أفلاطون: بحث

في مناهج دراسته

بين الفلسفة والسياسة ضاع العلم

صدرت دراسة حديثة عن أفلاطون بقلم الدّكتور حسين حرب وكلمة "حديثة" هنا لا تعني زمن صدورها، بل منهجها. فهذه الدّراسة تتسلّح بالمنهج المادي التاريخي لعرض وتحليل الفكر الأفلاطوني. كيف تحدّد هذه الدّراسة منهجها؟ تحدّده بالعلاقة الجدلية بين الفكر والواقع أو بين الفلسفة والسياسة عند أفلاطون مبينة أنّ الإنتاج الفكري مرتبط بالواقع الاجتماعي الاقتصادي الطبقي... فيظهر لها "أن أفلاطون الميتافيزيقي هو في خدمة أفلاطون السياسي[1]". وهذا قول يصرّح به أفلاطون بوضوح في نصوصه. ولكن أين جديد حرب؟ إنّ أفلاطون يصرّح عن غايته، ولكن مذهب فلسفته المثالية حيث أنّ الجوهر ثابت لا يتغيّر، جعله يبحث في ماهيات خارج بعدي الزمان والمكان، أي خارج التاريخ، فإذا بالسياسة مفهوم مطلق وإذا بالفلسفة علم مطلق لأنّها علم العلوم، فأصبحت العلاقة التي تكلّم عنها أفلاطون وصرّح عنها بوضوح هي أيضاً علاقة مطلقة وثابتة. جديد حرب هو بالضبط وضع فلسفة أفلاطون في سياق تاريخ الفكر الفلسفي، من ناحية، وإظهار فلسفة أفلاطون في موقعها الصّحيح من الصّراع الإيديولوجي الطبقي في أثينا، من ناحية ثانية. هذا الجديد عند حرب هو الذي دفع الدكتور حسين مروة إلى الكتابة "راجياً" المؤلّف إكمال سلسلة دراساته في الفكر اليوناني. وهذا الرّجاء لم يمرّ دون نقد ولو سريع، ولكنّه نقد تبريري على كل حال إذ يرى الدكتور مروة أنّ الاختزال الذي يعتبره نقص دراسة حرب، يعود لصالح الهم التعليمي "وإيصال هذا النّظر العلمي إلى أوسع الأوساط الثقافية في بلادنا"[2].

إنّني أرى في هذا التّبرير وقوعاً في المثالية الإيمانية من حيث لا ندري. فإذا كان الاختزال هو الطريق لايصال الفكر إلى أوسع الأوساط الثقافية، ينتج عن ذلك عدة مسائل في غاية الأهميّة، منها:

أوّلاً: إننا نقر مع أفلاطون أن التّحليل العلمي المعمق والمفصل، لا يهم عامة النّاس، فما علينا إلاّ أن نقدم لهم النتائج فقط، وهذا الموقف يشكل، في نظري، نقيضاً للموقف الديمقراطي وانسجاماً تامّاً مع

الايديولوجيا البورجوازية السّائدة في العالم العربي، حيث أنّ زمن العلم مضغوط بشكل يتم فيه الرّبط آلياً بين الفلفسة والسياسة، وأكثر من ذلك، يتمّ فيه توظيف الفلسفة في خدمة السياسة.

