة وواعدة، وأناس يقتنعون بأهمية هذه الفكرة ويعملون على تنفيذها وتجربتها في الواقع، وذلك هو الفرق بين دور الفيلسوف ودور السياسيين والاقتصاديين والتربويين... إلخ، ورغم أن أفلاطون قد مات عام ٣٤٨ - ٣٤٧ ق.م فإن أفكاره وكتاباته لا تزال معيناً لا ينضب تنهل منه البشرية وتستفيد منه حتى يرث الله الأرض ومن عليها، فهو مثال للفيلسوف الخالد.

ثانياً: محاورات أفلاطون ومكانة "فيدون" بينها:

لقد اختار أفلاطون طريقة الحوار للكتابة الفلسفية، فكتب كل مؤلفاته باستثناء ما أثر عنه من رسائل على هيئة محاورات، وقد اختلف المؤرخون كثيراً حول تصنيف هذه المحاورات التي بلغت ثمانية وعشرين محاوراً، فبعضهم يصنفها مميّزاً فقط بين مجموعتين: المحاورات السقراطية، وهي تلك المحاورات التي كتبها أفلاطون تخليداً لذكرى سقراط، والمحاورات الأفلاطونية التي كتبها أفلاطون تعبيراً عن فلسفته هو وإن ظل سقراط في معظمها هو الشخصية الرئيسية التي تعبر عن فكر أفلاطون داخل الحوار، وبعضهم يصنفها على أساس تقسيم مراحل حياة أفلاطون نفسه، فمحاورات الشباب يتبعها محاورات مرحلة التنقل ثم مرحلة النضج ثم مرحلة الشيخوخة، وبعضهم يرى ضرورة اختصارها في ثلاث مجموعات فقط؛ هي المحاورات السقراطية، ومحاورات النضج، ومحاورات الشيخوخة... وهكذا، وعلى أية حال فقد استقر الرأي على أن نمزج بين كل هذه التصنيفات؛ لننظر إلى محاورات أفلاطون على أنها أربع مجموعات على النحو التالي:

(أ) المجموعة الأولى: المحاورات السقراطية:

وهي تشتمل على المحاورات التي خلد فيها أفلاطون ذكرى أستاذه سقراط، سواء أحداث حياته المختلفة أو مناقشاته الصاخبة مع المدعين للمعرفة التي تركز معظمها حول مناقشة معنى الفضائل، والمعروف أن هذه المحاورات قد انتهت جميعها بنهايات سلبية تتسق مع شخصية سقراط وفكره، فقد كان مصرا في حياته على أنه لا يعرف شيئا، وأنه لا يلد الحكمة وإن كان يولدها للآخرين، ويكاد يتفق المؤرخون على أن هذه المحاورات هي:

١- محاوراة الدفاع Apology: وهي تروي قصة سقراط دفاع عن نفسه أمام المحكمة الأثينية.

٢- أقریطون Crito: وفيها نجد سقراط مثالا للمواطن الأثيني الصالح الذي على الرغم من إحساسه العميق بالظلم الذي وقع عليه أثناء المحاكمة وبعد الحكم عليه بالإعدام، يرفض الهرب من السجن حسب اقتراح صديقه أقریطون وبعض تلاميذه الآخرين.

٣- أوطيفرون Euthyphron: وموضوعها هو تعريف التقوى، وهي تنتهي ككل المحاورات السقراطية بدون نتيجة محددة.

٤- لاختيس Laches: وموضوعها تعريف الشجاعة وتنتهي أيضا بدون نتيجة محددة.

٥- إيون Ion: وهي ضد الشعر، وتتضمن نقدا للشعراء القدامى وخاصة هوميروس.

٦- بروتاجوراس Protagoras: وموضوعها البحث عن معنى الفضيلة، وتتضمن التأكيد على أن الفضيلة هي المعرفة وهي معرفة أو علم لا يعلم.

٧- خارميدس CHarmides: وموضوعها البحث عن معنى الاعتدال أو العفة وتنتهي أيضاً بدون تحديد دقيق لمعنى الاعتدال والعفة.

٨- ليزيس Lysis: وموضوعها البحث عن معنى الصداقة وتنتهي أيضاً بدون تحديد للصداقة.

٩- الجمهورية Republic (الكتاب الأول): وموضوع هذا الكتاب الأول من الجمهورية محاولة تعريف العدالة.

(ب) المجموعة الثانية: محاورات مرحلة التنقل:

وهي المحاورات التي بدأ أفلاطون فيها يكتشف طريقة لعرض آرائه الخاصة، وإن كان البعض يعتبر أن هذه المحاورات من المحاورات السقراطية؛ لأن الروح السقراطية واضحة جداً فيها، إلا أن بعضها وخاصة محاورات مينون" و"إقراطيلوس" و"منكسينوس" يبدو فيها بالفعل بداية تلمس أفلاطون لطريقته الفلسفية الخاصة، سواء في عرض الأفكار بطريقة جديدة، أو في طرح قضايا جديدة لم تكن من بين اهتمامات سقراط المؤكدة، ويتضح ذلك مثلاً في محاورات إقراطيلوس التي تحدث فيها عن أصل اللغة وفلسفتها، وفي محاورات منكسينوس التي عرض فيها تقريباً لبرامج التدريس في مدرسته الفلسفية الخاصة والغاية التي أسست من أجلها.

وعلى أي حال فقد كتبت معظم محاورات هذه المجموعة قبل تأسيس أفلاطون للأكاديمية أو على الأقل بعد تأسيسها بوقت قليل، وقد صنف كورلستون محاورات هذه المجموعة ورتبها على النحو التالي:

(١) محاورات جورجياس Gorgias: وهي تتناول السياسة العملية، وفن البيان ومدى توافر العدالة والحق فيها.

(٢) مينون Meno: وموضوعها تعلم الفضيلة من وجهة نظر مثالية.

(٣) أوثيديموس Euthydemus: وهي ضد المغالطات المنطقية لمتأخري السوفسطائيين.

(٤) هيباس الأولى HIPPIAS 1: وهي عن الجمال.

(٥) هيباس الثانية Hippias II: ويدور موضوعها حول الإجابة على التساؤل التالي: هل من الأفضل أن تفعل الخطأ مختارًا أو مجبرًا؟!!

(٦) إقراطيلوس Cratylus: وتدور حول نظرية اللغة وتطرح فيها موضوعات هامة في أصل وفلسفة اللغة.

(٧) منكسينوس Menexenus: ويطرح فيها أفلاطون تقريبًا برنامج الأكاديمية والغاية التي أنشئت من أجلها.

(ج) المجموعة الثالثة: محاورات مرحلة النضج:

وهي المحاورات التي نجد فيها أفلاطون يعبر بوضوح عن فكره الخاص، وإن كنا لا نزال نرى من بين هذه المحاورات ما يمت بصلة إلى تخليد ذكرى سقراط، مثل ما نجده في محاورة "فيدون" التي يروي فيها أفلاطون أحداث اليوم الأخير من حياة سقراط، إلا أن ذلك لا يعني أن "فيدون" محاورة سقراطية؛ لأن أفلاطون يطرح فيها أساسًا نظريته حول طبيعة النفس وخلودها، ويقدم البراهين العقلية على ذلك، وبعض هذه البراهين يفترض نظرية المثل، والمعروف أنها نظرية أفلاطون خالصة.

وتتضمن هذه المجموعة المحاورات التالية:

(١) محاورة المأدبة Symposium: وموضوعها هو "الحب" والتمييز بين أنواعه وبين مدى ارتباط الحب بموضوع الجمال، ومن ثم يميز فيها بين الجمال الحقيقي وبين ظلاله الأرضية.

(٢) فيدون Phaedo: وموضوعها المثل وخلود النفس وإن كان يرد فيها - كما قلنا فيما سبق - وصف لأحداث اليوم الأخير من حياة سقراط.

(٣) الجمهورية Republic (من ك ٢ حتى ١٠): وموضوعها الأساسي هو الحديث عن عناصر الدولة المثالية، وشرح الثانية الميتافيزيقية أي التمييز بين العالم المعقول والعالم المحسوس.

(٤) فايدروس Phaedrus: وتناقش هذه المحاور طبيعة الجمال والحب وكيف يمكن التعبير عن حقيقتهما عن طريق الخطابة الفلسفية؟ وتناقش فيها أفلاطون أيضاً موضوع النفس وطبيعتها وأصلها، كما يواصل مناقشة بعض الموضوعات والآراء التي وردت في "الجمهورية".

(د) المجموعة الرابعة: محاورات الشيخوخة:

وهي المحاورات التي كتبها أفلاطون في آخر حياته، ويتمثل فيها التطور الأخير لفلسفته.

(١) محاوره بارمنيدس Parmenides: وفيها يعرض أفلاطون للانتقادات التي يمكن أن توجه لنظرية المثل بالصورة التي طرحت عليها في المحاورات السابقة، ويحاول الدفاع فيها عن نظريته ضد هذه الانتقادات.

(٢) ثياتيتوس Theatetus: وفيها يعرض للتعريفات السائدة في عصره للعلم ويرفضها جميعاً بعد مناقشتها.

(٣) السوفسطائي Sophistes: وفيها يناقش قضية "الوجود"، ويرد الاعتبار لنظريته عن المثل، ويضع الحلول للتساؤلات التي أثارت حولها في محاوره بارمنيدس.

(٤) السياسي Politicus: وفيها يعود أفلاطون لمناقشة قضايا فلسفة الحكم ومعنى الدولة وضرورة وجود السياسي المتخصص العارف بفن الحكم.

(٥) فيليبوس Philepus: وفيها يعود أفلاطون إلى مناقشة القضايا الأخلاقية

مناقشة نظرية مجردة يربط فيها بين "مثال الخير" وإدراكه وبين السعادة.

(٦) طيماوس Timaeus: وهي المحاورة الأساسية التي يعرض فيها أفلاطون

فلسفته الطبيعية، ويعرض فيها لنظرياته في تفسير العالم الطبيعي ودور

الإله الصانع في ذلك.

(٧) كريتياس Critis: وهي محاورة غير مكتملة، ويعرض فيها صورة إجمالية

لأسطورة أطلننيد Atlantis.

(٨) القوانين Laws: وفيها يعود أفلاطون مرة أخرى إلى طرح القضايا

السياسية والاجتماعية، ويضع فيها ملامح لدولة تالية في الأفضلية لدولة

المدينة المثالية التي كان قد رسم ملامحها في محاورة "الجمهورية".

ولعلنا نلاحظ أن محاورة "فيدون" تتوسط قائمة محاورات النضج لأفلاطون،

رغم أن بعض النشرات للمحاورات السقراطية تفضل ترجمتها ضمن المجموعة

السقراطية من محاورات أفلاطون^(١)؛ نظرًا لأنها تحتوي على وصف دقيق لليوم

الأخير من حياة سقراط وتروي مشهد شربه للسم وموته، والحقيقة أن "فيدون"

محاورة أفلاطونية مائة في المائة؛ حيث إن موضوعها الرئيسي هو الحديث عن

عقيدة أفلاطون حول النفس وخلودها، وما الحديث عن اليوم الأخير في حياة

سقراط إلا تكتة أو مدخل للحديث عن هذا الموضوع الرئيسي للمحاورة، فضلاً عن

أن معظم البراهين التي قدمت على خلود النفس في أثناء المحاورة تفترض الاعتقاد

الأفلاطوني الراسخ حول وجود عالم المثل كعالم مفارق للعالم المحسوس، والمسلم

به من قبل كل مؤرخي أفلاطون أن نظرية "المثل" تمثل جوهر فلسفة أفلاطون،

والعلامة الفارقة بين تخليده لفكر أستاذه سقراط وبين فكره هو، ومن ثم فإن

(١) انظر علي سبيل المثال: الترجمة العربية لمحاورات أفلاطون، لزكي نجيب محمود، مطبعة

لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٦٦م.

محاورة "فيدون" التي بين أيدينا هي محاورة أفلاطونية تمثل أحد أعمدة محاورات النضج عند أفلاطون، وإن كانت ذات قشرة سقراطية، تلك التي تتمثل في الحديث عن أحداث اليوم الأخير من حياة سقراط.

ثالثاً: موضوع "فيدون" الرئيسي:

ولعل ذلك هو ما يقودنا إلى الحديث عن الموضوع الرئيسي لمحاورة "فيدون"؛ فالحقيقة أن موضوع هذه المحاورة الرئيسي يتقاطع مع ما ورد في محاورات أخرى، وخاصة "الجمهورية" و"فايدروس" حول موضوع النفس، فالحديث عن أصل النفس وطبيعة النفس ومصير النفس يعد قاسماً مشتركاً بين هذه المحاورات الثلاث، وإن كان ما غلب على "فايدروس" هو الحديث عن أصل النفس، وما غلب على "الجمهورية" الحديث عن طبيعة النفس وعلاقتها بالجسد؛ أما ما يغلب على محاورتنا هذه "فيدون"، فهو الحديث عن مصير النفس وقد جاء ذلك بالطبع؛ نظراً لأن أفلاطون هنا يبدأ الحديث بتساؤل يطرحه "إشكرات" على "فيدون" وهما من الشخصيات الهامة في المحاورة حول: ظروف موت سقراط وماذا قيل فيها؟ وما حدث يومها؟ ومن كان إلى جواره في تلك اللحظات الأخيرة من حياته؟! وهنا يبدأ "فيدون" في رواية قصة اليوم الأخير من حياة سقراط وكيف كان جالساً على سريره في هدوء؟ وبدأ يتحدث إلى الحاضرين عن اللذة والألم، ثم ينتقل الحديث إلى موقف سقراط الراض للانتحار حينما سأله سيمياس (وهو أحد الشخصيات الهامة في المحاورة) عن ذلك، فأجابه سقراط موضعاً مبرراته ثم يوجه الدفة إلى الحديث عن الموت وعن رؤية الفيلسوف للموت؛ حيث يؤكد لهم "بأن الرجل الذي قضى حياته في الفلسفة حقاً يجد نفسه مليئة بثقة عظيمة ساعة الموت، وبأنه الذي يؤمل أملاً عظيماً في أن يلقى في الدار الآخرة خيرات عظيمة جداً حين يموت!" فالفلسفة — كما يعرفها سقراط هنا — هي تدريب على الموت.

ولذا فالرجل الذي تراه يغضب ساعة الموت هو ذلك الذي لا يحب الحكمة، بل يحب الجسد أو الثروة أو الجاه والألقاب أو كل هذه الأشياء المجتمعة، أما الفيلسوف فهو الذي كان يستعد طوال حياته للحالة التي يكون عليها الإنسان عندما يكون ميتاً، ولذا فهو يتقبله قبولاً حسناً، ويكون من المستغرب حقاً أن يثور عندما تعرض عليه هذه النهاية أي الموت!!

ولا شك أن تلك المقدمات هي التي أفضت بسلاسة إلى الدخول في الموضوع الرئيسي للحوار ألا وهو موضوع: مصير النفس وثقة سقراط المطلقة في أن مصيرها غير مصير الجسد، فبينما يفنى الجسد تبقى النفس، ولكن ما الدليل على ذلك؟ أي ما الدليل على بقاء النفس بعد فناء الجسد وهلاكه؟! وهنا يبدأ سقراط في تقديم الدليل ثلثه الآخر على خلود النفس:

(١) حجة الأضداد:

ومؤداها أن الأضداد تتولد بعضها من بعض، كما نشاهد في كل ما يدور حولنا، وخاصة في عالم النبات والحيوان، وأهم هذه الأضداد التي نتوقف عندها: الحياة والموت، ألا يتولد أحدها عن الأخرى، فالأحياء ينشئون عن الموتى كما ينشأ الموتى عن الأحياء، وهذا دليل على ضرورة التسليم بأن نفوس الموتى ستظل موجودة في مكان ما، وأنها تولد ثانية من هذا المكان، ويصر سقراط في نهاية هذه الحجة على القول بأن مصير النفوس الخيرة سيكون أفضل بلا شك من مصير النفوس الشريرة.

(٢) حجة التذكر:

ومؤداها مبني على الاعتقاد بأن المعرفة — في رأي سقراط كما رأى أفلاطون — تذكر، وأن تعلمنا هو في الحقيقة ليس إلا تذكرًا لما كانت النفس قد عرفته من قبل، وطبقًا لذلك ونتيجة له، فإن نفوسنا كانت موجودة في مكان ما قبل أن تبدو في هذه الصورة الإنسانية وتحل في الجسد، ولا شك أنها ستعود إلى هذا

المكان بعد أن تغادر هذا العالم تاركة هذا الجسد الفاني، ويؤكد أفلاطون هذا البرهان على خلود النفس خلال البرهنة على أن المعرفة بحق هي تذكر حيث يضرب أمثلة على ذلك بأننا نعرف من خلال مفاهيم لم تعلمنا إياها أحد مثل: المشابهة والنقصان والمساواة وغيرها، فكيف تسنى لنا مثلا: القول بأن هذا الشيء يشبه ذلك، أو ينقص عن ذلك أو يساوي ذلك، إنها معرفتنا السابقة بمعنى المشابهة والنقصان والمساواة... إلخ، وما دمنا نعرف من خلال تذكر هذه المفاهيم وتطبيقها على ما نراه أمامنا، فإن معنى ذلك أن للنفس حياة سابقة عرفت فيها هذه المفاهيم، وإلى هذه الحياة تعود بعد ترك الجسد.

(٣) حجة البساطة أو حجة المنظور واللامنظور:

وهذه الحجة تعتمد على التمييز في الإنسان بين ما هو منظور وما هو غير منظور، فالمنظور والمرئي هو الجسد بلا شك، أما النفس فهي غير منظورة وغير مرئية، والجسد منظور؛ لأنه مركب أما النفس فهي غير منظورة؛ لأنها ليست مركبة بل بسيطة، وعلى ذلك فإن ما هو إلهي وخالد ومعقول ذو صورة واحدة وما هو غير قابل للانحلال وهو دائم بذاته هو النفس، بينما ما هو إنساني وفاني وغير معقول وذو أشكال متعددة وما هو عرضة للانحلال وما لا يبقى هو ذاته هو الجسد، ومن ثم فإن الجسد هو الذي يفنى؛ لأنه مركب قابل للانحلال، بينما النفس ستظل حية؛ لأنها بسيطة وغير قابلة للانحلال.

(٤) حجة "نظرية المثل":

تستند هذه الحجة على اعتقاد أفلاطون في وجود عالم المثل الذي به حقائق كل الأشياء، ومن بينها النفس ومن بينها مثال الحياة والخلود، فكل ما في الوجود له طبيعته الثابتة التي لا تتغير، وهذه الطبيعة إنما هي موجودة في ذلك العالم المفارق عالم المثل، وإذا كان الحديث عن "الخلود" والخالد غير قابل للفساد، ولما كانت طبيعة النفس الحياة باعتبارها هي التي تهب الحياة إلى الجسد، فحينما ينقضي عليها

الموت فإنها يستحيل أن تكف عن الوجود؛ لأنها تشارك قطعًا في مثال الحياة والخلود، فالنفس بطبيعتها كما يؤكد المتحاورون في "فيدون" شيء غير فان وحينما يفاجئ الموت الإنسان، فإن ما هو فان فيه (أي الجسد) هو الذي يموت، بينما ما لديه مما هو خالد (أي النفس) ترحل عائدة إلى أصلها لتحافظ على نفسها من الفناء الذي ملأ المكان!

وحينما ينتهي سقراط في المحاوره من تقديم هذه الأدلة على خلود النفس يبدأ هو ومحاوروه من استنباط واستخلاص النتائج الأخلاقية المترتبة على ذلك؛ حيث ينصح سقراط مستمعيه بضرورة أن يعتني الإنسان بنفسه ليس فقط للزمن الذي ندعوه "الحياة" بل لمجموع الزمن كله؛ أي أنه ينبغي للإنسان أن يفعل الخير دائمًا حتى يطمئن إلى أن نفسه حينما تغادر هذه الحياة الدنيا ستلقى المصير الحسن في الحياة الأخرى، فالزمن ليس مقصورًا على معيشته في هذى الحياة الأولى، بل الأهم هو ما ستعيشه في حياتها الأخرى، وينهى سقراط هذه النتائج بالحديث عن أسطورة جغرافية لمصير النفوس مقدمًا بانوراما جغرافية لوجود النفوس في الحياة الأخرى موضحًا الفروق بين مصير النفوس الخيرة ومصير النفوس الشريرة ولينتهي الحوار بعد ذلك بما بدأ به: إنه وصف اللحظات الأخيرة من هذا اليوم الطويل والأخير في حياة سقراط؛ حيث نهض سقراط واقفًا، وانتقل إلى غرفة أخرى ليستحم، ثم استقبل زوجته وأبناءه بجواره، وحينما قاربت الشمس المغيب طلب منهم أن يخرجوا ثم دخل خادم الإحدى عشرة؛ ليشكر سقراط على الفترة التي قضاهما في سجنه دون أن يسبب أي مشاكل ثم انصرف باكيا، وهنا يتأثر سقراط ويطلب من كريتون أن يأتي إليه المكلف بإعداد السم له حتى ينفذ التعليمات ونفذها بالفعل بأن تجرع كوب السم حتى الثمالة دون توقف بعد أن صلى صلاة الشكر للآلهة، وأخذ السم يتسرب إلى أجزاء جسده وهو ثابت ويدعو تلاميذه إلى الهدوء والثبات بعد أن

أخذوا في البكاء، ثم استلقى على ظهره؛ ليقول بعد ذلك آخر كلماته لكريتون بأن يوفي بدين عليه لإسكلابيوس، ولما سأله الأخير أليه شيء آخر ليقوله لم يرد سقراط؛ لأنه كان قد أسلم الروح وانتهى الأمر!

رابعاً: كلمة عن الترجمة العربية التي بين أيدينا وفائدتها.

إن الترجمة التي بين أيدينا التي قام بها وعلق عليها ثلاثة من كبار المتخصصين في الفلسفة في زمانهم أ.د./ نجيب بلدي، وأ.د. علي سامي النشار والأستاذ عباس الشربيني هي مثال للترجمة العلمية الرصينة المخلومة، فثلاثتهم لم يكتفوا بنقل النص إلى اللغة العربية بلغة عربية رصينة وسلسة، بل قدموا ما يمكن أن نطلق عليه بحق "خدمة الترجمة"؛ فقد خدموا ترجمتهم لهذا النص بصورة لم تتكرر في نقل النصوص الفلسفية إلى اللغة العربية، فبعد أن تمت ترجمة النص استناداً إلى أدق الترجمات الفرنسية له، نقلوا أهم التعليقات على هذا النص الهام لاثنتين من كبار المتخصصين الفرنسيين في الفلسفة الأفلاطونية، وهما البروفسيور روبان والبروفسور شامبري، ثم قدموا دراستين غاية في العمق والأصالة أولهما حول أثر هذا النص وكيفية تناوله في الفلسفة المسيحية الغربية والفلسفة الغربية الحديثة وقام بهذه الدراسة أ.د. نجيب بلدي، وثانيهما: حول أثر هذا النص وكيفية تناوله في الفلسفة الإسلامية بمدارسها المختلفة، وقام بهذه الدراسة أ.د. علي سامي النشار، وعلى ذلك فإن من يقرأ هذا الكتاب يكون قد ضرب عدة عصافير بحجر واحد؛ فهو قد اطلع على واحدة من أدق الترجمات العربية الحديثة لمحاورة "قيون"⁽¹⁾ الأفلاطونية؛ وفي ذات الوقت قرأ أهم ما كتب حولها من أعظم الدارسين

(1) من الجدير بالذكر أن لهذه المحاورة ترجمات عربية أخرى نذكر منها الترجمة التي قام بها د. تكي نجيب محمود ضمن كتابه "محاورات أفلاطون"، وقد سبق أن قدمناه لقراء العربية =

الفرنسيين للفلسفة اليونانية عموماً والفلسفة الأفلاطونية على وجه الخصوص، وهما روبان و شاميري، وقبل ذلك وبعده قراءة دراستين عميقتين عن أثر هذا النص الهام جداً في الفلسفتين الغربية في عصرها الوسيط والحديث، والفلسفة العربية الإسلامية، وقد تميزت الدراسة الثانية بأنها قدمت أيضاً للقارئ العربي بحثاً مطولاً عن كيف انتقل أفلاطون إلى العالم الإسلامي، كما قدمت الفقرات الواردة من فيدون في بعض النصوص العربية في مؤلفات اثنين من كبار مؤرخي الفكر في العالم الإسلامي وهما القفطي وابن أبي أصيبعة.

وكذلك ما ورد منها وعنها في كتاب أبي الريحان البيروني "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة"، وفي كتاب المبشر بن فاتك "مختار الحكم ومحاسن الكلم".

إن القارئ لهذه الدراسات التي قدمها هؤلاء العلماء الأربعة روبان وشاميري من ناحية ونجيب بلدي وعلي سامي النشار من ناحية أخرى - يكون قد استوفى الإجابة على كل ما يطراً على ذهن من تساؤلات حول هذه المحاور الأفلاطونية الهامة جداً، سواء فيما يتعلق بمكان وتاريخ كتابتها أو شخصياتها والموضوعات التي تناولتها، فضلاً عن التعرف على رحلة هذه المحاور عبر الثقافتين: الغربية مسيحية وهي حديثة، والعربية الإسلامية طوال تاريخهما، ومن ثم فإننا أمام كتاب جامع مانع يقدم النص مشفوعاً بدراسات شاملة حوله تفيد الدارس المتخصص، كما يستمتع بها القارئ العام المحب للمعرفة والعاشق للتراث الفكري، سواء اليوناني أو المسيحي أو الإسلامي أو الغربي الحديث.

= في طبعة جديدة عن المركز القومي للترجمة والترجمة التي قام بها د. عزت قرني وهي عن اليونانية وهي الترجمة العربية التي احتفظت بالترقيم العالمي لكتابات أفلاطون.

ولكل ذلك فنحن مع وجبة فكرية دسمة تبدأ بنص أفلاطون الرائع "تيدون"، ولا تنتهي بك أيها القارئ العزيز إلا وقد عرفت رحلة هذا النص ومدى تأثيره في الفكر العالمي شرقاً وغرباً، وإذا ما تساءلت عن ماذا يفيدني أنا كقارئ معاصر لهذا النص ولهذه الدراسات حوله، لقلت لك في عبارة موجزة: إنها المعرفة الإنسانية التي دائماً ما تشناق إلى طرح التساؤلات حول أصل النفس الإنسانية ومصيرها، وقد كانت إجابة أفلاطون عن هذه التساؤلات من أروع ما أدركه البشر عبر عقولهم الواعية المتأملة في جنبات الكون وحقائق الوجود من حقائق حول هذا الموضوع، الذي لا يزال يشغل كل عقل رغم ما أفاضه الله علينا من نصوص مقدسة وعقائد دينية حلت الكثير من الألغاز العقلية حول ماهية الإنسان وأصله ومصيره.

الأصول الألفاظونية

فيرون

لجزء الأول

ترجمة وتعليق

الدكتور نجيب بلدي - الدكتور علي سامي النشار
عباس الشريبي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

لم ينفذ فيلسوف من الفلاسفة خلال الأجيال المختلفة - كما نفذ أفلاطون ، إنه لم يؤثر في أطوار الفلاسفة المختلفين بعده - بمنهجه الفلسفي المنطقي المتكامل فحسب ، بل أثر أيضا بأسلوبه الأدبي والشخصي معا ، وكتاباتاته ذات طابع أدبي خاص وطراز فني فائق ، يميزها عن كتب أرسطو الجافة . وبينما كانت كتابات أرسطو مهددة لتفسيرات غير متناقضة ، كانت كتابات فيلسوف الأكاديمية تحتل الأوجه المختلفة ، وتوحى بالتفسيرات المتعارضة .

وكان أفلاطون يونانيا عميقا ، وكتاباتاته تعبير كامل عن روح يونانية خالصة ، ولكن تمت نزعته شرقية فيه محببة إلى الأنفس ، نفذت إليه خلال الفيشاغورية أحيانا وخلال الأورفية أحيانا أخرى ، وكانت تصبغ كتاباته بالأسرار والتقاليد السحرية القديمة ، الآتية من الشرق حتما .

وكان أفلاطون وثانيا كبيرا ، وكتاباتاته تعبير عن روح وثنية خالصة ، ولكن تمت نزعته دينية فيه ، قربته من المسيحية حيننا ومن الإسلام حيننا آخر ، وقد اعتبره الأولون فيلسوف خلود النفس ، واعتبره الآخرون فيلسوف حدوث العالم ، ولاقى إلى حد كبير رواجاً في مجامعهم وقبولاً في حلقاتهم ، وساد أثره عصر النهضة والعصور الحديثة ، فترك فيها ملامحه القوية ، والكثير من الفلاسفة المحدثين أفلاطونيين ، سواء رضوا أم لم يرضوا ، أعلنوا ، أم لم يعلنوا .

وقد فكرت في أن أنقل ، والنصوص الأفلاطونية ، إلى العربية ، وأن أقدم مع كل نص دراسة شاملة للنص خلال العصور ، فبدأت ، بفيدون ، كتاب خلود النفس ، فقدمت له ترجمة عن أدق الأصول الفرنسية ، وقد اشترك معي في ترجمة النص الاستاذ عباس الشربيني ، ثم قدمنا القسم الأول من التعليقات وهو دراسات لاساتذين كبيرين من أساتذة الفلسفة في فرنسا عن «فيدون» - فقت أما بتقديم

تعليقات الاستاذ روبان ، و قدم الاستاذ عباس الشربيني تعليقات الاستاذ شامبرى .
أما القسم الثانى - فبحث شامل عن فيدون فى الفلسفة المسيحية الغربية ، قام
بكتابه الاستاذ الدكتور نجيب بلدى أستاذ تاريخ الفلسفة الحديثة بكلية الآداب
بجامعة الاسكندرية وقد تتبع فيه أثر فيدون فى العصور الوسطى المسيحية والحديثة .
أما القسم الثالث ، فبحث مشاكل عن فيدون فى الفلسفة الاسلامية ، قمت أنا
بكتابه ، وتبعت فيه فيدون نصوصا وأثرا فى المدارس الاسلامية المختلفة .
وبهذا أقنا بناء فيدون كاملا ، نصا ، وشروحا ، ونرجو أن نكون قد قدمنا
للكتبه العربية مادة جديدة ومنهاجا جديدا فى ترجمة النصوص الهامة والتعليق عليها .
ونسأل الله التوفيق ؟

الجمعة

على سامى الفشار

أستاذ تاريخ الفلسفة الاسلامية المساعد
بكلية الآداب - جامعة الاسكندرية

الثانى من رمضان ١٣٨٠ هـ
والثاسع عشر من فبراير ١٩٦١ م

فهرس
القسم الاول
فيدون

مقدمة

الصفحة	الموضوع
٤٢ - ١٧	فيدون أو النفس
٢١ - ١٩	فيدون - إشكرات
٢٤ - ٢١	القصة
٢٥ - ٢٤	سقراط يتكلم - اللذة والالم
٢٦ - ٢٥	سقراط الشاعر

الجزء الأول
٤١ - ٢٦

٢٩ - ٢٦	موقف الفيلسوف تجاه الموت - الانتحار
٢١ - ٢٩	اعتراض سيليس
٣١	تدخل كريتون
٣٧ - ٣١	سقراط يبرز موقفه : الموت تحرير الفكر
٣٩ - ٢٧	التطهير
٤٢ - ٢٩	الفضيلة الحقة

الجزء الثاني

٤٢ - ٦٧

- ٤٢ - ٤٣ مسألة خلود النفس
٤٣ - ٤٧ حجة التذکر
٥٥ - ٥٧ فی أنه یجب الجمع بین الحجین الأولین
٥٧ حجة جدیدة
٥٧ - ٦١ موضوعات الحواس والفکر
٦١ - ٦٤ الاختلاف فی مصیر النفوس
٦٤ - ٦٧ وظيفة الفلسفة

الجزء الثالث

٦٧ - ١٢٠

- ٦٧ - ٦٩ استئناف النظرية
٦٩ - ٧١ نظرية سیمياس
٧١ - ٧٣ نظرية سیلیس
٥٣ - ٧٥ وقفة فی القصة
٧٥ - ٧٨ کراهية التفسکیر
٧٨ - ٧٩ عودة إلى نظرات سیمياس وسیلیس
٧٩ - ٨٤ سقراط یجیب سیمياس
٨٤ - ٨٥ سقراط یجیب سیلیس
٨٤ - ٩١ المسألة العامة للطبیعة ، کیف انتهى سقراط إلى إدراکها
٩١ - ٩٥ إن العلة الحقيقية هی الصورة
٩٥ - ٩٦ الطريقة
٩٦ وقفة أخرى فی القصة

٤٧-٩٦	استئناف نظرية الصور ومسألة الاضداد
١٠٢-٩٨	اعتراض
١٠٥-١٠٢	تطبيق لمسألة بقاء الأرواح بعد الموت
١٠٦-١٠٥	خاصية الحجج المعروضة
١١٨-١٠٦	اسطورة جغرافية عن مصير النفوس
١١٩-١١٨	المنفعة الأخلاقية لهذه الأسطورة
١٢٠-١١٩	الاهتمام بالنفس
١٢٥-١٢٠	خاتمة: اللحظات الأخيرة لسقراط

القسم الثاني

٢٠٢-١٢٧	فيدون في العالم اليوناني
١٧٧-١٢٩	تعليقات روبان
١٣٠-١٢٩	فيدون
١٤٢-١٣٠	المسألة التاريخية
١٤٢	بنية محاوره فيدون ومضمونها الفلسفي
١٤٣-١٤٢	مقدمة

١٤٦-١٤٣

الجزء الأول

١٥٨-١٤٦

الجزء الثاني

١٥٠-١٤٨	حجة التذکر
١٥٢-١٥١	حجة موضوعات الحواس والفكر
١٥٥-١٥٤	الاختلاف في مصير النفوس
١٥٧-١٥٥	الغايات التي يتجه إليها الفيلسوف الحق

الجزء الثالث	
١٥٨ - ١٧٧	استئناف النظرية
١٥٨ - ١٥٩	نظرية سيمياس - النفس المنغمة
١٦١ - ١٦١	نظرية سيبيس - النجاج والثوب
١٦٢ - ١٦١	وقف في القصة ..
١٦٤ - ١٦٢	مناقشة أفلاطون لسيمياس
١٦٤	تعليق رومان على نقد نظرية النفس المنغمة
١٦٤	سقراط يجيب سيبيس
١٦٨ - ١٦٤	المسألة العامة للطبيعة
١٦٩ - ١٦٨	أفلاطون ونظرية المثل
١٦٩	تبادل الأضداد
١٧١ - ١٦٩	تطبيق لمسألة بقاء النفوس بعد الموت
١٧٣ - ١٧١	أسطورة جغرافية عن مصير النفوس
١٧٣	الأرض في مجموعها ..
١٧٤ - ١٧٣	ا - الأرض العليا
١٧٥	ب - الأرض المتوسطة
١٧٦ - ١٧٥	ج - الأرض المياه
١٧٧ - ١٧٦	مجارى المياه ..

٢٠٢ - ١٨٧ تعليقات شامبري

١٨٨ - ١٨٧	الحجة
١٩٠ - ١٨٨	موضوع فيدون
١٩١ - ١٩٠	البرهنة على الخلود
١٩٣ - ١٩١	طبيعة النفس عند أفلاطون
١٩٣	خلود جوهري أو شخصي

١٩٩-١٩٢	الآخلاق في فيدون ..
١٩٦-١٩٥	الجمال في فيدون ..
١٩٧-١٩٦	أسطورة فيدون ..
٢٠٠-١٩٧	الشخصيات ..
١٩٨-١٩٧	سقراط ..
١٩٩-١٩٨	سيمياس ..
١٩٩-١٩٨	سيليس ..
٢٠٠-١٩٩	كربتون ..
٢٠١-٢٠٠	تاريخ المحاوره ..
٢٠٢-٢٠١	تاريخ التأليف ..

القسم الاول

فيدون في الفلسفة المسيحية الغربية ٢٠٢-٢٥٥

٢٥٥	فيدون حوار حى ..
٢٥٦	محاورة فيدون محاورة أخلاقية عن النفس
٢٥٦	علاقة النفس بالله . الطابع الدينى ..
٢٥٧-٢٥٦	المشكلة الأولى والرئيسية للمحاورة
٢٥٨-٢٥٧	حياة الفيلسوف وموضوعاته ..
٢٥٩-٢٥٨	شرح للحجة الأولى - حجة التضاد ..
٢٦٠-٢٥٩	شرح للحجة الثانية - حجة التذکر
٢٦٠	اعتراضات سيمياس وسيليس
٢٦١-٢٦٠	نقد سقراط لسيمياس
٢٦١	نقد اعتراض سيليس
٢٦٢-٢٦١	أثر فيدون في العالم المسيحي

٢١٣-٢١٢	فيدون وطيماس في العالم المسيحي
٢١٢	النزعة الدينية الأخلاقية في فيدون
٢١٣-٢١٢	النزعة اللاهوتية العالمية في طيماس
٢١٣-٢١٢	أثر طيماس في الفلسفة اليونانية
٢١٢	الرواقية
٢١٣	الأفلاطونية الحديثة
٢١٣	فيلون
٢١٤-٢١٣	أثر فيدون في أفلوطين
٢١٥-٢١٤	فيدون في تساعيات أفلوطين
٢١٥-٢١٤	ربط فيدون بطيماس عند أفلوطين
	وسيلة النفس الفردية إلى التخلص من أغلال العالم عند أفلاطون
٢١٧-٢١٥	وأفلوطين
٢١٧-٢١٦	الطريق الصوفي عند أفلوطين
٢١٧	فيلون مصدر آباء الكنيسة في دراسة أفلاطون
٢١٨-٢١٧	معرفة المسيحيين لفيدون
٢١٨	القديس جوستان وفيدون
٢١٩-٢١٨	كليمان الاسكندري وفيدون
٢٢٤-٢٢١	القديس جريجوار النوساوي وفيدون
٢٢٦-٢٢٤	محاورة النفس وقيامها
٢٢٦	أثر فيدون في التصوف المسيحي
٢٢٦	الكنيسة الشرقية وأفلاطون
٢٢٨	الرومان وأفلاطون
٢٢٩	آباء الكنيسة الغربية وأفلاطون
٢٣١-٢٢٩	أثر الأفلاطونية في شخصيات رومانية
٢٢٩	أمبراوازا وأفلاطون
٢٢٩	جيروم وأفلاطون
٢٣١-٢٢٩	أوغسطين تأثر بطيماس

٢٣١ - ٢٣٠	أوغسطين - وأتباعه بيلاج
٢٣٢ - ٢٣٢	توماس الاكوينى وأفلاطون
٢٣٣	فيدون والآباء الفرنسيسكان
٢٣٣	روجر بيكون وفيدون
٢٣٣	دائز سكوت وفيدون
٢٣٣	عصر النهضة وأفلاطون
٢٣٤	أفلاطونيو كبردج
٢٣٤	بنيامين هوتشكوت
٢٣٤	هنرى مور
٢٣٤	رالف كادورث
٢٣٥	بركلى وفيدون
٢٣٦	كتاب السلسلة لبركلى
٢٣٨	فيدون فى عصر النقد
٢٤٢ - ٢٣٨	كنت ومندلسون
٢٤٣	فيدون فى ضوء الفلسفة المعاصرة
٢٤٤ - ٢٤٣	برجسون وأفلاطون
٢٥٢ - ٢٤٤	برجسون وفيدون
٢٥٥ - ٢٥٤	مراجع

القسم الثالث

٢٥٩ - ٢٢٠ فيدون فى العالم الإسلامى

٢٧٣ - ٢٥٩ ١ - أفلاطون فى العالم الإسلامى

٢٦٠ - ٢٥٩ الفلاسفة المشائية والفلاسفة الأفلاطونية فى العالم الإسلامى

٢٦٠ المدرسة الإسلامىة الكلامية وأرسطو .

٢٦٠ المدرسة الإسلامىة الكلامية وأفلاطون

- ألفزالي وحدث العالم عند أفلاطون ٢٦١
ابن رشد وحدث العالم عند أفلاطون ٢٦١
فورفوريوس وأفلاطون عند المسلمين ٢٦٢
أفلاطون . والتوحيد ٢٦٣
أفلاطون وأثره في معمر بن عباد السلمى ٢٦٤ - ٢٦٣
أفلاطون وأثره في الصوفية ٢٦٥ - ٢٦٤
أفلاطون وأثره في صوفية الإشراق ٢٦٦ - ٢٦٥
أفلاطون في الكتب الزرادشتية ٢٦٧ - ٢٦٦
الخيبة الأزلية ونظرية المثل ٢٦٧
المثل النورية عند السهروردي ٢٦٧
أثر أفلاطون في الشيرازي
والسهرزوري وابن كونة وجلال الدين الدواني ٢٦٧
أثر أفلاطون في المدرسة الفلسفية الإسلامية ٢٦٨
القسم المشائي ٢٦٨
القسم الأفلاطوني ٢٦٨
الكندي ٢٦٨
الفارابي ٢٦٨
ابن سينا ٢٦٨ - ٢٦٩
ابن باجة ٢٦٨
ابن طفيل ٢٦٨
ابن رشد ٢٦٨
القسم الأفلاطوني : أصحاب الهيدولي ٢٦٩
الايوان شهري ٢٦٩
محمد بن زكريا الرازي ٢٧٠
هبة الله أبو البركات البغدادي ٢٧٢
نظر الدين الرازي ٢٧٢

٢٧٢	تقى الدين بن تيمية
٢٧٣	مسكويه
٢٧٣	٢ - كيف انتقل أفلاطون إلى العالم الا-هومي
٢٧٣	الكنائس المسيحية
٢٧٣	النضرب الحارث
٢٧٤	عبد الله بن أبحر الكنانى
٢٧٤	كتب أرسطو
٢٧٥	كتب أفلاطون
٢٧٦ - ٢٧٥	قائمة ابن النديم
٢٧٥	قائمة ثاون : الأزميرى
٢٧٧	ترجمة تفسير برقلس لفاذن فى النفس
٢٧٧	قائمة القفطى
٢٨٠ - ٢٧٧	قائمة ابن أبى أصيبعة
٢٧٧	فيدون
٢٧٧	طياروس
٢٧٨ - ٢٧٧	المحاورات الأخرى
٢٨٠	جوامع كتب أفلاطون لجاليينوس
٢٨١	مصادر المسلمين فى معرفة أفلاطون

٣ - الفقرات الواردة من فيدور عن القفطى

٢٩٢ - ٢٨١	وابن أبى أصيبعة
٢٨٢	النص
٢٨٢	فقرة من فيدون
٢٨٥ - ٢٨٢	نصوص من أقريطون
٢٨٥	فقرات من فيدون

٢٨٦	اللذة والالام
٢٨٦	القول في الأفعال النفسية ..
٢٨٦	عدم خوفه من الموت
٢٨٧	السؤال عن هيئة العالم ..
٢٨٧	الأرض كرية والأفلاك محيطة بها ..
٢٨٨	الاستعداد للموت
٢٨٩	الاجتهاد في إصلاح النفس ..
٢٨٩	المحظات الأخيرة من حياة سقراط ..
٢٨٩	حضور خادم الأحد عشر ..
٢٩٠	إحضار السم ..
٢٩١	شرب السم ..
٢٩١	وفاة سقراط ..
٢٩٢	تعالقات على نصوص القفطلى وإبن أبى أصيبعة

٢٩٢ ٤ - نصوص أبى الربحانه البيرونى

٢٩٤ - ٢٩٢	مقدمة للنصوص
٢٩٥ - ٢٩٤	النص الأول ..
٢٩٥	النص وحجة الأضداد ..
٢٩٦	النص والهنود ..
٢٩٦	النص ومائى ..
٢٩٧	النص وديسان ..
٢٩٧ - ٣٠٠	النص الثانى ..
٢٩٧ - ٢٩٨	النص الثانى وحجة التذكر ..
٢٩٨	النص الثانى وحجة النفس المنغمة ..
٢٩٨ - ٢٩٩	أثر النص الفيدونى فى برقلس ..
٢٩٩	أثر النص الفيدونى فى الصوفية ..

٢٩٩	أثر النص الفيديوني في المتكلمين .
٣٠٠	النص الثالث .
٣٠٠	النص الرابع .
٣٠١ - ٣٠٠	النص الخامس .
٣٠٢ - ٣٠١	النص السادس .
٣٠٢	ملاحظات عن النص الثالث .
٣٠٢	ملاحظات عن النص الرابع .
٣٠٣	ملاحظات عن النص الخامس .
٣٠٤	ملاحظات عن النص السادس .
٣٠٤ - ٣٠٣	أثر النصوص الأربعة في الهنود .
٣٠٤	أثر عقيدة التناسخ .
٣٠٥ - ٣٠٤	أنواع التناسخ .
٣٠٥	الفلاسفة والسمنية .
٣٠٥	اليهود والتناسخ .
٣٠٦	غلاة الشيعة .
٣٠٦	أهل التناسخ من القديرية .
٣٠٦	الحديثة أصحاب فضل بن الحدي .
٣٠٩ - ٣٠٦	الخطابية أمباع أحمد بن خابط .
٣٠٨	أحمد بن أيوب بن بانوش .
٣٠٩	أحمد بن محمد القحطى .
٣٠٩	عبد الكريم بن أبي العوجاه .
٣١٠	الخنارية - معتزلة عسكر مكرم .
٣١٠	عياد بن سليمان الضمرى .
٣١٠	أهل التناسخ من الباطنية .
٣١٠	أبو يعقوب السجزي .
٣١٠	النص السابع .

٣١١	صلة النص بالهنود
٣١١	أثر النص في النصارى
٣١٢ - ٣١١	أثر النص في صوفية الإسلام
٣١٢	النص الثامن
٣١٣	أثر النص في صوفية الإسلام
٣١٣	النص التاسع
٣١٣	النص العاشر
٣١٤	النصان وموضوعات الحواس والفكر
٣١٥	٥ - نصوص المبشر بن فاتك
٣١٥	كتاب مختار الحكيم ومحاسن الكلم
٣١٦	كتاب المبشر بن فاتك والقفطى
٣١٦	كتاب المبشر بن فاتك وابن أبي أصيبعة
٣١٧	٦ - كتاب التفاهة
٣١٧	حقيقة الكتاب - نسبه لأرسطو
٣١٧	نسبه لسقراط
٣١٨	٧ - لفر فابيس
٣١٨	حقيقة الكتاب - ونسبه لقابس
٣٢٠ - ٣١٩	أهم مصادر البحث

فيدون

أو

النفوس

ترجمة فنية دقيقة

فيدون

(أو النفس)

فيدون - إشكرات

إشكرات - هل كنت بشخصك يافيدون بجوار سقراط في سجنه في ذلك اليوم الذي تناول فيه السم؟ أو أن ماتعرفه قد أخذته عن آخر؟
فيدون - لقد كنت بشخصي هناك يا إشكرات .

إشكرات - حسنا ! وعن أي الأمور حدثكم قبل أن يموت؟ وكيف كانت نهايته؟
ذلك ما أتوق إلى معرفته . لأنه ليس هناك شخص واحد من مواطني من أهل جزيرة فيلوس^(١) يقيم في أثينا في الوقت الحاضر ، ومنذ أمد طويل لم يقدم من هناك أي غريب يستطيع أن يمدنا بمعلومات وثيقة في هذا الموضوع أكثر من أنه قد مات بعد أن تناول السم .
أما ما عدا ذلك فلم يستطيع أحد أن يقص لنا شيئا .

فيدون - ألا تعلم إذن شيئا عن ظروف محاكته؟

إشكرات - بلى . هذا أمر قد علمناه ومما أثار دهشتنا أن موته لم يحدث إلا بعد إنتهاء محاكته بزمن طويل . فما حدث إذن يافيدون؟

فيدون - كان هناك يا إشكرات مجرد مصادفة في حالته هذه ؛ ذلك أنه في اليوم السابق لمحاكته تصادف إحتفال الأثينيين بتكامل مؤخره السفينة

(١) فيلوس : أو فيلونت وهي على حدود أرجوليد وسيسون في البايو بونيز . وكان ليريتوس الترنبي تلميذ فيلاوس ، قد أنشأ فيها مدرسة فيثاغورية . ومن هذا وجدت الأخبار القائلة بأن هذه المدينة كانت موطن لأسرة فيثاغورس ، وأنه كان يلقى فيها ويتحدث إلى ليون الطاغى وهو أيضا السكان الذي ظهر فيه لاصلاح «فيلسوف» وفي مقر المدرسة الفثاغورية استقبل إشكرات وزلاؤه فيدون .

التي يبعثون بها إلى ديلوس .

إشكرات - وما قصة تلك السفينة إذن ؟

في-دون - هذه السفينة هي تلك التي حمل عليها تيزا الأربعة عشر فني وفتاة في الزمن الغابر، وقادهم إلى جزيرة كريت كما تروى روايات أثينا فنجاهم ونجا بنفسه^(١). ولهذا يقال إن المدينة نذرت لأبولون أن توجه حجيجا كل عام إلى ديلوس إذا نجوا هذه المرة. وهذا هو الحج السنوي الذي لم ينقطع إرساله للآلهة منذ تلك الحادثة حتى اليوم. وعلى ذلك وضع قانون في البلد يقضى بأنه من اللحظة التي يبدأ فيها هذا الحج وطيلة الفترة التي يستغرقها، لا تلتطخ أرض المدينة بقتل باسم الشعب حتى تصل السفينة إلى ديلوس وتعود إلى الميناء. وقد يحدث أحيانا أن تطول رحلة السفينة عندما تماكبها الرياح. ومن جهة أخرى يبدأ الحج من اليوم الذي يبارك فيه كاهن أبولون مؤخرة السفينة. ولقد حدث كما قلت لك أن تم هذا في اليوم السابق للمحاكمة. ولهذا لبث سقراط في سجنه زمنا طويلا إنتهى بين محاكمته وموته^(٢).

إشكرات - ولكن كيف كانت ظروف موته ؟ ماذا قيل فيها وما حدث ؟ وأي تلاميذه كان بجواره في تلك اللحظة ؟ أو ان القضاة لم يسمحوا لهم بمشاهدة نهايته . وهل حرم من الصداقة في نهايته تلك^(٣) .

(١) كانت اثينا ترسل مرة كل تسع سنوات جزية الى مينوس . وقد فملت هذا لتحصل منه . هل نهاية الحرب التي شنها عليها وأراد بها أن ينتقم من قتل ولده . وكانت الجزية الثالثة من الأخيرة حيث قتل الطاغية وأخذ تيزا بنفسه الضحايا الآخرين .

(٢) يقول أكسانوفون في الذكريات . لأنها كانت ثلاثين يوما .

(٣) ثم : وهل مات وحيدا وبدون أصدقاء .

فيشكرون - كلا! والحقيقة أن كثيرين منهم كانوا حاضرين، بل كانوا عددا كبيرا.
إشكرات - هيا إذن أسرع وارو لنا كل هذا. إلا إذا كان هناك من قبيل الصدقة
شيء ما يعرفك. (١)

فيشكرون - لا . وفي الحقيقة ليس لدى ما أفعله . وسأحاول أن أقص عليك هذه
القصة في تفصيلاتها . وليس أحب إلى من ذكرى سقراط ، سواء
أتحدث عنه بنفسى أم أستمع إلى آخر .

إشكرات - حسنا يا فيدون ! إن أولئك الذين سوف يستمعون إليك ستجد لديهم
مثل هذا الإستعداد . وأجتهد أن تكون دقيقا ما استطعت وألا
تفعل شيئا .

القصة

فيشكرون - في الواقع أن شعورى كان غريبا حقا وأنا إلى جانبه . وفي الحقيقة لم
تتملكنى الشفقة عندما كنت أفكر أنى أشاهد موت رجل كنت
أتملق به ، ذلك لأنه بدا أمام عيني يا إشكرات رجلا سعيدا : سعيدا
في تصرفاته وفي حديثه . وكم كان في لحظاته الأخيرة هادئا نبيلًا
إلى درجة أن ذلك الذاهب إلى مقر هادس أوحى الى باحساس بأنه
لا يذهب إلى هناك دون عون من الآلهة ، بل أنه عند وصوله إلى
هناك لا بد واجد سعادة لم يعرفها إنسان أبدا . تلك إذن العلة في
أنه لم يتملكنى البتة أى إحساس بالشفقة ، كما قد يبدو طبيعيا عند من
يحضر وفاة . ولكن لم يكن أيضا شعور بالنبطة التى تعودناها في
سامات فلسفتنا كما كانت طبيعة أحاديثنا في ذلك العهد والحقيقة أنه

(١) إلا إذا كان لديك عمل آخر ج ٣ ص ١١٢ .

كان هناك شيء غريب يتملك مشاعري ، كان مزيجا عجيبا من السرور والألم في آن واحد ، الألم الذي كان يتناوبني عندما كنت أفكر أن نهايته قد دنت . وكان هذا شعورا جديدا نحن الذين كنا حاضرين تارة نضحك ونبكي تارة أخرى . وكان أحدنا وهو أبو لودور أكثر تأثرا من أي شخص آخر . واطنك تعرف أي رجل هو وماهي طباعه إشكرات - نعم إنى أعرفه .

فيدون - ولقد بلغت لديه هذه الحالة النفسية أوجها . وكنت أيضا في مثل حاله من الاضطراب كما كان الآخرون .

إشكرات - ومن هم أولئك الذين كانوا إلى جانبه إذ ذاك يافيدون ؟
فيدون - كان هناك من بلده - أثينا - غير أبو لودور الذي ذكرنا آنفا ، كريتوبول وأبوه كريتون ، وكذلك هر موجين وأبيجين وأيشين وانستين . وكان يوجد أيضا حنسيب الياني ومنكسين وآخرون من البلاد . أما أفلاطون فأعتمد أنه كان مريضا .

إشكرات - هل كان هناك أناس غرباء ؟

فيدون - نعم . وبخاصة سيمياس الطيبي وسييس وفيدونديس ، ثم اقليد وتربسيون من مغاريا .

(١) أبو لودور من نابلي - كان مشهورا بشدة تمصبه لسقراط ومبادئه (المأدبة - المقدمة - كذلك في احتجاج سقراط -) . كريتوبول . كان شخصا يزهى بجماله وهو ابن كريتون هر موجون : كان أخا فقيرا للنبي كالباس (أنظر بروتاغوراس) ؛ وكان أحد أشخاص محاورة كراتيل . وهو الذي ادعى أكسانوفان أنه استمد منه معلوماته عن محاكمة سقراط وموته . أماعن انستين . فانظر احتجاج سقراط (النص الفرنسي ص ١٦٢ - ٣) أماعن حنسيب الياني في بعض المصادر تذكر أنه كان شابا مملوئا نشاطا وحاسة وهو أحد أشخاص محاورة ليسيوس مع ابن عمه منكسين . والذي سميت إحدى محاورات افلاطون باسمه .

إشكرات - قل لي هل كان أريستيب و كليومبروت ^(١) إلى جانبه أيضا ؟

فيدون - لا ، ويقال إنهما كانا في إيجه .

إشكرات - ألم يكن هناك شخص آخر غير هؤلاء ؟

فيدون - أعتقد أن هؤلاء تقريبا هم الذين كانوا بجواره

إشكرات - حسنا . والآن قل لنا فيما كانوا يتحدثون ؟

فيدون - إذا تناولنا الأشياء من مبدئها فسأحاول أن أقص عليك هذه الأشياء جميعها في تفصيلاتها . ولتعلم إذن أننا لم نقلع يوما من الأيام عن عادتنا في الأجماع بسقراط أنا والآخرون وكان لقاؤنا عند الفجر في دار المحكمة حيث جرت المحاكمة ، لأنها كانت قريبة من السجن وهكذا كنا ننتظر كل صباح حتى يفتح السجن أبوابه متحدثا بعضنا مع الآخر . وفي الواقع أن هذه الأبواب لم تكن تفتح في ساعة مبكرة . ولكن حالما يفتح الباب ، كنا ندخل عند سقراط داخل السجن ، وتقتضى معه طيلة النهار غالبا . وفي ذلك اليوم المشهود ضربنا موعدنا في ساعة مبكرة . كما كان ينبغي أن نفعل ذلك لأننا علمنا في اليوم السابق عند انصرافنا من السجن ، أن السفينة قد عادت من ديولس . من أجل هذا اتفقنا أن نصل إلى المسكن المعهود مبكرين ما استطعنا . وعند وصولنا قال لنا حارس الباب وهو يخرج لثاننا (وكان هو بنفسه الذي اعتاد أن يجيئنا) أن نبقى هناك وننتظر

(١) قيل إنه اتجر بعد قراءته لفيدون . وهذا خبر يشك فيه الاستاذ روبان .

خى يدعونا إلى الدخول ، وقال لنا : « إن الأحد عشر^(١) يقومون الآن بحل وثاق سقراط ويعلنونه أن هذا اليوم هو يومه الأخير » وعلى ذلك لم يلبث أن عاد إلينا يدعونا إلى الدخول .

دخلنا إذن ووجدنا مع سقراط الذى فكّت قيوده منذ قليل ، أكسانتيب وانت (ست تجمها) وكانت تحمل طفلها الصغير وتجلس فى مواجهة زوجها . وعندما لمحتنا أكسانتيب إنهاالت باللعنات والأقوال التى نألفها من النساء : « هذه المرة الأخيرة ياسقراط التى يتحدث اليك فيها خلاصاً وتحدث أنت إليهم أيضاً^(١) ! » فالتقى سقراط نظره إلى ناحية كريتون وقال : « يا كريتون ليصحب أحدكم هذه المرأة إلى المنزل » وبينما يقودها بعض رجال كريتون إلى المنزل أخذت تولول وتضرب صدرها .

سقراط ينظمم — اللذة والألم :

أما عن سقراط فقد جالس على سريره وقد طوى ساقه وأخذ يداكها بيده بشدة .. وبينما هو يداكها هكذا كان يقول : « ياله من أمر محير فى الظاهر أيها الاصدقاء ذلك الذى يسميه الناس اللذة ! وأى نسبة عجيبة تلك التى تقوم بين طبيعتها وطبيعة ذلك الذى نحكم أنه ضدها وهو الألم ! وكلا الأثنين يتمتعان أن يوجد لدى الإنسان جنباً إلى جنب فى آن واحد . ولكننا إذا تتبعنا إحداهما وادركناه ، نكاد نكون مضطربين دائماً أن ندرك الآخر كذلك . كأن طبيعتهما المزدوجة . وثقة برأس واحد أضاف قائلاً : يبدو لى أن أيسوب كان يستطيع أن يؤلف قصة فى هذا الموضوع

(١) ذكر عنها أنها كانت امرأة سايطة اللسان ، ولا تستطيع أن تضبط عواطفها .

لو انه فكر في ذلك . ولكن عندما أرادت الآلهة أن تضع حدا لصراعهما ولم تنجح في ذلك ، ربطت رأسيهما المجتمعين مما . وهذا هو السبب في أنه حينما ظهر أحدهما جاء الآخر وراءه كذلك . وهكذا يلوح الأمر لنفسى في الواقع وبسبب ذلك الارتباط ، كان هناك ألم في ساقى ولم تلبث اللذة أن أعقبته ! »

سقراط الشاعر :

وقاطمه سييس قائلا : « بحق الأله ازييس ، إني شاكر لك ياسقراط أنت ذكرتني بهذه الأشياء . وفيما يخص بنا ليفك التي نظمت فيها قصص أيسوب ونشيد أبولون ، فقد طلب منى في الواقع من أناس مختلفين وبخاصة أول أمس من إيفينوس ، أن أفسر لهم لأى غرض نظمت هذه الأغاني منذ وصولك هنا ، أنت الذى لم ينظم شعرا البتة حتى ذلك الحين . فاذا كنت تريدنى أن أجيب ايفينوس ^(١) إذا ما سألتى من جديد (لأنى أعرف جيدا أنه سوف يطلب منى ذلك) حدثنى إذن ماذا يجب أن أقول له ؟ فأجاب سقراط حسنا ياسييس ! فلتقل له الحقيقة فإنى لم أنظم هذه المقطوعات رغبة في مجاراته أو منافسة لتأليفه فإنى أعلم أن ذلك أمرٌ عسير ولكن كان ذلك نتيجة لبعض الرؤى ^(٢) التي حاولت أن أعرف معناها . وأخيرا كان ذلك للتخلص من القلق الدينى عندما وجئت إلى تلك الأوامر التي تتعلق بممارسة هذا النوع من الموسيقى . هذا هو حقيقة الأمر وقد زارتنى هذه الرؤيا نفسها مرات عديدة خلال حياتى . ولم تكن الرؤيا تبدو دائما في نفس الصورة ولكن الحديث لم يكن يتغير وهو يعلن إلى : « سقراط إن ما يجب عليك عمله ، أن تؤلف في الموسيقى ! » وهذا لعمري

(١) من باروس سوفسطائى من مابقي من أشعاره مشكوك فيه وكذلك فيما يخص بأشعار سقراط .

(٢) الرؤية هي طلب من الالهة ولا يجوز عدم تلبيةه .

ما كنت أفعله تماما في الزمن الماضي ، وأعتقدت أن هذا هو ما تحضنى الرؤيا عليه وتدفعنى اليه . ولقد فكرت أنه كما يشجع العداءون . كذلك يحضنى الحلم على المثابرة فى عملى . وهو أن أنظم فى الموسيقى . وهل يوجد فى الواقع موسيقى أرفع أو أسهى من الفلسفة ولم يكن غير هذا ما صنعته أنا . ولكن بعد ما كتبت ها هو ذا عيد الأله قد حال الآن دون موتى . ولقد فكرت حينئذ أن ما يجب أن أفعل حسب ما تأمرنى به الرؤيا غالبا ، هو بالاختصار أن أنظم هذا النوع من الموسيقى . وليس لى أن أعصى هذا الصوت بل الأجدر أن أطيعه أى أن أنظم . وأنه إن الخير لى فى الواقع ألا أرحل قبل أن أرضى ضميرى الدينى بنظم مثل هذه الاشعار ، وأطاعة هذه الرؤيا . وهذا هو السبب فى أن أول تأليفى كان لأجل الأله الذى تصادف بحبى . عيد نذره . ثم إنى بعد خدمتى الآلهة حدثت نفسى إنه يجب على الشاعر ليكون شاعرا حقا ، أن يستمد مادته من الخرافات لا من الحجج والبراهين . وكذلك لم نتمكن الميثولوجيا من عملى ! وهذا بالضبط هو السبب الذى جعل تلك الخرافات فى متناول يدى ، وهى قصص أيسوب التى أحفظها عن ظهر قلب ، والتى اتخذتها مادتى بطريق المصادفة المحضة . هذا إذن ما يجب عليك ياسيدس أن تشرحه لايفنيوس ، وبلغه تحيىتى وأيضا نصيحتى . أن يأخذ فى متابعتى بأسرع ما يمكن إذا كان عاقلا حقا ! أما عن نفسى فيبدو لى إنى راحل اليوم إذ أن الأنين قد دعونى إلى هناك .

القطعة الاولى

موقف الفيلسوف تجاه الموت - الانتحار .

حينئذ قال سيمياس : « ياها من نصيحة جميلة ياسقراط تلك التى توجهها لافنيوس ! وفى الواقع كثيرا ما اتفق لى أبى قابله . وبدون شك إذا حكمت

عليه بناء على تجربتي - فإنه لن يكون على استعداد لأن يستمع لنصيحتيك فاجاب سقراط ثم ماذا ! أليس ايفينوس فيلسوفا ؟ - فقال سيمياس اعتقد أنه كذلك - وحينئذ فلن يطلب ايفينوس - وكل من شارك في الفلسفة مشاركة تامة - خيرا من ذلك . غير أنه من المحتمل ألا يتحجر لأن ذلك - كما يقال - شيء غير مسموح به . وعندما قال ذلك ترك ساقيه تهوى إلى الأرض . ومن هذه اللحظة اتخذ هذه الجلسة واستمر في حديثه .

عند ذلك التفت إليه سيميس بهذا السؤال : « كيف تستطيع أن تقول ياسقراط أن الاتحار ليس أمرا مباحا ، ومن جهة أخرى أن الفيلسوف لا يطلب خيرا من متابعة ذلك الذي يموت ؟ - ماذا ياسيميس ! ألم تعلم مثل هذا النوع من المسائل أنت وسيمياس أنما اللذان صحبتهما فيلاولوس ^(١) - لا . أو على الأقل لم نتلق شيئا واضحا ياسقراط . ومع ذلك فاني أتكلم عن هذا أيضا بالسمع . ومن غير شك أن الذي استطعت أن أتسلمه على هذا النحو ، ليس هناك من شيء بمعنى من قوله . وقد يكون الاليق في الواقع ، لذلك الذي عليه أن يرحل إلى هناك أن يستقصى أمر الرحلة إلى هذا المكان وأن يقص في أسطورة ما يعتقدونها . أي نعم ! ماذا يمكن أن نفعل غير ذلك في هذه الفترة التي تمتد حتى غروب الشمس ^(٢) ؟ - حدثنا اذن ياسقراط ، على أي وجه يمكن أن نذكر أن الاتحار أمر مباح ؟ حقا لقد سبق أن سمعت بنفسى من فيلاولوس يكرر (وهذا ما كنت تطلبه الساعة) عندما كان يقيم بين ظهرائنا ، كذلك سمعت آخرين يقولون : لاحق لنا في قتل أنفسنا . ولكنى لم أنعم عن أحد شيئا واضحا محسندا في هذا الصدد .

(١) بعد أن طرد من إيطاليا أسس في طيبة جوية فيثاغورية .

(٢) وهى الساعة القانونية للتفديد في الدين حكم عليهم بالاعدام .

فقال هيا لنبحث المسألة عن طيب خاطر ! إذ من الممكن حقا ، وبعد كل شيء ، أن أعلمك شيئا . ومن المرجح مع ذلك أن يبدو لك هذا الشيء غريبا لماذا لا يبدو غير هذه الحالة بين جميع الحالات التي تبدو بسيطة ، والتي لا تخضع أبدا من الانسان كما تشمل المسائل الأخرى أى سؤال طبقا للازمة وطبقا للأشخاص ، لنعرف هل الموت خير من الحياة ؟ وحيث أنه من ناحية أخرى يوجد أناس يفضلون الموت على الحياة ، فمن المرجح أن يبدو لك غريبا أن يكون كفر من جبهتهم اكتسابهم هذا الخير بأنفسهم ، بل على العكس يجب عليهم أن ينتظروا محسنا أجنبيا ! « فابتسم سيس في وداعة وقال بلهجة بلده : فليفهم الآلهة زنس^(١) ؛ فأجاب سقراط : يمكننا أن نجد في الواقع في هذه القصة شيئا غير معقول ومع ذلك فليس الأمر كذلك ، بل على العكس من المحتمل جدا ألا يكون ذلك بدون سبب وهناك بهذا الصدد عبارة تذكر في الأسرار (Mysteres) : « إن مقامنا نحن بنى الانسان ، عبارة عن سجن^(٢) . وواجب الانسان ألا يجر نفسه أو يهرب منه . عبارة عظيمة في نظرى بدون أدنى شك بقدر ما هي قليلة الوضوح ! والحقيقة على ما يلوح لى أنها تعبر تعبيرا رائعا عن الحقيقة التالية : إن أولئك الذين نعيش تحت حراستهم هم الآلهة ؛ أما نحن بنى الانسان فلسنا إلا جزءا مما يملك الآلهة ألا يبدو لك الأمر واضحا هكذا ؟

فأجاب سيس : أنه يبدو لى هكذا تماما فاستأنف سقراط : وأنت لو أن أن واحدا ممن هم فى ملك يمينك قتل نفسه دون أن تشير عليه بذلك ألا تحقد عليه؟

(١) .مبنى هذا أن قول سقراط يفهمه الآلهة أما هو فماجز عن فهمه .

(٢) معنى غير واضح فى النص اليونانى - كما يقول - روبان وطبقا لما سياتى بعد انه

مكان تحفظ فيه جماعة من السجنين قريب من معنى السجن : النفس فى سجن هو الجسد وعلى العكس إن ترجمة العبارة بمركز حراسة لا ينطبق على النص

ثم ألا تعاقبة لعلته هذه إذا ما وجدت وسيلة ما لعقابه؟ فقال من المؤكد أنى أفعال ذلك ومن المحتمل إذن أنه على هذا المعنى أليس من الخطأ إذن أن تقول إنه لا ينبغي أن تقتل أنفسنا وأن ننتظر وبالاتظار حتى تيمث إلينا الآلهة أمرا شبيها بذلك الذى يعرض لى اليوم .

اعترضى - سيبس :

فقال سيبس فليكن . أى نعم إنى أجد هذا طبيعيا ، ولكن الأمر مختلف عما كنت تردده الآن من أن الفلاسفة يقبلون الموت فى سهولة ويسر . وأن هذا ياء قراط ليبدو كأنه تناقض إذا كان هناك حقا داع قوى للقول بما كنا نقوله منذ لحظة : من أننا نعيش فى رعاية الآلهة وأنا نكون جزءا مما يملكون وأنه لا يحدث فى الواقع أى حنى عند عقل الناس عندما يخرجون عن هذه الرعاية حيث يقودهم ويرشدهم احكم القادة وهم الآلهة . وهذا غير مفهوم ! إذا أنه ليس من المعقول على هذا الوضع على الأقل ، أن تصور أن فى إمكان الإنسان ، حالما يتحرر ، أن يجد مزايا أعظم من هذه التى يتحصل عليها فى سجنه الحالى ومع ذلك فلربما تجول هذه الافكار بنفس رجل عديم الادراك : يجب أن يتخلص من سيده بالهرب وربما لا يفتن أنه يجب ألا يهرب من تحت ساطانه ، حين يكون هذا السيد رجلا خيرا ، بل بالعكس ينبغى أن يبقى ما أمكن قريبا منه . وإن فكرة الهرب تدل على تقص فى التفكير من جانبه . اما الرجل ذو البصيرة النافذة فإنه يرغب أن يكون دائما قريبا من ذلك الذى يفضله . وعلى هذا النحو إذن ياسقراط نجد أن الطبيعى هو تقيض ما كان يقال منذ هنيهة لأنه خائق بالرجال الأذكياء أن يغيظهم الموت أما الحقى فيغتبطون له . «

كان سقراط يصغى إلى سيبس وقد مر كما يلوح لى ، بالمشكلة التى أثارها

فنظر اليها قائلاً : « حقا أن سيس يبحث دائما عن بعض البراهين ، وليس لديه أقل ميل إلى أن يؤمن في الحال بما يقال - فقال سيمياس : ومع ذلك ياسقراط إنى أرى أيضا أن هناك بعض الصواب في كلام سيس . فلأى غاية يهرب رجال حكاما حقا من سادتهم الذين يفضلونهم ويتأون عنهم بقلوب مبتهجة ؟ وفوق ما تقدم فإنى أرى أن أعتراض سيس موجه اليك ، حيث أنك بدورك تتقبل بقلب مبتهج فراقنا ، ونحن وهؤلاء السادة الأفاضل ، الذين وافقت على أنهم الآلهة - فأجاب سقراط : إنك مصيب لأنى أعتقد أنى قد فهمتك . وهذا مأخذ يجب على أن أدفعه ، تماما كما لو أننا فى المحكمة ! - فقال سيمياس : إن الأمر كذلك . فأجاب سقراط : حسنا هيا بنا . وسابدل جهدى لأن أقدم أمامكم دفاعا أكثر أقتناعا من من دفاعى^(١) أمام القضاة ! ثم أضاف : نعم إنى أعترف لكما أى سيمياس وسيس بأنه لولا اقتناعى بأنى ذاهب أولا إلى جوار آلهة آخرين وحكاما خبيرين ، ثم بعد ذلك بجوار رجال سبقونا ، هم خير من رجال هذه الدنيا ، لآخطأت خطأ كبيرا إن لم أتر ضد الموت ، ولكن فى الحقيقة وتعلموا ذلك جيدا أنى لم أتح فى الدفاع لأملى فى الرحيل إلى جوار أناس خبيرين ؛ بل بالعكس إن الأمر يتعلق برحيلى إلى جوار آلهة هم سادة أفاضل حقا . نعم وتعلموا أيضا بأنه إذا وجد شىء من هذا القبيل إدافع عنه بكل قوة ، فإنما هذا هو أيضا ذلك الشىء ، والنتيجة أنى فى هذه الظروف ليس لدى بمد الأسباب نفسها لكى أسخط . ولكن على التقيض عندى أمل عظيم بان هناك شيئا ما بعد الموت . وكما تقول سنة قديمة ان فى هذا الشىء خيرا كثيرا للصالحين وليس للاشرار . فقال سيمياس : ماذا تريد أن تقول ياسقراط ؟ هل تستطيع أن تحتفظ بهذه الأفكار لنفسك وأنت تزعم الرحيل ؟ وهل أطلعنا عليها ؟ لأن

(١) أن الدفاع الذى قيل بأنى من الأول الزدوج الذى سيعلمه سقراط والذى ستهرب دوائمه مرقفه ذاك .

هنا في الحق - في هذا رأيي - خيرا مشتركا بيننا جميعا . وفي الوقت نفسه تكون قدمت دفاعك إذا حدث وأقمتنا بحمدك .

نرمضل كرىتموه :

فقال حسنا ! سأحاول ذلك . ولكن لننظر أولا إلى ما يبدو أن كريتون الطيب يريد أن يقوله لى منذ وقت طويل فقال كريتون : ما هذا الشيء ؟ إنه لا يبدو ما يكرر على منذ عهد طويل ذلك الذى كلف أن يناولك السم فهو يريد أن أوضح لك أن تحدث بأقل ماء ممكنك إنه يقول إنه ينفق للذى يكتر الكلام أن يضطر إلى شرب السم مرتين أو ثلاثا . إن الانسان يهيجه الأسراف فى الكلام ولذا يجب عليه أن يتجنب أيضا فعل السم حينئذ قال سقراط : « دعه وشأنه ! فما عليه إلا أن يهوى أمره لى يمظنه مرتين أو ثلاث مرات أيضا إذا لزم الأمر ! - فأجاب كريتون : لعمرى هذا هو تقرىبا الجواب الذى كنت أتوقعه . ولكن منذ زمن طويل وصاحب السم يزعمنى بالحاحه .

سقراط بهر موقفه : الموت نحرر الفكر

فأجاب سقراط : دعه وشأنه ومع ذلك أود الآن أن أقدم حسابا لىكم أنتم يا قضاتى . وأن أدلى لىكم بالأسباب التى تجعلنى أنظر إلى الرجل الذى قضى حياته فى الفلسفة حقا ، بأن نفسه مليئة بثقة عظيمة فى ساعة الموت . وبأنه هو الذى يؤمل أملا عظيما فى أن يلقى فى الدار الآخرة خيرات عظيمة جدا حين يموت ! فكيف يمكن إذن أن يكون الأمر حقا هكذا ؟ ها كما أى سيمياس وسيبس ما سوف اجتهد فى تفسيره لىكم . فى الواقع أنى أخشى أن أقرر أن من يتعلق بالفلسفة بمعناها الصحيح ، فإن يشك الآخرون فى أن انشغاله الوحيد هو فى أن

يموت وكونه ميتا . فإذا كانت هذه هي الحقيقة فإنه من المستغرب حقا ألا يتم
لشيء آخر طول حياته غير الموت . ثم إذا جاء هذا الشيء غضب له وهو الذي
كان حتى ذلك الوقت موضع حبه واهتمامه ! »

هنا أخذ سيمياس يضحك ثم قال : « بحق الإله زيس يأسقراط إنه لم تكن
عندي أية رغبة في الضحك منذ هنية ، ولكنك أنت الذي أضحكنتي ! ذلك أني
أعتقد أن الشعب إذا ما سمعك تتحدث هكذا سيجد ^(١) أن من الصواب حقا
مهاجمة أولئك الذين يشتغلون بالفلسفة . وسينضم إليهم في ذلك جميع أهل بلادنا
بدون تحفظ . وسيقولون إن هذه هي الحقيقة المجردة ، إن الذين يشتغلون بالفلسفة
أناس يتوقون إلى الموت . إذا كان هناك شيء لا يشك فيه الشعب حقاقوه أن هذا
حقا هو المصير الذي يستحقونه ! - ولعمري يا سيمياس أن الشعب مصيب
في هذا القول ، سوى أنه يشك في ذلك حقا . أما ما يشك فيه الجمهور فهو :
على أية صورة يرغب الفلاسفة في الموت ، وبأى طريقة أيضا يستحقون الموت
وأى نوع من الموت ، يستحقه أولئك الذين هم فلاسفة حقا . ثم قال إنه من
الواجب أن نتحدث فيما بيننا وندع الجمهور جانبا !

« أن الموت في رأينا شيء ذو خطر - فأجاب سيمياس . نعم من غير شك
وهل الموت شيء آخر غير انفصال النفس عن الجسم أليس كذلك ؟ ثم موت
الانسان ، أليس هو أن ينفرد الجسم بنفسه بعيدا عن النفس لامنفصالها عنها
وإن النفس تنفرد من جبتها بذاتها بعيدة عن الجسم ومنفصلة عنه لأن الموت ليس

(١) إشارة ممكنة إلى ما يقوله أرسطوفان عن تلاميذ سقراط (كانوا يقولون إنهم
يُضف أموات لإصفرار أوجوههم) وإلى الموت الذي لا قوة في ختام النص

شيئا آخر غير هذا ، أليس كذلك ؟ .. فقال كلا ، وإنما هو هذا بعينه . ولنتظر الآن يا صاحبي هل يمكنك أن تشاركني رأيي ، فالواقع أن هذا شرط لتقدمنا في معرفة موضوع بحثنا . فهل من شأن الفيلسوف في نظرك أن يجتهد في تحصيل اللذات المزعومة كالأكل والملبس ؟

- فقال سيميئاس - بأقل ما يمكن يا سقراط ! - وملذات الحب ؟ كلا على الإطلاق ! - ثم أخيرا مطالب الجسد ؟ وفي نظرك هل لهذه المطالب قيمة في رأي مثل هذا الرجل ؟ فامتلاك ثوب مثلا أو نعال ممتازة أو أى زينة أخرى للجسم هل هل لهذه الأشياء قيمة عنده أو ترى أنه يحقرها ، اللهم إن لم تكن هناك قرة قاهرة تضطره أن يأخذ منها بنصيب ؟ - فقال سيميئاس : في رأيي أنه لا يأبه بها على الأقل إذا كان فيلسوفا حقا .

فاستطرد سقراط قائلا : حينئذ هل من رأيك أن مشاغل مثل هذا الرجل لا تتجه إلى ما يتعلق بالجسد ؟ أم بالعكس تنفصل عن الجسد وتتحول نحو النفس في حدود متدبرته ؟ - نعم ، ما في ذلك شك - وفي البداية هل في مثل هذه الظروف إذن يظهر الفيلسوف عندما يعمل جاهدا في فك صلة النفس بالجسد ، الأمر الذى لا يفعله أى رجل آخر ؟ - هذا واضح كل الوضوح - وبدون شك هل من رأي الجمهور يا سيميئاس أن الرجل الذى لا يجده لذة في مثل هذه الأشياء والذى لا يأخذ منها بنصيب لا يستحق أن يعيش ، بل بالعكس يذو قريبا من منيته حتى أنه لا يقيم وزنا للملذات التى تتخذ الجسد مطيتها ؟ ^(١) - إن ما تقرله هو بالتأكيد الحقيقة بعينها . - والآن فيما يخص العقل بذاته ، أجبني بنعم أو لا ، هل

(١) الذى الاجال تلك القطعة : أن أغلب الناس يجدون في مطالب الجسد لذة وأية لذة . فيسبون نحوها ، أما الفيلسوف فلا يحتاج الى مثل هذه المطالب . فان نفسه تصبو الى لذة أعلى .

يوم الجسد عتبة في سبيل البحث^(١)؟ فإن فكرتي ترجع مثلا إلى هذا: هل تصل بعض الحقائق إلى الناس بالبصر كما تصل إليهم بالسمع، أم أن هذا الأمر على الأقل هو كما يكرره لنا الشعراء دون انقطاع من أننا لا نسمع ولا نبصر شيئا على حقيقته؟ ومع ذلك إذا لم يكن لهاتين الحاستين من بين الاحساسات الجسدية تحقيق وتأكيد، فلا يمكن أن نتوقع معرفة أكثر تحقيقا من الاحساسات الأخرى التي هي فيما أظن أدنى منها في الواقع^(٢). أليس هذا هو رأيك أيضا؟ - فقال هذا مؤكدا تماما. فقال سقراط: متى إذن تصل النفس إلى الحقيقة؟ فمن ناحية شروع النفس في مواجهة مسأله ما بمساعدة الجسد حينئذ يكون الأمر واضحا، ذلك ان الجسد يخذعها تماما - إنك تقول حقا. - ومن ثم أليس في فعل التعقل إذن أن النفس ترى بوضوح حقيقة الشيء وتبدو لها في جلاء؟ - نعم - وأنها لتعقل على أحسن حال بدون شك حين لا يمتريها أى اضطراب من أية جهة لا من السمع ولا من البصر، ولا من ألم ولذة أيضا؛ ولكن على العكس حين تنزل بنفسها بقدر المستطاع، وتطرح الجسد جانبا وتقطع ما استطاعت، كل صلة وكل ارتباط به، تائفة الى الحقيقة - إن هذا حسن! - وفوق ذلك أليس في هذه الحالة أن تزدري نفس الفيلسوف الجسد إلى ابعد حد وتهرب منه، بينما هي تسمى من جهة أخرى إلى الانفراد بنفسها؟ - إن هذا واضح كل الوضوح!

- والآن ماذا تقول ياسيميئاس فيما يلي؟ أنثبت وجود شيء يكون عادلا بذاته أم نكره؟ اننا تثبته بكل تأكيد وحق الاله زيس! وهلا تثبت كذلك وجود شيء هو جميل وخير؟ - كيف لا؟ - وهل من المحقق انك الآن لم ترَ قط شيئا

(١) السؤال يتردد ثانية. هل النفس أو العقل محتاجان الى الجسد، ليصلا الى المعرفة التامة أما انهما يعرفان أكثر إذا ابتعدا عن الجسد. وما علاقة النفس بالجسد هل هي علاقة روحية بمهدة عن ملذات الحياة.

(٢) الحواس العليا هي النظر والسمع. أما بقية الاحساسات نفسية.

من هذا القبيل بعينيك؟ - فاجاب كلا بالمرّة - وحينئذ هل ادركتها بحاسة أخرى غير الحواس التي تتخذ من الجسد آلتها؟ ثم إن ذلك الذي اتكلم عنه انما اتكلم عنه من جهة أنه ينطبق على العظمة والصحة والقوة، واما عن الباقي فيكون في كلمة واحدة بدون استثناء: هي - حقيقته: أي بالضبط ماهية كل من هذه الاشياء ^(١). وعلى ذلك هل تكون ملاحظة ما في هذه الاشياء من حقيقة عن طريق الجسد؟ أو أن ما يحدث هو بالأحرى أن ذلك الذي يكون من بيننا قد استعد الى أعظم درجة وبكل دقة، لأن يتعلل في ذاته كل واحد من هذه الأشياء التي ينظر اليها ويتخذها موضوعا، ^(٢) هو الذي يجب أن يقرب إلى أقصى حد من معرفة كل واحد منها؟ - هذا مؤكد اطلاقا - وعلى ذلك من ذا الذي يحقق هذه النتيجة في أتم صفاتها إلا ذلك الذي يستخدم الفكر وحده في أعلى درجة ممكنة ليقرب من كل شيء، دون أن يلجأ في عمل الفكر لا للبصر ولا لأية حاسة أخرى، ودون أن يجرّ وراءه واحدة منها في الاستدلال؟ وذلك الذي يشرح بواسطة الفكر في ذاته وبذاته وبدون مزيج، في اقتناص الحقائق، كل منها في ذاتها كذلك وبذاتها وبدون مزيج؟ هذا بعد أن يتخلص ما أمكن من عينيه ومن اذنيه او بتعبير أصح من الجسد، إذا انه هو الذي يدخل الاضطراب إلى النفس كما اتصلت به ويعنيها من الحصول على الحقيقة والتفكير؟ اليس هذا هو ياسيمياس، الذي يدرك الحقيقة إذا كان ثم في العالم إنسان يدركها؟ فاجاب سيمياس، من المستحيل، باسقاط، ان يكون هناك كلام أكثر حقا من هذا!

فاستطرد سقراط قائلا: « على ذلك فإن كل هذه الاعتبارات تبعث بالضرورة في نفوس الفلاسفة الحقيقيين اعتمادا كفيلا بأن يوحى اليهم في أحاديثهم الحديث التالي: « نعم، قد يكون هناك طريق ضيق يقودنا في خط مستقيم

(١) أي أن المعنى ينفذ إلى ماهية الشيء، فيقول عنه كذا وكذا.

(٢) العلم - معرفة حقيقة الشيء. فإذا الذي يكون قد استعد لأن يدرك بالعقل لا بالحواس الشيء الذي ينظر فيه لا يطلب عرضا بل بماهية. فهذا الرجل من بيننا يكون قد اقترب من المعنى وعرف الأشياء في ذاتها.

حين يصبحنا الاستدلال في بحثنا . وهذه هي الفكرة : ! طالما أن جسدنا موجود معنا ، وطالما أن نفسنا متمزجة بهذا الشيء الرديء ، فلن نحصل على موضوع رغبتنا^(١) بقدر كاف ولنقل إن هذا الموضوع هو الحقيقة . وفي الواقع أن الجسد لا يقيم آلاف العقبات فحسب بالنظر لضروريات الحياة ، ولكن قد تطرأ بعض الأمراض ، وهذه عقبات جديدة تعترض سبيلنا إلى الحقيقة ! وهو يميلنا بأنواع الحب والرغبات والخوف وكل أنواع الخيالات والحزبيلات التي لا تهمي ، إلى درجة أن بواسطته (أي نعم هذه حقا الكلمة المعروفة) لا تأتينا في الحقيقة أية فكرة سليمة ؛ لا ولا مرة واحدة ! أنظر إلى الحروب والفن والمعارك ليس لها من باعث غير الجسد ومطالبه . فامتلاك الخيرات هو السبب الأصلي لجميع الحروب وأنا إذا دفننا إلى تحصيل الخيرات ، فإن ذلك بسبب الجسد الذي يصيرنا عبيدا في خدمته ! وبسبب زلته أيضا ؛ بسبب كل هذا ، نحن نتكاسل في التلذذ . ولكن مما يزيد الطين بله ، أننا قد وصلنا في النهاية إلى أن يكون لنا بعض الهدوء من جانبه لكي نتجه إلى موضوع «امن التفكير ، فإن أبحاثنا بسودها الاضطراب من كل جهة مرة أخرى بسبب هذا الدخيل الذي يجعل في آذاننا وقرا وييهث فينا اضطرابا وبشيع قلنا إلى درجة يجعلنا عاجزين عن تمييز الحقيقة . وبالعكس لدينا البرهان على أننا إذا أردنا أن نعرف شيئا ما معرفة خالصة ، يجب علينا أن ننصل عنه ، وأن ننظر إلى الأشياء في ذاتها بالنفس ذاتها ، وحينئذ ، فيما يلوح لي ، نحصل على الشيء الذي نعلم أننا نجهه : وهو الفكر .

(١) فقرة محل نقاش . ومع ذلك فإن تتابع الأفكار يظهر واضحا « عندما تمقل ، نذهب مباشرة الى النهاية الحقيقية الجوهرية لأي شيء ، وبأبصر طريق (الفكر) » وإذا قلنا . لأنفسنا نحن كل ظاهرة جسمانية ، عن احساسات وانفعالات إذا أدخلناها في التمثل فإنها تصرفنا حتما عن هذا الطريق الضيق ولكننا طريق مؤسكدة ومباشرة . وبالاختصار هذا ملخص لما يردده أفلاطون وكذلك فعل ديكارت - عندما عرف حقيقته بأنها الفكر قال لنفسه في مقد : التأملات الثالثة « سأغمض الان عيني وسأسجد أذني وسأغلق من كل حواسي وسأتحادث مع نفسي فقط ، فأحاول ..

