

المعرفة والمنهج الجدلي في فلسفة أفلاطون

✍ أ. نورالدين هالي

قسم الفلسفة جامعة قسنطينة 2

لا يمكن حصول المعرفة عند أفلاطون (427 – 347) ق م بمعزل عن نظرية المثل، كما لا يمكن إدراك المثل دون أن يسلك المرء منهجا جدليا عقليا. والمثال حسب أفلاطون ليس فكرة ذهنية مجردة، بل له وجود حقيقي لا يدرك إلا بالتعقل، أي رؤية عقلية للمعقولات عن طريق الممارسة العقلية للمنهج الجدلي. هذا المنهج الذي رسمه أفلاطون في محاورات عديدة، ورغم الإشكالات التي تطرحها نظرية المثل، إلا أن هذه النظرية تعد أساس فلسفة أفلاطون، فهي التي خلدهت، وكانت سببا في استمرار فلسفته، فضلت تنبض بالحياة وتتطور بشأنها التفسيرات، وتلهفت عقول لإدراك هذه المثل أو الاقتراب منها، وتهافتت عقول أخرى لتمحيصها ونقدها أو إبطال وجودها أساسا. ومن هنا تبرز الإشكالية الآتية: ما دور المنهج الجدلي العقلي في تحقيق المعرفة؟ وكيف دحض أفلاطون الاعتراضات التي واجهت هذا المنهج؟

1- مفهوم المثل:

المثال في اللغة العربية هو النموذج، كأن يقال الولد مثال أبيه وقد يصدر عن النموذج عدة صور من المثال نفس. أما في اللغة الإنجليزية واللغة الفرنسية فتستخدم لفظ "IDEA" أو "FORM". ولفظ "IDEA" هو الاصطلاح اليوناني نفسه. لكن حديثا أصبح اللفظ في الإنجليزية يدل على الظن أو الفكرة، لذا كثيرا ما نجد عبارة "FORM" تعني عندهم الهيئة أو الصورة، و ترجمتها إلى الصورة يدل على مذهب أرسطو والصورة لا تعني المثال في مذهب أفلاطون.

ويستعمل أفلاطون عبارة "IDEA" أو "EIDOS" بمعنى ينظر أو يرى أي رؤية الأشكال الرياضية، وأحيانا يضيف إليها عبارة "NOETA" "المعقول ألاما جسماني". كما نجد عبارة "الشيء بالذات" "AUTO TO" وهي عبارة كان يستعملها في المحاورات السقراطية كذلك عبارة "بحسب الكل" "KATA OLOU" (أنظر أحمد فؤاد الأهواني ، أفلاطون ، 1991، ص 109- 110).

ونجد هذا المعنى لدى المدرسة الذرية من قبل، والتي كانت ترى: « أن الكتلة اللامتناهية التي تمتزج فيها بذور كل العوالم تتألف في جزئيات لا متناهية الصغر لا ترى ولا تقبل القسمة، كاملة أزلية ولها نفس الشكل، وتشكل عددا لا متناهيا من الأشكال المختلفة، يطلق عليها اسم المثل وهو الاسم نفسه الذي أطلقه أفلاطون فيما بعد على الجواهر الأزلية» (Emile Bréhier, Histoire de la philosophie, 1943, p 87.) وهكذا يعبر أفلاطون عن المثال بالفاظ عديدة بحسب موضع المحاور. لكن الشيء المتفق عليه عند أغلب شارحي أفلاطون، أنها تملك خصائص عدة: فهي منفصلة عن الأشياء الحسية، ومنفصلة عن بعضها البعض، وأنها مفارقة أي أن لها وجودا حقيقيا خارج الذهن، وأنها كاملة وبسيطة ومطلقة وصرفه، وفي مكان لا يضاهيه أي مكان، وأزلية تقع خارج الزمان والمكان (Voir Marcel Renault, Platon, p 46-47).