ثانياً: إذا ربطت الفلسفة بالسياسة، فهل هذا الرّبط يعني بالضرورة انتهاج العلمية في البحث؟ يقول كمال الحاج هو فيلسوف القومية اللّبنانيّة وأحد أبرز رموز البورجوازية اللّبنانية: "أعتبر الفلسفة مشروعاً سياسيّاً كما أعتبر السياسة تحقيقاً فلسفياً[3]". فكمال الحاج بنى كل فلسفته من أجل غاية سياسية لا يخفيها وربط بين السياسة والفلسفة بشكل وثيق متكامل ولكنّه أغفل دور العلم في كل أبحاثه، فأتت فلسفته إيمانية غير علمية. فماذا يميّز، إذن، المنهج العلمي عن المنهج الإيماني في علاقة الفلسفة بالسياسة؟ إنّه بالضبط اختزال زمن النّظرية وزمن العلم بين الاثنتين فإذا كان الاختزال من صالح الفلسفة الإيمانية لأنّها ضد العلم، فهو بالضرورة نقيض الفلسفة التي تتبع المادية الجدلية كمنهج، وبالتالي فإن كل اختزال في التحليل العلمي هو ليس فقط إضعافاً للمنهج المادي الجدلي بل وقوعاً في الايمانية وفي المثالية.

هنا أعود إلى دراسة حسين حرب لأقارنها بدراسة تجاهلها النقاد حتى الآن وهي دراسة جيروم غيث عن أفلاطون. والمقارنة هنا ليست لإبراز نقاط التشابه والاختلاف بينهما فقط، ولكنها جاءت بهمّ ما سبق من قضايا العلم والاختزال وبالنهاية علاقة السياسة بالفلسفة. أمّا من ناحية التّشابه والاختلاف فإن المقارنة بين الكتابين، كتاب غيث وكتاب حرب حول أفلاطون تظهر لنا النقاط التالية:

١- تنطلق كل من الدراستين من قضية أو مسألة تريد البرهنة عليها: هم غيث هو إظهار واقعية الفكر الأفلاطوني وهم حرب هو إظهار سياسية الفكر الأفلاطوني.

٢- هذه البداية المتشابهة، من جهة الهم الدراسي وليس من جهة موضوعه، تؤدّي بكل من الكاتبين إلى طرق مختلفة في البحث: يطرح غيث سؤالاً في بداية كتابه: "هل مثالية أفلاطون وهميّة"؟، ودون أن يعطينا جواباً يعود إلى نصوص أفلاطون ومؤلّفاته يبحث عن هذا الجواب، فإذا به يأتي في نهاية الدراسة وهو طبعاً، جواب بالنّفي كما سنرى لاحقاً. أمّا حرب فيقرّر أن فلسفة أفلاطون ليست إلاّ انتزاع السّلطة المعرفية توصّلاً إلى انتزاع السلطة السياسية، وهو أيضاً يبحث في النّصوص عما يدعم ويثبت هذا القرار الأولي.

٣- يحرّك كلاً من غيث وحرب، مبدئيّاً، همٌّ أكاديمي واحد، فالأوّل كان استاذ الفلسفة اليونانية في الجامعة اللّبنانية والثاني يقوم بهذا الدور حالياً: الاثنان، إذن، يدّعيان العلمية في دراستيهما لأنّهما ينقلان إلى الطلاّب الفكر الأفلاطوني بأمانة.

٤- قبل البحث في مضمون الدّراستين لا بدّ من ملاحظة أخيرة وهي أنّ غيث يحاول رفض الفكر السائد عن فلسفة أفلاطون توصّلاً لإثبات صحّة نقيضه، بينما حرب يحاول أن يغوص في فكر أفلاطون من زاوية جديدة تشكل بداية لدراسات من نوعية جديدة في العربية (بما يخصّ أفلاطون).

إنّ هذا الاختلاف أدّى بالضرورة إلى اختلاف المنهج عند كل من الكاتبين. ولكن رغم الاختلاف في المنهج، فالاثنان يقومان بدراسة نصيّة لمؤلّفات أفلاطون، وهنا يكمن، بنظري الاختلاف الأساسي بينهما. والاختلاف هو التالي:

(أ) يتتبع غيث سيرورة الفكر الأفلاطوني دارساً في كل مرحلة من مراحل تطوّره، نمو النّظرية في ترابطها مع التطوّرات الاجتماعية السياسيّة الثقافية للمجتمع الذي كان يعيش فيه أفلاطون، وقد بيّن لنا أن لهذه التطوّرات أثراً في الفكر الأفلاطوني في تحرّكه. أمّا حرب فإنّه يهمل هذه الناحية ويعود فقط إلى النّصوص بعد أن أنهى تحليل الوضع السياسي الاجتماعي لأثينا، زمن أفلاطون مرّة واحدة في البداية.