وذلك عندما نموت كما تعنى هذه الحجة ، وليس خلال حياتنا ! وإذا كان من المستحيل فى الواقع ألا نعرف شيئا ما معرفة خالصة ، فى حالة الاتصال بالجسد فأحد أمرين : إما أنه ليس من الممكن لنا ، بأى حال من الأحوال أن نصل إلى تحصيل المعرفة ، وإما أن يتيسر لنا ذلك بعد الموت ، لأن النفس فى هذه اللحظة ، تكون فى ذاتها وبذاتها مستقلة عن الجسم وليس قبل ذلك . وفضلا عن ذلك يبدو أن هذا هو الوضع الذى نكون فيه أقرب ما يمكن إلى المعرفة فى أثناء حياتنا ، أى حينما لا يكون لنا أى ارتباط أو صلة بالجسد إلا للضرورة القصوى ، حينما لاتصل عدوى من طبيعته الفاسدة . ولكن عندما تطهر من كل صلة به وإلى اليوم الذى فيه يفك الإله كل قيودنا ، وعندما نصل فى النهاية إلى التطهر على هذا النحو ، لأننا نكون قد تخلصنا من حماقة الجسد ، فإننا نتحد فيما يظهر بكائنات شبيهة بنا ، ونعرف بأنفسنا فقط كل ما هو بسيط (غير مختلط) ومن جهة أخرى . من المحتمل أن تكون هذه هى الحقيقة . أما أن لا يكون الإنسان تقيا ويستحوذ على ما هو نقي ، فهذا فى الواقع ما يخشاه والشيء الذى لانسمح به ! « هذه هى بالضرورة فيما أعتقد - ياسيمياس - الأقوال المتبادلة والأحكام الصادرة من جميع أولئك الذين هم أصدقاء المعرفة بمعنى الكلمة . ألا يبدو لك الأمر كذلك ؟ - نعم وليس هناك شئ أرجح من ذلك ياسقراط .

التطهير :

وتابع سقراط حديثه قائلا : هكذا يا صاح ، إذا كانت هذه هى الحقيقة فياله من رجاء عظيم لذلك الذى بلغ هذه النقطة من طريق ! وإذا كان لا بد من حدوث هذا الأمر فى مكان ما ، فإنه يحصل بمقدار كاف على ما كان من جانبنا ، غاية الجهد عظيم أثناء الحياة السابقة ، ولهذا فإن هذا السفر الذى أومر

به الآن مصحوب بأمل سعيد^(١) وبالمثل يحدث ذلك لكل من يقدر أن فكره على استعداد ويستطيع أن يقول إنه متطهر - فقال سيميئاس : هذا مؤكد ولكن ليس التطهير بالذات هو ما تقول به السنة القديمة^(٢) حقا أى وضع النفس بعيداً عن الجسد بقدر الأمكان وتعويدها على أن ترجع إلى نفسها وتجمع نفسها متخلصة من كل وجهة من وجهات الجسد ، وأن تعيش ما استطاعت في الظروف الحالية تماماً كما تعيش في الظروف المستقبلية ، منفردة في نفسها ، منفصلة عن الجسد كما لو كانت قد تحللت من قيوده؟ - فقال : هذا مؤكد - ثم ليس حقا أن المعنى الدقيق لكلمة « موت » هو أن النفس تنفصل وتنعزل عن الجسد؟ هذا حق تماماً - وأما ، الذين يملكون دائماً هذا الانفصال كما تقول أكثر من غيرهم ، والذين هم وحدهم يهتمون به ، فهم أولئك الذين يشتغلون بالفلسفة بمعنى الكلمة : فالموضوع الخاص الذى يمارسه الفلاسفة : هو فصل النفس عن الجسد وإبعادها عنه . أليس كذلك؟ - هذا واضح كل الوضوح .

- ألا يكون ذلك إذن ، كما قلت في البداية ، أمراً مضحكاً من جانب رجل كان يستعد طول حياته ليقترب بقدر المستطاع أسلوب حياته من الحالة التى يكون عليها الانسان عندما يكون ميتاً ، أن يثور بعد ذلك ضد النهاية عندما تعرض له - إنه شيء مضحك بالتأكيد ! فقال وهكذا إذن ياسيميئاس يكون فى الحقيقة ،

(١) فى كريتون تقول القوانين إن سقراط لم يبرح المدينة إلا مرة واحدة - بخدمة فى الجيش وأنه لا يوجد أسمى مقعد أكثر منه نفورا لأى انتقال حتى إنه فضل الموت على النفى :
(٢) هذه السنة القديمة أوهى الأورفية والكتب القديمة التى نشأت عن الصفائح الذهبية المكتشفة فى إيطاليا وكريت تملنا - علاوة على ذلك - أفكاراً تهتمة بطبيعة النفس ومصيرها وأوامرها العملية وبخاصة الامتناع عن الأكل والتعليم والتطهير وهى تضمن للنفس رحلة خالية من الأخطاء كما - أنها تضمن للنفس السعادة عند هادس وقد دخلت هذه الأفكار فى الفيثاغورية

أولئك الذين يشتغلون بالفلسفة بمعناها الحقيقي إنهم يتدربون على الموت وأن فكرة أن يكون الانسان ميتا تكون أقل رهبة لديهم من بقية الناس ! وهذا ما يساعدك في الحكم . فإذا كان حقا أنهم قد خاصموا جسدكم بكل طريق ، وإذا كانوا من ناحية أخرى أنهم يرغبون أن تكون أنفسهم في ذاتها وبذاتها ، ومع ذلك يكون تحقيق هذا الأمر يرعيبهم ويشيرهم ، ألا يكون ذلك منتهى الحماقة والغباوة ! نعم وإن رحيلهم بدون بهجة إلى ذلك المسكان ، حيث يأملون أن يلقوا فيه ، عند وصولهم ، ذلك الذي كان موضع حبيهم أثناء الحياة ، وهي الفكرة التي كانوا لها يعيشون وأيضاً يأملون أن يتخلصوا من صحبة ما كانوا منه ينفرون ؟ ماذا ! أن موضوع محبة الانسان من مثل الزوجات والصبيان وقد إستطاعوا ، وهم ميتون ، أن يوحوا إلى كثيرين ، أن يذهبوا مختارين إلى ديار هادس ليلحقوا بهم ، يحدوهم الأمل بأنهم سيجدون موضوع رغبتهم ويعيشون معه ! وعلى النقيض من ذلك ، الرجل الذي يكون قد هام بالفكر ، والذي يكون قد اعتنق بجمرة هذا الأمل نفسه بألا يلقاه لقاءً حقا إلا عند هادس ، هل هذا الرجل يهيج غضباً عند الموت ، وهالا يقتبط عند ذهابه إلى تلك الديار نفسها ، هذا ما يجب أن نفكر فيه إذا كان حقا هذا الرجل ياصح فليسوفاً حقا ، لأنه سيكون لديه اعتقاد قوى بأنه لن يلقى الفكر خالصا في أى مكان إلا هناك . ولكن إذا كان الأمر كذلك ، ألا يكون الفرع من الموت عند مثل هذا الرجل منتهى الغباوة ، كما قلت منذ لحظة ! فقال :
منهاها بكل تأكيد ، قسا بريس !

الفضيلة الحقة :

وتابع سقراط قائلا : قل لي لا يكفيك الدليل الآتى ؟ أليس الرجل الذى تراه يفضب ساعة الموت هو ذلك الذى لا يجب الحكمة ، ولكنه يجب الجسد ؟ وربما أحب هذا الرجل نفسه الثروة أيضا ، وربما أحب الجاه والألقاب علاوة على ذلك إما إحد هذين الشيئين أو الآخر ، وإما الشيئين مجتمعين - فأجاب : إن الأمر

كما تقول بدون شك - وعلى ذلك ياسيمياس ألا ينطبق ما ندعوه بالشجاعة في أعلى درجاتها على أولئك الذين يكون استعدادهم على العكس مما كنت أقول ؟ ليس هناك أدنى شك ! - ألا يكون الأمر بالمثل فيما يختص بالاعتدال وكذلك بالمعنى العادى لكلمة الاعتدال ؟ ألا يكون كبح جماح الشهوات ، واتخاذ موقف الازدراء والحكمة نحوها ، خاصا بهؤلاء وخدمهم الذين يحترقون الجسد إلى ابد حد ويعيشون في أخضان الفلسفة ؟ - فقال : بالضرورة - وانظر في الواقع وتأمل ببساطة شجاعة باقى الناس ، وتأمل كذلك إعتدالهم ، فستجد فيهما كل الغرابة - وكيف يكون ذلك ياسقراط ؟ فأجاب قائلا : انك لا تجهل أن الموت يعتبر عند بقية الناس في عداد النوازل الكبرى - أه إنى أعتقد ذلك ! - ثم أليحز الخوف من مصائب أكبر ، ذوى الشجاعة منهم إلى مواجهة الموت ، حين تقضى الحال مواجهته ؟ - إنه لس كذلك ! - وهكذا بالخوف وبكونهم خائفين صار كل الناس شجعانا ما عدا الفلاسفة . ومع ذلك فليس من المعقول أن يستطيع الخوف والجبن أن يولد الشجاعة ! - إن ذلك ثابت بالتأكيد ! - ولننتقل إلى أصحاب الحكمة منهم ، ألا يحدث لهم بالمثل أن يكون نوع من فساد السيرة هو مبدأ عفتهم ؟ وهما تفل باستحالة ذلك إلا أن الواقع مع ذلك إنهم فى مثل هذه الحالة ذرو عفة بلها . ذلك لأنهم يخشون أن يجرموا من لذات أخرى يشتهونها ، واذا ما امتنعوا عن بعض اللذات . فذلك لأن هناك لذات أخر تسيطر عليهم . ومهما سمينا الخضوع للذات فسادا ، إلا أن هؤلاء الناس مع ذلك يخضعون لسلطان بعض اللذات ، وبهذا هم يسيطرون على لذات أخرى وهذا يشبه تماما ما قلناه منذ هنيهة ، من أن أصل عفتهم هو نوع من الفساد ! - هذا محتمل فى الحقيقة ^(١) .

(١) يقول ان خضوعى للذة هو السبب فى تسلطى على لذة وأرفض الآن لذة ما . لأنى أبل أن أنال لذة أكبر . تخضوعى لهذه الالذة هو أصل تسلطى على الالذة الحاضرة . لأن خضوعى للذة أكبر هو فساد . وكذلك الالذة أكبر يملئى تسلط على لذة أصغر . ولكن ليست هذه عفة .

أليس الواقع ، أى سيمياس العظيم ، أن الفضيلة طريق صحيح للمبادأة .
 بأن تبادل ملذات بملذات ، وآلاماً بآلام ، وخوفاً بخوف ، والخوف الأكبر
 بالخوف الأصغر ، تماماً كما يحدث عند المبادأة بالتقد . وعلى العكس ربما لا يكون
 هناك إلا تقد واحد ذو قيمة يجب أن يستبدل به كل ذلك ، وهو الفكر ! نعم
 قد يكون هو الثمن الذى تستحقه والذى به تشتري وتباع حقاً كل هذه الاشياء
 من الشجاعة والحكمة والعدل . وبالجملة فالفضيلة الحققة هى التى تكون مصحوبة
 بالفكر سواء كانت متصلة أو غير متصلة بالملذات أو بالخوف وما شابه ذلك .
 ومن جهة أخرى سواء كان كل ذلك منفصلاً عن الفكر أو موضوعاً لمبادئته ، فربما
 كانت مثل هذه الفضيلة خداعاً للبصر : إنها فضيلة ذليلة حقاً تعوزها السلامة
 وينقصها التأيد . وبالأحرى قد تكون الحقيقة الواضحة أن التطهير من كل هذه
 الشهوات يكون العفة والعدل والشجاعة . وقد يكون الفكر نفسه وسيلة التطهير^(١)
 وأضيف إلى ذلك انه ربما أن أولئك الذين ندين لهم فى إنشاء التعاليم الدينية ،
 لا يخلون من فضل . ولكن هذه هى الحقيقة التى ظلت زمناً طويلاً مستورة وراء
 هذه الأقوال الغامضة . فكل من يصل عند هادس ، وهو مدنس ، لم يتلق التعاليم
 الدينية كان مقره فى الحماة : بينما ذلك الذى تطهر وتعلم يعيش فى صحبة الآلهة عند
 ما يصل إلى هناك . وكما ترى انه طبقاً لعبارة أولئك الذين يشتغلون بالتعليم
 الدينى « كثيرين هم حاملو العصى ونادرون هم كهنة الإله يا كوس » وهؤلاء
 الأخيرون فى رأيى ، لا يعدون أولئك الذين كانت الفلسفة بمعناها الحقيقى شغلهم
 الشاغل . ولأجل أن أكون واحداً منهم ، فأتى من جهتى وبقدر استطاعتى لم أهمل
 شيئاً ، أثناء حياتى ، بل على العكس بذلت بدون تحفظ فى ذلك كل نشاطى . ومن
 جهة أخرى إذا كانت حماسى مشروعة ، هل انتهت إلى شىء من النجاح ؟ هذا
 ما سنأكد منه ان شاء الله ، وعندما نصل إلى هناك بعد حين . وهذا هو رأي الخاص .

(١) هذه فكرة فيثاغورية تقول ان العلم وسيلة لتطهير النفس .

- وقال هذا هو دفاعي ، ياسيمياس وياوسيس ، وهذه هي الأسباب التي أترككم بسببها أنتم وسادتي هنا ، دون أن أشعر بألم أو بغضب ، لأنني سألتني هناك - بكل تأكيد - سادة خيرين ، كما سألتني رفاقا صالحين . حقا إن العامة قليلو الإيمان في هذا الموضوع . فإذا كنت إذن في دفاعي أكثر اقناعا لكم مني لدى قضاة أثينا ، فان ذلك حسن .

الجزء الثاني

مسألة خ - لود النفس .

وقد أدى حديث سقراط الى هذا الجواب السريع من سييس : كل هذا ، في رأي الشخصي ، كلام طيب جدا ، ياسقراط ، واستثنى منه ما يتعلق بالنفس ، والذي هو منبع غزير للشك عند الناس . فإنهم يقولون لأنفسهم ، من الممكن جدا أن النفس عند مفارقتها للجسد ، لا يبقى لها أثر في أي مكان . وبالأحرى يمكن أن تفسد وتفتي في نفس اليوم الذي يموت فيه الانسان . وحالما تنفصل عن الجسد ، من الممكن أن تخرج منه لتبتدد كنفخة ريح أو دخان وتذهب هكذا وتطير ، فلا يبقى لها أثر في أي مكان . ومع ذلك اذا كان حقا انها تجتمع في ذاتها وبذاتها في مكان ما ، بعد أن تكون قد تخلصت من الشرور التي كنت تستعرضها منذ هنية ، فاي أمل عظيم وجميل ، ياسقراط ؛ ينشأ من حقيقة كلامك وأنه مع ذلك ، في حاجة بدون شك إلى برهان . وهو ليس أمرا بسيطا فيما يرجح لاقناع الناس ، أنه بعد موت الانسان تعيش النفس بنشاطها الحقيقي وفكرها . - فقال سقراط : - هذا حق ياسييس . حسنا وماذا علينا أن نفعل إذا ؟ ليست رغبتك أن تتحدث عن هذا الموضوع نفسه إذا كان هو هو للحقيقة أم ليس كذلك ؟ - فأجاب : سييس نعم ولعمري إنه ليسرني أن استمع لآرائك في هذا

الموضوع . فقال سقراط : إني أعتقد على الأقل أنه لا يوجد أحد يتكلم ولو كان شاعرا هزليا ، يدعى إذا يستمع إلى الآن ، أنني ثرثار يتكلم عن أشياء لانفعيه وعلى ذلك إذا كان هذا هو رأيك ، فيجب أن نبحث المسألة بحثا شاملا .

هجرة الاضداد :

« لنبحث المسألة على هذه الصورة تقريبا : هل أرواح الموتى مقرها عند هادس بالاجمال أم ليست هناك ؟ الواقع أنه طبقا للسنة القديمة التي ذكرناها آنفا ، توجد النفوس التي رحلت من هنا ، وإني أصر على أن النفوس تعود الى هنا من جديد وتولد مرة أخرى من أوائلك الذين قدموا هناك وإذا كان الأمر كذلك ، وإذا كان الأحياء يخرجون من الموتى ، فإذا يمكن أن تقبل إلا أنه يجب أن توجد نفوسنا هناك ؟ لأنه لا يمكن بدون شك أن يتحقق ميلاد جديد لنفوس لم تكن موجودة وهذا يكفي لإثبات هذا الوجود ، ولا يوضح أن ميلاد الأحياء ليس له على الإطلاق أصل غير الموتى . وعلى العكس إذا لم يكن الأمر كذلك ، فمن الضروري أن نبحث عن حجة أخرى . فقال سيبس هذا مؤكد .

واستأنف الحديث قائلا ، احذر من أن تنظر إلى الأمر من ناحية الناس فقط ، ولكن إذا أردت أن يكون الأمر أسهل فهيا ، فلتنظر اليه من ناحية كل ما هو حيوان ونبات . وبالاختصار عندما نستوعب كل ما يولد ، لننظر إذا كان كل مولود يولد هكذا في كل حالة ، وبعبارة أخرى إن الاضداد لا تولد من شيء غير إضدادها ، وحيثما وجدت مثل هذه العلاقة : فمثلا بين الحسن والفتح الذي هو ضده كما أعتقد وبين العدل والظلم . وهذا ما يحدث طبعا في آلاف الحالات الأخرى . ذلك إذن ما يجب أن نفحصه : هل من الضروري في كل حالة يوجد فيها الضد ألا يولد هذا الضد من شيء آخر على الإطلاق إلا ما هو

ضده؟ فمثلا أليس من الضروري ، عندما يصير شيء ما كبيرا ، أن يكون صغيرا من قبل ، حتى يصير بعد ذلك كبيرا ، - نعم - أليس حقا أنه عندما يصير الشيء أصغر ، أن تكون هناك حالة سابقة كان فيها أكبر ، لتولد فيما بعد حالة يكون فيها أصغر؟ - هذا حسن - وبالتأ كيد إن ما هو أضعف يولد مما هو أقوى ، وإن ما هو أسرع يولد مما هو أبطأ - هذا مؤكد . وماذا أيضا؟ وعندما يصير شيء أردأ ، أليس يكون قد جاء عن شيء أحسن؟ وشيء أكثر عدلا عن شيء أكثر ظلما؟ في الواقع كيف لا يحدث هذا؟ فقال يكنى إذن . فقد حصنا على المبدأ الكلي لكل كون : وهو أن من الاضداد تتولد ما هي إضداد لها - بكل تأكيد .

- والآن قل لي اليس في هذه الأشياء علاوة على ذلك شيء كالآتي : ألا يوجد بين الضد والضد الآخر في كل الحالات ، من حيث أنهما إثنان ، كون مزدوج : أحدهما يذهب من احد الضدين الى ضده ، بينما الآخر على العكس يذهب من الثاني إلى الأول . وهاك في الواقع شيء أكبر وشيء أصغر : ألا يوجد بينهما زيادة وتقصان ، فيقال عن أحدهما أنه ينمو وعن الآخر أنه ينقص ، - فقال نعم - والتحليل والتركيب والتبريد والتسخين وكل تضاد من هذا القبيل ، ولولم يكن له دائما مسمى في لغتنا ، إلا ويحتمل في الواقع وفي كل الحالات هذه الضرورة نفسها بأن يتوالدا بالتبادل . وإن كل طرف يقبل كونا موجها ضد الآخر! فقال نعم ، بكل تأكيد - فاستأنف سقراط : ما المراد إذن؟ أليس « للحياة » ضد كما أن « لليقظة » ضدا هو النوم ، - إن هذا ثابت بالتأ كيد ! وما هو هذا الضد فقال هو الموت - اليس حقا إن هذه الحالات تتوالد من حيث أنها اضداد ، وإن السكون بين أحدها والآخر مزدوج حيث أنهما اثنان؟ وكيف لا في الواقع؟ فقال سقراط : إذن سأوضح لك أزواج الأضداد التي حدثتك عنها الآن ، هي وكونها المزدوج ، وأنت الذي ستشرح الآخر ، فأقول : من

ناحية « النوم » ومن ناحية أخرى « اليقظة » وبعد ذلك تجيب « اليقظة » من « النوم » ثم « النوم » من « اليقظة » . وأخير يكون طرفا الـكون أحدهما « النعاس » والآخر « اليقظة » هل يكفيك هذا أم لا ؟ - بكل تأكيد يكفى واستأنف حديثه قائلا : والآن دورك لتقول لى نفس القول عن الحياة والموت . فأولا ألت تقول إن « الحياة » ضدها « الموت » ؟ هذا ما أقوله - ثم ألا يتوالدان الواحد من الآخر ؟ - نعم - والذى ينشأ عن الحى ما هو ؟ فقال إنه الميت - ثم والآن ما الذى ينشأ عن الميت ؟ فأجاب سيبس : لا يمكننى إلا أن أقرر أنه هو هو الحى - وعلى ذلك ألا ينشأ عن الأشياء الميتة تلك الأشياء الحاصلة على الحياة والكائنات الحية ؟ هذا واضح جدا - فقال أليست نفوسنا إذن موجودة عند هادس ؟ - من المرجح ذلك - وأخير ألا يوجد من هذين الـكونين هنا ، واحد على الأقل لا شك فيه ؟ لأن لفظ « الموت » بعيد عن الشك فيما أظن ، أليس كذلك ؟ - فقال : بالتأكيد ، إنه كذلك . هذا ثابت . - فاستأنف سقراط وإذن كيف العمل ؟ فإذا لم نعوضه بالـكون المضاد ؟ حينئذ تكون الطبيعة عرجاء وأليس من الضرورى أن نرد « للموت » كونا يكون مقابله ؟ فقال : هذا ، فيما إعتقد ، ضرورى جدا : - وما هذا الـكون ؟ - هو « عودة الحياة » . واستأنف سقراط قائلا : وحيث إن هناك « عودة الحياة » التى تكون كونا يذهب من الموتى إلى الأحياء ، أليس ذلك هو « عودة الحياة » ؟ - نعم بكل تأكيد - إذن قد اتفقنا على هذه النقطة : إن الأحياء ينشأون عن الموتى ، كما ينشأ الموتى عن الأحياء . وإذا كان الأمر كذلك ، فيوجد هنا ، كما يبدو ، دليل كاف على ضرورة التسليم بأن نفوس الموتى موجودة فى مكان ما ، وأنها تولد ثانية من هذا المكان . - فقال : إنى ياسقراط أرى تبعا لما سلمنا به ، أنه بالضرورة كذلك . فقال : أنظر إذن ياسيبس ، هاك السبب الذى لأجله لم نكن نحططين ، كما

يبدولى ، فيما سلمنا به ، فلنفترض أنه لا يوجد في الحقيقة تعويض ابدى متبادل للاكوان ، وأن هناك شيئا يشبه الدائرة لدورانها ، واسكن السكون يسير في خط مستقيم من أحد الأمتداد نحو ذلك الذى يواجهه فقط ، وبدون أن يعود إلى الجهة المضادة نحو الضد الآخر ، أو يتم الدورة ، حينئذ نعلم أن جميع الأشياء تجمد في النهاية في نفس الصورة ، وأن نفس الحالة تستقر في جميع الأشياء ويتف كونها - وكيف يكون ذلك - فأجاب سقراط ليس هناك أدنى صعوبة في فهم ما أقول . وبدلا من ذلك فلنفترض مثلاً أن «النعاس» موجود ، ولكن «اليقظة» لم تتولد من النوم ، لى توازنه وتعادله ، حينئذ نعلم أن الحالة النهائية لكل الأشياء تجعل من قصة أنديميون^(١) عملاً صيانياً واضحاً لا ينطبق في أى مكان ، حيث أن سائر الأشياء تكون في نفس الحال وتنام مثله . ولنفترض أيضاً أن كل الأشياء تتحد ولا تنفصل أبداً فلا تلبث أن تحقق كلمة « أنكساغوراس » : « كل الأشياء مختاطمة » كذلك لنفترض أخيراً يا عزيزى سيبس ، أن كل ما هو مشارك في الحياة يموت ، وأن الذى يموت يحتفظ بهذه الصورة نفسها ولا يعود للحياة أبداً ، ألا توجد حينئذ ضرورة قاهرة بأن كل شىء في النهاية يموت ولا يحيا شىء ؟ ولنسلم في الواقع بأن هذا الذى يحيا ، ينشأ من شىء غير الموت وأن الذى يحيا يموت ، فبأى وسيلة تتجنب أن كل شىء يتلاشى في الموت ؟ - فقال سيبس : لا وسيلة على الإطلاق في رأيى . ولكن على العكس إن هذا الذى تقول هو عين الحقيقة في رأيى . - فاستأنف سقراط قائلاً : ألا يوجد شىء في الحقيقة ياسيبس ، طبقاً لرأى الشخصى ، أحق من هذا ، ونحن لم نمدع فيما سلمنا به

(١) أسطورة الراعى أنديميون انه سمح له بدخول الاولمب - وأراد أن يجعل هيرا (إحدى الألهة) تحبه ، فنظروا من الاولمب - وحكم عليه أن ينام يوماً أبداً .

بهذا الصدد . كلا إن هذه لأمر حقه : البعث - أى من الموتى - ينشأ الأحياء .
وأن لنفوس الموتى وجودا . وأتى أصغر على القول بأن مصير النفوس الخيرة
أحسن . وأن الشريرة لها أسوأ مصير .

هجرة التذكرة

حينئذ أستأنف سيبس الحديث قائلا : فى الحقيقة أن ذلك أيضا هو معنى
الحجة المشهورة - (على فرض أنها صادقة ١) - والتي تعودت أن تتحدث عنها كثيرا .
فقال : إن تعلمنا ليس فى الحقيقة إلا تذكرآ ، وطبقا لهذه الحجة إنه لضرورة
من غير شك أن تتعلم فى زمن سابق ما تذكره فى الوقت الحاضر . وهذا
لا يكون ممكنا ، لو لم تسكن نفسنا فى مكان ما قبل أن تأخذ بالسكون هذه
الصورة الإنسانية . وعلى هذا النحو إذن من المرجح أن النفس شىء خالد وتكلم
سيبىاس بدوره قائلا : ولكن ياسيبس ؛ كيف ثبت هذا ؟ ذكرنى بهذا فأبى
لا أتذكره جيدا الآن . - فقال سيبس : إنه يوجد حقا دليل عظيم يثبت هذه
الحجة : ذلك بأن نسأل رجلا ، فإذا كان السؤال مرتبا ترتيبا منطقيا ، فإنه
يذكر من تلقاء نفسه ، كل شىء ، كما هو فى الحقيقة . ومع ذلك إذا لم يكن عنده
معرفة أو حكم صائب ، فإنه يكون عاجزا عن فعله . وانتقل بعد ذلك إلى
الأشكال وطرق أخرى من هذا النوع ، وحينئذ يكون لك الحق فى أن تعلن
بكل تأكيد ممكن ، أن الأمر كذلك .

- قال سقراط : من الممكن مع ذلك ياسيمياس أنه لا يمكن اقناعك على هذا
النحو على الأقل . انظر اذن ، إذا تأملت المسألة على هذا النحو تقريبا ، فانك
تشاركى رأى ، لأن كل ما تجده غير قابل للتصديق هو بكل تأكيد كالأبى : كيف أن

ماتسيه تلهما هو تذكر ؟ - فأجاب سيميائس ليس لدى أنكار لهذا الموضوع .
لكننى احتاج فقط أن اكون فى الحالة نفسها التى تحدث عنها الحجة وأن ادفع
إلى التذكر . وفى الحقيقة أن سيبس قد عاون قليلا بالعرض الذى قام به فى
تذكيرى واقناعى . ومع ذلك لن أكون أقل ارتياحا لسامعى الآن باى طريقة
عرضتها أنت - فقال أنا ؟ إنى عرضت المسألة كما يلى : ألسنا متفقين بدون شك
على إنه لىكى نتذكر شيئا ، يجب أن نكون قد علمنا به فى وقت ما من قبل ؟ -
نعم بكل تأكيد . - وإذن هل نحن متفقون على هذه النقطة الآتية : وهى أن
المعرفة إذا حدثت فى ظروف معينة ، إن هى إلا تذكر ؟ وهذه الظروف التى أعينها
سأقولها لك . إذا رأينا أو سمعنا أى شىء ، وإذا حدث لنا أى احساس آخر ، فإن
المعرفة لا تتناول الشىء وحده ، ولكن تتناول فكرة شىء آخر كذلك ليس
موضوعا للمعرفة نفسها ، ولكنه موضوع معرفة أخرى . حينئذ قل ألسنا محققين فى
أدعائنا أن هناك تذكرآ ، وأن التذكر هو الشىء نفسه الذى جاءت فكرته ؟ -
وكيف ذلك ؟ - انضرب أمثلة : إن معرفة إنسان شىء ، ومعرفة قيثارة شىء آخر
فيا أعتقد ، - وفى الواقع كيف لا ؟ - أتجهل أن المحبين ، عند رؤيتهم قيثارة أو
ثوب أو أى شىء آخر يستعمله أجاوأم عادة ، يكونون تماما فى حالة من يفكر
عند معرفة القيثارة فى صورة الحبيب صاحب القيثارة ؟ - وهذا هو التذكر .
وبالمثل عندما نرى سيميائس ، فإن ذلك يذكر بسيبس . ويمكن أن نجد ألقاما من
الأمثلة المشابهة من غير شك - فقال سيميائس : آلاف الأمثلة بكل تأكيد قسما
بزبس وقال : وهكذا ألا تكون كل حالة من هذا النوع تذكرآ ؟ وبخاصة عندما يتعاق
الأمر بهذه الأشياء التى يجرى عليها الزمن أو السهو ذيل النسيان ؟ فقال إن هذا
ثابت بالنأ كيد . - فاستأنف سقراط : ولكن قل لى عند رؤية رسم حصان
وقيثارة ، هل يمكن أن نتذكر إنسانا ؟ وعند رؤية صورة سيميائس هل نتذكر

سيس ؟ - نعم بالتأكيد - وكذلك ألا تذكر سيمياس نفسه حين رؤية صورته ؟
فقال : بكل تأكيد يمكن ذلك ! أليس حقا اذن أنه من الواقع أن بداية التذكر
في كل هذه الحالات يكون تارة شبيها وتارة أخرى مباينا ؟ - هذه هي الحقيقة .
ولكن عند تناول الحالة التي يكون فيها الشبيه الذي اتخذناه مبدأ للتذكر ما ،
اليس من الضروري أن نكون من ناحية أخرى مستعدين للتفكير الآتي : هل
الشيء الذي نعتبره ناقصا - هل ينقصه شيء - أولا ينقصه في مشابهته لذلك الشيء
الذي ذكرناه ^(١) ؟ فقال من الضروري : أن نفكر في هذا - فاستأنف سقراط
حديثه قائلا : لنبحث الآن إذا لم يكن الأمر كذلك ، فنحن نؤكد بدون شك
أنه يوجد شيء مشابه ، ولا أريد أن أتكلم عن قطعة من خشب وقطعة أخرى ،
ولا عن حجر وحجر آخر ، ولا عن شيء من هذا النوع ، ولكن عن شيء
إذا قورن بما تقدم يتميز عنه : أي المساواة بالذات . وهل يجب علينا أن نثبت
أنها شيء ما أو نذكر وجودها ؟ فقال سيبس : يجب أن نثبتها بالتأكيد وحق
الإله زيس ! ان هذا حسن جدا ! وهل نعرف أيضا ما هي في ذاتها ؟ - فقال
نعم بكل تأكيد - ومن أين أتينا بهذه المعرفة التي لدينا ؟ أليس من هذه الأشياء
التي كنا نتكلم عنها منذ لحظة ؟ أليست هي هذه القطع من الخشب وهذه الحجارة
والأشياء الأخرى المماثلة ، والتي بدت لنا مساواتها ، فجملنا تفكر في هذا
المساري الذي يتميز عنها ! هل تقول إنها لا تتميز في نظرك ؟ - حسنا فليبحث
المسألة مرة أخرى من الوجهة الآتية : ألا يحدث أن تبدو لنا بعض الأحجار

(١) لو وضع شيان أمام الذاكرة - واحد ذكرنا بالثاني - فنسأل أنفسنا : هل الشيء
الثاني ينقص عن شبيهه أم لا ينقصه في الشيء الذي ذكرناه - هل اذا رأيت صورة
سيمياس - وأذكر سيمياس - هل الثانية مطابقة للصورة التي رأينا بيني أم
ينقصها شيء من المطابقة .

أو قطع الخشب بدون أن تتغير ، تارة متساوية وتارة أخرى غير متساوية ؟ -
هذا ثابت بكل تأكيد . ولكن ماذا اهل بدت لك المساواة بالذات في بعض
الحالات عدم مساواة ؟ - لم يحدث ذلك قط يا سقراط ! وقال : بالتالي ليس
هناك تماثل بين مساواة هذه الأشياء وبين المساواة في ذاتها - على أى الحالات
يا سقراط هذا واضح لدى . وقال : وليس أقل تأكيداً أنها هي هذه الأشياء
المتساوية نفسها التي ، مع تميزها عن المساوي المذكور ، قادتك مع ذلك إلى إدراك
وتحصيل معرفة هذا المساوي ؟ قال : ليس هناك شيء أوضح من ذلك - وذلك
سواء كانت المساواة تشبهها أو لم تكن تشبهها أليس كذلك ؟ - نعم بكل
تأكيد - فقال سقراط : بكل تأكيد هذا لا يدخل له في الموضوع ومن حيث
إنه إذا رأيت شيئاً ما ، فإن رؤيتك لهذا الشيء تجعلك تفكر في شيء آخر ،
حينئذ سواء أكان شبه هناك أو مباينة ، فإن ما يحدث هو بالضرورة تذكر -
هذا ثابت إطلاقاً .

فاستأنف سقراط كلامه قائلاً : ولكن قل لي هل يسير الأمر على هذا
النحو في متساويات قطع الخشب ، وفي المتساويات التي كنا نتكلم عنها منذ
هنيهة^(١) ! وهل تبدو لنا هذه المتساويات كما تبدو لنا حقيقة المتساويات بالذات ؟
وهل ينقصها شيء أم لا من هذه الحقيقة لكي تلائم ماهية المتساوي ؟ فقال هي !
إنه ينقصها الكثير ! ألسنا متفقين على هذا ؟ عندما نرى شيئاً ما نقول لأنفسنا :
« هذا الشيء الذي أراه الآن يميل إلى أن يتفق مع حقيقة أخرى ، ولكن
لنقصه لم ينجح في أن يكون مثل الحقيقة التي نحن بصدددها ، وبالعكس
يكون أدنى منها » . وبدون شك لأجل أن نفكر هذا التفكير ألم يكن من
الضروري أن نسمح لنا فرصة من قبل لمعرفة الحقيقة التي - تقرب من الشيء مع

(١) تقول للشيء - هذا حجر متساوي وهذه شجرة متساوية . . الخ . فالمساواة
منعقدة فيهم جميعاً . فهل هناك مساواة بذاتها أم لا . نعم هناك . وهذه المساواة إحدى المثل

أنه ينقص عنها ! - هذا ضرورى - وماذا نستخلص من ذلك ؟ هل وجدنا أنفسنا أم لا فى الحالة نفسها بالنسبة للتساويات والمتساوى فى ذاته ؟ - تماما - ومن الضرورى إذن أن نكون قد عرفنا من قبل المتساوى ، قبل الوقت الذى أعطتنا فيه للمرة الأولى رؤية المتساويات الفكرة بأن جميع المتساويات تنوق إلى أن تكون مثل المتساوى ولو أنها مع ذلك تنقص عنه . - إن ذلك هو نفسه . - وهالك علاوة على ذلك ما نحن متفقون عليه أيضا : إن أصل هذا التفكير بل امكان حدوثه لا يأتين إلا من عمل البصر أو اللمس أو أى إحساس آخر ، وهذا ما يقال كذلك بالنسبة لبقية الحواس . - هذا فى الواقع يا سقراط متشابه جدا على الأقل بالنسبة للغاية من هذه الحجة . ومهما يكن من أمر فمن المؤكد أن إحساساتنا هى التى يجب أن تعطينا فكرة أن المتساويات المحسوسة تنوق إلى حقيقة المتساوى نفسها ، وأنها تكون ناقصة بالنسبة لها . وإذا كان الأمر بخلاف ذلك ، فإذا نقول ؟ - نفس القول ! وهكذا قبل أن نبدأ فى أن نرى ونسمع ونحس بأى طريقة أخرى ، وجب علينا فى الواقع أن نحصل على معرفة المتساوى فى ذاته وفى حقيقته ؛ أى نعم لكى يجوز لنا أن نربط إلى تلك الحقيقة المتساويات الناشئة عن الاحساس بان نقول لأنفسنا ، أنها كلها ترغب أن تكون شبيهة بتلك الحقيقة وانها مع ذلك أقل منها ! - هذه نتيجة لازمة لما سبق أن قلناه من قبل يا سقراط ، ثم أليس حقا أننا حالما نولد نشعر فى أن نرى ونسمع ونستخدم حواسنا الأخرى ؟ - بكل تأكيد ، نعم ، ولكن هل قلنا إنه كان يجب أن نكون قد حصلنا من قبل

(١) تحقق المتساوى إذن فى أشياء متساوية . ولكن كيف عرف أنها متساوية . كانت هناك فكرة عندما مثلا - وهى فكرة المتساوى فى ذاته - هى فكرة المتساوى المطابق . ولكن كيف علمت بها - فى عالم آخر - حيث كانت أنفسنا أولا - هو عالم المثال . غير أن أرسطو ما اعتند ولا آمن بهذا انه يبدأ العلم بالقياس ، فلنفس شيئا بهى . - ونعرف حقيقة المتساويات .

على معرفة المتساوى؟ - وإذن هل من الضروري، كما يبدو، أن نكون قد حصلنا عليها قبل أن نولد - هذا ما يبدو لي .

وهكذا من حيث أننا قد حصلنا عليها قبل الولادة، وحيث أننا نستخدمها عند الولادة، فعلى ذلك كنا نعرف قبل أن نولد، وحين الولادة، ليس فقط المتساوى مع الكبير والصغير، وإنما أيضا كل ما هو من هذا القبيل، أليس كذلك؟ لأن كل ما تعنيه حاجتنا الآن ليس هو أن المتساوى أكثر من الجليل في ذاته والخير بذاته والعاقل والقديس^(١)، وعلى العموم طبقا لتعبيري، كل ما هو عليه طابع « الوجود بالذات » سواء في الأسئلة التي توضع أو الأجوبة التي تلتقي،^(٢) بحيث أنه من الضروري لنا أن نكون قد حصلنا على معرفة كل هذه الأشياء قبل الولادة - إنه كذلك - وأيضا على فرض أنه بعد أن نكون قد حصلنا عليها لا ننساها أبدا،^(٣) وعلى فرض أن نولد دائما ومنا هذه المعرفة. وأن نحفظها دائما مدى الحياة. والمعرفة في الواقع تتألف مما يلي: أنه بعد معرفة أى شيء نستخدمها ولا ننساها أبدا. ولذا أن مانسميه « النسيان » أليس هو ترك معرفة ما؟ فقال: هذا بدون أدنى شك يأسقراط - وفي مقابل ذلك يمكن أن نفرض فيما اعتقد، أن هذا الاكتساب السابق لولادتنا قد فقدناه عند الولادة، ولكن عند استعمال حواسنا فيما بعد تجاه هذه الأشياء التي نحن بصددنا، فإنا ندرك ثانية، المعرفة التي حصلنا عليها في زمن ماض. وحينئذ إن مانسميه « تعلمنا » أليس هو ادراك معرفة هي. ولكننا؟ وبدون شك إذا ما سمينا ذلك « تذكرنا » ألسنا نستخدم الطريقة الصحيحة؟ - بكل تأكيد - ومن الممكن في الواقع، وهذا على

(١) إن الحكم بشأن شيئا يختلف عن الآخر وأنه أدنى من لا يهم. إن التذكرة في الواقع من الشبيه إلى الشبيه .

(٢) إن معرفة أسئلة والجواب عنده هي جد الجدل والجدل هو كذلك الآلة الضرورية للتذكر

(٣) تحدث في أثناء الولادات المتعاقبة .

الأقل ما ظهر لنا ، انا إذ ندرك شيئاً ما بالبصر أو بالشم أو باى حاسة أخرى فإن هذا الشيء يهيم لنا فرصة لتفكر فى شيء آخر نكون قد نسيناه ويقرب من الأول بدون أن يشابهه . وعلى ذلك اكرر أن الأمر لا يخرج عن شيئين : إما أن نولد ومعنا معرفة الموجودات بالذات ، وهذه المعرفة تكون لنا جميعاً ومدى الحياة ، وإما بعد الولادة . فالذين نقول عنهم إنهم يتعلمون ، لا يفعلون شيئاً سوى ان يتذكروا ، وفى هذه الحالة يكون التعلم تذكراً . - وهكذا إن المسألة ياسقراط قد عرضت حقاً عرضاً حسناً ! - فإذا تختار اذن ياسيمياس ؟ المعرفة عند الولادة ؟ أم تذكر الاحقا لما سبق ان حصلناه من معرفة؟ - انى لا أستطيع ياسقراط ان اختار الآن ! - ولكن قل لى هذا اختيار تستطيع أن تفعله بان تقول لى رأيك فى موضوعه : هل يستطيع الرجل الذى يعرف أولاً أن يبرهن على ما يعرف ؟ - بالضرورة القاهرة ياسقراط ! وهل تهتمد علاوة على ذلك أن كل الناس تستطيع أن تبرهن على هذه الحقائق التى كنا بصددنا منذ هنيهة . فاجاب سيمياس : انى أود ذلك جداً ، ولكن ما احرانى ان اخشى ألا يوجد غذا وفى مثل هذه الساعة ، انسان على ظهر الأرض يستطيع أن يقوم بذلك خير قيام ! هل ينتج من ذلك على الأقل ياسيمياس ، ان معرفة هذه الحقائق ، بحسب رأيك ليست ملكاً لكل الناس ؟ - كلا اطلاقاً ! - فالناس إذن يتذكرون ما عرفوه فى زمن مضى . - هذا بالضرورة . - وما هو هذا الوقت الذى حصلت فيه نفوسنا على معرفة هذه الحقائق - من المؤكد أنه لم يكن هناك وقت يؤرخ ميلادنا الإنسانى - كلا بالتأكيد ! إذن هل يكون ذلك قد حصل من قبل - نعم - ومن ثم فالنفوس - ياسيمياس - كانت موجودة قبل وجودها فى الصورة الانسانية منفصلة عن الجسد والملكة للفكر - ألا تكون ، ياسقراط ، لحظة ميلادنا هى

اللحظة نفسها التي نحصل فيها على هذه المعارف ، لأن ذلك أيضا وقت يبقى لنا (١) أحقا يا صاح ؟ ولكن حينئذ في أي وقت نفقدها ؟ لأنه من المؤكد أننا لم نكن نستخدمها عندما ولدنا ، وقد اتفقنا على ذلك منذ لحظة . وعلى ذلك إما أننا نفقدها في نفس اللحظة التي فيها نحصل عليها ، وإما أن يكون لديك لحظة أخرى تستطيع أن تذكرها ؟ محال ياسقراط ! والحقيقة هي أني دون أن أدرك ، تكلمت عن لا شيء .

- حينئذ أليس موقفنا ياسيمياس كالآتي : إذا كان هناك ، كما نردد ذلك بدون انقطاع ، جميل وخير وكل ماله مثل هذه الحقيقة ، وإذا كنا نرد لها كل ما يأتي من الحواس ، لأننا نكتشف أنها كانت موجودة من قبل ، وأنها كانت لنا ، وأخيرا إذا قارنا هذه المشاهدات بالحقيقة التي كنا بصددها ، فبناء على نفس الضرورة التي تدل على وجود كل هذا ، فإن نفسنا موجودة . ووجودها سابق لولادتنا . ولنفترض على العكس إن كل هذا لا وجود له ، ألا يكون عرضنا لهذه الحجة عبثا . أي نعم . وهل يبدو الموقف كذلك ، ألا يوجد لكل هذا ولنفسنا ضرورة وجود مماثلة من قبل أن نكون ولدنا ، ومن لا وجود الحد الأول إلى لا وجود لحد الآخر ، فقال سيمياس : يستحيل ياسقراط أن يشعر أحد أكثر مني بما في هذه الضرورة من شبه إياه من تخلص جميل لهذه الحجة بهذه المشابهة بين وجود النفس قبل أن نولد وبين وجود هذه الحقيقة التي تتكلم

(١) السؤال الذي يترد: الان - سؤال سيمياس - وهو لم لا تكون تلك المثل - قد عرفت ساعة الميلاد لاتبيل ذلك . فيدحض سقراط السؤال . لو كانت معرفة المثل - وقت ميلادنا - فلم لستناها - ان عرفناها ساعة الميلاد - فانها تبقى دائما طوال الحياة . لا يذكرنا بها احساس . كما يحدث في الواقع ونفس الأمر . انه ددريكارت على هذا فوضع نظرية أن النفس ليس لها علم سابق إلا ساعة الولادة - وهذا العلم هو كون عن ظهور .

عنها ! وعندى أنه ليس هناك أوضح في الواقع مما يلي : كل ما هو من هذا القبيل فهو حاصل على أكبر درجة من الوجود كالجمال والخير وكل ما كنت تتحدث عنه منذ هنيئة - وإلى من جهة قد إقتنعت بهذا الدليل ^(١) .

في أنه يجب الجمع بين المحبتين الأولىين :

- فقال سقراط . ولكن سييس ؟ إنه يجب إقناع سييس . - فأجاب سيميئاس : إنه مقتنع بما قلت فيما أعتقد على الأول ، ولو أنه لا يوجد شك أكثر عناداً منه بالنسبة للحجج ، ومع ذلك فإن النقطة التي لا يشوب إقتناعي بها نقص هي فيما أعتقد ، أنه قبل ميلادنا كانت نفوسنا موجودة . ولكن هل حقا إن نفوسنا يجب أن توجد كذلك بعد الموت . فقال سيميئاس : هذا في رأيي . ألم يرق عليه البرهان . وعلى العكس يبقى ماثلاً أمامنا تلك الفكرة العامة التي ذكرها سييس الساعة : من يدري في الواقع إذا كانت النفس في اللحظة التي تموت فيها لا تتبدد ، وإذا لم يكن هذا بالنسبة لها ، هو آية وجودها . - إذاً ما مانع . - فقد يمكن أن تولد وإن تتكون من أصل آخر ، وإن توجد أخيراً قبل أن تحل في جسد إنساني ، ومن جهة أخرى ، عندما تحل فيه أو تنفصل عنه ، تجد في هذه اللحظة هي أيضاً ، نهايتها وفناءها . - فقال سييس : هذا كلام طيب يا سيميئاس ومن الواضح إننا في الواقع نكون قد بلغنا ، إن صح القول ، إلى نصف ما يجب أن نبرهن عليه : أي أن نفسنا موجودة قبل ولادتنا ، فليكن ، ولكن يجب أن نبرهن علاوة على ذلك إنه حتى بعد موتنا ، فإن وجودها لا يكون أقل منه قبل ميلادنا . وبهذا الشرط سيصل البرهان إلى غايته .

(١) لا بد من وجود الروح قبل الميلاد . وإن الجمال والخير وسائر المثل لها وجود غاية في الحق والتجريد .

- قال سقراط : إن لديكما هذا الدليل ياسيمياس وأنت ياسيبس ، وهو لديكما حتى الآن ، بشرط أن تقبلا أن تربطاه هذه الحجة مع الحجة التي سبقتمها والتي سلنا بها ، لتكون منهما حجة واحدة . أى أن كل الذى يحيا يولد من الذى يموت . فهل تقبل فى الحقيقة وجودا سابقا للنفس . وبهذه الضرورة من جهة أخرى إن مجيئها إلى الحياة وميلادها لا يمكن أن يكون لها أصل آخر إلا الموت وحقبته وأن هذا منشأها ؟ ومن هنا كيف لا يكون وجودها ، حتى بعد الموت ، ضروريا حيث أنه يجب أن يكون لها كون جديد . وعلى كل حال يوجد هنا دليل ولنقل ذلك مرة أخرى منذ الآن . ومع ذلك فيبدو لى أنك - ياسيبس وأنت ياسيمياس - تحبان أن تعالجا الحجة بعمق أكثر لأن خوفا صيانيا يتماكجا بأن ريحا تهب حقا على النفس حين خروجها من الجسد ، قدشتها وتبددها ، وبخاصة حين يتمق أنه بدلا من الجو الهادى تهب ربيع عنيف ساعة الموت ! « فأخذ سيبس يضحك ويقول : « هل نحن جنباء ياسقراط ؟ فليكن ، حاول أن تثبتنا ! ولنقل بالأخرى أنه ليس نحن الجبناء ، ولكن فيما بيننا لست أدرى بدون شك ، أى طفل تخيفه مثل هذه الأشياء . إذن إجتهد فى أن نجعل هذا الطفل يعدل عن خوفه فلا يستشمر نحو الموت نفس الخوف الذى يستشمره من القول ! - فقال سقراط : ولكن حينئذ إن ما يلزم له هو تعويذة كل يوم حتى يجيى الوقت الذى فيه تخصصه هذه التعويذة من خوفه ! ومن أين لنا إذن ، يا سقراط بساحر قدير لمقاومة مثل هذه المخاوف ، حيث أنك تتأهب لمغادرتنا ، فأجاب سقراط : أى سيبس إن بلاد اليونان واسعة ، ولا ينقصها بلاشك رجال كاملون . ومن جهة أخرى ما أكثر الأثم المتبربرة ؟ فاجعل موضوع بحثك كل هؤلاء الرجال وفى طلبك لمثل هذا الساحر لا تدخر مالا ولا نصبا ، وقل لنفسك : إنه ليس هناك شئ . أخر نستطيع بحق أن تبذل فيه مالك ! واسكن يجب أن نخضموها

أنفسكم لبحث مشترك ، لأنه قد يتعذر عليكم أن تجدوا أناسا أقدر منكم على القيام بهذه المهمة ! فقال سييس : حسنا ! لقد اتفقنا ، سنعمل ذلك ! ولكن فلنستأنف حديثنا من النقطة التي وقفنا عندها ، إلا إذا كان هذا لا يعجبك .

حجة جديدة

موضوعات الحواس والفكر :

- بل ، على العكس ، إن ذلك يسرني جدا ! ولماذا تعتقد أن الأمر يجب أن يكون بخلاف ذلك ؟ فصاح سييس : ياله من كلام طيب ! - فقال سقراط : أليس من الواجب أن نسأل سوآلا كالاتي : أى نوع من الموجودات يمكن أن يوافق هذه الحالة التي تكون التبدد ؟ ولأى نوع من هذه الأشياء يتفق أن نخشى هذه الحالة ولأى نوع من الموجودات ؟ وبعد ذلك ألا يجب علينا أن نبحث إذا كانت هذه هي حالة النفس أم لا ، وأخيرا أن نشعر بالنسبة لأنفسنا بما للنتيجة إما بالثقة وإما بالخوف ؟ فقال : هذه هي الحقيقة - أليس من الملائم إذن أن ماركب وما هو مركب بطبيعته : يعرض له الانحلال الذي يقابل تركيبه حقا ؟ ولكن إذا حدث أنه وجد شيء ما غير مركب ، أليس من الملائم لهذا فقط أكثر من أى شيء آخر ، أن يتفادى هذه الحالة ؟ فقال سييس : نعم هذا رأيي ، وانه لكذلك . - قل لي هذه الأشياء التي تكون دائما هي هي والتي توجد دائما بنفس الحالة ، أليس من تراجع جدا أن هذه هي الأشياء غير المركبة ؟ بينما الذي يتغير والذي تارة يسلك طريقا وتارة طريقا آخر ، هو الشيء المركب ؟ إنه كذلك ، في رأيي على الأقل . فقال : والآن فلنمض نحو هذا نفسه حيث يقودنا الدليل السابق ، ذلك الوجود في ذاته الذي نفسز وجوده في أسئلتنا كما في أجوبتنا ، قل لي هل يبقى دائما هو هو ، أو تارة يكون كهذا وتارة أخرى

يكون كذلك ؟ فالمتساوي في ذاته والجميل في ذاته ، وحقيقة كل شيء بالذات ، هل يمكن أن يكون ذلك عرضة لتغير ما ؟ أو بالأحرى ألا يبقى كل واحد من هذه الموجودات ذات الصورة الواحدة في ذاتها وبذاتها ، دائماً هو هو في ذاته دون أن يقبل أى تغير على الإطلاق لا في مكان ولا في زمان ولا في شيء ؟ فقال سيبيس : من الضروري يا سقراط أن كلا منهما يحتفظ بذاتيته . ومن ناحية أخرى ماذا يحدث للأمثلة المتعددة للجمال ، وكذلك للرجال وللخيول والملابس ، أو لأى شيء من هذا القبيل ، والتي تكون إما متساوية وإما جميلة ، وبالاختصار كل ما يعينه بالاسم نفسه كل الحقائق التي نحن بصدددها ؟ هل تحتفظ بذاتيها ؟ وإما على عكس ما يحدث للأولين ؟ ألسنت تنكر أنها تكون غير شبيهة بها ، ولا يكون لها لو تكلمنا بدقة ، ذاتية - فقال سيبيس : وفي هذه الحالة إنها لا تبقى أبداً كما هي . - وعلى ذلك ألسنت تستطيع أن تلمس الأولى وأن تراها ، وتستطيع حواسك الأخرى أن تعطيك الاحساس بها ، بينما الأخرى التي تحتفظ بذاتيها ، لا يمكنك مطلقاً أن تدركها بوسيلة ما إلا إذا أدركها الفكر ، إذ أن مثل هذه الأشياء تكون بالأحرى غير مرئية ؛ ومخفية عن الرؤيا ؟ - فقال : لا نستطيع أن نقول أصدق من هذا !

- هل تريد أن تسلّم إذن بأنه يوجد نوعان من الحقائق : إحداها منظورة والأخرى غير منظورة فقال : فلنسلّم بذلك . - وعلاوة على ذلك فإن تلك التي تكون غير منظورة تحتفظ دائماً بذاتيها ، بينما المنظورة لا تحتفظ بذاتيها . فقال : فلنسلّم بهذا أيضاً . فقال سقراط : حسناً فلذواصل بحثنا ، أليس حقاً أنه يوجد فينا شيان : إحداها الجسد والآخر النفس ؟ - فقال : لاشيء أصدق من هذا . - من هذين النوعين إذن ، ما الذي نستطيع أن نقول عنه إنه أكثر

شبهها بالجسد وأقرب إليه فقال : إنه لو اوضح للجميع أن للجسد أكثر شبيهاً
 بالنوع المنظور . - ومن جهة أخرى ما النفس وهل هي شيء منظور أم شيء
 غير منظور - فقال : شيء غير منظور للناس على الأقل ياسقراط ! ومع ذلك
 فعندما نتكلم عما هو منظور وعما هو غير منظور ، هل نتكلم عن هذا بالنسبة للطبيعة
 الانسانية ، أم هل تعتقد أن هذا بالنسبة لشيء آخر؟ هذا بالنسبة لطبيعة الانسان -
 وعنى هذا ماذا تقول عن النفس أم هي شيء منظور أو شيء لا يرى - هي شيء
 لا يرى - هل هي إذن شيء غير منظور - نعم - هل هناك إذن للنفس شبه
 بالنوع غير المنظور أكثر مما للجسد . ولكن للأخير شبه أكثر بالنوع المنظور
 هذا ضرورى تماماً ياسقراط . - ألم تكن تقول ذلك منذ هنيهة ! بأن النفس تستخدم
 الجسم أحياناً لبحث مسألة ما بواسطة البصر أو السمع أو أية حاسة أخرى ، لأن
 الجسم هو الآلة ، حينما يكون البحث بواسطة حاسة من الحواس . حينئذ ليست النفس
 كما كنا نقول ، يجرها الجسد نحو ما لا يحتفظ بذاتيته أبداً ، فتكون هي نفسها
 هائمة ومضطربة ، وتدور بها الرأس كما لو كانت ثملة : وذلك لأنها تكون على
 اتصال بأشياء من هذا النوع . - نعم بالتأكيد . - واعلم على العكس أنها عندما
 تكون في ذاتها وبذاتها في هذا الامتحان ، فإنها تتوجه إلى هناك نحو ما هو
 نقي وما هو خالد وما لا يفنى وما يبقى هو هو دائماً ، وبسبب صلتها به فإنها تأخذ
 مكانها الذى يبيحه لها دائماً بالقرب منه ، محققة وجودها في ذاتها وبذاتها . وعلى
 هذا فإنها تقف عن هيامها ، وبالقرب من هذه الأشياء التى نحن بصدددها ، فهى
 تحتفظ بذاتيتها وبكونها : ذلك أنها تكون متصلة بأشياء من هذا النوع ^(١)
 أو ليست حالة النفس هذه هي التى ندعوها الفكر - فقال : إن هذا ياسقراط قول
 حسن وصحيح تماماً ! - ومرة أخرى أى الحالتين إذن فى نظرك ؛ طبقاً لحججنا

السابقة ولحجبتنا هذه ، تكون النفس أكثر شبيهاً بقرابة ، - فأجاب: أرى
ياسقراط أنه لا يوجد شخص لا يمكنه أن يسلم ، تبعاً لذلك ؛ ولو كان أغبي الناس
بأن النفس تشبه من كل وجه ، ذلك الذي يبقى هو هو دائماً ، أكثر من ذلك الذي
لا يكون كذلك - والجسد من ناحيته يشبه النوع الثانی .

- هاك الآن وجهة نظر أخرى . حينما يجتمع النفس والجسد ، فإن الطبيعة
تفرض على هذا الأخير العبودية والطاعة ، وعلى الأولى الأمر والسيادة . ومن
هذه العلاقة الجديدة ، أي الاثنين ، فيما ترى ، يشبه ما هو الهى ، وإيهما يشبه ما
هو فان ؟ ولكن ألسنت ترى أن ما هو الهى يكون من طبيعته أنه قد خصص
للأمر والقيادة ، وبالعكس إن ما هو فان ، خصص للطاعة والعبودية ؟ - إن هذا
هو رأيي . - أي الاثنين إذن تشبه النفس ؟ - ليس هناك أوضح من ذلك
ياسقراط ! إن النفس تشبه ما هو الهى ، والجسد يشبه ما هو فان .

- قال : انظر - ياسيس ، إذا كان كل ما قيل يؤدي إلى النتائج الآتية : أن
ما هو الهى وخالد ومعقول ، وذو صورة واحدة ، وما هو غير قابل للانحلال
هو هو دائماً بذاته ، فهذا هو الذي تشبه النفس أكثر ما يمكن ، وبالعكس إن ما
هو إنسانى وفان وغير معقول وذو أشكال متعددة ، وما هو عرضة للانحلال وما
لا يبقى هو هو ذاته ، هذا هو بالعكس ما يشبه الجسد أكثر . وعلى هذا يا عزيزي
سيس ، هل نحن في حالة تسمح بمعارضة ذلك . ونبرهن بذلك أن الأمر ليس
كذلك ؟ لا يسعنا ذلك .

- ماذا ينتج من ذلك ؟ مادام الأمر كذلك ، أليس التحلل السريع هو
الذي يلائم الجسد ، وأما النفس فعمل العكس يلائمها عدم الانحلال المطلق أو أى
حالة تقترب من ذلك ؟ - وفي الواقع كيف لا ! وإنك لتعترض هنا بما هوآت :
بعد موت الإنسان ، أن ما هو منظور فيه ، أعنى الجسد ، ذلك الذي له علاوة على

ذلك مكان يرى فيه أو بمباراة أخرى ما يسمى بالجئان ، أليس يلائمه الانحلال والتبدد . مثل الدخان ، ومع ذلك لا يحدث له كل ذلك مباشرة ، بل على العكس يتاوم زمنا طويلا معقولا : وأما الجسم الذى على أعظم حظ من الرشاقة وفى أبهى نصرته ، فإن هذه الفترة تكون طويلة جدا . فى الحق أنه إذا نزع لحمه وحفظ كالموميات المصرية ، فإن بقاءه يكون تاما تقريبا أثناء زمن غير محدود ، وحتى لو أصاب الجسد الفساد ، فإن هناك اجزاء كالنظام والاعصاب ، وكل ما هو من هذا القبيل ، لو تكلمنا بدقة ، تبقى خالدة . ليست هذه هى الحقيقة ؟ - نعم - وحينئذ فإن النفس من جانبها ، التى هى غير منظورة ، والتى تذهب إلى عالم آخر ، إلى مكان يلائمها ، عالم نبيل غير منظور ، نحو ديار هاوس ، لو اردنا أن ندعوه باسمه الحقيقى ، بجوار إله خير وحكيم ، هناك حيث ستذهب نفسى كذلك بعد قليل إن شاء الله ، أقول هذه هى النفس التى فىنا خصائصها وتكوينها الطبيعى على ما ذكرنا ، وهى التى تتبدد وتفتى ، حالما تنفصل عن الجسد ، كما يدعى أغلب الناس ؛ وهيات يا عزيزى سيمياس ويا عزيزى سيبس - على العكس من باب أولى - هاك جلية الأمر .

الاختلاف فى مصير النفوس

« لنفرض أن النفس التى تنفصل عن جسدها تية ، أى لا تأخذ معها شيئا منه ، ولهذا السبب فإنها - بدلا من أن تتصل به فى الحياة اتصالا اراديا ، قد وصلت باجتنابه الى أن تجمع نفسها فى ذاتها وبذاتها ، ولهذا السبب أيضا فإن هذا هو ما تمارسه دائما ، وهو ما يبادل تماما قولنا إنها تشتغل بالفلسفة بمعنى الكلمة ، وأنها فى الحقيقة تمرن على الموت دون أن نجد صعوبة . هل تستطيع أن تقول إن مثل هذا السلوك ليس مرانا على الموت^(٢) - هو كذلك تماما .

وإذا كانت هذه حالتها إذن ، فانها ترحل نحو ما يشبهها ، نحو ما هو غير منظور ، نحو ما هو إلهي وخالد وحكيم ، نحو مكان حيث يحقق لها وصولها إليه السعادة ، وحيث تتخلص من الهذيان والحق والخاوف والمذات الوحشية وكل الشرور الأخرى للحياة الانسانية ، - وكما يقول المريدون - إنها تقضي بقية وقتها في صحبة الآلهة حقا ! هل هذا الحديث هو الذي يجب أن نأخذ به يا سييس ، أو حديثا آخر ، - فقال سييس : هذا الحديث نفسه ، كما بريس ! - وأعتقد أننا نستطيع أن نفترض على العكس أن النفس مدنسة وغير طاهرة حين تنفصل عن الجسد ، فانها في الواقع كانت تشارك الجسد الموجود وكانت تعنى به وتحميه ، وكان هو قد فتحها برغائبه وملذاته ، حتى إنها لم تكن ترى شيئا حقا ، إلا اذا كان له صورة الجسد ، والذي يمكن أن يحس ويرى ويشرب ويؤكل ويستخدم في المذات ، بينما ما هو قائم في نظرنا وغير منظور ولكنه على العكس معقول ومفهوم بالفلسفة ، فإن هذا هو الذي تعودت أن تسكره ، وتواجهه في خوف وتهرب منه . أما اذا كانت هذه حالها ، فهل تعتقد أن هذه النفس حين تنفصل عن الجسد ، يجب أن تكون في نفسها وبنفسها وبدون مزيج ؟ - فقال : لا على الإطلاق ! وهل تعتقد بالأحرى ، فيما أظن ، أنها ملئت قطعة قطعة بجسديه لأن علاقتها بهذا الجسم الذي تشاركه الوجود ، تصبح باطنية وطبيعية ، ولأنها لم تقطع عن العيش معه ، ولأنها أكثر من الفرص التي مارسته فيها ! - نعم بالتأكيد - ولكن هذا له وزنه يا عزيزي ولا ينبغي أن نشك فيه : انه ثقيل وأرضي ومنظورا وحيث أن هذا هو بالضبط سلوك مثل هذه النفس ، فتكون مثقلة به ومنجذبة اليه وممسوكة بجانب المسكان المنظور ، خوفا من أن يكون لها ذلك الذي هو غير منظور والذي يدعى ديار هادس ، فتتمرغ بين الإضرحة والمقابر

حيث ترى حولها في الواقع بعض أشباح النفوس : وهي صور موافقة لتلك التي تتكلم عنها ، والتي لم تكن حين نحررها ، في حالة من النقاء . ولكن بالعكس في حالة مشاركة في المادة المنظورة ، فنصير تبعاً لذلك هي نفسها منظورة . - هذا على الأقل راجح يا سقراط .

- إنه راجح بالتأكيد يا سيدي ! ولكن ما ليس راجحاً بالتأكيد هو أن هذه النفوس هي نفوس الاخيار . بل بالعكس هي نفوس الأشرار التي اجبرت أن تهيم حول أشياء من هذا النوع : إنها بذلك تؤدي العقاب عن حياتها السابقة التي كانت شريرة ، وهي تهيم حتى تلك اللحظة التي تقوم فيها برغبة معاونها الذي هو حاصل على الجسدية ، لتقيدها من جديد بقيود الجسد ! والجسد الذي ترتبط به موافق بالطبع للطبائع التي زاولتها حقاً أثناء حياتها . - ما هي اذن هذه الطبائع التي تتكلم عنها يا سقراط ؟ - مثلاً أولئك الذين مارسوا بشره الفجور والسكر ، أولئك الذين لم يقيموا الدليل على كبح أنفسهم ، تدخل نفوسهم بالطبع في صور الخمر أو ما يشبهها من حيوانات . ألا تعتقد بهذا ؟ - تماماً ! وفي الواقع أن هذا طبيعي جداً . - أما أولئك الذين فضلوا الظلم والطغيان والسلب ، فانهم يعودون في صور ذئاب وصقور وحدا ، أم هل لدينا مصير آخر لمثل هذه النفوس قال سيديس كلا ، إن هذا حسن : إن مصيرهم مثل هذه الصور . - واستأنف قائلاً : أليس واضحاً وضوحاً تاماً بالنسبة لكل حالة من الحالات الأخرى أن مصير النفوس يطابق المشابهات التي تلائم عملها ؟ - فقال : هذا واضح جداً ، كيف لا يكون الأمر كذلك ؟ - فقال سقراط : أليس أسعد الناس حالاً حتى في هذه الطائفة ، أولئك الذين سيكون لهم أحسن مصير وأرفع مكان ، هم أولئك الذين مارسوا الفضيلة الاجتماعية والمدنية وهي مانسجبه بالاعتدال والعديل ، والتي تنشأ

من التعود والممارسة لعمل خال من الفلسفة ومن العقل معا . - قل لي بأى معنى يكون أولئك اكثر سعادة؟ ذلك أنه من الطبيعي جدا ان تكون عودتهم بطريقة ملائمة بنوع حيوانى ما ، يسكون اجتماعيا كالنحل أو الزنابير أو النمل ، وأيضا إذا عادوا الى صورهم الانسانية فى الحقيقة ، فذلك لى نخلق اناسا طبيين - اما عن النوع الالهى فليس هناك واحد ، إذا لم يكن قد تفاسف ، واذا كان قد رحل دون أن يكون تقيا تماما ، يكون له الحق فى الوصول الى ذلك ، وإنما يبلغ ذلك محب المعرفة .

وظيفة الفلسفة

حنا - يا صديقى سيمياس وانت ياسينس - تلك هى الدوافع التى تجعل أولئك الذين يشتغلون بالفلسفة ، بمعناها الحقيقى ، يبتعدون عن كل الرغبات الجسدية دون استثناء ، متخذين لهم موقفا ثابتا ولا يستسلمون لها . فلا يخيفهم فقدان ثروتهم ولا العوز ، كما يخيف ذلك عامة محبى الثروة ، وكذلك الحياة بدون مناصب ولا مجد والى تنشأ عن سوء الحظ ، ليس من شأنها أن تخيفهم كما تخيف أولئك الذين يعشقون المناصب والسلطان ، وحينئذ يبتعدون عن مثل هذه الرغبات . - فقال سيبس : على العكس يا سقراط ، لا يليق بهم فى الواقع ! - فقال : بالنأ كجد قسما بزيس ! وهذا هو السبب إذن ياسينس فى أن الرجل الذى يعنى الى حد ما بنفسه والذى لا يقضى حياته فى العناية بجسده ، هذا الرجل يترك هؤلاء الناس جملة وشأنهم . فان طريقه لا يتفق مع طريق أولئك الذين لا يعرفون أين هم ذاهبون ، ولكن من جهته ، عندما يقدر انه لا ينبغي العمل ضد الفلسفة ولا ضد وظيفتها فى تحريرونا وتطهيرنا ، فإنه الى هذه الناحية يتجه ويقيمها فى الطريق التى ترسمه

له ، . - على أية صورة ياسقراط ؟ - فأجاب : سأخبرك . إن ذلك كما ترى ،
شئ معروف جداً عند محبي المعرفة ، فإن نفوسهم عندما تستولى عليها الفلسفة ،
كانت مرتبطة بجسد تمام الأرتباط وملتصقة به ، وأنه كان لها بمثابة سياج كانت
مضطرة الى النظر من خلاله الى الموجودات ، بدلا من ان تنظر اليها بوسائلها
الخاصة وفي خلال ذاتها ، وأخيرا أنها كانت تتمرغ في جهل مطبق . والغريب
من أمر هذا السياج ، الذي فطنت إليه الفلسفة ، انه من صنع الرغبة ، وان ذلك
الذي يعاونه اكبر معاونة في تسكيل المقيد بقيوده ، ربما يكون هو نفسه ! وعلى
هذا أقول إن ما يجعله محبو المعرفة ، هو أن الفلسفة - وقد ملكت النفوس
الى هذا هو حالها - تعطيم أسبابها بلطف ، وتقوم بفك قيودهم ، بأن تبين لهم
بأى الأوهام تفيض الدراسة التي تم بواسطة الاعين ، وبأى الأوهام كذلك
تفيض تلك التي وسيلتها الآذان وحواسنا الأخرى ، وأن تقنعهم أيضا بأن يتخلصوا
منها ويتنعوا عن إستخدامها الا إذا اضطرتهم الحاجة ، وأخيرا أن توصيهم بأن
تتجمع وتنكش - بالعكس - على ذاتها ، والا تثق بشئ آخر غير نفسها ، ومهما يكن
موضوع تفكيرها في نفسه وبنفسه ، وحين تمارسه لنفسها وبنفسها . وعلى الضد
اذا ما كانت هناك وسائل أخرى للنظر في هذا الموضوع أيا كان ، والذي يتغير
بتغير أحواله ، فلا تعترف له بأية حقيقة ، لان ما هو من هذا القبيل محسوس
ومنظور ، أما ماتراه بوسائلها الخاصة فهو مقبول ، وفي الوقت نفسه غير منظور !
أما وقد تحرر هكذا ، فإن نفس الفيلسوف الحق تفكر بأنه يجب عليها ألا تمارض
تحريرها ، وهكذا تنأى عن المذات كما تنأى عن الرغبات والآلام والخاوف بقدر ما لديها
من قوة . هي ترى في الواقع انه عندما تشعر بشدة السرور والألم أو بالخوف
والرغبة ، حينئذ مهما يبلغ الشر الذي ينزل بنا في هذه المناسبة ، من بين تلك

الشور التي يمكن تصورها ، كأن نمرض مثلا أو نفقد ثروتنا بسبب ملامتنا ، فلا يوجد شر مالا يفوقه الا الشر الاعظم ، ولهذا الشر نألم ولا نقيم له وزنا ! -
فقال سييس : وما هو هذا الشر باسقراط ؟ - ذلك أنه في تكون كل نفس انسانية قوة اللذة أو شدة الألم لأي مناسبة ، مصحوبة بالاعتقاد بأن موضوع هذا الشعور هو أوضح وأحق ما يكون ، في حين ان الأمر ليس كذلك . ألسنا حينذاك بصد أشياء منظورة الى أكبر حد ؟ - نعم اطلاقا . - أليس في أمثال هذه العواطف تخضع النفس لأقصى درجة لقيود الجسد ؟ - قل لي كيف يكون ذلك ؟ -
اليك ما يلي : إن كل لذة وكل ألم لها نوع من المهار ، به تسهر النفس بالجسد وتضمها فيه ، وتجعلها بذلك حاصلة على الجسدية ، وتحكم على حقيقة الأشياء طبقا لتأكيدات الجسد . ومن كونها بذلك توافق الجسم في أحكامه وتلذ بنفس الأشياء ، فإنه يجب بالضرورة فيما أعتقد ، أن يحدث فيها (اتفاق) ميول كما يحدث اتفاق ثقافة ، وهي من ثم بحيث لا تصل الى هادس في حالة طهارة ، ولكن على العكس تكون مدنسة بالجسد الذي خرجت منه . والنتيجة أنها لا تلبث ان تتمص جسدا آخر ، حيث تنزع انصح هذا التعبير وتنشب جذورها ، وينتج من ذلك أنها تحرم من كل حق في ان تقاسم في وجود كل ما هو الهى وفي الوقت نفسه ما هو نقي وفريد من ناحيه صورته . - فقال ياسيس : إن حديثك باسقراط هو الحقيقة بينهما ! - تلك هي ياسيس الدوافع ، التي من أجلها يكون أولئك الذين هم بحق محبو المعرفة ، حكماء أو شجمان ، لا من أجل تلك الدوافع التي يذكرها العامة ، إلا إذا كان ذلك ليس من رأيك ؟ - لا ليس هذا رأيي بكل تأكيد ! -
كلا . هذا حق ! بل على العكس إليك كيف نحسب نفس فاسفة حسابها بدون شك : انها لن تذهب في التخيل الى انه متى كان عمل الفلسفة هو تحريرها ، ان تستسلم راضية لرحمة الملمات والآلام ، لتعود في القيود والاغلال ، ولا ان تقوم بعمل بيلوب Pénélope الذي لا ينتهي فسيعمل في نسجها بعكس الآخر .

لا ! ولكنها تهدي الأهواء ، وتفتي خطوات الاستدلال ، ولا تنكف عن أن تكون حاضرة فيه . وتتناول ما هو حق وما هو إلهي وما لا يقع تحت الظن ، كنظر وطعام أيضا ، مقتنعة بأنها هكذا يجب أن نحيا ما دامت حياتها ، وأنه يجب علاوة على ذلك بعد نهايتها ، أن ترحل إلى نهاية قرابة ومواقفة ، وأن تتخلص هكذا من النص الإنساني ! ومن حيث أن ثقافتها كانت كذلك فلا خوف هناك من أن تفرغ ، ومن حيث أنها - يا سيمياس ويا سيس - قد مارست هذا فهي لا تخشى أن تنشئت في اللحظة التي فيها تنفصل عن الجسد أو تتبدد في مهب الريح أو تطير عند رحيلها وألا توجد في مكان ما !

الجزء الثالث

إستئناف النظرية

وبعد هذا الحديث من سقراط ساد سكون طويل . وكان سقراط ، كما كان يبدو من مظهره ، مستغرقا في الحجة التي كان يعرضها ، وكانت هذه حال معظم الحاضرين . أما سيس وسيمياس فكانا يتحدثان همسا . وعندما لاحظ سقراط ذلك خاطبهما قائلا : « حدثاني إذن ! أليس من المصادفة أن يكون رأيكما الخاص أن ما قيل ليس هو كل ما يمكن أن يقال ؟ ومن المحقق أن هناك أكثر من نقطة مريية يصح أن يُعترض علينا فيها ، بشرط أننا يجب على الأقل أن نقوم هذه المرة بمراجعة كافية للسألة . وفي الحقيقة إذا كنما نتحدثان في شيء آخر ، فكلامي عبث ! ولكن إذا كان ذلك ما يحيركما ، فلا ترددنا بل تكلمنا وأعرضنا ما نستطيعان أن تريانه أولى بالكلام ، وبدوركما اعتبراني شخصا ثانويا إذا كنما نعتقدان في أنه بمساعدتي ، يكون لسكما حظ التخلص من هذا المأزق ! فأجاب

سيمياس : أى نعم يا سقراط ! سأقول لك الحقيقة : فقد مضى علينا وقت طويل ونحن نحس بهذه الحيرة وكل منا يدفع الآخر ليتقدم ويسألك : ونحن نرغب فى الواقع أن نستمع إليك ، ولكننا نتردد فى إزعاجك وفى إيلائك بسبب تلك المحنة التى تجتازها ! » .

وما سمع سقراط ذلك حتى ضحك ضحكة هادئة وقال : « عفواً يا سيمياس ! حقا قد يصعب على إقناع سائر الناس ، وقد لا أعتبر محنة ذلك الظرف الذى أنا فيه إذا صح أنى لا أفصح حتى فى إقناعكم أنتم بذلك ، وإذا كنا تخشيان على العكس أن أكون الآن أشد حزنا منى فيما مضى من حياتى ! ذلك أنكما فيما يبدو تعتبرانى أقل كفاءة من البجع فى العرافة . فأنها عندما تشعر بدنو أجلها ، فإن ما كان لها من غناء من قبل ، يصير حينئذ أكثر وأعلى منه فى وقت آخر ، لفرحتها بأنها على وشك الرحيل بجوار الإله الذى تخدمه . ولكن الناس فى ذعرهم من الموت يفترون على البجع ، فيقولون إنها تنوح على موتها وإن الألم يلهمها هذا اللحن الأخير ؛ وهم يعلمون أن ليس هناك أى طائر يعنى عندما يحس جوعا أو بردا أو عند إحساسه بأى ألم آخر . كلا . حتى الببلب ولا السنونو ولا الهدهد الذين لا يخرج غناؤهم كما هو متواتر ، عن أنين مؤلم . ومع ذلك ليس الألم فى نظرى هو الذى يدفع هذه الطيور إلى الغناء ، كما أنه لا يدفع البجع . بل الأخرى أن يكون لدى الأخيرة هبة الطرفة لأنها طيور الإله ابلاون ، وأن العلم السابق بما لدى هادس من خبرات هو الذى يدفعها إلى الغناء فى ذلك اليوم بمرح لم يتفتنوا بمثله فيما سلف من حياتهم . وأنا من جهتي أعتبر أنى معين لنفس الخدمة التى تقوم بها البجع ، وأنى مكرس لنفس الإله ، وأنما لا تفوقنى فى خاصية العرافة التى حصلت عليها من ربنا . وإنى مثلها تماما لا يداخلنى الحزن لمفارقة الحياة . هذه هى بالعكس الأسباب التى يجب أن ترعوها لتتكلموا ولتلقوا على

ما تشاءون من أسئلة بقدر ما يسمح الأحد عشر باسم شعب أئينا ،

نظرية سيمياس :

قال سيمياس لقد أجدت القول يا سقراط . وعلى الآن إذن أن أشرح لك ما يبحرني ، وسيعرض سيبس بدوره مالا يقبله من الكلام الذي قيل . أما رأيي يا سقراط في المسائل التي من هذا النوع ، وهو رأيك كذلك - بدون شك ، فهو أن معرفة ثابتة في الحياة الحاضرة ، إن لم تكن شيئاً مستحيلاً ، فهي على الأقل في غاية الصعوبة ، وعلى العكس ، من المؤكد أنه إذا كانت الآراء التي ترتبط بها لم يتعمق في تمحيصها ، وإذا تركنا الدور بدون أن نجهد أنفسنا في بحثه من كل النواحي ، فهذا يعني أن عودنا لين للغاية ! لأنه ينبغي في هذا الموضوع أن نحاول تحقيق إحدى الحالات الآتية : ألا تفوتنا فرصة بدون أن نتعلم أو نجد بأنفسنا ، وإذا لم نستطع هذا ولا ذلك ، فلنأخذ من تقاليدنا الإنسانية ما هو أحسنها وأقلها ريبية ، وأن نترك أنفسنا كما لو كنا محمولين على طوف عليه نخطر برحلتنا في الحياة ، مادام لا يمكننا أن نسير بأمان أكثر وتلاقى أقل الأخطار على مركب أشد صلابة وأعنى به التنبأ الإلهي . والآن وقد اتفقنا إذن ، فأنتي لن أتردد ، من جهتي ، أن أسألك حيث أنك أنت الذي دعوتني ، ولكي لا ألوم نفسي في المستقبل بأنني لم أخبرك اليوم بما أفكر فيه الآن من الحق يا سقراط ، بعد الامتحان الذي أدبته منذ هنية ؛ كما أداه سيمياس كذلك ، إن ما قلناه لا يبدو لي في صورة مقنعة . « حينئذ قال سقراط : « قد يكون في الواقع يصاح ، حق في شعورك هذا . ولكن قل لي بالضبط ما لست مقتنعا به » - فقال ذلك في رأيي أن النغم والقيارة بأوتارها يمكن أن يركب منها هذا الدليل نفسه . فالنغم - وهو كما يقال - شيء غير منظور وغير جسدي وجميل

للغاية ، وأخيرا هو الهى فى القيثارة المتوافقة . أما عن القيثارة نفسها وأوتارها
 فهى أجسام ، أى أشياء ، حاصله على الجسدية ، وهى مركبة وأرضية ، ومنصلة
 بالطبيعة الغانية . ولنفرض إذن أن القيثارة كسرت وقطعت وتمزقت أوتارها ،
 وأن هناك من يشتد فى الإدعاء ، بدليل يشبه ذلك ، أن النغم الذى نحن
 بصدده ، هو بالضرورة باق وغير فان . فبأى وسيلة فى الواقع تبقى القيثارة
 التى تمزقت أوتارها ، والأوتار ذات الطبيعة الغانية ، بينما النغم الذى هو من
 طبيعة وجنس إلهى خالد ، ينفى بأسرع من ذلك الذى فان ؟ - قد يقال : لا ،
 إذ من الضرورى أن النغم نفسه يوجد فى مكان ما ، وأن الخشب والأوتار
 تتحلل ، قبل أن يحدث أى تى . للنغم أو كذلك أعلم ياسقراط أى فى الواقع
 أشك فى ذلك إذا أنك فكرت من جهتك فى تصور لطبيعة النفس هو مآثور
 لدينا : ذلك أنك قبلت بأن الحار والبارد واليابس والرطب وكيفيات أخرى
 مماثلة تعطى جسدا هذا التركيب وقيم وحدته . وأن الارتباط والامتزاج بين
 هذه الأضداد نفسها هما اللذان يكونان النفس حين تكون قد امتزجت فيما
 بينها إلى حد مناسب . وعلى ذلك إذا كانت النفس هى حقا نغم فالأمر واضح :
 مادام جسدا متراخيا أو متماسكا للغاية بالأمراض أو بالنوازل الأخرى ، فإن
 من الضرورى أن تبنى النفس فى الحال مع ما فيها من صفات إلهية ، كما تكون
 النغمات الأخرى التى تتحقق بالأصوات أو بأى إنتاج فى ، بينما على العكس تقاوم
 جثة الفرد زمنا طويلا إلى اليوم الذى فيه تنفينا النار أو التعفن . انظر إذن بماذا
 نعرض على هذا الدليل الذى يؤيد أن النفس التى هى ارتباط المتضادات التى
 يتكون منها الجسد ، أنها فيها يسمى بالموت ، هى التى يجب أن تبنى أولا .»

وعلى هذا أرسل سقراط نظره النفاذ الذى تموده فى ظروف كثيرة ،
 وأخذ يتنسم وقال . « لعنرى هناك حق فى كلام سيمياس ! وفى الحقيقة إذا

كان أحد منكم أقل ارتباكاً مني فلم لا يجبه؟ لأن هذه ضربة هائلة قد وجهها إلى الحجّة! وفي رأي أنه يجب علينا، قبل أن نجيب، أن نستمع أولاً من فم سيبس ما يعترض به، بدوره، على الحجّة. وهذه هي الطريقة التي تهى لنا أن نتشاور فيما يجب علينا قوله. وبعد أن نستمع إلى الاثنين، فلتتفق معهما، إذا حكنا بأن غناهما قد وافقتنا، وإلا تكون قضية الدليل واجبة النظر من جديد ثم قال: حسناً ياسيبس تقدم! وحدثنا بدورك بما يقلقك.

نظرية سيبس

.. هذا ما سأحدث به! فالأمر واضح من جهتي، فإن الحجّة لا تزال في الموقف عينه. وما كنا نقوله من قبل هو دائماً المأخذ الذي يؤخذ عليها: أما أن نفسنا موجودة في الواقع حتى قبل أن تدخل في هذه الصورة، فهذا مالا أنقضه. فلا شيء هنا إلا ويتفق مع رأيي ويكون (إذا لم يكن هناك تبرجح في إعلانه) قد سبق أن أوضح بصورة مقنعة تماماً. ولكن أنها توجد أيضاً بعد الموت، فهذا مالا أشاطركم الرأي فيه. لا أقصد بذلك أن النفس ليست شيئاً أقوى وأكثر دواما من الجسد، فهذا ما لأسلم به لاعتراض سيبس، لأن من رأيي أن سمو النفس عظيم من كل جهات النظر هذه. « فلماذا في هذه الحالة (وسأفترض أن هذا هو منطوق الحجّة) نبقى أيضاً غير مصدقين؟ ألا تعترف أنه عند موت الإنسان، أن ما يبقى منه هو أضعف ما فيه؟ وبالعكس فيما يختص بما هو أكثر دواما، فإني لا تحكم أنه من الضروري أن يستمر محفوظاً أثناء هذا الزمن! وهاك ما يجب عليك ببحثه إذا كان حديثي، ذا معنى، لأنني أنا كذلك في حاجة كسيمياس، إلى استعمال مجاز: إن رأيي في الواقع عندما تقول هذا القول، كأننا بعد موت نساج عجوز تقول عنه مايلي: إن الرجل لم يفنى ولكنه يوجد

في مكان حيث يحفظ نفسه في حالة جيدة ا « وحين تقدم هذا الدليل : إن الثوب الذي يلتف به والذي نسجه بنفسه يبقى في حالة جيدة ولا يفنى . وعلاوة على ذلك لنسأل من ينكر ذلك : « أي الأثنين في نوعه أكثر دواما . الرجل أو الثوب الذي صنعه والذي يرتديه ؟ » نحن إذا أجبنا أن الإنسان هو في نوعه أبقى ، خيل لنا أن نبرهن أنه بالأحرى يجب أن يحفظ الإنسان بكل تأكيد في حالة جيدة ، إذا كان حقا أن ماهو أقل دواما لم يفن ا

وعلى هذا أعتقد ان الأمر ليس كذلك يا سيمياس ، لأن هذه قضية يجب عليك أن تكون مصغيا فيها لأقوالى . وفي الواقع فيما يتعلق بالدليل السابق فان الجميع يستطعون أن يدرکوا سذاجته وانى أثبت ذلك : إذا صح أن أختفاء نساجتنا ، بعد أن يكون قد أفنى كثيرا من الثياب ونسج مثل هذا المقدار ، جاء متأخرا عن الكثير من هذه الثياب ، فاني أعتقد تماما أنه بالعكس يكون سابقا على الثوب الاخير منها ؛ وليس هناك ما يدفع الانسان أن يكون بالنسبة للثوب ، شيئا أقل قيمة وأسرع عطبا احسانا هذه الصورة نفسها ؛ إن لم أخطئ ، مقبولة بصدد النفس وعلاقتها مع الجسد ؛ وإذا ما تحدثنا عنها الحديث الآتى : من الواضح من جهتي أننا سنتكلم تماما كما يجب ، فنقول إن النفس شيء دائم وأن الجسد من جهته شيء أسرع فسادا وأقل دواما . ومع ذلك . لكن وقد يقال لمرض في الحقيقة أن كل نفس تفتى أجساما عدة وخصوصا عندما تظاول بها السنون (لأننا نستطيع افتراض أنه بما أن الجسد تيار يفنى ، بينما الانسان يستمر حيا ، فإن النفس على العكس لا تنفك عن إعادة نسج ما فنى) ويكون مع ذلك من الضروري أن النفس في اليوم الذي تفتى فيه تكون مرتدية حقا آخر ما نسجت ، وهو وحده الذي يبقى بعد هذا الفناء . ولكن عندما تفتى النفس ، حينئذ يكشف

الجسد من هذه اللحظة عن ضعف طبيعته ، فيسقط متحالا . ولا يلبث أن يذهب نهائيا . وتبعاً لذلك لا يكون لنا حق أيضا بأن نزداد إيمانا بالحجة التي نحن بصدددها ، وأن نكون واثقين كذلك أنه بعد موتنا توجد نفوسنا في مكان ما .