ويعرف مراد وهبة المثال في الموسوعة الفلسفية بقوله « المثال مبدأ الوجود والمعرفة، أما أنه مبدأ الوجود فلأن الجسم يتعين في نوعه بمشاركة جزء من مادته في مثال من المثل. وأما أنه مبدأ المعرفة، فلأن النفس لو لم تكن حاصلة عليه لما عرفت كيف تسمي الأشياء وتحكم عليها» (مراد وهبة، المعجم الفلسفي، 1984، مادة الميم، ص 613). إن هذه القداسة التي أعطاها أفلاطون للمثل، وكل تلك الخصائص التي تميزها، فتحت المجال لتفسيرات مختلفة. لكن ما يجدر قوله بحسب فؤاد زكرياء: « إن التفسير الأقرب إلى الواقع هو أن أفلاطون أراد من المثل أن تكون أنموذجا من الثبات والأزلية يحتذيه العقل في فهمه للواقع المتغير» (فؤاد زكرياء، دراسة لجمهورية أفلاطون، 1967، ص 146)، فالمثل إضافة إلى أنها أنموذجا للمعرفة الصادقة، فهي كذلك أنموذجا للوجود الحقيقي، لأنها تقع خارج العالم المنظور.

وهنا يجب الفصل بين مثالية أفلاطونية و المثالية الحديثة، التي ترون أن أفلاطون لجأ إلى تجسيم الكيانات الفكرية وأعطاه صبغة أسطورية تماشيا لما جرت عليه عادة اليونان. وبهذا التفسير ليست المثل سوى المعقولة الكامنة في العالم.

وعليه فالمثالية الحديثة ترفض أن تكون حقيقة للمحسوسات خارج الذهن، لكن تكوينها يكون بواسطت الذهن ذاته، بخلاف أفلاطون الذي سلب المحسوسات وجودها الحقيقي، لأنها لا تشكل موضوعا للمعرفة، كما أن المثال الأفلاطوني لا يشترك مع الفكرة، كما فهمتها المثالية الحديثة إلا في اللفظ "IDEA". فالفكرة عند أنصار المثالية الحديثة هي موضوع

ذهني. أما أفلاطون فيؤكد استقلالية المثل عن الذهن وعن المحسوسات. كما أن واقعية أفلاطون ليست واقعية وإنما هي واقعية المثل أو المعقولات (أنظر فؤاد زكرياء، 1967، ص 144). لقد رسم أفلاطون طريقاً قائماً على أساس الفرضيات والبرهان وهو ما أسماه الجدل الصاعد والجدل النازل، وهو المنطق هو الذي تقوم عليه نظرية المثل عند أفلاطون.

2- مشكلة اليقين في فلسفة أفلاطون

من الكهف إلى عالم المثل طريق يكشف فيه أفلاطون أنواع المعرفة ومراتب الوجود، ذلك ما يتضح من خلال نهاية الكتاب السادس وكل الكتاب السابع من محاوره الجمهورية، ففي نهاية الكتاب السادس يعرض أفلاطون تمثيلاً للتناسب بين مراتب الوجود من جهة والتناسب بين يقين كل نوع من أنواع المعرفة من جهة أخرى، يقول «فلتتصور الآن خطأ مقسماً إلى قسمين غير متساويين يمثلان المجال المنظور والمجال المعقول، ولتقسم كل قسم بدوره بنفس النسبة لكي ترمز إلى الدرجة النسبية في الوضوح والغموض» (أفلاطون، الجمهورية، تعريب فؤاد زكريا، 1968، ص 40).