(ب) إنّ الرّبط الذي قام به غيث بطريقة مستمرة بين تطوّر الفكر عند أفلاطون وحركة الواقع، نتج عنه تبيان تناقضات الفكر الأفلاطوني وحركته الحية وحتى تراجعاته. فأفلاطون، مثلاً، الذي "لا يميّز بين النّظر والعمل[4]"، هو نفسه أفلاطون غيث الذي يدرك إدراكاً كاملاً واضحاً إن سياسته مثالية ومن ثم عديمة التحقيق[5]. ثمّ أن أفلاطون "الجمهورية" وفي بعض النواحي، هو غير أفلاطون "الشرائع". فما أقرّ به في "الجمهورية" وفقاً لمنطق تفكيره، أدّى به، مثلاً إلى ضرورة شيوعية النساء، بينما نراه في الشرائع يتراجع عما توصّل إليه في هذه الناحية، ويتنازل عن الهم المعرفي الصرف لصالح الهم الأخلاقي الذي هو، بالنهاية محرّك الفكر عنده، بينما عدم الربط هذا عند حرب، جعله يغيّب بعض التناقضات في الفكر الأفلاطوني، وحتى عندما تظهر في بعض النّصوص، يرفضها بحجّة أنّ أفلاطون قال بعكسها أو بنقيضها في نص آخر. وهنا لا بدّ من سؤال يطرح حول علميّة دراسة ما. هل يكفي أن نعتمد منهجاً علمياً قولاً كي تأتي الدّراسة علمية فعلاً؟ أظن أنّ حرب قد وقع ولو جزئياً في ما يحاول أن ينقض أفلاطون فيه، فهو يبدو وكأنّه يستعمل المنهج العلمي كسلاح، بدون أن يستعمل هذا السّلاح بكلّ فاعليته. فالمنهج العلمي أي المادي التاريخي لا يخاف التناقضات حتى ولو كانت موجّهة ضدّه،

فهو على العكس من ذلك يبحث عنها ليتعمق ويغتني. وهذا هو الاختزال الذي حاول الدكتور مروة تبريره، عوض أن يوجّه إليه نقضاً مفصّلاً يدخل في صلب المنهج الذي يعتمده هو في دراساته، ولا أظنّه يتساهل مع نفسه في ذلك.

(ج) إذا سلّمنا مع حرب بأسبقية الهم السياسي عند أفلاطون،على الهم المعرفي، سببياً وليس زمنياً، فهل هذا يدفعنا وبالضرورة إلى تجاهل أسبقية الهم المعرفي أحياناً عند أفلاطون على الهم السياسي، وحتى لا نقول أسبقية نستطيع، على الأقل، قول تغييب الهم السياسي لصالح متابعة الهم النظري المعرفي فقط كما في "البرمينيدس" مثلاً؟ إنّ "حرب" يقدّم ويعرض كل القضايا المطروحة في هذه المحاورة، ولكنّه هنا أيضاً، يختزلها لأنّها لا تدخل مباشرة في تبيان ما يريد أن يبرهنه لنا عن أفلاطون.

(د) كان على "حرب" أن يدخل في قنوات الفكر الأفلاطوني المتناقضة كما فعل "غيث"، فلو فعل، لأتت دراسته أثبت وأعمق وأكثر موضوعية وعلمية، ولكان بذلك أصدق مع منهجه لأنّه يكون قد استعان بكل أدوات هذا المنهج النقدية.

