الفصل الثانى

مفهوم المعنى الكلى عند أفلاطون

مما لا شك فيه أن أفلاطون حين تحدث عن المعنى الكلى لم يكتب من فراغ إنما كتب فى ضوء ذلك التراث المتباين الذى عرضنا له فيما سبق الأمر الذى يعنى شيئين.

أولاً: أنـه تأثر بهذا التراث سـلباً و إيجاباً، حيـث كان يأخذ منه و يصلحه و يطوره أو يوفق بين فكرة وفكرة.

ثانياً: إنه لم يكن مجرد ناقل عن التراث أو موفق بينه بل تعدى ذلك إلى حيث الأصالة بمعنى أنه حتى إذا كان قد اعتمد على هذا التراث، إلا أنه استطاع أن يكون لنفسه آراء مستقلة تتسم فى بعض نواحيها بالجدة والطرافة.

و إذا شـئنا أن نوضح مدى التأثير الذى أحدثه السـابقون على أفلاطون، فقد نسـتطيع أن نقـول إن هـذا التأثير جاء مـن مصادر عديدة ومتنوعة يقف على رأسـها الواحـد البارمنيدى، والكثرة الهيروقليطيـة، والأيدوس الفيثاغورى. فمن بارمنيدس أسـتمد أفلاطون الثبات، كما سـنرى فيما بعد تفرقته الشـهيرة بين عالم الكثرة والتغير الذى اتسـم بالزيـف، وعالم الواحد المجرد الذى اعتبره العالم الحقيقى. كما أنه استمد من هيرقليطس الفكرة التى مؤداها أن المعانى الكليـة توجد فى العقل أو اللوغوس، و إن يكن قـد طورها من خلال وضعه للمعانى الكلية فى عالم مفارق، ومن فيثاغورث اسـتمد أفلاطون، وكما أشرنا فى الفصل السـابق، فكرة الأيدوس، حتى و إن كان قد أضفى علىها نوعاً من التعديل سوف تتحدث عنه بعد قليل.

أمـا التأثـير الحقيقى عـلى أفلاطون فقد جاء من سـقراط، ونحن نسـتطيع أن نقسـم هذا التأثير إلى قسـمين: الأول هو ما يمكن أن نطلق علىه اسـم التأثير اللفظى الذى سـاد فى المرحلة

المبكرة من حياته التى كان يستخدم فيها نفس الألفاظ التى كان يستخدمها سقراط، كما هو الحال فى محاورات فيدون ومنيون وأطيفرون خاصة لفظ «الشيء بالذات» للدلالة على المعنى الكلى، الأمر الذى أثار المشكلة الشهيرة التى لا تزال تبحث عن حل حتى الآن، وأعنى بها المشكلة المتعلقة عما إذا كانت مثل هذه الألفاظ وما يستتبعها من آراء ترد إلى سقراط أم إلى أفلاطون.

أما الثانى فهو التأثير المنهجى الذى يتعلق بالمنهج الذى تناول به سقراط مفهوم المعنى الكلى، أعنى، المنهج الجدلى. فهذا المنهج أثر فى أفلاطون تأثيراً كبيراً وهذا واضح من منهجية الحوار فى معظم محاوراته، إن لم يكن سائرها.

ولا يعنى هذا التأثير أن أفلاطون كان فيلسوفاً غير أصيل، إن العكس كما ذكرت هو الصحيح، فمما لا شك فيه أن أفلاطون يعد فيلسوفاً أصيلاً من اعتبارات عدة، ونحن هنا لسنا معنيين فى المقام الأول بإبراز كافة جوانب أصالته، حيث يكفى أن ندلل علىها فى ضوء اعتبارين. الأول جاء فى عبارة سابقة تؤكد على تأثير فيثاغورث علىه من خلال استخدامه لكلمة المثال أو الأيدوس التى أستخدمها فيثاغورث، صحيح أن أفلاطون أستخدم نفس الكلمة، غير أن هذا لا يعنى أنه كان متابعا لفيثاغورث على طول الخط، لأنه تجاوزه إلى حيث اعتبار الأيدوس الحقيقة الثابتة الكلية وراء الظواهر المحسوسة الدائمة التغير[1]، فى حين أن الفيثاغوريين استخدموا الفكرة وكما ذكرت فى الإطار الرياضى ليس إلا، وفى هذا تكمن أصالته، أما الاعتبار الثانى فهو اعتبار عام ويشير إلى الحقيقة التى مؤداها أن أفلاطون نفسه طور نسقاً جديداً لم يكن معروفاً من قبل الأمر الذى يعنى أنه أستطاع أن ينتج فكراً أصيلاً تجاوز به كل من سبقوه.