بعد أن عرض أفلاطون مراتب الوجود التي تشكل موضوعات المعرفة، يبين ما يتطابق معها من أحوال الذهن، يقول: «فالعقل أرفعها والفهم هو التالي له والاعتقاد هو الثالث والتخيل هو الأخير» (أفلاطون الجمهورية، 1968، ص 43)، فدرجة وضوح يقين هذه المعارف الأربع تتناسب مع مقدار الحقيقة التي تمتلكها كل مرتبة من مراتب الوجود. أما التناسب الثاني في الكتاب السابع فورد التناسب كالآتي: «وإذن فمن رأي أن نحفظ بالأسماء السابقة التي أطلقناها على الأقسام الأربعة، فنسمي القسم الأول باسم العلم، والقسم الثاني بالفهم، والثالث بالاعتقاد، والرابع بالتخيل ونطلق على المجموعتين الأخيرتين اسم الظن، وموضوعه عالم التحول، وعلى المجموعتين الأوليتين اسم العقل، وموضوعه الوجود. ولنصف إلى ذلك أن الوجود بالنسبة إلى التحول كالعقل بالنسبة إلى الظن، وأن العقل بالنسبة إلى الظن كالعلم بالنسبة إلى الاعتقاد، وكالفهم بالنسبة إلى التخيل» (أفلاطون، الجمهورية، 1968، ص 247).

بعد أن تناول أفلاطون مراحل المعرفة في نهاية الكتاب السادس، تناول من خلال الكتاب السابع أمثلة الكهف وهو تمثيل يعطي توضيحاً أدق لهذه المراحل حيث يبين أفلاطون معاناة النفس البشرية في سجن البدن وفي زيف العالم الحسي، فكأن الناس يمكنون في كهف، تقيدهم أغلالاً تمنعهم من رؤية الحقيقة، ولا يرون إلا ظلال منعكسة

على جدار أمامهم، فيتخيلون أن تلك الظلال هي الحقيقة. لكن بمجرد تحرر أحدهم من تلك القيود، يلتفت وراءه فيرى نورا ينبعث من خلال مدخل الكهف فيتجه إليه، لكن سرعان ما يكتشف أن هناك نارا وأنها مصدر النور المنبعث إلى الكهف، وبين الكهف وتلك النار رجالا يخفهم جدارا ولا يظهر إلا ما يحملون من مصنوعات وأدوات تشمل أشكالا للناس وللحيوانات وغيرها. ومن جملة هذه الأشكال من يتكلم ومن لا يقول شيئا. وهكذا يدركون أنهم لا يعرفون شيئا سوى ظلال المصنوعات، وهذه المرحلة هي الأولى من مراحل المعرفة. (أنظر أفلاطون، الجمهورية، 1968، ص 246-247).

وإذا ما استمر هذا الشخص في الصعود يجد نور الشمس. غير أن بصره لا يستطيع إدراكها مباشرة، فيرى الشمس منعكسة على سطح الماء، وكذلك بقية الأشياء الأخرى. فإذا ما رآها منعكسة أمكنه بعد ذلك تأملها في موضعها. ويلخص أفلاطون هذه المرحلة بقوله: «ففي البداية يكون أسهل الأمور أن يرى الظلال، ثم صور الناس وبقية الأشياء منعكسة على صفحة الماء ثم الأشياء ذاتها، وبعد ذلك يستطيع أن يرفع عينيه إلى نور النجوم والقمر، فيكون تأمل الأجرام السماوية وقبة السماء ذاتها في الليل أيسر له من تأمل الشمس في وهجها في النهار، وآخر ما يستطيع أن يتطلع إليه هو الشمس لا منعكسة على صفحة الماء أو على جسم آخر، بل كما هي في موضعها الخاص » (أفلاطون الجمهورية، 1968، ص 248).

طريق الصعود لم ينته بعد، فهناك مرحلة أخرى، ولفهمها ينتقل أفلاطون إلى عرض العلوم المجردة، كالهندسة وعلم العدد والحجوم وعلم الفلك، إذ يؤكد أن آخر ما تدركه النفس في العالم المنظور هو الأجرام السماوية، يقول «إن تلك الأجرام التي تتألق بها السماء إنما هي من العالم المنظور. ومن هنا فعلى الرغم من أن كونها أجمل الأشياء المادية وأكملها، فإنها أدنى مرتبة بكثير من الموجودات الحقيقية. أي تلك التي تتحرك حركة حقيقية، بسرعة حقيقية وببطء حقيقي، وتبعا لأعداد حقيقية وأشكال حقيقية، وتحرك على هذا النحو كل ما فيها. تلك كلها أمور تدرك بالعقل والفكر ولا تُرى بالعين » (أفلاطون، الجمهورية، 1968، ص 268).