(ه) إنّ جديد حرب الذي يرتكز على المادية التاريخية في دراسة أفلاطون، لم يعتمد المادية الديالكتية كمنهج بنفس المستوى، فأتت دراسته، ورغم جدّيتها وأهمّيتها، غير متوازنة كليّاً، بينما كلاسيكيّة غيث اعتمدت المثالية الجدلية فأتت أكثر توازناً. فغيث الذي اعتمد في وعرضه وتحليله لفلسفة أفلاطون الديالكتيك الهيغلي، حيث تنحصر الحركة الجدلية في دوائر مستقلة، استطاع أن يبرز حركة الفكر الأفلاطوني ضمن علاقته بالحياة السياسية الاجتماعية الواقعية، حيث أن فكر أفلاطون كان يتطّوّر وفقاً لسيرورة حياته الخاصّة بارتباطها بالواقع الاجتماعي السياسي العام، فأتت هذه التّطوّرات حلقات دائرية متتالية على الشكل التالي:

الواقع المرفوض--- تجارب شخصية---- فكر.

أما حرب الذي يحاول اعتماد المادية الجدلية فيقع هو أيضاً ضمن الهيغلية السابقة، بمعنى أنّه لم يلحظ الاختلاف بين "Le tout social" عند ماركس وال "Totalité" عند هيغل. إنّ المادية الجدلية هي بنائية عمودياً وليست دائرية. فالفكر فيها ليس انعكاساً للواقع فقط بل هو من البنية الفوقية التي لها استقلالها النسبي عن البنية التحتية وهذا ما تظهره لنا الماركسية في التّمييز بين الجدلية الهيغلية والمادية الجدلية بالاستعارة التي يستعملها لشرح هذا الاختلاف بين الدائرة وال

(Topique). فهذه الاستقلالية النسبية للبناء الفوقي التي تظهر مثلاً "في البرمينيدس" لا تفهم إلاّ في التّحليل المادي الجدلي. وهذه الاستقلاليّة النّسبية للفكر مغيبة عند الاثنين (غيث وحرب) مع أن غيث يظهرها في بعض الأحيان ولكن إظهاره لها هو لصالح المثالية التي تسبق الفكر على الواقع، فتأتي هذه الاستقلالية من نتائج هذا الاستباق وليس من خلال العلاقة بينهما.

(و) وأخيراً لا بدّ من ملاحظة تساؤل. يظهر من دراسة حرب أنّ أفلاطون، وبسبب انتمائه إلى الطبقة الارستقراطية، هو فيلسوف مثالي، نخبوي طلائعي... فهل أنّ العلاقة بين الانتماء الطبقي لفرد ما، وبين الوعي الطبقي، وبين الانتاج الفكري هي علاقة ضرورية؟ إنّها مسألة تتطلّب، على الأقل نقاشاً وتحليلاً لم يقم به حسين حرب، وكأنّه يعتبرها من بديهيات المادية التاريخية. فهو لم يقل ذلك، ولكن القارئ يستنتجه لأنّه لا يجد دليلاً على عكسه. وهذه المسألة تتطلّب بحثاً قائماً بذاته لن أدخل فيه الآن. ولكن لا بد من بعض التوضيح. تظهر لنا العلاقة السابقة بين الفكر والواقع عند حسين حرب وكأنّها عل الشّكل التّالي: انتهاء طبقي--- انتاج فكري، بينما العلاقة الصّميمة، إذا اعتمدنا المادية الجدلية هي ثالوثية.

فهي إذن، ثالوثية وباتجاهين معاً، بمعنى أنّ الإنتاج الفكري مثلاً هو عملية صراع يتحدّد بالوعي الطبقي الذي يحدّده بدوره، يتحدّد بالانتهاء الطبقي من خلال الوعي الطبقي ويحدّده أيضاً... فالوعي الطبقي عند أفلاطون كان يتحدّد من خلال الصّراع الذي كان يخوضه على الصّعيد الفكري، فهو ليس معطى أساسيّاً بل كان يتحدّد داخل الصّراع والذي بدوره يحدّد الفكر...