إن أول ما نريد أن نوجه إليه الأنظار ونحن نتعامل مع مفهوم المعنى الكلى عند أفلاطون هو أن اللفظة Universal المستخدمة للدلالة على المعنى الكلى فى لغة كالإنجليزية المعاصرة، تعادل الألفاظ اليونانية القديمة التى أستخدمها كلا من أفلاطون وأرسطو، على سبيل المثال، للدلالة على المعنى الكلى، وفى حين استخدام أفلاطون كلمتى Eidos و Idea نجد أن أرسطو قد

(1)- د / أميرة حلمى مطر: الفلسفة اليونانية، ص169، وانظر أيضاً
A. D. Woozley: Universals, (Paul Edawers) Editor Ship, Encyclopedia of Philosophy, Vol 7, Macmillan. New York, 1972, P 196.

أستخدم كلمة FORM شكل أو هيئة، غير أن المعنى بقى واحداً من الناحية اللفظية، حيث إن سائر هذه المصطلحات هى ترجمة لما نطلق علىه اصطلاح «المعنى الكلى».

وقد مر المعنى الكلى عند أفلاطون بمراحل ثلاث جاءت موازية للمراحل الرئيسية الثلاثة التى شهدت تطوره الفكرى، فإذا كان صحيحاً أن فكر أفلاطون قد مر بمراحل ثلاث هى: المرحلة المبكرة والتى كان فيها تحت عباءة سقراط، ومرحلة الشباب التى تعد بداية وضع النقاط الأساسية للمذهب، ومرحلة الاستقرار والنقد، فإن الأكثر صحة هو أن تطور المعنى الكلى عنده مر بمراحل ثلاث سارت فى خط مواز لهذه المراحل، ففى المرحلة الأولى كان يستخدم أفلاطون مصطلحاً واحداً للدلالة على المعنى الكلى، أعنى، ذلك المصطلح الذى أستخدمه سقراط من قبل، والذى أشرنا إليه فى الفصل السابق وهو اصطلاح «الشيء بالذات» كالعدالة بالذات، والشجاعة بالذات.

وكشفت هذه المرحلة عن نفسها من خلال ثلاث محاورات رئيسية هى: أوطيفرون ومينون، وفيدون. ففى محاورة أوطيفرون يحاول أفلاطون أن يحدد معنى «الشيء بالذات» هو المعنى الكلى، وهو يعترف فى الظاهر بأن هذا التحديد شيء يصعب عمله، لأنه يتصف بصفتين: الأولى هى أنه مثار جدل بين البشر، والأخرى هى أنه تجريدى وليس على غرار الأشياء المادية التى تخضع للقياس(*) الأمر الذى يعنى أن كل ما يمكن عمله هو محمولات أو أغراض للمعانى الكلية كالتقوى، بدلا من محاولة تحديدها هى نفسها، وهذا ما انتهى إليه سقراط وأوطيفرون فى هذه المحاورة، وذلك فى السياق الذى ناقشا فيه هذه المسألة والذى لم يكن يتعدى صفحات قليلة.

أما محاورة «مينون» فقد نقلت عملية تحديد «الشيء بالذات» أى المعنى الكلى إلى مرحلة أعلى، حتى و إن كانت هناك استمرارية للاعتراف بعدم القدرة على تقديم تعريف محدد لماهية

(*) أفلاطون يصيغ هذا الجدل على هيئة تساؤل قائلا: «ما هى الموضوعات التى نختلف حولها. وليس من الممكن الوصول إلى قرار بشأنها فنعادى بعضنا بعضا ونغضب؟ ربما ليس واضحا أمامك، ولكن انظر، بينما أنا أتكلم، إن لم تكن الموضوعات هى العدل والظلم والجمال والقبح، إلخ» ويقصد بهذه الموضوعات المعانى الكلية. أفلاطون. أوطيفرون فى محاكمة سقراط. ترجمة د/ عزت قرنى. دار النهضة العربية. القاهرة 1973. 6 (هـ) ص44.

ذلك «الشيء بالذات» أو المعنى الكلى، ففى هذه المحاورة وجدنا أفلاطون يخصص مساحة أكبر لمناقشة هذه القضية، و إن كان قد انتهى فيها إلى نفس ما انتهى إليه فى المحاورة الأولى، مع إضافة صفة ثالثة للمعنى الكلى هى أنه يختلف عن محمولاته[1].