بعد هاتين المرحلتين يغادر المرء العالم المنظور ل يبدأ رحلته في عالم المعقولات، وأول مرحلة في هذا العالم هي مرحلة إدراك العلاقات العددية والهندسية، فينطلق العقل عن طريق المفاهيم الرياضية بمنهج فرضي حتى يصل إلى أعلى الفروض، ليؤكد صحة نتائجها عند العودة بعيدا عن المسلمات الرياضية، ولا يكون هذا إلا عن طريق الدياليكتيك (الجدل) دون استعمال أي حاسة من الحواس، فهذا يقول أفلاطون: «كذلك يصل المرء إلى قمة

العالم المعقول بالديالكتيك عندما يكف عن الالتجاء إلى أي حاسة من حواسه، ويبلغ بالعقل وحده ماهية كل شيء، ولا يكف عن سعيه حتى يدرك بالفكر وحده ماهية الخير» (أفلاطون، الجمهورية، 1968، ص 272). هكذا يصل إلى آخر مرحلة من مراحل المعرفة الأربع وفي قمتها مثال الخير ويقول في ذلك: « فأخر ما يُدرك في العالم المعقول بعد عناء شديد هو مثال الخير، لكن المرء ما أن يُدركه حتى يستنتج حتما أنه علة ما هو خير وجميل في الأشياء جميعا، وأنه غي العالم المنظور خالق النور وموزعه، وفي العالم المعقول هو مصدر الحقيقة والعقل. فبدون تأمل هذا المثال لا يستطيع أحد أن يسلك بحكمة في حياته الخاصة ولا في شؤون الدولة » (أفلاطون، الجمهورية، 1968، ص 250).

من خلال هذه الفقرة يؤكد أفلاطون صعوبة إدراك مثال الخير الذي يعد مصدر كل خير وجمال في العالم المحسوس. ويظهر هذا في تشبيه أفلاطون أن الشمس مصدر النور في العالم المنظور وبأنها ابن الخير، ولو لا نور الشمس ما استطاعت العين رؤية شيء في هذا العالم، ففي الكتاب السادس يقول: « فلتعلم أن الشمس هي ما كنت أعنيه بالابن الذي خلقه الخير، ولقد خلقها في العالم المنظور لكي يكون لها فيه، بالنسبة إلى الإبصار والأشياء المنظورة منزلة الخير في العالم المعقول بالنسبة إلى العقل والمعقولات » (أفلاطون، الجمهورية، 1968، ص 268).

وبهذا يقدم أفلاطون أنموذجا محسوسا يمكن من ليس لهم قدرة على إدراك عالم المثل أو من يظنون أنها مجرد مفاهيم ذهنية، أن يتصوروا منزلة شمس العالم المنظور بمثابة منزلة مثال الخير في العالم المعقول في ذلك يقول: « بعد مثال الخير شمس العالم المعقول، وإن كنا لا نستطيع معرفته بدقة لأنه بعيد عن إدراكنا. إنه الضوء الساطع الذي يضيء على الجواهر ماهيتها وقدرتها على الاستمرار في الوجود والمحافظة عليه » (Jules Chaix – 1957, p 174, *La pensée de Platon*). وبهذا يمكن القول:

- إن المثال مصدر الحقيقة والعقل في العالم المعقول، وهذا يعني عدم استقلال المثل فيما بينها.

- أن شؤون الفرد أو الدولة لا تستقيم دون تأمل المثال، الذي يؤدي إلى التشبه به لأنه مصدر الخير والجمال و الثبات. كما أن الحقيقة ليست في المادة ولا المعرفة في الموضوع ولا في الأشياء التي تتشبه بالخير، وإنما في الخير المطلق (Voir Lean Robin, Platon, p 83). هذا الخير الذي أعطاه أفلاطون أسمى المراتب على الإطلاق، يقول: « فلتعرف أيضا أن الأشياء المعقولة لا تستمد من الخير قابليتها لأن تعرف فحسب، بل هي تدين له، على

الأصح بوجودها وماهيتها، وإن لم يكن الخير ذاته وجودا، وإنما هو شيء يفوق الوجود قوة وجلالاً» (أفلاطون، الجمهورية، 1968، ص 240).