إنّ الاكتفاء بالشكل الأوّل الخطي وبالاتجاه التحديدي الواحد، هو وقوع في الميكانيكية وفي الايمانية حتى ولو سبقنا الواقع على الوعي. وهنا يوقعنا الاختزال في نهاية التحليل في الدوغماتية.

من هذه المقارنة السّريعة، يتبيّن، لنا أنّ دراسة غيث هي أكثر علمية من دراسة حرب بالرّغم من أن غيث لم ينتهج المادية التاريخيّة وحرب انتهجها. فهل في هذا الأمر تناقض؟

ليس في ذلك من تناقض إطلاقاً. إنّ غيث في عرضه لفلسفة أفلاطون هو علمي إلى حدٍّ ما ولكنّه في موقفه من فلسفة أفلاطون هو مثالي، بينما حرب هو مثالي في عرضه لأفلاطون وعلمي في موقفه منه ذلك إذا اعتبرنا، كما بيّنا سابقاً بأنّ الاختزال وقوع في المثالية. إنّ موقف غيث من أفلاطون هو موقف انسجام شبه مطلق، فهو يقول: "إنّ فكر أفلاطون العميق ينطبق على كل البيئات وكل

الأوقات"[6]. ولهذا السّبب أتت دراسته معمّقة وشاملة من الناحية الأكاديمية العلمية، بينما موقفه من ماركس، في نهاية كتابه، حيث أراد إثبات واقعية أفلاطون ومثالية ماركس، أتى غير علمي إطلاقاً، بالضبط لأنّه اختزل ماركس وشوّهه وجعله يستعمل مفاهيم ليست مفاهيمه، أي أن غيث حاول أن يضع مفاهيم أفلاطون الأخلاقية محل المفاهيم الماركسية العلمية، فأتت دراسته هنا غير علمية، عكس ما فعله في عرضه لفلسفة أفلاطون. وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ غيث لا يستعمل كلمة "مثالية" بالمفهوم الفلسفي لهذه الكلمة، فالمثالية عنده هي الوهمية أو الطوباوية. ولهذا السبب فهو يقابل بين المثالية والواقعية، وهو يعلم جيّداً أنّهما لا يتقابلان في الفلسفة، فما يقابل المثالية هي المادية وليست الواقعية. ولكنّه في تحليله الأخير في دراسته المقارنة بين ماركس وأفلاطون يتخلّى عن الهمّ الفلسفي ويدخل في نقاش سياسي هادف، فيسقط التحليل العلمي لتتربع مكانه الإمانية الواعظة.

أمّا موقف "حسين حرب" فهو حربٌ على أفلاطون وعلى الفلسفة المثالية من خلاله. إنّه موقف العلم ضدّ الإيمانيّة. ولكنّه في عرضه لأفلاطون قام بعمل يشبه عمل غيث عن ماركس ولكن بشكل مخفّف جدّاً لأنّ دراسته لم تشوّه أقوال أفلاطون بل اكتفت باختزالها فقط وتغييب البعض منها، وكأنّ همّه الأساسي هو إظهار المسألة التي انطلق منها والسّكوت عن كل ما يناقضها في نصوص أفلاطون.

يبقى شيء مهم وهو الذي رآه موسى وهبة "جديداً الجدة كلّها في العربية على الأقل"[7] في كتاب حسين حرب. وهذا الجديد هو "قول حرب في موقف أفلاطون من العلم".

يقول حرب: إنّ "موضوع العلم الأفلاطوني لا يوجد في الطّبيعة بل فوق الطبيعة والفيلسوف وحده يطاله بواسطة الديالكتيك"[8]. وهذا ما دفع وهبة إلى التمييز بين العِلم والعَلم بسبب اختلافهما في الموضوع والمنهج والفاعل، حيث إنّ "الموضوع هو مثال يقوم القياس والتجارب والفاعل هو العليم العلامة والذي هو قوام على العلم لأنّه وحده يشارك في الأسرار".