وأما محاورة « فيدون « فقد وصل فيها أفلاطون بالنقاش إلى ذروته فى مرحلته المبكرة، ففى هذه المحاورة بدأ أفلاطون يخصص مساحة أكبر لمناقشة القضية ثم بدأ يربط بينها وبين قضية أخرى كانت تمثل أهمية بالنسبة له هى قضية خلود النفس، غير أن الشيء اللافت حتى فى هذه المحاورة هى أنها لم تقدم هى الأخرى أى تحديد لمفهوم المعنى الكلى، وكل ما يتم تقديمه هو عبارة عن أمثلة تعطى محمولات للمعنى الكلى، ولا تحدد ماهيته، وتكشف عن ثلاث صفات أخرى للمعنى الكلى هى: أولا، إنه يعبر عن حقيقة الموجودات وذلك من خلال النظر فى المفاهيم وليس الأشياء الفعلة[2] ثانيا، أن المعانى الكلية تسمى بنفس المسميات الحسية و إن يكن تختلف عنها كالمساواة فى ذاتها، أى المعنى الكلى للمساواة يختلف عن تساوى المحسوسات التى تبدو متساوية وهى ليست كذلك.[3] ثالثا، أن المعنى الكلى يتصف بالثبات، حيث إنه أخذ من مسميات الأشياء، والمأخوذ من مسميات الأشياء لا يتحول إلى طبيعة المحسوسات التى تتصف بالتغير والتعدد والتنوع.[4]

إن الصفات السابقة تتضمن من بين ما تتضمن أن أفلاطون كان يؤكد فى هذه المرحلة على أن المعنى الكلى أو الشيء بالذات يتصف بصفة جوهرية أساسية هى أنه حقيقة موضوعية، تختلف عن حقيقة الأشياء الجزئية الفعلة، وهذا يعنى أن أفلاطون كان يقول فى هذه المرحلة بحقيقتين أحداهما مجردة و تتعلق بالشيء بالذات أو بالمعنى الكلى، والأخرى هى حقيقة الأشياء الفعلة، غير أن التفرقة بين هاتين الحقيقتين لم تتضح فى المرحلة المبكرة، بل حدث ذلك فى المرحلة الثانية من تطوره الفكرى أو فى المرحلة الثانية من تطور المعنى الكلى.

(1) أفلاطون: محاورة مينون، ترجمة د / عزت قرنى، دار النهضة العربية، القاهرة، 74 (ب)، صـ62.

(2) أفلاطون: محاورة فيدون، ترجمة د / عزت قرنى، مكتبة الحرية الحديثة، ط 2، القاهرة، 1979 م، 99 (هـ)، ص244.

(3) نفس المصدر: 74 (أ)، صـ185.

(4) نفس المصدر: 103 (جـ، هـ)، صـ250.

إن المرحلة الثانية من مراحل تطور مفهوم المعنى الكلى عند أفلاطون تتصف بصفتين أساسيتين، الأولى أنه قدم فى هذه المرحلة كما ذكرت منذ قليل، تفرقة أساسية بين الحقيقة المجردة الثابتة التى تتعلق بالمعنى الكلى وبين حقيقة الأشياء الفعلة المتغيرة، هذا ما فعله فى محاورة الجمهورية على وجه التحديد خاصة فى أسطورة الكهف الشهيرة التى يفرق فيها بين عالم المعنى الكلى وهو عالم الثبات والحقيقة المجردة وعالم المحسوسات وهو عالم التغير والزيف والعدم،[1] أما الصفة الثانية التى تنطوى علىها هذه المرحلة فهى أنها شهدت غياباً تدريجياً لاصطلاح «الشيء بالذات» الذى استبدله أفلاطون باصطلاح مواز له ويساويه فى الدلالة على المعنى الكلى، أعنى به، مصطلح المثال، الذى جاء كلفظ بديل للفظ الشيء بالذات، وهذا ما كشفت عنه محاورتا ثياتيتوس والقوانين بجانب محاورة الجمهورية.