« والدليل أن انسانا ما يستطيع أن يقول : نبي اسلم بالبرهان أكثر مما تسلم به . » وما يسلم به هو ليس فقط أن نفوسنا كانت موجودة في الزمن السابق لميلادنا ولكن ليس هناك ما يمنع بعضها من أن توجد أيضا حتى بعد الموت ، وأن تستمر في الوجود لتتحيا وتموت من جديد . وفي هذا الفرض إن للنفس في الواقع من القوة ما يمكنها أن تواجه تلك الولادات المتكررة . غير أنه بعد أن يسلم بهذا ، فإنه يرفض بعد ذلك أن يسلم بأنها لا تلاشى في هذه الولادات المتعددة . وإنما على العموم لا ينتهى بها الأمر بأن تنفى تماما في إحدى هذه المرات . وقد يقول إن هذا الموت أى فساد الجسد الذى يوجه الى النفس الضربة القاضية ، ليس هناك شخص يعلم به لأنه يستحيل لأى انسان منا أن يشهده ، ولكن إذا كان الأمر كذلك فلا يوجد انسان تكون طمأنينته أمام الموت مبررة ، والا تكون طمأنينه حمقاء ، إلا إذا كان فى استطاعته أن يثبت أن النفس شىء خالد تماما وغير قابل للفناء . وإلا فمن الضروري جدا أن ذلك الذى يموت ، يجب عليه أن يخشى دائما أن نفسه فى اللحظة التى تنفصل فيها عن الجسد ، تنفى فناء . أتاما .

وقفه فى القصة

بعد أن استمعنا لهم جميعا يتحدثون ، كنا نحس بامتعاض ، كما افضى بعضنا لبعض فيما بعد ، لأن كل ما قيل حتى ذلك الوقت قد أقتنعنا إقتناعا تاما ؛ وكنا نقول لانفسنا : هاهم يلقون بنا فى القلق ويدفعوننا نحو الشك ، ليس فيما يتعلق بالحجج

التي قيلت فحسب ، بل مقدما بما سيقال فيما بعد ! ألا نكفون عاجزين عن الحكم في أي مسألة كانت ؟ أو أن المسألة نفسها هي التي لا تحتل اليقين ؟

إشكرات - يا لله يا فيدون ! اني أسألك . فانا نفسي في الواقع حين أصغى اليك أحدث نفسي الحديث التالي : أي الحجج إذن نطمئن إليها بعد الآن ، حيث أن الحجة التي عرضها سقراط انهارت الآن في الشك برغم صورتها المقنعة ! وهذا نتيجة للتأثير العجيب الذي تحدثه في نفسي الآن كما في كل وقت ، تلك القضية القائلة بأن نفسنا نعم . وإن عرض هذه القضية جملان أذكر أنها نالت موافقتي حتى ذلك الوقت . وها أنا من جديد في حاجة شديدة كما كنت في أول الأمر ، إلى حجة أخرى لتقنعني بأن موتنا لا يصحبه موت نفسنا ! قل لنا إذن باسم الإله زيس ، بأي طريقه حاول سقراط أن يؤيد حجته ! هل كان يبدو عليه اليأس كما تقول أنه كان يبدو عليكم أنتم الآخرين ؟ أو على العكس ألم يكن يتجه بالأحرى ، بهدوء إلى تأييد الدليل ؟ وهذا التأييد هل كان فعالا أو غير كاف ؟ ارو لنا كل شيء بالتفصيل وبكل ما تستطيع من دقة .

فيدون - في الحقيقة يا أشكرات إنني كثيرا ما أعجبت بسقراط . ولكن لم يتملكني الإعجاب به أكثر مما تملكني في تلك الساعات التي قضيتها بجانبه . أما أن رجلا مثله كان يستطيع أن يجيب ، فليس في ذلك أية غرابة بلاشك . ولكن من ناحيتي أن ما وجدته فيه عجبيا إلى أقصى حد ، هو أولا ما كان يقابل به اعتراضات أولئك الشبان من الدعة والطف والإعجاب ، ثم صدق نظره التي كان يدرك به التأثير الذي تحدثه فينا حججهم ، وأخيرا كيف عرف حقا أن يشفينا ! فقد كنا أشبه بالهاربين المغلوبين على أمرهم ، ولكن صوته أعادنا إلى الأمام ، وجعلنا نقبل لكي نستأنف معه وتحت قيادته فحص المسألة .

إشكرات - وكيف كان ذلك ؟

فيدون - يستأنف هديته :

فيدون - سأقص عليك . فاعلم إنني كنت حينذاك عن يمينه جالسا على

مُعَد منخفص بجوار فراشه ، وكان هو مرتفعا عنى كثيرا . وأخذ يمسح رأسى ضاغطا بيديه على شعرى ، الذى كان يتماوج على عنقى . وكانت هذه فى الواقع هى عادته بأن يداعب شعرى كلما سنحت الفرصة . وقال لى : «غدا إذن يانيدون هل ستقص هذا الشعر الجميل فيما أعتقد ؟ فأجبت لأى سبب ياسقراط ! - كلا ! على الأقل إذا استمعت إلى قولى . - قلت فلتوضح ! - فقال : بل اليوم سأقص شعرى كما ستقص أنت شعرك إن صح أن هذا اليوم هو الأخير لناقشاتنا ، وأنا ننعجز عن رد الحياة إليه ومن جهى لو كنت مكانك وأفلتت الحجة هكذا من يدي فإنى أقسم - كمادة الأرجيين Argiens ألا أجهل مثل هذا الشعر قبل أن أنال فى معركة جديدة النصر على حجة سيبياس وسييس ! - قلت ولكن يقال إن هرقل Hercule نفسه لم يقو على اثنين ! - فقال سقراط حسنا ! هاأنذا : إنى يوالاوس Iolaos ادعونى الى النجدة مادام النهار طالعا (١) فقلت حسنا أنى سأدعوك ! ولكنى لست بهرقل ، وأنه هو يوالاوس الذى يطلب العون من هرقل !

كراهة التفكير:

فقال هذا لا أهمية له بالنسبة للنجبة . ولكن قبل كل شىء فلنأخذ حذرنا من حادث قديم لنا ! - قلت وأى حادث؟ - قال أن نصير كارهين للتفكير ، كما أن من الناس من يصيرون كارهين للناس ، وأضاف سقراط : ليس من الممكن فى الواقع أن يحدث لإنسان حادث أسوأ من أن يسكره الاستدلال . وإنما تقع كراهية التفكير وكراهية الناس فى ظروف متشابهة . فمن أين يحدث فى الواقع أن

(١) هذا مثل . وهو أن هرقل فى حربه ضد اثنين هوجم بميوان هائل أرسنه هيرا - التى كانت تبفضه أعد البفض . ولكن لحسن الحظ جاء يوالاوس ابن أخيه لنجده .

كراهية الناس تتداخل إلى نفوسنا؟ من أننا وضعنا في إنسان ماثقة تامة بدون
بيئة، وبأن نسلم بأن لذلك الشخص طبيعة تامة الصراحة وسليمة ووفية : ثم
أن نكتشف بعد ذلك بقليل أنه فاسد وعديم الوفاء، وأنه من جديد إنسان
آخر. وحين نمتحن على هذا النحو مرارا وخاصة بسبب أولئك الذين كنا
نعتبرهم خير أصدقائنا وأخلصهم، فإنا نتهى بعد احتكاكات عدة إلى أن نكره
كل ما هو إنسان، وأن نعتقد أن ليس فيه شيء سليم بدون استثناء. ألسنت نلاحظ
أن هذا هو ما يحدث؟ - فقلت إنه كذلك بالتأكيد - أليس حقا أن هذا سوء
نصرف؟ لأنهم من الواضح إننا بسلو كنا هذا المسلك بدون بيئة في المسائل الخاصة
بالإنسان، ندعى بأننا نستخدم الإنسان؟ ولا شك في الواقع إذا عاملناه ونحن
على بيئة من الأمر كما يقتضيه الموضوع، حينئذ كنا تقدر أن الذين هم اختيار
أو أشرار تماما، قليلون بينما الأغلبية ما بين بين. - فسألت وكيف ذلك؟ -
فأجاب: كما لو كنا بصدد الصغير جدا والكبير جدا: هل تعتقد أنه يوجد شيء
أندر من أن يصادف الإنسان كبيرا جدا أو صغيرا جدا، إنسانا أو حيوانا أو
أى شيء آخر؟ كذلك فيما يختص بالسرعة أو البطء، بالقيح أو بالحسن، بالبياض
أو السواد؟ أو لم نلاحظ بالاحرى أن في كل السمكيات التي من هذا القبيل تكون
النهايات في كل طرف مقابل نادرة وقليلة العدد، وأن على العكس فيما بين
يوجد كل ما رجوه من كثرة؟ - قلت نعم إطلاقا! - قال: أليس رأيك أنه
إذا كان الخبث موضوع سباق، فإن قليلا من الناس ينالون قصب السبق في
ذلك؟ - فأجبت: هذا راجح على الأقل. - فقال: بل في الواقع.

« ومع ذلك ليس هناك شبه من هذه الناحية بين الاستدلال والانسانية؟
ولسكنك فتحت الباب ولم أفعل إلا أن تابعتك!.. كلا ولكن الشبه يأتي من

الجانب التالي : إننا وثقنا بحقيقة الاستدلال بدون معرفة بمادة الاستدلال ، ثم
يعرض لنا بعد ذلك بقليل أن نحكم بكذب الاستدلال ، وقد يكون كذلك
أحيانا وقد لا يكون ، وعن جديد يكون خلاف ذلك ، وخلافه أيضا . حينئذ
إنما يقع بالخصوص للذين بقضون وقتهم في الاستدلال للشيء . وضده - كما تعلم بأنهم
يتخيلوا أخيرا ، إذ يصلون إلى منتهى الحكمة ، أنهم هم وحدهم الذين لا يعرفون
أنه لا يوجد لا في الأشياء ولا في الاستدلال شيء سليم ولا ثابت ، وأن الوجود
على العكس ، هو بكل بساطة كحال مضيق أو ريب بما فيه من مد وجزر متاليين
في المجرى وبدون انقطاع وفي أي نقطة كانت . - فقلت : لاشيء . بالتأكيد أكثر
من هذا حقا . - فقال بناء على هذا إن ذلك يكون حادثا محزنا يا قبدون إذا
كان ثابتا أنه يوجد استدلال صحيح وثابت ، ونستطيع أن نقر أنه كذلك ، وإنه
بعد ذلك وبمحجة أننا نصادف بجانبها استدلالات أخرى من شأنها أنها دون أن
تتغير ، تعتبر تارة صادقة وكاذبة تارة أخرى . فنميل لعدم مؤاخذه أنفسنا وعدم
كفايتنا . وأخيرا على العكس لما كنا نألم لذلك فإننا نسر بنفي هذا النقص عن
أنفسنا لتوجهه إلى الاستدلال وهكذا من الآن فصاعدا تقضى بقية حياتنا في
كراهة الاستدلال وتحقيره : وهذا من جهة أخرى يحرمنا ما هو في الموجودات
موضوع حق للعلم . فقلت أي نعم وحق الإله زيس ، إن هذا بالتأكيد أمر محزن .
قال : هذا ما يجب علينا أن نبدأ بأن نحذره . فلا نجعل لنفوسنا سبيلا للفكرة
القائلة إنه لا يوجد في الاستدلال شيء صحيح ؛ ولكن نجعل بالأحرى لنفوسنا
الفكرة الآتية وهي أن تصرفنا هو الذي ليس بصحيح ، وأن الواجب علينا كرجال أن
نهتم بأن نسلك سلوكا صحيحا ، أنت والآخرون بالنسبة للحياة ، حياتكم المقبلة كلها ،
ولسكني أنا بالنسبة للموت فقط . أنا الذي سأحاول في اللحظة التي فيها الموت
هو شغلي الوحيد أن أسلك لا كرجل يتوق أن يكون حكما ، وليسكن كأولئك

الذين لا ثقافة لهم البتة ، وكانسان يريد أن يتغلب على الخصم ! أنظر إلى هؤلاء الناس وهم بسبيل مناقشة مسألة ما : إنهم لا يعنون المعنى الحقيقي لما يتكلمون به ، ولكن ما يهتمون به هو إقناع الحاضرين بأرائهم الخاصة . ورأى أن هذا هو كل الاختلاف بل هو الوحيد بيني وبينهم في الحالة الزائفة :

ولست غايتي إقناع الحاضرين بحديثي (وهذا ما لا أعنى به إلا بزيادة) ولكن أن أحكم أنا نفسى بقدر المستطاع ، أن الحديثى هذه الخاصة . وإليك الحساب يا عزيزى وانظر كم أنا رابع فيه ؟ هل هناك مصادفة حقيقية فيما أقول ؟ فإلها من صفقة رابحة حقا بأن أحصل على الاقتناع ! وعلى العكس إذا لم يكن هناك شيء بعد الموت ، حسنا ! فحينئذ لن أضايق على الأقل بانتحابي في الفترة التي تسبق الموت ، أولئك الذين يجانبني . على أن الوقت لن يتسع لي طويلا لأتأمل هذه المسألة (وهذا من سوء الحظ في الواقع !) وبعد قليل من الزمن سينتهى الأمر . وقالوها أنا إذن مستعد وسأتناول هذه المباحثة - ياسيمياس وأنت ياسيس - وأنا في هذه الحالة النفسية . أما من جهتك فدعوا لسقراط قليلا من عنايتكم ومكانا أكبر للحقيقة ! فإذا رأيتم إني على حق فسلما ممي برأى ، وإذا لم يكن الأمر كذلك فشدوا على بحججكم ، واحذروا أن نخدعنا أنا وأنتم غيرتى ، وألا أذهب كالنحلة تاركا فيكم حنتها !

عودة الى نظريات سيمياس وسيس :

قال : إلى الأمام إذن ! ذكرانى أولا بما كنتم تقولانه ، إذا اتفق لك ملاحظة إني لا أتذكره . فمن ناحية سيمياس إن موضوع شكه ومخاوفه ، إذا لم أخطئ . هو أن النفس بكونها شيئا أكثر أوهية وأكثر جمالا من الجسد ، لا تنفى قبله ، لأنها نوع من النعم . وأما من ناحية سيس ، فهو في رأى قد سلم لي بما يلي :

أن النفس في كل حالة شيء أكثر دواما من الجسد ، ولكنه يزيد بأنه شيء غامض لكل الناس أن يعرفوا إذا كانت النفس بعد أن تُبلى مرات متوالية عددا من الأجسام ، لا تتلاشى في اللحظة التي تهجر فيها الجسد الأخير ، وإذا كان الموت ما هو إلا إفناء النفس ، حيث أن الجسد لا يقف فناؤه أبدا . أليس هذا هو بعينه بدون زيادة - أي سيميئاس - وأنت ياسيبس ، ما يجب علينا بحثه ؟ فسلم الاثنان بأنه هو بعينه فقال سقراط : « وتبعا لذلك هل ترفضان التسليم بالحجج السابقة في مجموعها أو ببعضها وليس بالبعض الآخر ؟ - فأجابا معا : نرفض بعضها ، ولكن ليس البعض الآخر . - فقال سقراط ماذا تقولان إذن عن الحجة التي تضمنت القول بأن التعلم هو تذكر ، وأنه إذا كان الأمر كذلك ، فإن من الضروري لنفوسنا أن توجد في مكان ما قبل أن تقيد في الجسد ؟ - فقال سيبس أما من جهتي فإن إعتقادي بذلك قبلا كان عجبيا ، أما الآن فلا توجد حجة أنا أكثر بهما تطلقا منها . - وأضاف سيميئاس : وأنا بدوري في نفس الحالة . ولا شيء يدهشني أكثر من أن أغير رأيي على الأقل بصدد هذا الدليل ! »

سقراط يجيب سيميئاس .

حينئذ قال سقراط : « حسنا ! إنك لا تستطيع شيئا في ذلك الأمر أيها الطبيب الغريب ، ويجب أن تأخذ برأي آخر مهما ضوّل حظ الفكرة الآتية من البقاء وهي أن النغم شيء مركب ، وأن النفس من جانبيها ، ومن حيث أنها نغم ، هي تركيب الأوتار المكونة للجسم ، لأنه إذا كان هناك قول تأباه حتى على نفسك ، فهو أن النغم لسكونه مركبا ، قد سبق في الوجود الأشياء التي يجب أن يتركب منها ! قل هل تسمح بهذا ؟ - فأجاب لا أسمح به بالمرّة ياسقراط ! - فقال سقراط هل تدرك إذن أن حديثك عرضة لهذه النتيجة ؟ فإنك تؤكد من جهة أن النفس كانت

موجودة قبل أن تدخل في صورة إنسان ومن ثمة في جسد ؛ من وجهه أخرى إن ماركت منه هي الأشياء التي لم تكن موجودة بعد لأنه في الواقع أن النعم لا يشبه ما تستخدمه في تصويره ، بل بالعكس إن ما هو موجود أولا هو التهيئة والأوتار ثم هي أصواقها التي تصدر دون أن تحقق نغما بعد ، ولكن أخيرا إنه النعم الذي يتكون من كل هذه الأصوات ، وهذا هو الذي يتلشى أولا . وأى أمل لك إذن في أن يتفق هذا الكلام مع ذلك الذي كان موضع الحديث ؟ - فقال سيمياس : لا أمل لي بالمرّة . - واستأنف سقراط : ومع ذلك إذا كان هناك حديث يليق به على الأقل أن يكون متوافقا ، فأنما هو الحديث الذي يتحدث عن النعم . - قال سيمياس : هذا ما يليق به في الواقع . - وأضاف سقراط : وحديثك ليس فيه شيء من الانسجام . ويجب أن ننظر أى القولين تفضل : هل القول بأن التعلم هو تذكر أم أن النفس نغم؟ - فقال : أى سقراط ! إنى أفضل الأول كثيرا . أما عن الآخر ففي الواقع أن فكرته خطرت لي دون سند من برهان وبفضل ملائمة محتملة وخلافة ، وهذا هو أيضا مصدر آراء العامة . وفي رأيي أن الأدلة التي تستخدم المقدمات المحتملة في البرهان ، إنى موقن بأنها دجل ماهر في الخداع وفي الهندسة كما في أى موضوع آخر ، إذا لم يكن الانسان على حذر منها . وبالعكس إن الدليل الذي يتعلق بالتذكر والتعلم أقيم على مبدأ يستحق أن يُسلم به فقد ، قبل باختصار في الواقع أن نوع وجود نفسنا قبل حلولنا في جسم حاس هو كما تقتضيه علافته بذلك الوجود المسمى « الوجود بالذات » . وعندي إن الأمر الذي لا شك فيه أنه قد كان لي كل الحق في قبول هذا المبدأ^(١) . لذلك أنا مضطر - كما ينبغي - ألا أسمح ، لا لنفسي ولا لغيري بالقول إن النفس نغم .

فاستأنف سقراط قائلا : مسألة أخرى ياسيمياس . هل يتفق في رأيك ، لهذا النعم أو أى تأليف آخر أن يتصرف بأى حال بخلاف العناصر المركب منها ؟ -

(١) هذا المبدأ هو نظرية المثل .

كلا . بأى حال من الاحوال - وأعتقد أنه لا يابق به كذلك كونه فاعلا أو منفعلا بالنسبة لشيء . إلا بالإضافة الى ما قد تكون العناصر المذكورة فاعلة أو منفعة . فوافقته على ذلك . وإذن فانه لا يتناسب لهذا النعم أن يتصرف فى الأشياء التى استخدمت فى تكوينه وليكن بالاحرى أن يتبعها . وكان هذا رأيه أيضا . فهيات إذن أن يكون فى نعم تضاد من ناحية الحركات أو الأصوات ؟ وبالإجمال أى تضاد بالنسبة لعناصر هذا النعم - هيات بالتأكيد . - وهاك مسألة جديدة أليس النعم بطبيعته هو الاتفاق الذى تقتضيه كل مرة العناصر المنعمة ! فقال : إني لا أهم الأ يكون الأمر بالنسبة لهذه الحالة (ولنفترض إنها ممكنة) التى فيها تحدث المطابقة حدوثا أكبر وأكبر اتساعا ، أنه ينبغي ألا يكون هناك حينئذ لانعم أكبروا أكبر ، وإذا كان أضعف وأقل اتساعا فلا يجب أن يكون نعم أضعف وأقل اتساعا ! - هذا لا شك فيه - هل يمكن من ثمة أن يكون بالنسبة للنفس بحيث أن نفسا يكون لها فى أقل عناصرها وبأكبر درجة ، أكثر اتساعا وعظمة من نفس أخرى ، أو أقل اتساعا ، وأكثر ضعفا منها ، هل هذا يكون حقا : بما هيتها أعنى النفس ! - فقال : كلامك كلام .

فاستأنف ستراط قائلا ، فأنهض إذن وحق الإله زيس : أنا أقول عن نفسى إنها تارة تكون عاقلة فاضلة وإنها خيرة ، وتارة تكون حقا خبيثة وإنها شريرة فهل تقول ذلك عن حق ! عن حق بكل تأكيد . - وعلى هذا فلنستمع للقائل بالنفس المنعمة : على أى نحو من الوجود يقول إنه يوجد فى النفس هذه الأشياء التى هى الفضيلة والرذيلة ! هل سيقول إن هذا نعم آخر وعدم نعم ! وإن هذه النفس تنعمت وأعنى بها النفس الخيرة ، إنها يكونها نعم تملك نعمها آخر . بينما تلك لسكونها خالية من النعم لا تملك نعمها آخر فى ذاتها ! قال سيدياس : أما من جهة

فإنى لا أستطيع أن أفيدك ، ولكن من الواضح أن هذا تقريبا هو ما يقول أحداً أصحاب هذا المذهب . - فاستأنف سقراط قائلاً : ومع ذلك هناك شيء سبق الاتفاق عليه : هو أن النفس ليست شيئاً أكثر أو أقل نفسية من أخرى . أليس موضوع هذا الاتفاق أنه لا يوجد شيء أكبر أو أكثر إتساعاً ، ولا شيء أضعف أو أقل إتساعاً في نعم منه في نعم آخر ، أليس كذلك ؟ - لا شيء . بالتأكيد وعلى كل حال فالنعم من حيث أنه ليس أكثر أو أقل نفعية ، فإنه ليس أعظم ولا أضعف نفعياً ، أليس كذلك ؟ إنه كذلك . - والنعم الذى لا يقل نفعية أكثر أو أقل ، هل توجد وسيلة ليشارك بأكثر أو بأقل في النعم أو في مقدار النعم نفسه . - في هذا المقدار نفسه . ألا ينبغي أن نستنتج من ذلك أنه مادامت نفس ما ليست في شيء أكثر أو أقل ، بالنسبة لنفس أخرى ، في النفسية فلا يوجد ثمة تنعيم أعلى وتنعيم أدنى ؟ - هذا صحيح ؟ - وعلى كل حال فإن نستطيع في هذه الظروف أن نشارك في شيء أكثر إتساعاً من عدم النعم أو من النعم ؟ - كلا بكل تأكيد . - وهل تستطيع النفس في هذه الظروف أيضاً أن يكون لها نصيب أكبر من أخرى من الرذيلة أو الفضيلة إذا صح أن الرذيلة هي عدم النعم والفضيلة هي النعم ؟ - ليس أكثر من ذلك البتة . - ولكن خير من ذلك ياسيميائس بدون شك إذا ما تبعنا الاستدلال ، فلن يكون لنفس نصيب من الرذيلة ، إذا صح أن النفس نعم ، ومن الواضح في الواقع أن النعم من حيث أنه كذلك ، أى من حيث أنه نعم لا يمكن أن يكون له نصيب من عدم النعم . - كلا حقاً . - ثم أليس ذلك أقل وضوحاً بالنسبة لنفس من حيث أنها نفس تماماً بالنسبة للرذيلة . - كيف يكون ذلك في الواقع ممكناً على الأقل بمقتضى مقدمة البرهان ؟ - وتبعاً لهذا الاستدلال إذن يجب أن تكون نفوس الأحياء جميعاً هي خيرة بالتشابه إذا صح أن طبيعة النفوس هي بالتشابه موجودة كذلك . أعني أى نفوس . -

فقال: أى نعم ياسقراط هذا هو رأيي . - فاستأنف سقراط قائلاً: هل من رأيك أيضاً أن هذا كلام طيب ؟ وأن هذه الأشياء تحدث في الاستدلال . إذا كان هذا المبدأ صحيحاً ، بأن النفس هي نعم ؟ - فأجاب كلاماً كلاً .

- واستأنف سقراط قائلاً: والآن قل لي من كل ما هو موجود لدى الانسان ألا يوجد شيء في رأيك ، يكون له سيطرة إذا لم تكن النفس ولا سيما تبعاً لأنها مدركة ؟ - لا ليس في رأيي . - وهل في رأيك أن النفس هي التي تدعنا لميول الجسد أم أنها هي التي تعارضها ؟ وهالك ما أريد أن أقول : مثلاً عندما يكون الانسان محموا ويكون ظمآنًا ، وهذه النفس تجذبنا إلى الناحية المضادة « لن نشرب » ! وعندما يكون الانسان جائعاً « لا إنك لن تأكل ! » . وفي آلاف من الحالات الأخرى ، حيث يبدو واضحاً أن النفس تعارض كل الميول الجسدية . أليس ذلك حقاً ؟ - إن هذا ثابت إطلاقاً . - وبالعكس ألم تتفق من قبل أن النفس طالما أنها نعم على الأقل ، لا تستطيع أن تعارض مع الأوتار في ارتخائها واهتزازاتها ، وأى حالة ما تمر بها هذه المركبات التي من الممكن أن تكون قد ركبت منها ، بل بالأحرى إنها تتبعها ولا يمكن بأي حال أن توجهها ؟ - فأجبت سيمياس : لقد اتفقنا على ذلك ، وكيف لا يكون الأمر هكذا ؟ - ماذا تعني أليس ذلك أنها في هذه اللحظة تبدو لا عيننا بسبيل القيلم بالنقيض تماماً ، بأن توجه كل هذه العوامل المزعومة لتكوينها ، وبأن تعارضها في كل شيء على الأقل مدى الحياة ، أن تتخذ في كل الأمور موقف السيد ، ولأجل أن تخضعها فهي تستخدم أحياناً العنف وتلجأ إلى الأيلام كما تفعل التمارين الرياضية والطب ، وأحياناً تستخدم قسوة أقل إما بالتهديد وإما بالتوبيخ ، وأخيراً عندما تتخذت إلى الرغبات وإلى الغضب والخوف كما لو أنها شيء . غريب بالنسبة لها ، وهذا هو بالتقريب ما عرضه هو ميروس في الأودسيا عندما يتحدث إلى أوليس :

قال يوجه اللوم بعنف إلى قلبه وهو يضرب على صدره : « صبرا يا قلبي !
ففيما يتعاق بالأمم فقد تحمات من قبل آلاما أشد وأقسى ! » هل تعتقد أنه في هذه
الصورة ، قد استوعب قلب البطل ، كما لو أنه هو بنفسه كان نغما ؟ ! وبعني آخر أن
يكون من شأنه أن يتقاد بواسطة مطالب الجسد بدلا من أن يقودها وأن يكون هو
السيد ، وبالاختصار أن يكون كشيء ، إلهي جدا ليوضع في صف النغم ؟ - قسما
بزيس باسقراط إن هذا هو بالضبط ما أعتقد . - والنهاية أيها الصديق الكريم ، أنه
بالنسبة لنا ليس هذا عملا طيبا بالمرّة منا أن نقول إن النفس نعم ! لأننا كما
يبدو لي ، لن نكون متفقين مع هو ميروس الشاعر الخالد ولا نحن مع أنفسنا . -
فقال سيميئاس هذه هي الحالة تماما .

سقراط عجيب سيبس .

واستطرد سقراط : فلنتشجع إذن ! وقال الآن وقد صارت هارموني ، أعني
إلهة طيبة بطريقة ما موافقة لنا ، فلنهتم إلى حد ما بزوجها كادمس وبالطريقة التي
تناسبه ، وكيف تتفق معه ياسيبس وعلى أية صورة ؟ - فقال سيبس : إنني أعتقد
أنك تستطيع حقا أن تكتشف هذه الصورة . وعلى كل حال فإن هذه الحجة
التي عرضتها ضد النغم قد ملأتني أعجابا بقدر ما كانت مفاجئة ! ذلك أنه بينما
كان سيميئاس يوضح ما كان يحيره ، قالت لنفسه : « إنه عجيب حقا أن يكون
الإنسان قادرا على أن يصلح من شأن اعتراضه ! » ولهذا أرى أنه ليس أكثر
غرابة من أول ضربة ، لا نستطيع أن تصدح لحجتك : وإن أعجب كثيرا أن
يكون هذا أيضا هو حظ حجة كادمس .

- فقال سقراط : آه ! أيها الصديق ، لا تتكلم هكذا بصوت عال ! احذر
عيني السوء التي يمكن أن ترتد إلى الحجة في اللحظة التي فيها تتضح . وبعد كل

شئ. فإن هذا شأن الآلهة ! وأما شأننا فهو ، على طريقة هوميروس ، أن تتسأند
وأن نختبر هكذا ذلك الذين يمكن أن تساويه نظريتك. ومع ذلك ها هو الأصل
لما تريد معرفته ! إنك تطالب بأن نوضح عدم فناء النفس وخلودها ، وبدون
ذلك بالنسبة للفيلسوف الذى يسير نحو الموت ، تكون ثقته واقتناعه بأن يجد هناك
بعد الموت سعادة لا يصل إليها لو عاش عيشة أخرى نهائية ، هذه الثقة كما تعتقد ،
ستكون ثقة حمقاء بعيدة عن الصواب . ولكن أن نبين أن النفس شئ ، مقاوم
والهى تقريبا ، وأنها كانت توجد قديما قبل الوقت الذى صرنا فيه رجالا ، فهذا لا
يمنع بالمرّة - كما تقول ، أن كل هذه الخاصيات لا توضح أن النفس خالدة . بل إنها
تبقى وقتا طويلا ، وأن وجودها السابق يمكن أن يستغرق زمتنا غير محدود ومعه
كثير من المعارف والافعال ، ومع ذلك فإن هذا أيضا لا يمنعها الخلود ، والواقع
أن حلولها فى جسم إنسانى يكون بالأحرى. بدأ هلاكها ؛ وعلى ذلك فالنفس يجب
أن تحيا هذه الحياة فى حالة من البؤس ؛ وأنها عندما تنتهى منها بما نسميه الموت ،
يجب أن تغنى . ومن ناحية أخرى إنك تقول إنه لا خلاف بالمرّة بأن حلولها
فى جسد يكون منفردا أو أنه يتكرر ، ولا خلاف على الأقل بالنسبة لما هو من
مخاوفنا الشخصية . وفى الواقع إنها مخاوف حقة مهما يكن حظها من الصواب قليل ،
حيث أننا بعيدون عن تقديم الدليل ، فإننا لا نعرف إذا كانت النفس شيئا
خالدا . هذا يأسيس كما اعتقد ، هو على وجه التقريب ، رأيك . وأتى أعود اليه
عددا وأتناوله بالتفصيل ، حتى لا يفوتنا شئ . وهكذا تضيف إليه أو تحذف منه
كما تشاء . حينئذ قال سيبس : « هيه ولكن ! ليس هناك من جانبي شئ . فى
الوقت الحاضر احتاج إلى اضافته أو إلى حذفه ؛ لا . هذا هو ما أوكدك »

المسألة العامة للطبيعة

كيف انتهى سقراط الى ادراكها :

هنا توقف سقراط طويلا عن الكلام وكان غارقا في بعض تفكيره ثم قال :
ليست مسألتك بالأمر البسيط ياسيبس ! وبصفة عامة ماهو علة السكون والفساد
فهذا هو السؤال الذى يجب أن نبحثه من أساسه . وعلى ذلك سأتجه إلى موضوعه
بشرط أن تكون راغبا فى أن أقص عليك تجاربي الشخصية . ثم إذا استطعت أن
أقول كلاما طيبا ورأيت فيه شيئا ذا فائدة ، فمليك أن تستخدمه فى أن تجعل قضيتك
الخاصة أكثر إقناعا . فقال سيبس : بل نعم هذا هو ما أريده حقا وتابع سقراط
قائلا : أصغ اذن . فإن ما سأفعله الآن هو عرض للقضية . والآن ! عندما كنت
شابا ، كان عجيبا ذلك الشعور الذى كنت أحمله لهذا النوع من المعرفة الذى ندعوه
البحث عن الطبيعة . وكنت أجد له فى الواقع جلالات لا مثيل له . فهو يعرف أسباب
كل شيء ولماذا يأتى إلى الوجود ، ولماذا يفنى ، ولماذا يوجد ! ولقد كان يحدث
لى كثيرا أن أتخذ الجانب العكسى فى البحث ، أولا كانت بعض الأسئلة ترد كذده :
هل بتأثير نوع من التعفن الذى يشترك فيه الحار والبارد كما يدعى البعض تتشكل
الحيوانات ؟ أو هل الدم هو الذى يجعلنا نفكر أم هو الهواء أو النار ؟ أم لا شيء .
من هذه الأشياء ، أو بالأحرى هو المنع الذى يوجد إحساسات السمع والبصر
والشم التى ينتج عنها من ناحية أخرى الذاكرة والحكم ، بينما إن الذاكرة والحكم
عندما تحصل على الثبات ، تكون بهذه الطريقة المعرفة . وبالعكس كنت أبحث
أيضا الطريقة التى بها يفسد كل هذا ، ثم كل ما يتصل بالسماء والأرض ، وقد
انتهيت هكذا إلى تكوين الفكرة بخصوص هذا البحث ، ذلك أنى عديم المعرفة
بشكل لا مثيل له !

« وإني لمقدم لك مع ذلك الدليل الكافي . وهاهو : كانت هناك أشياء لي معرفة مؤكدة بها من قبل ، على الأقل هذا ما كنت أشعر به وكذلك الآخرون . حسنا ! وكان هذا البحث يصل إلى إحداث عمى تام لي للدرجة إنني كنت أفقد معرفة حتى هذه الأشياء التي كنت من قبل أتخيل معرفتها . أى نعم ، وهالك مثلا لذلك بين أمثلة أخرى كثيرة ، حتى العلة التي تجعل الإنسان يسكب ؟ في الواقع كنت أتخيل من قبل أنه واضح لجميع الناس أن هذه العلة هي المأكل والمشرب . وتفسير ذلك : هل ينتج عن الأظعمة أن لحما يضاف إلى اللحم ، وعظاما إلى العظام ، وهل كل واحد من أجزاء الجسم الأخرى ينمو هكذا تبعا لنفس قانون العناصر النوعي ؟ ومن ثم تكون النتيجة تقدم في مجموع الجسم الحقيقي ، ومن القليل للكثير ؛ أى نعم ، بهذه الطريقة يصير الرجل الصغير كبيرا ! وهذا هو ما كنت أتخيله في هذه اللحظة فهل هو صحيح في رأيك ؟ - فقال سيبيس : نعم إنه كذلك في رأيي إذن نبحث هذا أيضا . في رأيي إنه ليس هناك في الحقيقة شيء نكرر قوله في حكمي على رجل كبير تجاه آخر صغير ، إلا أن يكون أكبر من ناحية الرأس على وجه التحديد ، كما يكون الأمر لحصان بالنسبة لحصان آخر ؛ أو مثل آخر أكثر وضوحا من السابقين . عندما كنت أرى أنه إذا كانت عشرة أكبر من ثمانية فذلك لأنه يضاف ٢ إلى ٨ وأن طول ذراعين أكبر من طول ذراع واحد لأنها تزيد على هذا بمقدار النصف . - فقال سيبيس : والآن مارأيك في هذا ؟ - فصاح سقراط : آه العمرى إنني قسما بزيس بعيد عن أن أتصور معرفة العلة لأي واحد من هذه الأشياء ! أنا الذي لم أقصد أن أقول إنه عندما تضاف وحدة إلى وحدة ، إذا كانت الوحدة التي تمت لها الأضافة هي التي صارت اثنين ، أو إذا كانت الوحدة المضافة ، وتلك التي أضيفت لها ، هما اللتان صارتا اثنين تبعا لإضافة الوحدة للأخرى لأنه ، وقد حيرني ذلك ، عندما كانت كل واحدة منها

منفصلة عن الأخرى ، كانت كل منهما واحدة ، وحينئذ لم يكن يوجد أثنان ، ولكنها تقاربت وهكذا نشأ عنها العلة في حدوث الاثنين : أعني التقابل الناتج عن التقارب المتبادل في مركزها ! ومع ذلك ففي حالة تجزئة الوحدة لست بأقل عجزا مرة أخرى عن الاقتناع بأن علة حدوث الاثنين تكون حينئذ التجزئة التي أدت إلى حدوثه ، لأن في ضده قد تغيرت العلة الأولى لحدوث الاثنين ! وفي هذه الحالة الأولى كان من الصواب في الواقع أن نعمل على تقريب الوجدتين وأن نضيف الواحدة للأخرى ؛ والآن من الصواب أن نبعدهما ونفصلهما الواحدة عن الأخرى . أما عن معرفة بموجب أى شئ تحدث الوحدة فلم أقنع نفسى بهذا الصدد أيضا ، وفي كلمة واحدة لم يكن لدى إقتناع أكثر في أى شئ . آخر بخصوص علة ظهورها وأختلافها أو وجودها: تلك هي نتيجة هذا الأسلوب من البحث . ومع ذلك فأنى من جهتي لم أدبر أسلوبا آخر دون مبالاة ، لأنه فيما يختص بذلك الأسلوب فإنه لا يناسبني بالمرة !

ولكن ذات يوم سمعت من يقرأ في كتاب لانكاغوراس فيما قال ، وكان فيه هذا الكلام : « إنها قطعا النفس التي نظمت كل شئ . وإنما هي العلة لجميع الاشياء » إن مثل هذه العلة قد سرتني ، ويبدى لي انه كان هناك من ناحية ما ، أرجحية في جعل النفس هي العلة الكلية . فإذا كان الأمر كذلك أظن أن هذه النفس المنظمة التي تحقق تماما النظام السكلي ، يجب أيضا أن تنظم كل شئ . وبخاصة على خير ما يمكن : هل يراد إذن أن نكشف لكل شئ العلة التي بموجبها تولد أو تفنى أو توجد ؟ إن ما يجب أن نكشفه في موضوعه هو بموجب أى شئ . يكون أفضل له ، أيكون بأن يوجد أو بأن يحتمل أو يحدث فعمل مامها يكن . فقلت لنفسي ولكنى إذا ما بدأت بهذه الفكرة فلا يوجد شئ . على الاطلاق بهم الانسان إن يجعله نصب عينيه في البحث سواء في موضوع ذلك الشئ . أو بخصوص أشياء أخرى إلا الاقن والسماو ؛ ومن الضروري أن يكون له بالمثل معرفة بالأكثر شرا من حيث أنها أشياء من نفس

أنها أشياء من نفس المعرفة . هذه الافكار قد ملأتني على ذلك رضى ، فقد تخيلت أنى قد أكتشفت الانسان الذى يستطيع أن يرشدنى إلى العلة التى يمكن لنفسى إدراكها ، العلة لكل ما هو كائن أى نعم سيعلمنى أنا كساجوارس أولا إذا كانت الأرض مسطحة أو كروية ، هو إذ يعمل على تعليمى ذلك ، سيشرح لى فوق ذلك تفصيلا لما إذا يكون ذلك ضروريا : حيث أنه يقول ، الأفضل أن تكون فى المركز . وبالاختصار ليس عليه إلى أن بوحي إلى بذلك حتى أكون على تمام الاستعداد لأن أرغب عن أى نوع آخر من السببية ! وبالطبع كنت مستعدا أيضا أن أتلقى نفس نوع التعليم فيما يختص بالشمس ، وبخصوص القمر أيضا وباقي الكواكب الأخرى فيما يتفق بموضوع سرعتها النسبية ودرجاتها وتقلباتها الأخرى ؛ أى نعم ، وأخيرا كيف يكون من الأفضل لكل واحد منها أن يؤثر أو يتأثر فيما يختص بتلك الاشياء ، وفى الواقع لم يختر لي لحظة واحدة عندما أعلن أن كل ذلك قد نظمه العقل ، انه قدم بهذا الخصوص علة أخرى غير هذه العلة : إن خير طبيعة لكل ذلك هى بالضبط طبيعة كل ذلك ؛ وإذن ما دامت السببية التى نحن بصدددها ، يعزوها الى كل واحد من هذه الاشياء كما يعزوها اليها مجتمعة ، فإنى كنت أنجمله وقد راح بشرح بالتفصيل أيضا ما هو الأفضل لكل منها وما هو الخير العام لها جميعا . آه ! إنى لأسلم فى آمالى بسهولة : بل على العكس باى حماسة أمسكت بالكتاب ! وكنت أقرأه بأسرع ما أستطيع ، لكى أعرف سريعا الأفضل والأسوأ .

لا والآن اوداعا أيها الأمل المجيب ! لقد نأيت عنك بوله . وفى الواقع كلما كنت أتقدم فى قراءتى ، أرى رجلا لا يفعل شيئا بالعقل ، ولا ينسب إليه أيضا أى دور فى العلة الخاصة بنظام الأشياء ، بل على العكس يذكر فى هذا الخصوص

أفعال الهواء والأثير والماء وكثيرا من التفسيرات الأخرى المضطربة . ومع ذلك فإن حاله كما بدا لى ، تشبه حالة البعض الذى بعد أن قال : إن سقراط يصدر فى جميع أفعاله عن العقل ، وبعد أن يتقدم بعد ذلك ليذكر أسباب اكل واحد من أفعالى ، يعرضها هكذا : أولا لماذا أنا جالس فى هذا المكان ؟ ذلك لأن جسمى مؤلف من عظام وعضلات ، وأن العظام صلبة ولها مجامع تفصل بعضها عن البعض الآخر ، بينما تغلف العضلات التى خاصيتها أن تنقبض وتنبسط ، العظام باللحم وبالجلد الذى يحفظها جميعا ، والنتيجة إذن لتذبذب العظام فى تعشمتها بعضها ببعض ، أن انبساط العضلات وتوترها يجعلانى قادرا مثلا على أن اثنى الآن هذه الأعضاء ؛ وهذا هو السبب الذى من أجله أجلس مطويا هكذا فى هذا المكان ! هل يتعلق الأمر الآن بالحديث الذى كان لى معك ؟ إن الأمر قد يتعلق بأسباب أخرى مشابهة : فقد يُذكر فى هذا الخصوص فعلُ الرنين الصوتى وفعل الهواء والاستماع وأيضا آلاف الأشياء . من هذا النوع ؛ وقد لانهم بذكر الأسباب الحقيقية لذلك . ومع ذلك فهذه هى : من حيث أن الأثنين قد رأوا من الخير أن يحكموا على ، فأنى لهذا السبب نفسه ، قد رأيت بدورى أنه من الخير أن تلتقى وأنا باق حيث أنا ، القصاص الذى ينزلوه بى . نعم قسما بالكلب ! منذ وقت طويل ، إذالم أخطى . ، وهذه العضلات وهذه العظام يمكن أن تكون إما من ناحية مغاريا وإما ناحية Loetie هناك حيث يتقلها إدراك معين للأفضل ، إذالم يكن من رأبى أنه من الأفضل والأجل أن أفضل على الفرار والهرب قبول هذا القصاص الذى فرضته المدينة على .

هـ ولكن إن نطلق اسم العائل على أمثال هذه الأشياء هو منتهى الجهالة .
وبالعكس هل يقال إنه بدون امتلاك العظام والعضلات وكل ، ما لى فوق

ذلك ، لا أستطيع أن أحقق نوابي ؟ حسنا هذه هي الحقيقة . ولكن أن يقال إنه بسبب ذلك افعل ما أفعل وإني أصدر في فعل ذلك عن العقل وليس بمقتضى اختيار الأفضل ، ربما يكون ذلك تسليما بسهولة عظيمة بالحديث ! وهنا يوجد تمييز قد يعجزنا : شئ . آخر في الواقع هو الذى يكون العلة حقا ، وشئ . آخر الذى بدونه لا تكون العلة أبدا علة . ومع ذلك فهناك فى نظرى ما تشير به الغالبية وهى تتحسس كأنها فى الظلام ، بعبارة استعمالها غير مناسب ، كأنه هو العلة . والنتيجة أن أحدهم بعد أن أحاط الأرض بزوبعة ، يريد أن تكون السماء هى التى تثبتها فى مكانها ، بينما هى فى رأى آخر نوع من إناء منسجم يستخدم الهواء قاعدة له ودعامة . أما عن القوة التى بفعلها يكون أفضل نظام ممكن لهذه الأشياء هو ذلك الذى تحقق فعلا ، هذه القوة لا يبحثون عنها ، ولا يتصورون أن فيها قوى إلهية . ولكنهم يظنون أنهم يستطيعون يوما اكتشاف أطلس ما يكون أمين من ذلك وأكثر خلودا ، وبواسطته تكون هذه الأشياء فى مجموعها أكثر احتمالا . وبعبارة أخرى إن الخير الذى هو منة فإنهم لا يتصورون أنه هو الذى يربط ، ويحتمل فى الحقيقة أى شئ . مهما يكن . ولكن على العكس بالنسبة لى ، إذ لأجل أن أعرف كيف يوجد هذا النوع من العلة ، فأى سرور ألا انجاز لمذهب أيا كان ! ومع ذلك حيث أن العلة قد خفيت على ، وحيث أنه لم يكن لدى الوسيلة لأن أكتشفها بنفسى ، ولا أن أعلم بها عن آخر ، فلأجل أن آخذ فى البحث عنها قد غيرت وجهتى وأنى مشاق لقيت فى هذا السبيل ، هل ترغب - ياسبيس - أعرضها عليك ؟ فأجاب : مستحيل بالتأكيد أن يوجد من يرغب فى ذلك أكثر منى !

وه العلة الحقيقية هى الصورة .

فاستأنف سقراط قائلا والآن ! ها هو ما كانت عليه أفكارى بعد ذلك ،

ومنذ أن فترت همتي في دراسة الوجود ، كان يجب أن أحذر ذلك الحادث الذي كان المشاهدون لكسوف الشمس هم ضحاياه حين لاحظوه ، ومن الممكن في الواقع أن يفقد فيه البصير البصر ، لأنه لم يراقب في الماء وبطريقة ما مماثلة لصورة الكوكب . نعم ، فإني من جهتي قد فكرت في شيء من هذا النوع : فقد خشيت أن أصبح أعمى القلب تماما ، بأن أصوب هكذا عيني على الأشياء ، وبأن أبذل جهدي بواسطة كل حاسة من حواسي للإتصال بها . وقد بدا لي حينئذ من الضروري أن ألجأ إلى جانب الأفكار وأن أحاول أن أجذب فيها حقيقة الأشياء . ومن الحق أنه ربما لا تكون موازتي محكمة في ناحية ما لآتي لا أوافق بدون تحفظ على أن الملاحظة المثالية للأشياء تجعلنا نتأملها في صورتها ، والأحرى أن تقوم بتجربة حقيقية ، وإني دائما أدخل من ناحية الملاحظة . وهكذا بعد الحد أخذت أساسا في كل حالة الفكرة التي أعقد أنها الأكثر قوة ، فإن كل ما أستطيع أن أجده من توافق الألحان معها ، أضعه كأنه كأن حقيقتي ، عندما يتعلق الأمر بالعلة وعند يتعلق الأمر بأي شيء ، وبالعكس كل شيء ينقصه هذا التوافق في الألحان ، فإني أعتبره غير صحيح . ولكن أحب أن أعرض عليك بوضوح أكثر ما قلته منذ هنيهة لأنك إذا لم أخطئ ، لا تفهم الآن . - فقال سييس : لا وبحق زيس إني لا أفهم جيدا ، فاستأنف سقراط قائلا : ومع ذلك فإن هذا الكلام ليس بمجديد مطلقا ، ولكن في أي فرصة أخرى كما في الحجج السابقة إنه هو الكلام الذي لم أكف مرة واحدة عن التمسك به - وعندما أتم بمحاولة أن أعرض عليك ما هو نوع السببية التي من أجلها تكلفت كل هذا العناء ، فهناك في الواقع ما سأجده من جديد ، وهو كما تعرف ما كررت قوله مائة مرة ، وهالك ما أتخذه مبدأ وأساسا عندما أسلم بأنه يوجد جميل في ذاته وبذاته وخير كبير وهكذا دواليك ، فإذا سلمت لي بوجود هذه الأشياء ، وإذا ما اتفقت معي في

ذلك فيكون لي أمل بأن هذه الأشياء ستؤدي بي أن أضع تحت نظرك العلة التي كشفت بهذه الطريقة والتي تقرر بأن النفس لها الخلود - فقال سيمس: ولكنني أسلم لك بذلك بكل تأكيد ، وليس عليك إلا أن تتم ذلك بأقصى سرعة .

فنازع سقراط قائلا : فابحث إذن ذلك الذي يتبع وجود الحقائق الآنفه الذكر لترى إذا كنت تشاركني الرأي في هذا الصدد . ومن الواضح لي في الواقع أنه إذا كان الجمال يتعلق بشيء ما غير الجليل في ذاته ، فلا يوجد إطلاقا أي علة أخرى لتكون هذا الشيء جميلا ، إلا أن يشترك في الجليل الذي يتعاق به الأمر وقد تسكمت كثيرا عن كل شيء . فهل ذلك نوع من العلة يحوز رضاك ؟ -

فقال إنها تحوز رضائي ، - فاستأنف سقراط قائلا : في هذه الحالة لم أعد أفهم العمل الأخرى ، تلك العمل الدقيقة ، ولم أفصح أيضا في تفسيرها لنفسى : نعم فليعلموا لي جمال شيء ما بهاء لونه أو جلال مهورته أو بأى شيء آخر من هذا القبيل ، وهي تفسيرات كثيرة لا أنفت إليها ، وبالمثل فأني مبلبل فيها جميعا ، وبالعكس فإن هذه العلة التي جمعت منها قضيتي في بساطة - اذجة وربما حقا ، قائلا لنفسى إن جمال هذا لم يحدث لأى سبب آخر إما بسبب وجود الجليل الذي نحن بصددده ، أو أيضا بانصاله به وإما أخيرا بهذه العارق والوسائل التي يقتضيها تعاق شيء بآخر .

بخصوص هذه النقطة الأخيرة فأني في الواقع لم أتعصب لها حقا حتى هذه اللحظة ولكن تعصبت لهذه التي تقول : إن الجمال هو الشيء الذي يجعل كل الأشياء الجميلة جميلة لأنني هنا أجد أكبر طمأنينة في الجواب سواء وجهه إلى أو للآخرين . وبارتباطي بهذا المبدأ أظن إنني قد أمنت الزلل : وبأى طمأنينة أخرى بأن أرد على نفسى كما أرد على أى شخص آخر بأنه بالجمال تكون الأشياء الجميلة جميلة ! أليس هذا هو رأيك أيضا ؟ هذا هو رأيي . - وتبعاً لذلك أيضا إنه بالكبر تكون الأشياء

الكبيرة كبيرة ، وتكون أكبر تلك التي هي أكبر ، كما أنه بالصغر تكون أصغر تلك التي هي أصغر ؟ - نعم . - ومن ثم قلت أنت الذي يقبل أن يقال له عن هذا إنه أكبر في الرأس من ذلك ، وعن أصغرهما إنه أصغر من ناحية هذا الشيء نفسه ! بل أخرى بك أن تحتج بأنه من جانبك أنك لا تقول إلا هذا : « إن ما هو أكبر ليس هو على أية حال أكبر بشيء آخر إلا بأكبر ما ، أعني أن ما يجعله أن يكون أكبر هو الكبير ، بينما إن ما هو أصغر لا يكون أصغر بشيء آخر إلا بصغر ما ، أعني أن ما يجعله أن يكون أصغر هو الصغر » لأنك تخشى كما أعتقد ، عندما تقرر أنه من ناحية الرأس يكون هذا أكبر وذلك أصغر ، أن ترى قائما ضدك هذا الاعتراض الذي يقول أولا : « إنه من ناحية الشيء نفسه حينئذ إن الأكبر يكون أكبر والأصغر يكون أصغر ؟ » ؛ وبعد ذلك : « إنه إذا من ناحية الرأس التي تكون صغيرة ، أن ذلك الذي هو أكبر يكون أكبر ! » وإنه لمن الأعاجيب بالتأكيذ أن يكون شيء كبيرا بواسطة شيء ما أصغر . ألا يخيفك كل ذلك ؟ « فأخذ سيس يضحك وقال يخيفني أنا ؟ أى نعم ! - واستأنف سترات قائلا : وأيضا أن تكون ١٠ أكبر ب ٢ عن ٨ ، وأن يكون ذلك علة تفوقها ، الست تخشى قول ذلك ، ولكنك لا تخشى ذلك إذا كان ذلك بمقدار وحقبة المقدار ؟ وفيه يختص بطول ذراعين ، ألا تخشى أن تقول إنه بالنصف يكون طولها أكبر من طول ذراع واحد ، ولكنك لا تخشى أن تقول بأن ذلك بأكبر ما ؟ لأن الأمر كذلك بدون شك فيما يتعلق بالخوف ؟ - فقال نعم تماما : - وشيء آخر عندما تضاف وحدة الى وحدة ، هل تدعى أن هذه الاضافة هي علة حدوث الاثنين ، أو عندما تجزى وحدة ، هل تدعى أنها التجزئة ، ألا تحذر من ذلك ؟ وأنت تصرخ عاليا : ليس هناك كما أعرف ، طريقة أخرى لسكل شيء في مجيئه

إلى الوجود إلا أن يشترك في الجوهر الخاص بكل حقيقة يجب أن يشترك فيها . وهكذا في هاتين الحالتين ليس لدى علة أخرى لا دلل بها على ظهور الاثنين إذا لم تكن هي المشاركة في التثنية ، وبالاختصار من الضروري أن يشترك في هذه الثنية ذلك الذين يجب أن يكون اثنين ، وفي الوحدة الذي يجب أن يكون واحدا . أما عن هذه التجزئات وهذه الإضافات والحيل الأخرى المماثلة فانك تدعها جانبا تاركا هذه الشروح للرجال الذين هم أكثر منك علما ا

الطريقه

وعلى العكس انت ، فإن الهمع الذي يستولى عليك كما يقال ، من ظلك ، أى الخوف من عدم كفاءتك وتعلقك بالطمأنينة التي وجدتها باتخاذك القضية التي نحن بصددتها كأساس ، كل ذلك أوحى اليك بمثل هذا الجواب . ولكن إذا تعلق بعضهم بالقضية في ذاتها ، فإنه هو ذلك الذي تدعه جانبا ، ولأن تجيب فانك تنظر إلى أن تبحث بين النتائج التي تنجم عنها ، إذا كان هناك ، في رأيك ، توافق في الالحان أو شذوذ . ثم عندما يحين الوقت لكي تعمل هذه القضية في ذاتها فانك تفسرها بالطريقه نفسها ، بأن تضع هذه المرة قضية أخرى كأساس ، تلك التي من جميع القضايا ، نجد فيها عند رجوعك إلى أصلها ، أكبر قيمة ، تصل إلى نتيجة ما مرضية . ولكنك لن تتعثر في الارتباك التي يقع فيها المجادلون لأنك لن تحاور في المبدأ وفي الوقت نفسه ، في النتائج التي هو منشأها ، بشرط أن تكون راعيا على الأقل ، إكتشاف شيء ما يكون حقيقة . وهذا في الواقع كما يبدو هو الشيء الذي لا يتحدث عنه هؤلاء الناس بالمره ولا يهتمون به أيضا . بل هم جديرون فقط بتلك الحكمة التي تعمل على إفساد كل شيء ، أن يستطيعوا إدخال السرور . إلى نفوسهم ا وأنت ، إذا

كنت فيلسوفا حقا ، وبالعكس إنى مقتنع بذلك ، فأذك سنعمل ما أقول . - فقال :
سيمياس وسيسيس معا : إن حديثك لهو الحقيقة بينهما ! »

وقففة أخرى في القصة :

إيشكرات - وبحق زيس ! إن هذا حق يا فيدون . وفي الواقع إن عرض سقراط
لهذه الأفكار في رأي ، لهو آية في البيان والوضوح حتى لذوى
العقلية المتوسطة .

فيدون - ليس هناك أحق من ذلك يا إيشكرات ؛ وكان هذا أيضا رأي
اولئك الذين كانوا هنالك .

إيشكرات - ورأينا نحن أيضا كما ترى ، نحن الذين لم نكن هناك ولكننا
تستمع الآن إلى قصتك ! والآن ماذا كانت بقية الحديث ؟

استئناف نظرية الصور ومسألة الاضداد :

فيدون - إذا لم أخطئ ، ، عندما واقفناه على ذلك ، واتفقنا على فكرة الوجود الحقيقي
لكل واحدة من هذه الصور وعلى اشتراك هذه الصور في كل ما هو ليس ذاتها
والذى يأخذ منها التسمية بعد ذلك . سأل هذا السؤال ، قال : « إذا كان هذا
هو رأيك إذن ، فهل قولك عن سيمياس إنه أكبر من سقراط ولكنه أصغر
من فيدون ، ألا تقول انه يوجد حينئذ في سيمياس الواحد والآخر ، أى الكبير
والصغير ؟ - أى نعم ! - ولكن في الحقيقة ألتستوافق على أن في هذه العبارة :
« سيمياس يفوق سقراط » أن الطريقة التى يعبر بها الكلام لا تتصل مع ذلك
بما هو حقيقى ، وانه بلا شك لا يتعاق فى الواقع بطبيعة سيمياس فى التفوق ، فيما
تخص بالضبط بأنه هو سيمياس ، ولكن فيما يخص بالكبير مادام يملك كبيرا

ما ، ولا أكثر - مع ذلك - من أن تفوقه على سقراط لا يفسر ، بأن سقراط هو سقراط بل لأنه يملك صفرا بالنسبة لكبر الآخر؟ - هذا صحيح - وإذا كان فيدون يفوقه هو أيضا ، فليس ذلك أيضا لأن فيدون هو فيدون ، ولكن لأن فيدون يملك كبيرا بالنسبة لصفير سيمياس؟ - انه كذلك . - وبهذه الطريقة تبعا لذلك تكون التسمية التي تختص بسيمياس انه « كائن كبير » تماما كما هو « كائن صغير » حيث أنه بين الاثنين ، وأنه يخضع صفره لكبر أحدهما لكي يفوقه هذا في الكبر ، بينما أن ما يقدمه للآخر هو كبره الذي يفوق صفرا الآخر - حينئذ وافق سيبليس مبتسما : « يبدو أني راغب في تحرير عقدك ولكن بعد كل شيء ، إن هذا يشبه تقريبا ما أقول : »

فاستأنف سقراط قائلا : « إن سبب حديثي دائما هو رغبتى أن أراك تشاركني رأيي الخاص . وهناك في الواقع شيء واضح لعيني إنه ليس فقط الكبر في ذاته الذي لا يقبل أن يكون كبيرا وصغيرا في وقت واحد ، ولكن الكبر الذي يكون لذي ، هو أيضا لا يقبل أبدا الصفير ، وهو أيضا قليلا ما يقبل أن يفوق عليه . ولكن أمامنا أحد أمرين : إما أن يفر ويدع المكان عندما يتقدم ضده وهو الصفير ، وأما أن يكف عن الوجود بالنسبة لهذا التقدم نفسه . أما أن ينتظر بدم ثابتة ويستقبل في ذاته الصفير ، فإنه بذلك يتمتع أن يكون شيئا آخر إلا هو بذاته . وإليك موازنة : فانا عندما استقبل الصفير دون أن أضعف واستمر أن أكون ذلك الذي أنا هو بالضبط ، أي سقراط نفسه فاني - صغير ، والكبر بالعكس لكونه كبيرا لا يستطيع أن يقصد أن يكون صغيرا . وبالمثل أيضا إن الصفير الذي لدينا يتمتع دائما أن يصير كبيرا أو يكونه ، وأيضا كل ضد آخر طالما أنه يكون هو تماما ، يتمتع أن يصير أو أن يكون في نفس الوقت الضد الخاص به . ولئن إذ حدث له ما ذكرته منذ هنية ، فإما أن يعتمد وإما أن يكف عن الوجود - فقال سيبليس : إن الأمر واضح لعيني وضوحا مطلقا »

اعترضى

حينئذ تكلم أحد الذين كانوا موجودين هناك (من هو؟ إني لا أذكره بكل تأكيد) : بحق الآلهة ! ألم تتفقروا فيما كنتم تقولونه من قبل ، على عكس ما تقولونه الآن تماما ؟ وإذنه من الاصغر يولد الأكبر ومن الأكبر يولد الأصغر ؟ وإن ما يتكون منه السكون للاضداد ، أنها تصدر عن الاضداد ؟ ثم ما يقال الآن ، كما يبدو لى ، إن هذا لا يمكن أن يحدث أبداً ! « فأدار سقراط رأسه للناحية التى يأتى منها الصوت وقال : « إنك لشجاع أن تذكرنا بذلك ! وإنك مع ذلك لا تفكر فى الفرق الذى يوجد بين ما نقوله الآن وما كنا نقوله فى تلك اللحظة وفى الواقع إن ما كنا نقوله فى تلك اللحظة إنه يولد من الشيء الذى هو ضد الشيء الذى يكون ضده . ولكن ما نقوله الآن هو أن الضد ذاته لا يمكن أن يصير الضد الخاص به ؟ وهو ليس ملحوظا فى ذاتنا أكثر مما هو ملحوظ فى حقيقة طبيعته . نعم يا عزيزى ، فى تلك اللحظة كان الأمر يتعلق بمواضيع تخص الاضداد وكنا نكثفها تبعاً لتسميتها ، ولكن الآن فإن الأمر يتعلق بالإضداد فى ذاتها التى تنتقل تسميتها مع وجودها فى المواضيع المكيفة ، إلى هذه الاضداد ، وأما الاضداد التى نحن بصدددها ، فلم تقل أبداً إنها تقبل أن يتلقى بعضها السكون عن بعضها الآخر . « وفى الوقت نفسه نظر إلى سيبس ثم أوضح هكذا فقال : « هل من المصادفة أن تدع نفسك تبليل ، أيضا يا سيبس بالشك فيما قاله هذا ؟ - فقال سيبس : كلا بالمره ! وليست هذه حالى . ومع ذلك فهذا لا يعنى أنه لا توجد أشياء صغيرة تلتقى ! - فاستأنف قائلاً : هل اتفقنا نحن الاثنان بدون تحفظ على أن الضد لا يكون أبداً الضد المتماثل له ؟ - فأجاب سيبس : اطلاقاً .

فقال سقراط : فلنستمر إذن : أرجوك أن تبحث إذا كنا أنت وأنا متفقين

على هذا . هل هناك شيء نسميه حارا وآخر باردا؟ - نعم ! بكل تأكيد . - وهل هذا بالضبط هو ما تدعوه بردا ونارا؟ - ، بالتأكيد كما بريس ! ولكن هل هل يكون الحار حينئذ شيئا آخر غير النار ، والبارد شيئا آخر غير البرد؟ - نعم - ولكنني أظن أنه حينئذ تبعا لرأيك ، لن يقبل البرد الحقيقي أبدا في ذاته الحار بالطريقة التي ذكرناها من قبل ، ولن يستمر في الوجود تماما كما هو ، بأن يكون بردا مع حار ، بل بالعكس تماما عند قدوم الحار ، فهو أما أن يدعه المكان وأما أن يكف عن الوجود . - نعم ! إطلاقا . - والنار بدورها حين يتقدم ضدها البرد ، فهي إما أن تنسحب ، وإما أن تلتشى ، بدون أن تنصر بعد أن تكون قد استقبلت في ذاتها البرودة ، أن تكون أيضا كما هي تماما بكونها نارا مع بارد . - فقال : هذا صحيح .

- فاستأنف قائلا : من الممكن إذن أن يكون الأمر كذلك في بعض الأمثلة المشابهة ، ذلك أنه ليست الصورة فقط في ذاتها التي تستحق الاسم الخاص بها لزمنا أبدي ، ولكن هناك أيضا شيء آخر الذي لعدم كونه الصورة التي نحن بصدددها ، يملك مع ذلك خاصيتها وذلك لأبدية وجودها الخاص وهاك أيضا حالات يمكن أن يتضح فيها ما أقول . ففي الحقيقة إن هذا الاسم الذي نذكره الآن هو بلا شك منفصل عن الفردي حقا ، أليس كذلك؟ - هيه ! إطلاقا . - وهل يكون الأمر كذلك بهذه الحقيقة فقط (نعم ، هذا هو سؤال) أو أيضا بحقيقة أخرى التي هي بدون أن تكون الفردي ذاته ، تحمل مع ذلك بحق اسمه دائما ، مضافا إلى إسمها الخاص بها ، لأن من شأن طبيعتها أن الفردي لا يخلو منها أبدا؟ ولكنني أقول إنه شيء من هذا القبيل الذي يحدث للثلاثة ، ومرات أخرى كثيرة . وإذا لم نعتبر إلا حالة الثلاثة ، أليست ، توافق أن اسمه الخاص يجب دائما أن يستعمل في الدلالة عليه ، وأيضا إسم الفردي

بالرغم من أن الفردى لا يكون ذلك الشيء الذى تكونه الثلاثة ؛ والآن ارفع ذلك إذا كان هذا هو نوع طبيعة الثلاثة فانها أيضا طبيعة الخمسة ونصف الاعداد بأجمعها التى لعدم كونها نفس ذلك الذى يكونه الفردى ، يكون كل واحد من هذه الاعداد دائما فرديا . والاثنان من ناحية أخرى والأربعة والمجموعة الأخرى من الاعداد أيضا لا تكون نفس الشيء الذى يكون الزوجى ، ومع ذلك فكل من هذه الاعداد زوجى . هل تسلم بذلك أم لا ؟ - فقال كيف أرفض ذلك ؟

- فاستأنف سقراط قائلا : الآن ! فلتنبيه لما أريد أن أوضحه . وها هو : من الواضح أنه لا يوجد إلا إضدادنا الأولى التى لا يقبل الواحد منها الآخر ، وهناك أيضا كل ذلك الذى بدون أن يكون ضدا بالمبادلة ، يملك دائما هذه الاضداد ، والذى لا يقبل أيضا بوجه الاحتمال مثل هذه الخاصية التى قد تكون الضد لتلك الخاصية التى توجد فى هذه المواضع ، ولكن عند الاقتراب من هذه الخاصية ينعدم الموضوع أو يتخلى عن مكانه . هل سوف لا تقول عن الثلاثة إنه سيكف عن الوجود وإنه سيقبل أى تبدل قبل أن يحتمل ، بكونه ثلاثة أيضا ، أن يصير زوجيا ؟ - فقال سيبيس : إن هذا ثابت على الاطلاق . - فقال سقراط : إنه ليس أقل ثبوتا ألا يوجد تضاد بين الزوجية والثلاثية . - لا بكل تأكيد ! - ليست إذن الصورة فقط التى يكون بينها تضاد هى التى لا تتحمل التقارب بين إحداها والأخرى وهناك أيضا بعض الصور الأخرى لا تتحمل تقارب الاضداد . - فقال : إنها الحقيقة بعينها ! واستأنف سقراط قائلا : هل تريد إذن أنه إذا استطعنا ذلك ، فإننا نحدد من أى نوع تكون هذه الصور الأخيرة ؟ - نعم ! بكل تأكيد . - فقال ألا تكون إذن هذه الصور يا سيبيس ، تلك التى يكون وضع اليد على أى شيء معها يكن ، لا يلزمها فقط أن تحوز طبيعتها

الخاصة في ذاتها ، ولكن أيضا طبيعة الضد الذي يكون له دائما ضد؟ - كيف تقول؟ كما كنا نقول منذ لحظة ولزني وأنتك تعرف جيدا ، أن كل ما يحتمل وضع اليد لطبيعة الثلاثة ، ليس هو بالضرورة الثلاثة فقط . بل يكون أيضا الفردى . - نعم إطلاقا - هل تقول من ثم إن ما هو من نفس النوع لا يطرأ بلا شك أبدا على مثل هذه الطبيعة التي تتعارض بالتضاد مع الخاصة التي يكون عملها أن تتم تصوير ما نحن بصدده ، - كلا في الحقيقة . ولكن هل الخاصة التي تصوره كما اتفقنا هي « فردية » حقا؟ - نعم . - والخاصة المضادة هل هي خاصة الزوجي؟ - نعم . - وتبعاً لذلك لا يطرأ أبداً على الثلاثة طبيعة الزوجي . - لا بالتأكيد ! - ومن ثم فالزوجي لا يكون خاصة للثلاثة . - لا ليست خاصيته . - على ذلك تكون الثلاثية لا زوجية . - نعم . وهالك بالاختصار ما كنت أدعوه تعينا لأى نوع تكون الصورة التي بدون أن تكون الضد لصورة أخرى ، لا تقبل مع ذلك هذه الصورة المضادة : فمثلا الآن ، الثلاثية Triade التي بعدم كونها (العكس) الضد للزوجي ، لا تقبله أيضا في ذاتها ، لهذا لأنها تحمل دائما معها ما هو ضده ، كما أن الزوجية Dyade ضد الفردى ، والنار ضد البرد ؛ وكثير من الصور أيضا . والآن فلننظر إذن : إذا كنت توافق على هذا التحديد فإنه ليس الضد فقط الذي لا يقبل في ذاته الضد ، ولكن أيضا هذه الصورة التي تحمل معها ضدا ما في شيء . ما تطرأ عليه ، والصورة نفسها التي تحمل ، لا تقبل أبداً في ذاتها الضد لما نحمله . وفضلا عن ذلك فلنرجع إلى ذكرياتك : ليس هناك ضرر من أن نسمع تكرار الشيء نفسه ! فالخسة لا تقبل في ذاتها طبيعة الزوجي ولا العشرة التي هي ضدها لا تقبل طبيعة الفردى . ومع ذلك فإن طبيعة الفردى هي التي لا يقبلها في ذاته ، وبالتأكيد ليس أيضا الثلاثة أنصاف ولا الكسور

الأخرى من نفس النوع التي تقبل النصف فيما يتعلق بطبيعة الكل . ومن جهة أخرى أيضا المثلث وكل كسر من نوعه . وفي الحقيقة أظن أنك تتعنى وتشاركنى رأيي . - فقال سيبيس : إنى أشاركك فيه بكل قوتى وإنى أتبعك .

تطبيق لمسألة بقاء الأرواح بعد الموت

الحجة الرابعة

- قال سقراط : والآن فلنعد إلى نقطة الابتداء . ولتحدثنى دون أن تستعمل فى اجابتك كلمات سؤالى نفسها ؟ ولكن بأن تنسج على منوالى . وتفسير ذلك : فالى جانب الجواب الذى كنت أتحدث به فى أول الأمر ، ذلك الجواب الأكيد الذى أقوله ، الملح فى ضوء حديثنا الحاضر ، طمأنينة أخرى فإذا ما سألتنى لما فى الواقع : « عندما تمثل الجسم ، ماهو الشئ الذى يجعله حارا ؟ » ولن التى اليك بالجواب الصحيح فى هذا الصدد ، ذلك الجواب الذى لا يكون حكيمًا : إنها الحرارة التى تجعله حارا ، بل جواب آخر أشد لباقة ، مأخوذ مما كنا نقوله منذ هنيهة : « إن الذى يجعله حارا هى النار » . وإذا ما سألتنى أيضا عندما تمثل جسما ، ما الذى يجعله مريضا ، فلن أقل أيضا إنه المرض ، ولكن هى الحمى . وبالمثل ! « عندما تمثل عددا ما ، ما الذى يجعله فرديا ؟ » فلن أجيب بأنها الفردية ولكن هى الوحدة . وهكذا دواليك . ومع ذلك فلننظر من الآن إذا كنت قد فهمت فهما كافيا ما أريد أن أقول . - فقال سيبيس : بل نعم ! قد فهمت بمقدار كافى تماما . - فاستأنف سقراط قائلا : أجب إذن : عندما تمثل جسما ما ، ما الذى يجعله حيا ؟ فقال : إنها النفس . - هل الأمر كذلك دائما ؟ - فقال سيبيس : ما الوسيلة لأنكار ذلك فى الواقع ! - وتبعنا لذلك إن أى شئ يمتلكه النفس فهى تحل فيه

ولكن هل يوجد ضد للحياة أولا يوجد؟ - فأجاب : يوجد ضد واحد . -
ما هو؟ - الموت . - أليس من الحق أن النفس يجب ألا تقبل أبدا في ذاتها الضد
لذلك الذى بذاته تجلبه دائما معها ، وأنه على هذا يجب أن ينتج الإتفاق بما قلناه
آنفا؟ - فأجاب سييس : وبدون أدنى تقييد .

- ماذا ينتج عن ذلك ؟ ذلك الذى لا يقبل في ذاته طبيعة الزوجى كيف سميناها
منذ هنية؟ - فقال : لازوجى . - وذلك الذى لا يقبل في ذاته العادل ؟ وذلك
الذى لا يصلح لأن يقبل في ذاته المثقف؟ - فأجاب : غير المثقف وللآخر غير
العادل - هيا بنا ! وذلك الذى لا يصلح أن يقبل في ذاته الموت ماذا ندعوه؟ -
فقال غير مانت . - والنفس أليست هى التى لا تقبل في ذاتها الموت؟ - لا . -
وإذن فالنفس شىء غير ميت ؟ وهى شىء غير مانت . - فلنتقدم ! لأن
ذلك بالتأكيد ، يجب أن تقرر أنه ثابت : ألا نصدر فيه حكما آخر؟ - كلا !
ياسقراط فقد قلنا ما فيه الكفاية . - فاستأنف : ماذا ينتج عن ذلك ياسييس
إذا كان من الضرورى للفردى أن يكون غير قابل للفساد ، هل من الممكن
لثلاثة أن تكون غير قابلة للفساد؟ - وكيف لا تكون كذلك فى الواقع؟ - وإذا
كان من الضرورى أيضا لغير الحار أن يكون غير قابل للفساد ، فهل فى كل
مرة نضع الحار على بعض البرد لا يمتحنى البرد محافظا على ذاتيته غير مذابة؟
لأن البرد بالتأكيد لا يكف عن الوجود ، ومن ناحية أخرى لا يتحمل أيضا
بدون أن يضعف الحرارة ولا يقبلها فى ذاته . - فقال سييس : هذه هى الحقيقة
وبالمثل إنى أظن إذا كان من الضرورى للغير مبرد أن يكون غير قابل للفساد ،
فإن النار ، فى حالة ماهاجم بشىء ما بارد ، لا تتمد أبدا ، ولا تكف هى أيضا ،
عن الوجود ؛ ولكنهما تنصرف محافظة على نفسها بالابتعاد . - فقال هذا
ضرورى ، - فاستأنف سقراط قائلا : أليس من الضرورى أيضا أن نوضح هكذا

في شأن الخالد؟ والخالد أليس هو أيضا غير قابل للفساد؟ حينئذ يكون هناك بالنسبة للنفس، عندما يتقض عليها الموت، استحالة في أن تكف عن الوجود، لأن الموت هو نتيجة مؤكدة لما قيل آتيا، فهي لن تقبله في ذاتها، ولن تكون نفس مائة، تماما مثل ماقلناه عن الثلاثة إنها لا تكون زوجا، كما لا يمكن أن يكون الفردى نفسه، ولا أيضا النار لن تكون باردة، كما لا يمكن أن تكون الحرارة هي النار.

ومع ذلك ربما سنسأل ماالذي يمنع الفردى، حينما لا يصير زوجيا، كما اتفقنا على ذلك، عند اقترابه من الزوجى، من أن يكف بالمبادلة عن الوجود في ذاته، ويصير زوجيا بدلا مما كان؟ وردا على مثل هذا الكلام ليس هناك من سبيل لنا للاعتراض بان الفردى لم يكف عن الوجود؛ ذلك أن اللازوجى لا يكون قابلا للفساد، لأنه إذا ما اتفقنا على ذلك، يكون من السهل علينا أن نعترض بسرعة بأنه أمام اقتراب الزوجى يرحل الفردى والثلاثة، وتبتعد. وبالنسبة لحالة النار والحار كما هو بالنسبة لكل الحالات الأخرى يكون هذا هو ردنا، أليس كذلك؟ - هذا مؤكد تماما. - وتبعا لذلك أيضا إذا كنا الآن متفقين بالنسبة لغير المائت على أنه فوق ذلك غير قابل للفساد؛ بينما إذا كنا غير متفقين، فعليا أن تناول المسألة من جديد. - تناولها من جديد؟ ولكن هذا لا يمكن أبدا على الأقل فيما يختص بهذه النقطة؛ فهناك صعوبة عظيمة في الواقع، أن يوجد متهمرد تصل في ذاته الفناء إذا صح أن الفناء كان يجب أن يقبله غير المائت الذي يمتلك الخلود ١ - وقال سقراط: وعلى كل حال إنى أعتقد - أنه فيما يتعلق بالالوهية - وبنفس صورة الحياة ولكل ما يمكن أن يكون أيضا غير فان، لا يوجد إنسان لا يوافق على أن ذلك لا يكف أبدا عن الوجود

فقال سيبس قسما بزيس . ليس هناك أحد بالتأ كيد لا من الناس ولا بالأحرى من الآلهة إذا كنت واثقا من نفسى ! - وإذن من حيث أن غير المائت لا يمكن فضلا عن ذلك أن يفتى ، فالنفس التى من خصائصها ألا تكون فانية ، هل من الممكن ألا تكون فوق ذلك غير قابلة للفساد ؟ - هذا ضرورى جدا . ومن ثم عندما يفاجىء الموت الانسان ؛ فإنه من المحتمل أن ماهو فان فيه هو الذى يموت ، بينما أن مالمديه مما هو خالد يرحل من جانبه محافظا على نفسه من الفناء ، وتاركا المكان للموت . هذا واضح - فقال سقراط : ومن ثم فإن أكثر من كل ذلك ياسيبس أن النفس شى غير فان ، وهى لا يمكن أن تفتى ، ومن الحق إذن أن نفوسنا نحن ستوجد فى ديارهادس .

خاصية الحجج المعروضة

:التسائج الخلفية

فقال سيبس : بالتأ كيد ياسقراط أنه فيما يتعاقبى ، ليس لدى ماأضيفه بعد ذلك ولا أى داع للتحرز فيما يختص بهذه الاستدلالات . وإذا كان هناك مع ذلك شىء ما يرى سيمياس الموجود هنا أو أى شخص آخر ، ان يقوله ، فإنهم يحسنون صنعا بالألا يلزموا الصمت . وأنى فى الحقيقة لا تسأل إذا كانت هناك فرصة أخرى غير تلك التى الآن ، نستطيع فيها أن نصرف النظر عن التحدث أو استماع الحديث عن مثل هذه المسائل ! - فاجاب سيمياس : والآن كلا ! فمن ناحيتى أيضا ليس لدى بعد باعث للتحرز على الأقل بالنسبة للعلل المذكورة . إلا أن عظمة المسألة التى نعالجها واحتقارى للضعف الأنسانى ، ترغمنى على ان أحفظ فى أعماق بيمض التحرز نحو هذه القضايا . - فقال سقراط : ليس هذا فقط ياسيبس . ولكن صحة كلامك تمتد أيضا إلى مقدمات براهيننا : ومهما تكن

هذه المقدمات قابلة للتصديق بالنسبة لك ، فهي لا تستحق أقل من ذلك لبحث أكثر تأكيذاً نعم بشرط أنك تميزها بكل دقة مطلوبة ، وحينئذ إذا صدق ظني ، فأنت ستتابع سير الاستدلال إلى أقصى حد يمكن أن يصل إليه الإنسان في مثل هذه النتيجة . وأخيراً لفترض أن هذا حدث بطريقة مؤكدة : وهكذا لن تتقدم في بحثك أكثر من ذلك . - فقال : إنها الحقيقة بعينها .

وأستأنف سقراط قائلاً ومع ذلك فهناك أمر من الانصاف على الأقل أن تدبروه أتم جميعاً : ذلك أنه إذا كانت النفس حقا خالدة ، فهي تتطلب أن يبقى بها ليس فقط للزمن الذي تبقى فيها ندعوه الحياة ، ولكن لمجموع الزمن كله ؛ لأنه يكون من الخطر الخيف حينئذ ، كما يبدو ، ألا نتم بها . ولنسلم حقا بأن الموت هو الانفصال عن الكل ، فأي ربح غير منتظر يكون للإشراق عند موتهم وفي نفس الوقت الذي ينفصلون فيه عن أجسادهم ، بأن يوجدوا أيضا مع نفوسهم بهذا الشر الذي هو لهم ، ولكن في الحقيقة من اللحظة التي يتضح فيها أن النفس ليست فانية ، حينئذ ليس لها أي مفر من شرورها ولا أي ضمان إلا أن تخضع ، وهو أحسن ضمان وأحكمه . وفي الواقع أن النفس لا يكون معها شيء ما عندما ترحل عند هادس أكثر من تكوينها الخلق وأسلوبها في الحياة الذي هو بالضبط بما للتقاليد ، ينفع أو يضر الميت من مبدأ الطريق التي تقوده إلى هناك .

أسطورة جغرافية عن مصير النفوس

ولسكن اليك حقيقة التقاليد . إن جميع الموتي الذين كانوا أثناء حياتهم ينتسبون شخصيا بواسطة القدر الخاص إلى قرين من الجن ، فإن هذا القرين يتولى قيادتهم إلى مكان معين ، هو المكان الذي يجتمعون فيه للحساب . وبعد ذلك عليهم أن يتوجهوا إلى ديار هادس في صحبة المرشد المذكور الذي عهدت إليه المهمة ، بأن

يوجه إلى هناك أولئك الذين يأتون من هنا . ولكن عندما ينالوا نصيبهم الذى ينبغي أن ينالوه هناك ، وعندما يقضون الزمن الذى ينبغي أن يقضوه ، فهناك مرشد آخر يعيدهم إلى هنا ، ولهذا السبب تلزم تقلبات زمنية عدة وطويلة . والدليل أن الطريق ليست كما يقول اشكيل فى النفوس فهو يعان أن الطريق المؤدية إلى ديار هادس فى الواقع بسيطة . بينما هى - فى رأي - وكما يبدو واضحا ، ليست بسيطة ولا وحيدة : وفى هذه الحالة ليست هناك حاجة أيضا إلى مرشدين ، لأننا لن نعرض لخطر ضلال الطريق ، إذا لم يكن هناك إلا طريق واحد . واسكن يبدو فى الحقيقة أن لها كثيرا من ملتقى الطرق ، ومن مفاوز الطريق . وإن ما تأمر به التقوى والعرف عندنا ليجدنى بادلة لتأييد قولى . وعلى ذلك فإن النفس الرشيدة العاقلة تكون مطيعة كما أنها بعيدة عن الجهل فيما يختص بما يحدث لها . أما تلك النفس التى بالعكس تتعاق بالجسد تعلقا شديدا ، التى تتخذ الجسد زمتا طويلا كما وضحت ذلك من قبل ، مركزا للاحاساس العنيفة ومحلا للظاهر ، فإن تلك النفس - بعد كثير من المقاومة وكثير من المحن - ترحل مكرهة وبكثير من العناء يقودها الجن الذى قبل هذه المهمة . وهى النفس قد وصلت إلى هذا ذلك المكان حيث تكون النفوس الأخرى . فالنفس التى لم تتطهر مما كانت تفعله ، كأن تقدم على القتل ظلما أو ترتكب بعض الجرائم الأخرى المماثلة التى هى آخرة لهذه الجرائم كما لو أنها فى الواقع عمل لنفوس صنوة ، تلك النفس يفر منها الجميع ويتجنبها الجميع ، ولا يقبل أحد أن يخدمها لا كرفيق سفر ولا كمرشد ، ولكنها تدور هنا وهناك فى حالة من الهزيمة التامة حتى ينتضى بعض الزمن الذى بانقضائه وبموجب ضرورة ما تحمل النفس إلى المقر الذى (يناسبها) يلائمها . وبالعكس إن النفس التى انقضت حياتها فى الطهارة

و في الاعتدال تجد آلهة يخدمونها كرفقاء سفر و كمرشدين ، وفي الحال يكون مقرها الجهة التي توافقها .

« ومع ذلك فإن الأرض تحتوي على عدد عظيم من المناطق العجيبة ، وهي ليست مما يقبله الناس الذين تمودوا أن يتجدثوا عن الأرض ، لامن ناحية تكوينها ولا عظمتها : وهذا ما توصلت إلى الاعتقاد به . » . قاطبه سيمياس قائلا : « ماذا تعنى بذلك يا سقراط ؟ لأنى أنا أيضا لست فى حاجة للقول بأنى قد تعلمت أشياء كثيرة على الأرض ، وهي ليست بلا شك تلك التى يتجه نحوها اعتقادك . وإنه ليسرنى إذن أن أستمع إلى حديثك عنها . - ولكن ماذا يا سيمياس ، من المؤكد حقا أنه ليس من رأبى أن ألقى إليك ببيان عن سر جلوكس ولكن أى حقيقة فى هذا السر ؟ آه ؟ وهاك الذى يفوق بوضوح تام فى نظرى ، سر جلوكس بالنسبة لصعوبته ا وهذا يعنى أولا أنى ربما لا أستطيع أن أفهم منه شيئا ، ثم إنى لو فهمت شيئا ، فإن الزمن الذى سأعيشه - يا سيمياس - لا يكفى أيضا لطول الموضوع - كما أظن -

ما هى طبيعة الأرض فى اعتقادى ، وما هى أقاليمها ، لا شىء بمنعنى أن أفضى به إليك .

فقال سيمياس : ولكن ، نعم لا ينبغى أكثر من ذلك !

فاستطرد سقراط : هاك إذن . ما اقتنعت به . فأولا : اذا كانت الأرض فى مركز العالم ، وأنها دائرية ، فلا حاجة لها ، لتفادى السقوط ، لا للهواء ولا لأى ضغط آخر من نفس النوع . ولكن ما يكفى لتماسكها هو تشابه جميع اتجاهات العالم فيما بينها ، وحالة توازن الأرض نفسها ، لأنه بالنسبة لشيء ، متخذاً مكانه فى توازن فى وسط متضامن منسجم ، فلن يتعرض لا قليلا ولا كثيرا

لأن يسقط من أى جانب ، وحيث أن مثل هذا الوضع ، هو وضع الأرض ،
وبكونه غير قابل للسقوط ، فإنها سوف تبقى ساكنة .

وقال : هذه اذن أول نقطة اقتنعت بها - فقال سيميان : هذا بحق نعم !