وهذه المكانة الرفيعة جعلت من الخير محل جدل وتأويل فيما إذا كان هو ذاته إله أفلاطون أم أنه أسمى منه أو أقل مرتبة. وهل مثال الخير هو الإله أم أنه مشابه له؟ (Voir Jules Chaix –Ruy, La pensée de Platon, P 175).

هذه الصبغة الدينية المقدسة تظهر في قمة فلسفة أفلاطون وتبدو صورة جديدة تدخل العقل اليوناني، فقد ازدري الحياة الحسية التي كانت قبل ذلك موضوع الحقيقة ومصدرها وارتفع إلى ماهيات الأشياء، إلى المثل الكائنة خارج هذا العالم مؤكدا على طابعها الإلهي في يقول: «ولكن هل تظن أنه من المستغرب أن تبدو على المرء مظاهر الحيرة ويصبح مدعاة للسخرية إذا ما انتقل من تأمل هذه الأمور الإلهية إلى بؤس الحياة البشرية» (أفلاطون، الجمهورية، 1968، ص 250).

إذا المثل عند أفلاطون حقيقة مقدسة لا تقبل الإنكار مادامت تحمل هذه الصبغة الدينية، وقد انصب جل فكر أفلاطون لإقامة البراهين العقلية لإثبات هذه الحقيقة. وعليه هل يمكن القول أن وجود المثل قائم على قوة البراهين الدالة عليها؟ وهل إشكالية المشاركة تحول دون إثبات وجودها ؟

3- الجدل الأفلاطوني ومشكلة المشاركة:

تظهر المثل الأفلاطونية في محاوره الجمهورية كفروض يثبتها العقل عن طريق الديالكتيك، وكذلك الشأن بالنسبة إلى محاوره فيدون. لكن المثل بهذا الطرح واجهت اعتراضات لغموضها وغموض علاقتها بالعالم المنظور، غير أن محاوره بارمنيدس جاءت لاختبار هذه الفرضية وعرض الاعتراضات التي وجهت إليها. إذ كيف يمكن للكثرة أن تشارك في مثال واحد، وإن وجد المثال الواحد في كل شيء لفارق المثال نفسه، ولو أنه شارك بجزء منه وهو مثال الصغر، يكون بالضرورة أكبر من كل جزء من أجزائه، وهذا غير ممكن. وكذلك إذا قلنا إن مثال الكبير فوق أجزاء كلها كبيرة، يمكننا أن نفترض كمية في ذاتها أكبر من تلك الكميات وذلك إلى ما لا نهاية، وهذا أيضا لا يفسر المشاركة، إذن علاقة المثال بالشيء ليست مثل علاقة الجزء بالكل، وعليه هل يمكن القول إن علاقة الشيء بالمثال كعلاقة الصورة بالنموذج (النسخة بالأصل) وفي هذه الحالة، يجب أن يكون النموذج مشابها للصورة،

وما تنص عليه النظرية أنه لا تشابه إلا في مثال واحد، وعليه لابد من وجود مثال ثالث أي مثال لكل مثال إلى ما لا نهاية.

إضافة إلى كل هذا من المفروض أن يكون المثال موضوعا للعلم. لكن المثال له وجود في ذاته لا في عقولنا، فكيف يمكن أن يكون موضوعا للعلم؟

يقول إميل برهيهية معلقا على هذا النقد: « إثر هذا النقد يتلاشى كل ما يعطي فرضية المثل قيمتها، فالمثال ليس تفسيرا للأشياء مادامت المشاركة فيه مستحيلة، كما أنه لا يمثل وحدة الكثرة مادامت تتوزع على ما لا نهاية له من المثل، وليس بموضوع علم مادام العلم في الأصل مفارقا لنا » (Emile Bréhier, Histoire de la philosophie, 1943, p 122-123). ويتضح بعد كل هذه المناقشات أن المشكلة ليست في إثبات المثال وإنما في إثبات المشاركة بين المثل والمحسوسات.