وأما المرحلة الثالثة فهى تمثل قمة المراحل على طريق تطور مفهوم المعنى الكلى عند أفلاطون، ففى هذه المرحلة قدم أفلاطون كافة الإشكالات التى يمكن أن تحيط بالمعنى الكلى، والتى قد يتعرض لها المفهوم فى أى وقت من الأوقات، وهو لم يكتفى بذلك، بل حاول أن يقدم ما تصوره من حلول لهذه المشكلات، وتوسع فى ذلك إلى حد أنه عد نفسه أول واضع لمفهوم المعنى الكلى وأول ناقد له.[2]

و إن محاورتى بارمنيدس والفليبلوس هما المعبران الأساسيان عن هذه المرحلة والناظر لهاتين المحاورتين سوف يجد أنهما تكشفان عن نضوج حقيقى فى استخدام أفلاطون للمصطلحات، فنراه أولا يستخدم لفظ الصورة، والمثال الذى أستخدمه فى المرحلة الثانية والواحد كمرادفات للمعنى الكلى أو «للشيء بالذات» الذى استخدمه فى المرحلة المبكرة، كما نراه ثانياً، يصف المعنى الكلى بصفتين جديدتين أحداهما هى البساطة والأخرى هى أنه غير قائم فى ذاته.[3]

غير أن الفاحص للمراحل الثلاثة التى مر بها تطور مفهوم المعنى الكلى عند أفلاطون،

(1) أفلاطون: محاورة الجمهورية، ترجمة ودراسة د/ فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1974، فقرة 515، ص246.

(2) Plato: Parminides, in dialogues of Plato, translated into English, by B. Jewett, vol. 4, Oxford, at clarendon Press, London 1892, Introduction, p 19.

(3) Plato: Parminides, 133, P 53.

سوف تواجهه حقيقة أساسية مؤداها أن أفلاطون لم يقدم أى تعريف محدد لماهية المعنى الكلى فى أى مرحلة من هذه المراحل. لقد كان يقدم الصفات والمحمولات و يترك دوماً للقارئ مهمة تحديد ماهية المعنى الكلى، وهذا يطرح علينا تساؤلا: هل هناك سبيل لتحديد ماهية المعنى الكلى عند أفلاطون، رغماً عن أفلاطون نفسه ؟ إن الباحث يرى أن ذلك ممكناً، وهذه الإمكانية تقوم على حقيقة مؤداها أن أفلاطون وضع فى محاوراته صفات للمعنى الكلى كالثبات والبساطة وغيرها، كما وضع له محمولات كثيرة « كأن نقول الفضيلة فى ذاتها كمعنى كلى ويجعل لها محمولات كفضيلة المرأة وفضيلة الرجل». وهذا يجعلنا نتساءل: أليس من الممكن القول بأن المحمولات أو الجزئيات هى أفراد أو جزئيات للمعنى الكلى؟ و إذا كانت الإجابة بالإيجاب، فإن هذا يعنى أن المعنى الكلى عنده هو ما يطلق على كثيرين مختلفين فى العدد، و إن صح هذا، فإن ذلك يعنى أننا الآن أمام تعريف سوف يتفق عليه الفلاسفة الذين نتعامل معهم فى هذه الدراسة.

والآن، إذا كنا قد وصلنا هكذا إلى وضع تعريف محدد يمكن أن يصف ماهية المعنى الكلى عند أفلاطون إلا أن هذا التعريف لا زالت تعترضه عقبات أو مشكلات، والمشكلة الأولى تتمثل هنا فى كيفية إدراك هذه الماهية: هل إدراكها قائم على الحواس كالبصر والشم واللمس وغيرها أم أنها تدرك بطبيعة مجردة تشبه طبيعتها وهى العقل ؟ إن إجابة أفلاطون على هذا السؤال هى أن إدراك هذه الماهية يتم بواسطة العقل، وذلك لأن هذه الماهية تتصف بكونها مجردة، ولكونها كذلك فإن هذا يحتم إدراكها بشيء من نفس طبيعتها، ولما كان العقل من نفس طبيعة هذه الماهية، فإن هذا يعنى أن العقل وليس الحواس هو الذى يدرك هذه الماهية[1].

وهذا يعنى أن أفلاطون تابع أنبادوقليس فى القول بمبدأ الشبيه يدرك الشبيه: فالإدراك العقلى المجرد هو الطريق الوحيد لإدراك المعنى الكلى المجرد، أما الإدراك الحسى فهو، كما يتضح من محاورة ثياتيتوس[2]، يتباين من فرد إلى أخر الأمر الذى يجعل الحقيقة فردية وتتصف بالزيف لأن موضوعها هو عالم الحس الذى يتصف بهذه الصفة، كما سبق أن ذكرنا.

(1) أفلاطون: محاورة فيدون، 66 (أ)، صـ162.