واستمر سقراط في حديثه : والآن النقطة الثانية . ذلك أن الأمر يتعلق

بشيء عظيم جدا ، وهو أننا نحن الذين نعيش على الوجه الممتد حتى أعمدة هرقل^(١) ،

لا نشغل الا قطعة صغيرة من الأرض ، ونسكن حول البحر ، كمنزل أو ضفادع

حول مياه راكدة . ويوجد أيضا فى أما كن أخرى ، أناس أخر عددهم عظيم ،

يسكنون عددا كبيرا من المناطق المتماثلة . وأنه فى كل مكان على استدارة

الأرض ، يوجد عدد كبير من الفجوات من كل شكل ، ومن كل حجم ،

فيها يختلط الماء والبخار والهواء . أما عن الأرض فى ذاتها الخالصة ، فإنها

توجد فى الجزء الخالص من العالم ؛ الجزء الذى به الكواكب والذى أطلق

عليه اسم الأثير ، عدد من أولئك الذين تعودوا الحديث عن مثل هذه

المسائل . واذا ما انحسر الأثير عن مكان ، فهو ما يكون هذه المواد التى

تأتى مما باستمرار تملأ فجاج الأرض . ونحن اذن نسكن الفجوات ، ولكن بدون

شك فى ذلك ، تصور أننا نسكن فى أعلى ، على سطح الأرض . هذه هى

حالة إنسان يسكن فى منتصف المسافة من قاع البحر ، فهو يتخيل أنه يسكن على

سطحه ، وبما أنه يرى من خلال الماء - الشمس وبقية الكواكب - فهو يعتبر

فى الوقت نفسه البحر ، كأنه السماء ، وأن بلادته وضعفه لا يسمعان له أبدا ان

يبلغ قمة البحر . ولا أن يرى ، إذا ما خرج من هذا البحر ، ورفع رأسه فى

(١) أى من الحد النهري للبحر الأسود الى مضيق جبل بطارق أى حوض البحر الأبيض المتوسط بأكمله .

الخارج نحو هذه المنطقة ، إلى أى حد تكون أصفى وأجمل من تلك الخاصة بأمثاله ،
التي لا يعلم أحد شئ . عنها ، لأنه لم يشاهدها .
إنه بالتأ كيد نفس الشئ ، الذى يحدث لنا أيضا : حيث أننا نساكن فى إحدى
فجوات الأرض ، فانا نتخيل أننا نساكن فى أعلاها ونسمى الهواى سماءً ، كما لو أن
السماء هى اللى تجتازها النجوم . وهالك السبب فى أن الحالة هى نفسها تماما فيما يأتى :
إن ضعفنا وتراخيها يردانا عاجزين عن اجتياز الهواى من طرف الى طرف ،
نعم ، ولنفترض انه أمكننا الوصول الى القمة ، أو اتخذنا أجنحة ، وأنا نظير ،
فحينئذ يكون أماننا المنظر ، لأننا نرفع رأسنا ، مثل الأسماك عندما ترفع
رأسها فوق البحر ترى أشياء هذه الأرض ، نعم . وهكذا يتيسر رؤية
الأشياء التى تكون فى أعلا ولنفترض أخيرا أن لطبيعتنا القوة على
تأكيد هذا التأمل : فانا نعرف حينئذ أن الموضوع (موضوع الرؤية) هو السماء
الحنيفية والضوء الحقيقى ، والأرض الحقيقية لأن هذه الأرض ، وهذه الصخور
ذاتها ، وفى كليها ، هى المنطقة التى تعيش فيها ، كل ذلك فاسد متأكل تماما
كما يكون كذلك ، ما يحويه البحر بفعل ملوخته .

والبحر الذى لا ينمو فيه شئ ، يستحق أن تسكلم عنه ، وحيث لا يوجد
به شئ كامل . ولسكن صخور محفورة ، ورمل وكيات لا يمكن تصورها من
الطين ، وبحيرات فى كل مكان ، يمتزج فيها التراب ، وبالاختصار : أشياء لا ينبغي
أبدأ تقديرها بمقارنتها بالأشياء الجميلة على الأرض . ولسكن الأشياء العلوية
بدورها متفوقة كثيرا على الأشياء الأرضية .

وإذا كانت هذه فى الواقع اللحظة المناسبة لرواية قصة ، فإن الأمر يستحق
- يا سيمياس - الاصفاء إلى ما هى بالضبط صفة الأشياء الموجودة على هذه
الأرض والتي توجد تحت السماء .

قال سيماس : يا للسماء - يا سقراط - إننا نسر تماما لسماع هذه القصة .

- فأجاب قائلا : حسنا أفهاك إذن - أيها الرفيق - ما يحصله المرء : إنه أول الأمر صورة تلك الأرض لمن ينظر إليها من عل : إنها - بالتقريب - على هيئة كرة عجيب اختلاط ألوانها ، أشبه بكرات من الجلد ذات اثنتي عشرة قطعة ، تميز أربعها بألوان ، تنحو نحوها ألوان أرضنا . وخاصة تلك التي يستخدمها الرسامون . ولسكن في تلك المنطقة النائية فإن الأرض بأسرها مشكلة من مثل تلك الألوان ، وهي أزهى وأصفى من ألواننا هنا . هنا في الواقع يكون اللون أرجوانيا وذا جمال عجيب ، أما هناك فهو بلون المسجد ، وفي موضع آخر ناصع البياض أو أشد بياضا من الطباشير أو الثلج ، والألوان الأخرى التي تتكون منها على هذا النحو ، فهي أكثر نفوذاً وأكثر جمالا من كل تلك التي نستطيع نحن اجتلاها : وذلك لأن تماويف أرضنا - وهي مليئة كلها بالماء والهواء بطبيعتها ، تنشح أثناء امتزاج جميع الألوان ببرنامج تلويني موحد ، حتى أنها لتبدي مشهدا لامتزاج متصل على درجة موحدة .

أما الأرض الأخرى - بتكوينها الحالي - فكل ما ينمو ينمو فيها بنسبة سواء ، أكان شجرا أم زهرا أم ثمرا . وعلى هذا النحو جبالها ، فالحجارة - في نفس النطاق - لها جمال أكثر من ناحية الصقل والشفافية واللون ، والحجارة نفسها التي في أرضنا ندعوها كريمة ، وما لدينا من عقيق وحجر يصب (حجر الدم) وزمرد وما من هذا النوع ، يكون هناك من سقط المتاع . وإذا كان في هذه المنطقة شيء منها فهي هناك أجل من التي لدينا . وهناك سبب ذلك : فالحجارة في تلك المنطقة نقية ، إنها لم تتأكل ولم تفسد كلية كحجارتنا ، بالتحلل والملوحة الناجمة عن الأخلط التي منشؤها هذه الأماكن عينا ، لأنه فيها

ما يجلب إلى الحجارة وإلى الأرض وإلى الحيوانات - كما إلى النباتات -
القمح والمرض . ويزيد تلك المجموعة من الأحجار الكريمة التي تزدان
بها الأرض الحقيقية الذهب والفضة ، والبقية أخيراً ، ما يجرى مجرى هذا النوع .
جلية من نفسها ، وبالطبيعة تنكشف للأبصار جد وفيرة ، جد هائلة ، جد
منتشرة على الأرض ، حتى لسكانها ، نظر يجعل الرابطين سعداء .

أما ما لديها من حيوانات ، فإن عددها هناك أكبر من عددها هنا .

أما الرجال : فالبعض يسكن وسطها والآخرون على حافة الهواء مثلنا على
حافة البحر ، وآخرون في جزائر يحفها من كل جوانبها الهواء وتستقر على الأرض
الراسخة . وخلاصة القول : إن ما يكونه الماء والبحر بالنسبة لحاجاتنا ، يكونه
تماما الهواء هناك . وأن ما يكونه الهواء لنا ، يكونه الإثير لهؤلاء الرجال هناك .
وإن الجو الذي به ينعمون ، فيه اعتدال تام ، حتى أنهم خالون من الأمراض .

أما بالنسبة للأعمار فإنهم يعبرون أطول من الرجال هنا . أما عن البصر
والسمع والفكر وكل الحواس والمائلة ، فإنها لهم في صورة أنقى منا بنسبة تقاه
الهواء للماء والاثير للهواء . ولديهم أيضا معابد وأماكن مقدسة تمش فيها الآلهة
حتا . ويستمعون لأصواتهم ويتلقون نبؤاتهم . وبهذا يحسون بالآلهة ويتصلون
بهم وجها لوجه . ولنصف إلى هذا أنهم يرون الشمس والقمر وباقي النجوم كما
هم في الحقيقة . ويضاف إلى هذه الميزات سعادة : أنهم في صحبتهم .

« هذه هي إذن طبيعة الأرض في مجموعها ، وما يتعلق بالأرض . أما عن
المناطق الداخلية ، فإنها تتكون من أصقاع متعددة ، في مجموعات كبيرة متناسقة !
في علاقتها بالمجموع . وبعض هذه الاجزاء أكثر عمقا واتساعا من الجزء الذي
نمش فيه . والبعض الآخر - مع كونه أعرق ، غير أنه أقل اتساعا من إقليمنا .

البعض الثالث . أكثر اتساعا عن الجزء الذى نعيش فيه ، ولكنه أقل عمقا . وكل هذه المناطق الداخلية يتصل الواحد منها بالآخر فى أما كن عدة وبثقوب فى غاية الدقة والاتساع - ولها علاوة على ذلك ممرات تتصل الواحدة منها بالأخرى . وفى بعض الاحيان يتدفق الماء الغزير من الواحدة للأخرى ، كما يحدث فى الاحواض الكبيرة . وهناك أيضا أنهار فى داخل الارض ضخمة لا تنقطع ، تحمل الى وجه الارض ماء ساخنا وباردا . وهناك أيضا تسيل النار بغزارة . وكذلك أيضا أنهار عظيمة من نار . وأخير الأنهار من طين سائل بعضها رفيع وبعضها غليظ ، كما يحدث فى صقلية حيث تسيل أنهار من الطين قبل أن تتدفق اللحم نفسها إن هذه الأنهار تتدفق فى كل منطقة طبقا للاتجاه الذى سيقوم الجرى فى كل حالة وفى كل مرة باتجاهه . وأن هناك نوعا من الذبذبة فى باطن الأرض هو الذى يسبب كل هذه الحركات المساعدة الهابطة . ويجب ان يتمسك وجود هذه الذبذبة بالشروط الآتية :

انه يوجد بين فجوات الأرض فجوة هى أكبرها ، ذلك لأنها تخترق الأرض كلها واحدة بعد أخرى . وهى التى وصفها هوميروس حين قال « بيدأ فى موضع تحت الأرض أعمق الاغوار » وهى ما يسميها هوميروس فى مواضع أخرى - كما يسميها غيره من الشعراء - السترار Le Tarare . والواقع أن هذه الهوة هى المكان الذى تتدفق منه كل مجارى الأنهار . وفيه تصب . وكل منها أيضا يستمد صفاته الخاصة من طبيعة التربة التى يسيل خلالها . أما عن سبب كون هذا المكان هو مصدر مجارى هذه الأنهار - وشرط تدفقها وجريانها ، فهو أن الماء لا يجرد فيه مستقرا ولا قاعا . وكان من الطبيعى إذن أن يوجد فى الهوة حركة ذبذبية وتموج ، تجعل الماء هابطا صاعدا . كذلك بفعل الهواء والريح المحيطان بالماء نفس الشيء ، فهى تصحب وتتابع فى الواقع

حركة الماء ، حين ينتقل من ركن من أركان الأرض إلى ركن آخر . إن هذا يشبهنا حين تنفس : إن الشهيق والزفير إنما هما مجرى رياح . وكذلك في المنطقة التي نحن بصددها ، تكون ذبذبة الرياح ، مرتبطة ومتوافقة مع ذبذبة الجوهر الرطب - مكونة الرياح العاتية العاصفة التي لا تقاوم . فإذا افترضنا أن المياه تتراجع نجد المناطق التي أسميناها سفلية ، فإنها تندفع خلال الأرض إلى تلك الأماكن وتمهبط إليها وتنمرها . إن هذا يشبه تماما عملية الري . ولنفترض أنها هجرت هذه المناطق ، لكي تندفع نحونا ، فإنها تملأ فجواتنا مرة أخرى . فإذا امتلأت هذه الفجوات ، فإنها تسيل مرة أخرى في قنوات ، وتخترق التربة . وإذا حدثت وامتلات تلك الفجوات ، فإنها تطفو وتصل إلى مواضع تجدد فيها طريقها . وعلاوة على أنها تكون البحار ، فهي أيضا تكون البحيرات والأنهار والينابيع .

ثم تبدأ وتفيض ثانية في باطن الأرض ، وبعد أن تقوم بدورات أطول وأكثرت عدداً تارة ، ودورات أقصر وأقل عدداً تارة أخرى ، فإنها تصب في هذه الهوة السحيقة : الترتار . غير أنه توجد حالات ، حيث ينساب الماء على مستوى يتفاوت في مدى الانخفاض ولكنها دائماً تكون على مستوى أوطى مما وصل إليه الري ، بحيث أن مجرى الماء يكون دائماً على مستوى أسفل من المستوى الذي بدأ منه الجريان . وزد على ذلك أنه أحيانا تكون النقطة الذي يصل إليها مجرى الماء تقع تجاه النقطة التي يبدأ منها تفجر مجراه . وأحيانا أخرى تقع هاتان النقطتان في نفس الجزء . كما أنه قد يحدث أحيانا أن دوران هذا الجرى يحدث دائرة كاملة . وأحيانا يدور مرة واحدة أو عدة دورات على شكل حلزوني حول الأرض على طريقة الثمايين ، متجهاً من أعلى إلى أسفل ، إلى أن يبلغ المصب .

غير أنه من المحتمل - مع هذا كله - أن يكون إتجاه النزول الى المركز سواء في هذا الإتجاه أو ذاك ، لا يمتدى هذا المركز مطلقا . إذ أن الجزء من الأرض الواقع على جانبي مركزها ، هو بمثابة بدء نقطة الصعود لكل من هذين المجريين وبقينا إنه توجد مجارى مياه أخرى ، لا تحصى عدداً ولا نوعاً - ولكن لعلنا في وسط هذه الكثرة ، نستطيع أن نميز ، منها فأطولها هو الذى يرسب بجراه في الدائرة الخارجية التى نسميها أوقيانوس . وفي الجهة المقابلة ، ينساب في إتجاه مضاى مجرى الاثيرون .

فإلى جانب المناطق القاحلة التى يعبرها مجراه ، فإنه ينساب بصفة خاصة تحت الأرض الى أن يصل الى بحيرة اشيروزياس . وهناك تلتقى نفوس الدهاء من الموتى . وهذه النفوس بعد أن تقضى فترة تفاوت في طولها - إذ تكون أقصر لبعضها منها للأخرى - تتجه بعدئذ من جديد الى الأجيال الحيوانية . ويفجر نهر ثالث وسط المسافة ما بين الأثنين الأولين ، ويقرب النقطة التى تفجر منها ، يمود لىصب في مسطح شاسع . تلتهب فيه نار حامية الوطيس - وهناك يكون بحيرة أعظم إتساعاً من بحزنا نحن . وتضطرم كلها بالماء والوحل . أما مجراه الدائرى عند خروجه من هذه البحيرة ، فهو مضطرب محمل بالأوحال . ثم بعد أن يرسم شكلاً حلزونياً تحت الأرض ، يصل من إتجاه مخالف أو عكسى إلى أطراف بحيرة اشيروزياس دون أن يختلط بمائها . وبعد دورات متكررة ، ينتهى به المطاف الى أن يصب في مكان أكثر إنخفاضاً من الترتار . ويطلق على هذا النهر اسم بيرفليجتون . بل إن اللحم الذى يقفز بها تيمث بشظاياها الى أعلى حتى تصل إلى أعلى سطح الأرض ، في مختلف الأماكن التى يمكن أن يبلغ إليها . ويأتى النهر الرابع بدوره تجاه النهر الثالث ويبرز بادية الأمر وسط بلاد موخشة الى أقصى مدى ، على حد ما يقولون . ويكسوها بأكلها طيف يميل الى

الزرقة القائمة . تلك هي البلاد التي يسمونها إستياجر ، وفضلا عن ذلك فإن هذا النهر يكون بحيرة استيكي حيث يصب فيها . غير أنه بعد أن يصب مياهه في تلك البحيرة ، فإن هذه المياه تتخذ خواصا مزعجة مخيفة . وبعد ذلك ينغمس في جوف الأرض ، ثم ينساب على شكل دورات حلزونية في إتجاه مضاد لنهر البرفليجتون . ويسيل قدما حتى قرب بحيرة اشبروزياس من الجانب المقابل ، على أن مياهه لا تخرج بأية مياه أخرى ، ولكنه هو أيضا بعد جولة دائرية ، يأتي فيصب في التترار على عكس نهر بيريفليجتون ، أما اسم هذا النهر فهو على حد قول الشعراء نهر كوسيت .

ذلك هو التوزيع الطبيعي لتلك الأنهار . وها هم أولاء الموتى قد وصل كل منهم الى المكان الذي اقتادته إليه قرينه من « الجن » وفي بادئ الأمر تتم محاكمتهم ، شأنهم شأن جميع من كانت حياتهم جميلة قديسة ، وبعدئذ يتجه من هؤلاء الموتى من يتقرر أن حياتهم كانت ذات مستوى متوسط الى الطريق المؤدى الى الأشيزون . فيركبون في القوارب المعدة لهم ، والتي توصلهم الى البحيرة حيث يقيمون ويتطهرون ، فيتخلصون من الظلم الذي أذنبوا به عن طريق ما يندفعونه من آلام . كما أنهم يحصلون مقابل أعمالهم الحسنة على جزاء يناسب وأحقية كل منهم . غير أنه يوجد من بين هؤلاء الموتى من يتقرر أن حالته يتوس منها ، نظرا لبشاعة ما اقترفوه من ذنوب ، مثل سرقات متكررة خطيرة تتضمن تدنيس المقدسات ، ومثل اقرار قتل الناس مرات متكررة ، دون مبرر ودون أية عدالة ، الى غير ذلك من الذنوب . التي يمكن لأنسان ارتكابها في هذا المضمار . فصيبر هؤلاء هو أن يقذف بهم في التترار الى غير ما رجعة .

وهناك فئة أخرى من بين هؤلاء الموتى تتقرر أن أخطائهم ، بالرغم من

بشاعتها - فإنه يمكن علاجها ، مثال ذلك الذنوب التي ترتكب تحت سورة الغضب ، وما يقترفه الأثان ضد والده أو أمه ! ثم ينسدم على هذا كله ويكفر عنه بقية حياته ، حتى ولو أدت به هذه الأخطاء الى ارتكاب جريمة القتل . فهو لاه الموتى يتحتم أن يقذف بهم في الترتار ، ولكن بعد أن يقضوا مدتهم في ذلك المكان يقذف بهم المجرى الصاعد الى أعلى ، فيتجه القنلة الى نهر الكوسيت ، أما كل من رفع يده على أبيه أو أمه ، فيتجه الى نهر البرفليجتون . وحين ينقلون الى إرتفاع يعادل مستوى بحيرة أكساموس ، عندئذ ترتفع صيحاتهم ، فبعضهم يتنادى من قتل ، وبعضهم الآخر يتنادى من اعتدى عليه . وبعد هذه الصيحات وهذه التوسلات ، وهذه النداءات يلتمسون منهم السماح بالمرور الى البحيرة ، وأن يقبلوهم فيها . فإذا وفقوا الى إسترضائهم ، يبرون الى البحيرة ، وهناك تنتهى آلامهم . أما إذا لم يوفقوا الى إسترضائهم ، فإنهم يحملون من جديد الى الترتار - ومن هناك الى مختلف الأنهار . وهكذا دون هوادة يتكرروا بهم الى أن يتحقق لهم إسترضاء كل من أساءوا اليه ظلما وعدوانا . ذلك هو الحكم الذي يأمر به قضائهم من الآلهة .

أما أولئك الذين تقرر أن حياتهم ذات قداسة متناهية ، فإن مثلهم مثل الطيور التي تحلق في الفضاء ، فإنهم يتحررون فورا من أعماق الأرض ، فينطق سراحهم ومن يصل منهم إلى عليين (علو يبلغ مكان الإقامة الدائمة) ، فإنهم يستقرون فوق سطح الأرض . ومن بين هؤلاء - يوجد أولئك الذين تطهروا بفضل الفلسفة ، فيحيا هؤلاء دون جسد على الاطلاق طيلة العمر ، ويصاوبون الى مساكن أكثر جمالا وبهاء من سابقاتها - فليس من الميسور وصف هذه المساكن ، فضلا عن ضيق الوقت الذي يتعذر حاليا تخصيصه لذلك .

المنفعة الأخلاقية لهذه الأشرطة

« حسناً إذن يا سيمياس . إن هذه الأشياء التي تكلمنا عنها - طويلاً - هي ما ينبغي فعله ، ليسكون لنا في هذه الحياة ، نصيب من الفضيلة التي يكونها الفكر . وثمره ذلك أن العوض جميل ، وأملنا العظيم . وعلى الجملة : إن الأمان في الادعاء بأن هذه الأشياء هي على النحو الذي عرضته ، إنما هو شيء لا يلبق بالإنسان يتمتع بسلامة العقل . ومع ذلك إذا كان الأمر يتعلق بهذا أو بما يقرب منه بالنسبة لفنوسنا ، فإن الكلام في هذا الموضوع يعتبر - في نظري - أمراً يستحق المخاطرة وبذل الجهد ، على أساس اعتقادنا بخلود النفس ، ما دام الخلود صفة من صفات النفس . وبالنسبة لمعتقداتنا من هذا النوع ، هناك شبه تعويذة (رقية) يجب على كل إنسان أن يهيتها لنفسه . وهذه الرقية هي السبب الذي أخرني طويلاً ، وجعلني أتريث كثيراً في هذا الموضوع .

حسناً - وقد قلت : إنه على حسب هذه المعتقدات أن الرجل الذي ودع ملذات الجسد ومشاغله - طوال حياته ، لأن هذه الأشياء غريبة ، وفضلاً عن ذلك ، فإنها حسب حكمه تنتج أثراً عكسياً ، فإنه يجب أن يكون مطمئناً على مصير نفسه . أما الملذات : التي تقوم على التعليم ، فهي تكون شغله الشاغل ، فهي تلبس نفس الإنسان ثوبها الخاص بها من اعتدال وعدالة وشجاعة وحرية وحق . وبذلك يستعد من حاله كذلك إلى السير في طريق ديار هادس . مستعداً إلى الاتجاه إلى ما يسمونه مصيره . وأضيف - يا سيمياس ويا بييس - أنكما والآخرون ستبعمون نفس الطريق فيما بعد . أما أنا فإن مصيري الآن - كما يقول بطل من أبطال المأساة - يناديني ولا يهمني إذا كان قد حان الوقت لسكى أنجيه بشخصي نحو مكان الاستحمام ، فإنه يجدر بي - فيما يبدو - أن أغتسل قبل تعاطي السم .

الافتخام بالنفس

ولما انتهى سقراط من كلامه - قال كريتون وبمد - فأية أوامر تعطينا - ياسقراط - لهؤلاء أو لي فيما يتعلق بأطفالك أو بأى شأن آخر - إذ من جهتنا ، سيكون هذا الواجب هو واجبنا الرئيسى ، نظرا لمحبتنا لك . فأجاب سقراط : حقا - يا كريتون - إننى لا أكف عن الحديث فى هذا ، وليس عندى شىء جديد أقوله . ها كم أوامرى ، اهتموا بأنفسكم أنتم . وعندئذ سيكون كل واجب تقومون به من جانبكم صادرا عن حب لى ، أو لـكل ما يتصل بى ، وكذلك عن حب لأنفسكم . ولولا ذلك لما أخذتم اليوم على عاتقكم أى تعهد . ولنفرض على العكس من ذلك أنكم - نعم - أنتم لم تهتموا ولم تريدوا أن تعيشوا مقتفين - كما يقتضى الأثر - ما قيل اليوم ، وما سبق أن قيل فى الماضى ، إذن فهما كان عدد تعهداتكم اليوم ، ومهما كانت قوتها ، فإن يجديكم ذلك شيئا .

قال كريتون : سنحاول بالطبع من كل قلبنا أن نلتزم هذا السلوك . ولكن فيما يتعلق بجنازتك ، كيف نتصرف .

فأجاب - كما يروق لكم - على شرط : هو بطبيعة الحال أن يكون جثمانى فى أيديكم ، وألا يضيع منكم . وعقب ذلك أخذ يضحك بهدوء ، ويدبر فىنا النظر .

وقال : لا أستطيع أيها الرفاق أن أقنع كريتون ، بأننى أنا نفسى سقراط الذى يتحدث إليكم حالا ، ويحكم نظام كل حجة من حججه . وبالعكس إنه واثق بأننى سقراط آخر ، هو ذلك الذى ستكون جثته بعد حين أمام ناظريه ، وهكذا - ها هو يسأل كيف يتصرف فى جنازتى . أما ما كنت أعيد فيه وأزبد مرات ومرات ، ومنذ زمن طويل ، من أنى بعد أن أشرب السم ، لن أبقى بينكم ،

وأنتى عندما أرحل ، سأذهب إلى ألوان من الرغد ، هي بالضرورة تلك التى أعدت للسعداء . وأظن أن كل ذلك لم يكن بالنسبة له ، إلا كلاما فارغا وأنواعا من العزاء ، أحاول أن أقدمها لكم ولنفسى فى الوقت ذاته .

ثم قال : والآن - اضمنونى - عند كريتون ، وأكذوا له ، عكس ما أكد هو لاقضائى : فعلى حد قوله كان يقسم بأننى سابقى ، أم أنتم فسوف تقسمون ، بل وعلى العكس ، ستضمنون أننى لن أبقى حين أموت . بل بعد قليل جدا سأرحل ، وأغادر هذا العالم . فها هى ذى خير وسيلة تجعل المحنة هيئة التحمل على كريتون ، إذ يتجنب حين يرى جسدى يحرق أو يدفن - الغضب من أجلى ، بسبب أشياء مفرعة يتصور أننى أتحمّلها ، ولكى لا يتسنى له القول أثناء جنازتى : « هذا هو سقراط الذى أعرضه أمامكم ، إننى أقناده إلى قبره ، إننى أدفته » ثم استأنف . سقراط القول « اعلم جيدا - يا كريتون - أيها الصديق الشهم . إن سوء التعبير ليس فقط خطأ ضد اللغة نفسها ، بل إنه يؤذى النفوس . كلا يجب أن أتجرد من الخوف ، كما يجب التحدث عن جنازة جسدى ، وأن تم هذه الجنازة على النحو الذى يطيب لك ، وعلى الصورة التى ترى أنها أنسب ما يكون للعادات وللتقاليد » .

فأنتمة : اللعنات الصغيرة لسقراط

وبعد أن أكل سقراط هذه الكلمات . نهض واقفا ، ثم إن انتقل الى غرفة أخرى لكى يستحم ، وتبعه كريتون ، وبعد أن طلب البنا أن نبقى ، فمكثنا حيثئذ نتحدث فيما بيننا معلقين عما قيل أمامنا ، وأخذنا نفحص فحوى ذلك الكلام . وأطالنا التعليق عما انتهت اليه حالتنا من بشاعة سوء الحظ . أجل : لقد كان ذلك حقا فى رأينا بمثابة فقد والد ، وأنا سنقتضى بقية حياتنا كاليتامى .

وما أن انتهى سقراط من الاستحمام ، حتى أحضروا أبناءه بجواره . إذ كان له ولدان صغيران وثالث كبير إلى حد ما وكذلك وصلت قريباته ، فأخذ يتحدث إليهن في حضور كريتون ، موجها إليهن نصائحه وتوصياته .

ثم طلب إلى النساء والأطفال أن ينسحبوا ثم عاد إلى ناحيتنا . وكانت الشمس عندئذ قد قاربت الغيب ، إذ أن سقراط كان قد أمضى وقتا طويلا في ذلك المكان . فعندما عاد من الحمام ، جلس ، ومنذ تلك اللحظة ، كان الحديث قصيرا . وعندئذ دخل خادم الاحدى عشر ، ووقف أمامه قائلا « يا سقراط ليس غدى ما أوأخذك عليه ، أنت بالذات ، كما أوأخذ الآخرين ، فانهم يحتمون ويقضبون على ، ويصبون على اللعنات ، حين أطلب إليهم تجرع السم ، تنفيذا لأمر القضاة . أما أنت فعلى عكس ذلك ، إذ أتيج لى فى مناسبات عدة الوقت الكافى لأنهم أنك أكرم رجل ؛ وأكثرم دماثة فى الخلق ، وأعظمهم طيبة ، إذا قورنت بجميع الذين وصلوا إلى هذا المكان ، ولا سيما فى هذا اليوم ، فانى على يقين فى أن غضبك ليس منصبا على أنا . فأنت تعلم جيدا من هم المستولون ، فعليهم يقع غضبك . والآن إذن ، لأنك لا تجهل موضوع زيارتى . فأقول لك - وداعا ، وحاول أن تتحمل - بقدر ما فى استطاعتك - المقدر المحتوم . »

وما أن انتهى من هذه العبارات حتى أخذ فى البكاء ، ثم استدار وابتعد . فرفع سقراط عينيه ونظر إليه قائلا : « أقول لك أيضا وداعا ، أما عنا فسنصبح رأيك » . ثم التفت نحونا وقال : يا لها من رقة بالغة فى هذا الرجل ، إذ طيلة إقامتى فى هذا المكان ، كان يأتى إلى ويمجاذبنى أطراف الحديث ، وقصارى القول إنه رجل ممتاز . واليوم يتجلى فيض الكرم فى الطريقة التى يبكينى بها . والآنى هيا بنا . فلنطع نعالمانه - يا كريتون - وليأت السم ، إذا كان قد تم

إعداده . وإلا فليقم بإعداده المكلف بذلك ، فقال كريتون « ولكن يا سقراط إن صبح تقديري ، فإن الشمس ما زالت مشرقة فوق هامات الجبال ، ولم يتم بعد غروبها . كما أنني كثيراً ما سمعت أن أشخاصاً كثيرين تناولوا السم بعد فترة طويلة من تليفيهم الأمر بذلك . بل وبعد أن يتناولوا ما يطيب لهم من الطعام والشراب ، وآخرون يتعاطونه بعد أن يتم اتصاهاهم بالأشخاص الذين يرغبون في التحدث إليهم : مهلاً إذن ، لاداعي للتسرع . فما زال أمامنا متسع من الوقت » .

فأجابه سقراط : لاشك - يا كريتون - في أن ما تقوله أمر طبيعي ، من أن الناس الذين تشير إليهم يفعلون ما تقوله هذا ، ظناً منهم أنهم يكسبون بعض الشيء بتصرفاتهم هذه . أما عنى أنا فإنه أمر طبيعي بالنسبة لى ألا أفعل شيئاً من ذلك . إذ أعتقد أنني لا أكسب شيئاً من تأجيل تعاطى السم فترة ما ، إلا أنني أصبح موضع سخيرية فى نظر نفسى ، لجرد تمسكى هكذا بالحياة ، وأن أحرص عليها فى الوقت الذى لم يبق منها شيء . كفنانا إذن كلاماً . اذهب وأطعم ، ولا تخالفنى » .

فلما رأى كريتون ذلك ، أوماً بإشارة إلى أحد أتباعه الذى كان يقف على مقربة منه ، فخرج على التو ، وعاد بعد لحظة ، مصطحباً الشخص الذى كان عليه أن يقدم السم ، فأحضره - ممزوجاً - فى كأس . فما أن رآه سقراط حتى بادره قائلاً : « والآن - يا عزيزى - قل لى بما أنك لم بتفاصيل هذا الأمر ماذا ينبغى أن أفعل » فأجابه : « ما عليك إلا أن تتجول قليلاً - بعد الشرب - إلى أن تشعر بأن قدميك قد ثقلتا ، عندئذ تظل ممدداً : وهكذا يتم مفعوله » . وما انتهى من هذا القول ، حتى قدم الكأس لسقراط ، فتناولها سقراط ،

محتفظا - يا اشكرات - بكل هدوئه ، دون أن تتنابه رعشة واحدة ، أو يتغير فيه شيء ، فلم يمتنع له لون ، أو تتبدل له ملامح ، غير أنه حول نظره إلى ناحية ذاك الرجل محمدا بنظره كعيني ثور ناظرا - كما دته - إلى أسفل ، (نظرة تحوى معانى السخرية وخالية من التحدى) . وسأله « قل لى . هل يسمح بسكب جزء من هذا الشراب لإله ما أم لا » فأجاب الرجل : « إنا يا سقراط - نمزج من هذا الشراب فقط ، القدر الكافى الذى يمتنع الغرض من تناوله » فقال له سقراط : « حسنا لقد فهمت . ولكن ليس أقل من أن يسمح - بل وهذا واجب - بتقديم صلاة الآلهة ، لشكرهم على النجاح الموفق لهذا التغيير فى الإقامة ، من هذا العالم إلى العالم الآخر . وتلك هى صلاتى : آمين » .

وما أن انتهى من هذا القول ، حتى تفرغ السم حتى الثمالة دون توقف ، ودون أن يشمئز أو يأنف .

أما عنا نحن ، الذين تمسكنا جميعنا ، تقريبا ، من أن نمسك عن البكاء ، فما أن رأيناه يشرب ، بل وقد شرب ، وأنه لم يكن هناك أى سبيل آخر ، فقد كان الأمر أقوى منا . فدموعى أنا أيضا أخذت تنهار فى فيض بالغ إلى حد أن غطت جميع وجهى ، وأخذت أذرف دموع مهجتى على نفسى بالطبع (إذ بالتأ كيد لم أكن أذرف دموعى عليه) . أجل كنت أبكى مصيرى أنا ، وسوء حظى ، أنا الذى سأحرم من رفيق كهذا ، كما خرج كريتون أيضا عن هدوئه قبل أن أسكب السم ، إذ تعذر عليه أن يمسك عن البكاء . فنهض واقفا ليخرج . أما أبولودور الذى لم يتوقف لحظة عن البكاء طيلة الوقت ، فقد أخذ يرسل صيحات من الغضب ، وزئيرا من الألم ، إلى حد أن تحطمت قلوب جميع الموجودين ، إلا سقراط نفسه بالطبع . فصاح سقراط عندئذ « ماذا دهاكم .

إن أمركم لحير ، فإن كنت قد صرفت النساء ، فقد كان لهذا السبب بعينه ، لا تجيب مثل هذا الشطط في تقدير الأمور . إذ سبق أن علموني أنه يجب أن تنتهي الحياة بأقوال هينة موقفة . هيا ، إذن الزموا الهدوء ، وتذرعوا بالثبات .

فما أن سمعنا هذه العبارات حتى غلب علينا الخجل ، وأمسكنا عن البكاء .

أما هو فأخذ يذرع المكان جيئة وذهابا ، إلى أن صرح بأنه يشعر بثقل في ساقيه . وعندئذ استلقى على ظهره تماما كما أوصاه به ذلك الرجل^(١) الذي أخذ منذ تلك اللحظة يضع يده على قدميه ، ثم على ساقيه ، فاحصا إياها من حين لآخر . ثم أخذ يضغط بشدة على قدم سقراط ، وبسأله إن كان يشعر بهذا الضغط : فأجابه سقراط إنه لا يشعر بشيء . فأخذ بعد ذلك يضغط على أسفل ساقيه ثم يصعد تدريجيا ، مما يوضح لنا أن جسم سقراط أخذ يبرد ويتصلب ، وحينما جسه مرة أخرى . قال لنا : إنه عندما يصل ذلك إلى القلب ، ففي هذه اللحظة ، يذهب سقراط « وحينما كشف سقراط عن وجهه الذي كان قد غطاه ، كانت البرودة قد وصلت إلى نصف بطنه ، وقال هذه الكلمات ، وهي آخر ما نقوه به » يا كريتون : إنني مدين لاسكليوس بديك . فادفع هذا الدين لا تنسى ذلك « فقال كريتون « حسنا سأفعل ذلك ، ولكن فكر إذا كان لديك شيء آخر تقوله » وظل سؤال كريتون بدون جواب . وبعد لحظة قصيرة ، انتفض سقراط ، فاقرب منه ذلك الرجل ، وكشف عنه الغطاء ، وكانت نظرة سقراط ثابتة ، فما أن رأى كريتون ذلك ، حتى أغلق فم سقراط وعينه .

(١) يهيم لنا « الرجل » إلى الشخص الذي ناولة السم .

تلك هي - يا اشكرات - النهاية التي تمت أماننا لرفيقنا . ذلك الرجل
الذي يحق لنا أن نقول عنه ، إنه - من بين جميع رجال عصره - الذين أتبع
لنا معرفتهم - كان أكثرهم طيبة وحكمة وعدلا .

« تم النص »

فيـدون

في العالم اليوناني

شرح وتعليق

تعليقات روبان

سنحاول نحن في هذا الفصل أن تقدم للقارئ ما كتبه الأستاذ ليون روبان ، أستاذ الفلسفة بكلية الآداب بجامعة باريس . وروبان - كما قلنا في مقدمة الكتاب - أدق من ترجم لأفلاطون ، وشرح كتبه . ولم يقدم أحد من الباحثين لأفلاطون وكتبه من خدمات ، مثل ما قدم روبان . ولم ينفذ أحد من الباحثين في أعماق النصوص الأفلاطونية مقدار ما نفذ روبان . وسيوضح لنا التحليل الرائع الذي كتبه روبان والذي سأقدم موجز له - صدق ما أقول .

• • •

فيثاغورس

يرى روبان أن من الصعوبة بمكان تحديد التاريخ الذي كتبت فيه محاوره فيثاغورس ، ولكن من الممكن أن نحدد مكانها في كتب أفلاطون . فإن صلتها « بالمأدبة » واضحة تماما . بينما تحدثنا واحدة منهما عن « كيف عاش الحكيم » تحدثنا الأخرى عن « كيف مات » ومن الصعوبة تعيين أيهما أسبق . ومع ذلك إذا كان من الممكن أن نحدد تقريبا الزمن الذي كتبت فيه المائة ، فسيكون في الامكان أيضا تحديد الزمن الذي كتبت فيه محاوره فيثاغورس . ويلاحظ أن كليهما من كتب « النضوج » ومن الواضح أنهما - أي فيثاغورس والمأدبة - ليستا من الكتب الاحتجاجية « كاحتجاج سقراط » أو « كريتون » . ومن الواضح أيضا أنهما كتبتا بعد جورجياس ومينون . ويلاحظ أيضا أن في « فيدرس » والجمهورية تتضح المسائل والمشاكل في صورة أوضح وأدق من فيثاغورس . وحاول سقراط فيهما أن يبين محتوى مذاهبه الذي أودعها في أسلوبه الأسطوري . ويستنتج - من هذا - أن أفلاطون حين كتب فيثاغورس ، كان قد أكل رخلته الكبرى في مصر وقورينا وقبرص . وأصبح رأس مدرسة وأنه كان

بسبيل إقامة الأكاديمية ، وأنه في ذلك الوقت كان قد بلور طريقته في التعلم والتعليم . وفيدون مثال واضح على هذا . وإنما لئري في فيدون نظرية في المعرفة ونظرية في الوجود . ويشير في فيدون أنه عانى بحت هذه النظريات من قبل وأنه وضع مصطلحها الخاص منذ زمن طويل ، وأنه قتلها بحثاً ، ووصل فيها إلى النتائج النهائية . أما الاتجاه الرياضي لفكره ، وقد وضع نهائياً في مينون وفي الكتاب السادس من الجمهورية ، فإنه يظهر في فيدون في صورة أمثلة واستحضارات رياضية .

وقد وُضع هذا كله على لسان سقراط - ولكن سقراط لم يكن إلا شخصية محاوره مؤلفها أفلاطون . وهي وثيقة نادرة على ما انتهى إليه فكره ، ولا صلة لها بسقراط إلا من حيث أنه ظهر فيها ، يتكلم باسم فيلسوف الأكاديمية .

وإيس تمت شك تاريخي أن فيدون ليست لأفلاطون ، وقد فهم بمض الباحثين خطأ أن باتيوس الرواق قد شك فيها . وهذا خطأ . إن باتيوس لم يشك على الاطلاق في نسبة الكتاب لأفلاطون . وإنما شك في قيمة الحجج التي ساقها أفلاطون للبرهنة على خلود النفس .

المسألة التاريخية

لقد وُسمت محاوره أفلاطون هذه باسم فيدون الأيليسي ، أحد تلامذة سقراط الخالصين ينقلها إلى اشكرات أو إيشكرات الفيولتي ، وقد كان يتوق إلى معرفة ظروف موت سقراط ، وإلى ما قال على الخصوص قبل موته ، من شاهد عيان دقيق حضر المسألة في نهايتها . ويتساءل روبان : ما هي الدوافع التي دفعت اشكرات إلى حماسه هذا لمعرفة حوادث اليوم الأخير من المسألة ، إنه لا يتناسب إلى

فرقة سقراطية . لقد كان فيثاغوريا ، وكان مع ثلاثة آخرين من مواطني فيليوننت
يكونون طائفة فيثاغورية خماسية ، وقد كانت هذه الطائفة على صلوات بارستوكن
الموسيقى ، وكان أعضاء هذه الطوائف أو الفرق يجتمعون حول رئيس أو مدير
لهم ، وكان أعضاء الفرقة ، سواء اجتمعوا في مدرسة أو لم يجتمعوا ، كأخوة
مترابطين أو كأحبة متأخين . وإذا أضفنا إلى هذا مكانة سيليس وسيمياس
الكبيرة في المحاور ، لادررنا أن السبب في حماسة اشكرات ، أنه كانت هناك
علاقات مودة بين فيثاغوري اليونان وبين السقراطيين . أم أننا نستطيع القول
بأن أفلاطون أبرز اشكرات في صورة حماسية لمعرفة مأساة سقراط ، لأن
الحادثة - حتى بعد وفاة سقراط بزمن ، كانت بعد عالقة في الأذهان ، وأن قصة
« شهيد الفلسفة الأكبر » لم تنل بموته ، بل ما زالت تشغل « مدارس الفكر
اليوناني » حتى ولو كانت الشقة بعيدة بين أما كن تلك المدارس ، ومكان
المأساة . وينبغي أن نلاحظ أن اشكرات لم يكن شخصية خرافية مصنوعة ، بل
من الثابت أن ديوجنس اللايرسي ذكره في كتابه - كما أن امرأة فيثاغورية -
تدعي اشكراتيه من فيلوننت - ذكرت في قوائم الفيثاغوريين ، ولعلمها
ابنة اشكرات (١) .

ولقد خللت هذه المحاور اسم « فيدون » ، مع أن ما لدينا من معلومات عن
شخصيته قليلة جدا . وإنما تروى بعض الآثار أنه نشأ في أسرة نبيلة في إيليس ،
ثم أخذ أسيراً إلى أثينا ، واسترعى ذكاؤه نظر سقراط ، فطلب من صديقه وصفه الفني
سيليس أن يفنديه . ومع ذلك ففي سنة ٤٠١ ، إلى ٤٠٠ . « ووجت ضواحي البلدة
التي كانت مسقط رأسه بالاسبرطين الذين كانوا حلفاء أثينا ، ولكن أي علاقة

بين هذه الواقعة التاريخية وبين القصة السالفة الذكر . فذه القصة إنما تبدو كحكاية خيالية قصيرة على هامش فيدون .

وفي فيدون نفسها ليس من السهل تصوير هذه الشخصية تصويرا دقيقا . فالاشك فيه أننا عندما نرى فيدون جالسا إلى سرير سقراط ، بينما راحت أصابع الفيلسوف تمسك بموصلات شعره ، فإننا نعتبره تلميذا مقربا ، له منزلة خاصة في قلب أستاذه . هذه الصورة بما فيها من حياة ومرح - يتخللان الحوار - صورة جميلة دون شك . ولكن هذا التلميذ المحبوب اهل هو فتى صغير في مقتبل الشباب ؛ قيل ذلك اعتمادا على أن اطلاق الشعر طويلا كان عادة الشباب في أثينا ، ولكن إذا كان الأمر كذلك ^(١) ، فلم إذن تعود سقراط أن يتندر على فيدون بسبب طول شعره هذا ، إذا كانت تلك هي العادة في أثينا لمن هم في سن فيدون . بالعكس من الطبيعي جدا أن يؤنب سقراط فيدون لاحتفاظه في أثينا بعادة حملها معه من بلاده لا تليق في نظر الأثينيين بمن تخطى ريمان الشباب وزيادة على ذلك فإنه يبدو مستحيلا أن يكون أفلاطون قد أراد أن يعطى عن فيدون مجرد صورة لطيفة محببة ، بينما هو يروى عنه حديثا جرى مع سقراط ، وهو يلفظ أنفاسه الأخيرة حول المسائل الخاصة بالسلوك والقدر . وقد تعود أفلاطون ألا يكتب عن الأحياء في محاوراته . فأية ثقة يمكن لاشكرات أن يشعر بها حيال شاهد حدث السن ، بمنحه صغر سنه عن أن يستطيع التحليق في هذه الأعلى وأن يتابع نقاشا على هذه الدرجة من لطافة المداخل :
ومن جهة أخرى فقد أهملت الإشارات الضمنية التي وردت في كتابات

(٢) أسس فيدون مدرسة في إيليس . ومن المرجح أنها أسست بعد وفاة سقراط مباشرة أو حتى قبل وفاته . ومن المرجح أيضا أن فيدون توفي قبل كتابة المحاوره .

أفلاطون ذكر فيدون وذهب البعض يفترض أن صاحبنا كان صغيرا جدا عام ٣٩٩ ق.م. ثم يذهب إلى أن تأسيس مدرسته في إبليس كان متأخرا جدا بعد موت سقراط . فأى مذهب كان يعلم في تلك المدرسة ؟ من الراجح أنه مذهب مشابه لمذهب المدرسة الميغارية ، وقصارى القول إن الظلام ما زال يخيم على شخصية فيدون .

وإذا ما رجعنا إلى المحاوره ، وجدنا أنها تدور في السجن حيث قرر القضاء أن يتناول سقراط السم عند غروب الشمس^(١) . كان حوله إذ ذاك خمسة أشخاص فقط - كريتون - فيدون - سيمياس - سيبيس . وأخيراً شخص لا يستطيع فيدون أن يسميه يقينا . وهناك أيضا شخصيات تظهر إما قبل الساعة المحددة أو تظهر ظهورا مؤقتا سريعا - ومنها السجنان ، واكسانتيب ، وخادم الأحد عشر وحامل السم ، إلى جانب هذا يذكر أفلاطون أسماء الغائبين - وهم أتباع الفيلسوف الذين كان يتوقع اشكرات وجودهم في مثل هذا اليوم المشهود^(٢) وفي هذه القائمة نلاحظ التفرقة بين الأثينيين والأجانب وبين من يواظبون على ارتياد حلقة سقراط وبين من يرتادونها بحسب الظروف وعندما يكونون مارين بأثينا ، ولكن يحرصون بعد عودتهم إلى بلادهم على الانتماء إلى سقراط .

(١) من العسوية يمكن تحديد تاريخ اليوم الأخير لوفاته سقراط . في مقدمة فيدون يقول أفلاطون إنها صادفت عيد أولون وفي الوقت نفسه الحج إلى ديلوس . ولكن هذا الحج الأخير كان يتم في فبراير أو مارس بينما عيد الآلهة كان يأتي في أول مايو . ومن المرجح أن أفلاطون كان يقصد فقط « أعياد ديلوس » المسألة غامضة على أية حال .

(٢) يلاحظ أيضا أن تمت أسماء أخرى ظهرت في محاوره احتجاج سقراط ولم يظهروا هنا . كسريون واكسانوفون - والسبب في هذا أن الأول كان قد مات ، بينما الثاني - وهو اكسانوفون - فقد كان متفيا في رحلة إلى قبرس . وأما عن مكانة اكسانوفون في الملقة الديمقراطية ، فيوضحها الأستاذ روبان في مقال له في مجلة السنة الفلسفية - عام ١٩١٠ م .

والآن من هم الذين يعنيننا موضوع غيابهم - ويحتاج هذا الغياب إلى شرح وتفسير . نذكر أولا أفلاطون - من بين قدماء اليونانيين - وكذلك أرسيتيب ومعه كايومبروت - من بين الأجانب عن البلدة . فالأول أى أفلاطون كان مريضا - على حد قول فيدون . فهل كان مرضه من شدة الحزن ! إن كل تكهن عن سبب هذا المرض لا جدوى منه ، لاسيما إذا ما فكرنا فى التحليل الذى يجمع بين الدقة والقوة الذى قام به أفلاطون بشأن شرح الألم والانسلاخ الهادىء اللذين كانا بسيطران على كل من شاهد وفاة سقراط .

أما عن أرسيتيب (من سيرين) وعن كايومبروت فقلد كانا كما يقال - فى مدينة إيجين ولما كانت إيجين هذه مسرحا لللذات ، ولما كان أرسيتيب هو المنادى الأول بمذهب اللذة^(١) فلا غرابة إذن من افتراض أنهما - أرسيتيب وكايومبروت - لم يرغبوا فى أن يضحيا بمتعتيهما ولذتهما ، ولا أن يمكروا صنفو هدوءهما بمشاهدة منظر ، كان حتما سيثير الألم فى نفسيهما . غير أن اللوم فى هذا الموقف لا يجدى - فضلا عن أنه يتناقى مع اللياقة . بل أن غيابهما - فى نظر أفلاطون - لا يدعو إلى إداتهما أكثر من غياب أفلاطون نفسه . ولكن أهم ما يسترعى النظر هو أنه حرص على أن يذكر اسم أرسيتيب من بين الخاصين الأصليين لفلسفة سقراط .

وهكذا يغيب عن اليوم الأخير لسقراط - اثنان من أبرز تلاميذه .

غير أنه بقى اثنان آخران - من بين الذين حضروا - وهما أنتستين الذى

(١) هذه حقا هى آراء أرسيتيب الثانى - حفيد أرسيتيب المناصر لسقراط . لم يكن مذهب اللذة قد توضح إلى هذا الحد فى زمن سقراط . ولكن أرسيتيب الأول هذا هو الذى أوصل إلى المذهب السقراطى عصر هرقليطية ، انقلبت خلال تعاليم بروتاغوراسى .

سيقوم بتأسيس المدرسة الكلية واقليدس الذي سيصبح صاحب مدرسة في مدينة ميغارا . لذا أكتفى أفلاطون بذكر اسميهما . ولم يكرس لهما مكانا في حديث غنى بالفلسفة . ولا يدهشنا عدم مشاركتها في الحديث . فلماذا إذن هذا التعصب من أفلاطون . لعل السبب في ذلك أنها كانا من المعاصرين وأن اللياقة الأدبية في ذلك العصر كانت تحرم على أفلاطون أن ينسب إلى المعاصرين لغة وأقوالا لم تصدر عنهم ، في الوقت الذي كان مفروضا فيه أن تتم المحادثة الفلسفية في اليوم الأخير لوفاة سقراط . أو إن صدرت عنهم ، فإنها لم تعد فيما بعد معبرة عن أفكارهم في الوقت الذي يكتب فيه أفلاطون هذه المحاوره .

ونظرا لما تقدم من إعتبارات ، يصح لنا أن نأخذ بعين النظر أنه من المحتمل ألا نجد في قصة فيدون سردا تاريخيا بحتا ، بل كان تصويرا يشوبه الخيال والوهم . وأن هذا الافتراض يتدعم ، لو أننا نساءلنا عن أولئك الذين يعتبرون إلى جانب سقراط معارضين وموقفهم في الحوار من حيث الجوهر الفلسفي ، أمثال سيمياس وسيميبس وآخر مجهول من أتباع هرقلطس أو بروتاجوراس ، والذي تنعكس فيه صورة لأفكار أرسطيب . والذي تعتبر مغارضته الجزء الحاسم في المحاوره .

أما عن الأثنين الأولين - سيمياس وسيميبيس - وخاصة ثانيهما ، فلم يكن دورهما أقل أهمية ، بل يخفيان بالنسبة لنا لغزا عميقا . فلم يعد هناك مجال للشك في وجودهما . غير أنه من المؤكد أيضا أن القدماء لم تكن لديهم معلومات عنهما أكثر مما لدينا . إذ تنحصر معلوماتهم فيما قيل عنهما في قصة فيدون أو في قصة كريتون . وأنها في وقت وفاة سقراط ، كانا في مقتبل العمر ، وكانا ينتميان إلى أسيرتين ثريتين . وكانا علي استعدادا لمساعدة فكرة هرب سقراط الذي دبره

كريتون . وأن يبذلا المال الوفير ، فضلا عن أنها كانا مواظبين عل حضور دروس فيلا لاوس الفيثاغورى ، عندما كان يقيم فى طيبة .

ومن المعلومات التى وصلتنا عن سيمياس أنه من طيبة ، وأن سيبس من بوثيا . ويثبت ذلك اللهجة الذى يجمله أفلاطون يتحدث بها ، ومن صيغة : فى يتتا أو فى بلدنا أو عندنا . . التى استعمالها حين أشار إلى إقامة فيلا لاوس فى طيبة ، قبل عودته إلى ايطاليا . وفى مرة أخرى يتحدث أفلاطون عن سيمياس فى محاورزة فدر قائلا : من بين جميع اليونانيين فى عصره ، لم يعرف سقراط شخصا أكثر حذقا ومهارة من فدر فى قدرته على توليد الأقوال - باستثناء سيمياس الطيبى .

ولسكن الإشارة فى فيدون واضحة : أن سيمياس هو الذى أثار سقراط للشرح وللكلام . وكان المحرك الأول لكل المناقشة .

فلا توجد إذن فكرة جديدة ، كما أنه لم تأتأ أية فكرة أخرى من أى مصدر آخر . فاكسونوفون لا يفعل فى مذكراته أكثر من تكرار أقوال أفلاطون ، اللهم إلا أنه بخصوص أصل سيبس - فإنه يقرر أنه من طيبة نفسها مثل سيمياس . والرسالة السابعة لأفلاطون تكتفى أن تسميه الطيبى . غير أن صحه هذا الخطاب وأصليته لا تتضمن صحة جميع كلمات النص . إذ يحتمل أن تكون قد دخلت إضافات من بعض النساخ على النص . وكذلك الحال عند ديوجين اللارتسى حين يجزم بأن سيبس من طيبة ، فإنه لا يفعل سوى الاستنباط مما جاء فى قصة فيدون . وكل هذا يعزى الى عدم وجود معلومات سليمة عنها . لاسيما وأن بعض المقلدين البارعين حاولوا أن يكتبوا كتابا صغيرا نسب إلى سيبس مملوحة سيبس . ومبول الكتاب رواقية مختلطة بالمذهب الكلبى .

وقد أثبت البقد الداخلى لهذا الكتاب أنه ألف فى العصور المسيحية . والشاك

أبضا يتناول ثلاثة وثلاثين محاوره تنسب إلى سيمياس . فطوماتنا الأكيدة
إذن عن سديس وسيمياس إنما نستمدّها من فيدون . وينبغي أن نلاحظ أنه حتى
في فيدون ، نجد بمض الأشياء المتناقضة عنها . فالاثنان درسا على فيلاوس ، وتأثرا
بنظرياته الموسيقية والطبية ، ولكنها اختلفا في نظريتهما عن النفس ، أو لكل
واحد منها رأيه الخاص .

ثم نصل أخيرا إلى سقراط نفسه . وهنا تقابلنا مشكلة تاريخية فيدون . أو بمعنى
أدق هل فيدون بوقائمه حقيقة تاريخية أو هل سقراط فيدون هو سقراط الحقيقي .

يرى رويان أن عناصر المقارنة لا تعوزنا على الاطلاق سواء في كتابات
أفلاطون أو في غير كتاباته . ولكن بأي مقياس نستطيع أن نوضح صورة
سقراط الحقيقي والاقرب إلى التاريخ الصحيح ، صورة سقراط في محاوره
الاحتجاج أم صورته في بارمنيدس أم صورته في فيلابوس . في كل واحدة من
هؤلاء صورة لسقراط مختلف . إن المنهج المقارن لا يوصلنا إلى شيء ثابت محدد
هنا ، بل سنخرج بنتائج ذاتية غير موضوعية ولا تقوم على أساس منهجي . لكن
محاوره فيدون وحدها هي التي تجيب على السؤال وتحل المشكلة .

إن الشيء الذي يسترعى النظر ومن الصعوبة انكاره : هو أن سقراط
فيدون يمتلك فنا فكريا وفنا كلاميا محدودا ، وذو منهج واضح . حقا إنه
استخدم الخطابة الفلسفية . ولكنه استخدمها كطريق موصل للبرهان . وكانت
براهين فيدون أيضا تبدو في صورة رياضية . إن سقراط فيدون يختلف في كل
هذا عن سقراط الاحتجاج . إن سقراط الأول يبرهن ويعمل ، بينما سقراط
الثاني ، إنما ينفذ أمرا من داف وينفذ رسالته .

ويلاحظ أيضا أن سقراط فيدون بعيد كل البعد عن سقراط المشهور الذي
يردده « أنه لا يعلم شيئا » . إن سقراط فيدون يتكلم عن نظريات عليا في الوجود

وحي التغيير ، ويشير إلى أنه قد فحص واختبر هذه النظريات من قبل ، بل وأن سيبياس وسيباس قد عرفاها من قبل ، وواقفا على البعض منها . ونلاحظ أيضا اننا نرى أن سيبياس كان يعرف جيدا نظريته التذكري ، بينما جهلها سيباس أو نساها . ومن الواضح ، أن السبب في أن أفلاطون قد ذكر هذا ، أنه أراد أن يعطى للحديث صبغة حرة لا أن يجعله مجرد فرض آراء قطعية على الحاضرين ، فكان لا بد أن يصور سيباس كمن يجمل النظرية ، فتقوم المناقشة ، فيعرض هو آراءه على لسان سقراط . ومن جهة أخرى أن سقراط كان يعلم تماما نظريات الطبيعيين وأنه كان يمان أنه لا يهتم بها ، وأن عمله فقط هو وضع منهج يسير العقل على سياقه في معالجة الاشياء . ثم يأتي في اللحظات الأخيرة لحياته ، فيعرض لطبيعة حديثة ، مختلفة عن الطبيعة القديمة - ثم يربط هذه الطبيعة بمشكلة الحياة والموت والنفس . ويبدأ بعرضها فقط ، قبل وفاته ، مرتبة منظمة ، وتسير على نسق منهجي ، لتلاميذ كان عملهم هو هذا ، ولدائرة كان هو رئيسها .

ومع أن سقراط كان يتميز بتدين عميق وبثحمسه للزهد ، فإن « فيدون » وهذا ما يدعو للدهشة لا تحتوي على أية إشارة واضحة للرسالة التي كلفه بها اله دلف ، وأن صورة أبولون لا تهيمن على المحاوره - أبولون الذي زار سقراط في الحلم ، وهو الذي أخرج موته ، وبذلك أعطاه وقتا كافيا ، وفرصة طويلة للاستعداد للموت . « وكالجمع » كان سقراط في خدمته ، كما ورد مرة في المحاوره . ومن أبولون استمد سقراط مواهب التنبأ . إنها كانت عبادة خاصة ترتبط بالفكرة العامة التي تقول إننا أتباع الالهة ، وأنه لا ينبغي لنا أن نبادر بالانتحار ، لكي نتخلص بمحض إرادتنا من وصايتهم علينا . والشخص العادل يضمن أنه - بعد موته - سوف يعيش في مجتمع خاص . وتدور آخر آرائه حول هذه الفكرة الدينية ، وحول الاعتراف الذي أداه إلى اسكولا بيوس . وقصة هذا الاعتراف

أنه طلب لحظة موته من كريتون - أن يؤدي ديننا إلى اسكولاييوس ،
والمقصود بهذا أن سقراط - شعر بعد أن تناول السم ، أن نفسه أخيرا - قد
شفيت من شر اتحادها بالجسد ، وأنها في تمام الصحة ، فاذن إن شكره واعترافه
بالجميل ينبغي أن يقدم إلى الاله الذي يعيد الصحة إلى المريض - وهذا الاله هو
اسكولاييوس . ثم إن الدور الرئيسي الذي يعطيه لفكرة التطهير والتكريس
يشهد بتأثره بالاورفية ، وهو كان إما أن يثير آراء عقلية أو يتجاوزها بتصورات
أسطورية ، مسندا في كل هذا إلى تقاليد دينية وصوفية . إن سقراط فيدون
الذي يعد « ملهما ونبيا » هو علاوة على ذلك كان المدافع المتقد حماسا واخلصا
للزهد والتشف . ان الايمان والأمل اللذان كان يعمل على ايصالهما بفصاحة الى
أصدقائه ، كان غرضها التحرر التام الذي يجب أن يطهر النفس تطهيرا تاما ،
يطورها من الشهوات ومن الخضوع لرغبات الجسد ، وأن يعيش بالفكر البحت ،
وأن يزهد في اللذات الجسدية ، وفي الثروة ، وفي التزين ، وسقراط على هذه
الصورة له ملامح الرجل الكلبى .

وقد تجنب سقراط المرح وابتعد عن الفرور ، وقصد بالزهد ضبط النفس
واحتفظ بنبل الطبع ، وليس في رسالته عنف أو خشونة ، بالرغم من تحمسه . وهو
ملىء بالتسامح . وحاول جهده أن يكون محبوبا من الجميع . ثم أن سقراط لا
ينهى عن الروابط الأسرية أو احترام التقاليد والعادات أو الالتزامات الاجتماعية
وأما الأفعال التي لا تتصل من الناحية الأخلاقية بالسلوك الخارجى ، أو التي لا
تتطلبها الضرورات الحيوية ، فإنها عنده تعود لاختيار الوجدان الباطنى ، وهي
ما تؤدي إلى خلاص النفس أو إلى هلاكها . وبالاختصار إن هذين المظهرين
العمليين على خلاف ما سبق - يتفقان تماما مع الموقف . ويتمتان كذلك مع

وأئمة الإتهام : أن سقراط النبي والزعيم ، كان يعتبر - في وسطه الإجتماعي -
مفسدا للشباب .

ويمكن بحث المسألة من وجهة نظر أخرى ، نبحها من ناحية وجود الحلقة
السقراطية نفسها ، أو من ناحية طبيعة الملاقة التي تربط الأستاذ بمريديه ، الذين
كانوا يحضرون - كما يبدو - من جميع الآفاق الفلسفية في النصف الثاني من القرن
الخامس (ق م) ، وبعضهم مثل سينيلاس وسيبيس فيثا غوريان ، والبعض الآخر
مثل أقليدس تابعون للمذهب الإيلي ، وارستيب والمجبول تابمان لبروتا جوراس
مع تأثر بهراقليطس ، كما كان كراتيلوس أول أستاذ لأفلاطون . وكان
أنستين تلميذا لجورجياس . وما أن مات سقراط ، إلا واحتدم النقاش والجدل
حادين بين التلاميذ ، ومن الأمثلة على هذا ما حدث بين أنستين وأفلاطون . وقد
تفرق التلاميذ شيئا شيعا نتيجة لهذا . وعلى ذلك ، فإن الرابطة التي كانت تجمعهم
هي شخصية سقراط فقط - فكانوا - أثناء حياته متقنين - لا في قبول
مذهب فلسفي ، ولكن في نوع من العبادة والحب نحو شخصية الأستاذ ، وفي
ثقة بزعامته واتجاهه الروحي . وهذا ما كان يقرب بين - ارتباط أبولودور
المتعصب لسقراط بارتباط رجل متهزن ككريتون . هذا هو الشعور الذي يبدو
في المحاوره ، ونستطيع أن نستخلصه منها . إن الأحاسيس المختلفة المتباينة التي
تستخلص من فيدون - تعطى لقصة فيدون طابع الحقيقة .

أليس هذا سبباً لكي نعتبر فيدون قصة تاريخية ، لما حدث وقيل في اليوم
الأخير من حياة سقراط ؟ وهذا ما يؤكد الأستاذ برنت قوة في مقدمته الرائعة
لترجمته لفيدون وكذلك في كتابه الفلسفة اليونانية ، ولكن يتنقض فكرة برنت
بجمع كثيرة ، وتثير أراؤه مشاكل متعددة . ولا ينبغي على الإطلاق ، أن

نجدع بما ذكره أفلاطون من أن سيمياس وسييس الفيثاغوريين قد أعلنوا موافقتهم على نظرية المثل ونظرية التذكر . إن من الثابت أنه بعد وفاة سقراط وبعد رحيل فيلاولس إلى إيطاليا ، تكونت فرقة فيثاغورية في اليونان الكبرى ، وأن هذه الفرقة قد اتخذت سقراط ، زعيما روحيا من زعمائها الكبار ، ولكن هذه الفرقة مع ذلك لم تتبن النظريات المشهورة في فيدون - نظرية المثل أو نظرية التذكر كما أن أفليدس - وهو احد رجال سقراط المحاصنين - كونه في ميجارا فرقة إبيلية ولم يعرف عن هذه المدرسة أنها تبنت أفكارا فيدونية . أليس من الأفضل أن نقول أن أفلاطون قد وضع آراءه على لسان سقراط حتى يستطيع أن ينفذ بهذه الآراء خلال تلك المدارس . ومن المحتمل أيضا أن يكون أفلاطون قد أراد أن يجمع المذاهب المختلفة في مذهب توفيقى . إن أرسطو - وكان قريب العهد من تلك الحوادث - قد ميز تماما بين نظرية الماهيات عند سقراط ونفس النظرية عند أفلاطون . وبين الاختلافات بينهما .

نستنتج بين هذا أن رأى برنت لم يكن هو الحقيقة ، ومن المستحيل أن نعتبر فيدون غير عرض لأفلاطون وضع فيه آراءه الخاصة عن الموت وخلود النفس ، في علاقتها مع مذاهبه الأخرى في نظرية المثل والتذكر - وكل هذه المذاهب نسق واحد كامل ، يبر عن عمل أفلاطون الخاص وفلسفته هو .

وما لا شك فيه أن أفلاطون كان يعتبر نفسه الامتداد الطبيعي لأستاذه . لقد وضع أستاذه المنهج ، وكان عليه هو أن يضع المادة . وقد فعل حقا ، وحاول أن يخاطب مريدى سقراط ، بأنه هو وحده يمثل الفيلسوف الحقيقي : فكتب على لسان سقراط ، ما لم ينطق به سقراط أبدا .

ولا نستطيع أن نقول وأن نقول : إن كل ما ذكر في فيدون لا يمثل

اليوم الأخير لحياة سقراط إن فيها كثيرا من الوصف التاريخي لهذا اليوم . كيف دخل عليه تلامذته ، كيف تناول السم ، وكيف مات ؟ . ولكن هذا لا يسر على الإطلاق جوهر المحاوراة الفلسفي . إنها من عمل أفلاطون وحده وفيها آراؤه فقط .

بفية محاورة فيديون ومضمونها الفلسفي

مقدمة :

ص ٢٤ - ٢٩ : كان هذا هو اليوم الأخير لسقراط ، وقد حُلت قيوده . وهنا افتتح المحاوراة بقوله « ياله من أمر محير في الظاهر - أيها الاصدقاء - ذلك الذي يسميه الناس اللذة ، وأي نسبة عجيبة تلك التي تقوم بين طبيعتها وطبيعة ذلك الذي نحكم أنه ضدها - وهو الألم ، . . . الخ » ^(١) سقراط يشير إشارة حسية إلى ساقه وقد حلت قيودها ، فشعر باللذة ، بعد الألم الذي كان يسببها له القيود . وكان سقراط يريد أن يوجه سامعيه الى نظريته في تماسك الأضداد واستتباع الضد للآخر ، وهي نظريته سيفحصها فيما بعد ، ويرددها في وضوح أكثر . وهنا نجد أنفسنا أمام أول رأى فلسفي في المحاوراة .

وقد أدى هذا إلى سؤال عارض ألقاه عليه سيبس - لماذا نظم : لماذا نظم قصص أيوب شعرا وموسيقى ، وهو الذي لم ينظم شعرا ولم يؤلف في الموسيقى على الإطلاق من قبل . فاجاب سقراط : أنه إنما فعل هذا ، لأن الالهة قد دعته .

(١) أنظر ص ٢٢ - ٢٣ .

في رؤيا من قبل - أن ينظم الموسيقى ، وقد زارته الرؤيا مرارا ، فأراد أن يرضى ضميره الديني قبل أن يذهب . خاصة وأن عيد الإله أبولون قد حال دون موته . ويستخلص روبان في هذا أن إجابة سقراط تتضمن القضية الأساسية في المحاوره وهي أن السعادة النهائية للحكيم أن يسرع بترك هذه الدنيا : وعليه قبل أن يتركها ، أن يتخلص من القلق الديني ، كما عليه أيضا أن يطيع الالهة ، طالما كان الانسان متعلقا بهذه الالهة ، وانهم هو رعاته في هذه الدنيا .

القطعة الأولى : ص ٢٧ . وما بعدها

١ - ص ٢٧ وما بعدها ولكن اذا كان الموت خيرا ، فلماذا لا يتخلص الفيلسوف من الحياة بالانتحار . أجاب سقراط بأن الدين يحرم الانتحار ، ولذلك فليس لنا أن نسلب عن أنفسنا الحياة . وهنا يدعش سيبسيس ، ويذكر أنه هو وسيدياس ، وقد تعلمنا على فيلاوس شيئا واضحا من هذا القبيل ، بالرغم من أن فيلاوس ذكر لهما أن الانتحار ليس مسموحا به ، بل هو أمر محرم . وهنا يطلب سيبسيس من سقراط أنه مادام الفيلسوف الحق يرى الموت خيرا - فعلى الفيلسوف إذن أن يقص خبر الرحلة - رحلة الموت - وهنا تحدت لنا غاية المحاوره . ويعلم سيبسيس حيرته : إذا لم يكن لنا اختيار في استمرار الحياة أو تلاشياها ، فلماذا إذن نرى أن الموت خير .

وهنا يجيب سقراط بعبارة استمدها من الاسرار الأورفية « إن مقامنا نحن بني الانسان ، عبارة عن سجن . وواجب الانسان ألا يحرق نفسه أو يهرب منه ^(١) » ومن المعروف أن هذه الأسرار الأورفية قد دخلت في نظريات

(١) الترجمة ص ٢٨ .

الفيثاغوريين وأثرت في أفلاطون . ويفسر سقراط هذا بأنا ملك للإلهة ، وأننا في حياتهم ، فعلينا أن نبتى ، حتى يدعوننا إلى الموت .
٢ . ص ٢٩ وما بعدها .

ولكن سيبس يفترض ويرى أن كلام سقراط يؤدي إلى نتيجة غير صحيحة إذا كنا نعيش في رعاية الألهة - فعلام لا يفضب الفيلسوف ويشور ، ويعتبر الموت تحميرا .

وهنا يقول سيبس إن من المحتمل أن سقراط يردد هذا ليرر موقفه . ولعل سيبس يشير إلى أنه كان من الممكن لسقراط أن يهرب ويتفادى هذا الموقف . وقد أتى هو - على الخصوص إلى أئينا - كما تذكر محاوره كريتون - ليعاون سقراط على الهرب ، ولكن سقراط رفض الهرب ، وآثر الموت . فيجب سقراط : إنه سيدافع عن نفسه أمامها وأمام بقية الحاضرين ، كما لو كان في المحكمة ، وسيعتبرهم قضائه وسيقدم لهم احتجاجا ^(١) آخر .

إن أهم الأسباب الذي يدعو الفيلسوف إلى اعتبار الموت خيرا هو :
١ - وثوقه التام في أمل مزدوج - وهو أن يجد في دار هادس ، آلهة خيرين كآلهة هذه الدنيا من ناحية ، - ٢ - ومن ناحية ثانية إن هناك سنة قديمة تزداد أن الأخيار يثابون بعد الموت ، وأن هناك خيرا كثيرا للصالحين . ثم أخذ سقراط يورد الدوافع لهذا الأمل المزدوج .

فأول دافع يستمد من سلوك الفيلسوف الحق نفسه ، أنه دائما يعنى بتمهيد الطريق للموت ، وأن يموت . فكيف يشور إذن إذا اقترب من غاية ما كان يعد له نفسه ثم حقيقة الموت ذاته ، تقدم لنا الدافع الثاني : إن الموت هو أن يعود الجسم إلى ذاته ، وأن تعود النفس إلى ذاتها . هو انفصال الاثنين . وإذا كان الفيلسوف

(١) إشارة إلى « احتجاج سقراط » وهي المحاوره التي أدلى فيها بدفاعه أمام محكمة أئينا

يزدرى ملذات الجسد ، فإن عمله إذن أن يلبجأ إلى الفكر وأن يستخدم الاستدلال العقلي ، بقدر المستطاع ، في فصل النفس من الجسد . ولكن هذا الشرط لا يتحقق ، بل وينازعه أكبر منازعة أعضاء الحواس الجسدية ، وما يرتبط بها من نزعات وشهوات . فإذا كان هذا الرأي صحيحاً فإن كل حقيقة كالعدالة والجمال والحق والكبر ، لا يمكن لجوهرنا الفردى أن يصل إليها ، طالما كان مرتبطاً بما يأتي من الجسد أو بما يأتي عنه ، ولكن فصل إليها فقط بواسطة الاستدلال العقلي . فينبغي إذن أن نسلم بالنتيجة الآتية : إما أن النفس لا تعرف حقاً ، ما هي غايتها إلا بعد الموت ، وإما أنها لا تقرب أثناء حياتها من معرفة هذه الغاية - إلا إذا حاولت بقدر المستطاع أن تنقص من صلتها بالجسد ، وأن تطهر منه ، حتى ينسى لها أن تتصل بما هو تقي في ذاته .

٢ - إذا كانت هذه هي دوافع رغبة الفيلسوف ، فينبغي إذن أن نذكر ، ما هي علامات التطهير عنده وما هي معالقات هذا التطهير . إن التطهير هو أن تعود النفس على أن تنفصل من الجسد وأن تجتمع في ذاتها . وإن كان هذا هو الموت حقاً ، وإذا كان الفيلسوف الحق يشغل بهذا وحده ، فيتعلم كيف يموت فإن محب الحكمة هذا الذي يحاول الابتعاد عن الجسد ، كيف يفضب ويشور حينما يقرب الموت . إنه على العكس يسر ويتنهج . ولكي يمنح نفسه التطهير ، عليه أن يمتلك فضيلة حقة لا فضيلة عادية عرفية (ص ٧٠) إن هذه الفضيلة الأخيرة متناقضة في ذاتها بل هي وهم إن مصير هؤلاء الذي يصلون إلى هادس غير متطهرين مصير سيء ، ويختلف أشد الاختلاف عن مصير المتطهرين ألم يكن سقراط إذن على حق في أنه فعل هذا طيلة حياته . فرتب كل شيء ليحتمق هذا الأمل العظيم . إنه يسأل أصدقاءه الآن إذا كانوا قد اقتنعوا لم لا نوحى إليه ميثته المقبلة بأية ثورة .

ويرى روبان أنه ينبغي أن ينظر إلى مضمون هذه الحججة أو هذا الدفاع بدقة . وكيف يعرف الفيلسوف أن عليه أن ينتظر أمرا إلهيا لكي يترك الحياة . إن المتطهرين يكتسبون هذه الموهبة ... إن الفيلسوف الحق الذي يزاول المعرفة والفضيلة الفلسفية القائمتين على الفكر ، ويكون عمله الدائم هو الاستعداد للموت والموت هو انفصال النفس عن الجسد - يصل إلى حالة من الطهارة والنقاء ، بحيث يتلقى الأمر بالذهاب في يسر وتلحظ أنه في هذه الجزء الأول من كلام سقراط ، لا يعدو خلود النفس أن يكون أمرا متصلا بالعقيدة الدينية . ولكن عليه أن يقيمه الآن فلسفيا وعلى حجج فلسفية . وأن يضع المسألة ويبحثها في ضوء « الضمير الفلسفي » .

الجزء الثاني

ص ٤٢ - ٦٧ .

ولكن للمرة الثالثة ترى سينيوس يتدخل - بملاحظته النفاذة الناقدة - ويشير المشكلة ، ويرغم سقراط على توضيح فكرته بعمق : إن فصاحة سقراط لم تمنعه من أن يسكت أو يشير الشك فيما قال : فتكلم وجوهر كلامه أنه من المرجح كما يرى - عامة الناس - أن النفس حين تنفصل عن الجسد تبقى وتبتد كنفخة ريح ! أو دخان . فلا يبقى لها أثر . فلماذا نعطي مشروعية لآمال الفيلسوف وتطامه إلى هذا الأمل الجديد : أن النفس تبقى بعد الموت ، لا بد أن نقنع الناس - بحجج قوية - أن النفس خالدة وأن ثبت لهم أن لها قوة خاصة بها ، وفكرات تميز به . ويرى أنه من ليس من الهين أن ثبت - أنه بعد موت النفس ، وتحلل جسده ، تعيش النفس حقا بنشاطها الحقيقي وفكرها الخاص . وينهى سينيوس كلامه بأن سقراط لم يقدم سوى ترجيحات لاحقات مؤكدة مثبتة بالبرهان . ويطلب من سقراط أن يعطيه إياها .

وهذا سقراط يتكلم ويعطي الأسباب :

(١) إن السبب الأول .. يستند على السنة القديمة ، الدين القديم الذى يقول بدورة الأكوان . إن هذه العقيدة القديمة تقرر أن نفوسنا توجد من النار (١) . وكما أن الحياة تولد الموت ، فإن الموت بالتبادل يولد الحياة . ولكن إذا كانت هذه العقيدة غير مقنعة ، فينبغى أن نبحث عن حجة أخرى .

أو بمعنى أدق : إن المبدأ الذى تتضمنه هذه العقيدة القديمة ينبغى أن يختبر ويسبر بتعميم استقرائى . ذلك أننا نشاهد أنه حيث يوجد على الخصوص تقابل الأضداد - يوجد تغير - تغير من الواحد للآخر . فما هو كبير يولد ممن كان صغيرا قبلا . والآن كيف يحدث هذا التغير . إن بين الضدين ، ومن الواحد إلى الآخر ، يوجد كون مزدوج - وكذلك فى المثال السابق : الزيادة والنقصان . ومثال آخر يجعل تحليل هذه الحالة التى تشغلنا فى غاية البساطة : وهو اليقظة والنوم ، ضدان يتولد الواحد منهما من الآخر ، وبينهما طريق أو عمر - يوصل الأول بالثانى ، والثانى بالأول . كذلك الموت والحياة . يوجد عمر أو طريق متبادل بين الأثنين . إن كل واحد منهما يكمل الآخر . ولكن هل من الممكن أن يكون واحد منهما أى الموت ، قائما بذاته . لابد من عملية تعويض ، وإلا أصبحت الطبيعة عرجاء ، لا توازن أضداد - فن الحياة يتولد الموت ، ومن الموت تأتى عودة الحياة . هذه نتيجة ضرورية ، إذا ما تابعنا دورة الأضداد ، وينبغى أن نسلم أن نفوس الموت تستمر فى الوجود فى مكان تبدأ منه الحياة .
إذا لم نسلم بهذا بأن هناك تعويضا أبديا متبادلا للأكوان وأن « الكون يسير

(١) لقد استغل الشعراء هذه الأسطورة الصوفية . ثم استخدمها أميدوقلس . ولكن هيرقليس سبق إليها أيضا فقال « لأنه لاهى واحد من هو حى ومن هو ميت ومن هو يقظان ومن هو نائم ومن هو صغير ومن هو كبير . لأنه بالتغير هذا ذلك ، وذلك من جديد بالتغير هو هذا »

في خط مستقيم من أحد الامتداد نحو ذلك الذي يواجهه فقط وبدون أن يعود إلى الجهة المضادة نحو الضد الآخر « ماذا يحدث حينئذ . تجمد الأشياء كلها ، وينتهي الأمر كله .

وإنهى المستعمون إلى الإتفاق على حقيقة عودة الحياة ومشروعية هذه الفكرة . وعلى ما تؤدي إليها من ضرورة مزدوجة - أولاها : أن الموت هو نقطة البدء ، وثانيهما : أن النفوس توجد ، وهذا يتضمن خلافا كبيرا بين مصير الأشرار ومصير الأخيار . يعلن سقراط بقوة « إنى أصر على القول بأن مصير النفوس الخيرة أحسن ، وأن الشريرة لها أسوأ مصير »

ص ٤٧ : حجة التذكر

وهنا يفكر سيبس ، ويتذكر ما يؤيد حياة النفس حياة سابقة . فيقرر أن الحجة السابقة ترتبط بحجة التذكر . إن فكرة حياة النفس حياة سابقة وميلادها من جديد ، تكون مع فكره النسيان ، أو ساطا بين ضدين جديدين هما : الجهل والمعرفة . إن ما نسميه « تعلمنا » هو تذكر . إن تذكراتنا الحالية تفترض تعلمنا سابقا . وهذا يتضمن أن نفوسنا كانت - قبل أن تأخذ الصورة الانسانية موجودة في مكان ما ، وأنها خالدة . إن سؤالنا بارعا ، يوجه باتقان ، يؤدي إلى اكتشاف حقيقة الجواب ، كما هي . ألا يدل هذا على أن العقل يمتلك هذا العلم من قبل .

ولحظ سقراط تردد سيمياس ، فأخذ يشرح نظرية التذكر . إن هناك ٣ حقائق ينبغي الإشارة إليها .

أولا : إن احساسا ما لا يكون فقط معرفة بموضوع الإحساس الخاص . ولكنه يستحضر صورة شيء آخر . فرؤية القيثارة تجعلنا نفكر في صاحب القيثارة .

ليس هناك فكرة قائمة بذاتها ، بل الواحدة تستدعي الأخرى . وهذا ما يعبر عنه - بتداعى الخواطر أو بتداعى المعانى .

ثانيا : أن سبب النسيان هو طول الزمن أو عدم الانتباه .

ثالثا : إن صورة سيمياس تجمعنا فنكر فى سيبس ، كما فنكر فى سيمياس نفسه . وباختصار إن التذكر يحدث بين المتشابهات ، كما يحدث بين المتباينات .

ولكن إذا اعتبرنا أن التذكر يذهب من الشبيه إلى الشبيه ، فينبغى أن نعلم أن الشيء الذى يثير فىنا التشابه أقل بكثير من التشابه فى ذاته . وبينها وبينه خلاف كبير . إن الأشياء الجزئية المحسوسة المتشابهة تثير فىنا فكرة التشابه فى ذاته ، وهى بلاشك أقل من التشابه بالذات وتختلف عنه ، إنها محسوسات ناقصة من عمل الحواس - النظر والسمع واللمس والذوق . . . الخ ولكن التشابه بالذات ، هى فكرة عاقلة . فلا تبدو لنا هذه المتساويات كما تبدو لنا حقيقة المتساويات بالذات ، وينقصها الكثير لى تلام ماهية المتساوى بالذات . إن ماهية المتساوى بالذات لا تتغير ، إنها متساوية ولا يمكن أن تكون غير متساوية بالذات ، ولكن الأتياء المتساوية قد تبدو لنا متساوية ، وقد لا تبدو . وذلك لأن عدم التشابه أو عدم الشبيه قد يوصل أيضا إلى الشبيه بالذات .

ويستخلص من هذا قضيتين هامتين : أننا نعرف معرفة سابقة الشبيه بالذات . نعرفه قبل معرفة الأشياء المحسوسة المتشابهة والمتباينة . ثانيا : أن المعرفة الحسية - ولو أنها غير كاملة - هى المنشأ الأول - لاستحضارنا للحقيقة الكاملة ، فينبغى إذن أن يكون مصدر هذه الحقيقة الكاملة مصدرا آخر .

وهنا يوضع أمامنا سؤال مزدوج ، فى أى الشروط والأحوال حصلنا على هذه المعرفة ؟ وبأى شكل نمتلكها ؟ أما عن التعلقة الأولى ، إن الإدراك الحسى

يبدأ مع الحياة « أننا حالما نولد ، نشرع في أن نرى ونسمع ، ونستخدم حواسنا الأخرى » إذن لقد توصلنا إلى معرفة الحقيقة الأخرى ، إننا حصلنا عليها قبل أن نولد . « كان يجب أن نكون قد حصلنا من قبل على معرفة المتساوى » .
ثانيا : أننا لا نحصل فقط قبل أن نولد على حقيقة المتساوى ، بل على حقيقة الأشياء وماهياتها في ذاتها كلها . وإذا كنا قد حصلنا على هذه المعرفة قبل ميلادنا ، فإن هذا دليلا على أن النفس عرقتها قبل أن يولد الانسان ، وعرقتها في عالم آخر « النفوس كانت موجودة قبل وجودها في الصور الانسانية منفصلة عن الجسد والمادة للفكر » ومن المؤكد أن هذه المعرفة لم تحصل عليها ساعة الميلاد أو في الحياة ، لأنها ليست معرفة مباشرة ، بل لابد أن يوقظها فينا احساس وهذا يدل على أننا اكتسبناها في مكان ما ، ثم نسيناها . وهناك ضرورة تستتبع هذا - فعلاوة على أن حجة التذكر تثبت وجود النفس في حياة سابقة ، فإنها تثبت وجود ماهيات بما هي ماهيات - مفارقة للمحسوسات ، في عالم آخر أيضا ، وأن نفوسنا - قبل أن نولد - كانت تحيا بذاتها مع هذه الماهيات .

ويعلم سيمياس وسيبيس موافقتهما - أن النفس كانت موجودة قبل وجود الجسد ، في حياة سابقة . ولكنه ليس هذا غير نصف الدليل ، إن سقراط قد أثبت لها وجود النفس سابقا ، ولكن لم يثبت لها أن النفس تبقى بعد فناء الجسد . ويعلم سيبس أن خلود النفس لم يثبت ، إنه يحتاج إلى حجة ودليل .
ص ٥٥ في أنه يجب الجمع بين الحجتين الأوليين .

يقول سيبس « إننا في الواقع نكون قد بلغنا إلى نصف ما يجب أن نبرهن عليه . أى أن نفسنا موجودة قبل ولادتنا ، ولكن يجب أن نبرهن - علاوة على ذلك إنه - حتى بعد موتنا ، فإن وجودها لا يكون أقل منه قبل ميلادنا . وبهذا الشرط . سيصل البرهان إلى غايته »

يُرد سقراط بأن لديهم الدليل ، في المحبتين السابقتين ، فتكون حجة واحدة تثبت أن النفس خالدة بعد الموت ، كما كانت موجودة قبل الميلاد «إن كل الذي يحيا يولد من الذي يموت فهنا نحن نقبل في الحقيقة وجودا سابقا للنفس ، وبهذه الضرورة من جهة أخرى إن مجيئها إلى الحياة وميلاؤها ، لا يمكن أن يكون لها أصل آخر غير الموت وحقيقته، وان هذا منشأها . ومن هنا يكون وجودها بعد الموت ضروريا ، حيث أنه يجب أن يكون لها كون جديد .

يرى أفلاطون أن الموت هو تبادل الأكوان . فالنفس قبل الميلاد «موجودة بذاتها» لها كون خاص بها وساعة الميلاد تتصل بالجدس ، ثم إذا طرأ الموت ، تعود النفس إلى كون جديد . وهكذا دائما .

ولكن يبدو أن سيمياس وسييس لم يقتعما . ويرى سقراط . ويذكر لها هذا . ولكن يخفيه في ثنايا أسلوب مرح فيقول « يبدو لي - أنك يا سييس وباسيمياس . تجبان أن تعالجا الحجة بعمق أكثر ، لأن خوفا صيانا يملككما بأن ريحا تهب حقا على النفس حين خروجها من الجسد ، فقتتها وتبددها ، وبخاصة حين يتفق أنه بدلا من الجو الهادي . تهب ريح عنيفة ساعة الموت »

ومع أن سقراط يتكلم في لهجة ساخرة محبة ، إلا أن نلاحظ أنه يشير إلى رأى فيثاغوري أخذ به بعض أطباء المدرسة الفيثاغورية ، «وهي أن النفس نغم ، والحى مركب من كينيات متضادة . والنغم توافق الأضداد وتناسبها ، بحيث تدوم الحياة مادام النغم وتندم بانهدامه . فإذا ما حدث الموت ، تبددت النفس »

حجة جديدة : موضوعات الحواس والفكر ص ٥٧

إن أفلاطون في في هذه الحجة يعرض لنا نظريته الرائعة على لسان سقراط . في البسائط والمركبات . وأيهما يبقى وأيهما يفسد . ثم يطبق هذه النظرية على

النفس - هل هي بسيطة أم مركبة، ويستتبع هذا ، هل هي تبقى أم تفسد . يتساءل سقراط « أى نوع من الموجودات يمكن أن يوافق هذه الحالة التى تكون التبدد » أى أى نوع من الموجودات تبنى وتفسد . ولأى نوع من هذه الأشياء يتفق أن تخشى هذه الحالة ولأى نوع من الموجودات ، أى أى نوع من الموجودات هى التى نخشى أن تتبدد وتفسد . ثم هل النفس واحدة من هذه الأشياء . إن نتيجة هذا البحث ستؤدى إلى ثقتنا . فيما بعد الموت أو خوفنا ويأسنا .