أمّا غيث فيقول: "هدف العلم عند أفلاطون هو البحث عن الحقيقة الثّابتة بإخلاص وتجرّد ومحبّة"[9].

من هو الباحث وما هي الحقيقة الثابتة وكيف نصل إليها عند أفلاطون غيث؟ إنّ الباحث ليس من أفراد الشّعب بل هو الذي يتقن فن السياسة، فهو إذن السياسي أو الحاكم لأن"الشعب يجهل فن السياسة والقضاء..."[10]. ولكن إذا كان الحاكم أو السياسي هو الذي يطال الحقيقة، فما هي أداته للتوّصل إليها، هل هو العقل؟ يظهر لنا غيث، من خلال مؤلّفات أفلاطون أنّ العقل عند الإنسان، وعند الحاكم بالتالي، "هو قادر على إدراك المثل"[11] فقط لأن العقل هو من طبيعة المثل، فهو وإيّاها من ماهية واحدة. وجدلية المثل عند أفلاطون تبيّن لنا أنّ المثل ليست الحقيقة الثابتة. وهنا يبحث أفلاطون عن الثابت الحقيقي فيتبيّن له أنّ هذا الثابت هو الوجود لأنّه العنصر المشترك بين كل الماهيات "الوجود... هو المثال الأكثر شمولاً والذي تشترك فيه المثل والموجودات جميعها من أدناها إلى أسماها من المادة الأولى إلى مثال الخير بالذات، بمقاييس متفاوتة"[12]، فإذا "بالعلم يقوم على إدراك الحقيقة وتقوم الحقيقة على إدراك الوجود"[13] ولهذا السّبب فإنّ جدليّة المثل عند أفلاطون "هي في آخر المطاف جدلية المثل والمعرفة الانسانية العقلية"[14] لأنّ المثال هو تصوّر عقلي والوجود هو أيضاً مثال. هذا من ناحية، ولكننا نرى، من ناحية أخرى أنّ العقل يتوقّف في حركته عندما تنتهي إليه المثل "يتوقّف عند حدود الخير بالذات فهو لا يفهمه بل يرى تجليّاته في المثل[15]"، تماماً كما أنّ العقل في الأديان يتوقّف عند حدود الله الذي لا يفهمه بل يكتفي بالاقرار بتجلياته في الموجودات. فالحاكم هو، بالتالي، ما يوازي رجل الدّين أو القيّم على الدّين، وهذا ما يقوله غيث إذ أنّ "أفلاطون يجعل من المعرفة نفسها ثمرة حياة أخلاقية"[16]. فما يبدو من تناقض في القولين "إن مثال الخير يشترك في الوجود الذي هو مثال "يتصوره العقل" وأنّ العقل لا يستطيع أن يعرفه، أي مثال الخير بالذات، يعود إلى أنّ مثال الخير يشترك بالوجود بمعنى أنّه واهب الوجود للمثل فهو، ولهذا السّبب لا يطاله العقل الذي يستطيع أن يطال ويتصور مثال الوجود. يتبيّن من هذا العرض أنّ السياسي الذي يكون قد تربّى تربية أخلاقية خيّرة هو الذي عليه أن يقود ويحكم من اكتفى بالمعارف المبنية على العقل.