(2) M.cornford: Plato>s theory of knowledge, The Theatetus and Sophist of Plato, Routlege, London, 1968, sophist 251. A. B. p. 253.

ولا يعنى هذا أن أفلاطون يرى أن عالم الحس ليس له أى دور فى إدراك مفهوم المعنى الكلى، إن العكس هو الصحيح بمعنى أن المعانى الكلية المدركة بالعقل تكون بنفس المسميات الحسية[1]، و إن كانت تختلف عنها من حيث الكيف باعتبار أن المعانى الكلية المجردة والثابتة والموجودة فى العقل كالمساواة فى ذاتها تختلف عن معانى التساوى المتغيرة الموجودة فى العالم الحسى المادى، فالمعنى الكلى للمساواة يأخذ من الأشياء المتساوية فى العالم ويجردها، ومن هنا يظهر دور الأشياء الحسية، حيث إنها تمد العقل بما يدركه من معان كلية، وقد يحدث الإدراك العقلى كما يقول أفلاطون، بمجرد أن تلتقى العين بالموضوع المناسب كالبياض مثلاً فيتولد البياض والإحساس معاً وكلاهما ما كان ليوجد ما لم يحدث التقاء بين العاملين المتسببين فى حدوثهما، فبفضل الحركة التى تتم فى مكان متوسط بين البصر الصادر من العينين والبياض الصادر عن الشيء المنتج للون تمتلئ العين بالرؤية فهى تبصر عندئذ وتصير عين مبصرة فى حين أن الفاعل الأخر فى أنتاج اللون يمتلئ بالبياض فلا يصبح بياضاً بل شيئاً أبيض: سواء كان خشباً أو حجراً أو أى سطح أخر قابل لأن يتلون بهذا اللون، وكذلك ينبغى أن يكون الأمر فيما يتعلق بالجاف وبالحار وبكل الصفات التى ينطبق علها نفس التفسير[2]. وهذه العملية تفسر عند أفلاطون عملية انتقال المدركات الحسية إلى العضو الحاس، وكيف يستخلصها العقل فتصبح معنى كلياً.

وعلى الرغم من أن المعانى الكلية عند أفلاطون مدركة بالعقل إلا أنها ليست فيه، فهى ليست تصورات أو أفكار فى عقل البعض[3]، أو بمعنى أدق، أنها ليست أفكاراً فى عقل الإنسان أو عقل الله، لأنها لو كانت كذلك، لكان وجودها مثل وجود المحسوسات، بمعنى أنه لكى يدركها العقل الإنسانى أو العقل الإلهى لابد أن تكون موجودة من قبل، ثم يتأملها العقل الإنسانى أو العقل الإلهى على النحو الذى يفعله، فإنه لا يدرك الأشياء إلا بوصفها موجودة من قبل ليتأملها فيما بعد. ومعنى هذا كله أن الصور أو المعانى الكلية لا يمكن أن تكون أفكاراً

(1) أفلاطون: محاورة فيدون، 67 (أ)، ص164.

(2) أفلاطون: محاورة ثياتيتوس عن العلم، ترجمة د / أميرة حلمى مط، دار المعارف، الطبعة الأولى، القاهرة، 1986، 152، ص194.

(3) Book noel. M. K. Bruder: The power of ideas, Mayfield publishing, 3ed, London, 1963, p. 40.

فى عقل الله أو فى عقل الإنسان. فإذا قيل إن الصور أو المعانى الكلية موجودة منذ الأزل بمثابة أفكار الله، فإننا نجد أفلاطون ينكر صراحة أن تكون المعانى الكلية مخلوقة على أى نحو كان الخلق: سواء أكان منذ الأزل، أم كان خلقاً فى الزمان فالمعانى الكلية ماهيات منعزلة مستقلة قائمة بذاتها فى عالم علوى وليس للأشياء أو الكائنات بوجه عام من صلة بها غير المشاركة، ولا يستطيع الإنسان أن يصل إلى إدراك المعانى الكلية إلا عن طريق التفكير العقلي[1].