وهنا يلجأ أفلاطون إلى تقسيم الموجودات إلى المركبات والبسائط « إلى مركب ، وما هو مركب بطبيعته » إن الانحلال يمرض لها ، وذلك لتركيبها . وإلى ما هو بسيط « ولكن إذا حدث أنه وجد شيء ما غير مركب » فهو لا يفسد . هذا هو رأى المتعارف عليه بين الناس . وهو يكون فيما يقول رومان مسلما مزدوجا : أولا : تمييز بين الأشياء غير المركبة والأشياء المركبة . وهذه الأخيرة تتحلل إلى أجزائها المكونة لها من ناحية . ثم هذا الترجيح بأن الأشياء غير المركبة تحتفظ دائما بطبيعتها الجوهرية وعلاقاتها ، بينما الأشياء المركبة تتغير دائما فى طبيعتها وفى علاقاتها .

فاذا طبقنا هذا على التحليلات السابقة ، لوجدنا مطالب الجدل واستجاباته تهتم علينا أن نعلن أن هذه الماهيات البهتة لها وجودها المستقل ، الجمال بالذات والمساواة بالذات . الخ إن كل منهما حاصل على ذاتية طبيعية دائمة ، خاصة بالأشياء غير المركبة ، ولها وحدة صورية متميزة ، حيث أنها لا شىء آخر غير ذاتها . ومن ناحية أخرى ، إن تعدد الأشياء التى ندعوها جميلة ومتساوية ، إنما تأخذ هيئتها أو صفتها ، من تعلقها بهذه الأشياء غير المركبة . صفات هذه هذه الأشياء غير المركبة تختلف أشد الاختلاف عن صفات الأشياء المركبة . الأولى

غير منظورة ، والثانية منظورة محسوسة ، بينما الأولى لا تخضع لغير التأمل والتأمل . ولا يمكن مطلقا أن تدركها بوسيلة ما إلا إذا أدركها الفكر ، إذ أن مثل هذه الأشياء تكون بالأحرى غير مرئية ومخفية عن الرؤيا »

نستطيع إذن أن نسلم بوجود نوعين من الوجود: النوع المنظور والنوع غير المنظور . أما النوع المنظور ، فإنه لا يحتفظ بذاتيته ، بينما غير المنظور يحتفظ بذاتيته . وبما أن جسدنا ونفسنا شيان متمايزان ، فإن الجسد يقرب من الشيء المنظور ، وأكثر شبيها به . ويستنتج أولا من هذا - أن الجسد يجر النفس - إذا ما استخدمته نحو ما هو متغير، نحو ما لا يحتفظ بذاتية . إنها إذا بحثت مسألة ما بواسطة وبواسطة حواسه ، فإنها تقع في التردد ، ويختلط سيرها . أما إذا لم تحسب حسابا إلا لذاتها وبذاتها ، فإنها تتوجه نحو ما هو نقي وخالد وما لا يفنى وما يبقى هو هو . وبتصالها بكل هذا ، بكل ما هو نقي وخالد .. الخ ، فإنها تحصل على الفكر . ص ٥٩ والنتيجة الثانية بأن النفس تشبه أكثر ما هو الهى والجسد يشبه أكثر ما هو فان . ص ٦٠

ما هي النتيجة النهائية لهذا التحليل : إن ما هو الهى وخالد ومعقول ، وذو صورة واحدة ، وما هو غير قابل للانحلال ، وما هو هو بذاته وفى ذاته ، فهذا ما تشبهه النفس أكثر، بينما يشبه الجسد كل الصفات المضادة لهذا . ونتيجة لهذا إن الجانب المنظور من المركب أو المزيج الإنسانى - الجسد - هو وحده الذى يتحلل نحللا سريعا بعد الموت . إن هذا الجسد قد يقاوم التحال والفناء مدة قد تقصر وقد تطول ، ولكنه ينتهى إلى التحال المطلق . أما الجانب غير المنظور من هذا المركب الانسانى ، فإنه يبقى خالدا ، ويذهب إلى عالم غير منظور ويبقى هناك فى جوار إله حكيم وطيب فى ديار هادس ، وهو المكان الذى يلائمه .

الأختلاف في مصير النفوس ص ٦١

ونلاحظ أن أفلاطون هنا - على لسان سقراط - ينتقل منطقيا . من سبب إلى سبب . أو بمعنى أدق إن الأسباب أو العناصر الثلاثة ، تكون مذهبا فلسفيا ذا نسق واحد ، فأولا تكلم عن التمييز المتبادل بين الأضداد - وأقام عليه مبدأ الحياة . ثم أقام على هذا المبدأ الفكر . ونحن نصل إلى هذا الفكر ، بواسطة المدركات الحسية ، فانها تقودنا إلى تذكر الحقائق المعقولة ، المطلقة « المثل » والسبب الثالث يظهر لنا أخيرا - أن بين هذه المثل وبين النفس - مبدأ الحياة والفكر لا تشابها في الطبيعة فقط ، بل قرابة وملاحة . وهذا يعين لنا ما هو الشيء الذى يسمى بالنفس ، ولماذا لا تفتى أو على الأقل ان فرص فانها نادرة .

وتختلف النفوس مصيرا ، إن بعضها لا يتصل بالجسد فى الحياة - إراديا - أى بارادتها ، بل إنها تتجنبه ، وتجمع نفسها فى ذاتها وبدانها ، وتمارس هذا دائما وهذا هو الأمل القوى للفيلسوف ، وتمرن نفسه على الموت ، وذلك بإبتعادها عن ملذات الجسد ، إن هذه النفوس حين ترحل ، إنما ترحل نحو ما يشبهها ، نحو ما هو غير منظور وإلهى وخالد وحكيم ، وهناك يحقق لها وصولها إليه السعادة وتتخلص من المذيان والحق والمذات الوحشية ، إنما تقضى بقية وقتها فى صحبة الآلهة .

والبعض الآخر من النفوس يتصل بالجسد فى الحياة اتصالا إراديا ، تشارك الجسد وتعنى به ، ويفتنها برغائبه وملذاته ، فلم تكن ترى شيئا حقا ، إلا إذا كان له صورة الجسد ، وتكره ما هو معقول وتخافه وتهرب منه ، وتكره الفيلسوف ، إنما حين تنفصل عنه ، تبقى ممتزجة به . ولا تستطيع عنه فككا .

إنها ملكت قطعة قطعة مجسدية ، ذلك لأن علاقتها بهذا الجسد الذى تشاركه الوجود ، أصبحت باطنية وطبيعية ، إن هذه النفوس لا تصل إلى ديار هادس إنها تبقى قريبا من عالم الجسد وتتجذب إلى المكان المنظور . لذلك تتمرغ بمد الموت ، بين الأضرحة والمقابر ، وهى التى ترى دائما هناك هى أشباح نفوس ، إنها فى حالة مشاركة فى المادة المنظورة ، فتصير تبعا ذلك . هى نفسها منظورة . وتعود هذه النفوس ، لتجسد مرة أخرى فى صور حيوانية ، موافقة بالمعنى للطبائع التى زاولتها حقا أثناء حياتها ، فالبعض يعودون فى صور الحمار ، والبعض يعودون فى صور ذئب وصقور وحدهاء « إن مصير النفوس يطابق المشابهات التى تلامح عملها » . أما من زاولوا الفضيلة بالتمرد والممارسة ، بدون فكر ، وبدون تعلق ، فإن نفوسهم أسعد حالا من نفوس السابقين ، إنهم يعودون فى حيوانات إجتماعية أرقى كالنحل والنمل ؛ أو قد يعودون إلى صورهم الانسانية فى الحقيقة ، لكن يتطهروا من جديد .

أما النوع الوحيد الذى يأخذ - صورة إلهية ، فإنه فقط النوع التام ، الفيلسوف ، محب المعرفة .

ما هى الغايات التى يتجه إليها الفيلسوف الحق .

إن أفلاطون - بتحديد هذه الغايات وتحديد الوسيلة التى نحصل بها على هذه الغايات - يمطى للجزء الثانى من المحاورزة نتيجتها . إنها تحتوى على « السمو على الموت » كما أنه يستخلص منها ، من هذه الأسطورة التى تضمنها هذا الجزء الرمز الأخلاقى الذى يحتويها . هذا - بالرغم من أن الأستاذ برنت يشك فى أن فى هذا الجزء تطبيقا أخلاقيا لنظرية . إن هذا الجزء من المحاورزة يسمى على فكرة الخوف والتلقى ، التى تسود من يقابلون الموت . ولقد أشير إلى هذا الخوف

والفلق مرتين - مرة بعد حجة التذکر ، والمرء الأخيرة بعد فقرة - الجمع بين
الحجبتين ، فكان لا بد - اذن من توضیح فكرة التطهير وشرح تمویذة التهذنة
وهذه التمویذة هی أنه فی قدرتنا أن نتخلص من أوهام فینا . وكانت كل هذه
الأفكار فی المحاوره توطئة لوضع البرهان الحقیقی .

لم إذن - یبتمد محبو المعرفة عن كل الرغبات الجسدية دون استثناء ،
متخذین لهم موقفا ثابتا ، ولا یستسلمون لها فلا یخیفهم فقدان ثروتهم ، كما یخیف
ذلك محبي الثروة والسعادة والاساطان ، ذلك لأنه وحده یعنی بنفسه ولا یعنی
بجسده . ولأنه یعرف أين یذهب متابعا للفلسفة فی تحریرها له وتطهيرها .

ویشرح أفلاطون هذا فیقرر أن نفس الإنسان - حیثما تستولی علیه
الفلسفة ، تكون مرتبطة بجسد ارتباطا کلیا وملتصقة به ، وأنه كان لها « بمثابة
سیاح » كانت مضطرة أن تنظر من خلاله إلى الموجودات ، بدلا من أن تنظر
بوسائلها الخاصة وفی خلال ذاتها ، وبهذا كانت تمرغ فی جهل مطبق . فإذا
ما ملكت الفلسفة النفوس ، فإنها تعطیهم أسبابها بلطف ، وتقوم بفك قيودهم ،
بأن تبین لهم « أوهام الحواس » وأن تقنعهم بأن یتخلصوا منها ، وأن یمتنعوا
عن استخدامها - إلا إذا كانت تمت حاجة ملحة - وأخیرا أن توصیهم بأن
یجمعوا نفوسهم على ذاتها ، وألا یثقوا بشئ آخر غیر نفوسهم . أو بمعنى أدق
أن یتخلصوا من كل ما هو محسوس ومتغیر ومنظور . وأن یحتمظوا بكل
ما هو معقول وثابت و غیر منظور .

فإذا تم لها التحریر من الجسد بواسطة الفلسفة ، فتطمئن نفس الفیلسوف
الحق إلى هذا التحریر ، فتتأی عن اللذات كما تتأی عن الآلام ، وتتجنب
الحواف ، كما تتجنب الرغبة ومهما كانت الشرور التي تنزل بها والتي لا یمكن

تصورها ، فلا يوجد شر ، لا يفوق الشر الأعظم . وهذا الشر الأعظم هو « أن تكون في كل نفس إنسانية قوة اللذة أو شدة الألم لأى مناسبة ، مصحوبة بالاعتقاد بأن موضوع هذا الشعور هو أوضح وأحق ما يكون » وهو ليس كذلك لأن كل هذه العواطف أشياء محسوسة منظورة ، تخضع النفس لأقصى درجة لقيود الجسد .

ثم يعطى أفلاطون تشبيها ماديا ، وهو أن لكل لذة ولكل ألم ، نوعا من المسار ، يستمر به الجسد النفس ويضعها فيه ، ويجعلها بذلك حاصلة على الجسدية ، وتحكم على حقيقة الأشياء طبقا للجسد وأحكامه . فإذا حدث هذا ، تتحد معه في الميول كما تتحد معه في الثقافة : أى في النظرة إلى الأشياء . وبذلك لا تكون في حالة تطهارة ، حين تنفصل عنه ، لأنها تكون مدانة بالجسد الذى خرجت منه والنتيجة أنها لا تلبث أن تقمص جسداً آخر ، فلا تتصل بكل ما هو إلهي ، وتحرم من مقاسمته الوجود .

إن نفسا فلسفية لا تفعل هذا ، إنها تحسب حسابها بدون شك ، إنها إن تستلم راضية لرحمة المذات ، وإلا كانت في حلقة مفرغة ، إنها تهدى ، الأهواء ، وتعمل على تلاشيها ، ثم تقتفى خطوات الاستدلال ، فلا تلتجى إلى حس ، وظن ، وتتناول كل ما هو حق وما هو إلهي ، هكذا تبحر ، مادامت حياتها : فإذا رحلت ، فإنها ترحل إلى نهاية قرابة وموافقة ، إنها مارست هنا كل ما هو إلهي ، فتشعرُ هناك بأنها في بيتها ، هذه النفس لا تخشى أن تنتشت في اللحظة التى تنفصل فيها عن الجسد .

الجزء الثالث

استئناف النظرية ص ٦٧ وما بعدها .

وساد السكون - بعد هذا الحديث المملوء حماسا عن الحياة الروحية للنفس وكان كل واحد من الحاضرين مستغرقا في تصوراته الخاصة ، متأملا ما قيل . وكذلك كان سقراط . وكان يبدو عليه أنه يشمر بأن حجته لم تكن كافية لاقناع الحاضرين : فتكلم معلنا أنه يعلم بأن حجته لم تكن خالية من الشكوك ، وأنها تثير مشا كل متعددة . وأنه ينبغي البحث عن حل أفضل ينهى به الشك كاملا .

ولكن لمَ بدت حجته غير كاملة : إن أفلاطون قد تكلم في الجزء الأول عن الدوافع التي تجعلنا نعتقد في حياة مقبلة للنفس ، وفي الجزء الثاني بدأ يحدد طبيعتها باعطائنا أسبابا ، كل واحد منها يعين صفة للنفس . ولكن هل هذا دليل كامل : إن مقدمة الدليل : إن النفس الذي هي السند الداعم للحياة تمتلك علاوة على ذلك الفكر . وهذه الصفة الثانية هي متصلة ومرتبطة بالمثل ومشاركة لها ، ولكن هل هناك رباط ضرورى بين الاثنين ، لماذا قمنا بعملية تمثيل عن الصفات المشتركة بين الاثنين ، لماذا ندعو النفس خالدة والهيّة ، لماذا شبهناها بالمثل أحيانا وبالآلهة أحيانا ، وأنها تشاركهما صفاتهما . ان الخلود صفة الآلهة ، وعدم التحلل والثبات ووحدة الطبيعة صفات المثل ، ولكن نفسنا ليست إلهة وليست مثالا .

فلم اذن تشبه النفس من حيث هي نفس الاله أو المثل . أو بمعنى أدق إن أفلاطون - حتى الان - لم يصل الى معرفة ماهية النفس وصلتها بمثل النفس . هذا ما يجب أن يبرهن عليه ، طالما كان الفيلسوف لا يخشى الموت وإلا أصبح زهد الفيلسوف واستهانته بالموت لا معنى له .

ويبدأ هذا الجزء بأن يطلب من سيمياس وسييس أن يذكر ما لديهما من اعتراضات ، ويعلن أنه لا ينبغي أن يتخيلا أنه في موقف محنة ، فيترددا في النقاش واثارة الحجج ، انه لا يعتبر موقفه هذا محنة على الاطلاق . انه ليس أقل من طيور البجع ، طيور الاله أبولون في العرافة ، انه تغنى باقراط ، حين تشعر بدنو أجلها ، لحن الفرح ؛ أنها ستعود الى ديار هادس ، انه ليس أقل منها في العرافة بل ويزيد عليها بالم السابق ، انه مكرس لنفس للإله وسيعود اليه . انه يمتاز عنها بالتنبأ ، فليتكلّموا بما يشاؤون . وهو سيجيب ، فرحا ، بمقدم الموت .

١ - وهنا يعرض أمامنا نظريتان أو فرضان جديدان عن النفس وطبيعتها . ومن مناقشة كل نظرية من هاتين النظريتين تتضح نظرية أفلاطون في النفس .

١ - نظرية سيمياس ص ٦٩

تكلم سيمياس أولا ، فأشار الى صعوبة المسألة : مسألة خلود النفس وبقائها بعد الموت « إن معرفة ثابتة في الحياه الحاضرة ، إن لم تكن شيئا مستحيلا ، فهي على الأقل في غاية الصعوبة » ولكن لا بد أن تفحص المسائل بقدر المستطیع ، فتعرض المسألة على التقدير ، أو يجد الانسان الحل منفردا . أو أن يخضع الانسان إلى التقايد الإنسانية ، يأخذ منها أحسنها وأقلها ريبه . وإذا لم يكن يستطیع هذا ولا ذلك ، فليلجأ الى التنبأ الآلهي . فإذا تقرر هذا ، فإنه يضع اعتراضه على مسألة بقاء النفس بعد الموت ويذكر نظريته .

أما هذه النظرية ، فهو أنه يطبق حقيقة فيثاغورية على التصور السقراطي لبقاء النفس بعد الجسد . النغم والقيشارة والأوتار . النغم : شيء غير منظور وغير جسدي وجميل ، وأخيرا هو الهى في القيشارة المتوافقة . أما عن القيشارة نفسها وأوتارها فهي أجسام ، وحاصلة على الجسدية ؛ وهى مركبة وأرضية ، متصلة

بالطبيعة الغائية . ولنفرض أن القيثارة كسرت وقطعت أوتارها ، فهل نقول : إن القيثارة التي تمزقت أوتارها ، والأوتار ذات الطبيعة الغائية باقية ، بينما النغم الذي هو من طبيعة وجنس الهى وخالده ، يفتى بأسرع من ذلك الذى هو فان . أو نقول « إن النغم باقٍ وغير فان » ومن هنا - بعد أن بين سيمياس تناقض سقراط - يضع نظريته هو - وهى أن النفس هى توافق العناصر المولفة للجسد - الحار والبارد واليابس والرطب وكيفيات أخرى مائة ، فتكون النفس حين تخرج هذه العناصر إمتزاجا متدلا ، فاذا اختل هذا الإمتزاج ، وفسد الجسد فسدت النفس أيضا ، وهى تشبه فى هذا تماما القيثارة والعود والنغم ، إذا فسد الأثان الأولان ، فسد الثالث بل قد يفسد الثالث قبل فساد الأولين ، وكذلك النفس « التى هى ارتباط المتضادات التى يتكون منها الجسد ، إنها فيما يسمى بالموت ، هى التى يجب أن تفتى أولا » .

٢ - ويفضل أفلاطون ألا يناقش إعتراض سيمياس ونظريته قبل أن يستمع إلى إعتراض سيبس ونظريته . ويتكلم سيبس ويؤكد ماسبق أن أكده من قبل أنه آمن إيمانا كاملا بأن النفس كانت موجودة قبل الجسد . ولكنه لم يقتنع على الإطلاق بأنها شيء خالد . وليس معنى هذا أنه يقبل نظرية سيمياس . بل أنه يختلف معه . أنه يرى أن النفس أقوى من الجسد وأكثر دواما « إن من رأي أن سمو النفس عظيم من كل وجبات النظار » فلماذا إذن لا يسلم بخلودها . ذلك لأن ما يبقى من الانسان عند موته ، هو أضعف ما فيه . وهنا يستخدم أيضا مجازا أو رمزا . ويعطى مثال النساج والثوب . إن نساجا عجوزا مات ، فهل ينتهى هو الانسان ، ويبقى الثوب . فلنشرح المسألة أكثر : إن هذا النساج قد أفتى كثيرا من الثياب ، ونسج الكثير منها أيضا . ولكنه إذا مات قبل أن يتخلق الثوب الأخير ، ألا يذهب هو ويبقى الثوب . كذلك النفس والجسد ،

لأنها أخلقت عددا من الأجساد خلال الولادات المتعاقبة ، خلال تناسخها في تلك الأجساد ، ولكن ألا تبلى آخر الأمر ، وتضعف وتلاشى ، بينما يبقى الجسد الاخير مدة أطول من الزمان . أليست النفس كالنساج والجسد كالثوب . إذا كان الأمر كذلك - وإذا كان من المحال اثبات أن النفس شيء خالد ، فإن الإنسان يخشى دائما أن نفسه في اللحظة التي تنفصل فيها عن الجسد ، قد تفتى .
وقفة في القصة ص - ٧٣ .

وساد التلق والشك الحاضرين ؛ كانوا قد اطمأنوا الى حديث سقراط عن خلود النفس ، ولكن هاهم ثانية يلقون في الشك لا بالنسبة لما قيل فقط ، بل وبالنسبة لما سيقال .

ويوافق اشكرات أيضا على أن جميع سقراط حتى الآن مشكوك فيها إذ أنه أيضا فيثاغورى - ويؤمن بأن النفس نعم . ولكن فيدور يستأنف حديثه ويقول - إن سقراط مالبت أن ملك زمام الموقف ، وبدأ يعالج المسألة علاجا حاسما . يحذر سقراط أو بالأحرى أفلاطون من كراهية التفكير ، كراهية الاستدلال ، إنها ككراهية الناس تماما ، إنما يقعان في ظروف متشابهة . كما يحذر أيضا من السفسطة والمناقشة للعناقشة لا للحقيقة « ولا نجعل لنفوسنا سبيلا للفكرة القائلة أنه لا يوجد في الاستدلال شيء صحيح » أو « كأنسان يريد أن يتقلب على الخصم . . . إنهم وهم بسبيل مناقشة ما ، لا يعنون المعنى الحقيقي لما يتكلمون به ، ولكن ما يهتمون به ، هو اقتناع الحاضرين بأرائهم الخاصة »
أما هو فإنه سيحاول أن يصل إلى الحقيقة وحدها .

ويلاحظ رومان أن أفلاطون هنا لا يهاجم السوفسطائيين فحسب « الذين يقضون وقتهم في الاستدلال للشيء وضده . . . وأنهم وحدهم الذين لا يعرفون

أنه لا يوجد لا في الأشياء ولا في الاستدلال شيء سليم ولا ثابت « وإنما يهاجم أيضا الفيثاغوريين الذين يقبلون بدون تمحيص أو نقد « كلمة الأستاذ » كأنها قانون مسلم .

ثم يتجه أفلاطون إلى مناقشة نظريات سيمياس وسيديس . فيحدد معهما موضوعات الخلاف . ثم يستنتج أن هناك بعض اتفاق على بعض حجج سقراط . ويعنى بهذا حجة التذكر ، اذ أن كلا من سيمياس وسيديس يوافقان عليها .

والآن الى نظرية النفس المنغمة عند سيمياس . يرى أفلاطون أن سيمياس يؤمن من ناحية بأن التعلم هو تذكر . وأنه لا بد لتحقيق هذا ، من أن تكون النفس موجودة قبل وجود الجسد . ومن ناحية أخرى أن النعم شيء مركب ، وأن النفس من حيث هي نغم ، هي تركيب أو اثتلاف الأوتار المكونة للجسم فهل المركب أسبق في الوجود من الاشياء التي يتركب منها . هنا تناقض واضح يقع فيه سيمياس . هو من ناحية يؤكد أن النفس كانت موجودة قبل أن تدخل في صورة إنسان ومن ثمت في جسد ، ومن جهة أخرى أن ما ركبت منه هي الأشياء التي لم تكن موجودة بعد . وعليه أن يختار . وأجاب سيمياس بأنه يختار القول الأول ، لأنه يستند على مبدأ يستحق أن يسلم به وهو أن النفس قبل وجودها في جسم حاس كانت على علاقة أو مشاركة « بالوجود بالذات » أو بمعنى أدق إنه كان للنفس حقيقة جوهرية ثابتة قبل دخولها في جسد .

ولكن سقراط لا يقنع بهذا ، إنه لا يريد أن يتغلب على خصم ، بل أن يصل إلى الحقيقة ، فلا يأبه بهذا التراجع السريع من سيمياس . فيستأنف مناقشة فكرة النغم .

هل يستطيع أي تأليف - وبالتالي أي نغم - سواء في طبيعته أو كفاعل أو

كشغل - أن يتصرف بخلاف العناصر المؤلف منها. إنه لا يتصرف على الإطلاق في الأشياء التي استخدمت في تكوينه ، بل يتابعها . فالنعم إذن هو نهاية وليس بدءا ، ونتيجة وليس مقدمة . ثم هناك مسألة أخرى ، إذا كان النعم بطبيعته هو الاتفاق والاتلاف والانسجام الذي يقتضيه كل مرة العناصر المنغمة ، فمعنى هذا ألا يكون هناك حينئذ لانعم أكثر وأكبر ، أو أصغر وأقل . ومن هنا يأتي أن نفسا لكونها نغما - لا تكون أكثر أو أقل من نفس أخرى . ولكن سقراط يعترض بأن هناك نفوسا فاضلة وأخرى شريرة . فكيف تفسر نظرية النفس المنغمة هذا التباين ، وعلى أي نحو من الوجود تشرح هذه الأشياء في النفس التي هي الفضيلة والرذيلة . هل تقول : إن نفسا تملك نغما هو الخير ، وأن الشر هو عدم نعم . ولكننا اتفقا على أن النغمية واحدة وبمقدار واحد في كل النفوس وأليس موضوع هذا الاتفاق أنه لا يوجد شيء أكبر أو أكثر اتساعا ، ولا شيء أضف أو أقل اتساعا في نعم منه في آخر . « واتفقا أيضا على أن النعم لا يمكن أن يشارك في عدم النعم ، فإذا كان النعم ، هو الفضيلة ، وعدم النعم هو الرذيلة ، والنفس نعم ، فكل النفوس فاضلة . « وتبما لهذا الاستدلال إذن يجب أن أن تكون نفوس الأحياء جميعا ، هي خيرة بالنشابه ، إذ صرح أن طبيعة النفوس هي بالنشابه موجودة كذلك » وانتهى سقراط من هذه الفقرة بأن هذا نتيجة الاستدلال ، إذا كان المبدأ - وهو أن النفس نعم - صحيحا .

ويستطرد سقراط إلى علة أخرى تضع سيميياس في تناقض آخر - ما الذي يسيطر على الانسان النفس أم الجسد ، وبمعنى آخر - هل النفس هي التي تدعن لميول الجسد أم أنها تعارضه . إن هناك آلاف الحالات التي نرى فيها النفس تقاوم ميول الجسد ورغباته . فإذا كانت النفس نغما ، فلا تستطيع أن تتعارض مع الأوتار التي تتركب منها في اهتزازاتها وارتخائها ، طالما قد ركبت هي منها .

ولكن التمييز تماما هو الذى يحدث . إن النفس كثيرا ما تكون الآمرة
السيدة ، والجسد المطيع . فالنفس إذن ليست هي النعم . وليست هي نتيجة تناسق
عناصر البدن وطبائمه ، إنها ليست نفما ولكنها هي الموسيقى الخفية التي تنظم النعم .
ويمتلق رومان على تقصد نظرية النفس المنعمة : بأن المنهج الذى استخدمه
أفلاطون يستحق الاتباه . إنه وضع كأساس فرضا سلم بدون تحفظ ، واستخرج
منه باتفاق متبادل ، النتائج ، وحاول أن يرى إذا كانت هذه النتائج متفقة إما مع
المبدأ أو مع ذاتها ، أو مع الحقائق التي لا يقضها من سلم بهذا المبدأ من قبل .
ويلحظ رومان أن أفلاطون سيستخدم هذا المبدأ فيما بعد في بقية أجزاء المحاور .
ويرى رومان أيضا أنه ينبغي - أن نلاحظ أن أفلاطون استخرج تيجتين موجبتين
من تصوره للطبيعة الجوهرية للنفس أو لها : أن للنفس ماهيتها الخاصة بها . وأن هذه
الماهية ثابتة غير متغيرة وثانيتها : تعينات هذه الماهية وخصائصها هي بالنسبة للخير
والشر ، فتأثير النفس على الجسد إذن ليس ميكانيكيا آليا . ولكن بالنسبة لغايات
النفس الخاصة - وهذه الغايات أخلاقية بحته .

سقراط يجيب سيبليس ص ٢٤

وينتقل سقراط إلى الإجابة عن اعتراضات سيبليس . ويوضح مرة ثانية هذه
الاعتراضات . أن سيبليس يؤمن بوجود النفس قبل البدن - ويقامها فترة ما بعد
فناء الجسد ، ولكنها خلال الولادات المتعاقبة ، قد تغنى . وإن الإنسان إذن
على صواب ألا يثق في الموت ثقة عمياء . اللهم إلا إذا أثبت أنها شيء مقاوم وإلهي
تقريبا . وكالعادة استغرق في سكون عميق .

المسألة العامة للطبيعة ص ٨٦

إن هذا الجزء من المحاور هو أهم أجزائها . أن المسألة التي أدى إليها تصور

سبيس للنفس أدت إلى بحث المسألة العامة للطبيعة ، أى مسألة علل الكون والفساد ، المشكلة العامة للطبيعة ، تلك المشكلة التي بقيت حتى القرن الرابع قبل الميلاد مركز النظر الفلسفي . وقد بدأ أفلاطون بحث هذه المسألة - في علاقتها بمصير النفس بمقدمة تتصل بعلاج المسألة التي نحن بصدد ها ، مقدمة عن حياته الفكرية هو . وسنجد أن كل هذا متصل في كل واحد ، مرتبط بالأجزاء في تناسق كامل .

١ - يقص سقراط أو بالأحرى أفلاطون ، كيف كان متحمسا في شبابه لبحث المسألة الطبيعية . وكان يريد أن يعرف أسباب كل شيء ، ولماذا أتى إلى الوجود ، وعلل الفساد والكون . وكان مملوفا بالرغبة لمعرفة آراء الطبيعيين وأبحاثهم في منشأ الحياة وتكوين الفكر . ثم في أى الشروط يفسد هذا وينتهى . وأخيرا كان في شغف لمعرفة المذاهب الكونية .

وقد قاسى أشد القسوة لمعرفة العلة المادية لكل شيء . ما هي العلة التي تجعل الانسان يكبر . تجعل أن هذه العلة هي المأكل والمشرب . لحم يضاف إلى اللحم ، وعظام يضاف إلى عظام . وكل واحد من أجزاء الجسم يكبر وينمو طبقا لقانون العناصر النوعي . وتكون النتيجة تقدا في مجموع الجسم الحقيقي « من القليل للكثير » وبهذه الطريقة يصير الرجل الصغير كبيرا . ومقياس الكبر عنده أن تقول : إن هذا أكبر من ذلك من ناحية الرأس مثلا وكذلك في الحيوانات ، حصان أكبر من حصان لكبر رأسه أيضا .

وكذلك في الأعداد والمقادير ، إن العشرة أكبر من الثمانية ، ذلك لأنه أضيف إلى الثمانية إثنان ، وأن طول ذراعين أكبر من طول ذراع واحد ، لأن الأول يزيد على الثاني بمقدار النصف . ثم إذا أضفنا واحدا نتج إثنان ،

ولكن ما هي علة الاضافة ، ما هي علة الوجود الجديد ، هل هي الوحدة الأولى أم الوحدة الثانية . « لما كانت كل وحدة منهما منفصلة ، كانت كل منهما واحدة . وحينئذ ، لم يكن يوجد إثنان ، ولكنها تقاربت ، وهكذا نشأت عنهما العلة في حدوث الاثنين . أعني التقابل الناتج عن التقارب المتبادل في مركزهما » ولكن إذا جزأنا الوحدة ، حدثت علة مضادة ، فهل العلة هي التجزئة « ومع ذلك ففي حالة تجزئة الوحدة ، است بأقل عجزا مرة أخرى عن الاقتناع بأن علة حدوث الاثنين ، تكون حينئذ التجزئة التي أدت إلى حدوثه ، لأن في ضده قد تغيرت العلة الأولى لحدوث الاثنين » في الأولى عملنا على تقريب الوجودتين ، وأضفنا الواحدة للأخرى ، والآن نبعدهما ونفصلهما . بموجب أى شيء يحدث هذا ، ما هي علة الظهور والاختفاء والوجود ؟ كيف تحدث الأشياء وكيف تفسد . إن العلم الطبيعي لم يعطه حلا حاسما ، وبقي يبحث بنفسه .

ولكن ذات يوما سمع قارئنا يقرأ في كتاب لابن كساغوراس « إنه العقل الذي رتب كل شيء وأنه علة الأشياء جميعا » واطمأنت نفسه لأنه كان يميل إلى القول بأن النفس هي العلة الكلية لكل شيء . إن هذا العقل أو هذه النفس المنظمة هي التي يجب أن تحقق النظام الكلي وعلى خير ما يمكن . وهي التي ستمده بعلة كل شيء : الكون والشمس والقمر والكواكب . وهي التي ستمده بهذه العلة « إن خير طبيعة لكل ذلك طبيعته ، وإذن ما دامت السببية التي بصدها ، يعزوها إلى كل واحد من هذه الأشياء ، كما يعزوها إليها مجتمعة ، فإنني كنت أتخيله ، وقد راح يشرح بالتفصيل أيضا ، ما هو الأفضل لكل منها ، وما هو الخير العام لها جميعا » ففرح فرحا شديدا ، وأمسك الكتاب بشغف وبدأ يقرأه . ولكنه رأى أنه لا يضيف للعقل أى شأن ولا ينسب إليه أى دور في العمل الخاصة الجزئية لنظام الأشياء . بل يذكر على الخصوص أفعال الهواء

والأثير . إنه يجعلها في الواقع عللا ميكانيكية آلية . إنه يشبه تماما من يقول « إن سقراط يصدر في جميع أفعاله عن العقل . وبعد أن يتقدم بعد ذلك ليذكر أسباب كل واحد من أفعالي . يعرضها هكذا . أولا : لماذا أنا جالس في هذا المكان ، ذلك لأن جسمي مؤلف من عظام وعضلات . وأن العظام صلبة ولها مجامع تفصل بعضها عن بعض » أي أنه يعمل وجوده في السجن بحركة عظامه وعضلاته ويعمل حديثه برنين سموته ، وفعل الهواء والاستماع « ولا يهم - من يفسر الأشياء على هذا الأساس بذكر العلل الحقيقية وهي « من حيث أن الاثنيين قد رأوا من الخير أن يحكموا على ، فأني لهذا السبب نفسه قد رأيت بدوري أنه من الخير أن أتقى - وأنا باق حيث أنا - القصاص الذي ينزلوه بي » وكان - من الممكن - لولا هذا أن « هذه العضلات وهذه العظام يمكن أن تكون - إما من ناحية ميغاريا وإما من ناحية بويثيا ، - حيث كان ينقلها تصور أو إدراك للأفضل - ولكن أن تطلق اسم العلل على أمثال هذه الأشياء ، هو منتهى الجهالة . وبالعكس هل يقال إنه بدون امتلاك العظام والعضلات وكل ما لدى فوق ذلك - أستطيع أن أحقق نواياي - حسنا - فهذه هي الحقيقة »

إذن فما هي العلة الحقيقية . كان عليه أن يغير وجهته ، فلا يلق بالآ إلى أقوال الطبيعيين ، وقد اتى في سبيل ذلك المشاق الكبرى .

(ب) كيف يكتشف العلة الحقيقية للأشياء ، هل يكتشفها في موضوعات التجربة المادية ، ولكنه خشى أن تعميته التجربة عن الحقيقة « فقد خشيت أن أصبح أعمى القلب تماما ، بأن أصوب هكذا عيني على الأشياء ، وبأن أبذل جهدي بواسطة كل حاسة من حواسي للاتصال بها » وهنا توجه الى « الأفكار » لعله يجد فيها حقيقة الأشياء . ولكن هل « الملاحظة المثالية للأشياء تجملنا نتأهلها

في صورها - وبالأحرى أن تقوم بتجربة حقيقية « كلا . قد لا نصل من هذا إلى شيء ، قد نصل فقط إلى الأشباح . (ان هذا اشارة الى قصة الكهف المشهورة) اذن كيف يحل المشكلة التي لم يستطع حلها الطبيعيون . أن يصل الى السببية الحقيقية للأشياء . هناك مبدأ أساسي : أنه يسلم بوجود جميل في ذاته وبذاته وخير وكبير « ان التسليم بهذا سيؤدي الى أن توضع العلة للأشياء ، والتي تقرر أن النفس لها الخلود . وقد سلم سيبليس بهذا . اذن ان علة الشيء الجميل ، هو الجمال في ذاته ، مثال الجمال ، وليس هناك علة أخرى سوى هذا . أو بمعنى أدق ان العلة الحقيقية لسكل شيء هو مشاركته في مثاله « فبالجمال بالذات تكون الاشياء الجميلة جميلة ، وبالكبر الذات ، تكون الأشياء الكبيرة كبيرة . الخ .

وهنا يعن أفلاطون - على لسان سقراط - هذا المبدأ بقوة « ايس هناك كما أعرف - طريقة أخرى لسكل شيء في بحبته الى الوجود ، إلا أن يشترك في الجوهر الخاص لسكل حقيقة يجب أن يشترك فيها .. »

ثم بدأ سقراط يعلم سيبليس طريقة الجدل ، وعدم السفسطة ص (٩٥) .

ب - ثم أعقب هذا وقفة أخرى في القصة ص ٩٦ تدل دلالة واضحة على الأهمية المنهجية للنتيجة التي وصل اليها البحث .

ثم استأنف سقراط الحديث عارضا لنظرية المثل أو نظرية الصور في علاقتها مع حجة الأضداد . وهنا نجد أفلاطون بين بارمنيدس وهرقليطس . أن أفلاطون ينسب الى المثل صفات الجود البارمنيدى من حيث أنها صورة ثابتة كلية لا تفسد ولا تتغير . ولكن التغير قانون العالم الحسى والتبادل الابدى بين الأضداد وهو الذى يسيطر على هذا الوجود ؛ فن الضد الى الضد ، ومن الموت الى الحياة . وسنرى كيف حل أفلاطون المشكلة بين الاثنين .

١ - سلم الجميع بنظرية المثل « وبمشاركة المحسوس بما يمتلكه من صفات في المثل » وهنا توضع مشكلة الاضداد . اذ قلنا عن سيمياس انه أكبر من سقراط وأصغر من فيدون . فان معنى هذا أنه يمتلك الكبير والصغر معا في وقت واحد وأنه إذا يوجد بينها واسطة . ولكن الكبير في ذاته والكبير الذي لدينا لا يقبل ضده ، ولكن يترك مكانه للضد الآخر ، حين يأتي هذا الضد الآخر أو يفنى . فالضد اذن لا يكون مع ضده في مكان واحد وفي آن واحد . وهذا تطبيق لمبدأ عدم التناقض وهنا اعترض هذا المجهول . ص ٩٨ - ورأى في هذا الكلام تناقضا ، لماذا تقبل الآن فكرة اسقاط ضد من يأتي ضده ، بينما سلم من قبل أن من الضدي يأتي ما هو ضده . وهذا في الحقيقة هو المذهب الهرقليطي . ويسر سقراط من هذا الاعتراض ، ولكنه يجب بأن المعترض لم يفهم الفرق بين البيانيين : البيان الأول يقول : انه يولد من الشيء الذي ضد ؛ الشيء الذي يكون ضده . . أما البيان الثاني : هو أن الضد ذاته لا يمكن أن يصير الضد الخاص به . الاول يعني في الشيء الضد وضده والثاني : من المحال أن تتحول الاضداد بعضها الى البعض .

ب - إذن هناك تبادل دائم بين الأضداد ؛ البارد إما أن يترك مكانه للحار وأما أن يتلاشى ، ولكنه لا يفقد طبيعته ، فالتبادل إذن « نسبي » تحول الشيء من ضده إلى ضده نسبي ، إن التحول والتبادل إنما يتحقق في الخواص ، ولكن الماهية ثابتة . ولو لم تكن الأشياء في تبادل مستمر ، لانهت الى السكون المطلق .

تطبيق لمسألة بقاء النفوس بعد الموت ص ١٠٢ .

تساءل سقراط : ما الذي يعطى الجسد الحياة ، انها النفس ، ذلك لأنه تكرر أن النفس مبدأ الحركة والحياة وللجسم ، فهي حية ، وهي تشارك الحي

بالذات ، هي إذن منافية للموت بالطبع ، لأن الماهية لا تقبل ما هو ضد لها .
 يعلن أفلاطون « عندما يفاجئ الموت الانسان ، فانه من المحتمل أن ما
 هو فان منه ، هو الذى يموت ، بينما أن ما لديه مما هو خالد ، يرحل من جانبه
 محافظا على نفسه من الفناء ، وتاركا المكان للموت. فالنفس شيء غير فان ، وهي
 لا يمكن أن تغنى وستوجد في ديار هادس » .

ويعلم سيبس أنه قد أقتنع تماما ، وكذلك سيمباس ، إلا أنه يذكر « إن
 عظمة المسألة التي نعالجها ، واحتمارى للضعف الانساني ، ترغمنى على أن احتفظ
 في أعماق يبعض التحرز نحو هذه القضايا » ولا يعترض سقراط - بل يسلم له
 بحقه في ذلك. بل إنه يرى أن تحفظه هذا يمتد إلى مقدمات براهينه وإن المسألة
 تحتاج إلى بحث أكثر تأكيدا .

وبهذا نرى أن نظرية سيبس في النفس المنعمة أدت أفلاطون إلى هذا العرض
 المنهجي . وأصبحت صفة فيدون الغالبة أكثر تجريدا وفي مواضع أكثر مدرسية .
 وأقام أفلاطون ضد هذه النظرية المذهب النفسى كنظرية مساهمة . ان نفسنا ليست
 نتيجة لحياة الجسد . بل هي التي تهيه الحياة . وإن الذكريات الموجودة في
 كون فينا تثبت أن عمل النفس الحقيقي هو الفكر والبحث .

وأخيرا - إن النفس شيء عيني ولو أنها غير منظورة . إنها شيء كالسمعاب
 أو كالنار إنها شيء له كيفية ، ولكن صفاتها لا يمكن أن تفسر إلا بمشاركتها ل ماهية
 عملية . وهذه الماهية العقلية هي الحياة ، فهي شيء حى ، يشارك في الحياة بالذات ،
 وهي على خلاف الجسد الذى يتحلل ويفنى ، فإنه يشارك في ماهية الفناء والتحلل .
 وينبغى أن نقف لحظة عند تحفظ سيمباس . حقا إن محاوره فيدون لا تحل
 كل المشاكل التي عرضتها ، فإن كثيرا من هذه المشاكل لم يحل . ما هي علاقة

النفس بالجسد ومن الفاعل منهما ومن المنفعل، ولماذا تحتل نفوس غير الفلاسفة
 آلاما شديدة هي من اختصاص الجسد، وذلك بعد انفصالها منه؟ ثم إن نفس
 فيدون هي مبدأ الحياة والحركة معا - فالصلة بين الاثنين؟ وأيهما الأساسية؟
 وهل تتعلق الواحدة كما تتعلق الأخرى بنفوس الحيوانات ونفس الآلهة والناس
 على السواء، وهل الاثنين يتعلقان بالنفس الكلية، إذا كان حقا أن العالم حي
 يتحرك بنظام؟ لم يحاول أفلاطون حل هذه المسائل في فيدون، وإن كان قد
 حلها في الجمهورية وتيارس وفدر فيما بعد.

ولكن كل ما أتى به أفلاطون - فيما بعد - لا يحطم مذهبه في فيدون.
 إن المذهب الخلقى الذي تعبر عنه محاورة فيدون قوى فائق «إن النفس لا يكون
 فيها شيء ما عندما ترحل إلى هادس أكثر من تكوينها الخلقى، وأسلوبها في
 الحياة الذي هو بالضبط، تبعا للتقاليد، ينفع، أو يضر الميت من مبدأ الطريق
 التي تقوده إلى هناك»

اسطورة جغرافية عن مصير النفوس ١٠٩

ولكل نفس قرين في هذه الدنيا - كما تقول التقاليد. وفي صحبة هذا
 القرين يتوجهون إلى مكان الحساب.

وهناك يقودها مرشدون آخرون. البعض يذهب إلى ديار هادس في صحبة
 الآلهة، والبعض يعود إلى هنا. «إن النفس المارقة الرشيدة تكون مطيعة، كما
 أنها بعيدة عن الجهل فيما يختص بما يحدث لها» أما تلك النفس التي تتعلق بالجسد تملقا
 شديدا، والتي تتحد بالجسد زمانا طويلا فإنها تقاوم رحيلها، ثم ترغم آخر الأمر
 على الرحيل، في صحبة القرين أو الجن الذي يقبل هذه المهمة. وإذا وصلت إلى

هناك مضطربة هامة ، لا يقبل أحد مصاحبها ، « حتى يتقضى بعد الزمن الذي
بانتقائه وبموجب ضرورة ما تحمل النفس الى المقر الذي يلائمها »

وبالعكس ان النفس الطاهرة التي قضيت حياتها في الاعتدال، وكأن الفكر
وسيلتها ، تجرد رفقاءها من الآلهة في خدمتها ، وفي الحال يكون مقرها الجنة
التي توافقها .

وبهذا نرى الخاصة الهامة لمحاورة فيدون - انها موعظة أخلاقية ضد الموت ،
ضد التردد والخاوف والشكوك قائمة على أدلة وبراهين عقلية ، انها تثبت
اليتين العقلي وحياة الفكر - انها تمثل جلال الفيلسوف تجاه الموت وتماسكه ،
التحرير الكامل للحكيم ، بينما أصحابه الذين لم يصلوا الى مقامه العقلي ، تتورم
الآلام ، وتأكلهم المخاوف .

وأخيرا - بدأ أفلاطون يضع مذهبه الكوني ما هي طبيعة الأرض - وما هي
أقاليمها ، المنظورة وغير المنظورة حتى يحدد الأماكن التي ستذهب اليها النفوس .
ووضع كل هذا في اسطورة . وكانت غاية أفلاطون أن يوفق بين بعض
المدلولات الكوزمولوجية مع التصور الغائي للكون والمطالب الأخلاقية . وقد
كان هذا دائما ما يرمى اليه أفلاطون . كانت نقطة البدء دائما عنده هو أن
الأشراق يجب أن يدفعوا عن أخطائهم وأن يثاب الأبرار . وهذا ما افترض
خلود النفس عنده . وكان لابد له أن يلائم الكون لأجل هذا ، وقد هام حقا
في أساطير ، وأحيانا كان يتكلم بلسان الطبيعيين . ولكنه لام هذا كله لتدعيم
غاياته الأخلاقية .

وتنقسم الأسطورة إلى ثلاثة أقسام (١) ملاحظات عامة وخاصة عن الأرض
في مجموعها (٢) وصف لداخل الأرض وفروض على الظواهر التي تنتج فيها
(٣) تحديد العلاقة التي تربط بين كل هذا ومصير النفوس بعد الموت .

١ - الأرض في مجموعها :

وضع أفلاطون أولا - كحقائق كوزمولوجية ينبغي قبولها : كروية الأرض ،
وأنها مركز السكون ، ثبوتها وعدم حركتها . واستنتج من هذا أنه لا يلزمها
مادة خارجية ، كهواء انكسيانس أو ماء ، طاليس لكي يمنعها من السقوط ،
ولكن ما يكفي لتماسكها هو « تشابه جميع اتجاهات العالم فيما بينها » أى أن
الوجود الذى يحيط بها متساو من جميع الجهات . « وحالة توازن الأرض نفسها ،
لأنه بالنسبة لشيء متخذ مكانه فى توازن فى وسط متضامن منسجم ، فلن
يتعرض لا قليلا ولا كثيرا لأن يسقط من أى جانب ، وحيث أن مثل هذا
الوضع ، هو وضع الأرض ، وبكونه غير قابل للسقوط ، فإنها سوف تبقى
ساكنة » ص ١٠٩

والأرض التى نسكنها نحن ، كما يسكنها أناس آخرون مثلنا ليست هى
كل الأرض . إنها جسم كبير (وهذا رأى ارخيلائوس) يحتوى ثلاثة أجزاء
أو ثلاثة أراضى - الأولى : الأرض العليا - والثانية : أرضنا ، ونحن والآخرون -
والثالثة : الأرض السفلى .

١ - الأرض العليا :

الأرض العليا هى الأرض المجردة ، النعيم الأراضى ، « الأرض فى ذاتها
الخالصة ، أنها توجد فى الجزء الخالص من العالم » ونحن لاندرکها ولا ندرک
أنها توجد لأنه مثلنا فى هذا ، مثل إنسان يسكن فى منتصف المسافة فى قاع البحر ،
وبما أنه يرى من خلال الماء - الشمس وبقية السكواكب ، فانه يتخيل البحر ،
كأنه السماء ، وان ضعفه لا يسمح له اطلاقا أن يبلغ قمة البحر . كذلك نحن
نسكن فى إحدى فجوات الأرض ، وتصور أننا نسكن فى أعلاها ، وأن الهواء

الذي يهب فوق رؤوسنا هو السماء ، لأننا نرى الكواكب تتحرك في هذا الهواء ، ومن هنا أتى تصورنا أننا نسكن فوق سطح الأرض . ولكن إذا تمكنا أن نعلو و نرتفع بأنفسنا وفكرنا ، لتوصلنا إلى أن الكواكب تتحرك لا في الهواء ، ولكن في الاثير ، والاثير بالنسبة لهذه الأرض العليا هو كالهواء بالنسبة لأرضنا والهواء كالماء . فهناك إذن تدرج تصاعدي من الماء إلى الهواء إلى الاثير ، والسماء الحقيقية تطل على الأرض العليا - وهذه تطل على الأرض المتوسطة ، ويسكن هذه الأرض أناس شيبيون بنا ، وهذه الأرض تطل على البحار .

أما صورة هذه الأرض العليا ، فهي عبارة عن منطاد مزخرف بألوان منسجمة ، شبيه بكرات من الجلد منقسمة إلى اثني عشرة قطعة ، وتميز بأرباعه بألوان تحتذيها الألوان الأرضية نفسها ، بل أشد جمالا وأبهى ، إنها جنة ذات ألوان أرجوانية وذهبية وبيضاء ناصعة بل أكثر ، إنها جنة ونعيم . ويبدو الذهب والفضة والعقيق وأحجار الصب والزمرد بكثرة . والفصول هناك أكثر اعتدالا من فصولنا ، والحيوانات أكثر وأجمل ومن أنواع أرقى من أنواعنا . والرجال هناك خلو من الأمراض ويعمرون أكثر منا . وحواسمهم وعقولهم أحد وأذكى . كذلك يرون الشمس الحقيقية والقمر الحقيقي . وهم يعيشون في معابد الآلهة ومع الآلهة ويواجهونهم دائما . فسعادة هؤلاء لا تفوقها سعادة .

وأما أين يسكن ناس هذه الأرض : فالبعض يسكن في وسطها ، والبعض الآخر يسكن على حافة الهواء ، كما نسكن نحن على شاطئ البحر ، والبعض الثالث يسكن في جزر يحيط بها الهواء من كل جانب ، وترتكز على الأرض الثابتة . هذه الجزر هي جزر السعادة والسعداء .

ب : الأرض المتوسطة :

إن على استدارة هذه الأرض العليا فجوات كبيرة على كل الأشكال وفي كل الأحجام ، وينصب منها الماء والبخار والهواء معا . ونحن نسكن في منطقة من هذه الفجوات تمتد من نهر الفاز إلى أعمدة هرقل . (وهذا رأى نجد شيئا له لدى لوقيس وديمقريطس وإنكساغوراس وأرخيلاوس ، والبحر الذى نعيش بجانبه يشغل فجوة من فجوات تلك الأرض . وهذا البحر ليس فيه شيء ، هو ملوحة كاملة ، وبسبب امتزاج الهواء والماء في الفجوات ، وفجواتنا واحدة منها كانت أواننا غير زاهية ، لا كألوان الأرض العليا ، كما كانت أجواؤنا ومعادنا وحيواننا بل ومشاعرنا وتفكيرنا - أقل بكثير من مثيلاتها في الأرض العليا . نحن أقل من كل وجه من أهل تلك الأرض العليا ومن أرضهم ، نحن بالنسبة إليهم ، كالماء بالنسبة للهواء ، وكالهواء بالنسبة للأثير .

١ - الأرض الداخلية .

ثم ينتقل أفلاطون بعد ذلك إلى وصف الأرض الباطنية . فيقول « أما عن مناطقها الداخلية ، فى استمرار للتجاويف ، وهى مرتبة ترتيبا دائريا ، وفى عدد عظيم بالنسبة لكل » وهى أكثر عمقا وأكثر إتساعا من أرضنا ، وبها أيضا ممرات . ويتدفق الماء الفزير من بعضها للبعض الآخر ، وبها أنهار لا ينضب معينها ، وكذلك هناك أيضا أنهار عظيمة من نار ، وأنهار أيضا من طين . ومن هذه الأرض الداخلية يأتينا فى أرضنا الماء والنار والطين . فبين أرضنا وبين هذه الأرض صلوات ، لذلك لأن الذبذبات التى تحدث فى باطن الأرض هى التى تسبب إرتفاع المياه البنا وانخفاضها . وبين وهاد الأرض الداخلية ، واحدة تمتد من طرف الأرض إلى الطرف الأخير وهى أعمقها ، وهى التى أطلق عليها

الشعراء .. الترتار وإليها تصب ، ومنها تنبع كل الأنهار . والماء لا يجرد في الترتار
قطعة ارتكاز ولا مجرى ، فمن الطبيعي اذن أن تكون له حركة تذبذب وتوج
تجمله يرتفع وينخفض . وكذلك أيضا الهواء والرياح التي ترتبط به إذا هي تصاحب
وتتبع حركة المياه عندما يحمل الى الجانب الأخر من الأرض وكذلك
الهواء والرياح .

ومجاري المياه كثيرة ، ولسكن أهمها أربعة : أوقيانوس أو المحيط - وهو
الذي يرسم مجراه أقصى الدائرة الخارجية : والنهر الثاني : هو الأشيرون ؛ وهو
يقابل الأول ويمجى في عكس اتجاهه ، ومجراه يخترق مناطق قاحلة ، ويمجى
تحت سطح الأرض حتى يصل إلى بحيرة أشيروزياس . وهناك تذهب نفوس
العامة من الموتى ، ثم تنجس من جديد نحو الأنواع الحيوانية في دورة التناسخ ،
بعد أن يسمح لها بإقامة مختلف مدتها طولا وقصرا . والنهر الثالث هو أمهر
البرفليجتون : وهو يخرج في منتصف المسافة بين النهرين الأولين ، وبالترب من
النقطة التي ينبع منها يسقط في رحبه منسعة ، تلتهب منها نار حامية . ويكون منها
بحيرة أعظم من بحرنا ، يغل فيها الماء والطين . ويكون مجراه الدائري عند خروجه
من هذه البحيرة كدرا مضطربا . ثم يتخذ - في باطن الأرض مجرى حازونيا ،
ويصل في اتجاه مضاد حتى أطراف بحيرة أشيروزياس ، ولكن دون أن يختلط
بمائها ، ثم يصب في الجزء الأسفل من الترتار . وإن حمه لتلقى بشظاياها نحو
سطح الأرض إلى الأماكن التي تستطيع أن تصل إليها . النهر الرابع : هو نهر
كوكيت : وهو يمجرى في اتجاه النهر الثالث . ويمجرى في بلاد ذات طابع هجى
مخيف ، ويكتسى بلون مائل إلى الزرقة . وهذا النهر يكون بحيرة
استكس - وهو يصب فيها ، وبعد أن يصب منها ، يتخذ صفة مخيفة ، فهو

يتوغل في باطن الأرض ، ويكون مجرى حلزونيا ، ويمجرى في اتجاه مضاد لنهر البريفلجتون . ويتقدمه الى جوار بحيرة اشيروزياس ، ويكون مرحلة دائرية ، يأتي هو أيضا ليصب في الترتار ، في اتجاه مقابل للبريفلجتون .

هذه هي توزيع الأرض الداخلية ، والى تلك الأرض تصل أرواح الموتى . وهنا يربط أفلاطون بين الطبيعة وما بعد الطبيعة ، بين تكوين الأرض الثلاثية وبين خلود النفس . يصل الموتى الى ديار هادس ، وكل معه قرينه المكلف به ، حيث يحاكمون ، حتى أولئك الذين كانت حياتهم جميلة وقديسة ؛ الفلاسفة والحكماء والمتطهرين .

وهؤلاء يرفع عنهم الإصر والأغلال ، فينطلقون الى حياة الية جميلة ، أما من كانت حياتهم « وسطا » فيأخذون على قوارب الى الأشيرون ! وهناك يقيمون ويتطهرون أما الأشرار ، فإلى الترتار ، الى الهوة السحيقة ، حيث لا يخرجون أبدا ، بل يقيمون في جحيم سرمدي . أما من كانت ذنوبهم أقل ، فإنهم أيضا يلقون في الترتار . ولكن بعد مدة معينة ، يصعد الموج بهم ثانية ، فيقذف بالسفاحين نحو نهر كوكيت ، ويقذف بمن هم أقل ذنوبا نحو مجرى نهر البريفلجتون ، وعندما يصلون الى ارتفاع بحيرة اشيروزياس ينادون بأعلى صوتهم ضحباهم ، وبطلبون منهم المغفرة ، فان أحيوا ، فان ذلك يكون خاتمة عذابهم ، وإذا لم يجابوا ، أعيدوا في العذاب ثانية .

وينتهي سقراط الى أن « الخلود للنفس » وأن علينا أن نشارك في « الفضيلة التي تقوم على الفكر » لنضمن الخلود في صحبة الآلهة ^(١) .

(١) قام بعمل هذا التلخيص الدكتور على سامي النشار عن كتاب :

Palton

O E U V R E S C O M P L E T E S

Tomø IV - , I re Partie

Texte Etabli et Traduit

Par

LEON ROBIN

(طبعة باريس عام ١٩٣٤)

تعليق الاستاذ شامبرى

الحجة

نحن فى فليونى احدى مدن البلوونيز حيث كان يعيش ، كما كان يعيش فى طيبة ؛ جماعة صغيرة من الفياغورين ، يحسون ميلا شديدا نحو حلقة سقراط الاثينى . وجاء فيدون الايليسى الذى كان قد شاهد موت سقراط . والذى كان يمر بمدينة فليونى ؛ جاء الى حلقة الفياغورين التى كان له فيها بعض الصدقاء . وقد سألهم أحدهم ؟ ويدعى ايشكرات ؛ عن اللحظات الأخيرة لسقراط فقال إن كل ما نعرفه عن ذلك هو أنه حكم عليه بالموت وأنه لبث فى سجنه وقتا طويلا . لماذا ؟ فقال فيدون : ذلك أنه فى اليوم السابق للحكم دشن مقدم السفينة التى يبعث بها الاثينيون إلى ديلوس فى كل عام احياءا لذكرى انتصار تيزبه على الموتور - والقانون يمنع تنفيذ حكم الموت فى محكوم عليه به حتى تعود السفينة .

فاستطرد ايشكرات : قل لنا الآن من هم أولئك الذين حضروا

يومه الأخير .

— هؤلاء هم : ابولودور وكريتون وابنه كريتوبول وهرموجين وايجين وإيشين وانتستين وتسيب ومنيكين وكلهم اثينيون ومن الأجانب سيمياس

(١) قام بترجمة هذا الفصل الأستاذ عباس الشربيني وراجعته الدكتور

على سامى النشار .

الطبي وسيبس وفالدونديس وأخيرا اقليدس وتريبسون الميفارى . وكان أفلاطون مريضا . أما أرسنيب وكليومبروت فكانا موجودين في اجينا .

كنا نجتمع كل يوم في سجن سقراط ، ولكن عندما علمنا بوصول السفينة ، فقد حضرنا هناك في اليوم التالي لذلك الصباح العظيم . وكان سقراط مع زوجته ا كسانيب التي أخذت عندما رأنا ، تطلق الصراخ والشكوى . وكلف سقراط من يعيدها إلى البيت وبدأ الحديث ، وكانت القيود الحديدية قد رفعت عنه منذ هنية . وأوحت إليه اللذة التي أحس بها هذه الفكرة بأن اللذة وضدها أي الألم يتابعان ، كما لو أنهما مرتبطان معا . وقال : لو أن ايسوب لاحظ ذلك لآلف أقصوصة في هذا المعنى .

فقال سيبس : إن ذلك يذكركني ما سألتني ايفينوس عن الفكرة التي جعلتك تضع أقاصيص ايسوب في ثوب شعري . فاستطرد سقراط :

أجبه بأنى فعلت ذلك تبعا لأمر جاني في الحلم ، وبلغه سلامى وقل له أن يتبعنى بأسرع ما يمكن . وسوف يوافق على ذلك ، إذا كان فيلسوفا ، ومع ذلك لن يلزم نفسه بذلك .

سأل سيبس : كيف توفق بين اثبات هذين القولين : بأنه غير مسموح بالألا يقتل الإنسان نفسه : ومن ناحية أخرى أن الفيلسوف مستهد أن يتبع ذلك الذى يموت ؟

فقال سقراط : ذلك أننا في هذه الدنيا كأننا في مركز لا يسمح لنا بالتحول عنه دون إذن الألهة الذين أقامونا به ، ولكى عندما تهبين ساعة الموت ، فإن الفيلسوف لا يفضب لأنه يرجو أن يجد في العالم الآخر آلهة آخرين خيرين أيضا وأناسا خيرا من أولئك الذين في الدنيا .

وفي هذه اللحظة تدخل كريتون ، وأنذر سقراط ألا يتكلم كثيرا . لأن من يتحدث يقاوم فعل السم . ولم يأبه سقراط بهذا التحذير . ولكن هذه المقاطعة للحديث كانت فاصلا قصيرا يقصد به الإشارة الى أن المناقشة الحقيقية ستبدأ وشيكا .

ماهدف الفيلسوف ؟ أن يتخلص من الجسد ما أمكن ، لأن تشتت الأفكار الذى يسببه الجسد يضيق النفس فى البحث عن الحقيقة . وأن الجسد ينف عقبة فى سبيل رؤية الخير فى ذاته والجمال فى ذاته وكل الجواهر الأخرى . ولا يستطيع أن ندركها الا بالفكر وحده ، الفكر الخالص ، بحيث أنه ينبغي انتظار الموت لىكى تستطيع النفس وهى المنفصلة عن الجسد ، أن تباع الحقيقة كاملة . والفيلسوف يخطئ . إذن إن خاف الموت بعد أن تمرس طول حياته على أن يتخلص من جسده أى باختصار ، بعد أن تمرس على الموت .

فاستطرد سيبس : إن هذا قول محكم ولكن معظم الناس لا يعتقدون أن النفس توجد أيضا عندما تنفصل عن الجسد . إن الأمل الجميل والمظيم الذى نتحدث عنه يتطلب أن يؤسس على براهين متينة .

فقال سقراط : لنفحص المسألة من أساسها . هناك تقليد قديم يقول إن النفوس التى تترك هذا العالم توجد فى هادس ومن هناك تعود إلى هنا . وإذا ما طبقتنا مجئنا عن النفس ، على كل ما هو حى ، فانا نقرر أن الشئ يولد من ضده ، الأكبر يولد من الأصغر ، والأصغر من الأكبر ، والجمال من القبح ، والقبح من الجمال والنوم من اليقظة ، واليقظة من النوم . وأنه على هذا المنوال تولد الحياة من الموت والموت من الحياة . وهذا التولد الأخير يشاهد كل يوم ، ولكننا لا نرى الآخر ذلك الذى يأتي من الموت إلى الحياة ، ولكن ، إن لم تكن الطبيعة

عرجاء ، يجب أن تقبله أيضا . وإذا كان التولد في الواقع يتساوى من ضد إلى آخر ويتم فقط في اتجاه واحد ، من ضد إلى ذلك الذي يواجهه ، ولا يحدث أبداً العكس ، فإن كل شيء ينتهي إلى الحالة ذاتها . ويتوقف التولد وكل شيء ينتهي إلى الموت .

يؤكد هذا الإثبات بالأضداد نظرية التذكر ، فالتعلم هو تذكر والبرهان أنه عند ما يخبر الناس ، فانهم يكتشفون بأنفسهم الحقيقة عن كل شيء ، ذلك أنهم يكونون عاجزين عن ذلك ، إذا لم يكن لديهم العلم في أنفسهم . ولأجل أن يتذكر شيئا ما يلزم أن نكون قد علمناه من قبل ، وحيث أن عندنا المناسبة شيء ما نتذكر شيئا آخر ، فثلا عندما يستدعي منظر المطف منظر الذي يرتديه ، فان هذا هو ما نطلق عليه التذكر . وعندما نرى حجرتين متساويتين ، فاننا نحكم عليهما بذلك بمقارنتهما بالمساواة المطلقة التي ينشأ عنها دون أن يباهاها أبداً . وينبغي إذن أن تكون لدينا معرفة بالمساواة المطلقة قبل أن نحس بالأشياء المحسوسة لنستطيع أن نقول ، فيما يخص المساواة ، انها أقل من المساواة المطلقة . والأمر كذلك فيما يخص جميع الأفكار المطلقة ، الخير المطلق ، الجمال المطلق . والحواس عاجزة عن إمدادنا بهذه الأفكار . فينبغي إذن أن تكون نفوسنا قد حصلت عن وجود سابق وهي متكاملة .

ومع ذلك لم يقتنع سيمياس ولا سيبسيس . وهما يسلان بأن نفسنا قد وجدت قبل مولدنا ، ولكن يبقى أن نبين أن النفس توجد أيضا بعد الموت - فأجاب سقراط: لديكم البرهنة اذا ما مزجتم دليل التذكر بدليل الأضداد . وفي الواقع اذا لم يمكن أن تولد النفس الا مما هو ميت ، فينبغي بالضرورة انها توجد بعد الموت حيث انها يجب أن تعود الى الحياة .

وحيث أن الطيبان كانا لا يزالان لدهما الشكوك ، فقد عزز سقراط الدليلين الأولين بدليل ثالث مأخوذ من بساطة النفس . فالموت ليس سوى تحليل مختلف العناصر لأشياء مركبة ، ولكن الأشياء البسيطة ، مثل الجواهر ، غير قابلة للتحلل ، والنفس تنتمي الى نوع الجواهر .

وفوق ذلك ان النفس هي التي تأمر والجسد هو الذي يطيع وبذلك فان النفس تشبه الاله الذي خلق ليأمر ، والجسد يشبه ما هو ميت وخلق ليطيع . ومن هنا ليس من الطبيعي أن يتحلل الجسد وأن تكون النفس غير قابلة للتحلل أو شيئاً قريباً من هذا ؛ وإذا ما انفصلت عن الجسد أثناء الحياة ، يمكن الاعتقاد أنها تذهب الى ما هو إلهي وسوف تعيش مع الآلهة . وبالعكس أن النفس التي تبقى متصلة بالجسد فانها تنسحب الى الوراثة نحو العالم المنظور . وتحوم حول المقابر في صورة شبح ، وترجع الى أجساد حيوانات ترتبط بطبيعتها بطبيعة النفس . والنفس ذات الفضيلة المتوسطة تعود في طرز اجتماعية ورقيقة مثالا . ونفوس الفلاسفة الحقيقيين وحدهم يدخلون في أنواع الآلهة . والفلسفة تبين لهم أن شهادة الحواس مليئة بالأوهام ، وأن كل لذة وكل ألم يقوى ربط النفس بالجسد ويجعلها شبيهة به ويجعلها تعتقد أن ما يقول الجسد هو الحق . وتبقى هكذا متصلة بالمدوى بالجسد وعندما تخرج منه فانها تسقط من جديد وبسرعة في جسد آخر ، وتحرم من كل ما هو إلهي ونقي وبسيط . ولهذا الأسباب يكون الفلاسفة ممتدلين وشجعانا بدلا من أن يكونوا كذلك على طريقة العامة الذين لا يكونون شجعانا الا لتفادي شرا ما . والنفس التي تعيش هكذا في انفصال عن الجسد لا تخشى ، اذا ما تركته أن تذورها الرياح ، كما يعتقد ذلك العامة .

وأغقب هذا الكلام صمت طويل ، واستغرق كل واحد من الحاضرين في

التفكير فيما قيل . ولكن سقراط لاحظ أن سيمياس وسيبيس ينساران فيما بينهما ، فسألها : اذا كان لديهما شيء يقولانه بخصوص ما قدمه من برهنة .

فقالا : نعم ، كل منا لديه اعتراض ينبغي أن يعرضه عليك . وقال سيمياس : واليك اعتراضى . يمكن تشبيه النفس بتآلف انغام القيثارة فالجسد يتوتر ويبقى بواسطة الحر والبرد والجفاف والرطوبة . والنفس انسجام وتآلف هذه العناصر . وإذا كانت النفس انسجاما ، فيجب أن تهلك مثل الانسجامات الأخرى الموجودة فى الأصوات وفى أعمال الصناع ، تهلك أيضا قبل عناصر الجسد .

وقبل أن يجيب سقراط ، دعا سيبيس أن يعرض أيضا اعتراضه فقال سيبيس : انى مثلك مقتنع بأن نفسنا كانت موجودة قبل مولدنا ولكنها لا توجد دائما بعد الموت ، والنفس فى رأي أكثر دواما من الجسد ، ولكنها ليست خالدة كذلك . ويمكن تشبيهها بنساج قد ابلى عددا عظيما من الملابس الذى صنعها لنفسه والذى يموت بعدها ، ولكن قبل الثوب الأخير الذى لبسه . وهكذا يمكن للنفس أن تبلى بضعة أجساد ، وأن تموت قبل الجسد الأخير الذى نسجته . ومن هنا يكون الانسان الذى يواجه الموت بثقة ، مجنوننا لأنه يمكن أن تهلك نفسه مع جسده .

إن رصانة هذين الاعتراضين خوفت السامعين الذين خشوا - وهم يرون حجج سقراط طرحت أرضا ، ألا يصل إلى تبرير ثقته فى حياة أسعد . وحاول سقراط فى بادى الأمر أن يعيد لهم الثقة فى قيمة البرهنة . ولذلك وجه الخطاب لفيدون الذى كان يجلس عند قدميه وبين له إن البرهنة الزائفة ينبغي ألا تنقلب صفة سبائية ، وأنه إذا أخطأ الانسان ، فينبغى ألا يلوم إلا نفسه ، وعجزه لا البرهنة . ولذلك طلب إلى سيمياس وسيبيس أن يرقبا برهنته بعناية لتفادى الخطأ .

وقبل أن يشرع سقراط في المناقشة الخامسة ، سأل المعارضين إذا كان
يسلمان بنظرية التذكر ووجود النفس قبل مولدنا ، فأعلن الاثنان أنهما مقتنعان
بها . وحينئذ عندما هاجم أولا سيمياس ، لم يجد أية مشقة في أن يجعله يتناقض مع
ذاته ، لأنه كيف يثبت أن النفس بكونها انسجاما ، يمكن أن توجد قبل العناصر
التي تتكون منها ؟ ومع ذلك يمكن اثبات - بطريقة أخرى - أن النفس ليست
انسجاما . فهناك درجات للانسجام تبعا ، لأن العناصر التي تصدر عنها تكون
منسجمة قليلا أو كثيرا ، ولكن ليس هناك درجات في النفس ، فكل نفس
هي بالضبط ما تكونه نفس أخرى . وفوق ذلك فانا نقول : إن بعض النفوس
فاضة وأخرى خبيثة ، وإذن فانا نسلم بأن الفضيلة تناسب وانسجام ، وأن الرذيلة
تتافر وشدوذ ، وذلك هو عكس مقدماتنا وبدون التسليم بأنه لا توجد نفس
أكثر فضيلة أو أكثر رذيلة من نفس أخرى ، فاذن لا تكون النفس انسجاما ،
وأخيرا إن النفس هي التي تأمر ، وإن الجسد هو الذي يطيع ، فإذا كانت اتلافا
فاتها تتبع العناصر التي تتألف منها بدلا من أن تتسلط عليها .

بقيت قضية سيبيس - وهي أشد صعوبة أن ندحضها - لأنها تتطلب تحقينا كاملا
عن أسباب الكون والفساد وبهذه المناسبة بدأ سقراط يقص تجاربه الخاصة فقال:
في شبابي كنت اتساءل مع الطبيعيين القدامى : ما هي عال الأشياء مثلا . إذا كان
البرد والحر هما القوى التي شكلت العالم ، وإذا كان الدم أو النار أو الهواء هي
علة عقلية . ولكن هذه الأبحاث بدلا من أن تثير السبيل أمامي ، ألقت بي في
حيرة كبيرة لدرجة أنني تبينت عجزي عن متابعتها . وذات يوم عندما سمعت من
يقراً في كتاب لانا كساجورس أن العقل هو علة الأشياء جميعها ، تحمست لهذا
الكشف . وبدأ لي أن العقل لا يمكن أن ينظم الأشياء إلا على خير وجه ،
وفكرت في أن أنا كساجوراس سوف يفسر بذلك كل شيء ، ولم يحدث من ذلك

شيء. وبدلا من أن يبحث عن العمال الحقيقية على أحسن وجه ، فإنه يبحث عنها في الهواء وفي الماء وفي الأثير ، ويمزج كون الوجود بأسباب الوجود المادية . وهذا كما لو أننا تقول إني جالس هنا ، واتحدث معكم ، لأن لي عضلات وعظاما أو صوتا ، بدلا من أن تقول ذلك لأنى حكمت بأنه الأحسن .

وكذلك غيرت الطريقة وبحثت عن الهلة في المثل ، مثال الحسير في ذاته ومثال الجمال في ذاته . وأن الأشياء المحسوسة لا تكون خيرة ولا جميلة ، إلا لأنها تشارك في الخير في ذاته وفي الجمال في ذاته ، وبالمثل بالنسبة للعظيم والصغير والماهيات الأخرى . وإذا ما سئلت عن علة شيء جميل ، أجبب ببساطة أنها مثال الجمال واستبعد أى أجابة أخرى . وإذا ما سئلت لماذا يكون سيمياس أكبر من سقراط وأصغر من فيدون ، أقول إنه الكبير الذى فيه هو الذى أكبر من الأصغر الذى يكون فى سقراط ، وإنه الصغر الذى فيه هو الذى يكون أصغر من الكبير الذى لدى فيدون . لأن ذلك لا علاقه له بشخصية سيمياس وسقراط وفيدون ، وأنا نرى بهذا المثل ، أن المثلين يمكن أن يتواجدا مما فى نفس الموضوع بالرغم أنهما لا يمكن أن يمتزجا أحدهما بالآخر . وهكذا لا يمكن للكبير أن يكون أبدأ كبيرا وصغيرا فى وقت واحد ، والكبير الذى فىنا لا يقبل الصغر . وأى ضد لا يمكن أن يصير ضده ، ولكن إما أن ينسحب وأما أن يتلاشى .

وهنا أعترض أحدهم بأننا قد سلمنا من قبل بأن الأضداد تولد من الأضداد فأجاب سقراط : ذلك أننا كنا نتكلم عن أشياء لها أضداد ، أما الآن فإننا نتكلم عن الأضداد ذاتها أى عن الماهيات . ومن الواضح أن هذه الأضداد المجردة لا تنفى بعضها البعض فحسب ، ولكن أيضا كل الأشياء التى دون أن تكون أضدادا ، بعضها لبعض الآخر ، تتضمن دائما أضدادا ، ولا تقبل أيضا مثال الضد للمثال

الذى يكون فيها ، والذي يتلاشى عند الاقتراب منه أو بدع له المكان . وهكذا العدد الثلاثة الذى ليس هو العدد الفردى المجرى ، ولكنه الذى يتضمن مثال الفردى ، لن يصير أبدا زوجيا طالما هو يبقى ثلاثة . وبالمثل النفس التى تدخل فى جسد ما ، وتجلب له الحياة دائما ، لا تقبل أبدا الضد لما جلبته ، وهو الموت ، فهى خالدة إذن وبالتبعية ، غير قابلة للهلاك .

ونتيجة الخلود أنه ينبغي العناية بالنفس ليس فقط لفترة هذه الحياة . ولكن لكل الزمن المستقبل ، ويجب أن نجعلها خيرة ما أمكن ، لأن النفوس تحاسب بعد الموت وتعامل المعاملة التى كانت تستحقها أثناء الحياة . فالنفوس المثقلة برذائل الجسد تهيم وقتا طويلا قبل أن تصل المقر الذى هى له ، كما أن النفوس النقية تقودها الآلهة وتوجه مباشرة إلى المقر الذى ينتظرها .

وبهذه المناسبة عرض سقراط فى أسطورة الفكرة التى اتخذها عن الأرض والأماكن السفلية حيث يقيم الموتى . فالأرض ككروية وتنقسم إلى كثير من التجاويف شبيهة بتجويف البحر الأبيض المتوسط الذى نعيش على شواطئه ، ولكن فوق هذه التجاويف التى يسكنها الناس توجد أرض أكثر صفاء تقع فى السماء الصافية ، فى الأثير حيث توجد النجوم . وهى أشد بريقا وأكثر غنى فى مجموعها وفى كل أنواع الجمال من أرضنا .

وكل تجاويف أرضنا تتصل فيما بينها بقنوات سفلية مليئة بالماء . إذ توجد تحت الأرض أنهار عظيمة تصب فى وهدة هائلة هى الترتار ، لتخرج منها بعد ذلك . وإن ما يجعل كل الأنهار تخرج من هذه الوهدة وتسقط فيها مرة أخرى . ذلك أن مياهها عندما لا تجدد فيها لا قرارا ولا مستقرا ، تتذبذب تارة إلى أسفل وتارة إلى أعلى وحيث تكون البحيرات والبحار فوق سطح الأرض . ومن

بين هذه الأنهار يوجد أربعة أنهار رئيسية : المحيط الذى يحيط بالكرة الأرضية ،
واشيرون الذى يصب فى بحيرة اشيروزياد حيث تتجه معظم نفوس الموتى ، ومن
ثم تعود لتولد من جديد بين الأحياء ، ونهر البيريفليجتون وأخيرا نهر الكوكيت
ويصب الإثنان أيضا فى بحيرة اشيروزياد .

وبعد الحساب يبحر الموتى الذين ساروا فى الحياة سيرة متوسطة بين الرذيلة
والفضيلة إلى نهر الأشيرون ليصلوا إلى بحيرة اشيروزياد حيث يتطهرون . أما
المجرمون العتاة باعتبار أنهم لا يمكن تطهيرهم فيلقى بهم فى الترتار ومنها لا يخرجون
أبدا . وأولئك الذين ارتكبوا معاصى عادية ولاكنهم ندموا عليها واستغفروا
فيلقون فى وهدة الترتار ، ويقون فيها عاما ، ثم يخرجون منها إما عن طريق نهر
الكوكيت وإما عن طريق نهر بيريفليجتون ، ليصلوا إلى شواطئ بحيرة
أشيروزياد . وهناك ينادون فى صرخات عظيمة أولئك الذين آلموا اليهم ، فإذا
مأفوا عنهم ، فأنهم يدخلون فى بحيرة أشيروزياد حيث يرون نهاية آلامهم . وإلا
فان عقابهم يستمر حتى تلين لهم قلوب ضحاياهم . أما أولئك الذين ساروا فى
الحياة سيرة القديسين ، فأنهم على العكس يذهبون ليسكنوا الأرض الثقية ، ونفوس
الفلاسفة لها منازل أجل من ذلك أيضا . وهذا ما ينبغى أن يطمئن الفيلسوف
الذى زوال الاعتدال والعدل .

والا انتهى سقراط من الكلام سأله كريتون إذا كان لديه بمض التوصيات
لكى يؤديها له . فأجاب : إعتنى بنفسك ، وليس لدى شيئا آخر أطلبه منك -
كيف ينبغى أن ندفك ؟ فقال : كما تريدون . إن كريتون المسكين يتصور أنى ذلك
الذى سوف يراه بعد قليل فى هيئة جثة . عليك اقتناعه بأنى لن أبقى هنا ، عندما
أموت . ولكنى سوف أتذوق حظ السعداء .

وحينئذ خرج سقراط ليستحم ليوفر على النساء مشقة غسله بعد موته. وأحضروا إليه أطفاله وأقاربه ، فتحدث إليه بهض الوقت ثم عاد إلى أصدقائه . ولكن في نفس الوقت تقريبا تقدم خادم الأحدى عشر لينبهه أن قد حانت ساعته وامتدح رقه وصبر سجينه . ثم استدار ليبيكي . فودعه سقراط وهو يشيد بعليته وطلب السم ولفت كريتون نظره أن الشمس ما زالت فوق الجبال وأنه يستطيع أن يؤجل وينتظر كالأخرين ، اللحظة الأخيرة . فأجاب : ولن أ كسب شيئا من الانتظار وسوف أكون سخرية في نظر نفسي» وأحضرت الكأس فتناولها سقراط في بشاشة كاملة ، وسأل إذا كان : يستطيع أن يقدم جرعة لأحد الآلهة ، فأجابه الرجل الذي كان قد أحضر السم : بأنه لم يعصر إلا الفدر الضروري . وحينئذ شرب سقراط الكأس .

أخذنا جميعا في البكاء والعيول ، وأطلق أبو لودور بصفة خاصة أننا يمزق القلب . فقال سقراط : ماذا تفعل ؟ إنى إذا كنت ابعدت النساء ، فذلك لكي اتفادى مثل هذا النحيب الذى ليس في محله « ويبدو أن ساقيه ثقلت ، فقد اضطلع على ظهره . وشيئا فشيئا ماسكت البرودة ساقيه ثم أسفل بطنه ، وعندما أحس سقراط بدنو أجله قال لكريترن : « نحن مدينون بدين لاسكليبيوس لا ننسى ذلك » وسأله كريتون هل لديه وصية أخيرة . فلم يجب وبعد لحظة إنتفض انتفاضة . فكشف الرجل وجهه ، لأنه كان قد غطي رأسه وكانت عيناه ثابتة ، فأغلق كريتون فمه وعينه .

هذه هي يا اشكرات ، نهاية صديقنا ، خير الرجال وأ كثرهم حكمة وعدلا .

موضوع فيدون

هل تعتبر فيدون - كما يؤيد ذلك برنت في مقدمة الطبعة التى أصدرها

(الطبعة الثانية ١٩٣١) القصة الأمتية لما حدث ولما قيل في اليوم الذى شرب فيه سقراط السم . يبدو حقا أن من المحتمل أن عددا معيناً من التفاصيل المتصلة باللحظات الأخيرة لسقراط هي تفاصيل صحيحة ، جمعها أفلاطون من أفواه أولئك الذين شاهدوها . ومن المحتمل أيضا أن الاستاذ تحدث عن الخلود مع مريديه . ولكن كيف نصدق أن الموضوع قد عولج في مثل ذلك اليوم ويمثل هذا التوسع وبمنهج كامل وفي تتابع بارع ؟ إن فيدون لم يكن ارتجالا ، ولكن تأليفا ألفه بعد صبر طويل وتفكير عميق ، فيلسوف وكاتب عبقرى . ومن ناحية أخرى كيف استطاع سقراط الذى كان في كتاب احتجاج سقراط قليلا الثبت في موضوع الخلود ، أن يثبت بعد وقت قصير أن النفس هي بالتأكيـد خالدة ؟ وأخيرا كيف تنسب اليه نظرية تركز على وجود المثل التى أثبت أرسطو بوضوح أنها نظرية أفلاطونية خالصة ، وإذا كان هناك مؤلف يحمل طابع أفلاطون فهو فيدون . ويمكن القول أيضا إن كل الفلاسفة الافلاطونية مركزة فيه .

الموضوع في الواقع مركب جدا بالرغم من أن وحدته ظاهرة للعيان . وفي المبدأ يثبت سقراط شيئين : أحدهما أننا وجدنا في هذه الحياة بارادة الآلهة ، والآخر أنه ينبئ على الفيلسوف أن يتطلع إلى ترك هذه الحياة . وحيث أن هذين الرأيين ظهرا متعارضين لسبيس ، فقد راح سقراط بذلك يؤكد أن الفيلسوف الحق ينبئ عليه أن يواجه الموت وأنه يستطيع أن يؤمل في حياة سعيدة في العالم الآخر . هذا هو الباعث المميز الذى سوف لا نغفله أبداً . لماذا لا يخشى الفيلسوف الحق الموت ؟ وذلك لأنه يخافه من الجسد الذى هو عقبة للنفس في بحثها عن الحقيقة . ولكن لى يستطيع الفيلسوف الذى تخلص من الجسد أن يصل إلى الحقيقة بنفسه وحدها ، يجب أن تكون النفس خالدة . وإليكم كيف

سار سقراط في إثبات خلود النفس - إن هذا الإثبات لا يتم إلا لتحقيق أمنيته
ولكنه كان من الأهمية في ذاته لدرجة أنه يشغل المكان الرئيسي وإن الكتاب
يبدو أنه ألف فقط لهذا الغرض . وبعد أن يتم الإثبات ، يستخلص منه سقراط
النتائج الأخلاقية ، الأخيار سيجدون جزاءهم والاشرار سيقون العقاب في
العالم الآخر - ولأجل أن يعطينا فكرة عن هذا العالم الآخر وعن مقام النفوس
فيه ، يعرض في صورة أسطورة رأيه عن الأجزاء الثلاثة للأرض . الأرض
الثقة العليا والأرض التي نسكنها والأرض السفلية . وأنا لثري كيف أن هذه
الموضوعات الثلاثة : الخلود والجزئات بعد الحياة الأرضية ، ووصف الأرض
التي ترتبط فيما بينها برباط وثيق جداً ، لدرجة أن تركيب المواد لا يمنع وحدة
الكتاب من أن تبدو واضحة وضوحاً تاماً .

البرهنة على الخلود

ما قيمة الحجج التي تثبت الخلود ؟ الحجة الأولى . حجة ، الاضداد ، قد
هوجمت هجوماً شديداً منذ المصور القديمة - أليست الاضداد هي أشياء مجردة
خالصة ؟ هل توجد في الحقيقة ؟ وإذا ما وجدت حقيقةً ، هل يمكن القول إن
بعضها يتوالد من البعض الآخر ؟ هل يمكن أن تثبت عقلياً أن القبح ينشأ عن
الجمال والجمال عن القبح . وعندما يموت إنسان أو نبات ، فإن البذرة التي تعطي
الحياة لإنسان آخر أو لنبات آخر هي شيء حي لا شيء ميت . فالذي يموت
هو ميت ، ولا يعود للحياة .

وحجة التذكر تثير أيضاً الكثير من الاعتراضات . في أي من تلك الحيوانات
السابقة إستقت النفس معرفة المساواة في ذاتها والخير في ذاته ؟ ولماذا لم تحتفظ
إلا بذكرى تلك الأفكار المجردة ، ولماذا فقدت كل ثمرة تجاربها الماضية ؟ متي

يقال إن هذه التجارب تتيقظ نتيجة لإختبارات محكمة ، كما ثبت ذلك في كتاب مينون ، مثل العبد الشاب الذى توصل إلى الطريقة لتضميف المربع - وفى الحقيقة إن سقراط الذى كشفها له ، ولم يكن بالعبد حاجة لتذكر أى شىء منها : ذلك أن الأشكال التى رسمها سقراط جعلت الأشياء واضحة أمامه ، وأول من أثبت القضية فمل ذلك بدون أية مساعدة الاستدلال المطبق فى الموضوع . وهكذا يربط أحدهما بالأخرى ، فإن البرهنة على خلود النفس بواسطة التذكر تدع المجال للشك لدى مستمعي سقراط بالذات .