يتبيّن لنا أيضاً أنّ العقل ليس هو أداة العلم الحقيقي، وبالتالي ليست المثل هي موضوع العلم الحقيقي. فعند أفلاطون هناك علوم بينها علم سام هو البحث في الخير. يقول أفلاطون غيث: "إنّ البحث في الخير هو أسمى العلوم... إنّ صورة الخير هي موضوع العلم الأسمى"[17]. يتّضح من ذلك أنّ الحقيقة التي يراد التوصّل إليها في النهاية هي الخير، والخير ليس ماهية. ولكن إذا ما حددت الحقيقة، يبقى أنّ الأداة التي بها نتوصّل إليها بقيت غائبة. فطالما أنّ العقل لا يستطيع أن يطال مثال الخير بالذات فبأيّة وسيلة يطال؟ هنا يظهر لنا غيث أن "الجدل الفلسفي هو البحث عن الحقيقة وعن شروطها في كلّ الاتّجاهات وبكل الوسائل"[18]. وإذا كان الجدل الفلسفي هو منهج البحث عن الحقيقة يبقى أننا لم نستطع معرفة الأداة المعرفية، وهذا ما لا يظهره لنا غيث في كتابات أفلاطون، فقط يقول "إن العقل لن يصل إلى المعرفة الحقيقيّة إلاّ بعد الموت"[19].

يظهر لنا هنا أنّه توجد قفزة أو حلقة مفقودة بين فاعلية العقل وإدراك مثال الخير، إنها نوع من فعل إيمان غير مبرهن عليه ولهذا السّبب "لم يهدف أفلاطون من **فرض التأمّل** في مثال الخير بالذات على الحكّام والسّاسة إلاّ ليجعل منهم نسخة لمثال الخير بالذات"[20]. ولهذا السّبب أيضاً يصبح الحاكم، عند أفلاطون، "هو الشّريعة الحيّة المطلقة التي لا تحدّها الشّرائع المكتوبة"[21]. فاستلهام مثال الخير بالذات وتجسيده عملياً في الواقع يجعلان من الحاكم الفيلسوف "عليماً" وليس عالماً، فيحقّ له، إذن، وفي الوقت ذاته، أن يكون الحاكم المطلق المُطاع لأنّه يمتلك الحقيقة المطلقة.

هذا هو موقف أفلاطون من العلم عند غيث، وهو موقف لا نراه يختلف عن موقف أفلاطون عند حرب. يبقى أنّ هذه النّقطة بالذّات أتت أكثر توسّعاً عند غيث منها عند حرب والسّبب في ذلك يعود إلى موقف غيث من تعاليم أفلاطون، فهو يحاول إظهار إيجابية موقف أفلاطون من العلم، هذا الموقف الذي يتوافق مع موقفه هو من العلم. فبالنسبة لغيث، العلم بمفهومه الحالي كعلم هو مهم ولكنّه محدود، لأنّ هناك ما بعد العلم أي ما بعد الطبيعة والذي لا يستطيع العلم أن يطاله. ولهذا السّبب أيضاَ لم يكن لغيث قول خاص من موقف أفلاطون من العلم فقد اكتفى بتبريره حتى ولو لم يكن هذا التبرير صريحاً. أمّا قول حرب الذي يشرح هو أيضاً... لكن نقيضاً، موقف أفلاطون من العلم يتميّز، برأيي، ليس بجدته كقول، ولكن بجدته كموضوع يفرد له حرب فصلاً خاصّاً في كتابه،

وهذا ما لا نجده عند غيث ولا حتّى عند كلّ من كتب عن أفلاطون بالعربية. فهذا الفصل بحدّ ذاته يشكّل أهميّة كتاب حرب. فما وجدناه عند غيث في هذا الموضوع هو أفكار موجودة بغير تماسك في كتابه حاولنا تجميعها، ومن لا يتقصّد البحث عنه لا يستطيع أن يجده في قول غيث. وأهميّة البحث في هذا الموضوع تعود إلى أنّه هو الذي يشكّل الاختلاف بين المنهج العلمي والمنهج المثالي الإيماني، وهنا أيضاً يظهر الاختلاف بين طرحين لعلاقة الفلسفة بالسياسة. فبين القول بأن "الفلسفة هي مشروع سياسي" لكمال الحاج، وبين القول "إن الصّراع في الفلسفة هو في **آخر المطاف** صراع سياسي" وهو قول الماركسية، بتربع العلم. فالقول الأوّل لا يفصل بين النّظريّة والممارسة بل يخلط بينهما وأفلاطون لا يميّز، كما رأينا، بين النّظر والعمل، لأنّ القاعدة في الاثنين واحدة وهذه القاعدة هي الأخلاق؛ بينما القول الثاني يعطي لكل من النظرية والممارسة دوره المحدد. فعبارة "في آخر المطاف" تدلّنا بوضوح أن "لا حركة ثورية بدون نظرية ثورية" والقول أيضاً للينين. ودور الفيلسوف هو، بالضبط أن يحاول النظرية انطلاقاً: من القوانين العلمية إذ كما يقول ألتوسير: إن كل خطوط الفصل التي ترسمها الفلسفة تعود إلى أنماط من خط أساسي: يفصل بين العلم والأيديلوجيا". لأنّ الفلسفة خارج علاقتها بالعلوم غير موجودة.