ويرى «ستامبف» Stumpf[2] أن العقل عند أفلاطون يستخدم فى عملية تعقله ثلاث طرق مختلفة وذلك لإدراك المعانى الكلية، الأول هو التذكر، والثانى هو الجدل، والثالث هو قوة الرغبة، والطريق الأول يؤكد على أن المعانى الكلية تكون قبليه أو سابقه على وجود النفس، والطريق الثانى الجدل يشير إلى المنهج الذى استخدمه أفلاطون فى عرض كتاباته والمسمى بالمنهج الحوارى الذى اعتبره بمثابة المصدر لتجريد ماهيات الأشياء وكشف علاقات التقسيم بينها، والثالث هو قوة الرغبة power of desire أو ما يسميه بالحب eros الذى يقود الناس شيئاً كما ذكر أفلاطون فى محاورة المأدبة Symposium من الموضوع الجميل أو الفكر الجميل ومن ثم إلى الماهية العقلية للجمال فى ذاته أو المعنى الكلى.

وهذه الطرق الثلاث التى يستخدمها العقل فى الوصول إلى المعانى الكلية يمكن أن تختزل فى طريقة واحدة هى التذكر، وذلك لأن الجدل عند أفلاطون منهج يستخدمه فى التعلم ويحكم أسلوب محاوراته، والتعلم يعتبر مرادف للتذكر، ناهيك عن أن الجدل نفسه هو عملية مرحلية على طريق التذكر، وأما الرغبة فهى عشق الموجودات لأن تكون معانى كلية وذلك لا يأتى إلا عن طريق التذكر، وهذا يعنى أن مفهوم المعنى الكلى عند أفلاطون يرتبط ارتباطاً وثيقا بنظريته فى التذكر، وعلى هذا يكون سؤالنا هو: ماذا يقصد أفلاطون بالتذكر فى المقام الأول؟.

إن أفلاطون يمهد للإجابة على هذا السؤال ببيان كيف تكون المعانى الكلية قبلية بمعنى أنها موجودة قبل وجود النفس فى عالم مجرد يختلف عن عالمنا الحسى، وهو يعتقد فى احتمالية أن ترجع إلى الإنسان كاملة بعد الموت وذلك لأن فترة الموت تتشابه فى رأيه مع طبيعة المعانى الكلية هذا يعنى أن أفلاطون يرى أن الإنسان لن يستطيع أن يصل إلى ذلك فى حالة الروح

(1) د/ عبد الرحمن بدوى: أفلاطون، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979، ص152.

(2) S. E. Stumpf: History of Philosophy, p 64.

الخالصة المتجردة من آثار الجسد وما يحصل عليه الإنسان من معرفة فى الحياة الدنيا ليس سوى استرجاع أو تذكر لما أحاطت به النفس فى وجودها السابق أعنى الوجود الذى سبق ميلادها[1] هـذا مـا أوضحه أفلاطون فى محارة فيدون عندما قرر أن مـا نقوم به من بحث و تعلم للوصول إلى المعانى الكلية ما هو إلا تذكر لما قد تعلمته النفس فى الماضى، وهو يبرر ذلك بقوله لما كانت الطبيعـة مـن جنس واحد و لما كانت النفس قد تعلمت كل شيء قبل حلولها فى الجسـد فليس هناك ما يمنع من تذكرها.[2]

وهـذا يعـنى أن أفلاطـون يـرى أن المعـانى الكلية تكـون موجـودة فينا من قبـل، ونقوم باسترجاعها بعملية التذكر، وذلك بمساعدة الأشياء الحسية، فالإنسان حين يرى الأشياء الحسية يدرك أنها تتشابه مع تلك التى فيه ولا يدركها فيسعى للحصول على ما يشبهها[3].

ويمـضى أفلاطـون إلى أبعد من ذلك عندما يقرر أنه على الرغم مـن أن المعانى الكلية قبلية و أن التذكر ينبش فيها فيحيى منها جزءا يسـيرا إلا أن هذا التذكر ليس أمراً مشاعاً بين الناس و إنمـا هـو قاصر على من أنعـم الإله عليهم بنعمـة التطهر من آثار الجسـد إذ ليس التذكر كما يقول هو فى «متناول من لم يحظ من النفوس بالرؤية المقدسة إلا لفترة قصيرة من الزمان وليس أيضا من نصيب النفوس التى وقعت على هذه الأرض فأحييت بالتعاسة وانقادت بالظلم بسبب صلات سيئة نسيت بسببها الرؤى المقدسة التى حظيت بها من الزمن الغابر، وعلى ذلك لا يبقى سـوى عـدد قليل من النفوس هو الذى سـعد بنعمة التذكر، وحين تبصر هـذه النفوس محاكاة موضوعات العالم الأخر تأخذها الدهشة وتفقد القدرة على السيطرة على نفسها أما فيما يتعلق بحقيقة إحساسها فإنها لا يستطيع أن تفسيره وذلك لأنها تقوى على الإدراك كما ينبغى»[4].