يعود أفلاطون في محاوره ثياتيتوس لإعادة بناء المنهج المعرفي الذي يقود إلى الحقيقة انطلاقا من نقد نظرية بروتاغوراس "الإنسان مقياس كل شيء". ويبدأ من وضع الأسس التي تنبني عليها المعرفة، انطلاقا من ادراكات النفس التي تعطي إما ظنا خاطئا وهو الجهل، وإما ظنا صادقا وهو العلم، لكنه يتراجع ليؤكد أن الظن الصادق ليس بعلم، إذ لا يكفي لإعطاء الأحكام، فيضيف إليه - أي الظن الصادق - أن يكون مصحوبا بالبرهان وسرعان ما يكتشف أنه غير كاف أيضا لإقامة العلم، ويمضي في بحثه ليصل إلى أن العلم هو الظن الصادق المصحوب بالبرهان، وكذلك معرفة العناصر المكوّن منها أو "الخاصية المميزة" ويكتشف مرة أخرى أن هذا التعريف غير كاف، يقول أفلاطون على لسان سقراط مخاطبا ثياتيتوس: « إذن أنه من باب السخف أن يأتي أحدهم ليؤكد لنا نحن الذين نبحت عن العلم أن الظن الصادق مع الخاصية المميزة، أو أي شيء يرغبون فيه. وكذلك يا ثياتيتوس لن يكون العلم إحساسا ولا ظنا صادقا ولا برهانا منطقيا يضاف إلى هذا الظن الصادق. » (أفلاطون، ثياتيتوس، تعريب أميرة حلي مطر، 1998، ص 163).

والخلاصة أن هذه المحاوره تعد هجوما عنيفا ضد المعرفة الحسية، وتكريسا لسلطان العقل ليؤكد بأنه الأداة الوحيدة لإدراك المثل. وهذا تأكيد لما ورد في الجمهورية من خلال قوله: « أما القسم الثاني من العالم المعقول فأني أعني به ما يدركه العقل وحده بقوة الديالكتيك، بحيث لا ينظر إلى مسلماته على أنها مبادئ، وإنما على أنها مجرد فروض، هي أشبه بدرجات ونقط ارتكاز تمكننا من الارتقاء إلى المبدأ الأول لكل شيء، الذي يعلو على كل الفروض، فإذا ما وصل العقل إلى ذلك المبدأ، هبط متمسكا بالنتائج التي تتوقف

عليه حتى يصل إلى النتيجة الأخيرة دون أن تستخدم أي موضوع محسوس، وإنما يقتصر على المثل بحيث ينتقل من مثال إلى مثال آخر، وينتهي إلى المثل أيضا « (أفلاطون، الجمهورية، 1968، ص242).

بعد التشكيك في معارف العالم المنظور، ينقلنا أفلاطون من خلال محاوره السفسطائي إلى بحث الوجود الحقيقي انطلاقا من نقد المذهب المادي، الذي لا يرى الوجود إلا في المحسوسات ومن نقد أصدقاء المثل الذين يرون أن المثل منعزلة وثابتة، يقول إميل برهيهيه معلقا على هذا النقد الأخير: « فأصدقاء المثل الذين نعرفهم في ذلك العصر، هم أفلاطون ومدرسته فقط، أفلا يمكن أن نقول إن أفلاطون ذاته ينتقد تصورا للمثل قد قال به من قبل، وأخبره في محاوره بارمنيدس، ثم تعداه بعد ذلك» (Emile Bréhier, Histoire de la philosophie, 1943, p 131).

وتُظهر محاوره السفسطائي تصورا لأفلاطون لحل العلاقة بين المثل فيما بينها، إذ كيف يمكن للواحد أن يتعدد؟ ذلك أنه يمكن الحديث عن شيء واحد و في الوقت نفسه يأخذ أشكالا متعددة (Voir Platon, Sophiste, T : Emile Champry, p 75). لكن تبقى مشكلة طبيعة العلاقة بين الواحد والمحسوسات المتعددة والمتغيرة معلقة.