إنّ الفكر الإيماني كفكر الحاج مثلاً هو فكر لا يتنكر للعلم فهو يقر به، ولكن، يسبق عليه نتائجه، فهو يقول أنّ نتاج العلم هو أمر مادي أمّا نتائج نتاج العلم فهي روحية، فلا قيمة للعلم إذا استقلّ قيمياً أي أخلاقيّاً ضمن مفهومي الخير والشر وهذا ما يراه أفلاطون في "الجمهورية" حيث يقول: "إذا كنا لا نعرف مثال الخير وعرفنا كل شيء معرفة تامّة فمعرفتنا لا تفيدنا شيئاً، كما أنّ امتلاك كل شيء، دون امتلاك الخير لا يفيدنا، أو تظن.. أن **معرفتنا** كل الأشياء تفيدنا إذا لم نعرف الخير"[22]. إنّ استغلال العلم لصالح القيم الإيديولوجية الدينية الأخلاقية.. هو إذن من الخصائص الأساسية للمثالية.

والقول هذا ليس للتّدليل على خصائص المثالية، ولكن، لطرح سؤال على الفكر العربي المعاصر، بوجه عام، في علاقته بالعلوم. وللإجابة على هذا السّؤال أحوّل القارئ إلى مقالة موسى وهبة "صورة العلم عند عرب العصر" حيث يظهر لنا العلم في موقعه المحدّد بين العلم والجهل وحيث إنّ علاقة الفلسفة به تتجاهله لتمرّ، مباشرةً، عبر نتائجه إلى الحقل السياسي كي تندمج به مشكّلة بذلك أداته النّظرية التّبريريّة.

المراجع:

(1)حسين حرب: أفلاطون ، ص ٤٧.

(2)مجلّة الطّريق، العدد الثاني، ١٩٨٠، ص ٢١٩.

(3)كمال الحاج: موجز الفلسفة اللّبنانيّة ١٩٧٤.

(4)جيروم غيث: أفلاطون، ص ١٧٦.

(5)المرجع السابق، ص ١٥٩.

(6)المرجع السابق، ص ١٣٤.

(7)موسى وهبة: صورة العلم عند عرب العصر. جريدة السّفير ٢٠/ ٨٠/٤.

(8)حسن حرب: أفلاطون، ص ٥١.

(9)جيروم غيث: أفلاطون، ص ٢٢.

(10) المرجع السّابق،ص ١٩.

(11) المرجع السّابق، ص ٢٩.

(12) المرجع السّابق، ص ٩٥.

(13) المرجع السّابق، ص ٧١.

(14) المرجع السّابق، ص ٧١.

(15) المرجع السّابق، ص ١٢٧.

(16) المرجع السابق، ص ١٧٢.

(17) المرجع السّابق، ص ١٢٩.

(18) المرجع السّابق، ص ٧٨.

(19) المرجع السّابق، ص ١٢٥.

(20) المرجع السّابق، ص ١٢٧.

(21) المرجع السّابق، ص ١٦٣.

(22) أفلاطون: الجمهورية ٥٠٥.