إن هـذا النـص ينطوى عـلى نتيجتين على قـدر كبير من الأهميـة الأولى هـى أن التذكر، وكـما سـبق أن ذكـرت، لا يدركه كل الناس و إنما نفـوس قليلة هى التى تحـوذ هذه الإمكانية القـادرة على إدراك المعانى الكليـة والتى قد تعطى للمؤمنين والفلاسـفة الذين من علمهم الإله

(1) أفلاطون: محاورة فيدون، 74 (جـ، هـ)، ص186.
(2) أفلاطون: محاورة مينون، 81 (د)، ص 92.
(3) أفلاطون: محاورة فيدون، 74 (د)، ص186.
(4) د / حسين حرب: الفكر اليونانى الجزء الثانى أفلاطون دار الفارابى الطبعة الأولى بيروت 1980 ص 66.

بالقدرة على النظر فى العلل الشـاملة والذين جعلهم أفلاطون فى محاورتى الجمهورية والقوانين حكامـاً للمدينـة الفاضلة نظراً لتمتعهم بهذه القدرة على إدراك المعانى الكلية، وأما الثانية فهى أن أفلاطـون يقيـم علاقة طردية بـين اجتهاد البشر فى التخلص من آثار الجسـد والاقتراب من الرؤية المقدسة التى حددها الإله منذ زمن بعيد بين الوصول للمعانى الكلية، فكلما زاد الجهد فى المجـال الأول كلما تحققت إمكانية الوصول فى المجال الثانى أما الذين يتخبطون فى الخطيئة فقد يضلون هذا الإدراك.

تجدر الإشارة هنا إلى أن « A. rey»[1] قد ذهبت إلى القول بأن نظرية التذكر عند أفلاطون لا تخرج عن كونها مجرد تعبير أسطورى عن حقيقة مألوفة فى العلم تقول أن معارفنا تتخذ شكل « تعرف « على الكثرة المعطاة الحاضرة من خلال تصورات ومفاهيم موجودة فى الذهن من قبل المعانى الكلية وليست عملية التعرف هذه إلا نوعاً من التذكر أى إدراك الكثرة المتغيرة التى تمر بنا فى اللحظة الراهنة، وعلى الرغم من أن هذا الرأى قد تكون له وجاهته إلا أن الباحث يرى أن ما عبر عنه أفلاطون فى سـياق حدثيه عن إدراك المعانى القبلية يكشـف فى جملته عن وجود شـكل مثالى صرف لهذه المعانى سـوف يكون له مدلول خاص فى العصر الوسيط. هذا الشكل يتلخص فى علو هذه المعانى الكلية عن عالمنا المحسـوس ومفارقتها له فالعالم المحسـوس فليس سوى سجن للجسد وان كان له أى دور فانه يقتصر على المشاركة فى المعانى الكلية فقط.[2]

وهذه المشـكلة تضعنا أمام المشـكلة الثانيـة المترتبة على التعريف الـذى قدمناه لوصف ماهية المعنى الكلى عند أفلاطون. وهى مشكلة تضرب بجذورها فى هذا السؤال: كيف يكون عالم المحسوسات فى مرتبة أدنى من مرتبة المعانى الكلية و يشارك فيها فى نفس الوقت؟ أو بتعبير أدق كيف يشـارك العالم الحسى المادى الذى يتصف بصفات أدنى ذكرناها أنفاً فى العالم الكلى المجرد الذى يتصف بصفات أسمى؟..

لقـد تنبه أفلاطـون إلى الإجابة على هذا السـؤال وقدم نقداً لاذعاً لنظريـة المعانى الكلية المشـاركة للأشياء فى محاورة بارمنيدس، و يفوق فى وضوحه ودقته كل الانتقادات التى وجهت للنظرية من قبل رافضيها وهذا لا يعنى أن أفلاطون سـيتخلى عن نظريته فهى سـلاحه النظرى

(1) أفلاطون: محاورة الجمهورية، ترجمة ودراسة د / فؤاد زكريا، مقدمة المترجم، ص144.
(2) أفلاطون: محاورة فيدون، 66 (أ)، ص162.

لتبرير نظامه السياسى الذى حدده فى محاوراته السياسية كالقوانين والسياسى والجمهورية وانتزاع سلطة المعرفة و إن هذا النقد يهدف إلى وضع شروط معرفتها وفهمها بعمق.