ولهذا السبب يبدأ البحث من جديد . وهذه المرة يكون البحث أكثر عمقا ، ويرتكز على نظرية المثل وهنا يعرض أفلاطون كل الحيل لجدل بارع ومحكم ويجب أن تقر ، إذا ما سلطنا معه بالوجود الحقيقى للمثل الثابتة الدائمة ، أن النفس التى تشترك معها يجب أن تكون غير قابلة للهلاك مثلها ، ولكن إذا كانت المثل لا توجد خارج نفسنا ، وإذا لم تكن سوى تصورات فيثاغورية أعطاها أفلاطون الحياة ليفسر العالم ، وليعطى أساسا للمعرفة فإذا بقي من برهنته ؟ وأى شىء يمكن أن نعارض به حجج خصومه من أتباع زينون وأبيقور ، التى جمعها ابوكرس وقيمها فى الكتاب الثالث من ديوانه ؟ لا يبقى سوى الاعتراف بهجزنا من إثبات الخلود بوسائل إنسانية . ولهذا السبب فإن المسيحية باقرارها الخلود ضمن معتقداتها ، جعلته موضوعا للإلهام .

طبيعة النفس عند أفلاطون

إن النفس الانسانية باعتبارها جزءا من نفس هذا العالم ، هى مثلها ليست خالدة فحسب بل أزلية - ولم يخطر ببال أفلاطون أبدا أن النفس يمكن أن تتخلق من لا شىء ، ولم يخطر ببال أى فيلسوف يونانى ان العالم قد نشأ من العدم . إن

مثل هذا التصور ضد مبدأ أن جملة القوى ثابتة في الطبيعة - ولكن يبدو أن أفلاطون قد غير بعض الشيء في الرأي الذي اتخذته عن النفس في فيدون . النفس بسيطة وهذه البساطة هي واحدة من الحجج التي يجاهد لأجل خلودها ، وفوق ذلك إن الحب والرغبات والخوف التي تثقل تأمل النفس ، ترتبط بالجسد ، وعلى العكس في كتاب الجمهورية الذي يحتمل أن يكون سابقاً لفيدون ، وفي فدر وفي تيمائوس التي هي لاحقة له . تنقسم النفس الى ثلاثة أجزاء . جزء عاقل ، وجزء غضبي ، وجزء شهوى . وفي فيلابوس يعلن في جملاء أن كل الشهوات أصل في النفس ، حيث أن البدن عاجز بنفسه عن توليد أى أحساس . كيف نوفق بين هذين المعتمدين المختلفين ؟ ومنذ عهد سبسيب وزينوكرات الحليين المباشرين لأفلاطون في الاكاديمية ، كان بعض الافلاطونيين يظنون أن النفسين السفليين فانيتان . وغان آخرون على العكس ، أن كل النفوس ، حتى النفوس الأولية للنباتات ، كانت خالدة . وهل يجب ، لكي نبعد التعارض ، التسليم بأن الخلود لا يختص إلا بالعقل ؟ ولكن لا توجد فترة واحدة عند أفلاطون تكون النفس فيها متضمنة (العقل) وحده وتكون منفصلة عن الأجزاء الأخرى . وتحمل الصعوبة في يسر إذا سلمنا مع أرثر هند (في كتابه مقدمة لفيدون) أن الأنواع الثلاثة للنفوس ليست في الحقيقة سوى أنواع مختلفة ، ولكنها فقط ثلاثة حالات لغاوية النفس في ظروف مختلفة . وأن النوعين السفليين نتائج ربط النفس بالجسد . وعملياتها تتوقف عند انفصال النفس عن المادة . وفي فيلابوس تتحدد الشهوات في النفس التي هي مركز الشعور ، وفي فيدون تتحدد في الجسد لأنها تتولد من علاقة النفس بالجسد . والشهوات تتعلق بالجسد لأنها لا يمكن أن تولد بدون الغلاف الجسدي ، وتتناق بالنفس لأنها لا يمكن أن نحس إلا عن طريق

النفس . هذه الاختلافات التي نلاحظها في مؤلفات أفلاطون المختلفة لا تأتي إذن عن اختلاف في المذهب ، ولكن عن وجهة النظر التي يتخذها الفيلسوف .

فلاور جوهرى أو شخصى

وهناك مسألة أخرى تعرض في موضوع خلود النفس وهذا الخلود هل هو جوهرى أم شخصى ؟ . فإذا أخذنا بالحجج التي قدمها أفلاطون فإنها لا تثبت إلا الخلود الجوهري . فالحجة الأولى وهي حجة توالى الأضداد تلخص في أنه إذا كان كل شيء يجب ألا يستقط في الموت ، فإن كم الجوهر الحيوى ينبغي ألا يحدث فيه أى نقص . ولكن لا يوجد هنا ظل للدليل أن الحيوية تدوم في الشخص ذاته . أما بالنسبة لحجة التذكر فإن لغة أفلاطون تبدو وكأنها تشير إلى أن النفس كانت موجودة في حالة فردية قبل المولد . ولكن ذلك لا يدخل البتة في مبدأ النظرية . والحقائق الأولى هي خير متصل بالنفس بصفة عامة . ولكن لا شيء يثبت لا في فيدون ولا في فدر ولا في الجمهورية أن النفوس لا تمتص ثانية في النفس السكائية ، حيث تفقد النفوس الشعور بحياتها الفردية .

وبالرغم من أن الحجج الميتافيزيقية لا يمكن أن تذهب فيما وراء الخلود الذاتى ، فقد اعتقد أفلاطون في ثبوت شخصية النفس المنفصلة عن الجسد . وأن ما يثبت ذلك هي الجزاءات التي تنتظر النفس في العالم الآخر ، والتي لا يكون لها معنى إذا لم تحتفظ النفس بذكرى سلوكها أثناء الحياة .

الاضمراء في فيدور

هذه الجزاءات لها خاصية أصيلة كل الاصاله ، فهي ليست عقوبات موضوعة ككثار أو انتقام للقانون المثلوم . إنها جزاءات تفرض بذاتها بطريقة مقرر . وهي تلخص بالنسبة للأخيار في تكميل النفس الذي يشبهها بالآلهة الذين سوف

نعيش معهم ، وبالنسبة للأشمرار تتلخص في انهيار خاقي وعقلي يردمهم إلى أحقر الحيوانات . وحيث أن النفس خالدة ، فإن هذه الجزاءات تتابع من حياة إلى أخرى . وهكذا يكون مصير الفرد مشروطا بوجوده السابق ، وأن الخطيئة الأولى التي لم يكن لديه شعور بها ، يمكن أن تفسر حالته الراهنة وأن كل ما يفعله في الحياة الحالية يؤثر على مصيره المقبل .

وتيجة العقوبة أنها تصلح النفوس التي يمكن في الواقع أن تخلص بالتعذيب وتضعد ثانية ، من حياة إلى أخرى ، إلى حالة أكثر كالا . والنفوس التي يحكم عليها بأنها غير قابلة للبره هي وحدها التي يحكم عليها عذاب دائم في الترتار ، هذا الجحيم الدائم الذي يثير شعورنا والذي له دون شك أصل أورفي يبدو طبيعيا عند أفلاطون . ونجده في الأساطير في كتاب جورجياس وكتاب الجمهورية كما في كتاب فيدون .

والأخلاق عند أفلاطون كما يعرضها في فيدون هي أخلاق زهد ونسك ، وضعت لنفوس طبقة مختارة . ولا شك أنه لا ينكر فضل الحياة الشريفة المأقولة التي يمارسها أناس طيبون غرباء عن الفلسفة ، وهو يجدد لهم مكانا في فردوسه أي في الأرض الطاهرة . ولكن المكان الأفضل يكون للفلاسفة الذين يظنون طول حياتهم عازفين عن ملذات الجسد ليكفوا على البحث عن الحقيقة عن طريق النفس وحدها ، وليست حياة مثل هؤلاء الناس سوى الاستعداد للموت الذي يخلصهم من رغبات الجسد ويسمح لهم ببلوغ الحقائق الخالدة . وفي ذلك تكمن السعادة العليا وقد بين أفلاطون ذلك في كتاب الجمهورية . وفي ذلك أيضا تكمن الفضيلة إذ أن العلم والفضيلة يمتزجان تبعا لمذهب سقراط الذي استمر أفلاطون مخلصا له حتى النهاية ، ولكن ليس من اليسير على العامة الوصول إلى مثل هذه الفضيلة . إنها نصيب الفلاسفة وحدهم .

الجمال في فيثاغورس

أولاً: إن فيثاغورس هام من ناحية الموضوع ، فإن الإنسان لا يستسلم للموت مهما بلغت أحواله من البؤس ، وإن التفكير بأنه سوف يكون لاشيء غير محتمل بالنسبة له وهو يصبر بكل قواه إلى البقاء . وقد أوضح أفلاطون في كتابه المائدة أن الحب ليس شيئاً آخر سوى الرغبة في الدوام ، ولكن الدوام عن طريق الأبناء لا يكفي الإنسان ، بل هو يرغب في أن يعيش بعد فئاته محتفظاً بشخصيته . ومن اليسير أن ينتقل الإنسان من الرغبة إلى الرجاء ، ومن الصعب أن يقوم هذا الرجاء على براهين لا يمكن رفضها ، وقد تجرأ أفلاطون على أن يقوم بهذا العمل وقد بذل في ذلك كل فنون المواهب والمعرفة الميتافيزيقية ، وإذا لم ينجح في اقناع العقول الواقعية ، فإن عمله لا يزال أقوى مجهود بذلته العقول الإنسانية ، لتنزع منا الخوف من الفناء ، ولتوحى لنا بالأمل في البقاء .

إذا كان فيثاغورس مفيداً من ناحية الموضوع فهو مفيد أكثر أيضاً من ناحية التركيب ، حيث تتماق أنفاسنا باستمرار بأحداث دراما ثلاثية . أول حدث من هذه الدراما يتناقص في الجدل نفسه الذي يتشخص كما يحدث غالباً عند أفلاطون . ويجتمع كل الرفاق حول سقراط ويتبعونه بفضول حامي . وعندما ألقى إليهم بالبراهين المتعلقة بتوالد الأضداد والتذكر وبديسطة النفس كأساس مؤكد ، يبدو أن الجميع اقتنع بها . ولكن سيميئاس وسيميئس جعلاه يتردد إزاء هذا الأساس . وكان جميع المستمعين يرتجفون لأجله . وقاطع ايشكرات نفسه فيثاغورس لكي يعبر عن خيبة أمه ونفاد صبره ليعلم إذا كان سقراط قد توصل إلى أن يحل المشكلة . ولم يبادر سقراط لتهدئة القلق السائد حوله ، بل توجه بالخطاب أولاً إلى فيثاغورس ليميد الثقة في الدليل ، ولخص بعد ذلك بقوة حجج مريديته

الطيبين ، وقلب حجج سيمياس في كثير من اليسر أذهل سيبس نفسه وتوقع
نفس الهزيمة لحججه .

ويتخرج بهذه الدراما الميتافيزيقية دراما إنسانية خالصة . فسقراط يواجه
الموت بوجه بشوش ، لأنه واثق أنه سيجد في العالم الآخر آلهة طيبين عقلاء وأناसा
خيرا من أهل هذا العالم . وفي كل فترة يتعرض الحوار للخطر فإن أمل سقراط
هو الذي يترزع ويكتئب أصدقاؤه لأجله . ولم يجرؤ تلميذاه من أهل طيبة أول
الأمر على إبداء اعتراضاتهما خشية أن يسببا حزنا لسقراط ولكنه شجعهما وأثنى
عليهما وأثار أعجاب أولئك الذين يصفون إليه بهدوئه وشماعته .

وأخيراً يتخرج بتلك المناقشات الهامة بالنسبة لجميع الرجال . لسقراط بصفة
خاصة ، دراما ثالثة : هي قصة اليوم الأخير للفيلسوف . وبينما يكتئب أصدقاؤه
ويتأهون ، يبدي سقراط هدوءا وبشاشة تثيران الإعجاب . ويلومهم على
قلة ثباتهم . ويسخر في رقة بكريتون الذي لا يريد أن يصدق أن سقراط
الحقيقي لن يعود بعد موته . ثم يتدح طيبة قلب السجان ويرحب في بشاشة
بالرجل الذي يحضر السم . وليس هناك قصة أبسط ولا أكثر انطبعا في النفس
من قصة لحظات سقراط الأخيرة .

أسطورة فيدون

يضاف إلى الأهمية الدرامية لفيدون ، جاذبية القصة الخيالية التي يظهر فيها
الخيال العظيم للشاعر : أفلاطون - ولقد وصف هوميروس في الأنشودة الحادية
عشرة من الأودسا موطن الموتي . وقام أفلاطون بدوره يصف هذا المقام تقليداً
لهوميروس وتطبيقاً للأفكار الجديدة التي أعتنقها الناس في عصره والتي أعتنقها
هو نفسه . وحيث أن هذه الأفكار تغلت من الدليل الفلسفي فقد عرضها في

صورة أساطير في ثلاثة من كتبه : جورجياس والجمهورية وفيدون . ففي جورجياس: نرى كيف تماسب النفوس ومن يحاسبها ، وفي الجمهورية نرى كيف تكافأ وتماقب ، وما هو تكوين العالم الذي ترحل اليه هذه النفوس . وفي فيدون بصفة خاصة يصف الموطن المبدأ للأخيار وللفجار ، وبهذه المناسبة يصف تركيب الأرض . وفي الجمهورية تتوجه النفوس بعد الموت إلى مكان عجيب حيث توجد في الأرض فثقتان ، متصلة إحداهما بالأخرى ، وفي السماء فثقتان أخريان تقابلتهما . يأخذ الأخيار الطريق التي إلى اليمين ، والتي تصعد إلى السماء . أما المجرمون فيسلكون إلى الشمال الطريق التي تهبط بهم . وعن طريق الفثقتين الأخيرين تعود النفوس التي أوفت حسابها لتعيش من جديد على الأرض . وفي فيدون يقتصر الوصف على الأرض التي تقسم إلى ثلاثة أقسام: في أعلى الأرض الظاهرة أي الفردوس وفي الوسط سطح الأرض الذي نسكنه ، وتحت الأرض حيث البحيرات والأنهار العظيمة التي تبحر عليها النفوس المذنبية ، والتي عن طريقها تعود إلى العالم بعد أن تكون قد كسرت عن سبيلاتها ، وفي الكتابين ربط أفلاطون أفكاره عن الجزاءات الاخلاقية بوجه عام ، بالعالم في أحدهما وبالارض في الآخر ، وتختلف التفاصيل : وسبب ذلك يكمن في اختلاف وجهات النظر ، تلك التي يقدمها فيدون عن داخل الأرض تكمل وصف رحلة النفوس الموصوفة في كتاب الجمهورية . لكن الأسطوراتان جديرتان الواحدة منهما بالأخرى بمظمة العرض وأصالة المناظر ، وزوعة الوصف وجمال الأسلوب .

الشخصيات

لا تبد صورة سقراط أكثر جمالا في أية محاوره أخرى منها في فيدون . فهو دائما سقراط نفسه الذي كرس حياته للفلسفة ، والذي وضع نفسه في خدمة

إله دلف ، والذي ضحى بجميع مصالحه في سبيل إصلاح مواطنيه ، ولكنه لم يبدأ بدأ عالياً فوق البشر العاديين ، كما بدأ يوم ممانه . فهو يتحدث في سجنه مع أصدقائه في ذات الحرية الفكرية التي كانت قبل الحكم عليه . ولم يفارقه الهدوء ولا البشاشة لحظة واحدة . ولم تتخل عنه سماحته ولا اعتدال مزاجه . فهو يلبس بشعر فيدون ويداعيه في ضرورة قص شعره . ويسخر في رقة من كريتون الذي يساوره القلق على جنازته . ويبدو هادئاً ثابتاً بينما الجميع يكون من حوله . ثم يشرب السم في بشاشة رائعة . ولا يبدو عليه اضطراب لدنو الموت ، لدرجة أنه يوصي كريتون أن يضحى بديك للاله اسكليوس . وأخيراً يرحل إلى العالم الآخر ، تملأه الثقة والأمل ، تاركاً لمريديه ذكرى حياة مثالية وموت يثير الإعجاب .

ومن جميع الذي عاونوه في لحظة الأخيرة خمسة فقط الذين اشتركوا في الحوار : فيدون - سيمياس وسيبيس ، وكريتون وشخص مجهول نسي فيدون اسمه . وإذا ما صحت رواية ديوجين اللاريسي ، فقد يكون فيدون الإيليسي ، قد وقع أسيراً في الحرب التي أثارها اسبرطة وأثينا ضد وطنه في عام ٣٠١ وأخذ كميد رفيق إلى أثينا حيث اشتراه سيبيس على حد قول أولي جيل Aulu. gelle ونجده من عام ٣٩٩ عضواً في حلقة سقراط . ويبدو أنه كان تلميذاً يحظى بتقدير عظيم من استاذة ، وهو من جانبه كان يكن لاستاذة أعجاباً عظيماً وحباً عميقاً . وبعد موت سقراط عاد إلى بلاده حيث أسس مدرسة إيليس التي نقلها مينيديم Ménédeme فيما بعد إلى اريتريا ، وإذا كان ما حكنا على مدرسته بمدرسة ميغاريا التي كانت تذكر معها مدرسته في الغالب ، فمن المحتم أنه كان مشتقلاً بصفة خاصة بالمنطق وكان قد كتب محاورات من بينها زوبير Zopyre وسيمون Simon وهي المحاورتان الوحيدتان التي يقول ديوجين اللاريسي بصحتهما .

كان سيمباس وسيبس وكلاهما من طيبة ، هما المتحدثين الكبيرين مع سقراط . وبعد أن تابعا في وطنهما دروس فيلولاوس الفيثاغوري ، قدما إلى أثينا ليعضرا دروس سقراط وكان شابين من أسرة ذات ثراء ، لأنها أحضرت معها مبالغ ضخمة ، ليساعدا سقراط على الهرب .

ويجىء ذكر سيمباس في كتاب فدر ، ويقرر ديوجين اللاريسى أنه ينسب إليه ثلاث وعشرون محاوراة ، وهذا كل ما يذكره عنه .

ولا تعرف أكثر من هذا عن سيبس . فيذكره ألكسانوفون مرتين في المذكرات ، دون أن يضيف شيئا إلى ما نعرفه . ويقول ديوجين اللاريسى إنه ينسب إليه ثلاث محاورات : اللوحة Le Tableau والسابعة Le Phryniehos ولدينا أيضا لوحة سيبس المزعومة . وهي في الحقيقة تأليف يرجع تاريخه إلى العصر المسيحي ، وليس لذى أفلاطون من سيمباس وسيبس إلا روحهما لا مزاجهما ، ولا خواص خلقهما . . فكلاهما ذكيان ولديهما حمية في المناقشة . ولكن سيمباس لم يكن في صفاء الذهن مثل رفيقه . فلم يظن إلى التناقض بين إعتقاده في الوجود السابق للنفس ونظريته في النفس المنعمة . ويعترف بأنه يفتقر إلى قوة الملاحظة .

أما سيبس فكان أكثر يقظة فهو يرى في الحال النقطة الضعيفة في التدليل ، ولا يعلن اقتناعه إلا عندما تكون الحجج بدون جواب . وهو الذي يقم الاعتراضات في محلها ، وهو الذي يؤثر أكبر الأثر على سير المناقشة .

أما عن كريتون ، فهو معروف لنا من المحاوراة التي تحمل اسمه . وكان صديق الطفولة لسقراط ولما كان كريتون غنيا ومحترما ، فقد كان رجل مجتمع أكثر منه فيلسوفا . وفي علاقاته مع سقراط كان يهتم بالمصالح المادية ورفاهية صديقه

ولم يسكن له أى نصيب فى المناقشة . ولم يتدخل إلا ليحذر سقراط من التحمس فى الحديث ، ولأجل أن يجمع توصياته الأخيرة ، أو لأجل إن يقوم ببعض المهام التى يهدبها صديقه إليه . ولم يكن ذلك لأنه لم يكن ذكيا لمتابعة المناقشة ، وهو يعلن بنفسه فى أوتيميدس أنه يجد لذة فى الاستماع للمناقشة ، وأنه سعيد أن يتعلم ، واستطاع أن يلوم سقراط أنه يجادل مع أناس مثل أوتيديموس Authydem ومع ذلك فواضح أن أكثر ما كان يفكره سقراط فيه ليس هو الفيلسوف ، بل الصديق الرقيق الخالص ، الذى لم يتوان أبداً فى أظهار علامات تعلقه به .

وينبغى أن نعرف أيضا من يكون أبشكرات الذى يروى له فيدون قصته . إن ديوجين اللايرسى يذكره مع مواطنيه الفيليميين : فانثون وديوكليس وبوليميا ستوس واكسينوفيلوس بكونهم آخر الفيثاغوريين ويقول : إنهم كانوا تلاميذ لفيولاولوس وإيردوكوس . وأنهم كانوا لا يزالون أحياء فى زمن أريستوكسين الموسيقار المتجول الذى كان معاصراً ليثوفرستس . وهو بصفته فيثاغورى يهتم بنظرية المثل التى كانت تشبه كما يقول أوسطو ، نظرية الاعداد عند المدرسة الفيثاغورية .

تاريخ المحاوره

فى أى تاريخ كتبت المحاوره التى تروى فى فيدون لقد كان معروفا فى فليوننت أنه حكم بإدانة سقراط وأنه قد شرب السم ، ولسكن لم تعترف أيضا ظروف مماته ، لأنه لم يذهب أى شخص من أهل فليوننت إلى أثينا منذ ذلك الوقت . وأنه لم يأت أى أجنبى من أثينا إلى فليوننت . وقد تسمح لنا التفاصيل التى يروونها أبشكرات أن نلاحظ أنه لا بد أن زمنا طويلا قد انقضى بين موت سقراط وبين

مردود فيدون في فليونت ، وليس هناك أية إشارة أخرى تسمح بتحديد التاريخ
بتحديد أكثر .

تاريخ التأليف

إن تاريخ تأليف فيدون كان موضع مناقشات كثيرة . ولكن يكاد يتفق
الرأي اليوم على وضع فيدون في المجموعة الثانية من المؤلفات الأفلاطونية . ومن
المعروف أن المجموعة الأولى تحوى ما يطلق عليه بالمحاورات السقراطية . وفيها
يحاول أفلاطون تعريف الآراء الفلسفية على طريقة استأذه . وهذه المحاورات
تتضمنها القيادس الثانى وجورجياس ومنيكسين .

وتتضمن المجموعة الثانية المؤلفات التى يعرض فيها أفلاطون أفكاره الخاصة
وعلى الأخص نظرية المثل : وهذه المؤلفات هى : مينون وكراتيل والمأدبة
والجمهورية ، وفيدون وفدر وتتألف المجموعة الثالثة من مؤلفات ميتافيزيقية التى
تتضمنها تيتاوس وبارمنيدس وتيماوس وكراتيل . ويضاف إليها كتاب القوانين .
وفيدون مؤلف من المجموعة الثانية ، ونضمه بصفة عامة قبل الجمهورية ولكن
يبدو لى أنه ينبغى وضعه بعد الجمهورية . وهناك سبب يبدو لى مقنعا . فى الكتاب
العاشر من الجمهورية يقول سقراط لجلوكون : وهو يتحدث عن الآلام والمكافات
التي تنتظر الانسان بعد الموت « ألا تلاحظ أن نفسنا خالدة وإنما لا تهلك
أبدأ ؟ وقال سقراط : عند هذه الكلمات نظر إلى جلوكون مندهشا
وقال : « كلا بحق زيوس ، ولكن هل نستطيع أن نبرهن على ذلك ؟ -

فأجبت : نعم إذا لم اغتر وإني مقتنع أنك تستطيع ذلك أيضا ، فالأمر ليس فيه صعوبة - فأجاب : ليس بالنسبة لي ولأسكن يسرنى أن استمع اليك تدلى بهذه البرهنة السهلة .

هل يمكن للجوكون شقيق سقراط عن ثقة ، أن يبدى تلك الدهشة ، وهو يستمع إلى تأكيد ان النفس خالدة ، إذا لم يكن كتاب فيدون قد كتب قبل الجمهورية ؟ ومن ناحية أخرى تقرأ في فيدون أن نظرية المثل تدرس منذ وقت طويل في الاكاديمية . وبعد أن يشرح سقراط المنهج الجديد الذي إستجدته للكشف عن العلة الحقيقية للأشياء وخوفا من أن سيبيس لم يفهمه ، يضيف : « ليس فيما أقوله شيئا جديدا ، إنه ما لم انفك عن ترديده في مناسبات أخرى وفي هذا الحديث . وسأحاول أن ابين لك طبيعة القضية التي درستها بعودتي إلى هذه المثل التي عالجتها كثيرا » برهان يؤكد السابق ؟

ويمكن أن نرى دليلا آخر في توجيه فكر أفلاطون نحو الرياضيات ونظرية الاعداد . ففي الكتاب السابع من الجمهورية أوضح أفلاطون فائدة الرياضيات في تربية المجدال ويعطى لذلك مثلا واضحا في فيدون بأن يؤسس على الفكرة والعدد الزوجي والفردي البرهنة على خلود النفس . فاذا كان المثل يأتي بعد النظرية ، فان هنا أيضا ادعاء قويا بأن فيدون جاء بعد الجمهورية ^(١) .

(١) ترجم هذا الفصل الأستاذ عباس الصريبي من « أفلامون : المؤلفات الكاملة . ترجمة جديدة لاميل شامبري المجلد الثالث » .

القسم الثاني^(١)

فيدون

في

الفلسفة المسيحية الغربية

(١) كتبه الاستاذ الدكتور نجيب بلدى

« فيدون »

في الفلسفة المسيحية الغربية

لم تكن « فيدون » في يوم من الأيام موضع تعليق وشرح مدرسين كما كانت وما زالت كتب أرسطو . ويبدو من المتعذر حق اليوم إعداد شرح تاريخي فلسفي لهذا الكتاب يجمع بين أهم الشروح والتعليقات ، ويربط بين نتائجها ، على نحو ما تم لبعض كتب أرسطو في أيامنا هذه على يد بونيتز (Bonitz) وروديه (Rodier) وهيكس (Hicks) وهاملان (Hamelin) . ولعل السر في هذا هو اجتماع الطابع الشخصي والأدبي في محاوره أفلاطون مع الطابع الفلسفي المنطقي البحت . ولاشك أنها فضيلة في أفلاطون وميزة يتميز بها عن أرسطو ، ويفوق بها عليه ، ودليل ملموس على عبقرته الشخصية ، أن يبقى كتاب « فيدون » حواراً حياً وآلاً يتحول إلى مادة جامدة تعمل منها أبنية الفلاسفة وحجر معلى الفلسفة .

سنتكلم في الصفحات التالية عن الحياة العقلية والروحية التي نشأت عن الكتاب في بعض أهم مراحل الفكر الفلسفي الأصيل منذ العصور القديمة حتى اليوم ، وسنوضح ما بين مراحل تلك الحياة العقلية من روابط وما بينها وبين أصلها من علاقات . - لذلك نبدأ ببيان موجز لأهم عناصر ذلك الأصل ، تقصد « فيدون » ؛ ثم نعمل على تتبع مظاهر التفكير الحى المتصل به سواء كان هذا التفكير شرحاً مقصوداً للنص - وهو أمر نادر - أو كان ، وهو الأغلب ، امتداداً لتفكير أفلاطون ، وتحويلاه حسب عقلية العصور المختلفة ، وحسب عبقرية المفكرين الذين حولوا فلسفة « فيدون » .

ولنبداً ببيان العناصر الأماسية للأصل ، أو على الأقل تلك التي عمل على فهمها منها والافادة منها كبار الفلاسفة ومعلموا الفلسفة في العالم المسيحي والغربي .
ومحاورة « فيدون » حسب تعريف الأقدمين لها محاورة « أخلاقية عن النفس » . وأمر واضح لكل من طالع المحاورة أنها عن النفس ؛ أما كونها أخلاقية فذلك لأنها تهدف إلى بيان معنى السعادة المطلقة للنفس والأخلاق اللازمة لبلوغ تلك الغاية ، وهي أخلاق الفيلسوف .

وإن كان الأمر كذلك فوصف المحاورة بأنها تهدف إلى البرهنة على خلود النفس ليس بالوصف الدقيق . ومن يدرس معنى السعادة الذي يقصده أفلاطون ومعنى الاخلاق التي تمكن من تلك السعادة ، يخلص إلى أن المؤلف يريد إثبات علاقة النفس بالله قبل البرهنة على خلودها . ويؤيد تاريخ المحاورة حتى اليوم تلك النتيجة .

وتبين علاقة النفس بالله كما يتبين الطابع الديني للمحاورة منذ البداية عندما يثور سقراط على تأويل خاص لموقفه من السعادة والحياة والموت :
فيرفض رفضاً باتاً أي دفاع عن الانتحار ، وأي تشجيع له ، وذلك على أساس أن « هذه الدنيا حظيرة وأن الآلهة حراسنا فيها » (٦٢ ب) .

والمشكلة الأولى والرئيسية للمحاورة هي أنه إذا كان الأمر كذلك ، فكيف يبدو سقراط معتبطاً وهو على أهبة الموت ، وفي تلك اللحظة التي يزعم فيها ترك عالم تجرسه فيه الآلهة وترعاه ؟ أما سقراط فهو واثق تمام الثقة بأن اجتماعه بالآلهة بعد الموت لن يستمر فحسب ، بل سيتم على نحو أفضل . وحياته كفيلاسوف دليل على تلك الثقة وعلى ذلك الايمان ، وعلامة بينة على أمله في حياة بعد الموت . من المؤكد أن الموت انزال البدن وقيامه وحده منفصلاً

عن النفس ، ومن المؤكد أيضاً أن الموت انفصال النفس عن البدن ، وبقاؤها « في ذاتها ومع ذاتها » (٦٤ ج) . وإن صح ذلك فحياة الفيلسوف كلها إنما هي استعداد للموت ، وبممارسة له ، وترويض النفس عليه (١٦٥) . ويتبين ذلك أولاً في أن الفيلسوف الصحيح لا يسعى إطلاقاً إلى تحقيق مطالب البدن واحتياجاته ، وما يتعلق بالبدن أولاً أو آخراً من ثروة أو جاه أو سلطة أو أهواء على اختلافها ؛ إنما يجتهد طوال حياته في التحرر منها (٦٦ ب - ٦٦ د) . ويتبين ذلك أيضاً في أن الفيلسوف بطبيعة عمله ودراسته يسعى إلى معرفة حقه ، وتلك لا تتم إلا بالتفكير البحت الخالص ، الطاهر . ومعنى ذلك أن الفلسفة لا تكون إلا بالتحرر من الحس والخيال والانفعالات على اختلافها (٦٤ ب - ٦٥ د) . ثم يتبين ذلك أخيراً بالنظر إلى موضوعات المعرفة الفلسفية : فهذه الموضوعات ليست الأشياء المحسوسة المتخيلة التي تمثل في تجربتنا وتغير ، فيزول بعضها ويتلاشى ، ويحل محله البعض الآخر ، دون استقرار في ذلك أو ثبات . إنها الحقائق الثابتة التي يقوم عليها وجود العالم المحسوس ، وموضوعاته : إنها الجمال في ذاته والقائم بذاته ، أنموذج المحسوسات الجميلة ومثالها الأعلى ، إنها الشجاعة في ذاتها ؛ إنها الفضيلة المطلقة التي ليست فضائلنا الانسانية إلا ظلالاً لها . إنها التساوي المطلق ، والتميز عن الأشياء المتساوية التي تلقاها في تجربتنا اليومية ، وتدركها مقاييسنا العملية والعلمية أيضاً (٦٥ د - ٦٦ ا) . - ثابت أن تلك الموضوعات لا تعرف إذا سعى الفيلسوف إليها بيده وآلات هذا البدن وتوابعه من حسن وخيال ، إنما بالفكر الخالص الطاهر وحده : « فأن نكون غير طاهرين وندرك الطاهر ، أمر مستحيل » (٦٧ ب) .

هذه حياة الفيلسوف وموضوعاته : موت البدن أو استعداد لذلك موت

المحسوسات . ثم تطلع إلى المعقولات . حياة يملؤها الايمان بما وراء الموت . حياة ينيرها إيمان بالنفس وخلودها ، إيمان بحياة أخرى مع الآلهة . أليس جديراً بسقراط الذي أراد أن يكون فيلسوفاً حتى النهاية أن يثبت ذلك الايمان وأن يدلل عليه ؟ وما حججه في ذلك ؟ ما حججه على خلود النفس ، أى على علاقتها بالآلهة ؟ - ويشير سقراط إلى أن كل حجة ليست برهاناً بالمعنى الدقيق ، إنما قول (لوغوس) معقول ، راجح على الأقل ، أى إفصاح فلسفى عن ذلك الايمان وتبرير له (٧٠ ب) .

أما الحجة الأولى ، فهى المعروفة بحجة التضاد ، قائمة على اعتقاد أسطورى بأن الانفس المقيمة فى الجحيم (أو هاديس)^(١) آتية من عالمنا هذا ، وراجعة إليه فى وقت من الأوقات لتحل فى جسم جديد . ويتحول الاعتقاد المذكور عند سقراط إلى حجة فلسفية بفضل التجريد والتعميم ، أى عندما يصبح الاعتقاد حكماً عاماً وقانوناً لا يكون . ويكون التعبير الفلسفى عنه بأن الشئ ينشأ من ضده وينتقل إلى ضده ، وبأن هناك فى الطبيعة حركة أساسية هى حركة التضاد أو الانتقال من الضد إلى الضد ، وبأن وجود الطبيعة فى ذاته قائم على توتر مستمر بين الشئ وضده : فالكبير الذى كان صغيراً يصبح صغيراً من جديد ، والحزارة تصدر عن «منبع بارد»^(٢) ثم تتحول إلى حرارة ضعيفة أى تصبح برودة ، وهكذا . - وإنا نعرف على وجه التأكيد أن الحى يموت . ألا يقضى التماثل بأن الميت مقبل هو أيضاً على الحياة ؟ وأن لم يصبح هذا التماثل ،

(١) Hadès ولا يقصد بذلك مقر العقاب بل محل الأنفس بعد الموت ، فحسب .

(٢) وهو بالضبط ما يقرره علماء الطبيعة فى مبدأ انعطاف الطاقة الذى سترجع إليه فيما

يهد (راجع ص ٣٠)

وإن استمر انتقال الأحياء إلى الموت ، ألن تنتهى الطبيعة وتندم ؟ أو ايس وجودها الآن دليلا بينا على أن قانونها هو هذا الانتقال فى توتر من الشئ إلى ضده ، وبنوع خاص ، الانتقال فى توتر من الحياة إلى الموت ، ومن الموت إلى الحياة ؟ وإن صح ذلك ألن تسكون النفس - وهى مبدأ حياتنا هذه - خالدة ؟ (٧٠ - ٧٢ د) .

تقرر الحجة الأولى حياة للنفس بعد الموت . أما الثانية فتقرر سبق وجود النفس . فهى إذن متممة للأولى ، وهى ويدة لها فى ذات الوقت . وتعرف تلك الحجة الثانية بحجة « التذكر » : وقد أوضح أفلاطون فعل التذكر هذا ومثل له فى محاوره « مينون » السابقة لفيدون . وتقوم تلك الحجة على أن العلم تذكر والتعليم تذكر بدليل أن العبد الجاهل الذى يسأله سقراط ، يظهر فى اجابته علما تدريجيا بأشياء كالمهندسة لم تتعلمها منذ ميلاده . إنه يتذكرها إذن . ويمكن أن نبين بنفس النحو أن كل علم ليس إلا تذكر لأشياء لم تتعلمها أبداً فى حياتنا هذه . فالإنسان قد عاش إذن حياة سابقة . أو بتعبير أدق أن له سبق وجود . وتدعم محاوره « فيدون » قول المحاوره السابقة وتفسره بأن التذكر لا يرجع بنا إلى أشياء ماضية فى حياتنا هذه ، إنما الى نماذج سابقة بالمعنى المطلق فرؤية الشئ الجليل لا تفهم إلا على أنها تذكر وتعرف للجمال ذاته ، أى لمثل الشئ الجليل ؛ وملاحظة النساوى بين مقدارين إنما ترجع بنا الى تساوى مطلق هو معيار ما نلاحظه الآن ؛ كذلك هو الأمر فى جميع المسائل ومختلف الميادين . ليست المعرفة إذن الا انصلا بمثل ونماذج ، أى بأشياء قائمة « فى ذاتها وبذاتها » ويقضى ثبات تلك المثل ، وتقضى معرفتنا بها ، أن يكون وجودنا الحاضر « هبوطاً » من مستوى أعلى كذا فيه مجتمعين بتلك الأشياء الكاملة (٧٤ب - ١٧٦) .

هذه هي حجة التذكر إن أضفناها الى حجة التضاد ، استنتجنا وجودا متصلا
للنفس بين حياة سابقة وحياة لاحقة ، وأنها ، اذ هبطت من سماء المثل الى عالمنا
هذا ، تعود الى الحياة اما في صورة « تمص » أبدان أخرى انسانية أو حيوانية
حسب عيشتها السابقة ، أو في صورة ارتفاع الى عالم المثل الذي هبطت منه ،
واجتماع بالآلهة . ولا تتم هذه الصورة الا للفيلسوف الذي مات لبدنه وعاش
لعقله وروحه وحدهما (١٨١ - ٨٢) .

أليست تلك الأقوال كفيلا بتحرير الانسان الفاضل ، أو الفيلسوف على
الأقل من تخوف الموت ؟ يبدو أن الأمر غير ذلك ، وأن هناك احتمالا محظيا
لأن تكون النفس معرضة للانعدام والتلاشي بعد الموت مباشرة .

وتمبر اعتراضات المتحاورين سيميائس وسينييس عن هذا الاحتمال أقوى تعبير
وذلك في أدق مرحلة من مراحل المحاورة . أما سيميائس فيلاحظ علاقة أفعال
النفس بأفعال البدن ، واطراد تلك العلاقة الى حد أنه يجب اعتبار النفس نسقا
مناسبا لأفعال البدن على نحو علاقة النغم بالآلة الموسيقية : ان فسدت الآلة
تلاشى النغم . كذلك إذا انحل البدن وفسد ، تلاشت النفس وانعدمت
(٨٥ - ٨٦ د) .

ويمبر سينييس عن هذا الاحتمال الأخير تعبيراً أخطر ما يكون : فسبق
الوجود أمر أ كيد في نظره . أما خلود النفس فلا يثبت الا اذا ثبت أن مراحل
تتمصها السابقة ، أو أن حياتها الحاضرة ، لم تستنفد طاقتها ونشاطها . ومن يدلنا
على أن ذلك لم يتم بالفعل ، وأنها لن تنعدم عند الموت ؟ (١٨٨ - ٨٨ ب) .

ولا يجد سقراط صعوبة ما في تنفيذ اعتراض سيميائس ، ورفض التشبيه

بين النفس والنعم والموسيقى ، مذكرا محاوره بأقواله السابقة عن استقلال النفس وموضوعاتها عن البدن والمحسوسات أى عما يعتريه الفساد والانحلال .
(٩٤ ب - ٩٤ د)

أما اعتراض سينيوس فيتضمن تعليلا ميكانيكيا ماديا . فلا بد لخدمه من تعليل ميتافيزيقي كامل : وكان سينيوس يعلل جلوس سقراط في السجن بشكوتين أعضاء جسمه وحر كاتها وكلامه بتركيب حلقة وترقوته ، وحر كات عضلاتهما ، بينما كان السبب الحقيقي هو الخير الذى ارتآه سقراط فى أن يسجن ، والغاية العليا التى توخاها من ذلك . يثبت إذن أن التعليل الصحيح للعالم وأحداثه إنما يتم بالرجوع إلى المثل الآتفة الذكري من فضيلة فى ذاتها ، وجمال مطلق وتساو مطلق . وأن للنفس تبعا لذلك حقيقتها المطلقة ومثالها الأعلى ، ألا وهو مثال الحياة . وعلى ذلك فعند ما يفاجىء الموت الإنسان ، لن تموت النفس ، بل ستخرج إلى عالم الحياة (٩٨ ب - ١١٠ ، ١٠٥ ، ١٠٧ ب - ١١٠٧) .

ويخلص سقراط إلى النتيجة العملية للحوار كله ولحججه فيه : وهى أن تلك الحجج لا قيمة لها إلا بالفضيلة التى يمارسها الفيلسوف فى حياته : وتنحصر الفضيلة فى أمرين : النظير من البدن وأهوائه وإدراكاته ، ثم التطلع إلى المثل والحقائق الأبدية ؛ وأنه كلما تقدم الفيلسوف فى ممارسة تلك الفضيلة ، توطد إيمانه بحقيقة مصيره الألهى وبالحياة الأبدية (١١٠٧ - ١٠٧ د) .

أمر غريب ألا نجد فى تاريخ الفكر المسيحي والغربي تعليقا شاملا متصلا على كل ما تحويه تلك المجاورة الرائعة ، وأن يقتصر التمايق على أجزاء منها ، ونواح معينة خاصة . ولا تعليل لذلك إلا بأن محاورات أفلاطون اللاحقة

لفيدون استرعت انتباه القراء ووجهت همهم إلى حلول جديدة ، لبعض مشكلات
محاورة فيدون ذاتها . وأهم تلك المحاورات « طجاوس » . وإنا نعرف
ما لهذه المحاورة من خطر في الفكرين الاسلامي والمسيحي والغربي معا .

والحق أن هاتين المحاورتين تحملان النزعتين الرئيسيتين لميتافيزيقا أفلاطون
كما تظهر في تاريخ الفكر الفلسفي : فيينا كانت محاورة « فيدون » متصلة بحياة
سقراط وموته وبمصير النفس في حقيقتها الفردية ، وفي شروط معرفتها من حيث
هي نفس معينة ، اتجه أفلاطون في « طجاوس » إلى بيان التركيب الميتافيزيقي
للنفس ، ووظيفتها العالمية ، وعلاقة النفس في تركيبها هذا ووظيفتها بقدرة الصانع
الإلهي ، وبالبلل التي يتأملها^(١) . وبينما كان أفلاطون في المحاورة الأولى متأثراً
بصلته وصلة معلمه سقراط بالفيثاغورية والأورفية^(٢) ، وآراء هذين المذهبين في
مصير النفس وضرورة تحريرها من روابط الجسم ، اتجه في « طجاوس » إلى
باقي عالم الأجسام والسكون بوجه عام من نظام يدل على صانع خير . نزعة
دينية أخلاقية في « فيدون » ، ونزعة لاهوتية عالية في « طجاوس » .

وقد تأثرت الفلسفة اليونانية اللاحقة لأفلاطون وأرسطو ، وخاصة الفلسفة
الرواقية بالنزعة الثانية : فنجد الرواقيين يوجهون تفكير الفلاسفة إلى حضور
« العقل » في العالم ، وإلى ارتباط عقل الفيلسوف ، وعقل الحكيم بتعبير أدق ،
بهذا العقل العالمي . ولا شك أن الانتقال الرواقى من النفس إلى العقل ، ومن

(١) انظر Festugière, La Révélation d'Hermès Trismégiste - (Paris 1945) 2e Volume : P X - X III

(٢) مذهب ديني - مصادره شرقية - ساد بلاد اليونان أثناء القرن السادس قبل
الميلاد ، وعاصر الفيثاغورية واتصل بها . واجتمع الإثنان في اعتبار تطهير النفس والبدن
شرطاً للدخول في الحياة الدينية .

الفرد الى العالم ، له أثر أى أثر فى نشأة الأفلاطونية الحديثة ، وفى تكوين فلسفة أفلوطين نفسه . - ولكن النزعتين قائمتان فى تاريخ الأفلاطونية ، منذ عهد فيلون : فهذا المفكر اليهودى الذى عاش فى القرن الأول الميلادى بالاسكندرية : كان له تأثير كبير فى توجيه تفسير آباء الكنيسة لكتب العهد القديم ، وخاصة لسفرى « التكوين » و « الخروج » . فهذا أول عالم دينى اتخذ المنهج « الرمزي » فى تفسير أحداث العهد القديم : اعتبر تلك الأحداث لا فى حرفيتها ولا فى واقعيتها بوجه عام ، بل فى دلالاتها الرمزية ، كما اعتبر الانتقال بينها انتقالا بين الدلالات والمعانى الرمزية . وكانت فلسفة أفلاطون أساس تلك الدلالة ذاتها . ونجد عند فيلون النزعتين الأفلاطونيتين المذكورتين كرحلتين متتاليتين فى الدين والمعرفة الدينية بحيث تكون المرحلة الدينية لفيدون أعمق وأبعد من المرحلة العالمية المتفائلة لطليماوس . ففي نظر فيلون كان إبراهيم ، نبي الله ، كنعانيا قبل أن يكون عبريا ، أى كان عابداً لله عن طريق العالم والأفلاك قبل أن يلقى الله عن طريق الزهد والتعسف وترك العالم . أو بتعبير أعم ، إن كان الصمود إلى الله يبدأ بمراعاة تأثير الله فى السكون وفى الأفلاك ، فادراك الله يتم بنبذ عبادة الأفلاك وبالتحول من تأمل العالم إلى تأمل النفس ، وينتهى إلى تصوف أساسه هذا التأمل الداخلى (١) .

وان نظرنا الآن إلى أفلوطين ، فيلسوف الأفلاطونية الحديثة ، وجدنا عنده تعمق « فيدون » فى حقيقة النفس مرتبطاً بالنظرة العالمية اللاهوتية لطليماوس ، ومتحدداً بها فى صورة ميتافيزيقا سيكولوجية عجيبة ، ثم وجدنا عنده معرفة مباشرة لنص « فيدون » وإشارات له وتعليقات عليه وان كانت

(١) راجع 585 - 575 p. Révélation d'Hermès Trismégiste. II Festugière :

محدودة لوقورنت بإشاراته إلى محاورات « الوليمة » أو « فايدروس »
أو « طياوس » .

ففي عدة مواضع من « التساعيات » السادسة ، يشير أفلوطين إلى نظرية
« فيدون » للمثل بما يدل على معرفته بها وتصديقه عليها ، وتفضيله إياها على
نظرية أوسطو في « المتولات » . فالأشياء المتساوية ترجع إلى مثال مستقل منفصل
للتساوي (١ : ٦ ، ٨ : ٦ ، ١٢ : ١) . كذلك ينبغى التمييز بين الأعداد في
الأشياء ، وبين الأعداد « في ذاتها » (١٣ : ٣ : ٦) .

ويعيد أفلوطين مواقف « فيدون » بصدد التعمص ، مؤمناً على رأى
أفلاطون بتمص أصحاب الرذائل في أبدان حيوانات تجسم تلك الرذائل
تجسماً . أما المعتدلون من الناس فتتمص أرواحهم في حيوانات أرق وألطف
كالطيور والحشرات (٣ : ٤ : ٢) .

ويؤمن أفلاطين بوجه عام على رأى أفلاطون بأن النفس البشرية تدخل
« الهاديس » مقر الموت ، بحسب ما كانت عليه أخلاقها أثناء حياتها في هذا
العالم (٤ : ٤ : ٢) .

أما حجج أفلاطون المختلفة على الخلود فهو يشير إلى كل واحدة منها إشارة
صريحة ويثبت أساسها في النفس مميزاً بين التذكر الذى يدل على الخلود ، وبين
المظاهر العملية للتذكر (٤ : ٣ : ٢٥) . ثم يشير إلى حجة التضاد وبنوع خاص
إلى الحجة الأخيرة التى تؤسس خلود النفس على مثال « الحياة » : « مستحيل
على الحى أن يصبح غير حى » . (٤ : ٧ : ١١) .

ويظهر مباشرة من علاج أفلوطين لمسألة الخلود في « التساعيات » الرابعة أنه
يربط موقف أفلاطون من تلك المسألة في « فيدون » بموقفه منها في « طياوس » :

فالجود ليس صفة هذه النفس أو تلك فحسب ، إنما هو قبل كل شيء حقيقة العالم كله ، صفة الكون بأكمله ، إنه متعلق بوجود كل شيء . ان موقف « فيدون » مقترن في ذهنه بموقف طيماوس . ان أفلوطين يحاول التوفيق بينهما بحيث يظهر خلود النفس الفردية تابعاً لخلود النفس الكلية ، ونتيجة له . ويتم ارتباط الموقنين عن طريق محاورتي « فايديروس » و « السوفسطائي » : فيينا اهتمت محاوره « فيدون » بتأسيس خلود النفس الفردية على مثال « الحياة » ، عملت محاوره « فايديروس » على بيان الطبيعة العالمية للنفس ، كما عملت محاوره « السوفسطائي » على نسبة « الحياة » الى الوجود بأكمله (٤ : ٧ : ٩ - ١١) . وبالتالي أصبحت النفس ، كما تبدو في « طيماوس » حقيقة من حقائق الوجود بأكمله ، وهذا ما يعنى به أفلوطين قبل كل شيء .

أما وسيلة النفس الفردية الى التخلص من أغلال العالم ، والى الخروج من هجلة التعمص ، فهي - كما قرر سقراط في « فيدون » - التطهر من الحواس والأهواء . ثم هي - في نظر أفلوطين - الارتقاء الى العالم العلوي ، الى النفس العالمية ، ثم الى مبدأ هذه النفس وعلمها في العقل والعالم المعقول . بل ربما وجب التطلع الى ما فوق العقل والعالم المعقول ، الى ما فوق المثل ، حسب توصية أفلاطون في كتاب « الجمهورية » - . ولا شك أن النفس الفردية ترجع عند المرات الى مقرها في النفس العالمية الثابتة الى الأبد (٤ : ٤ : ٢) .

ولعل هذا الرجوع الذي تلتقي فيه فردية النفس مما لا يرضى الانسان الفرد الذي يسعى الى سعادة الهية فردية ، والى يقين بتلك السعادة اثناء حياتنا هذه

وربما كان الفرد تواقاً الى مصير غير المصير العام المشترك الذى تفتق فيه فردية النفس وشخصيتها .

وانا تنذرك شك سييس فى محاوره « فيدون » واعتراضه على حجج سقراط على الخلود : انه كان يخشى تدهور النفس الفردية وانحلالها ساعة الموت وانعدامها . وقد سجل سقراط فى اجابته على اعتراض سييس حقيقة المثل وخاصة مثال « الحياة » الذى تشارك فيه كل نفس فردية . ولعل هذه الاجابة أيضاً مما لا يقنع الانسان العائش فى هذه الدنيا ، والمعرض لوطأة البدن وخطر الموت الدائم فى أى لحظة . ولعلها لا تحرر المفكر نفسه من كل شك ازاء الخلود بوجه عام ، والخلود الفردى بوجه خاص .

أما أفلوطين فقد عرف طريقاً أفضل من العقل والفلسفة ذاتهما للوصول إلى الحقيقة الالهية ، ولتعدى الشروط الانسانية حتى أثناء هذه الحياة . وهو الطريق الصوفى .

وقد سجل فى نص شهير له فى بداية الفصل الثامن من التساعيات الرابعة ، شيئاً من تجربة يلمس الانسان فيها تحرر النفس من أغلال البدن ، ثم هبوطها إلى عالم البدن والاتحاد بالبدن . وإليك هذا النص : -

« كثيراً ما اتيقظ فسأجدنى هارباً من جسمى ، غريباً عن كل شىء سوى نفسى . وفى أحقادها أشاهد جمالا أعجب ما يكون . فأقتنع عندئذ بمظم مصيرى ، ويبلغ نشاطى أعظم مبلغ : انى متعدد بالكائن الالهى ، ما كن فيه ، فوق جميع الكائنات المعقولة .

ولكنى بعد هذه الراحة فى الكائن الالهى أهبط إلى العقل ومن العقل إلى الفكر . ثم أسأل : وكيف أهبط هكذا ؟ وكيف يتأتى لنفسى - التى ظهرت

لى الآن فى ذاتها - أن تحل فى جسم ؟ » .

فى التجربة الصوفية حل نهائى قاطع لمشكلة الموت . فى التجربة الصوفية يقين حاضر بالخلود . فى هذه التجربة يتيقن الانسان من اتحاده بالله رغم ارتباطه بالبدن ، ولكنه فى هذه التجربة وبمدها يعانى هبوطه الى البدن .

ولا شك أن أفلاطون ، وفى « فيدون » على الأقل ، لم يصرح بهذا الحل العظيم . ولكن لا شك أيضاً أنه لمس المشكلة التى يكون الاتحاد الصوفى حلها . لمس تلك المشكلة مرات ، وذلك عندما تكلم عن محاولة الفيلسوف المستمرة لتحرر من ادراكات البدن ، وعن محاولته المستمرة لمعرفة الله .

وقد رأينا فيلون يتجه إلى هذه التجربة الصوفية على أنها خاتمة المراحل الفلسفية فى طريق المعرفة . وفيلون الاسكندرى هو المفكر الذى اعتمد عليه آباء الكنيسة الشرقية اعتماداً مباشراً فى دراستهم لأفلاطون واستخدامهم لمحاويرته فى سبيل دعم الايمان وتوطيد الحياة الدينية المسيحية .

ويدل النظر فى ملاحظات آباء الكنيسة على محاوره « فيدون » وإشاراتهم إليها ، على أنهم لم يخوضوا فى مناقشاتهما الفلسفية البحتة ، ولم يشرحوها على الاطلاق ، النقط العويصة فيها ، بل أنهم كادوا يهملون المشكلات الرئيسية فى الحوار ، وخاصة مشكلة التفسير الميتافيزيقى وعلاقته بالمثل . وينصب اهتمامهم بوجه عام على الأجزاء الأولى من المحاوره ، تلك الأجزاء الخاصة بوظيفة الفلسفة ، وضرورة النظر لأجل المعرفة . وقد كان رأيهم حاسماً بالرفض بصدد سبق وجود النفس ، وبصدد التمهص بنوع خاص . أما فى مسألة الخلود ، فسنبجد - فى القرن الرابع الميلادى - محاولة عظيمة للتعبير عن حل « فيدون » لها فى لغة الدين المسيحى . ويصح أن نقول بوجه عام ان موقف المسبحين من المحاوره ليس موقف

الباحث عن حقيقة كان يجملها ، بل موقف المستشهد على حقيقة عزفها من قبل .
 وكانت محاورة «فيدون» معروفة لآباء الكنيسة منذ عهد قديم . ولاشك
 أن كايان الاسكندري الذي ولد بأثينا في أواسط القرن الثاني الميلادي وعاش
 بالاسكندرية ودرس تلك المحاورة دراسة واقية واعتمد عليها في دفاعه عن
 الدين المسيحي ، لم يكن أول من عرفها بينهم . ويذكر المؤرخون نصوصا للتديس
 جوستان (St. Justin) - والذي ولد في أوائل القرن الثاني تدل على معرفة
 طيبة لنظرية المثل كما نجدتها في محاورة «فيدون» ولعلاقتها بتطهير النفس^(١) .

أما كايان الاسكندري فقد طالع محاورات أفلاطون وخاصة «فيدون»
 و«الجمهورية» و«الوليمة» و«طيماس» ، ومحاورة «القوانين» . وواضح أنه
 يستخدم آراء أفلاطون في النفس والله ووظيفة الفلسفة كوسائل تعد الانسان
 إلى الإيمان ، والمؤمن ذاته إلى مرتبة «المعرفة» ، وينبئ من فهرست إستهلين
 (Stahlin)^(٢) مؤلفاته أنه رجع إلى محاورة «فيدون» ، وعاق عليها بالايقل
 عن ثلاثين مرة .

ويدل النظر في نصوص كايان على أنه يعتبر فلسفة اليونان بوجه عام ،
 وفلسفة سقراط وأفلاطون بوجه خاص ، غير معارضة للدين المسيحي ، بل أنها
 متفقة وهذا الدين مهيبته لفهمنا وممارستنا له . ويتجه كايان إلى موقف مماثل لموقف
 معاصرية من اليونان ، مؤمنين بالدين الجديد أو غير مؤمنين ، موقف يقرر

(١) راجع في هذا مقال أرنو «أفلاطونية الآباء» في موسوعة اللاهوت الكاثوليكي
 المجلد الثاني عشر .

Platonisme des Pères (Dictionnaire de Théologie Catholique Paris 1934 tome XII

(٢) راجع فهرست إستهلين في طبعة برلين لمؤلفات كايان : Corpus (Berlin 1950) .

أن الفلسفة ليست صادرة في أصلها عن اليونان ، بل عن الشرق ، وأنها مرحلة في التفكير العالمي الذي ابتداء في الشرق ، ومثل عند اليهود أصحاب التوراة ، ثم ظهر بعدهم في المسيحية وكتب العهد الجديد .

هذا موقف كايان بوجه عام . لذلك لا نستغرب أن يعتبر رأى « فيدون » في تطهير النفس من إدراكات البدن وأهوائه إعداداً لفهم المسائل الإلهية .

ويستشهد كايان مرات بقول سقراط في « فيدون » بأنه محرم على من لم يكن طاهراً أن يقرب من الطاهر ، (فيدون ٦٧ ب) . ويقرر أن التطهر الذي اعتبره سقراط إعداداً لفهم المسائل الإلهية ، إنما هو أيضاً إعداد لفهم الدين المسيحي ، لفهم حقائق الكتاب المقدس ، أي إعداد للمعرفة الحقة التي يتمتع بها المؤمن^(١) .

ويستشهد كذلك بتعريف سقراط للفلسفة بأنها ترويض مستمر على الموت (فيدون ١٨١)^(٢) . وبسجل وسائل هذا الترويض وأوجهه الرئيسية كما يذكرها سقراط ، وهي بنوع خاص التحرر من إدراكات الحس ، وعدم استخدامه في سبيل المعرفة ، ثم التحرر من الأهواء والذات .

ومقارناته مستمرة بين مواقف « فيدون » وآيات الكتاب المقدس في عهده القديم والجديد ، فنجدته يقرب قولاً لسقراط مأخوذاً من الأورفيين^(٣)

Clement d'Alexandrie Les Stromates, III,5

(١)

Stromates II, 109

(٢)

(٣) « فيدون » ٦٩ ج . وقد أشرنا فيما سبق (ص ٢١٢) إلى الأورفيين الذين عاصروا

الفيثاغوريين وأنروا مع هؤلاء . في سقراط ونشأته الفلسفية

- عن كثرة المتقدمين للمعرفة وقلة المختارين من بينهم - من قول الإنجيل « ان المدعوين كثيرون والمختارين قليلون » (متى ٢٢ : ١٤) . ويعلق كليمان على رجاء سقراط أن يكون واحداً من هؤلاء القليلين بأن رجاء سقراط هذا لا يمكن إلا أن يصدر عن مطالعة الكتب المقدسة عند اليهود . كما يعاق على نصيح سقراط لسامعيه بالبحث عن مقررى الخلود خارج بلاد اليونان بأن سقراط نفسه كان يفكر في الشرقيين ، وخاصة في اليهود أصحاب التوراة^(١) .

ويخيل لمطالع كليمان أن كتب أفلاطون أمامه بجانب أسفار الكتاب المقدس ، وأن الانتقال بين تلك الكتب وهذه الأسفار قد أصبح عنده أمراً يسيراً سهلاً يكاد يكون طبيعياً . فالمثال الذى يصفه أفلاطون بالثبات وعدم التغيير (فيدون ، ١٧٨) لا يختلف فى نظر كليمان عما يسميه موسى النبي (فى سفر التثنية ٢٥ : ١٣ - ١٥) «الميزان العادل الثالث الحقيقى » والذى يلزم أبناء إسرائيل باتباعه . ويرى كليمان أن هذا الميزان أو هذا المثال ليس شيئاً آخر سوى الله ذاته المساوى أبداً لذاته والذى يزن كل شىء^(٢) .

وكما اعتبر سقراط الانسان الذى ضحى بالذات مستعداً للخلود ، كذلك اعتبر السيد المسيح الانسان الذى غسر العالم ، قد ربح الحياة الأبدية (مرقص ٨ : ٣٥) . ولا عجب فى أن تكون اللذات من أكبر العوائق فى سبيل هذه الحياة ، فاللذات « تسمر النفس إلى البدن ، وتلصقها به »

(١) Stromates I, 92 وقد رجعتنا لنص كليمان فى التراجم الفرنسية التى قام بها الأب

مونديزير (Mondésert) فى مجموعة « المناجح المسيحية » Sources chrétiennes (Paris)

(٢) Frotreptique ، ٦٩ ترجمة مونديزير باريس ١٩٤٩ .

(فيدون ٨٣ د) كما سمّرت المسامير جسد المسيح إلى الصليب^(١) . - وهكذا ، يستمر التقريب ، وهكذا يتصل التشبيه ، إلى حد نحس معه بأننا في عالم روعي واحد ، إنما تنوع فيه التعبيرات .

ولا يتجاهل كايان حجج «فيدون» على الخلود ولا يهمل الاستشهاد بها ، ولكنه يمتدحها لا تقريراً لأمر محتمل كما عمل أفلاطون ، بل تأكيداً لأمر حقيقي وإثباتاً لخلود مؤكد في النعيم أو الجحيم^(٢) .

أما إذا انتقلنا إلى ممثل للفكر المسيحي في القرن الرابع الميلادي كالقديس جريجور النوساوي^(٣) ، وجدنا عنده تحولاً كاملاً للقيم الفلسفية اليونانية بوجه عام والأفلاطونية بوجه خاص ، إلى قيم صوفية مسيحية ، لا مجرد انتقال بين الأولى والثانية .

كان جريجور شقيق القديس باسيليوس «الكبير» أسقف قيسارية ، وتلميذه في اللاهوت . حصل على ثقافة فلسفية ولاهوتية ممتازة ، وتأثر في مطامعته بالأفلاطونيين ، وبلغ تأثيره إلى حد استخدامه لغة أفلاطون وأفلوطين للتعبير عن تفكيره الديني وعن تجربته الصوفية المسيحية .

وقد رأينا فيلون بطالع العهد القديم للكتاب المقدس ، ويعبر عن أحداثه ودروسه الرئيسية بلغة أفلاطون بوجه عام ، وبلغة «طيموس» و «فيدون» بوجه خاص . كذلك عمل جريجور على التعبير عن تلك الأحداث والتجارب بلغة أفلاطون وأفلوطين ، ولا شك أنه اتخذ شيئاً من الطريقة التي اتبعها فيلون

Stromates' II. 108

(١)

Stromate IV, 111—113

(٢)

(٣) أسقف نوسا وكانت واقعة في شرقي آسيا الصغرى بالقرب من ارمينيا .

في القراءة والتفسير وهي طريقة التدرج الأفلاطوني من الظاهر المحسوس إلى الباطن المعقول ، من المعاني الفلسفية إلى المعاني الدينية والصوفية .

ويكفينا لبيان منهج جريجوار في الفلسفة الدينية وتأثر هذا المنهج بمحاورة « فيدون » أن نبين علاجه لنقطتين أساسيتين في تلك المحاورة ، وهما التطهر كوسيلة للخلود والسعادة من ناحية ، والخلود ذاته من ناحية أخرى . وفكرة التطهر في علاقتها بالدين واضحة في جميع مؤلفاته ^(١) . أما الخلود الأفلاطوني فقد عالجها معالجة شخصية طريفة في محاورة « النفس وقيامتها » ^(٢) يتلذذ فيها أسلوب « فيدون » .

ولا يعنى التطهر عند جريجوار الاستعداد للخلود والحياة الالهية . إنه يعنى تجربة الخلود ذاتها ، ويتضمن « مشاركة » في الحياة الالهية . أما التعبير عن معنى الخلود في محاورة جريجوار الآتفة الذكر ، فسرى فيه تمحولا دينيا مسيحيا لفكرة الفلسفة التي نجدها عند أفلاطون .

ويستخدم جريجوار للتعبير عن معنى الطهارة كلمتين يونانيتين إحداهما كثاروتيس (Katharotés) من أصل أفلاطوني ، ومعناها طهارة العقل المتحرر من إدراكات الحس والخيال ، والثانية أبائنا (apatheia) من أصل رواقى ، ووردت عند أفلاطون ، ومعناها طهارة النفس من الأهواء .

(١) طالع في جريجوار كتاب دانيلو

J. Daniélou : Platonisme et Théologie Mystique (Paris 1944).

(٢) وهي في المجلد السادس والأربعين لمجموعة آباء الكنيسة اليونانية

Migne ; Patrologie Grecque Volume 46 page 11-160.

Aimé Puéch : Histoire de la Littérature كتاب المحاورة

Grecque Chrétienne (Paris 1930) volume II. 396-436

وقد تحول هذا المعنى المزدوج وأصبح مسيحياً ، بل أساساً للتصوف المسيحي فشلا التطهر بالمعنى الضيق ، أى التحرر من الادراكات الحسية في ميدان المعرفة هو الخطوة الأولى في سبيل معرفة الله . إنه « ليل الحواس » الذى يسبق « ايل العقل » في التجربة الصوفية المسيحية . انه المرحلة التى نعمل فيها اتبهاها في العالم المحسوس فنجرد منه المعانى الدالة على أفعال الله في الطبيعة . ويسبق هذا التجريد التجرد من معانى العقل ذاته ، وذلك تمهيداً لادراك الجوهر الالهى . - وفي أحداث الكتاب المقدس ، والعهد القديم منه بنوع خاص ، رموز على « ليل الحواس » هذا : ونجد جريجوار يواصل في تفسيره لتلك الأحداث ، بمجود كل من فيلون اليهودى وكليمان وأوريجين المسيحيين - والثلاثة اسكندريون افلاطونيون - في تطبيق المنهج الرمزي لغاية فهم الكتاب فهما دينناً صوفياً . فهو يرى مثلاً في وضوء الاسرائيليين مرات قبل طلوعهم الجبل رمزاً على محاولة الانسان التخلص من « ليل الحواس » ، كما يرى في صعودهم على الجبل رمزاً على تجاوز شروط الحس ، وعلى مجود الانسان لفهم تأثير الله في الكون . أما « الرجم بالحجارة » فهو رمز على ما ينال كل من اعتمد على الحس في معرفة الله من عقاب (١) .

غير أن المرحلة الرئيسية في الحياة الدينية هي مرحلة طهارة النفس من الانفعالات والاهواء . انها غاية المطاف ونقطة الوصول . والتطهر في رأى جريجوار نتيجة الطهارة لا العكس : أى ان الانسان يتطهر بمحاول الطهارة في نفسه . ولا عجب فالطهارة هي « النعمة » ، إنها الفضيلة في ذاتها أو الكمال في

(١) راجع كتاب دانييلو المذكور ص ١٤٢ - ١٥١ .

ذاته ، الذى يتصف به السيد المسيح . وتطهر الانسان هو تشبهه بالمسيح . ولا يتم ذلك بمجهود النفس ، إنما بفعل الله ونعمة المسيح . وعلى ذلك كانت الطهارة قبضاً من تلك النعمة أو « مشاركة » فيها ^(١) .

قد صدق أفلاطون في اعتبار النفس شبيهة بعالم المثل (٧٩ د - ح) وصورة لمثال « الحياة » (١٠٥ ح - ١٠٦ ب) ، صورة صادرة عن مشاركة حقيقة للانسان في عالم المثل . ولكن مثال « الحياة » هو الله ذاته ، والمشاركة مشاركة في نعمة المسيح . معانى جريجور أفلاطونية في الظاهر ، مسيحية في الحقيقة .

خلفت النفس في « الأصل » على « شبه الله وصورته » (تكوين ١: ٢٦) ولاسكنها وقعت في الخطيئة فخرجت من الجنة إلى عالمنا هذا . وتعود النفس إلى أصلها الالهى بفضل « التذكر » (reminiscence) ، أى بفضل تعرفها لأصلها الالهى وطهارتها الأصلية ، في الله تعالى . ^(٢) ويذكرنا المسيح بوطننا الأصلي في الصلاة الشهيرة : أبانا الذى فى السموات الخ ... (لوقا : ٢ : ٤)

ليس التذكر إذن كما اعتقد أفلاطون دليلاً على سبق وجود النفس في عالم المثل ، إنما على موطن النفس الأصلي . فالتذكر إذن دليل على خلودها إذا كان الخلود عودة إلى الأصل .

ويعبر جريجور عن ايمانه بالخلود في محاضرة « النفس وقيامتها » التى يقلد فيها « فيدون » .

(١) نفس الكتاب ٩٩ - ١٠٦

(٢) دانيلو ٢٢٨ - ٢٣١

يثبت جريجوار في تلك المحاوره حديثاً بينه وبين شقيقته ما كرين (Macrine) تم في ملابس مشابهة لتلك التي تم فيها حديث سقراط . فهو كان عائداً من انطاكية بعد وفاة شقيقه الأكبر باسيليوس ، والحزن يملأ قلبه . فيدر بشقيقته يزورها ويمزجها . فيجدها هي أيضاً على شفا الموت ولكن الثقة تملأ قلبها ؛ فتلومه شقيقته على حزنه وترى في ذلك الحزن علامة على اليأس . وكيف ييأس والله ضامن للنفس بقاءها ؟ ان الانسان عالم مصغر ، للنفس فيه مثل ما لله تعالى من أثر في العالم الأكبر . لا أنها اله كما ادعى البعض . « انها شبه الله وصورته » كما قال الكتاب المقدس . فصيرها لا يمكن أن يكون كغير الاجسام . والله باق وإن تلاشت جميع اجسام العالم . كذلك تبقى النفس إن انعدم الجسم والاحساس معه .^(١) إن النفس حقيقة تنتمي إلى عالم المثل .

توأسى ما كرين شقيقها جريجوار بهذه الأقوال . ولكنه يعترض عليها بأن النفس تحوى غير العقل الخالد انفعالات كالرغبة والحمية . فتجيبه بأن هذه عناصر مشتركة بينه وبين الحيوان ، وبأن مصيرها إلى الزوال . فيعترض عليها مرة ثانية بأن هناك بعض الخير فيها ؛ فتجيب بأن الله يبقى ما في الانسان من خير ، طالما سادت فيه نعمة المسيح^(٢) .

وينقل جريجوار عندئذ إلى سؤاها عن مكان الأنفس بعد الموت ، هذا المكان الذي يسميه أفلاطون بالهاديس (Hades) . ما الهاديس ؟ فتجيبه بأنه ليس مكاناً على وجه الحقيقة ؛ إذ ليس للنفس مكان ، وأن المقصود بذلك

(١) راجع كتاب : Histoire de la Littérature Grecque Chrétienne III 425 Fuech :

(٢) نفس الكتاب 426

حال النفس عند انتقالها من الموت إلى الخلود^(١) . ثم يعود مرة أخيرة إلى اعتراضه الخاص بالعواطف والانفعالات التي لا يرى النحلي عنها كلية ، فتجيبه بأن العواطف تتم وتكتمل ، وتنفى أيضا في حب المسيح . وعلى ذلك كان النعيم نهاية النفس المؤمنة . - والطريق إلى هذه النهاية طويل وعمر . لأنه طريق التطهر . ولا تصبح إرادة الخاطئ طاهرة إلا إذا تحولت حبا . وتحول حبا بتبكيك الضمير . ففي الإرادة نعيم النفس رشقاؤها . والدين المسيحي دين النعمة ، فهو دين النعيم ، ولا يسمح بوجود جهنم^(٢) .

قد كان لمطالعة جريجوار لأفلاطون ولفيدون بنوع خاص أثر عظيم في توجيه التصوف المسيحي نحو المعاني المتفائلة السابقة : ففيدون يقرر أمل الإنسان وأمل الفيلسوف بوجه خاص في عالم إلهي تعيش النفس فيه قارة العين آمنة ، مغتبطة بما تشاهده . وقد رأينا جريجوار يجعل من هذا الأمل يقينا . ورأيناه من ناحية أخرى يخفف من آثار الخطيئة بفضل إيمانه هذا ويقينه . وهذه المعاني التي وجدناها عند جريجوار ظاهرة عند جميع آباء الكنيسة الشرقية ، وبها يتميزون ، كما سنرى ، من فلسفة آباء الكنيسة الغربية بل من الفلسفة الغربية ذاتها في عصرها الوسيط والحديث .

قد تها آباء الكنيسة الشرقية لمطالعة أفلاطون عن طريق التعاليم التي شاعت في وقتهم وقبل وقتهم في المدارس الهلينية سواء كان ذلك بالألكندرية أو بمدن آسيا الصغرى . وكانت تلك التعاليم الأفلاطونية متمزجة بتهاليم

الرواقية وأثرت في صورتها هذه في ترجمة يهود ذلك الوقت للكتاب المقدس من العبرية إلى اليونانية . فجاءت مطالعة آباء الكنيسة للكتاب المقدس في عهده القديم والجديد ممتزجة بالتعاليم الفلاسفية المذكورة والتي كان فيلون الأسكندري من أهم الدعاة لها . وجاءت مطالعهم لأفلاطون متأثرة بتعاليم المدارس الهيلينية ، وممتزجة بقراءة اليهود للكتاب وتفسيرهم له . - ولأجل كل هذا لم يتبها آباء الكنيسة الشرقية مطالعة موضوعية خالصة لمؤلفات أفلاطون . ولكنهم طالعوها وفهموها بقدر ما استطاعوا . فاللغة لغتهم ، والكتب في أيديهم ، ولفهمها كان لهم معلمون ومرشدون . لذلك أمكن التسكلم عن أفلاطونية آباء الكنيسة الشرقية ، وأمكنا من ناحيتنا التسكلم عن أثر « فيدون » في تفكير هؤلاء الآباء . ووجدنا هذا التفكير غير معارض في جوهره لمعاني « فيدون » ، ونصه ، وإن تأدى إلى وضع تلك المعاني في مجال غير مجال الفلاسفة اليونانية القديمة ، وإن أضاف إليها وأدخل فيها روحا جديدة لم تكن في الأصل . نعم أضاف تأويل الآباء معاني جديدة ولكنه لم يشوهها .

ولا شك أن وحدة اللغة كانت أساس ذلك الاتفاق ، بما أن تلك الوحدة تفتقر وحدة الحضارة أو استمرارها على الأقل . وربما وجب أن نضيف إلى ذلك أن الحضارة المذكورة ، كما قامت منذ عهد الأسكندر حتى نهاية العصر البطلمي لم تكن مُغْلَقَةً ولا غَالِقَةً . - وتملنا الأناجيل و « أعمال الرسل » بأن الجوع التي كانت تطلع إلى القدس في أعياد إسرائيل ، أو تلك التي كانت تستمع للمسيح ، لم تكن يهودية فحسب ، بل كان أيضا من بينها أفراد عديدون من اليونان أنفسهم ، أو من كانت ثقافتهم يونانية . ولا شك أن عددا كبيرا من هؤلاء انضم إلى الدين الجديد . وحتى الأثينيون عندما زارهم بولس وخيَّب

فيهم وحمهم على اتباع دين المسيح ، وإن لم يظهروا حماسة بالغة ، فهم لم يعارضوه في عنف ولم يضطهدوه بأى حال من الأحوال .

أما الرومان فكانوا على عكس ذلك : استمروا قرونا في محاربة الدين الجديد واضطهاده ، حتى تمت له الكلمة في أوائل القرن الرابع الميلادي . وبقى الدين المسيحي مغلقاً عليهم مدة طويلة ، كما بقيت حضارة اليونان وفسفتهم مغلقتين . فلم يكن الرومان في وقت ما رجال دين بعيد ولا رجال فلسفة عميقة ، إلا إذا استثنينا في الفلسفة شيشرون وسنيكا . ولكن شيشرون لم يكن مجدداً فيها ، إنما كان مثقفاً وكانت ثقافته يونانية : طالع بوجه خاص الرواقيين الأبيقوريين ، وتحدث عنهم في أندية وكتب عنهم في مؤلفاته . وطالع أفلاطون أيضاً وخاصة محاورتي « مينون » و« طيماوس » . ولا يمكن تأكيده مطالعته لفيدون وإن كان أشار إليها إشارة صريحة . ولا شك أنه لم يجهد اليونانية ولكنه لم يترجم فلاسفة اليونان ، بل نقل الفاظهم نقلاً إلى اللاتينية . وعنه وعن مطالعته لمحاورات أفلاطون ، وعن معرفته العامة لفلسفته ، أخذ آباء الكنيسة الغربية في نهاية القرن الرابع وأثناء القرن الخامس . - ثم جاء بعده سنيكا Senéque الذي روج للأخلاق الرواقية ودعا لها في دروسه ورسائله . فالأخلاق كانت إذن ميدان الرومان ومضمار تفكيرهم المفضل ، لأنهم لم يكونوا رجال تفكير وتأمل ، بل رجال نظام وسياسة وعمل ، يفرضون الطاعة والالتقاد .

ولذلك فعندما دخلوا الدين الجديد ، لم يدخلوه كاليونان والأسكندريين بمقول وقلوب فلسفية . بل ابتدأ بعضهم مهاجمة الفلسفة وتدخّلها في الدين ، وعلى رأسهم رجل اسمه ترتوليان (Tertulien) عاش في القرن الثالث الميلادي عرف بمجملته الشهيرة : « إني أومن لأن الإيمان غير معقول » . ولا شك أن

النواحي العامضة العجيبة - والمبرية إن صح القول - للدين المسيحي لم تفهم منه ، طالما كانت الطاعة والقبول لازمين مفروضين لا الفهم أو التفلسف . ولا شك أن جهلهم اليونانية وأساليبها اللطيفة المتنوعة كان من العوامل التي أغلقت عليهم الفهم والتفلسف ، وأبعدتهم بالتالي عن فلسفة الدين وتأويله تأويلاً فلسفياً .

علينا إذن أن نكون حريصين حذرين عند التكلم عن آباء الكنيسة الغربية حتى في عصر كنهاية القرن الرابع نشأت فيه مدارس نحو وبلاغة وفلسفة بمدن روما وميلان وقرطاجة كان معلوماً من اليونان . فتلامذة هؤلاء لم يتقنوا اليونانية ، بل لم يتعلمها أغلبهم . ومما قيل عن الثقافة الفلسفية اليونانية التي كانت عند كبارهم مثل امبرواز وجيروم وأوغسطين ، فهي لم تكن بعيدة ولا عميقة^(١) . وإن صححت معرفة جيروم اليونانية معرفة طيبة فأوغسطين كان يجهلها وإن عرف بعض كلماتها . والأغلب أن كليهما ، إن طالع أفلاطون ، فقد طالعه في تراجم أو ملخصات لائينية شاعت قبل وقتها ، أو على الأكثر في تعليقات شيشيرون عليها . ولا يؤدي اطلاعٌ مثل هذا إلى فهم عميق : فإشاراتهم إلى محاوراتنا لم تبلغ ما كان يعرفه أقل المثقفين في المصور الاغريقية السابقة . فجيروم مثلاً اكتفى بإعادة تعريف سقراط الشهير للفلسفة بأنها ترويض على الموت واستعداد له (١٨١) . أما أوغسطين فهو ان ذكر المحاورة أكثر من مرة ، فهو لا يظهر إلماً بمبدأها : ويكتفى بصدد الخلود بالحجة الأولى التي يلخصها في كلمات : « إن

(١) راجع ذلك في كتاب كورسيل :

P. COURCELLE : Les lettres Grecques en Occident (Paris 1943) ،

37-78 ; 137-182 .

الأموات يصدر من الأحياء ، والأحياء عن الأموات^(١) . ويشير إشارة عابرة إلى تقرير أفلاطون للشبه بين النفس وموضوعاتها^(٢) .

نعم إن أوغسطين عرف نظرية المثل واستفهلها استفهالاً بعيداً في دراسة الله ، والكلام عن العقل الالهي ، واحتوائه المثل على أن هذه أفكاره ومعانيه الأزلية . - ولكن تلك المعرفة وذلك الاستفلال يرتبطان بمحاورة « طيماوس » لا بفيديون ، وبالأخص بتأويل أفلوطين لطيماوس . ومن ثم كانت معرفة أوغسطين لأفلوطين في ترجمة مارينوس فيكتورينوس له أعمق وأبعد من معرفته لأفلاطون . بل كانت أقوال أوغسطين عن الأفلاطونية تنطبق على أفلوطين أكثر مما تنطبق على أفلاطون^(٣) . - ثم إن الأفلاطونية إن كانت مرتبطة بالأفلاطونية ارتباطاً وثيقاً بصدده مسألة العقل الالهي ، فهي غير مرتبطة على نفس النحو بالمسائل الانسانية أو بعلاقة الله ، كما يصوره الدين المسيحي ، بالانسان والعالم . ففي تلك المسائل كان أوغسطين يفكر بإيمانه وديانته لا بثقافته الفلسفية . ولعلنا لا نكون مبالغين إن قلنا إنه كان يفكر بعقلية مسيحية ثقافته عبرية أكثر منها يونانية ، أو على الأقل بعقلية تلاميذ المسيح الذين لم يندخوا الأصول اليهودية كلها .

ولا عجب ، فهو لم يكن يونانياً ، بل لم يكن أوروبياً ، إنما كان إفريقيًا . ولا عجب بعد ذلك أن يكون التفكير الديني الغربي الذي تأثر بأوغسطين أشد

P. Courcelle : 158

(١) كورسيل ؛

(٢) راجع كتاب مارو ؛

H. I. Marrou : Saint Augustin et la Fin de la Culture Antiqué (Paris 1938)

288 - 290 .

(٣) راجع النص الشهير لاوغسطين في « الاعترافات » (الكتاب السابع فترة ٢٩) —

التأثر مشبعاً في ناحية منه على الأقل بروح التفكير العبرى وروح مسيحية لا أثر فيها للفلسفة اليونانية .

ونجد دليلاً واضحاً على ذلك في محاربة أوغسطين - وهو أسقف افريقيا - لاتباع بيلاج (Pelage) في افريقيا وايطاليا . فييلاج ، الذى يقال عنه انه كان راهباً ايرلندياً ، دافع عن النفس الانسانية وعدم فسادها بالخطيئة الأصاية ، وعن طيبة الانسان الطبيعية . فوجد في ذلك أوغسطين ادعاءً كاذباً ودلالة على كبرياء صادر عن الخطيئة ذاتها ؛ وبين بالرجوع إلى آيات العهد القديم ورسائل بولس ، إن إرادة الانسان لا تعمل الخير إلا بتوجيه الله . - ولهذا الخصام بين بيلاج وأوغسطين تاريخ طويل في الفكر المسيحي . فهو الخصام بين أصحاب مذهب الحرية وأصحاب مذهب القضاء والتدرج ، بين المتفائلين والمتشائمين ، تجدد مرات بعد أوغسطين وخاصة في نهاية العصر الوسيط ، وفي عصر الاحياء^(١) . واستمر حتى نهاية القرن السابع عشر ، وتلونت به فلسفة الحرية في هذا القرن : فقام النضال الشهير بين أتباع بيلاج من اليسوعيين ، ومن تلاميذهم ديكارت ، وبين أتباع أوغسطين من رجال بور روابال ، وتلميذهم بسكال^(٢) . واستمر النضال حتى خمدت جذوته بنحمود الروح الميتافيزيقية .

ولا شك أن الأفلاطونية في ذاتها ، وكما أولها أباء الكنيسة الشرقية ، كانت متعائلة بصدد الارادة الانسانية . ولسقراط جملة شهيرة تقول إن الانسان

== حيث يقارن بين «السكامة» عند الأفلاطونيين و«السكامة» عند المسيحيين .

(١) راجع في هذه النقطة كتاب :

Cassirer (E) ; The Platonic Renaissance in England (London 1953) , 96.

(٢) راجع كتابنا بسكال : (دار المعارف القاهرة ١٩٥٦) (٦١ - ١١٤)

لا يفعل الشر برادته . وقد أعلت محاوره « الوليمة » شأن الحب وجعلت منه روحاً متغافلاً في العالم وإبطاً له ، ووسيطاً في ذات الوقت بين الانسان والآلهة . ثم كانت رؤية الخير في « الجمهورية » هدف التأمل الفلسفي ، لأن في الخير مبدأ الوجود وعلّة المثل ، وإن تعداهما الخير . وجاءت محاوره « طيماوس » في نهاية الأمر تعتبر العالم صنيع إلهٍ خبيرٍ يتأمل المثل أثناء صنعه .

وقد أشرنا فيما سبق إلى التفاوت بين الموقف الذي مثلته محاوره « طيماوس » أجل تمثيل وبين موقف « فيدون » ، بين الموقف الذي يتأدى منه الفيلسوف إلى الله عن طريق مشاهدة العالم ، وبين الموقف الذي يتأدى منه إلى الله بترك العالم ، وكان هذا الأخير موقف « فيدون » . - إلا أنه يجب علينا أن نلاحظ أن الموقفين أفلاطونيان ؛ ولا يفترض ترك العالم تشاؤماً كاملاً بالضرورة ، أو اثباتاً لوجود شر مطلق في العالم أو في الانسان على الأقل . وحجة التذکر ذاتها التي تفترض « هبوط » النفس من عالم المثل دليل على ذلك . فهي تقضى بأن تكون النفس أترأ من آثار عالم المثل ، وتفترض في النفس معالم المثل ذاتها ، أو على الأقل ارادة في النفس للعودة إلى المثل ، وقدرة فطرية طبيعية على تلك العودة . وهذا مخالف بالتأکید لرأى الأوغسطينيين في الخطيئة وأصلها ، ويجانب رأى خصومهم المتفائلين .

لعلنا نفهم الآن لماذا بقيت محاوره « فيدون » مجهولة لغالية آباء الكنيسة الغربية : وعمدة هؤلاء في العصر الوسيط توماس الأكويني ، لا يرجع إلا إلى « طيماوس » ، وإلى « طيماوس » كما طالعه أفلاطون . وهذا السبب ذكرناه : إن « طيماوس » بهم بالله وبملاقته بالعالم ، ولا يعني بمسألة الانسان وارادته ،

كما هو الأمر في « فيدون » . أما بصدد المسائل الانسانية فمرجهه أوغسطين . وهناك احتمال بأن « فيدون » كان معروفاً لبعض الآباء الفرنسيين وبالخاصة لروجر بيكون^(١) . ولعل شيئاً من آراء « فيدون » في قدرة النفس على الوصول الى الله ، قد أثر في تفكير الفلاسفة الفرنسيين فيما بعد ، وخاصة في فلسفة دانز سكوت (Duns Scot) ، ومعارضة هذا الأخير لتوماس معروفة . ولكن الغلبة كانت لتوماس وللأوغسطينية حتى عصر الاحياء .

جاء عصر النهضة في ايطاليا عصر احياء للثقافة اليونانية بوجه عام ولؤلؤات أفلاطون بوجه خاص : فرجال هذا العصر طالعوا أفلاطون في الأصل وترجموه إلى اللاتينية ترجمة دقيقة ، وعلقوا عليه وشرحوه كما فعل العرب بكتب أرسطو . وبلغت حماسهم لأفلاطون إلى حد مقارنة كتبه بالكتب المنزلة ومقارنة أفلاطون نفسه بموسى النبي . وأعطوا المنزلة الأولى في مطالعاتهم لمخاورات فايدروس والولية وطيباوس على المخاورات الأخرى ، واعتمدوا في فهمها على تعليقات أفلوطين . ووجهوا هم أيضاً اهتمامهم إلى المسائل المتعلقة بالعالم ونظامه ، واعتبروا الحب القوة السارية في الكون ، الرابطة بين أجزائه^(٢) . لذلك لم يذكروا « فيدون » إلا في النادر .

وقد استمر تيار الاحياء في أوروبا بين ايطاليا وفرنسا حتى أواخر القرن

(١) راجع طبعة ريموند كليبانسكي Raymond Klibansky ترجمة لاتينية إنيسدون ظهرت في القرن الثاني عشر في مجموعة : Corpus Platonicum Medii Aevi

(٢) راجع :

E. BREHIER : Histoire de la Philosophie 1. 739 - 753 ; 776 - 786.

وكتاب كاسير

CASSIRER (E) : The Platonic Renaissance in England (London 1953) .