يقدم أفلاطون في محاوره فيلابوس حلا رياضيا لهذه المشكلة، إذ رأى أن العلاقة بين الواحد والكثرة المحسوسة في شكل نسب رياضية ثابتة، مثلها مثل التناسب الموجود بين أوتار القيثارة الذي ينتج أصوات مختلفة تعطي تناغما وتلاهما وجمالا وطيبة (Voir Platon, Philépe, T : Emile Chambry, 1969, p 412-413)، ويعزز هذا الاتجاه الدروس الشفوية، التي تصف المثل بأنها أعداد مثالية كالنسب الموجودة بين المتتاليات الحسابية أو الهندسية .

بعد التفسيرات الفلسفية والرياضية للعلاقة بين المثل والمحسوسات، تأتي محاوره طيمائوس، التي طغى عليها التفسير الديني لنظرية المثل، وقد رتب أفلاطون في هذه المحاوره الموجودات ترتيبا تصاعديا.

لقد كان الكون فوضى وبتدخل من الإله الفاطر أصبح منظما يشير وفق حركة منظمة نحو الخير والكمال، وقد اهتدى أفلاطون إلى ذلك بتطبيقه للفرضيات الرياضية في مجال الطبيعيات بواسطة التناغم والجمال، فالعلة الوحيدة لتكوين العالم هي طيبة الإله، ويظل الخير مصدر كل برهان وكل ما هو موجود في العالم المنظور الذي يحاكي قدر الإمكان أزلية النموذج (Voir Platon, Timée, T Emile Champry, 1969, p 461).

إن العالم كله ينبض بالحياة، لأن العلاقات التي تحكمه صادرة عن النفس الكلية، ذلك أن الإله بث الروح في هذا الكون فأنتظم واستوى (أنظر أفلاطون، القوانين، تعريب حسن ظاظا، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1969، ص 240)، وكذلك تأمل الأجرام السماوية وحركة الكواكب يقود النفس إلى إدراك حقيقة العالم الآخر كما جاء في محاوراة الجمهورية.

ويبدو أن هذا الطرح وجهاً آخر لحل إشكالية مفارقة المثل للعالم المحسوس، حلاً جاء وفق تصور ديني لا يُدرك إدراكاً مباشرة، إنما يدرك عن طريق الحدس العقلي بعد تشبع النفس بالجمال في المخلوقات التي تقود إلى جمال الخالق وهو الجمال المطلق. ذلك ما كشفت عنه محاوراة المأدبة فالنفس بعد أن تتشبع من جمال الأجساد ترقى إلى جمال النفوس، لتدرك بعد ذلك الجمال الحقيقي والخالد الذي وصفه أفلاطون بقوله: « جمال لا يظهره وجه ولا يدين ولا كل ما هو جسدي، جمال لا يضاهيه فعل ولا يناظره علم ولا أسعى موجود، جمال لا يظهر في حيوان ولا في أرض ولا في سماء ولا في ما يشبه ذلك من الأشياء. لكنه يظل في ذاته، أزلياً يماثل ذاته بما هو جمال يستمد منه كل جميل جماله » (Platon, Le Banquet, 1992, p 122).

لكن ما الذي يقود النفس إلى الارتقاء لإدراك ذلك الجمال ؟ إنه الحب فالإنسان لا يلد إلا في الجمال تحت تأثير الحب، ثم أن اتحاد النفس بالخير يجعلها تزدي الجمالات الجزئية لتبحث عن الجمال الحقيقي، فالنفس تتحد مع الخير للبحث عن اللذة عند تجاوز جميع الجزئيات (Vois Jules Chaix –Ruy, La pensée de Platon, 1957, p 166).