السادس عشر واستمر في إنجلترا أثناء القرن السابع عشر : ابتداءً فيها قبل الثورة على كنيسة روما وعاصر تلك الثورة ، وبقي فعالاً بالرغم من اعتناق الأنجليز عقيدة الإصلاح المنشأة في الدين والمتزمتة في الأخلاق . ويمثل التيار الأفلاطوني في اوامط القرن السابع عشر جماعة من أساتذة جامعة كامبردج عرفت فيما بعد بجماعة « أفلاطوني كامبردج » .^(١) دعا إلى مبادئ الأفلاطونية لأول مرة بنيامين هو تيشكوت (Benjamin Whitchcote) ، وكان رجلاً فاضلاً ، وواعظاً قديراً . وتلمذ له هنري مور (Henry More) مراسل الفيلسوف ديكارت . وتزعم المدرسة بعد ذلك رالف كادورث (Ralph Cudworth) مؤلف « النسق الصحيح للعالم الممقول »^(٢) الذي ألهم الفيلسوف باركلي .

قام هؤلاء الرجال في إنجلترا ضد البيوريتان (puritans) أي المتزمتين من البروتستانت ، وضد تزمتهم في الدين وتمصّبهم لحرفية الكتاب المقدس ؛ كما قاموا ضد الفلاسفة والعلماء الآليين أمثال ديكارت وهوبز . ولكادورث كما لمور مواقف ضد الآلية عبر عنها كادورث بجملة الشهيرة « إن الآلية اعتراف بالكفر والزندقة » .

طالعوا كرجال عصر الأحياء محاورتي « الوليمة » وفايدروس ، ولم يذكروا « فيدون » . أما الذي طالع فيدون ، وفهمه فهو فيلسوف عاش بهدم . نشأ بعيداً عن تأثيرهم في الظاهر ، ثم اعترف بدينه لهم في أواخر حياته : نقصد باركلي

(١) Cambridge Platonists راجع فيهم الكتاب السابق وخاصة الفصول

٥ ، ٣ ، ٢ ، ١

(٢) The True Intellectual System of the Universe ظهر سنة ١٦٨٢ م .

مؤسس الفلسفة اللامادية . و مؤلف كتاب « مبادئ المعرفة الانسانية » الذى طبع
بلندن فى عام ١٧١٠ .

ولباركلى فلسفة عظيمة لا تقصد الدخول فيها الآن ، وإن كنا لا نشك من
ناحيتنا فى تأثير افلاطون فيها منذ نشأتها . وقد نشأ باركلى بطبعه مفكرا يحترم
التجربة ، وطالع لوك مؤسس الفلسفة التجريبية الانجائزية . ولاحظ باركلى أن
تجربته الشخصية تؤديه إلى إنكار أشياء اعترف بها لوك ، وقبول أخرى
أنكرها لوك أو جهلها أو لم يفهمها : فاثبت وجود الله ومعانيه الأزلية ؛ ثم أثبت
وجود النفس الانسانية ، وبين طبيعة معرفتنا لها ، ولاحظ سلطة النفس فى
التجربة والعلم والاخلاق . فاعتبر النفس لذلك صورة لله وشبها له (١) . ولكنه
أنكر الجوهر المادى ، وأنكر أن العالم مادى ، بل أرجعه إلى مجموعة أفكار
أى إلى سلسلة مناظر وأحداث يظهرها الله للنفس ، وبشركها فيها . فتربط النفس
بين تلك الأحداث بقوانين تستقرها استقرارا بفضل الملاحظة المستمرة ، ثم
تستقلها لأجل العمل والتطبيق .

ولم ينوه باركلى فى كتبه الفلسفية المعروفة إلا بالمؤلفات التى قام لمعارضتها
وتفنيد آرائها . واستمر فى مؤلفاته ينقد التجريبيين من أمثال لوك حتى بلغ شيخوخته .
وعندئذ وقع تحت تأثير أحداث شخصية أدت به إلى تأليف كتاب سماه
« السلسلة » (The Siris) غريبا كل الغرابة ، يشابه فى أسلوبه كتب عصر
الاحياء الايطالى والانجليزى ، بل كتب العصر الاسكندرى اليونانى والمسيحى .

(١) محاورات بين ميلاس وفيلونوس

Dialogues in Works of Berkeley , edited by Luce and Jessop.
London 1949 ; II , 231 - 232 .

يُنْتَقَل بَارَكْلِي فِي هَذَا الْكِتَابِ مِنْ أَوَّلِي الْمَوَادِّ الطَّبِيعِيَّةِ كَالْأَمْلَاحِ وَالْأَحْمَاضِ صَاعِدًا إِلَى أَسْمَى الْمَبَادِيءِ وَالْعَمَلِ فَهُوَ يَنْتَهِي بِعَقِيدَةِ الثَّلَاوِثِ الْأَقْدَسِ مَارًا بِالْمُهْوَاءِ فَالْأَنْوَارِ فَالنُّورِ فَالنَّفْسِ فَالْعَقْلِ فَالْوَاحِدِ ، أَيْ اللَّهُ أَوْ الْخَيْرِ . وَلَا يَنْتَقِلُ بَارَكْلِي مِنْ فِكْرَةٍ إِلَى أُخْرَى ، وَمِنْ مَرَحَلَةٍ فِلْسَافِيَّةٍ إِلَى مَرَحَلَةٍ جَدِيدَةٍ ، إِلَّا بَعْدَ التَّنْوِيهِ بِطَالِعَاتِهِ وَمَصَادِرِ تَفْكِيرِهِ ، عَلَى عَكْسِ عَادَتِهِ فِي مَوْلاَفَاتِهِ السَّابِقَةِ . يَذْكَرُ مَعَ الْمُرَاجِعِ الْعِلْمِيَّةِ وَالْفِلْسَافِيَّةِ كِتَابَ رِجَالِ عَصْرِ الْأَحْيَاءِ الْإِيطَالِيِّ ، ثُمَّ يَضِيفُ إِلَى هَذِهِ وَتِلْكَ مَجْمُوعَةً مِنْ مَوْلاَفَاتِ الْعَصْرِ الْإِسْكَانْدَرِيِّ تَشْمَلُ أَفْلُوطينَ وَبِمبَلِيخوسَ وَأَبْرَقْلِسَ وَمَوْلاَفَ الْكُتُبِ الْمَرْمَسِيَّةِ ، ثُمَّ يَرْجِعُ فِي الْمَاضِي حَتَّى أَرِسْطُو وَأَفْلَاطُونِ وَبَارَكْلِي كَرِجَالِ عَصْرِ الْأَحْيَاءِ الْإِيطَالِيِّ وَالْإِنْجِلِيزِيِّ مَغْرَمٍ بِمَحَاوِرَاتِ « الْوَلِيمَةِ » ، « وَفَايْدروسَ » ، « وَطَايَاوسَ » وَنَسَكُنُهُ يَتَمَيِّزُ عَنْهُمْ بِذِكْرِ « فِيدُونِ » وَاقْتِطَافِ عِبَارَاتٍ مِنْهُ وَالتَّعْلِيقِ عَلَيْهَا .

وَلَدِينَا فِي الْفِقْرَةِ ٢٦٠ مِنْ كِتَابِ « السَّلْسَلَةِ » هَذَا إِشَارَةٌ صَرِيحَةٌ طَوِيلَةٌ لِمَوْلاَفِ مِنْ أَمِّ مَوَاقِفِ « فِيدُونِ » فَهُوَ يَقُولُ : « يَرَى سَقْرَاطُ فِي « فِيدُونِ » (٩٧ >) أَنَّ الْمَفْكَرَ الَّذِي يَفْتَرِضُ انْتِظَامَ الْأَشْيَاءِ بِفِعْلِ عَقْلِ أَوَّلٍ لَيْسَ فِي حَاجَةٍ لَذِكْرِ عِلَّةٍ أُخْرَى . وَيَلُومُ سَقْرَاطَ الطَّبِيعِيِّينَ لَوْ قَوَّفَهُمْ فِي التَّفْسِيرِ عِنْدَ الظُّوَاهِرِ ، وَلِتَجَاهِلِهِمُ الْخَيْرَ ، أَيْ أَقْوَى الرُّوَابِطِ الَّتِي تَصِلُ بَيْنَ أَجْزَاءِ الْعَالَمِ ، وَلَعَدَمِ تَمَيِّزِهِمْ بَيْنَ الْعِلَّةِ الْحَقِيقِيَّةِ وَالْعَمَلِ الْمَصَاحِبَةِ لَهُذِهِ .

إِنَّمَا نَتَعَرَّفُ فِي هَذِهِ الْعِبَارَةِ التَّعْلِيلِ الْمِتَافِيزِيْقِيِّ الَّذِي يَثْبُتُهُ سَقْرَاطُ فِي نِهَائِهِ الْمَحَاوِرَةَ رَدًّا عَلَى اعْتِرَاضَاتِ سِيْبِيَسَ ، وَيَبِينُ فِيهِ سَبَبَ الْعَمَلِ الْعَائِثِيَّةِ عَلَى الْعَمَلِ الْمَادِيَّةِ وَالْمِيكَانِيكِيَّةِ . وَلَا يَمَعَلُ بَارَكْلِي فِي فِقْرَتِهِ هَذِهِ إِلَّا عَلَى إِعَادَةِ نَصِّ « فِيدُونِ » (٩٧ >) وَالتَّصْدِيقِ عَلَيْهِ ، لِأَنَّ فِيهِ التَّعْلِيلَ الْحَقِيقِيَّ لظُهُورِ الْعَالَمِ .

ولا شك في نظرنا أن باركلي الذي درس فيدون ودرسه بجامعة دبلن في شببته ، قد طالع المحاوره المذكوره منذ مدة طويله . ولا شك أن نص « فيدون » الذي رجع إليه في آخر كتبه ، كان حاضر في ذهنه عندما كتب « مبادئ المعرفة الانسانية » (الصادر في عام ١٧١٠) . وخاصة عندما كتب الفقرة ١٠٧ من هذا الكتاب الأخير ، والتي يقرر فيها نفس الرأي وبذات العبارة تقريبا . يقول : « ان الفلاسفة يعشثون عندما يسعون وراء ، علل فعالة غير العقل فما دام العالم كله صنع فاعل خير حكيم وجب عليهم البحث عن العالل الفاعلية للأشياء . . . »

وكان انكار باركلي في هذه العبارة للتفسير الميكانيكي للمادى نتيجة من نتائج الفلسفة اللامادية التي طلع بها - وهو في عنفوان شبابه - ضد فلاسفة أوروبا وعلماؤها من ديكارت إلى نيوتون . ولكن لعل ذلك الانكار ، بل لعل المذهب اللامادى ذاته لم يكونا من بنات أفكاره هو وحده ، بل جاء ثمرة مطالعته للكتب القديمة .

ولا شك أن باركلي قد طالع كما ذكرنا محاوره « فيدون » مع غيرها من محاورات أفلاطون أثناء دراسته وتدرسه بجامعة دبلن . ولا شك أن تلك المطالعة مع مطالعة ملبرانش المتأثر بالأفلاطونية كانت من العوامل التي وجهته إلى اعتبار العالم مجموعة ظواهر ، أو مناظر وأحداث كما قلنا ، تشهد بفعل الله . ولكنه لم يصح بدينه لأفلاطون إلا في سنى شببته عندما تحللت أفكاره ، وانحلت - إذا صح القول - إلى ذكرياته ومطالعته الماضية .

وباركلي في نظرنا مثال عظيم على انسان جمع في عقله بين عبقرية الفيلسوف الحديث المتصل أشد الاتصال بالعلم وبطور الأفكار ، وبين عبقرية رجل عصر

عن العناصر المنحلة ولا يقتضى بقاء وحدة حقيقة كما هو الأمر فى النفس . أجل ! إن للنفس نشاط وطاقة يمتازان على طاقة البدن ، مادامت مظاهر النفس تباين مظاهر البدن . ونشاط النفس يبرز لنا فى صورة الشعور والوجدان . سواء كان الشعور تذكراً أم انتباهاً ، أم تجريداً ، أم ابتكاراً . وواضح أن هذا النشاط يختلف عن طاقة المركبات التى تتفرق عناصرها وتتبدد . ولكن ما الذى يدلنا على أن النشاط أياً كان لا يحمى ؟ أو بتعبير العلم الحديث : إن كانت الطاقة محفوظة ، فما الذى يمنعها من الانحطاط والتدهور ؟ وإن كان السهم والقدر محفوظين ، فما الذى يمنع تدهور الكيف وانتقاله شيئاً فشيئاً - فى صورة انحطاط متصل - إلى الصفر (١) ؟

هذا هو اعتراض كمنط على خلود النفس وعلى تلك الحجة التى استمدتها مندلسون من « فيدون » . والاعتراض كما هو ظاهر ، لا تؤيده مبادئ المنطق والنقد الفلسفى وحدها ، تلك المبادئ التى تتعارض ومعرفة ما لم يكن خاضعاً لشرط التجربة ، بل تؤيده وتثبت قوايين العلم الطبيعى الحديث جدا . وأن كمنط فى اعتراضه باحتمال خمود نشاط النفس والشعور ، إنما يعبر فى لغته عن القانون الطبيعى الذى كان كارنو (Carnot) ، العالم الفرنسى ، يفكر فيه فى ذلك الوقت بالضبط : تقصد قانون انحطاط الطاقة ، الذى يقضى بأنه إذا كانت الطاقة بوجه عام محفوظة فى العالم ، فهناك طاقات متجهة فى كیفها إلى التدهور

(١) راجع كمنط « نقد العقل النظرى » ترجمة كى سميت

Critique of Pure Reason

translated by Norman Kemp-Smith (London 1933) 372 - 373 ,

راجع فى هذه النقطة أيضاً مقال جيرو

Guérault : Revue de Métaphysique et de Morale 1926, P, 487 à 488.

والانحطاط ، بمعنى أنه لو أردنا مثلا تحويل الطاقة الميكانيكية البحتة إلى طاقة حرارية
اتجهت الطاقة إلى الانحطاط ، وإذا تم في العالم تحويل الطاقة الميكانيكية كلها إلى
الطاقة الحرارية ، فالطاقة - في كیفها على الأقل - متجهة حتما إلى الانهدام .
واضح أن طاقة النفس كيف بحت ، وأنها على كل حال مرتبطة بالطاقة الحيوية
التي قد لا تختلف في أساسها عن الطاقة الحرارية . وعلى ذلك أصبحت الطاقة
النفسية معرضة للانحطاط ثم للزوال .

هذا هو في الحقيقة الاحتمال الذي يعترض به كمنظ على ادعاءات مندلسون .
ومن يفكر في الاعتراض يلاحظ أنه صورة حديثة للاعتراض القديم الذي أقامه
سبييس في الجزء الثالث من « فيدون » ، والذي نتذكره جيد التذكر .
فسبييس يوافق سقراط على استدلاله بالذكر على سبق وجود النفس ، ولكنه
غير مقتنع بالاستدلال على خلودها ، بمقتضى مشابهتها للمثل . فهذه المشابهة المبدئية
لا تؤدي إلى نتيجة مفيدة ، لأن النفس مرتبطة في وجودها بالبدن سواء اعتبرنا
حياتها الحاضرة هي الوحيدة أو اعتبرناها إحدى مراحل النقص . وفي كلتا
الحالتين هناك احتمال لتلك النفس التي تحيي البدن بأن يذوب نشاطها مع انحلال
البدن وموته . ويعترف سقراط في رده على سبييس بضرورة عدم الاكتفاء بما
يقوم بين النفس والمثل من مشابهة ، وبأنه ينبغي أن تقرر مع ذلك أن النفس
تنتمي إلى المثل لا بمعنى غامض مطلق ، بل إلى مثال معين ، هو « مثال الحياة » ؛
ويكون هذا المثال علتها القريبة . وإذا كان مثال « الحياة » يتناقض وحقبة
الموت ، فالنفس التي ترجع إلى هذا المثال المعين لن تموت ؛ إنها خالدة
(فيدون ١٠٦ ج - ١٠٦ د) .

ويتضمن رد سقراط هذا أمرين : أولهما ، اعترافه بأن النفس وجود ،
وبأنها تتميز إذن عن عالم المثل ، أى عن عالم الماهيات ، وثانيهما ضرورة ربط
وجود النفس بحقيقة الحياة ومبداها ، وهذا معناه أنه لا يمكن الفصل فصلا تاما
بين النفس وبين وظيفتها بالنسبة للبدن ، أى احياء البدن .

غير أن كنيط - الذى لم يفحص فى « نقد العقل النظري » مشكلة الخلود
فى ضوء معالجة « فيدون » لها - لما كان يقتنع برد سقراط هذا مهما كان
من وجهة الاعتبارين السابقين : وذلك لأن الرد يتضمن تفسير الوجود
- والخلود هو وجود لا متناه - بالمثال أى بالماهية . فهو إذن من قبيل « الدليل
الوجودى » الذى يستنتج وجود كائن من افتراض معرفة ماهيته . ومثل هذا
الدليل لا يصح قبوله فى عالم المعرفة المرتبط لا بالماهيات بل بشروط الوجود
المحسوس . أما أن تكون « الحياة » مبدأ مفسرا لظواهر العالم ، كما يدعى سقراط
فى رده ، وكما تتضمن ذلك حجته للتضاد ، فهذا ما لا يمكن للعالم أن يأخذ به . هذا
لأن العلم لا يعنى بالحياة ، ولا يمتدح باستقلالها البدنى ، إنما يعنى بالظواهر
وقوانينها ليس إلا .

وربما وجب أن نسجل هنا أن موقف كنيط من مسألة الحياة مرتبط بموقفه
الفلسفى العام وبموقف العلم فى زمنه . ولا بد لنا أن نتساءل الآن عما إذا كان
تطور علم الحياة لا يودى إلى حل فلسفى جديد لمسألة علاقة النفس بالبدن ،
وبالتالى لمسألة الخلود ذاتها . لذلك وجب أن نختم دراسنا هذه بالفحص عن
موقف برجسون الفيلسوف المعاصر الذى درس مشكلة الحياة فى ضوء تطور
العلوم بوجه عام ، وعلم الحياة بوجه خاص .

ولكن لا شك أيضا أن لموقف كنيط قيمته ؛ بل لا شك أن من طالع

محاورة « فيدون » ولاحظ اعتبار سقراط لكل ما يوجه ضد موقفه من اعتراضات ، لاستنتاج أن سقراط ما كان ييخس من قيمة اعتراضات كنط لو عملت أمامه . وما يثبت ذلك توصيته لساميه - بعد إبداء رده السابق - بأن يستمروا في البحث من بعده وأن يؤيدوا بمختلف الحجج رده هذا ، وبأنه ، مهما كان من قيمة موقفه الشخصي وحججه السابقة والاعتراضات عليها ، هناك أمر واحد مؤكد ، وهو ضرورة استمدادنا لقبول النتائج العملية المترتبة على هذا الموقف . إذ لو صح الخلود لكان تابعاً في كنهه لنوع الحياة التي اخترناها وعشناها في عالمنا هذا . وعلى ذلك وجب التبرير في النهاية أن الإيمان بالخلود مرتبط بحياتنا الأخلاقية في هذا العالم .

ولكن أليست هذه النتيجة التي يختم بها سقراط حديثه الفلسفي قبل موته ، هي التي اتخذها كنط لافي « نقد العقل النظري » بل في « نقد العقل العملي » (١) ؟ أليس رأيه في هذا الكتاب الأخير بأن الذي يجيا الحياة الفاضلة ويؤدي واجبه لأجل الواجب ذاته ، واثق عملياً بوجود حياة أخرى تتحقق فيها الفضيلة وغاياتها ؟ (٢)

لننظر الآن إلى مسائل « فيدون » في ضوء الفلسفة المعاصرة وخاصة في ضوء نظريات برجسون الفلسفية .

إذا رجعنا إلى المحاورة وجدناها تعالج مشكلات ثلاث مترابطة فيما بينها ،

(١) كنط : « نقد العقل العملي »

Critique de la Raison Pratique (trad. ' icavet, Paris 1921) 218-243

(٢) راجع في هذا :

A, B. Taylor : Plato (London 1931) 206-207

لأنها مترابطة في عقل افلاطون ، وفي تلك التجربة التي كانت تجربة معلمه سقراط ، تجربة حياته وموته : مشكلة خلود النفس ؛ مشكلة تفسير النفس والعالم ؛ ثم مشكلة حياة الانسان وموته . مشكلتان فلسفيتان ، ومشكلة أخلاقية دينية . ولكن المشكلات الثلاث مترابطة ، بما أن مشكلة خلود النفس لا يمكن حلها كما رأينا إلا في ضوء المبادئ التي تفسر العالم ومصير ذلك العالم ، وبما أن مشكلة خلود النفس هي ذاتها مشكلة إمكان اتصال النفس الانسانية بالاله أثناء حياتنا هذه وبعد الموت .

وربما لم توضح المحاوره توضيحاً تاماً أن هناك حلاً واحداً للمشكلات الثلاث المترابطة . وأن هذا الحل ليس فلسفياً فحسب ، بل أنه فلسفي وديني معاً ، وربما كان دينياً أو صوفياً - كما سنرى - أكثر مما كان فلسفياً ، وذلك إذا اعتبرنا التصوف قمة الحياة الدينية والتفكير الديني .

وينضح هذا الحل الذي لا نجدده صريحاً في المحاوره ، أو يتضح شيء منه على الأقل ، عند أفلاطون وعند آباء الكنيسة الشرقية ، بل عند كمنظ نفسه الذي لم يستطع حل مشكلة الخلود إلا في ضوء الأصول العمليه الأخلاقية .

ونظن برجسون في إشاراته إلى المشكلات التي أثارها المحاوره وفي حله لها يتخذ طريقاً قريباً لذلك الذي سلكه كمنظ من قبل : فهو يعترف في عدة مواضع^(١) ، وبنوع خاص في نهاية الفصل الثالث من «منبعا الأخلاق والدين» بأن الحل النظري الذي اتخذهُ أفلاطون لمشكلة الخلود حل نهائي ، وحل عميق

(١) راجع «الطاقة الروحية» : ٥٨ - ٦٠ ؛ «منبعا الأخلاق والدين» : ٢٧٩ - ٢٨٢ ؛ ثم «الفكر والحركة» : ٤٦ - ٤٧ . في مؤلفات (Oeuvres) برجسون الكاملة P. U. F 1959 (Paris)

في الوقت ذاته . وسبب ذلك واضح : وهو أن الحل يعتمد على مبادئ نظرية نهائية ، أى على الماهيات والمثل ، بينما كانت مشكلة الخلود مرتبطة بمحياتنا هذه ، وبشجاربنا فيها . والأمر الأكيد هو أنه ليس هناك أى أمل في حل المشكلات السابقة الا في ضوء تجاربنا المتنوعة . والتجربة التي تعرفها الفلسفة الحديثة من نوعين على الأقل^(١) : تجربة علمية ، وتجربة عملية ، أى اخلاقية دينية . ولا شك أن كمنط قد وضع المسألة الوضع المناسب عند ما تسأل عما إذا كان العلم - أى التجربة العلمية - يؤيد الحل الأفلاطوني النظرى ، أو ينكره ، وعند ما لاحظ أن مسألة النفس متصلة بمسألة طاقتها ، وباحتمال خمود تلك الطاقة . وقد رأينا كمنط يتجه في حله للمسألة الاتجاه الذي اتخذه العلم الطبيعي منذ وقته ، عندما اعتبر هذا العلم بعض مظاهر على الأقل من الطاقة العالمية متجهة إلى الانحطاط والتدهور .

ويشير برجسون في «التطور الخالق» مسألة انحطاط الطاقة في علاقته بالمادة من ناحية ، وبالحياة من ناحية أخرى . وخلاصة موقفه أن انحطاط الطاقة لا يدل اطلاقا على عدم صحة مبدأ حفظ الطاقة ، أو على خطأ مبدأ الجبرية الطبيعية ، وذلك إذا اعتبرنا هذا الأخير في حدود العلم الطبيعي ، أى إذا اعتبرناه تعبيرا عن التغيرات المادية البحتة . فهذه لاشك خاضعة لمبدأ الحفظ وبالتالي للجبرية . - ولكن النظر الفلسفي للعلم والعالم المادى لا يمكن أن يقف عند حقائق العلم الطبيعي ، ولا بد أن يعتبر حقائق علم الحياة أيضا ، ثم حقائق النفس ، وما يكشفه حدس النفس في أعماقها . والنظر الفلسفي كما يظهر لنا في كتب برجسون ابتداء من «المقال» في عام ١٨٨٩ ، وخاصة في «المادة والذاكرة» ، هو الذى جعله يعتبر

(١) أو ثلاثة ، كما سنرى (انظر ص ٢٤٨) .

حقيقة العالم ديمومة ، أى حركة وتغيرا من النوع الذى يلمسه شعورنا فى أعماق النفس . وفى ضوء حدس تلك الديمومة التى يُعتمَل منها نسيج العالم ، تبدو لنا المادة ، أو يبدو لنا الامتداد الذى يدرسه الطبيعى ، ديمومة مخففة مبددة ، وتبدو لنا عندئذ الطاقة المادية متجهة بالضرورة إلى التدهور والانحطاط (١) .

أما إذا نظرنا إلى مظاهر الحياة والطاقة الحيوية وجدنا أنها تمتاز بتركز الديمومة إذا قورنت بالطاقة المادية ، بل وجدنا فوق ذلك أن الجبرية التى تصح عن العالم المادى كما يدرسه العلم ، أن هذه الجبرية لا تعبر إلا تعبيراً سطحياً عن مظاهر الطاقة الحيوية ، وأنها لا تعبر عنها إلا لقيام علاقة وثيقة مستمرة بين تيار الحياة الجارف ، وبين مظاهر الجود التى لا مفر من أن يحملها التيار . ومن شأن هذه العلاقة أن يقوم التيار أمامنا ويتميز لا فى صور أنواع نباتية أو حيوانية نجسب ، إنما فى صور أفراد وشخصيات (٢) . وإذا ارتفعنا فوق المظاهر البيولوجية البحتة للديمومة إلى مظاهر حياة النفس ، وإلى ديمومة الشعور ، وجدنا الديمومة أكثر تركزا ، وظهرت لنا الطاقة أبعد ما تكون عن الجبرية الطبيعية ، أى ظهرت لنا الحرية فى أتم معانيها . ومن ثم ، فتطور الديمومة لا بد من اعتباره كما قال برجسون تطورا خالقا ، أى تطورا نحو الخالق ، وبالتالي تطورا وحركة نحو اتصال الحياة وانتصارها ، تطورا نحو الخلود (٣) .

ولكن التطور لا يمكن أن يتجاهل الموت ، بل لا يمكن أن يناقض اتجاه الديمومة ، اتجاه الطاقة الحيوية ، والطاقة الشعورية أيضا ، نحو الانحطاط والتدهور كما قال كمنط ، أى الاتجاه نحو الجود . وهل يمكن فى هذه الحالة أن يقوم احتمال

(١) راجع « المادة والتأكر » ص ٢٧٩ . ثم « التطور الخالق » ص ٢٤٤ .

(٢) راجع « منبعا الأخلاق والدين » ص ٢٧٣ .

(٣) « التطور الخالق » ص ٢٧١ .

قوى لصحة الخلود؟ وضع برجسون هذا السؤال في كتابه « منبعا الأخلاق والدين » ، وهو نفس السؤال الذي أجاب عليه سقراط بضرورة تفسير خلود النفس بواسطة مثال « الحياة » . وقد رأينا انجاء كمنط إلى عدم اعتبار هذا الرد مرضيا في ضوء تطور العلم ، في ضوء النقد العلمي والفلسفي .

وإننا نجد مبدأ الحل البرجسوني - وحلول برجسون باعترافه الشخصي^(١) ليست نهائية ، بل لا تعدو أن تكون محاولات يقوى احتمال بعضها أو يضعف حسب الأحوال - في « التطور الخالق » . ولا شك أن المادة تتمايز كل التمايز عن مظاهر الحياة ، بحيث يمكن اعتبارها - وذلك بمعنى غير مباشر - أقوى دليل على حقيقة الخلق . إنها لا تحمل المظاهر الخلاقة ذاتها . ولكن الحياة البيولوجية بل الحياة النفسية أيضا متجهة في نهاية الأمر وفي الظاهر على الأقل ، إلى الجود والتلاشي ، أو على الأقل إلى الانحطاط والتدهور . وإن صح ذلك ، لما أمكننا أن نلمس حقيقة الخلق ، بل لما أمكننا أن ندرك الحياة في أصلها ، أي خارج مظاهرها بالذات . ومعنى ذلك أنه يمكن تصور الخلق في مستويين متميزين: مستوى مظهره من الجاد إلى النفس ، ومستوى حقيقته الأصلية ، أي في مركز الخلق ذاته ، دون أن نستطيع أن نسمى هذا المركز إلهاً أو خالقا بالمعنى الدقيق^(٢) . وإذا كانت مظاهر الخلق متجهة إلى التدهور فالمركز الخلاق هو الخلود ذاته ، هو الحياة في أصلها .

الخلود واضح في أصل الخلق ومركزه . ولكنه ليس كذلك في مستوى الخلقية ، في مستوى مظاهر الخلق . هذه هي النتيجة الفلسفية التي لا تعارضها التجربة

(١) « الطاقة الروحية » ٥٨ .

(٢) « التطور الخالق » ٢٤٦٤ .

العلمية في ميدان على الحياة ، وهي النتيجة التي وصل إليها برجسون في « التطور الخلاق » ، وهي تعنى على الأقل أن التجربة العلمية لا تؤدى إلى تقرير الخلود ولا إلى فهمه .

ولكن التجربة العلمية ليست التجربة التي قد تفيدنا في مسألة الخلود . وحيث أن الأمر متعلق بخلود كل نفس ، فلا بد من الاعتماد أيضا على تجربة أو تجارب متصلة بالنفس الفردية . ويشير برجسون في كتابه الأخير « منبع الأخلاق والدين » إلى نوعين من التجربة النفسية قد يعيننا فهمها على وضع مسألة خلود النفس وضما يقدمنا نحوها : تجربة الحياة المعتادة للنفس وهي قائمة عند جميع الناس ، وتجربة ثانية غير اعتيادية عند بعض الناس . تجربة التذكر من ناحية ، وتجربة التصوف من ناحية أخرى . أما التذكر فهو في تمايز أفعاله ومظاهره عن الإدراك الحسى يدفع بنا إلى الماضى الغير الفعال ، إلى الماضى الغير المرتبط بالبدن ، والمتحرر من مطالب البدن الحاضرة . إن التذكر يدفعنا إلى ما لم يكن منظورا ولا محسوسا ولا جسميا ولا متعلقا بمطالب الجسم ، ولا بالمنافع والمصالح بوجه عام . انه يدفعنا إلى حياة غير حياتنا مع البدن ، فهو إذن يدفعنا إلى حياة الروح (١) أنه يدفعنا إلى حقيقة الديمومة ، لا الديمومة العالمية الخاضعة لقوانين الطبيعة ، إنما إلى ديمومة النفس في أصلها الأصيل . التذكر اذن طريق أو باب مفتوح إلى الحياة الروحية ، وبالتالي هو باب أو طريق مفتوح إلى الخلود . - وقد رأى الكاتب الأديب بيجى (Péguy) تهيند برجسون والذي قتل في الأشهر الأولى من الحرب المظلمى ، قد رأى في فعل التذكر ، كما صوره برجسون ، علامة على الحقيقة الروحية ، بل علامة على الإله ، وأثرا من آثاره في النفس . ولذلك

(١) انظر كتاب « منبع الأخلاق والدين » ص ٢٨٠ .

استخدم للتعبير عن هذا الفعل كلمة غير التي استخدمها برجسون أي Souvenir بل الكلمة التي تعبر عن موقف أفلاطون بالذات ، أي كلمة reminiscence^(١) .

يتضمن الموقف البرجسوني إذن - كما نلاحظه في كتاب « منبعا الأخلاق والدين » - إحياء لحجة من حجج « فيدون » وهي حجة التذكر : فالتذكر يثبت في نظر أفلاطون : سبق وجود النفس فحسب ، لا خلودها بالمعنى الصريح . ولكننا قد رأينا مع بعض آباء الكنيسة الشرقية أن التذكر عود إلى الأصل ، وأن الأصل هو الله . والعودة إلى الله هي الخلود ذاته . ولا شك أن يجزى يعتبر التذكر علامة على إرادة في النفس للعودة إلى الأصل ، أي إلى الإله .

أما التجربة للثانية التي يعتمد عليها برجسون في إثبات خلود النفس ، فهي التجربة الصوفية . وللتجربة الصوفية قيمة عليا تعرفها في هؤلاء الذين عاشوا تلك التجربة وعبروا عن نتائجها : أنهم أفراد امتازوا بالانزان وسلامة الفكر والمنطق والحزم في أمور الحياة العملية^(٢) . ولهذا السبب ذاته يمكننا أن نعلم على شهادتهم .

ما الذي يقولونه عن الله وعن علاقته بالعالم ؟ وما دلالة تجربتهم بصدده . مسألة الخلود الفردي ؟ أنهم يقولون أن خلق العالم مظهر حب الله المتدفق الفياض . وهذا معناه في نظرهم أن الخلق مظهر حب الله للعالم من ناحية ، ومظهر احتياجه إلى العالم من ناحية أخرى . وأن لم تستقم العبارة الأخيرة لعقول الجامدين من الفلاسفة ورجال اللاهوت فمعناها الديني واضح على الأقل عند

(١) انظر كتاب ييجي : 230 - 226 ; 53 - 50 (N. R. F. 1932) Péguy - راجع

ما سبق ص ٢٠٩ - ٢١٠ ، ثم ملاحظات جريجوار التي درستها ص : ٢٢٤ .

(٢) « منبعا الأخلاق والدين » : ٢٤١ .

هؤلاء الذين يشهدون بتجربتهم على حب الله ؛ وهذا المعنى يتضح عمليا في استجاباتهم للحب الإلهي . وإذا كان الإنسان أقدر مخلوقات العالم على الاستجابة للحب ، صح القول أن الانسان غاية العالم . ويمثل المتصوفة المجهود الإنساني للاستجابة في أقوى مراتبه . وإن كانت غاية الحب هي الاتحاد ، فالحب الصوفي يبلغ أسمی مراتب الاتحاد ، أي أقربها إلى حقيقة الله ، وبالتالي إلى حقيقة الخلود . - ولكن الحب الصوفي ، كما فهمه متصوفة المسيحية ، لا معنى له إن كانت غايته الوحيدة رفع المتصور إلى مرتبة الاتحاد والخلود ، وفي لحظات نادرة جداً من الحياة . إن الحب الصوفي هو من ناحية مجهود أفراد ممتازين ومختارين لا لرفع أنفسهم إلى مستوى عظيم ، بل لدفع الانسانية جماء إلى تمجيد الله . ويتضمن الحب الصوفي من ناحية أخرى ، مساهمة جميع الناس ، كل على استطاعته ، في هذا التمجيد . لذلك كانت مجهودات الناس أجمعين قادرة على رفعهم إلى مستوى الحب الإلهي ، أي إلى الحقيقة الالهية وإلى الخلود . ولذلك أيضا كانت المحبة وحدها في نظر المسيحيين مفتاح النعم ، وكان الإنسان الذي يستجيب للحب الإلهي ، ولو في نهاية حياته وحدها ، انسانا ناجيا في نظر الله .

وقد رأينا الملاقة الوثيقة بين تجربة « التذكر » كما يصفها برجسون وحجة التذكر كما نجدها في « فيدون » . - وأن تمننا في الأمر ، لاحظنا تشابها بين التجربة الصوفية والموقف السقراطي كله في المحاوراة ، كما لاحظنا تشابها بين موقف كنتط الأخلاقي والنتيجة التي يختتم بها سقراط حديثه الأخير في الخلود ؛ وكما تفترض التجربة الأخلاقية عند كنتط الخلود بين أسسها ، كذلك تحمل التجربة الصوفية عند برجسون آثارا على حقيقة الخلود .

ولاشكوى محاوره أفلاطون إشارات صريحة للتجربة الصوفية^(١) ، ولمنزلتها من خلود النفس . ولكن موقف سقراط في المحاوره كلها موقف إنسان يتطلع بجميع قواه إلى الله وإلى الاتصال المباشر بالله ، وقد رأينا ما يقتضيه هذا التطلع من تحرر النفس من مطالب البدن وإدراكاته . ان الموقف السقراطي ليس موقف العقل وحده ، انه موقف النفس كلها ، كما يقول سقراط في هذه المحاوره وفي محاورات أخرى . انه تجربة النفس كلها .

نعم ليس موقف سقراط موقف المتصوف المسيحي ؛ ولكنه يشابهه مشابهة قوية ، وذلك في عدم اعتبار مسألة الخلود مسألة فلسفية بحتة ، وفي إرادته حل تلك المسألة في ضوء التجربة الشخصية . ولذلك فلم يخطئ إمام من أئمة التصوف المسيحي وهو جريجوار ، الذي ذكرناه ، عندما قارن بين موقف سقراط وموقف المؤمن قبل موته ، وبالأخص ذلك المؤمن الذي « يتعقل إيمانه » كما فعلت ماكرين شقيقة جريجوار .

يجب علينا إذن ألا نتخددع بانتقاد برجسون أو قف « فيدون » من الخلود . إن هذا الانتقاد موجه لأفلاطون المنطقي الجامد ، لا لأفلاطون الالهى . - ونجد برجسون نفسه يميز بين أفلاطونية وأفلاطونية ، بين أفلاطونية « المثل » وأفلاطونية « النفس » إن صح القول : فأفلاطون في الظاهر يقلل من شأن الحركة والزمن والتغير ، بينما يثبت المثل الثابتة الجامدة ، ويربط بينها لانشاء عالم المثل . ولكن أفلاطون - بين السطور وفي أحماق روحه - يعترف بالنفس ومجود النفس . وأفلاطون هو الذى ألهم أفلوطين وألهم المحدثين ، وألهم برجسون ذاته .

(١) وان كنا نجد ما في « الأدبة » وى « الجمهورية » أيضا .

لبرجسون في مقاله الشهير « التمهيد للميتافيزيقا ^(١) » كيات ينوه بها عن هذا الالهام . فهو يعترف بأن قطبي الفلسفة الأفلاطونية - ويصح أن نقول قطبي « فيدون » - هما المثال والنفس ، وأن النزعة الأفلاطونية الثابتة هي اعتبار النفس « هبوطا » من مستوى « المثال » وحقيقته . وعلى عكس ذلك ، يجب تصور مجهود الفلسفة الحديثة ، ومجهود برجسون الشخصي أيضا . إن برجسون يقول : « لو اعتبرنا المثال أساس التعقل السهل اليسير ، واعتبرنا النفس قلما وجوديا حيويا ، لوجب أن نقول أن هناك تيارا غير منظور يدفع الفلسفة الحديثة لرفع النفس فوق المثال » ^(٢) . وفي رأيه أن أفلاطون قد عمل بالعكس ، فرفع المثال فوق النفس .

ولا شك أن رأى برجسون هذا صادق بوجه عام . ولكن ألا نلاحظ أيضا عند أفلاطون نفسه تيارا خفيا يدفع بالفيلسوف لرفع النفس فوق المثال ، أو على الأقل لتقرير حقيقة النفس ، ومجهودها المستمر نحو المثال ، أى نحو الإله ؟ أليست محاوره « فيدون » محاولة بهذا المعنى ؟ وقد رأينا سقراط في إجابته الأخيرة على اعتراض سيبيس الخطير ، إذ يلجأ إلى مثال الحياة لتفسير خلود النفس ، بفعل ذلك ليقرر حقيقة النفس وحقيقة مجهودها وفعاليتها . ولكننا نتساءل فوق ذلك : أليس رجوع سقراط لمثال « الحياة » وتخصيصه هذا المبدأ دون غيره ، عاملا له أهميته ؟ نعم إن الاعتماد على مثال « الحياة » في تقرير الخلود هو اعتماد على ماهية في تقرير وجود . وهذا بالتأكيد غير جائز في نظر الفيلسوف الذى يؤمن بالتجربة ويقدرها حق قدرها . ولكن لننثبه إلى أن « فيدون » يفسر خلود

(١) في « الفكر والحركة » ١٧٧ - ٢٢٤

(٢) « الفكر والحركة » ٢١٩

النفس بمثال « الحياة » لا بأى مثال آخر . أليس في هذا الاعتبار دعوة إلى الفلاسفة من بعده لكي يرفموا الحياة فوق المثل^(١) ، وتجربة الحياة فوق جمود المثل ؟ أليس هذا الاتجاه الأخير هو اتجاه برجسون ؟

ولكن أليس هذا أيضا اتجاه الذين درسوا « فيدون » من العصور القديمة حتى اليوم ؟ إنه اتجاه أفلاطون الذي تعرف واقم الخلود في التجربة الصوفية التي ترفع النفس فوق البدن ؛ إنه اتجاه آباء الكنيسة الشرقية الذين رأوا في مراحل « فيدون » من تقشف وتذكر وتشبه بالله مراحل الحياة الصوفية ذاتها ، مراحل تجربة الخلود . وهو أخيرا اتجاه كمنط الذي رفع مسلمات الأخلاق فوق مبادئ النظر .

واجب علينا إذن عند مطالعة « فيدون » ألا نفصل هذه المحاورة عن التيار الفاسفي الصوفي الذي كان أفلاطون واحدا من ماهمية وخالقيه .

(١) ويجب ألا ننسى العبارة الشهيرة في محاورة « السونطاني » حيث يقرر أفلاطون أنه لا يمكن تصور الوجود بدون حياة وحركة (السونطاني ٢٤٩ أ)

(١) مراجع

- E. BREHIER : Histoire de la Philosophie. Tome I 415 - 522;
739 - 787. (Paris 1927 - 1928).
- A. E. TAYLOR : Plato (London 1931).
- FESTUGIERE : La Révélation d'Hermès Trismégiste II. Préface
et 93-152; 519 - 585.
- PLOTIN : Ennéades trad. française d'Emile Bréhier en 7
vols (Paris 1924-1938).
- PUECH (A) : Histoire de la Littérature Grecque Chrétienne
en 3 vols (Paris 1930).
- ARNOU (R) : Platonisme des Pères. Dictionnaire de Théologie
Catholique. Tome XII 2ème partie (Paris 1934)
- CLEMENT D'ALEXANDRIE : Le Protreptique texte et trad. du
P. Mondésert (Paris 1949).
Les Stromates tomes I et II (Paris 1951,1954).
- STAHLIN : Clément d'Alexandrie (Corpus de Berlin 1905)
- MONDESERT (C) : Clément d'Alexandrie (Paris 1943).
- GREGOIRE DE NYSSE : De Anima et Resurrectione (Patrologie
Grecque de Migne, vol. 46, p. 11 à 160)
- J. DANIELOU : Platonisme et Théologie Mystique (Paris 1944).
- P. COURCELLE : Les Lettres Grecques en Occident (Paris 1944).

(١) روى فيها التسلسل التاريخي للمفكرين الذين اهتموا بالمحاورة من فيلون الاسكندري
حتى اليوم .

- H. I. MARROU : St Augustin et la Fin de la Culture Antique
(Paris 1938).
- CASSIRER (E) : The Platonic Renaissance in England, English
Translation (London 1953).
- BERKELEY : Works edited by Luce & Jessop, vols II & V
(London 1949 & 1953).
- KANT : Critique of Pure Reason translated by N. K. Smith
(London 1933).
- BERGSON : Evolution Créatrice (Paris 1907).
Les Deux Sources de la Morale et de la Religion
(Paris 1932).
La Pensée et le Mouvant (Paris 1934).
- GUEROULT (M) : La Méditation de l'Âme dans le Phédon (Revue
de Métaphysique et de Morale 1926).
- PEGUY (CH) : Clio (Paris 1932).
-

فيدون
في
العامل الإسلامي^(١)

(١) كتبه الدكتور علي سامي النشار .

فيدون في العالم الاسلامى

١ - افراطونه في العالم الاسلامى

حين بدأ البحث في أصول الفلسفة الاسلامية في القرنين الثامن والتاسع عشر ، رأى المؤرخون الأوروبيون الذين تناولوا هذه الفلسفة أن مصدرها هو أرسطو ، وأن الفلسفة المشائية سيطرت على الفكر الفلسفى الاسلامى والتحمت بهظامه . ولكن ما لبثت هذه الفكرة أن فقدت قيمتها شيئا فشيئا ، وذلك لسببين رئيسين : أما السبب الأول : فهو أن النظرة إلى الفلسفة الاسلامية نفسها قد تغيرت تغيرا كاملا ، فقد دخل في إطارها لا فلسفة من نسميهم بفلاسفة الاسلام فحسب كالغارابى وابن سينا وابن رشد ، بل وضع في هذا الاطار أيضا وبجانب هذه الفلسفة ، فلسفة الكلام « أو ما ندعوه بعلم التوحيد ، أو بعلم أصول الدين ، ثم أضيف إلى هذا الإطار أيضا وفي العقود الأولى من القرن العشرين « فلسفة التصوف » . وفي أواخر العقد الثالث من هذا القرن أيضا ، أضافت المدرسة الاسلامية الحديثة إلى هذا الاطار فلسفة أصول الفقه . وقد دعت هذه النظرة - كما سنرى بعد - إلى تفتيت الفكرة القائلة بأن أرسطو سيطر على الفلسفة الإسلامية سيطرة كاملة ، أما السبب الثانى : فهو أن نصوصا جديدة نشرت لبعض فلاسفة الإسلام المتأخرين وقد غيرت دراسة هذه النصوص فكرة مشائية الفلسفة الإسلامية . وازدادت الدراسة عمقا لهذه النصوص وانطلق مؤرخو الفلسفة الاسلامية يحاولون تبين مآخذها ، فاتضح أنه تمت تيار أفلاطونى في فلسفة الاسلاميين بجانب التيار المشائى ، وأن هذا التياز لا يقل قوة عن التيار الأول .

أما المدرسة الإسلامية الكلامية فلم تأخذ بآراء أرسطو ، بل على العكس حاربه حرباً عنيفة ، وانبرت مهاجمة أشد هجوم إذ رأت فيه الفيلسوف الذي ينادى بقدم العالم ، ولا يؤمن بالتوحيد ويقرر أن الله هو محرك أول لا يتحرك ، وأنه يحرك العالم فقط حركة فاعلية لا غاية فيها ، كما أنه لا يؤمن بإله خالق ومما لا شك فيه أن مشكلة قدم العالم عند أرسطو شغلت الأوساط الإسلامية شغلاً تاماً ، وقد نفرت المسلمين عامة من «المعلم الأول» ، ولم يستطع العقل الإسلامي أن يستنسخ فكرتها حتى أن شارح أرسطو العظيم ابن رشد قد خالف المعلم الأول فيها أشد المخالفة . إذن إلى من يتجه مفكرو الإسلام ؟ يرى بعض المستشرقين ومحمود الخضيرى من العلماء العرب أن علماء الكلام ، والمعترلة منهم بالذات ، قد انجبهوا - كما اتجه علماء المسيحية من قبل ، إلى أفلاطون ؛ ففي أفلاطون نزعة شرقية محببة إلى المسلمين ، علاوة على أنه من الممكن تفسير النصوص الأفلاطونية من وجهات نظر متعددة .

وأرى أن المسلمين لم يتجهوا إلى أفلاطون أول الأمر ، كانوا يرون في ميتافيزيقا القرآن ما يشغلهم عن محاولة تصيد فكرة فلسفية تدعم فكرة القرآن في خلق العالم ، ولكن سرعان ما تناولوا «الفلسفة» أو «دنسوا أنفسهم بشيء من الفلسفة وعلوم الأوائل»^(١) وكانوا يتخرجون من البحث فيها من قبل . وحاولوا أن يجدوا فيها ما يدعم فكرة القرآن ، وقد ذهب محمود الخضيرى إلى أن الإسلاميين لم يفهموا على الإطلاق حقيقة الفكر الأفلاطونى ولم يتبينوا أنهم أمام ملحد عريق ، لا يقل عراقة في الإلحاد وأصالة عن تلميذه الأستاجيرى أرسطو . وينسب هذا إلى أنهم تناولوا أفلاطون عن تلميذه أرسطو ، في هذا المبحث الفلسفى بالذات - قدم العالم . وهذا خطأ إنهم عرفوا - كما عرف المسيحيون من قبل - أن أفلاطون ينادى

(١) التاخي عبد الجبار المللي والتجلي . ص ١٠ د

أيضا بقدم العالم ، الا أنهم شاؤا تفسيره طبقا لتفسير أرسطو له . ومن العجيب أننا نرى الفزالي - وهو عدو الفلسفة الممتاز - ينادى بهذا الرأي ، وهو أن أفلاطون وحده من بين فلاسفة اليونان حكى أن العالم محدث ، بل يشاركه في هذا ابن رشد ، وقد وصل سمع الكيان أو السماع الطبيعي لأرسطو إلى الفزالي وابن رشد وفيه يقرر أرسطو أن الأقدمين كلهم - ما عدا أفلاطون - ذهبوا إلى أن العالم قديم ، أما هو فقد اعتبره محدثا ، لأنه يرى أنه وجد مع السماء ، والسماء حادثة ^(١) . وقد استند أرسطو إلى طيماوس ، وقد عرف المساهون طيماوس ^(٢) معرفة طيبة ، وطيماوس ملئ بالأفكار المتعارضة والصور الغامضة ، وقد ذكر أفلاطون فيه أن «الزمان وجد مع السماء ، وذلك لكي ينتهيا معا كما وجدنا معا ، إذا كان لا بد أن ينتهيا ، وقد صنع الزمان محاكيا للجوهر القديم الأبدى ، وبحيث يشابهه بقدر الامكان ، ذلك لأن المثال هو الكون القديم الأزلي ، وأما السماء ، فقد كانت وهي تكون وسوف تكون» ^(٣) والنص غامض كل الغموض ، وقد أثار مناقشات عدة حول حقيقة الفكر الأفلاطوني . وهذا الغموض هو الذي دعا أرسطو إلى القول بأن أفلاطون يذهب إلى حدوث العالم . ولكن تلامذة أفلاطون الأقدمين لم يوافقوا أرسطو قط على رأيه هذا . وهاجوه - ولم يتابع أرسطو على رأيه سوى فلوطرخس وإتيكوس ^(٤) . وقد عرف المساهون فلوطرخس معرفة طيبة ^(٥) ومن عنوا به محمد بن أبي بكر الرازي . وقد كتب

(١) أرسطو السماع الطبيعي ٢٥١ .

(٢) ابن النديم : الفهرست . ص ٣٥٨ .

(٣) أفلاطون : طيماوس .. ص ٣٨ - B. C.

(٤) Taylor ; Plato, The Man & his Work. P. 663 وانظر أيضا الخضيرى :

المعاني الأفلاطونية عند المعتزلة . (المعرفة) مايو ١٩٢٣ .

(٥) الشهرستاني : الملل ... ج ٢ ص ٣١٧ وابن النديم : الفهرست ص ٢٦٩ والفتوى

أخبار الحكماء .. ١٧٩ .

تفسيرا لكتاب فلوطرخس في تفسير طيماس (١) . ومما لا شك فيه أنه عرف رأى فلوطرخس عن « حدوث العالم عند أفلاطون . كما أنه عرف «سمع الكيان» لأرسطو . وفيه أيضا نفس الفكرة (٢) .

ولكن من الخطأ الكبير أن نذهب مع العلامة العظيم محمود الحضيبي إلى أن الصعوبة التي نجدها الآن في فهم أفلاطون لم تعرض للمتكلمين الاسلاميين ، وأن الاسلاميين قبلوا فكرة أرسطو عن حدوث العالم عند أفلاطون قبولاً تاماً ؛ فقد عرفت أيضا الفكرة المعارضة والتي تؤكد أن أفلاطون نادى بقدوم العالم ، وعرضوا لرأى فور فوربوس في هذا . وينقل لنا الشهرستاني نصوص فور فوربوس في هذا - « إن الذي يحكى عن أفلاطون من القول بحدوث العالم غير صحيح ، وأما ما فرق به أفلاطون عنكم من أنه يضع للعالم ابتداء زمانيا فدعوى كاذبة ، وذلك أن أفلاطون ليس يرى أن للعالم ابتداء زمانيا ولكن ابتداء على جهة العلم ، ويزعم أن علة كونه ابتداءه ، وقد رأى أن المتوهم عليه في قوله إن العالم مخلوق ، وأنه حدث من لا شيء ، وأنه خرج من لا نظام إلى نظام فقد أخطأ وغلط ، وذلك أنه لا يصح دائما ، أن كل عدم أقدم من الوجود فيما علة وجوده شيء آخر غيره ، ولا كل سوء نظام أقدم من النظام . وإنما بين أفلاطون أن الخالق أظهر العالم من العدم إلى الوجود ، وجد أنه لم يكن من ذاته ، ولكن سبب وجوده من الخالق . وقال في الهيبولى أنها أمر قابل للصورة ، وهما في الموضوع والحد واحد . ولم يبين العدم كما ذكره أرسططاليس ، إلا أنه قال الهيبولى لا صورة له ، فقد علم أن عدم الصورة في الهيبولى ، وقال إن المكونات كلها إنما تكون بالصور على قبول التغير ، وتفسد بمخلو الصور عنها » (٣) .

(١) القفطى . اخبار الحكماء .. ص ١٨٠ وابن ابى أصيبعة : عيون ج ١ ص ٣١٩

(٢) القفطى .. اخبار الحكماء .. ص ١٧٠ / ١٨٠ .

(٣) الشهرستاني : الملل والنحل .. ج ٢ ص ٤٤٤ - ٤٤٤ .

ولكن يبدو أن بعض الاسلاميين مالوا إلى تفسير أرسطو ، وفعّلوا كما فعل المسيحيون من قبل^(١) ، فاخاضوا لنص طيماوس كما يقول الحضيري ، واستمعناوا به لتدعيم فكرة حدوث العالم . وقد كانت فلسفة أفلاطون والرواقية تدرس في الجامع المسيحية حول مدينة الرها نقلها إلى هناك ديصان وابنه هرمونيوس وخاصة الأخير وقد درسهما في اثينا - ثم أتى بهما إلى الشرق .

ثم نظر بعض الاسلاميين أيضا إلى أفلاطون على أنه من المنادين بالتوحيد . وحاولوا بكل وسائل البحث عن نصوص تثبت هذا - إن أفلاطون يتكلم أحيانا عن وجود إله منظم عاقل محرك كامل ثابت ، لا يطرأ عليه تفسير ولا يجرى عليه زمان ، لأنه لا يخضع للزمان إلا الكائن المحسوس ، والله في حاضر مستمر ويتكلم أحيانا عن آلهة متعددة ، ولكنه يقول « إن فوق تلك الآلهة إله ليس من نوع تلك الآلهة » أي أن هناك مثلا عليا للموجودات يتأملها الصانع ويصنع على مثالها ، وفي قمتها مثال الخير ، ومثال الخير هو العلة لجميع الصور .

ولكن هل هذا حقا هو التوحيد الاسلامي ؟ إنه يختلف عنه تمام الاختلاف ، ولكن لم يمنع هذا مفكرا أشعريا كالشهرستاني من القول بأن أفلاطون معروف بالتوحيد والحكمة^(٢) .

كل هذا دعا إلى محاولة إيجاد صلوات بين أفلاطون وبين كثيرين من المتكلمين - فينظر أحيانا إلى نظرية الصفات عند المعتزلة ، بأنها قريبة الشبه بالمثل الأفلاطونية ، كما أننا نربط قطعا بين نظرية المعاني عند معمر بن عباد السلمي وبين تصور أرسطو للمثل الأفلاطونية ، أو بمعنى أدق أن معمرأ كون

Diès : Entms de Platvr, vol. II; P; 591. (١)

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ج ٢ ص ٣٠٠ .

نظريته في الممانى في ضوء نقد أرسطو للمثل الأفلاطونية . وقد وصل نقد أرسطو للمثل الأفلاطونية إلى العالم الاسلامى وعرفه المسلمون وتدارسوه (١) .

وأما إذا انتقلنا إلى بحث أثر أفلاطون في القسم الثانى من أقسام الفلسفة الاسلامية ، وهو التصوف ، فنرى أثر أفلاطون أوضح - ونرى أنه دخل في السلسلة الصوفية ، واعتبر شيخا من مشايخهم الأقدمين ، هرمس وسقراط ، ويصبح الششترى ، مخاطبا الله .

فكم واقف أردى وكم سائر هدى
وكم حكمة أبدى وكم مملق أغنى
وتيم الباب الهرامس كلهم
وحسبك من سقراط أسكنه الدنا
وجرد أمثال العوالم كلها
وأبد أفلاطون في أمثل الحسنى (٢)

وليس لأفلاطون تجربة صوفية ، ولم يتكلم عن الاتحاد أو الحلول ، اتحاد الانسان بالله أو حلوله فيه ، ولم يصرح بوحدة الوجود . ولكن أفلاطون عرف لدى الاسلاميين خلال الأفلاطونية الحديثة ، كصاحب تجربة صوفية وذوق . وعرفوا عالم المثل العقلى « كما عرفوا أيضا نظريته في خلود النفس ، خلال فيدون - كما سنرى بعد . وهبوطها من العالم المعقول ، وتوقها ثانية إلى هذا العالم ، ولكي تفعل هذا ، دعا أفلاطون ، إلى تحقير الجسد وملذاته ، ودعا خلال الاورقية إلى التطهير ، وأنطق سقراط بالزهد . هنا حاز

(١) قدم إلى تلميذى الأستاذ عمر عبد الواحد مقالة العلامة الكبير محمود الحضرى « الممانى الأفلاطونية عند المعتزلة » المنشور في مجلة المعرفة - مايو سنة ١٩٣٣ . وقد قدنا محمود الحضرى في أواخر عام ١٩٦٠ . وكان لوفاته أكبر الأثران في نفوسنا .

(٢) الششترى : الديوان .. ص ٧٤ ، ٧٥

أفلاطون إعجاب فلاسفة الصوفية ومحبتهم ، سواء في صورته هو ، أو في صورته السقراطية . أو في ثوب أفلوطين . وقد عنى الاسلاميون بنصوص فيدون التي تدعو إلى خلود النفس وإلى الزهد .

وإذا انتقلنا إلى القسم الثاني من الصوفية الفلسفية ، وأعني صوفية الاشراق ، فنجد السهروردي ، رأس الفلاسفة الإشرافية يقول إن مصدر الطريق الإشرافي هو « إمام الحكمة ورئيسنا أفلاطون » وأفلاطون هو الفيلسوف الحق ، لأن حكمه الفلسفية على طريق الإشرافيين ، وهي التي قررها وأخبر عنها المصدر الأول من الحكماء الذين هم من جملة الأصفياء والأنبياء والأولياء . كما غاذاذيمون وهرمس وأنياذقلس وفيثاغورس وسقراط ، ثم انتهت إلى أفلاطون ، وذلك لتشبه هؤلاء بالمبادئ ونخلةهم بأخلاق الباري بتجردهم عن المادة من جميع الوجوه ، وانتقاشهم بالمعارف على ما هي عليه هيئة الوجود ^(١) »

أما الحكمة التي عليها الأرسطاليسيون ، فهي حكمة متهافنة القواعد ، باطلة الأصول . ويقول « ولا التي عليها المشاؤون أصحاب المعلم الأول أرسطوطاليسين لضعف قواعدهم وبطلان معادهم » وقد أدى هذا إلى « أنهم حرموا عن الوصول أعني ميانة المعاني ، ومشاهدة الموجودات مكافحة ، لا بفكر ولا بنظم دليل قياسي ، ولا باعتماد ونصب تعريف حدى ورسمي ، بل بأنوار إشرافية متناوبة » ^(٢) فالأرسطاليسيون إذن عند الإشرافيين ، لم يصلوا إلى المعارف الحقة ، ما داموا حرموا من طريق الكشف . يقول القطب الشيرازي « حكمة الاشراق أي الحكمة المؤسسة على الاشراق الذي هو الكشف ، أو حكمة المشاركة ، الذين

(١) السهروردي حكمة الاشراق ص ١٦ / ٤ .

(٢) السهروردي : حكمة الاشراق ص ٢٠ / ٥ .

هم أهل فارس ، وهو أيضا يرجع إلى الأول ، حكمتهم كسلفية ذوقية ، فنسب إلى الإشراق الذى هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالإشراقات على الأنفس عند تجردها ، وكان اعتماد الفارسيين فى الحكمة على الذوق والكشف ، وكذا قدماء اليونان - خلا أرسطو وشيعته ، فإن اعتمادهم كان على البحث والبرهان لا غير «^(١) وينكر السهروردى أيضا على ابن سينا أن يهاجم أفلاطون فى نص له فى آخر كتاب الشفاء .

من هذا نرى أن الصوفية الاشراقية اعتبروا أفلاطون مصدرهم الهام الذى استمد من الحكماء القدماء الفلسفة الاشراقية ثم أضاف إليها عناصر متعددة وفى إيجاز انتقل أفلاطون إلى مفكرى الصوفية فى صورة أفلوطين ، وصادفت هذه الصورة هوى عميقا فى نفوس الصوفية ^(٢) .

وقد تتبع أخى وزميلى الدكتور محمد على أبو ريان فى كتابه الممتاز أصول الفلاسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردى أثر أفلاطون فى الاشراق ، ويبدو أن كتب كثيرين من الزرادشتيين تأثروا بالفكرة القائلة بأن أفلاطون فيلسوف اشراقى . بل إن مؤيد شاه فى الداستان يقرر أن الحكمة الفارسية القديمة هى نفسها حكمة قدماء اليونان « وانتقل هذا إلى الاشراقية الاسلامية ^(٣) . فأثرت الفكرة فى السهروردى وتلامذته . ويذكر الدكتور أبو ريان « وفى المطارحات يذكر السهروردى نفسه أنه أودع الحقيقة كتابه المسمى بحكمة الأشراق . وقد أحى فيه الحكمة العتيقة التى بازلت أئمة الهند وفارس وبابل

(١) شرح حكمة الاشراق / ٠٠٠ ص ١٢ / ٢٠ .

(٢) اللغات : مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ص ٢١٥ / .

(٣) الدكتور محمد على أبو ريان : أصول الفلسفة الإشرافية .. ص ٣٥ من ١٠١ / م

ومصر وقدماء اليونان إلى أفلاطون يدورون عليها ويستخرجون منها حكمتهم وهي الخيرة الأزلية . ويقصد بهذا نظرية أفلاطون في المثل على وجه الخصوص . إذ أن السهروردي يدافع عن أفلاطون ويقيم الحجج الدافع عن المثل ويبطل دعاوى أرسطو بصددها ، بينما يهاجم ابن سينا أفلاطون وينقض دعواه مع تأثره به عن طريق الأفلاطونية المحدثة «^(١) ثم يتكلم عن المثل النورية في مذهب السهروردي وصلتها بالمثل الأفلاطونية^(٢) ويقرر « ولسنا نريد أن نقف عند أفلوطين وحده - حيث يقف معظم مؤرخي الفلسفة الاسلامية ممتدين على أن المذهب الأفلاطوني الحديث تلفيقي يجمع بين مختلف التيارات في الفلسفة اليونانية في عهد ازدهارها الأول . وقد اتضح مؤخرا ما لأفلاطون من تأثير مباشر على الفكر الإسلامي »^(٣)

ويصرح في نص آخر قاطع « أن السهروردي يشير إلى أفلاطون في جميع كتبه تقريبا على أنه صاحب الحكمة الذوقية في مقابل الحكمة البحثية الأرسطية . ثم نراه يتعرض للمشائين في إبطالهم للمثل الأفلاطونية . ففي المطارحات وكذلك في التلويحات وأيضا في حكمة الأشراف وفي الهياكل بشايع أصحاب المثل وبسميها المثل النورية . ويصرح علانية بأنه يعتقد مذهب أفلاطون في المثل »^(٤)

وأثر أفلاطون واضح في جميع تلامذة المدرسة الاشرافية بمد السهروردي . كاتقطب صدر الدين الشيرازي (١٠٥٠ هـ) والشهرزوري وابن كونة وجلال الدين الدواني .

(١) نفس المصدر . ص ١٠١ .

(٢) نفس المصدر ص : ١٠١ .

(٣) نفس المصدر نفس الصحيفة .

(٤) نفس المصدر ص ١٨٨ .

أما المدرسة الفلسفية الإسلامية ، فتنقسم إلى قسمين : قسم مشائى
أرسططاليسى وقسم أفلاطونى ، والقسمان ممزجان بالأفلاطونية المحدثة .

أما القسم الأول - فيمثله الكندى والفارابى وابن سينا وابن باجة وابن طفيل
وابن رشد - وبلاشك أن فى فلسفة هؤلاء الفلاسفة تيارا أرسططاليسيا واضحا
ولكن شغلت هذه المدرسة بأفلاطون أيضا . أقيم البناء الفلسفى فى هذه المدرسة
على أساس أرسططاليسى ، ولكن إذا ارتفع البناء ، نرى الأفلاطونية مختلطة
بالأرسططاليسية خلال مذهب أفلوطينى محدث ، وكان فلاسفة الإسلام على
قدر كبير من اختيار عناصر المذهب من مختلف المذاهب ، ووضعها فى
نسق خاص .

وييل الفارابى - على الخصوص - وهو صاحب النزعة الفلسفية الأصيلة بين
هؤلاء - إلى أفلاطون فى مواضع عدة . وقد دعاه هذا إلى محاولة التوفيق بين
الفيلسوفين ، فكتب رسالة طريقة هى - الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون والاهى
وأرسططاليس الطيبى ولقد فعل هذا فى تحليل لطيف لآراء الفيلسوفين ، ولكنه
تحليل فاشل من الناحية الفنية ، فقد حاول أن يفعل هذا فى ضوء كتاب لأفلوطين ،
ولكنه ينسب إلى أرسطو ، وهو كتاب الربوبية ، أو اثولوجيا أرسططاليس .
والكتاب فى بساطة أجزاء من تاسوعات أفلوطين ولكن نظرية السمادة والنبوة
عند الفارابى لم تكن أرسططاليسية كاملة ، بل شابهها الكثير من الأفلوطينيات .
وقد كتب الفارابى أيضا كتاب « المدينة الفاضلة » محاكاة « لجمهورية أفلاطون » .
ولكن ينبغى أن نلاحظ أنه لم يتأثر فى كتابه هذا بأفلاطون ، بل كان
أرسططاليسيا ، لقد كره الفارابى كما كره المسلمون جميعا ، آراء أفلاطون فى إلغاء
الأسرة ، والتناسخ ، وشيوعية المرأة ، وتحديد النسل ، وإعدام الأطفال والضعفاء

والمشوهين من الناس . لقد تأثر الفارابي في المدينة الفاضلة بأرسطو بلا شك .
بينما تأثرت القرامطة بآراء أفلاطون السياسية ، وحاولت مزجها بعناصر مزدكية .
فإذا انتقلنا إلى ابن سينا ، وجدناه يبدأ مشائيا وينتهي أفلاطونيا ، وينبغي
أن نوجه أنظار الباحثين إلى أن ابن سينا مشائي - مع أفلاطونية محدثة في كتبه
الكبيرة - كالأشارات والشفاء ، أفلاطوني - مع أفلاطونية محدثة في رسائله
الصغيرة - في النفس ، أو قصيدته العينية أوحى بن يقظان أو سلامان وأبسال .

وقد كان لقصيدته العينية - وهي ذات منزع أفلاطوني ممزوج بأفلاطونية
محدثة - أثر في كثيرين من الباحثين ، وكتبت عليها شروح متعددة ، كما أثر
حى بن يقظان السينوي في حى بن يقظان لابن طفيل ، كما أثر في العربية الغربية
للسهروردي ، ولأفلاطون أكبر الأثر في فلاسفة المغرب كابن مسرة وابن باجة
(في تدبير المتوحد) وكان ابن طفيل كما ذكرنا ، كما أثر أيضا في صوفية المغرب
الفلاسفة كابن سبعين وابن عربي .

أما القسم الأفلاطوني من الفلاسفة ، فهم من يدعون بأصحاب « الهبولي »
أى القائلون بهبولي قديمة مطلقة - وأول فيلسوف من أصحاب الهبولي « هو
الايبران شهرى . (وقد توفي فيما يرجح بين ٢٧٨ هـ ، ٢٩٩ هـ) . وقد ذكره
البيروني - في معرض حديثه عن كتبوا عن الهند ، يقول البيروني « فما وجدت
من أصحاب المقالات أحدا قصد الحكاية المجردة من غير ميل ولا مداهنة
سوى أبي العباس الايران شهرى ، إذ لم يكن من جميع الأديان في شيء بل
منفردا بمخترع له ، يدعو إليه ، ولقد أحسن في حكاية ما عليه اليهود والنصارى ،
وما يتضمنه التوراة والإنجيل ، وبالغ في ذكر المانوية ، وما في كتبهم من خبر
الملل المنقرضة وحين بلغ فرقة الهند والشمسية ، طاش سبمه عن الهدف ، وطاش

في آخره إلى كتاب زرقان ، ونقل ما فيه إلى كتابه «^(١) . ولسكن للابراي
شهرى كتابان هاما فيما يذكر بينس عن ناصر خسرو وهما كتاب الجليل وكتاب
الأثير^(٢) . والكتابان مفقودان .

وقد أثر الايران شهرى في أبى بكر محمد بن زكريا الرازى (المتوفى عام
٣١١ هـ) . وقد عرض لنا بينس في كتابه - مذهب الذرة عند المسلمين - أثر
أفلاطون في نظريات « الهيبولى » و « المكان » و « الزمان » عند الرازى ،
خاصة وأن الرازى كان معنيا بكتب أفلاطون وله كتابان متصلان بأفلاطون ،
أحدهما كتاب العلم الالهى على رأى أفلاطون ، وكتاب تفسير أفلاطون على
طيباوس .

ومهما كان الأمر ، فإن الآراء التى ينسبها الرازى إلى أفلاطون ، وهى فى
معظمها فعلا أفلاطونية ، وإن كان قد امتزج بها كثير من عقائد الصابئة . وقد
تنبه الاسفراينى إلى هذا - « ومن الفلاسفة قوم يدعون أصحاب الهيبولى يقولون
بقدم أصل العالم ، ويقرون بحدوث الأعراض . . . والصابئة وهؤلاء ينتحلون
مذهب أصحاب الهيبولى - وصفاته »^(٣) ومن المهم أن الشهرستانى تنبه أيضا
إلى أن طيباوس فيه مذهب الهيبولى القديمة «^(٤) ولم يتنبه بينس إلى هذا النص
الحام ، كما أن ناشرى الملل والنحل ذكروا الكتاب تحت اسم طاليس وهذا خطأ
واضح من نساخ الشهرستانى الأقدمين .

(١) البيرونى : تحقيق ما للهند من مقوله . . . ص ٤

(٢) بينس : مذهب الذرة عند المسلمين . . (الترجمة العربية) ص ٢٦

(٣) الاسفراينى : التبصير فى الدين . . ص ٨٩

(٤) الشهرستانى : الملل والنحل . . ص ٢٣

وقد نشر بول كراوس رسائل فلسفية لأبي بكر الرازي ، وقد قام فيها بتحقيق موجز لأثر أفلاطون في الرازي . والكتاب الأول من المجموعة : كتاب الطب الروحاني ، أفلاطوني حقيقة . بل ان الرازي يصرح في الفصل الثاني من الكتاب انه في قمع الهوى وردعه وجملة من رأى فلاطن الحكيم : ^(١) . ويعرض الرازي في هذا الكتاب نظرية في الالذة وهي افلاطونية بحتة . ثم يورد انصوحا من طبياوس بأن في النفس ثلاث انفس : النفس الناطقة . (الالهية) والنفس الغضبية (الحيوانية) والنفس النباتية (النامية والشهوانية) وأن النفسين الحيوانية والنباتية انما كونتا من أجل النفس الناطقة . أما النباتية فلتنغذى الجسم الذي هو للنفس الناطقة بمنزلة آلة وأداة ، إذ ليس هو من جوهر باق غير متحلل بل من جوهر سيال متحلل . وكان كل متحلل لا يبقى إلا بأن يخلق منه بدلا مما تحلل منه .. وهذا الكلام الذي ينسبه الرازي لأفلاطون مأخوذ من طبياوس « ص ٢٤٦ النص الفرنسي) .

وإذا ما انتقلنا إلى كتاب السيرة الفلسفية ، فاننا نجد أيضاً أفلاطونياً بحتاً ، اعتبر فيه الرازي « سقراط الأفلاطوني » المثل الأعلى للسيرة الفلسفية .

والكتاب الافلاطوني البحث في مجموعة الرازي هذه هو كتاب الالذة . ويبدو أنه استمد مادة هذا الكتاب من كتاب لجالينوس عن تلخيص لكتاب طبياوس ^(١) . وكتاب العلم الالهي (أفلاطوني أيضاً) ، ويقدم لنا الرازي فيه نظريته في الهبولى .

(١) بول كراوس : رسائل فلسفية لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي ص ٢٠

(٢) مجموعة رسائل الرازي ص ١٤٠ .

اتضح لنا من هذا أن هناك تياراً أفلاطونياً واضحاً في المدرسة الفلسفية الإسلامية ، وأن هذا التيار يعادل تماماً في قوته التيار الأرسطاليسي المشائي . واتضح هذا عند جماعة من الفلاسفة المتقدمين ، ومن الملاحظ أن الكندي والفرابي هاجما هذا التيار . واستمر هذا التيار قوياً فيما بعد ، أو بمعنى أدق هناك مدرسة أفلاطونية واضحة في الفكر الفلسفي الإسلامي .

وأم تلامذة هذه المدرسة هو هبة الله أبو البركات البغدادي (المتوفى سنة ٥٤٧ هـ) ، فيلسوف يهودي اعتنق الإسلام في أواخر حياته . وكتب كتاباً من أقيم الكتب الفلسفية هو « كتاب المعتبر » ، وقد نشر كتاب المعتبر قريباً ، وأصبح في أيدي الباحثين ، وفي الكتاب اتجاه أفلاطوني واضح ، ومحاولة ممتازة لنقد الفكر الأرسطاليسي مستعيناً في كل هذا بأفلاطون .

ولقد أثر أبو البركات البغدادي في فخر الدين الرازي ، والرازي فيلسوف ممتاز لم يدرس بعد ، ومن المحتمل أن تؤدي الأبحاث في فلسفته إلى وجود أثر أفلاطوني ، أو ميل للأفلاطونية المثالية ، على قدر ما فهمها المسلمون .

وليس من المستغرب أن يؤثر أبو البركات البغدادي في فخر الدين الرازي ، وقد كان فخر الدين مع أشعريته ، مفكراً عقلياً ، ولكن العجب أن يؤثر أبو البركات البغدادي في مفكر أهل السلف « ابن تيمية » ، فكثير من آراء ابن تيمية الفلسفية إنما أخذت من أبي البركات البغدادي . ولقد ورد ذكر صاحب المعتبر كثيراً في كتبه المختلفة .

وأخيراً نجد الأثر الأفلاطوني في الفلاسفة الأخلاقيين ، وفي مثلهم الأكبر مسكويه . ومن المؤكد أن فصولا متعددة من الفوز الأصغر والفوز الأكبر لمسكويه أفلاطونية بحتة ، بل وفيدونية أيضا .

٢- كيف انتقل أفلاطون إلى العالم الإسلامي :

لقد ترك أفلاطون آثارا متعددة في الكنائس المسيحية المنتشرة في الشام وما بين النهرين - ونفذ أيضا خلال الفنوصية المانوية والديسانية على الخصوص كما ذكرنا من قبل في مواضع متعددة في البلاد الواقعة شمال الجزيرة العربية . ولم يكن العرب في الجاهلية منزولين عن تلك البلاد . كان يتنقلون ويرحلون ، ومن المؤكد أن البعض منهم اتصل بالفلسفة اليونانية عامة . ويقدم إلينا ابن أبي أصيبعة هذا النص الرائع ، وهو يؤرخ للنضر بن الحرث بن كعدة الثقفي وهو ابن خالة النبي صلى الله عليه وسلم « كان النضر قد سافر البلاد أيضا كأبيه ، واجتمع بالأفاضل والعلماء بمكة وغيرها ، وعاشر الأحرار والكهان ، واشتغل وحصل من العلوم القديمة أشياء جليلة القدر ، واطلع على علوم الفلسفة وأجزاء الحكمة ، وتعلم من أبيه أيضا ما كان يعلمه من الطب وغيره »^(١) .

ثم يذكر ابن أبي أصيبعة أن النضر كان كثير الأذى والحسد للرسول صلى الله عليه وسلم ويتكلم فيه بأشياء كثيرة ، كما يحط من قدره عند أهل مكة ، ولم يكن النضر قرشيا ولكنه كان ثقفيا . ويقول ابن أبي أصيبعة « لم يعلم بشقاوته أن النبوة أعظم والسعادة أقدر والعناية الإلهية أجل ، والأمور الإلهية أثبت ، وإنما النضر اعتقد أن بمعلوماته وفضائله وحكمته يقاوم النبوة وما أحسن ما وجدت حكاية ذكرها أفلاطون في كتاب النواميس في أن النبي وما يأتي به ، لا يصل إليه الحكيم بحكمته ولا العالم بعلمه »^(٢) .

ولعل هذا هو أول اتصال بين الفلسفة اليونانية والإسلام ، ثم يذكر ابن أبي

(١) ابن أبي أصيبعة : حيون الأنبياء ، ج ١ ص ١١٣ .

(٢) نفس المصدر والصحيفة .

أصبغة طيبيا آخر ، هو عبد الله بن أبحر السكتاني ، ويذكر أنه « كان في أول أمره مقيما في الاسكندرية ، لأنه كان المتولى في التدريس بها من بعد الاسكندرانيين وذلك عندما كانت البلاد في ذلك الوقت للملك النصارى ، ثم أن المسلمين لما استولوا على البلاد ، وملكوا الاسكندرية أسلم ابن أبحر»^(١) .
هذا مثالان يثبتان أن الاتصال قد حدث بين العرب من قبل وبين الفلاسفة اليونانية ، عن طريق القسس والأخبار والسكنيسة عامة ، وكان المذهب الأفلاطوني - في صورة أفلوطينية أو صورة مسيحية ، معروفا طويلا ، وهكذا وصل إلى المسلمين . وقد أدى هذا إلى دعوى بعض الباحثين أن قدماء المعتزلة قد تأثروا بأفلاطون وعرفوه عن هذا الطريق .

ثم الطريق الثاني - وهو الطريق غير المباشر - وهو كتب أرسطو ، فقد كتب أرسطو الكثير عن أستاذه أفلاطون ، وهاججه هجوما عنيفا في كثير من نواحي فلسفته ، ومن الثابت أن كتب أرسطو ترجمت إلى العربية ، وعرف المسلمون آراءه المتعددة ، كما عرفوا القدر الكبير عن الفلاسفة السابقين له من كتبه ، ثم نجد المصدر الثاني للطريق غير المباشر ، كتب المشائين من تلامذة أرسطو ، والمصدر الثالث ، كتب الأفلاطونيين المحدثين ، وفي كل هذه الكتب التي عرفها المسلمون وترجمت إلى العربية ، القدر الكبير من آراء أفلاطون .

ثم تأتي إلى المشكلة الهامة ، وهي هل نقلت كتب أفلاطون نفسها إلى العربية ، ثم هل عرف فيدون وهو ما يعنينا في بحثنا هذا بالذات .
لقد نقل إلينا ابن النديم (المتوفى سنة ٣٧٨) قائمة بأسماء كتبه ، عن اسحق (أى اسحق بن حنين) عن ناون^(٢) (وثاؤون هذا هو ثيون Theon الأزميري -

(١) ابن أبي أصيبعة : عبود الانباء .. ج ١ ص ١١٦ .

(٢) ابن النديم - الفهرست ص ٣٥٧ ، ٣٥٨ .

اشتهر في القرن الثالث الميلادي بأفلاطونيته وعنايته الفاتحة بأفلاطون وقد ذكره ابن النديم في موضع آخر تحت اسم « ثاون » المتعصب لأفلاطون^(١) .

أما أسماء السكتب التي ذكرت فهي :

كتاب السياسة : فسره حنين بن اسحق .

كتاب النواميس : نقله حنين ونقله يحيى بن عدى .

ونستنتج من هذا أن هذين الكتابين قد نقلتا إلى العربية .

وهذا الكتابان فقط يحملان أسماء موضوعات أما غيرها فبرى ثاون « وفلاطن يجعل كتبه أقوالا يحكيها عن قوم ، ويسمى ذلك الكتاب باسم المصنف له » وهذا حق ، فكتب أفلاطون محاورات تنسب إلى إحدى شخصيات المحاورة .

ويعطى ثاون أمثلة لهذا . قول تاجيس في الفلسفة . وقول لآخس في الشجاعة . وقول أرسطا في الفلسفة . وقول خرמידس في الحكمة . وقول اليبادس في الجميل . وقول أوثوديمس . وقول غورغياس . وقول افيا . وقول ابن . وقول فروطاغورس . وقول أوثوفرن . وقول قرطن . وقول فاذن . وقول ثأاطاطس . وقول فيلوطفون . وقول قراطولس . وقول سوفسطس .

وقد ذكر ابن النديم « قولاً سماه سوفسطس - رأيت بخط يحيى بن عدى . سوفسطس . ترجمة اسحق بتفسير الأمتيدورس » وينتج عن هذا أن محاورة السوفسطائي قد ترجمت ، ترجمها اسحق بن حنين ، ومعها تفسير للأمتيدورس^(٢) . والأمتيدورس هذا هو المبيو دورس ، فيلسوف أفلاطوني متأخر ، عاش في القرن السادس بعد المسيح .

(١) ابن النديم : الفهرست ص ٣٧١ . (٢) نفس المصدر ... ص ٣٥٨ .

وقد ذكر ابن النديم اسمه مرة أخرى - قريبا من الصواب فقال « كتاب سفيطس . ترجمة المسودريوس . وبلا شك أن المسو هذه هي الميو ، ولكن ناشر الفهرست ذكرها خطأ المسو » وله عدة تفاسير لمحاورات أفلاطون .
وقول طيماوس :

أصلحه يحيى بن عدى ، ونقله ابن البطريق ونقله حنين بن اسحق أو أصلح حنين ما نقله ابن البطريق .

وقول فرمانيدس . وقول فدرس . وقول مانن . وقول ابرخس .
وكتاب مانكسانس . وكتاب اطيپتوس . وكتاب فلاطن إلى اقراطن في النواميس . وكتاب المناسبات .

وقد ذكر ابن النديم أنه رأى هذين الكتابين بخط يحيى بن عدى .

ثم ذكر أيضا « كتاب التوحيد وقوله في النفس والعقل والجوهر والعرض كتاب الحس واللذة » وهذه الكتب كلها منحولة . وقد ذكر ثاون « أن أفلاطون يرتب كتبه في القراءة أن يجعل كل مرتبة أربعة كتب ، يسمى ذلك رابوع » وقد ذكر ابن أبي أصيبعة نفس الشئ . فقال « وصنف كتبا كثيرة منها ما بلغنا اسمه ستة وخمسون كتابا ومنها كتب كبار يكون فيها عدة مقالات . وكتبه بعضها ببعض أربعة أربعة يجمعها غرض واحد ، ويخص كل واحدة منها غرض خاص يشتمل عليه ذلك الغرض العام ويسمى كل واحد منها رابوعا وكل رابوع منها يتصل بالرابوع الذي قبله »^(١) وأفلاطون لم يفعل هذا على الاطلاق ، ولعلها من عمل ثاون نفسه ، أو جالينوس الذي اختصر كتب أفلاطون أربعة أربعة^(٢) .

• • •

قد أوردنا قائمة كتب أفلاطون عن ابن النديم ، لنرى هل هناك إشارة

(١) ابن أبي أصيبعة ... عيون الانبياء - ١ ص ٤٠ ، ٤١ .

(٢) ابن النديم : الفهرست . ص ٣٨٥ .

لترجمة فادن أو فيدون ، فلم نجد ، ولكن نرى في ترجمة برقلس أن له كتاباً في « تفسير فادن في النفس » ، وأنه وجد في السوربانية . وقد نقل منه أبو علي ابن زرعة شيئاً بسيراً في العربية ^(١) ، وهذه أول إشارة إلى ترجمة فيدون إلى العربية . ثم ذكر ابن النديم ^(٢) في قائمة كتب الكندي الفيلسوف - رسالة في خبر موت سقراط ، وبلا شك أن هذه الرسالة مأخوذة من فيدون .

أما القفطي (المتوفى سنة ٦٤٦ هـ - ١٣٤٨ م) فقد قدم لنا في كتابه أخبار الحكماء بأخبار الحكماء نفس قائمة الكتب الأفلاطونية التي قدمها ابن النديم ، وورد فيها أيضاً - فادن - أي فيدون ، ولكن العمل الرائع الذي قدمه لنا القفطي هو أنه أورد - ملخصاً لمحاورة فيدون ، مختلطاً بفقرات من محاورة كريتون . وسنورد هذه الفقرات فيما بعد . فإذا انتقلنا إلى ابن أبي أصيبعة (المتوفى سنة ٦٦٨ هـ) نجد في كتابه « عيون الأنبياء في طبقات الأطباء » قائمة أوفى وأوضح ^(٣) . وقد ذكر أن ابن أبي أصيبعة أنه قرأ كتاب أفلاطون المسمى « احتجاج سقراط على أهل أثينية » . وهذه هي القائمة :

كتاب احتجاج سقراط على أهل أثينيا : وهو الأبولوجي .

كتاب فادن في النفس : وهو فيدون .

كتاب السياسة المدنية : وهو كتاب الجمهورية .

كتاب طيماوس الروحاني في ترتيب العوالم الثلاثة العقلية ، التي هي عالم الروبية وعالم العقل وعالم النفس وكتاب طيماوس الطبيعي أربع مقالات في تركيب عالم الطبيعة : وهو كتاب طيماوس ، ولعل طيماوس الطبيعي هو الأجزاء الطبيعية من كتاب طيماوس . أما طيماوس الروحاني فمحول وهو ذو مسحة فيثاغورية .

(١) نفس المصدر : ص ٣٦٧

(٢) نفس المصدر : ص ٣٦٧

(٣) ابن أبي أصيبعة : عيون الانبياء ج ١ ص ٥٣ - ٥٤

كتاب الأقوال الأفلاطونية : ينسب كتاب لأفلاطون باسم التعاريف
أو الرسائل^(١) .

• كتاب أوتقرن : وهو كتاب أوطيفرن .

• كتاب أقريطن : وهو محاوره كريتون .

• كتاب كراتلس : وهو محاوره كراتيلس .

• كتاب ثاطيطس : وهو محاوره تيتاوس .

• كتاب سوفسطس : وهو محاوره السوفسطاني .

• كتاب فوليطيقوس : وهو كتاب السياسة ، ويسميه المسلمون أحيانا
مدير المدينة .

• كتاب برمينيدس : وهو محاوره برمينيدس .

• كتاب فلبس : وهو محاوره فيلابوس .

• كتاب سمبوسين : وهو محاوره سمبوسيون أو المأدبة ، وأحيانا يسميها
المسلمون النادي .

• كتاب القيادس الأول : وهو محاوره القيادس

• كتاب القيادس الثاني : منحول لأفلاطون .

• كتاب أبرخس : ولعله هيرخس Hipparuchss ومنحول لأفلاطون^(٢) .

• كتاب أرسطا في الفلسفة : منحول أيضا .

• كتاب تا أجيس في الفلسفة : وهو محاوره Theages وهو منحول لأفلاطون^(٣)

Taylor; Plato : The Man and his Work, P. 521,541 (١)

Taylor : Plato p. 534 (٢)

Ibid, p. 532 (٢)

- كتاب أوتوديموس . وهو محاوره أوتيديموس .
- كتاب لآخس في الشجاعة : وهو محاوره لآخس .
- كتاب لوسيس : وهو محاوره ليسيز .
- كتاب أفروطاغوس . وهو محاوره بروتاجوراس .
- كتاب غورجياس : وهو محاوره غورغياس .
- كتاب مانون : وهو محاوره مينون .
- كتاب إبيما :
- كتاب اين : وهو محاوره أيون .
- كتاب منكسانس : وهو محاوره منكسينوس .
- كتاب قليطومون : لعلها محاوره كلتيهون ^(١) منحوالة .
- كتاب الفلاني : محاوره لم يكتبها أفلاطون .
- كتاب أقريطياس : محاوره أقريطياس .
- كتاب مينس : وهي محاوره مينيس - منحوالة ^(٢)
- كتاب أفينومس : وهي محاوره أفينوميس - وهي محاوره تعتبر أحياناً مستقلة وأحياناً أجزاء من كتاب القوانين (الكتاب الثالث عشر من القوانين) ^(٣)
- كتاب النواميس : وهو كتاب القوانين .
- كتاب خرמידس : وهو محاوره خرמידس .
- كتاب فدروس : كتاب فدروس .