لكن لماذا تعشق النفس الجمال ؟

إن جمال الأجساد جمال حسي، ولكنه يذكر النفس بالجمال الحقيقي بناء على نظرية التذكر عند أفلاطون، وهذا ما يبدو جلياً في محاوراة فايدروس. هذه المحاوراة تصور عالم المثل بأنه ذلك العالم الإلهي الذي كانت تسكنه الأنفس قبل نزولها إلى العالم الأرضي، والذي يقول عنه أفلاطون: « هذا المكان يقع فوق السماء، ولن يتغنى بجماله شاعر غناء، يتناسب مع روعته » (أفلاطون، ثياتيتوس، 1998، ص 64). فالنفس تتوق إلى المكان الذي قدمت منه، وبمجرد أن تتخلص من العلائق الحسية، تدرك الجمال الخالد يقول أفلاطون في ذلك: « أجل الهوس الذي يحدث عند رؤية الجمال الأرضي فيذكر من يراه بالجمال الحقيقي، وعندئذ يحس المرء بأجنحة تنبت فيه وتتجمل الطيران لكنها لا تستطيع، فتشرب ببصرها إلى أعلى كما يفعل الطائر، وتهمل موجودات هذه الأرض، حتى لتوصف بأن الهوس أصابها » (أفلاطون، ثياتيتوس، 1998، ص 68).

وما يمكن استخلاصه، أن التفسير النهائي الذي قدمه أفلاطون لإشكالية المشاركة هو الحل الرياضي سواء أكانت مشاركة المثل مع المحسوسات أم مشاركة المثل فيما بينها، فسيظل الحب هو ما يدفع النفس إلى تأمل المثل لما يكتسبه من خير وجمال وما يضيفه على العالم من تناغم وانسجام يقود النفوس الطيبة إلى محاكاة الكمال ويجذبه إليه، وهكذا يكون الحب عند أفلاطون طاقة تستمد منه النفس قوتها لبلوغ الحقائق الأزلية.

هكذا انطلق أفلاطون من الكهف إلى المثل كرياضي بارع، وما إن رأى ذلك العالم وأدرك حقائقه حتى عاد كرجل دين متصوف يتسم بالورع والتقوى. وفي هذا الاتجاه يقول جون جيتون " Jean Guitton " أن التصوف لا ينفصل عن الحياة الفكرية لأفلاطون".

(Jean Guitton, Les pages immortelles de Platon, 1960, p22.)

ولقد توصلنا إلى أن المنهج الجدلي الأفلاطوني واجهته العديد من الصعوبات والانتقادات. لكن أفلاطون عمل على تأكيد صحته من خلال الطرح الديني في "طيماوس" والحدس الصوفي في "فايدروس" و"المأدبة". والجدير بالملاحظة أيضا أن مجموع تلك المحاورات لا تخرج عن الاتجاه العام الذي رسمته محاوره الجمهورية في الخط الرابط بين الكهف وعالم المثل وهو " خط المعرفة والوجود".

المصادر والمراجع:

المصادر

- أفلاطون، ثيياتيتوس، تعريب أميرة حلمي مطر ، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، 1998.
- أفلاطون، الجمهورية، تعريب فؤاد زكريا، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1968.
- أفلاطون، القوانين، ترجمة حسن ظاظا، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1969.
- Platon, Philépe, T Emile Champry, librairie Garnier frères, Paris.
- Platon, Sophiste, T: Emile Champry, librairie Garnier frères, Paris, 1969.
- Platon, Timée, T Emile Champry, librairie Garnier frères, Paris, 1969.

المراجع

- أحمد فؤاد الأهواني، أفلاطون، دار المعارف، القاهرة، ط 4 ، 1991.
- فؤاد زكريا، دراسة لجمهورية أفلاطون، دار الكتاب العربي القاهرة، 1967.
- Emile Bréhier, Histoire de la philosophie, PUF, Paris, 1943.
- Jean Guitton, Les pages immortelles de Platon, Edition Bouchet Chastel, Paris, 1960.
- Jules Chaix – Ruy, La pensée de Platon, Bordas, 1957.
- Lean Robin, Platon, PUF, Paris, sans année.
- Marcel Renault, Platon, l' librairie Garnier frères, Paris, sans année.

المعاجم

- مراد وهبة ، المعجم الفلسفي ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ط4، 1984.