Ibid, p, 5-336 (١)

Ibid p, 538 (٢)

Taylor p, 497 (٣)

ثم ذكر أن أبي أصيبعة كتباً منحوالة هي : كتاب فيما ينبغي ، كتاب في الأشياء العلية ، كتاب المناسبات ، كتاب التوحيد ، كتاب في النفس والعقل ، والجوهر والعرض ، وكتاب الحس واللذة ، وكتاب تأديب الأحداث .
 ووصايهم ، كتاب معاتبة النفس ، كتاب أصول الهندسة ^(١) .

وقد ترك لنا ابن أبي أصيبعة أيضاً نصاً هاماً عن حنين ابن اسحق يقول فيه - إن لجالينوس « كتاب جوامع كتب أفلاطون » قال حنين - ووجدت من هذا الفن من الكتب كتاباً آخر فيه أربع مقالات من ثمان مقالات لجالينوس فيها جوامع كتب أفلاطون في المقالة الأولى منها جوامع خمس كتب من كتب أفلاطون - وهي كتاب اقراطلس في الأسماء وكتاب سوفسطيس في القسمة وكتاب بوليبيتيوس في المدبر وكتاب برمنيديس في الصور وكتاب أوتيديس وفي المقالة الثانية جوامع أربع مقالات من كتاب أفلاطون في السياسة ، وفي المقالة الثالثة جوامع الست المقالات الباقية في كتاب السياسة وجوامع الكتاب المعروف بعليانوس في العلم الطبيعي وفي المقالة الرابعة جعل معاني الاثني عشرة مقالة التي في السير لأفلاطون ^(٢) ويبدو أن هذه الجوامع نقلت إلى اللغة العربية ويبدو أنها اختصار جالينوس لبعض كتب أفلاطون . وقد اعنى المسلمون بجالينوس ولشكل ما كتب ونقلوه إلى العربية . ونجد أيضاً محاولات من التراجم لشرح أفلاطون ، فان ابن أبي أصيبعة يذكر أن لثابت بن قرة ... رسالة في حل رموز كتاب السياسة ^(٣) .

(١) ابن أبي أصيبعة : هيون الأنباء ص ١٠٤ .

(٢) نفس المصدر ص ١٠١ .

(٣) نفس المصدر ص ٢٣٠ .

إن المسلمين عرفوا أفلاطون معرفة تامة سواء عن طريق آباء السكينة أو عن طريق غير مباشر من أرسطو وتلاميذته ، أو طريق مباشر ، وهي نقل بعض كتبه إلى العربية أو عن توارينج الحسكاء التي وصلتهم ، والتي ترجم البعض منها إلى العربية . وكتب على نسقها جماعة من الترجمة والمفلسفة كخزين بن أسحق فقد كتب كتاب نوادر الفلاسفة والحكماء ، وأسحق ابنه كتب « آداب الفلاسفة ونوادرهم » ، والمبشر بن فاتك كتب « مختار الحكم ومحاسن الكلام » وابن جلجل كتب « نوادر الفلاسفة والأطباء » . وغيرهم كثيرون .

ولكن هل نستنتج من كتابات ابن أبي أصيبعة أن فيدون قد ترجم إلى اللغة العربية . لا توجد إشارة واضحة إلى هذا - ولكن يمكننا أن نقول إن الكتاب قد ترجم مختصرا ، وعرفت محتوياته لدى المسلمين - وابن أبي أصيبعة نقل الينا نفس المختصر الذي قدمه لنا القنطلى مع اختلافات سنوردها فيما بعد .

٣ - الفقرات الواردة من فيدور عن القنطلى وابن أبي أصيبعة:

ذكر القنطلى وابن أبي أصيبعة هذه الفقرات ، وهما يؤرخان لسقراط ، ويصفان حياته في يومها الأخير ، ويبدو أن هذه الساعات الأخيرة للفيلسوف أثرت في المسلمين تأثيراً شديداً . وقد وصل الينا النص من القنطلى وابن أبي أصيبعة ، والاختلافات بينهما غير يسيرة ، ونص القنطلى أقدم . ولذلك وضعناه أصلا ، ووضعنا اختلافات نص ابن أبي أصيبعة في الهوامش . وقد عبر النص عن فيدون بفاذن وعن كريتون بأفريطون وعن أشكرات بخرطاطيس .

النص

« ولما حبس الملك سقراط بقي في الحبس أشهرا^(١) بعد فتيا قضاة مدينة
اينيس [أحد عشر قاض من قضاتهم] بقتله فقال فاذن الذي سأله واسمه
خقراطيس : يا خقراطيس قد كان الخبر على ما أبلغك . وذلك أنه قضى عليه
القضاة بالقتل . وقد كالم مؤخر المركب الذي يبعث في كل سنة إلى الهيسكل
المرسوم بهيسكل أفولون . وكانوا إذا كالموا مؤخر المركب الذي يحمل فيه
ما يحمل في كل سنة إلى ذلك الهيسكل ، لم تتلف نفس علانية بإراقة دم ولا
غيره ، حتى يرجع المركب إلى أينيس ، وأنه عرض للمركب في البحر عارض
منعه من المسير ، فأبطأ قتله تلك الشهور ، فلم يقتل حتى انصرف المركب^(٢) »
« قال فاذن : وكنا جماعة من أصحابه نختلف إليه ، نتوافى في كل يوم في
الغلس ، فإذا فتح باب السجن دخلنا إليه ، فأصبحت أقربطون قد سبقني ، فلما
فتح الباب ، دخلنا معا ، فصرنا إليه^(٣) .

هذه الفقرة من فيدون حقا ، ونرى مثيلا لها في النص المنشور ، ثم يورد
التفطى نصوصا من أقربطون (كريتون) وهذه هي النصوص :

(١) عيون الأنبياء : « وكان الموجبون عليه القتل قضاء اثنين الأحد عشر ، وسقى السم
الذي يقال له قونون » ١ ص ٤٥ .

(٢) عيون الأنبياء : والتي أخر قتل سقراط شهور بعد ما أوجبه عليه منه ، أن
المركب الذي كان يبعث به في كل سنة إلى هيسكل أفولون ، ويحمل إليه ما يحمل ، عرض له
حبس شديد لتمذر الرياح ، فأبطأ شهورا ، وكان من عادتهم أن لا يراق دم ولا غيره حتى
يرجع المركب من الهيسكل إلى اينيس » ١ ص ٤٥ .

(٣) عيون الانبياء « وكان أصحابه يختلفون إليه في الحبس طوال تلك المدة » ١ ص ٤٥

« فقال له اقربطون : أن المركب داخل غد أو بعد غد . وقد أرف الأمر وقد سمينا في أن نندفع عنك مالا إلى هؤلاء القوم ، ونخرج خفيا ، فتصير إلى رومية ، فتقيم بها حيث لا سبيل لهم عليك ^(١) .

فقال سقراط : يا اقربطون قد تعلم أنه لا يبلغ ماكي أربعائة درهم وأيضا فإنه يمنع من هذا الفعل مالا يجوز أن يخرج عنه ^(٢) .

فقال له اقربطون : لم أقل هذا القول على أنك تفرم شيئا ، وأنا لنعلم أنه ليس لك ولا في وسعك ما سأل القوم ولكن (١٣٦) أموالنا منسعة لك بذلك وبذلك أضعافا كثيرة . وأنفسنا طيبة لنجاتك وألا ننجع بك ^(٣) .

فقال : يا اقربطون هذا البلد الذي فعل بي فيه ما فعل هو بلدى وبلد جنسى ، وقد نالني فيه من جنسى ما قد رأيت ، وأوجب على فيه القتل ، ولم يوجب على لشيء أستحقه ^(٤) بل لمخالفتي الجور ، وطعني على الأفعال الجائرة وأهلها ^(٥) والحال التي وجب على بها عندهم القتل ، هي معي حيث توجهت ، وإني لا أدع نصرة الحق ، والظعن على أهل الباطل والمبطلين ، وأهل رومية

(١) عيون الأنبياء فقال له اقربطون - إن المركب داخل غد أو بعد غد وقد اجتهدنا في أن نندفع عنك مالا إلى هؤلاء القوم ، ونخرج سرا ، فتصير إلى رومية ، فتقيم بها ، حيث لا سبيل لهم عليك . - ١٥ ص ٤٥ .

(٢) عيون الأنبياء - فقال له - قد تعلم أنه لا يبلغ ماكي أربعائة درهم . - ١٥ ص ٤٥ .

(٣) عيون الأنبياء : فقال له اقربطون : لم أقل لك هذا القول على أن تفرم شيئا ، لأننا نعلم أنه ليس في وسعك ما سأل القوم ، ولكن في أموالنا منسعة لذلك وأضعافه . وأنفسنا طيبة بأدائه لنجاتك وألا ننجع بك . - ١٥ ص ٤٥ .

(٤) عيون الأنبياء : استحقته بك . - ١٥ ص ٤٥ .

(٥) عيون الأنبياء : وأهلها - من كفرهم بالبارى سبحانه وعبادتهم الأوثان -

أبعد مني رحماً من أهل مدينتي ، فهذا الأمر إذا كان باعته على الحق وانصرة
الحق حيث توجهت واجبة عليّ ، فغير مأمون هناك على مثل ما أنا فيه ، ثم
لا يعطف واحد منهم على رحم يفديني بها .

فقال له اقريطون : فتذكر ولدك وعيالك ، وما تخاف عليهم من الضيعة ،
وارحمهم إن لم تشفق على نفسك .

فقال : الذي يلحقهم من الضيعة برومية كذلك (١) ، ولكن (٢) ها هنا
أخرى بأن لا يضيعوا منكم . خبرني يا اقريطون ، لو أن الناموس مثل رجلا ،
فقال لي يا سقراط : أليس بي اجتمع أبواك ولي كان تأديبك ، وبني تدبير
حياتك ، أكنت أقول لا أم أقول الحق الذي هو الاقرار بذلك (٣) .
فقال له : بل الحق .

قال سقراط : أفرأيت ان قال لي أفي العدل أن يظلمك ظالم ، فتظلم آخر ،
أفكان يجوز أن أقول نعم (٤) .

فقال اقريطون : لا يجوز أن تقول نعم (٥) .

قال له : فان قال لي يا سقراط ، فان ظلمك القضاة الأحد عشر ،
فألزموك ما لا تستحق ، يجب أن تظلمني ، فتلزمني ما لا استحقق ، فهل يجوز
لي أن أقول نعم .

فقال له اقريطون : لا يجوز ذلك .

-
- (١) عيون الأنبياء : مثل ذلك - ١ ص ٤٥ .
 - (٢) عيون الأنبياء : ألا انكم ها هنا ، فهم أخرى أن لا يضيعوا معكم - ١ ص ٤٥ .
 - (٣) هذه الفقرة غير موجودة في عيون الأنبياء .
 - (٤) هذه الفقرة غير موجودة في عيون الأنبياء .
 - (٥) هذه الفقرة غير موجودة في عيون الأنبياء .

قال له سقراط : فإن قال : أفخروجك من الصبر على ما حكم به الحاكم ،
خروج عن الناموس وتعض له أم لا ، أيجوز أن أقول ليس بنقض وخروج
عن الناموس .

فقال له اقريطون : لا يجوز ذلك .

فقال له سقراط : فإذا لا يجب إن ظمني هؤلاء القضاة أن أظلم الناموس .
ودار بينها في ذلك كلام كثير .

فقال له اقريطون : أن كنت تريد أن تأمر بشيء ، فتقدم فيه ، فإن الأمر
قد أرف .

فقال : يشبه أن يكون كذلك ، لأنني قد رأيت في منامي قبل أن تدخل
علي ، ما يدل على ذلك « (١) .

ثم يقدم إلينا التفتي فقرات من فيدون « فلما كان ذلك اليوم الذي عزموا
فيه على قتله ، بكرنا كالعادة ، فلما جاء قيم السجن ، فرآنا ، ففتح الباب وجاء
القضاة الأحد عشر ، فدخلوا ونحن مقيمون على الباب ، فلبثوا مليا ، فخرجوا
من عنده ، وقد قطعوا حديدته ، ثم جاءنا السجنان . فقال ادخلوا فدخلنا وهو
على (١٣٧) سرير كان يكون عليه ، فسلمنا وقعدنا ، فلما استقر بنا المجلس ،
نزل عن السرير ونزل معنا أسفل منه ، وكشف عن ساقيه ، فمسحهما
وحكهما (٢) .

(١) الفقرات السابقة كلها غير موجودة في عيون الأنبياء .

(٢) عيون الأنبياء : ولما كان اليوم الثالث ، بكر نلاميذه إليه على المادة ، وجاء قيم
السجن ، ففتح الباب ، وجاء القضاة الأحد عشر فدخلوا إليه ، وأتاموا مليا ، ثم خرجوا
من عنده ، وقد أزالوا الحديد عن رجله وخرج السجنان إلى نلاميذه ، فأدخل بهم إليه ، =

ثم قال : ما أعجب فعل السياسة الالهية كيف ^(١) قرنت الأضداد بعضهما بعض ، فانه لا يكون لذة إلا وتبعها ألم ، ولا ألم إلا ^(٢) وتبعته لذة فانه قد عرض لنا بعد الألم ، الذي كنا نجدده من ثقل الحديد في موضعه لذة ^(٣) .

وكان هذا القول منه سببا للقول في الأفعال النفسانية ثم أطراد القول بينهم في النفس حتى أتى على جميع ما سئل عنه من أمرها بالقول المتقن المستهسى .

ووافق ذلك منه على مثل الحال التي كان يعهد عليها في حال سروره من البهيج والمزح في بعض المواضع ، وكنا نتعجب منه أشد التعجب من صرامة نفسه ، وشده استهائته بالنازلة التي قد نهكتنا له ولفراقه ، وبلغت منا وشغلنا كل الشغل ، ولم يشغله عن تقصى الحق في موضعه . ولم يزل شيء من أخلاقه وأحوال نفسه التي كان عليها في زمن أمنه الموت ^(٤) .

وقال له سيماس في بعض ما يقول له ، وامسك بعض الامساك عن السؤال : إن التقصى في السؤال عليك مع هذه الحال لثقل علينا شديد وسماجة فاحشة ،

فسلوا عليه وجلسوا عنده ، فنزل حقراط عن السرير وقعد على الأرض ، ثم كشف من ساليه ، فسحهما وحكهما - ١ ص ٤٥ .

(٣) عيون الأنبياء . . . حيث - ١ ص ٥٤ .

(١) عيون الأنبياء : وتبعته - ١ ص ٤٥ .

(٢) هذه الفقرة غير موجودة في عيون الأنبياء .

(٣) عيون الأنبياء : وصار هذا القول سببا للدوران الكلام بينهم ، لسأله سيماس ويفيدون عن شيء من الأفعال النفسية ، وكثرت المذكرة بينهم ، حتى استوعب الكلام في النفس بالقول المتقن المستهسى ، وهو على ما كان يهد إليه في حال سروره وبهيجته ومزحه في بعض المواضع . والجماعة يتعجبون من صرامته وشده استهائته بالموت ولم ينكسر عن تقصى الحق في موضعه ، ولم يترك شيئا من أخلاقه وأحوال نفسه التي كان عليها في زمان أمنه من الموت ، وهم من السكند والحزن لفرانه على حال عظيمة - ١ ص ٤٦ .

وإن الامساك عن التقصى فى البحث لمسرة علينا غذا عظيمة ، لما نعدم فى الأرض من وجود الفاتح لما نريده (١) .

فقال له : يا سيمياس لا تدعن التقصى لشيء أردته ، فان تقصيك لذلك هو الذى أسر به ، وليس بين هذه الحال عندى وبين الحال الآخر فرق فى الحرص على تقصى الحق ، فانا وإن كنا نعدم أصحابا ورفقاء أشرف محمودين منهم اسلاؤس (٢) ومارس وارقبليس وجميع من سلف من ذوى الفضائل والانسانية (٣) ، وعدد أقواما غير من ذكرنا .

فلما تصرم القول فى النفس ، وبلغوا من سؤالهم الغرض الذى أرادوا ، سألوه عن هيئة العالم وما عنده من الخبر فى ذلك (٤) .

فقال : أما ما اعتقدناه وبنناه ، فهو أن الأرض كرية ، وأن الأفلاك محيطة بها ، ومحيط بعضها ببعض ، الأعظم بالذى يليه فى العظم ، وان لها من الحركات ما قد جرت العادة بالقول به ، وسمتموه منا كثيرا ، فأما ما وصف أناس آخرون ، فإنهم وصفوا شيئا كثيرا (٥) .

ثم قص قصصا طويلة فى ذلك مما ذكره الشعراء اليونانيون القائلون فى

(١) عيون الأنبياء : فقال له سيمياس إن فى التقصى فى السؤال عليك مع هذه الحال ، لتقلا علينا شديدا وقبحا فى المسرة ، وأن الامساك عن التقصى فى البحث لمسرة غذا عظيمة ، مع ما نعدم فى الأرض من وجود الفاتح لما نريده - ١ ص ٤٦ .

(٢) عيون الأنبياء : وأيارس - ١ ص ٤٦ .

(٣) عيون الأنبياء : النفسانية - ١ ص ٤٦ .

(٤) عيون الأنبياء : ولما تصرم القول فى النفس وبلغوا فيها الغرض الذى أرادوه ، سألوه عن هيئة العالم وحركات الأفلاك وتراكيب الاسطوانات ، فأجابهم عن جميعه ، ثم قص عليهم قصصا كثيرة من المعلوم الالهية والأسرار الربانية - ١ ص ٤٦ .

(٥) هذه الفقرة غير موجودة فى عيون الأنبياء .

الأشياء الإلهية كاوميروس وارفائوس وأسيدوس وايدقليس ثم (١٣٨) قال :
أما ما قلنا في النفس وفي هيئة الأرض والافلاك ، فلم نجد فيه ، ولم نقل غير
الحق . فأما هذه الأشياء الأخر ، فإنه ليس بحسبها من فعل رجل حكيم ^(١) .

فلما فرغ من ذلك قال : أما الآن ، فإظنه قد حضرت الساعة التي ينبغي
أن نستحم فيها ، فلا نكلف النساء إحمام الموتي في صيوان الحكم ، فإن الأمر
يأتي ، يعني السياسة قد دعنا ، ونحن ماضون إلى « اذوس » ، فإن الأمر فإن ،
ونحن ماضون إلى تروس ^(٢) . وأما أنتم فتصرفون إلى أهاليكم .

ثم دخل بيتنا يستحم فيه ، فأطال اللبث فيه ، ونحن نذاكر ما نزل بنا
من فقده ، وأنا نعلم أبا شقيقا ، ونبقى بعده كاليتامى ، ثم خرج إلينا ، وقد
استحم ، فجلس ، ودعا بولده ونسائه ، فأنى بهم ، وكان له ابنان صغيران وابن
كبير ، فودعهم ، وأوصاهم بالذي أراد ، وأمر بصرفهم ^(٣) .

فقال له أقريطون : ما الذي تأمرنا به أن نفعله في ولدك وأهلك ، وغيركم
ذلك من أمرك .

فقال : لست أمركم بشئ جديد ، بل هو الذي لم أزل أمركم به ^(٤) من

(١) هذه الفقرة غير موجودة في عيون الأنبياء .

(٢) عيون الأنبياء : ولما فرغ من ذلك قال : أما الآن فأظنه قد حضر الوقت الذي ينبغي
لنا أن نستحم فيه ، ونصلي ما أمكننا ، ولا نكلف أحدا إحمام الموتي ، فإن الاماماني قد
دعانا ، ونحن ماضون إلى زاوس ، وأما أنتم فيصرفون إلى أهاليكم ج ١ ص ٤٦ .

(٣) عيون الأنبياء : ثم نهض ، فدخل بيتنا ، واستحم فيه ، وصلى ، وأطال اللبث ،
والقوم يتذاكرون عظم المصيبة بما نزل به وبهم من فقده ، وأنهم يفقدون منه حكما عليا
وأبا شقيقا ، ويبقون بعده كاليتامى ، ثم خرج فدعا بولده ونسائه ، وكان له ابن كبير ، وابنان
صغيران ، فودعهم ، ووصاهم بصرفهم ج ١ ص ٤٦ .

(٤) عيون الأنبياء ٠٠٠ به قديما ج ١ ص ٤٦ .

الاجتهاد في إصلاح أنفسكم ، فانكم إذا فمتم ذلك ، سررتوني وسررتكم كل من هو في سبيل .

فقال له أقريطون : فما الذي تأمرنا به أن نعمل إذا مت ؟ (١) .

فضحك ، ثم التفت إلى جماعتنا فقال . إن أقريطون لا يصدق بجميع ما سمع في ، ولا أن الذي يخطب ويخاطبه منذ اليوم هو سقراط ، ولا يظن أن الذي يقال ذلك به ، ليس إلا جسد سقراط ، وأنا أظن الآن أنني سأفر منكم بعد ساعة ، فان وجدتنى يا أقريطون فافعل بي ما تشاء (٢) ، فأقبل خادم الأحد عشر قاضيا ، فوقف بين يدي سقراط (٣) .

فقال له : يا سقراط : إنك جرى مهما أرى ، وما عرفته منك قديما أن لا تسخط على عند ما أمرك به من أخذ الدواء اللازم باضطرار ، لأنك تعلم أنني لست علة موتك (٤) وأن علة موتك قضاة الأحد عشر ، وإني مأمور بذلك مضطرا إليه ، وإنك أفضل من جميع من صار إلى هذا الموضع ، فاشرب الدواء بطيبة نفس ، واصبر على الاضطرار اللازم .

ثم زرفنا بعينيه ، وانصرف عن الموضع الذي كان واقفا فيه بين يدي سقراط .

فقال سقراط : نفعل ذلك (٥) .

(١) هذه الفقرة غير موجودة في عيون الانباء

(٢) هذه الفقرة غير موجودة في عيون الانباء

(٣) عيون الانباء : وأقبل خادم الأحد عشر قاضيا ج ١ ص ٤٦

(٤) عيون الانباء : فقال له : يا سقراط إنك جرى مع ما أراه منك وانك لتهلم اني

لست علة موتك ج ١ ص ٤٦ .

(٥) عيون الانباء : فقال سقراط : نفعل ذلك وليس أنت بلوم ج ١ ص ٤٦ .

ثم التفت إلينا فقال : ما أهياً هذا الرجل . فقد كان يدخل إلى كثيرنا ، فأراه فاضلاً في مذهبه (١) .

ثم التفت إلى أقريطون فقل له : . مر الرجل أن يأتي بشربة موتى ، إن كان قد سحقتها ، وإن كان لم يسحقتها ، فليجد سحقتها وليأت بها (٢) .

فقال أقريطون : الشمس بعد على الجدار وعليك من النهار بقية (٣) .

فقال له سقراط : قل الرجل حتى يأتي بالشربة .

فدعا أقريطون غلاماً له ، فأضفى إليه بشي . (١٣٩) فخرج الغلام مسرعاً فلم يلبث أن دخل ، ومعه الرجل وفي يده الشربة ، فنظر إليه ، كما ينظر الثور الفحل إلى ما يهاه به ، ثم مد يده ، فتناولها منه والتفت إليه .

وقال له : يمكن أن تخلف من هذه الشربة شربة لانسان آخر (٤) .

فقال : إنما ندق منها ما يكفي الرجل الواحد (٥) .

فقال له : انت عالم بما ينبغي أن يعمل إذا شربت فأمر بذلك (٦) .

قال : ليس هو إلا أن تتردد بعد شربها ، فإذا وجدت ثقلاً في رجلك ، استلقيت (٧) .

(١) هذه الفقرة غير موجودة في عيون الأنباء .

(٢) عيون الأنباء : والتفت إلى أقريطون فقال : مر الرجل أن يأتي بشربة موتى ، فقال للغلام : ادع الرجل ، فدعاه ، فدخل ومعه الشربة ، فتناولها . ح ١ ص ٤٦

(٣) عيون الأنباء : هذه الفقرة غير موجودة .

(٤) عيون الأنباء : هذه الفقرة غير موجودة .

(٥) عيون الأنباء : هذه الفقرة غير موجودة .

(٦) عيون الأنباء : هذه الفقرة غير موجودة .

(٧) عيون الأنباء : هذه الفقرة غير موجودة .

فشربها . فلما رأينا قد شربها ، رهقنا من البكاء والأسف ما لم نملك معه أنفسنا . وعلت أصواتنا بالبكاء فأقبل علينا يلومنا ويمظنا ^(١) .

ثم قال : إنما صرفنا النساء لئلا يكون مثل هذا . فأما الآن فقد كان منكم أعظم ^(٢) .

فأما أنا فسرت وجهي ، وكنت أبكي بكاء شديدا على نفسي ، إذا عدت صديقا مثله .

ثم سكتنا استحياء منه ، وأخذ في التردد هنيهة ^(٣) .

ثم قال للرجل : قد ثقلت رجلاي ^(٤) . فأمره بالاستلقاء ^(٥) ، وجعل يحس قدميه ، ثم غمزها ^(٦) .

فقال له : هل تحس غمزي ^(٧) .

قال : لا . ثم غمزه غمزا شديدا ^(٨) .

فقال له : هل تحس غمزي .

قال : لا .

(١) عيون الأنبياء : فلما رأوه قد شربها ، غلبهم من البكاء والأسف ، ما لم يملكوا معه أنفسهم . فمات أصواتهم بالبكاء ، فأقبل عليهم سقراط يلومهم ويمظهم .

(٢) عيون الأنبياء : وقال : إنما صرفنا النساء لئلا يكون منهن مثل هذا . - ١ ص ٤٦ .

(٣) عيون الأنبياء : فأمسكوا استحياء منه ، وأصدوا للطاعة له ، على مضض شديد في فقد مثله ، وأخذ سقراط في المعنى والتردد هنيهة . - ١ ص ٤٦ .

(٤) عيون الأنبياء : قد ثقلت رجلاي على - ١ ص ٤٦ .

(٥) عيون الأنبياء : فقال له : استلق - ١ ص ٤٧/٦٦ .

(٦) عيون الأنبياء : وجعل التلام يحس قدميه ويغمزها .

(٧) عيون الأنبياء : فقال : هل تحس غمزي لها .

(٨) عيون الأنبياء : ثم غمزها غمزا شديدا .

ثم غمز ساقيه وجعل يسأله ساعة بعد ساعة : هل تحبس .

فيقول : لا .

ورأيناه يحمد أولا فأولا ، ويشند برده حتى انتهى ^(١) إلى حقوية . ثم غمزه ، فلم يحس بذلك ، فكشف عنه . وقال لنا ^(٢) : إذا انتهى هذا البرد إلى قلبه ، قضى عليه ^(٣) .

ثم قال سقراط لقريطون : لسقلابيوس عندنا ديك ، فأعطوه إياه وعجلوه . فقال له أقريطون : نفعل ذلك ، وإن كنت تريد شيئا آخر ، فقل ^(٤) فلم يجبه ، وشخص بصره ^(٥) : فأطبق أقريطون عينيه ^(٦) ، وشد لحينه . فهذا خبر سقراط صاحبنا ، الذي لا نعلم أحدا في دهرنا من اليونانيين كان أفضل منه .

فقال له خنراطيس : فمن كان حاضرا .

فقال : جماعة كثيرة من أصحاب سقراطيس .

(١) عيون الأنباء : انتهى ذلك ح ١ ص ٤٧ .

(٢) عيون الأنباء : وقال الخادم ح ١ ص ٤٧ .

(٣) عيون الأنباء : قضى عليه ح ١ ص ٤٧ ثم زيادة في عيون الأنباء : فقال له أقريطون : يا إمام الحكمة ، أما أرى عقولنا لا تمتد عن عقلك ، فأعهد لنا . فقال : عليكم بما أمرتكم به أولا . ثم مد يده إلى يد أقريطون ، فوضعا على خده ، فقال له - صرني بما تحب ، فلم يجبه بشيء .

(٤) عيون الأنباء - هذه الفقرة غير موجودة .

(٥) عيون الأنباء - هذه الفقرة غير موجودة .

(٦) عيون الأنباء - وقال - أسلمت نفسي إلى قابض أنفس الحكماء ح ١ ص ٤٧ .

(٧) من أول هذه الفقرة إلى النهاية غير موجودة في عيون الأنباء . ولكن يوجد بدلا منها « ولم يكن أفلاطون حاضرا معهم ؛ لأنه كان مريضاً » ح ١ ص ٤٧ .

فقال له : أكان أفلاطون حاضركم .

قال : لا .

لأنه كان مربضا لا يقدر على الحضور . (١٤٠)

هذا هي النصوص الرائعة التي تركها لنا كل من القفطي وابن أبي أصيبعة من فيدون ومن مراجعة النصوص نجد أن نص القفطي أدق ويكاد يكون ملخصا عن فيدون حقيقة . وقد ذكره عن لسان فادن إلى خقراطيس أى عن لسان فيدون إلى اشكراتس . وبمراجعته بالنص الأصيل المنشور في النصف الأول من هذا الكتاب ، نرى أنه يكاد يكون ترجمة مختصرة للمجاورة .

أما نص ابن أبي أصيبعة ، فلم يذكره على لسان فيدون ، وإن كان يقترب من نص القفطي ، ونلاحظ أيضا أنه مشوب بروح أرسطاليسية ، فقد ذكر اصطلاح الاسطقات ، وهو اصطلاح لم يعرفه أفلاطون .

٤ - نصوص أبي الربيعان البيروني .

ولكن لم تكن هذه النصوص فقط هي كل ما عرف المسلمون من « فيدون » فإنا نجد عالما كبيرا ، ومؤرخا ممتازا ينقل إلينا نصوصا أخرى ، وهذا العالم هو أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني (المتوفى عام ٤٤٠ هـ ، ١٠٤٨ م) في كتابه « تحقيق ما للهند من مقولة ، مقبولة في العقل أو مردولة » وقد نشر الكتاب مرتين ، نشرة لندن عام ١٨٨٧ م ، ثم نشرة الهند عام ١٣٧٦ هـ ، ١٩٥٧ م وقد كانت غاية المؤلف في كتابه أن يقدم لنا تراث الهند في مختلف نواحيه ، ولكنه أراد أن يقوم بدراسة مقارنة لأقوال الهنود وآرائهم وآراء اليونان ، ثم

المسلمين من بعد يقول «وليس الكتاب كتاب حجج وجدل»^(١) ، حتى استعمال فيه بإيراد حجج الخصوم ، ومناقضة الزائغ منهم عن الحق ، وإنما هو كتاب حكاية ، فأورد كلام الهند على وجهه وأضيف إليه مالماليونانيين من مثله ، لتعريف المقاربة بينهم ، فإن فلاسفتهم ، وإن تحروا الحق ، فإنهم لم يخرجوا فيما اتصل بعوامهم عن رموز تحلتهم ، ومواضع ناموسهم ولا أذكر مع كلامهم ، كلام غيرهم ، إلا أن يكون للصوفية أو لأحد أصناف النصارى ، لتقارب الأمر بين جميعهم في الحلول والاتحاد «

وقد أداه هذا إلى أن يضمن الكتاب نصوصا رائعة لأفلاطون على الخصوص . وقد أستمدها بلا شك من فيدون - كما يذكر هو - ومن الراجح أيضا أنه كان لديه نصان لفيدون ، نص مباشر لفيدون ، ونص مختصر لفيدون في جوامع جالينوس . ذلك أنه يقدم بعض النصوص أحيانا عن « فاذن » وأحيانا قدم لنا نصا عن جوامع جالينوس ، بدون أن ينسبه لفيدون ، ولكنه نص فيدونى أيضا^(٢) .

وقد ذكر البيرونى نصوصا أخرى لأفلاطون - أغلبها من طيماس (أنظر ص ٢٦ ، ص ٨٠ وغيرها)

النص الأول :

« قال سقراط في كتاب فاذن : نحن نذكر في أقاويل القدماء أن الأتفس تصير من ها هنا إلى ايدس ثم تصير أيضا إلى ما ها هنا ، وتكون الأحياء من

(١) البيرونى - تحقيق ما للهند من مقولة (طبعة الهند) - ص ١٠٥

(٢) البيرونى - تحقيق . . . ص ١٠٥

الموتى والأشياء تكون من الأضداد ، فالذين ماتوا يكونون في الأحياء ، فانفسنا في ايدس قائمة ، ونفس كل إنسان تفرح وتحزن للشيء ، وترى ذلك الشيء لها ، وهذا الانفعال يربطها بالجسد ، ويسمرها به ، ويصيرها جسدية الصورة والتي تكون تقية ، لا يمكنها أن تصير إلى ايدس ، بل تخرج من الجسد وهي مملوئة منه ، حتى أنها تقع في جسد آخر سريعاً ، فكأنها تودع فيه تثبت ، ولذلك لاحظ لها في الكينونة مع الجوهر الإلهي النقي الواحد»^(١) .

والنص تاخيص لموضوعين من موضوعات فيدون الموضوع -وع الأول هو حجة الأضداد ، وقد أورد نص البيروني مدخل الحجة - مسترسلة ، لاني صورة ديالوج^(٢) . والموضوع الثاني هو وظيفة الفلاسفة : فقد قدم لنا نص البيروني ملخصاً لجوهر القطعة^(٣) . وفي صورة مسترسلة أيضاً ، ولكنه استخدم تعبير الجوهر الإلهي ، وهو ما لم يستخدمه أفلاطون . ولكن النص - فيما سوى ذلك - فيدونى بحث .

ومن العجب أن نلاحظ أن البيروني - بمنهجه الممتاز المقارن - يقارن مذاهب الهندو والمناوية والديسانية بالأفلاطونية ، فيقرر أنه « كما أن الشهادة كلمة الاخلاص شعار إيمان المسلمين ، والتثليث علامة النصرانية ، والاسباب علامة اليهودية ، كذلك التناسخ علم النحلة الهندية ، فمن لم ينتحله ، لم يك منها ، ولم يعد من جبلتها ، فإنهم قالوا : إن النفس إذا لم تكن عاقلة ، لم تحط بالمطلوب إحاطة كلية - دفعة - بلا زمان ، واحتاجت إلى تتبع الجزئيات ، واستقراء الممكنات ، وهي - وإن كانت متناهية ، فلمدها

(١) البيروني - تحقيق ١٠٠ - ٤٣

(٢) ارجع الى س ٤٣ في كتابنا هذا .

(٣) ارجع الى س ٦٦ من كتابنا هذا .

المتناهي كثرة ، والالتيان إلى الكثرة مضطر إلى مدة ذات فسحة ، ولهذا لا يحصل العلم للنفس إلا بمشاهدة الأشخاص والأنواع وما يتناولها من الأفعال والأحوال ، حتى يحصل لها في كل واحد تجربة ، وتستفيد بها جديد معرفة ، فالأرواح الباقية تتردد لذلك في الأبدان البالية^(١) « ... الخ »

ثم يذكر نصاً آخر عن الهنود « أن النفس أبدية الوجود لا عن ولادة ولا إلى تلف وعدم بل هي ثابتة قائمة ، لا سيف يقطعها ، ولا نار تحرقها ، ولا ماء يفصها ، ولا ريح تبيسها ، لكنها تنقل عن بدنها إذا عتق ، نحو آخر ، ليس كذلك ، كما يستبدل البدن اللباس إذا خاق^(٢) . »

هذه هي العقيدة الهندية التي تشبه العقيدة الفيديونية ، ونحن نعلم أن أفلاطون تأثر في فكرة التناسخ وتداول الأجيال بالعقيدة الاورفية القديمة ، وهو نفسه يذكر الاورفية أحياناً ، وأحياناً يذكر السنة القديمة في فيدون ، وفي النص السالف الذكر يذكر « أفابيل القدماء » . ومما لا شك فيه أن الاورفية تأثرت بالأفكار الهندية .

ويذكر البيروني أن ماني أيضاً يقول بالتناسخ ، وينقل النص الآتي من كتابه سفر الأسرار « قال - ماني - في سفر الأسرار : إن الحواريين لما علموا أن النفوس لا تموت ، وأنها في الترديد منقلبة إلى شبه كل صورة ، هي لابسها ، ودابة جيات فيها ، ومثال كل صورة أفرغت في جوفها ، سألو المسيح عن عاقبة النفوس التي لم تقبل الحق ، ولم تعرف أصل كونها ، فقال : أي نفس

(١) البيروني - تحقيق ١ - ص ٣٨

(٢) البيروني - تحقيق ١ - ص ٣٩

ضعيفة ، لم تقبل قرائنها من الحق ، فهي هالكة ، لا راحة لها ، وعنى بهلاكها عذابها ، لا تلاشيها ، فانه أيضا قول « قد ظن الديصانية أن عروج نفس الحياة وتصفيتها في جيفة البشر ، ولم يعلموا عداوة الجيفة النفس ، ومنعها إياه من الخروج ، وأنها لها حبس وعذاب مؤلم ، ولو كانت صورة البشر هذه حقا ، لم يدعها خالقها أن تبلى ، وتحدث فيها المضرة . ولم يحوجها إلى التناسل ، بالنطف في الأرحام »^(١) .

ولكن هل أخذ ماني عقيدة التناسخ عن اليهود أو عن أفلاطون ؟ إن البيروني يرى أن « ماني » نفي من ايران شهر ، فدخل أرض الهند ونقل التناسخ منهم إلى نخلته . هذا ما يقرره البيروني - ولكن من المرجح أيضا أنه تأثر بأفلاطون ، وقد عرفه في فلسطين من قبل - وهو يدرس المسيحية هناك ، وكان أفلاطون موضوع دراسة الكنيسة في فلسطين إبان ذلك العهد ، وكان المسيحيون يأخذون بعض آرائه له ، وينكرون البعض . وقد أخذ ماني بالكثير مما أنكرته الكنيسة ، ومن المحتمل أن يكون التناسخ من بينها ، ثم رأى في عقائد اليهود ما يؤيد تناسخه المأخوذ عن أفلاطون وقد ذكرنا من قبل أن هرمونيوس ابن ديسان ، ذهب إلى أثينا ، وأتى بفلسفتها إلى الشرق ، ومن ثم أنتشرت .

النص الثاني

« وقال : إذا كانت النفس قائمة ، فليس تملنا غير تذكر ما تملنا في الزمان الماضي ، لأن أنفسنا في موضع ما قبل أن تصير في هذه الصورة الانسية ، والناس إذا رأوا شيئا قد اعتادوا استعماله في الصبا ، أصابهم هذا الانفعال ،

(١) البيروني - تحقيق ما لهند من قوله - ١ ص ٤١ ، ٤٢ .

وتذكروا من الصنح مثل الفلام الذي كان يضربه ، وكانو نسوه ، فالنسيان ذهاب المعرفة ، والعلم تذكر لما عرفته النفس قبل أن تصير إلى الجسد^(١) .

ويكاد يكون القسم الأول من هذا النص ترجمة حرفية دقيقة . وهو يوازي تماما النص المنشور في أول حجة التذكر من ترجمتنا وهي « إن تعلمنا ليس من الحقيقة الا تذكرنا ، وطبقا لهذه الحجة ، إنه لضرورة من غير شك ، أن نتعلم في زمن سابق ما نتذكره في الوقت الحاضر ، وهذا لا يكون ممكنا ، لو لم تكن نفسنا في مكان ما قبل أن تأخذ بالكون هذه الصورة الانسانية .

أما القسم الثاني فهو تلخيص لبقية حجة التذكر إذ يقرر نص البيروني أن المعرفة تبدأ بانفعال ، عند رؤبة الشيء ، فاذا رأينا ، «الصنح» أي القيثارة تذكرنا صاحبها ، والعلم ليس إلا تذكرأ وإذا كان هذا حقا ، فقد عرفت النفس كل هذا ، في عالم قبلي ، قبل أن تتصل بالبدن .

ويحاول البيروني بمنهجه البارع أن يبين أثر النص الفيديوني فيمن تلا أفلاطون من فلاسفة ، فيقرر أن بروقلس يذهب إلى نفس الشيء حين يقول « التذكر والنسيان خاصان بالنفس الناطقة ، وقد بان أنها لم تنزل موجودة ، فوجب أن تكون لم تنزل عالمة وذاهلة ، أما عالمة فعند مفارقتها البدن ، وأما ذاهلة فعند مقاربتها البدن ، فمنها في المفارقة تكون من حيز العقل ، فلذلك تكون عالمة ومن المقاربة تنحط عنه ، فيعرض لها النسيان ، لعلمته ، بالقوة عليها »^(٢) .

وبرقلس ، هنا أفلاطوني ، وفيديوني ، وإن كان بينه وبين فيلسوف

(١) البيروني - تحقيق . . . ٤٣١ ، ٤٤٤ .

(٢) نفس المصدر . . . ١٠ ص ٤٤ .

الأكاديمية ، أرسطو والأفلاطونية المحدثة . ولذلك يستخدم مصطلح أرسطو « بالقوة » ويصاغ النص عامة بروح الأفلاطونية المحدثة . ولبرقلس كتاب عنوانه « شرح قول أفلاطون إن النفس غير مائنة » كما ذكرنا من قبل وله أيضا كتاب في تفسير « فاذن في النفس » وقد ذكرنا أن ابن زرعة نقل منه بعضه إلى العربية .

ثم ينتقل البيروني إلى العالم الاسلامي ، ليرى أثر النص الفيديوني فيه : فيقرر «والى هذا المعنى ، ذهب من الصوفية من قال : إن الدنيا نفس نائمة ، والآخرة نفس يقظانة ، وهم يميزون حلول الحق في الأمكنة كالسما والعرش والكرسى ، ومنهم من يميزه في جميع العالم والحيوان والشجر والجماد ، ويميز عن هذا بالظهور الكلى ، وإذا أجازوا ذلك ، لم يك لحلول الأرواح بالتردد عندهم خطر (١) » :

الدنيا نفس نائمة ، والآخرة نفس يقظانة ، هل هذا حقا أفلاطوني ، الدنيا هي النوم ، هي العدم ، هي النفس الانسانية جاهلة عمياء ، لا تنظر الحقائق إلا خلال السجن الكئيب ، والآخرة هي اليقظة ، هي الخلود ، هي النفس الانسانية عالمة مبصرة ، تنظر الحقائق وهي منطلقة متحررة ؟ هل هذا من أفلاطون حقا ، أم من فلسفة القرآن والحديث التي تقرر أن الحياة دار فناء ، والآخرة دار بقاء ، وأنا في فترة فانية تتردد فيها ، ولكن حين يتوفى الله الأنفس ، نجيا الحياة الكبرى الأبدية ، وتستيقظ اليقظة الكبرى الكاملة ؟

أما أن بعض الصوفية المتكلمين - من أمثال الهروي الأنصاري والكرامية وابن تيمية - يميزون حلول الحق في الأمكنة كالسما والعرش والكرسى ، فليس

هذا أفلاطونياً على الإطلاق ، كما إن الظهور الكلي ، أو وحدة الوجود ليست أفلاطونية . إن البيروني يخلط هنا بين أفلاطون وأفلوطين .

النص الثالث

« قال سقراط في كتاب فاذن » الجسد أرضي ثقيل رزين والنفس التي تحبه تنقل وتتجذب إلى المكان الذي تنظر إليه لجزءها مما لا صورة له . ومن إيدس يجمع الأنفس ، فتلوث وتدور حول المقابر ومواضع الدفن ، فقد أريت فيه أنفس ما قد تخاليت بصورة الظل والخيال من الأنفس التي لم تفارق مفارقة تقيية ، بل فيها جزء من المنظور إليه »^(١)

النص الرابع

« ثم قال : يشبه ألا تكون هذه أنفس الأخيار ، بل أنفس أهل الشره فتحير في هذه الأشياء . نعمة تننقم منها لرداءة غذائها الأول ، ولا تزال كذلك حتى ترتبط أيضاً في جسد بشهوة الصورة الجسمية التي تبعثها ، ويكون رباطها في أبدان أخلاقها ، كالأخلاق التي كانت لها في العالم مثل من ليس له غير الأكل والشرب ، فيدخل في أجناس الحمير والسباع ، والذي قدم الظلم والتغلب في أجناس الذئاب والبهزاة والحدائن^(٢) » .

النص الخامس

« وقال في الجامع : لو لم أرنى صائراً أولاً إلى آلهة حكاء سادة ، أخيار ثم

(١) البيروني - تحقيق . . . ص ١٤٩ .

(٢) نفس المصدر . . . ص ١٤٩ ، ٥٠ .

من بعد إلى ناس ماتوا خير من ها هنا ، لكان تركي الحزن على الموت ظلما (١) .

النص السادس

« وقال في محلي المثوبة والمقوبة : إن الانسان إذا مات ذهب به «ذامون» وهو من الزبانية إلى مجمع القضاء ويحمله مع المجتمعين فيه قائد مأمور إلى «ايدس» حتى إذا أقم فيه ما ينبغي من الزمان أدوارا كثيرة وطويلة : وقد قال طيلافوس : إن طريق ايدس مبسوطه قال : وأنا أقول : لو كانت مبسوطه أو واحدة ، لاستغنى القائد منها ، فأما النفس التي تشتهي الجسد ، أو كان عملها شيئا غير عدل ومتشبهة بالأنفس الثلاثة ، هربت من هناك ، وتميزت في كل نوع ، إلى أن يمر عليها أزمته ، فيؤتى بها ضرورة إلى المسكن الذي يشبهها . وأما الطاهرة ، فإنها تصادف مرافقين وقوادا الهة وسكن الموضع الذي ينبغي ، وقال : ومن كان من الموتى متوسط السيرة ، فإنهم يركبون على مراكب معدة لهم في أخارون ، فإذا انتقم منهم ، وتقوا من الظلم ، اغتسلوا ، وقبلوا كرامات ما أحسنوا من الصنيع بقدر الاستئمال ، وأما الذين ارتكبوا الكبائر مثل السرقة من قرابين الآلهة أو غصب الأموال العظيمة أو القتل بظلم وتعمد مرارا على خلاف النواميس ، فإنهم يلقون في طرطارس ، ولا يخرجون منه أبدا . وأما الذين ندموا على ذنوبهم مدة عمرهم ، وقصرت آثامهم عن تلك الدرجة ، وكانت كالارتكاب من الوالدين ، وقهرهما بالغضب ، وقتل خطأ ، فإنهم يلقون في طرطارس سنة كاملة يتعذبون ، ثم يلقى بهم الموج إلى موضع ، يتادون فيه خصومهم يسألونهم الاقتصار منهم على الاقتصار ، لينجوا من الشرور ، فإن رضوا عنهم ، وإلا أعيدوا إلى طرطارس ، ولم يزل ذلك

دأبهم في العذاب إلى أن يرضى خصومهم عنهم ، والذين كانت سيرتهم فاضلة ، يتخلصون من هذه المواضع من هذه الأرض ، ويستريحون من المحاسن ، ويسكنون الأرض النقية ، وطرطارس شق كبير ، وهوية يسيل إليها الأنهار ، وكل إنسان يهرب عن عقوبة الآخرة بأهل مما هو معروف عند قومه ، وناحية المغرب مأوفة بالحسوف والطوافين ، على أنه يصنفه مما تدل على النيران فيه ، وكأنه يعني به البحر ، أو قاموسا فيه 'دردر' (١) .

• • •

أما النص الرابع : فهو يقابل في ترجمتنا إحدى فقرات الاختلاف في مصير النفوس ص ٦٢ . وهي « إنه أي الجسد ثقيل وأرضي ومنظور . وحيث أن هذا هو بالضبط سلوك مثل هذه النفس ، فتكون منقلبة به ، ومنجذبه إليه ، وممسوكة بجانب المكان المنظور ، خوفا من أن يكون لها ذلك الذي هو غير منظور ، والذي يدعى ديار هادس ، فتتمرغ بين الأضرحة والمقابر ، حيث ترى حولها - في الواقع - بعض أشباح النفوس ، وهي صور موافقة لتلك التي تتكلم عنها ، والتي لم تسكن من تحررها في حالة من النقاء ، ولكن بالمعكس في حالة مشاركة في المادة المنظورة ، فتصير تبعا لذلك منظورة » .

أما النص الخامس : فهو يقابل في ترجمتنا الفقرة التي تلي الفقرة السابقة ص ٦٣ وهي « ولكن ما ليس راجعا بالتأكيد هو أن هذه النفوس هي نفوس الأخيار ، بل على المعكس نفوس الأشرار التي أجبرت أن تهيم حول أشياء من هذا النوع ، إنها بذلك تؤدي المقاب عن حياتها السابقة التي كانت شريرة ،

(١) نفس المصدر ص ١٠٠ - ١٠١ ص ٤١ ، ٥٠

وهي تهيم حتى تلك اللحظة التي تقوم فيها رغبة معاونها الذي هو حاصل على الجسدية ، ليقيدها من جديد بقيود الجسد ، والجسد الذي ترتبط به موافق للطبايع التي زاولتها حقا أثناء حياتها السابقة ، مثلا - أولئك الذين مارسوا بشره الفجور والسكر ، أولئك الذين لم يقيموا الدليل على كبح أنفسهم ، تدخل أنفسهم بالطبع في صور الحير أو ما يشبهها من حيوانات . أما أولئك الذين فضلوا انظلم والظلم والسلب ، فإنهم يعودون في صور ذئاب وصقور وحداً .»

أما النص الخامس : فهو يقابل في ترجمتنا فقرة من اعتراض سيديس ص ٣٠ وهي « إنى أعترف لك . . . بأنه لولا اقتناعي بأنى ذاهب أولا إلى جوار آلهة آخرين ، وحكما خيرين ، ثم بعد ذلك بجوار نهر رجال سبقونا ، هم خير من رجال هذه الدنيا ، لأخطأت خطأ كبيرا ، إن لم أتر ضد الموت »

أما النص السادس : فهو يلخص لنا الأسطورة الجغرافية عن مصير النفس الواردة في الصفحات ١٠٦ ، ١٠٧ ، ١٠٨ ، وما بعدها . فيتكلم نص البيروني عن الذامون وهو القرين الذي يعود الموتى إلى ديار ايندس أى هادس ، وأورد النص كلمة طيلافوس : وهو التلفوس ، الذي ذكر فيه اشكيل أن الطريق المؤدية إلى ديار هادس بسيطة في الواقع . ثم يذكر النص أحيانا نهر الأخيرون أو الأشيرون ، ثم يلخص الوصف بعد ذلك ويردد كلمة طراطرس اليونانية وهي الترتار أى الجحيم .

• • •

وقد أورد البيروني هذه النصوص . وهو بصدد التكلم عن ذكر المجامع مواضع الجزاء من الجنة وجهنم عند الهنود ، وذكر أن المجمع عند الهنود يسمى « لوك » والعالم ينقسم قسمة أولية إلى علو وسفل وواسطة . فيسمى العالم

العلوى « سفر لوك » وهو الجنة ، والعالم الأسفل يسمى ناكلوك أى مجمع الحيات ، وهو جهنم ، ويسمى أيضا « نزلوك » وربما سمّره « بانال » أى أسفل الأرضين . وأما الأوسط الذى نحن فيه فيسمى « مات لوك ومانش لوك » أى مجمع الناس وهو للاكتساب ، والأعلى للثواب ، والأسفل للعقاب ، فيهما يستوفى جزاء العمل ، من استحقهما لمدة معينة بحسب مدة العمل « والكون فى كل واحد منها للروح وحده بمجرد ، عن البدن » « وللقاصر عن السمو إلى الجنة ، أو الرسوب إلى جهنم لوك آخر يسمى ترجلوك . وهو النبات والحيوان غير الناطق يتردد الروح فى أشخاصها بالتناسخ ، إلى أن تنتقل إلى الانس ، على تدرّيج من أدون مراتب النامية إلى عليا مراتب الحساسة^(١) .

وبرى البيرونى أن هذا هو مذهب أفلاطون وينقل عن يحيى النحوى أن أفلاطون كان يرى أن الأنفس الناطقة تنتقل إلى أجساد الحيوانات وأنه تأثر فى هذا بخرافات الفيثاغوريين^(٢) .

ولسكن التحقيق الرائع الذى قدمه البيرونى أنه ربط بين عقيدة التناسخ عند أفلاطون وعند بعض متكلمي الاسلام فبعض المتكلمين قبلوا فكرة التناسخ ، واعتبروه على أربع مراتب : الأولى النسخ وهو التوالد بين الناس ، لأنه ينسخ من شخص إلى آخر أى أن تداول النفوس هنا فى نطاق النوع ، والثانية . وهى ضد الأولى المسخ : ويخص الناس بأن يمسخوا قرودا وخنائير وفيلة ، إن تداول النفس هنا فى نطاق الجنس ، أى أنه انتقال من نوع إلى نوع آخر ، والمرتبة الثالثة : الرسخ : كالنبات ، وهو أشد من النسخ ، لأنه أولا انتقال من جنس

(١) البيرونى - تحقيق ج ١ ص ٤٩٠

(٢) وقد ذكر الشهرستانى فى الملل والنحل نفس التقسيم ج ١ ص ٢٩٢ .

إلى جنس آخر وثانيا ، لأنه يرسخ ويبقى على الأمام ويدوم كالجبال « أى أنه أكثر دواما في الوجود من النوعين الأولين ، لاختلاف في الطبيعة ، ولحاجته إلى مجهود أضخم للتخلص من هذا الجنس ، والانتقال إلى جنس آخر ، ومن ثم إلى نوع الأنواع ، « الانسان » . والمرتبة الرابعة ، وهى على عكس المرتبة السالفة وضدها : الفسخ : وهو لانبثاق المقطوف والمذبوحات ، إنها تتلاشى ولا تعقب ، وفيها تنتهى أدنى النفوس . ولكن يبدو أن أحد المفكرين الاسلاميين وهو أبو يعقوب السجزي لم يقبل هذا ، وذكر في كتابه هو « كشف المحجوب » أن الأنواع محفوظة ، وأن التناسخ في كل واحد منها غير متعد إلى نوع آخر (١) .

ولكن من هم هؤلاء المتكلمون الذين قالوا بالتناسخ ، إنهم ليسوا من فرق الأمة ولكنهم خارجون عنها . ذكر مؤرخو الفرق « أصحاب التناسخ من أهل الأهواء وخروجهم على الملة الاسلامية » (٢) . وقد عرف مؤرخو الفرق أن مصدر القول بالتناسخ عند المسلمين - وهو : إما الفلاسفة وإما السمنية : أما الفلاسفة فهم سقراط وأفلاطون . بل وينقل البغدادي أن فلوطرخس حكى مثل هذا القول عن بعض الفلاسفة « وزعموا أن من أذنب في قالب ناله العقاب في قالب آخر ، وكذلك القول في الثواب عندهم » (٣) ويذكر البغدادي أن اليهود أيضا يقولون بالتناسخ ، وأنه ورد في كتاب دانيال أن الله مسخ بختصر في سبع صور من البهايم والسباع وعذبه فيها كلها ، ثم بعثه في آخرها موحدا . (٤)

(١) البيروني : تحقيق . . . ١٨٠ ص ٤٧

(١) البغدادي - مقالات الاسلاميين . . . ص ١٦٢ ، الاسفرايينى : التبصير في الدين -

١٨٠ الشهرستاني - الملل والنحل - ١ ص ١٦٢ .

(٢) البغدادي - الفرق بين الفرق . . . ص ١٦٢ .

(٤) البغدادي - الفرق . . . ص ١٦٣

أما الذين اعتنقوا فكرة تناسخ النفوس من الفرق الإسلامية ، فهم إما غلاة الشيعة ، كالبيانية والجناحية والخطائية والروانديه ، وقد تأثر هؤلاء بالغنوصية تأثراً مباشراً ، ونفذت أفكار أفلاطون خلال الغنوصية ، وأما « أهل التناسخ من القدرية فهم طائفة من تلامذة النظام ، أخذوا بعض آرائه ، ثم أنكروا البعض الآخر ، وأضافوا إلى بعض الآراء الأولى « التناسخ » وقد أنكروهم المعتزلة واعتبروهم كما اعتبرهم رجال أهل السنة ، خارجين عن الإسلام . وأهم رجال هذه الطائفة : الحابطية أصحاب أحمد بن خابط والحديثية أصحاب فضل بن الحدثنى . ويقول عنهما الشهرستاني كانا من أصحاب النظام ، وطالما كتب الفلاسفة أيضاً» (١) .

وسمى من نصوص أحمد بن خابط وهو يمرض مذهبه في التناسخ ويصينه بصيغة إسلامية أنه أفلاطوني بحيث يرى ابن خابط أن الله تعالى أبدع الخلق أصحاء بالغبين في دار سوى الدنيا التي هم فيها اليوم ، وأكل عقولهم وخلق فيهم معرفته والعلم به . وهذا الرأي يشبه العقيدة الإسلامية التي تقرر أن الله خاطب الناس - وهم في عالم الدر - في أصلاب آباؤهم ، وأشهدهم على أنفسهم بالتوحيد . ثم ينتقل أحمد بن خابط أفلاطونيا ، إن الإنسان هو الروح التي في الجسم ، وأن الأجسام قوالب الأرواح . وأن الروح هو الحى القادر العالم وإن الحيوان كله جنس واحد . ثم يمزج هذه الأفلاطونية بمفكرة التكليف الإسلامية فيقول والحيوان مكلف أو « محتمل للتكليف » والأمر والنهي موجه إليهم على اختلاف صورهم ولقائهم . ولكنه يمزج هذه العقائد شبه الإسلامية ، وأقول

(١) الشهرستاني - الملل والنحل - (١) ص ٨٢

شبهه الإسلامية ، لأنه لا تكليف للحيوان عند المسلمين ، يمزجها بالتناسخية الأفلاطونية فيقول « إن الله تعالى لما كافهم في الدار التي خلقهم فيها ، شكره على ما أنعم به عليهم فاطاعه بعضهم في جميع ما أمرهم به ، وعصاه بعضهم في جميع ما أمرهم به ، فمن أطاعه في جميع ما أمره به ، أقره في دار النعيم التي ابتدأه فيها ، ومن عصاه في جميع ما أمره ، أخرجته من دار النعيم إلى دار العذاب الدائم وهي النار . ومن أطاعه في بعض ما أمره به وعصاه في بعض ما أمره به أخرجته إلى الدنيا ، وألبسه بعض هذه الأجسام التي هي القوالب السكيفة ، وابتلاه بالبأساء والضراء ، والشدة والرخاء ، والذات والآلام في صور مختلفة من صور الناس والطيور والبهائم أو السباع والحشرات وغيرها على مقادير ذنوبهم ومعاصيهم في الدور الأولى التي خلقهم فيها » ويرى ابن خابط أن من كانت ذنوبه أقل في الحياة السابقة ، كانت صورته أحسن وأجمل ، ومن كانت ذنوبه أكثر في الحياة السابقة كانت صورته أقبح . ثم أن الروح لا يزال يتكرر ويتداول في هذه الدنيا في قوالب وصور مختلفة مادامت طاعاته مشوية بذنوبه . وعلى قدر طاعاته وذنوبه يكون منازل قوالبه في الانسانية والبهيمية . ثم يبعث الله رسولا إلى كل نوع من الحيوان ، وينزل التكليف ، على أن تطاع أبدأ ، فإذا إنقلب عمل الحيوان طاعة كله فيرد إلى دار النعيم الدائم ، وإذا إنقلب معصية ، فيرد إلى دار الجحيم الدائم .^(١)

وأحمد بن خابط أفلاطوني ، أو مزج كما يقول الشهرستاني « كلام التناسخية

(١) الفرق بين الفرق - ص ٦٤ ، الاسفراييني - التبصير ص ٨١ والشهرستاني - الملل

والفلاسفة والمعتزلة بعضها ببعض» ، وحاول أن يضم هذا في صورة إسلامية ، فيقرر أن كل نوع من أنواع الحيوانات أمة على حياها ويستند في هذا على القرآن « ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم » وفي كل أمة رسول خاص بها ومن نوعها « وإن من أمة إلا خلا فيها نذير^(١) » ولكن أساس المذهب كان أفلاطونيا .

وتليد آخر للنظام ، خرج على المذهب المعتزلي واتصل بأحمد بن خابط ثم رأس المعتزلة في زمانه^(٢) هو أحمد بن أيوب بن بانوش . وآمن ابن بانوش ببعض آراء النظام ، آمن بخلق الخلق كله دفعة واحدة ، وآمن بتناسخ ابن خابط على اختلاف ، ثم تأثر بالجنسية الفارسية وأساطيرها . فقد قسم الديار خمسة أقسام تذكرنا بأساطير الثانوية ، وذلك أن الديار أو العالم عنده خمس ، داران للثواب ، أحدهما مادي ، فيه جنات وعيون وأنهار وحوار ، والثانية ، دار روحانية ، غير جسمانية ، روح وريحان - والثالث دار العقاب المحض ، وهي نار جهنم ، ليس فيها درجات ، بل هي واحدة منساوية ، والرابعة ، دار الابتداء ، وفيها خلق الله الكائنات قبل أن تهبط هذه الدنيا ، وهي الجنة الأولى ، جنة آدم المذكورة في القرآن ، والخامسة والأخيرة هي الدنيا ، دار الابتلاء ، وهي التي كلف الخلق فيها بعد أن ارتكبوا المعصية في الأولى .

«ويتكرر الناس في الدنيا ، ويتكونون واحدا بعد واحد حتى يملأ المكبلان

(١) الشهرستاني - الملل والنحل - ١ ص ٨٥

(٢) نفس المصدر - ١ ص ٨٤

(٣) نفس المصدر - ١ ص ٨٥

مكيال الخير ومكيال الشر ، ومكيال الشر ، فإذا امتلأ مكيال الخير ، صار العمل كله طاعة ، وبصير المطيع خيرا خالصا ، فينقل إلى الجنة ، ولم يلبث طرفة عين ، وإذا امتلأ مكيال الشر ، صار العمل كله معصية ، والمعاصي شرا محضا ، فينقل إلى النار ، ولم يلبث طرفة عين ، ولكن كيف أنزل الناس من دار الابتداء إلى دار الابتلاء ، نص الشهرستاني يقرر أنهم ارتكبوا المعصية في دار الابتداء ، ونص البغدادي - وهو أقدم ، أن الله سوى بين الأجزاء المقدرات التي كل واحد منها جزء لا يتجزأ ، وأن تلك الأجزاء كانت عاقلة ، وقد سوى الله بينها ، فلم يستحق واحد منهم تفضيلا على غيره ، ولا جنابة يتأخر بها عن غيره ، ولكن إن منزلة الاستحقاق أشرف المنازل ، فخبرهم بالجنة ، أن يتمتعهم بالطاعات ، حتى يمنحوا مرتبة أكبر من المرتبة التي خلفوا عليها ، فاختر بعضهم الجنة ، وأباها البعض . فن أباهما ، تركه في عالم الابتداء ، كما هو ، ومن اختار الامتحان ، امتحنه في الدنيا ، وأنزله إليها ، فعصاه من عصي ، وأطاعه من أطاع ، وكرهم في الأشخاص والقوالب ، إلى أن أصبح قوم منهم أناسا والآخر حيوانات ، ومن صار إلى الحيوانية ، ارتفعت عنه التكاليف ومن صار إلى رتبة النبوة والملك ارتفعت التكاليف أيضا ^(١) وتذكر المصادر أيضا أن أحمد بن محمد القحطبي (وكان معتزليا ومعاصرا لأبي هاشم الجبائي) يجمع بين القول بالتناسخ والاعتزال . كما ينسب التناسخ والاعتزال إلى عبد الكريم بن أبي العوجاء ، وكان يعلن أيضا أنه شيعي معتزلي ^(٢) . ويبدو أن فكرة التناسخ انتشرت بين بعض طوائف المعتزلة فيذكر البغدادي

(١) البغدادي - الفرق بين الفرق ص ١٦٣ .

(٢) البغدادي - الفرق بين الفرق - ص ١٦٣ ، والتبصير في الدين ص ٨١ .

والأسفراييني الحارثية (ولعلها الحارثية) وهم معتزلة عسكر مكرم ، فقد كانوا يؤمنون بتناسخ النفوس في الأجساد والقوالب ، وأخذوا من عباد بن سليمان الضمري قوله : بأن الذين مسخهم الله قرودة وخنازير كانوا قبل المسخ بشرا ، وهم بعد المسخ كافرين أيضا ^(١) .

وقد ذهب البيروني إلى أن أبا يعقوب السجزي المقلب . . . في كتاب له وسماه كشف المحجوب إلى أن الأنواع محفوظة . وأن التناسخ في كل واحد منها غير متعد إلى نوع آخر » وأنه قد تأثر بأقوال اليونانيين في هذا .

أما لقب أبي يعقوب السجزي وهو ما لم يثر عليه محقق الطبعة الهندية للكتاب ، كما لم يثر عليه محقق طبعة لندن الاستاذ زخاو ، فهو أبو يعقوب السجزي الملقب ببندانه ، وقد كان أبو يعقوب السجزي أحد دعاة الباطنية بسجستان ، وقد قام بالدعوة الباطنية هو ومحمد بن أحمد النسفي بعد قتل أبي سعيد الشمراني ، وقد قتل النسفي والسجزي بعد عام ٣٣٧ هـ . فيما يرجح ، ولأبي يعقوب السجزي من الكتب أساس الدعوة وتأويل الشرائع وكشف الأسرار ^(٢) ولعل هذا الكتاب الأخير هو كشف المحجوب الذي ذكره البيروني والذي ذكر أنه تأثر فيه باليونان .

النص السابع

« قول سقراط : إن النفس إذا كانت مع الجسد وارتادت أن تفحص عن شيء خدعت حينئذ منه ، وبالفكرة يستبين لها شيء من الهويات ، ففكرتها في

(١) البغدادي : الفرق بين الفرق ص ١٦٢ والتبصيري ٨٢

(٢) البغدادي - الفرق بين الفرق - ص ١٧٠ والاسفراييني - التبصير ص ٨٤

الوقت الذي لا يؤديها فيه شيء من سمع أو بصر ، أو وجع أولدة ، إذا ما صارت بذاتها ، وتركت الجسد ، ومشاركته بقدر الطاقة ، فنفس الفيلسوف خاصة ، وهي التي تتهاون بالبدن وتريد مفارقتها ، فلو أنا في حياتنا هذه ، لم نستعمل الجسد ، ولم نشاركه إلا عن ضرورة ولم نتقبس طبيعته ، بل تبرأنا منه ، لقاربنا المعرفة بالاستراحة من جهله ، ولصرنا أطهارا لعلمنا بذواتنا إلى أن يطلقنا الله ، وخليق أن يكون هذا هو الحق (١) »

هذا النص يلخص تماما الفقرات الواردة في الجزء الخاص بأن « الموت تحرير الفكر » ويلخص بالذات الصفحات ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٥ . غير أنها وردت في ترجمتنا الحديثة في صورة دIALOG بين سقراط وسيمباس .

وقد أورد البيروني هذا النص ، وهو في معرض الكلام عن كيفية الخلاص من الدنيا وصفة الطريق المؤدى إليه عند الهنود ، وهو يذكر أن الهنود يرون أنه إذا كانت النفس مرتبطة في العالم ولرباطها سبب ، فإن خلاصها من الوثاق يكون بضد ذلك السبب ، وخلاصها بالعلم . ولا يكون هذا العلم عن طريق الاستقراء ، إن طريق الاستقراء حسي جزئي ، بل عن طريق « كلى » فتعرف النفس حينئذ ما لها من شرف الديمومة ، وما المصداقة من خسة التعبر والفناء في الصور ، فتتخلص منها ، وتتحقق أن ما كانت تظنه خيرا ولذة ، هو شر وألم ، فنصل إلى حقيقة المعرفة متخلصة من المادة (٢) .

ويرى البيروني أن هذا هو نفس قول سقراط السابق ، ثم يرى أن النصارى ذهبوا إلى نفس الفكرة وتابعهم صوفية الاسلام « إشارات الصوفية في العارف

(١) البيروني - تحقيق ما لا هند من مقوله ص ٥١

(٢) البيروني - تحقيق ص ٥١ ، ٥٢

إذا وصل إلى مقام المعرفة ، فإنهم يزعمون أنه يحصل له روحان ، قديمة لا يجرى عليها تغير واختلاف بها يعلم الغيب ويفعل المعجز ، وأخرى بشرية للتغير والتكوين « (١) .

النص الثامن

« وقد قال سقراط عند أكثرائه بالقتل وفرحة بالوصول إلى ربه . ينبغي أن لا تنحط رتبتي عند أحدكم عن رتبة قوقنس ، الذي يقال إنه طائر ابلون الشمس ، وإنه يعلم الغيب ، وإنه إذا أحس بهوته أكثر الألحان طربا وسرورا بالمصير إلى مخدومة ، ولا أقل من أن يكون فرحي كفرح هذا الطائر بوصولي إلى معبودي » (٢)

وهي تقابل الفقرة الثانية من الجزء الثالث ، فتلخص تلخيصا طيبا الصحيفة ٦٨ . وهاك هو النص الأصلي من الترجمة « إذا كنا تخشيان على أن أكون أشد حزنا مني فيما مضى من حياتي ، ذلك وأنكما فيما يبدو تعتبراني أقل كفاءة من البجع في العرافة ، فإنها عندما تشعر بدنو أجلها ، فإن ما كان لها من غناء من قبل ، يصير حينئذ أكبر وأعلى منه في أي وقت آخر ، لفرحتها بأنها على وشك الرحيل بجوار الإله الذي تخدمه ، ولكن الناس في ذعرهم من الموت يفترون على البجع ، فيقولون إنها تنوح على موتها ، وأن الألم يلهمها هذا اللحن الأخير ، وهم يعلمون أن ليس هناك أي طائر يغني عندما يحس جوعا أو بردا أو عند إحساسه بألم آخر ، كالألم حتى الليل ولا السنونو ولا الهدهد لا يخرج غناؤهم

(١) البيروني - تحقيق من ٥٢ ، ٥٣

(٢) البيروني - تحقيق من ٦٥

عما هو متواتر ، عن أنين مؤلم ومع ذلك ، ليس الألم في نظري هو الذى يدفع هذه الطيور إلى الغناء ، كما أنه لا يدفع البجع ، بل الأحرى أن يكون لدى الأخيرة هبة المعرفة لأنها طيور الإله أبلون ، وأن العلم السابق بما لدى هادس من خيرات هو الذى يدفعها إلى الغناء فى ذلك اليوم بمرح لم يتقنوا بمثله فيما سلف من حياتهم ، وأنا من جهتي اعتبرانى معين لنفس الخدمة التى تقوم بها البجع ، وانى مكرس لنفس الإله ، وأنها لا تفوقنى فى خاصية المعرفة التى حصلت عليها من ربنا . وانى مثلها تماما لا يداخلنى الحزن لفارقتى هذه الحياة »

ويربط البيرونى بين هذا النص وفكرة الصوفية فى تحديد المشق : إنه الاشتغال بالحق عن الخلق ونرى أن الأثر الأفلاطونى واضح فى هذا .

النص التاسع

« وقال سقراط : النفس بذاتها تصير إلى القدس الدائم الحياة ، الثابت على الأبد ، بما فيها من المجانسة عند التحيز ، فتصير مثله فى الدوام ، لأنها منفصلة عنه بشبه التماس ويسمى إنفعالها عقلا »^(١) .

النص العاشر

« وقال أيضاً : النفس مشابهة جدا للجوهر الإلهى الذى لا يموت ، ولا ينحل ، والمعقول الواحد الثابت على الأزل . والجسد على خلافها . فإذا اجتمعا أمرت الطبيعة البدن أن يخدم والنفس أن ترأس ، فإذا افترقا ذهبت النفس

إلى غير مكان الجسد ، وسعدت بما يشبهها واستراحت من التحيز والحق والجزع والعشق والوخشة ، وسائر الشرور الانسية ، وذلك أنها إذا كانت نقية ، وللجسد باغضة ، وأما إذا أتجست بموافقة الجسد وخدمته وعشقه ، حتى تسخر الجسد منها بالشهوات واللذات ، فإنهم — لا ترى شيئاً أحق من النوع الجسدى وملاسته (١) .

• • •

أما النص التاسع فهو بلخص لنا لإحدى فقرات « موضوعات الحواس والفكر ، الواردة في نهاية ص ٥٩ أما النص العاشر هو تلخيص لفقرة نفس « موضوعات الحواس والفكر ، الواردة في صحيفة ٦٠ .

ويعرض البيرونى لنفس الآراء عند اليونان ، ثم يتابع أثرها في صوفية الاسلام ، فيذكر أن الصوفية ذهبت إلى نفس الرأى فى الاشتغال بالحق « فقالوا: مادمت تشير ، فليست بموحد حتى يستولى الحق على إشارتك بإفنائها عنك ، فلا يبقى مشير ولا إشارة : ويحاول البيرونى أن يربط بين النظرية الأفلاطونية ونظرية الاتحاد الصوفى فيرى أن القول بمشابهة النفس الإنسانية للجوهر الإلهى القديم هو نظرية الصوفية فى الأنا « وكيف لا أتحقق من هو أنا بالإنية ، ولا أنا بالآينية ، إن عدت ، فبالمودة فرقت ، وإن أهملت ، فبالإهمال خففت ، وبالاتحاد ألفت » والشبلى يقول « اخلع الكحل ، تصل إلينا بالكعبة ، فنكون ولا نكون إخبارك عنا وفعلك فعلنا ، وكقول أبى يزيد البسطامى ، وقد سئل بما

نأت ما نأت : إني انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحية من جلدها ، ثم نظرت
إلى ذاتي فإذا أنا هو .

« وقالوا في قوله تعالى : ققلنا إضربوه ببعضها ، إن الأمر تقبل الميت
لأحياء الميت إخبار أن القلب لا يجيباً بأنوار المعرفة إلا بإمانة البدن بالاجتهاد
حتى يبقى رسماً لا حقيقة له ، وقلبك حقيقة ليس عليه أثر من المرسومات . وقالوا
إن بين العبد وبين الله ألف مقام من النور والظلمة ، وإنما إجتهد التوم في قطع
الظلمة إلى النور ، فلما وصلوا إلى مقامات النور ، لم يكن لهم رجوع . »

ما أعجب البيروني ، وهو يرد المسائل وخدة مذاسته متكاملة ، ولا يكن
هل نبع كل هذا من أفلاطون ، فكان أفلاطون صاحب الاتحاد الصوفي ،
والعودة في فناء مطاق - إلى العلة الأولى ، فتتمحى الذاتية والإنية ، ولا يبقى
إلا الوجود ... ما أبعد هذا عن منطق أفلاطون .

٥ - نصوص المبشر بن فاتك .

وقد أشرنا من قبل إلى كتاب مختار الحكم ومحاسن الكلم « للامير أبي
الوفاء المبشر بن فاتك . وقلنا إن ابن أبي أصيبعة قد استمد منه كثيراً من مادته .
وقد وصلنا الكتاب متأخراً ، في نشرة رائمة ، حققها وقدم لها وعلق عليها
الاستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوي^(١) . وقد ألف المبشر بن فاتك كتاب مختار

(١) المبشر بن فاتك - مختار الحكم ومحاسن الكلم (حققه وقدم له وعلق عليه الدكتور
عبد الرحمن بدوي (مبشورات المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد ١٣٧٧-١٩٥٨)

الحكم في سنة ٤٥٥ هـ^(١) . الفيدوني وقد قدم لنا المبشر بن فاتك نفس
المالخص الذي قدمه لنا كل من القفطي (المتوفى في ٦٤٦ هـ = ١٢٤٨ م)
والذي ألف كتابه تاريخ الحكماء بعد سنة ٦٢٤ هـ . وابن أبي أصيبعة (المتوفى
سنة ٦٦٨ هـ) والذي ألف عيون الأنباء سنة ٦٤٣ هـ . ومن هذا نرى أن
كتاباه ، ومن ثم نصه « الفيدوني » أقدم بقرنين من نصي كل من القفطي وابن
أبي أصيبعة .

ونلاحظ أن ابن أبي أصيبعة نقل النص الفيدوني عن المبشر بن فاتك تماما
ولكن القفطي لم يفعل ، ونستنتج من هذا أنه كان تمت نص للاكتاب مترجم
عن اليونانية ، وصل إلى يد المبشر فاتك وصاغه بعض الصياغة بقلمه ، بينما وصل
نفس النص إلى القفطي ، فأورده - كما هو - بدون تصرف ، إن نص المبشرين
فاتك - يورد تماما - كما يفعل ابن أبي أصيبعة « تركيب الإسطقات » وهو تعبير
أرسططاليس - لم يرد كما قلنا في نص القفطي ، فنص القفطي إذن أدق من نصي
كل من ابن فاتك وابن أبي أصيبعة .

ونلاحظ أيضا أن المبشر بن فاتك أو «إسم فيدون صحيحا^(٢)» ، فلم يذكره
« كفاذن » كما تذكره نصوص القفطي والبيروني . وقد ذكر المبشر بن فاتك
إستيلاوس وإياس وإرقليس . وهم الأبطال اليونانيون أخيل وإياس وهرقل
والأخير بطل أرسطوري^(٣) .

(١) انظر مقدمة المحقق ص ٧ .

(٢) المبشر بن فاتك - مختار فاتك - مختار الحكم ص ٨٨

(٣) المبشر بن فاتك - مختار الحكم ، المامش (٦) تطبيق الدكتور بدوي

ثم تجد أيضا كلمة الأرماني . وقد أثبت الدكتور بدوى أن الكلمة تعني
القضاء والقدر^(١) .

٦ - كتاب التفاحة .

وكان من آثار فيدون في عالم ما قبل الإسلام ، وعلى الخصوص ، عند
الصابئة الحرثانيين أن ألفت كتب على مثاله . وأهم هذه الكتب - كتب التفاحة
المنسوب لأرسطو . وهو حوار بين أرسطو وبين تلاميذه - قبل موته . وهو
يتكلم عن النفس وخلودها ، بينما يمسك تفاحة بيده يشمها : والكتاب ينقسم
إلى قسمين : أحدهما : الحكمة ، وهي للنفس كالشمس ، وثانيهما : الجهل وهو
البدن وما يتبعه ، ونتيجة العلم السعادة ، والجهل : الشقاوة ويذكر سانتلانا أن
هناك نسخة خطية . من كتاب يسمى : مختصر كتاب التفاحة لسقراط ، ويتكلم
فيه سقراط مكان أرسطو .

على أنه من المرجح أن السكتابين هما كتاب واحد ، وتقليد ومحاكاة
لفيدون ، وقد عرف المسلمون كتاب التفاحة ، وأعجبوا به : أعجابا كبيرا^(٢) .
ويذهب سانتلانا إلى أن صاحب الكتاب من الصابئة ، وذلك لورود اسم هرمس
فيه ، فيردد صاحب الكتاب « والحكمة أصلها من هرمس » ولكن من المحتمل أن
يكون الكتاب من أصل أفلاطوني محدث ، إن الأبحاث الحديثة في الهراسية
ثبتت أن « المجموعات الهرميسية » هي كتب أمونيوس ساكاس . وهناك ترجمة

(١) الميصر بن فاتك - مختار الحكم المأمش . (٢) تعليق الدكتور بدوى
(٢) أرسل إلى تلميذى الاستاذ عبد القادر محمود الصفحات الخاصة بكتاب التفاحة ومؤلفات
أفلاطون من مخطوط المذاهب الفلسفية اليونانية عند المسلمين المحفوظ بدار الكتب بالقاهرة
وانظر أيضا أصول الفلسفة الإغريقية عند السهروردي للدكتور أبو زيان ص ٢٤

عبرية لكتاب النفاحة « نشرها مرجليوث وهي عن أصل عربي ، كما أن هناك ترجمة أخرى فارسية .

٧ - لغز قابس .

وعرف كتاب لغز قابس صاحب أفلاطون « عند المسلمين أيضا . وقابس هو سييس الفيثاغوري وهو وسيمياس كانا أهم شهود اليوم الأخير من حياة سقراط ، وأهم رجال محاربة فيدون . ويبدو أنهما حضرا إلى أثينا ومعهما مبلغ كبير من المال ، لتسهيل فرار سقراط ، ولكن الفيلسوف أبي . ومن سياق المحاور نرى أنهما فيثاغوريان ومن تلاميذ فيلاوس الفيلسوف الفيثاغوري .

وقد نشر لغز قابس مرارا ، نشر عام ١٩٠٧ في مصر ، ثم نشره بعض المستشرقين ، وأخيرا نشره الدكتور عبد الرحمن بدوي ، ضمن مجموعة مسكويه « الحكمة الخالدة أو جاويدان خرد ^(١) » ثم أنه ترجم إلى التركية من اللاتينية عام ١٢٨٠ ^(٢) .

والكتاب قطعا ليس لقابس صاحب سقراط ، بل هو متأخر ، وكتب بعد أرسطو ، إذ يرد فيه الكلام عن المشائين . وقررات من كتب أفلاطون المتأخرة وقد مات قابس في مطلع شباب أفلاطون والكتاب رواق ، لاصلة له بعصر سقراط أو أفلاطون .

وقد قام ساتلانا بترجمه النص اليوناني وقارن بينه وبين النص العربي ووجد أن النص العربي أطول .

• • •

(١) مسكويه الحكمة الخالدة أو جاويدات خرد تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي أنظر المقدمة ٤٨ - ٥٤ والنس من ٢٢٩ - ٢٦٢ .
(٢) طبع في روزنامه رمهجان ١٢٨٣ .

كان أثر فيدون عميقا ، كما رأينا ، أثر في اليونان - كما أثر في المسيحيين ،
وكما أثر في الإسلاميين وأقصد بالإسلاميين هنا المفكرين الإسلاميين الذي تابعوا
الفلسفة اليونانية ، وانقسموا حيالها قسمين . مشائين وأفلاطونيين ، أصحاب
الأكاديميا ، وأصحاب اللوقيون أو الأفاذيميا ، ولوقون كما يسميهما الإسلاميون
وأثر في بعض الصوفية كما أثر في القرامطة ولكن لم يشغل مفكرو الإسلام
الحقيقيون ، أهل السنة والجماعة ، والمعتزلة في جهاتهم ، بفيدون أو مخلود النفس
فلم ينفذ إلى أعماق فلسفتهم ، ولم يشغلوا بمخلود النفس ، ولم تفحص المسألة .
نادى القرآن « يا أيها النفس المطمئنة إرجعي إلى ربك راضية مرضية ،
فادخلي في عبادي وادخلي جنتي »
وكان لهم في هذا الغناء .

أهم مصادر البحث

- (١) الشهرستاني : الملل والنحل : لم يذكر شيئا عن فيدون . ولكنه قدم
لنا معلومات طيبة عن أفلاطون عامة ، ثم عن أحمد بن خابط ، وأصحابه الذين
آمنوا بالتناسخ :
- (٢) ابن النديم : الفهرست : من أهم الكتب في معرفة أخبار الفلاسفة
وكتيبهم . وقد ذكر فيدون ، كما ذكر بعض ترجماتها .
- (٣) القفطي : أخبار الحكماء بأخبار الحكماء ، ذكر لنا نصا فيدونيا هاما .
- (٤) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء نقل إلينا أيضا نصا
فيدونيا هاما .
- (٥) محمود الحضيرى : المعاني الأفلاطونية عند المعتزلة - (مجلة المعرفة -

- مايو ١٩٢٣) من أهم الأبحاث عن أفلاطون عند المسلمين .
- (٦) السهروردي : حكمة الإشراق .
وفيه نصوص أفلاطونية ، وتأثير كبير بأفلاطون .
- (٧) الدكتور محمد علي أبوريان : أصول الفلسفة الإشراقية عند السهروردي
كتاب رائع فيه تحليل بديع لأثر أفلاطون عند المسلمين .
- (٨) البيروني تحقيق ما للهند من مقولة ، معقولة في العقل أو مردوثة ، قدم
لنا فيه نصوصا فيدونية ممتازة مع مقارنتها بأقوال الهنود والمسلمين .
- (٩) بنفس : مذهب الذرة عند المسلمين - ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي
أبو ريذة . كتاب هام فيه أيضا أثر أفلاطون في الإسلاميين .
- (١٠) بول كراوس : وسائل فلسفة لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي .
مجموعة نادرة حلها بول كراوس وحقها ، وبين أثر أفلاطون فيها :
- (١١) المبشر بن فاتك : مختار الحكم ومحاسن الحكم تحقيق الدكتور
عبد الرحمن بدوي . وفيه نص رائع من نصوص فيدون .
- (١٢) مسكويه : جاويدان خرد : نشرت الدكتور بدوي وفيه كتاب
لفز قابس .
- ساتلانا : المذاهب اليونانية عند المسلمين مخطوط من أهم الأبحاث الحديثة
في أثر المذاهب اليونانية عند المسلمين .
- (١٤) البغدادي : الفرق بين الفرق .
- (١٥) الاسفراييني : التبصير في الدين والكتابات الأخرى يقدمان لنا
نصوصا عن أحمد بن حنبل وأصحابه من معتق التناسخ .
- مصادر أجنبية .

Taylor : Plato the MAN & His Work,

Diés : Autour de Platon,

تصويبات

الصفحة	النظر	الخطأ	الاصواب
٢٣	١١	الآخر	بعض
٢٥	٦	اذيس	ذيس
٢٦	١٧	الائنين	الائنين
٢٦	٢١	انى	أن
٢١	١	في هذا رأي	هذا في رأي
٢١	٦	يكرد	يكرد
٢٢	١٧	لا منفصلا	منفصلا
٢٣	١٦	لا يجده	لا يجد
٢٥	١٥	إذا انه	إذا انه
٢٩	٢٠	لا يكفيك	ألا يكفيك
٤٣	٢	إذا تستمع	إذ يستمع
٤٨	٢٠	يجرى	يجر
٥٥	١٢	إذا ما لمانع	إذا ما المانع
٥٧	١٧	من راجع	من الراجع
٦٠	١٤	تشبه	يشبه
٦١	٩	هاوس	هادس
٦٤	٣	الزنابير	الزناير
٦٦	٣	أنه في تكون كل نفس انسانية	أنه في كل نفس انسانية تكون
٦٦	١٦	فقال يا سيبس	فقال سيبس
٧٠	٧	الذي فان	الذي هو فان
٧٠	٢٠	أنها فيها يسمى	أنها فيما يسمى
٧٢	٩	يستطعون	يستطيعون
٧٣	١٦	تنقى	تنقى
٧٧	٣	وعن	ومن
٨٠	٤	اصوافها	اصواتها
٨٢	١	أحدأ	أحد
٨٢	١٦	الإستدال	الاستدلال

الصواب	الخطأ	السطر	الصفحة
فأجاب	فأجات	١٥	٨٣
بالتوبيخ	بالتبويخ	٢٠	٨٣
ذلك الذى	ذلك الذين	٢	٨٥
إلا	إلى	٦	٨٩
أتلقى	تلقى	١٥	٩٠
أن اعرضها	اعرضها	١٩	٩١
وعندما يتعلق	وعند يتعلق	١٣	٩٢
ذلك الذى	ذلك الذين	٤	٩٥
قسماً بريس	قسماً بريس	٢	٩٩
ألس	أليست	٢١	٩٩
كما يبدو	كما يبد	٩	١٠٦
عن	على	٧	١٠٨
تجاويف	خاريف	١١	١١١
نحر	نجد	٥	١١٤
التي	الذى	١٧	١١٤
يقذف	يقفز	١٩	١١٥
أقتاده	أقتادته	١٠	١١٦
الابن	الأعن	٢	١١٧
فيطاق	فينطاق	١٦	١١٧
ثم انتقل	ثم إن انتقل	١٧	١٢٠

التصميم الاساسى للغلاف: أسامة العبد

الإشراف الفنى: حسن كامل

تم طبع هذا الكتاب من نسخة قديمة مطبوعة