وترتب على هذا السؤال إثارة بعض الصعوبات والإشكالات كما رآها أفلاطون نفسه من خلال النقد الذى وجهه لذاته، تتلخص فى ست صعوبات أو إشكالات تعوق الإجابة على السؤال السابق ذكره وكشف فى مجملها عن السبب أو الأسباب التى تجعله يقر صعوبة المشاركة المعنى الكلى للجزئى. وبادئ ذى بدء يسلم بارمنيدس وسقراط وهم من يجرى على لسانهم أفلاطون محاورة بارمنيدس. أن تمشياً مع منطق نظرية مفهوم المعنى الكلى أن نترك التردد ونقبل بوجود صورة فى ذاتها للإنسان مفارقة لنا وكذلك صور مفارقة لكل عالمنا، حتى التى قد تبدو مضحكة منها كالوبر والوحل والعبس أو أى شيء أخر ذرى جداً وحقير، فهذه الأشياء الأخرى أشياء عالمنا مشاركتها هذه الصور أو المعانى الكلية تستمد منها ألقابها فالمشتركة فى الشبة تمسى شبيه والمشتركة فى الضخامة تمسى ضخمة والمشتركة فى الجمال والعدل تسمى عادلة وجميلة[1]، وبعد ذلك راح أفلاطون يصيغ الصعوبات أو المشكلات الست.

الصعوبة أو المشكلة الأولى هى أن مشاركة الأشياء الكثيرة فى المعنى الكلى الواحد لا يمكن أن تكون مشاركة فى كل المعنى الكلى أو فى جزء منه، فإذا شاركت الأشياء الكثيرة فى كل المعنى الكلى يصبح فى جملته فى ذاته وبجملته فى الأشياء الكثيرة التى تشارك فيه وذلك مع كونه واحداً وعين ذاته فى أن واحد، فهو يحل على هذا بجملته فى الأشياء الكثيرة المفارقة بعضها بعضا، وعلى هذا النحو قد يغدوا مفارق هو ذاته لذاته، وهكذا بفضل عن ذاته ويتعدد بتعدد الأشياء المشاركة فيه ولا يعود واحداً. و إذا كانت المشاركة فى جزء من الصورة أو المعنى الكلى بحيث لا تكون كلها فى كل شيء مشارك بل يمتلك كل شيء من الأشياء المشاركة فى الصورة جزءاً منها. فإن هذا الاحتمال يجعل الصورة أو المعنى الكلى قابل للتجزئة والقسمة وهذا يتعارض مع بساطته وبفقده وحدته لأن المعنى الكلى إذا دعانا أن نقسمه فى الواقع لا يمكن أن يلبس بعد ذلك واحداً. وهنا يظهر التناقض بين طبيعة المعنى الكلى ونظريته فى المشاركة ويبقى على التساؤل الذى وجهه بارمنيدس لسقراط وهو على أى وجه تشترك الأشياء فى صورة أو المعنى الكلى أن لم تستطيع أن تشترك فيها لا اشتراكاً فى الجزء ولا اشتراكاً فى الكل؟[2].

(1) Ibid: 130, p 49.

(2) Ibid: 131 , p50.

والصعوبة أو المشكلة الثانية تدور حول تكوين المثال أو المعنى الكلى واعتباره وحدة تأليفية، وهو اعتبار يؤدى أيضا إلى تعدد المثال أو الصورة أو المعنى الكلى، فإذا اعتبرنا الصورة أو المعنى الكلى وحدة تأليفية تظهر صورة أو معنى كلى آخر، مثل الكبير بالذات أى المعنى الكلى للكبر والأشياء الأخرى الكبيرة وبالإضافة لهذه الصورة الأخرى أو المعنى الكلى الأخر هناك معنى ثالث ورابع، إلخ ولن يكون منه بعد معنى كلى واحد، بل يضحى كل من المعانى الكلية بل حصر من جهة كثرته(*).

وأما الصعوبة أو المشكلة الثالثة، وهى تنبع من اعتبارنا أن المعنى الكلى يكون مفهوما أو فكرة عقلية، وأن اعتبار الصورة فكرة عقلية فكرة تتحقق بالعقل فقط، وتطبق على أشياء متباينة، يحفظ لها وحدتها، إلا أنه يؤدى إلى جعل الأشياء كلها أفكاراً، لأن الأشياء لا توجد إلا بمشاركتها فى الصور أى المعانى الكلية، فإذا كانت الصورة أو المعنى الكلى مفهوماً تصبح كل الأشياء أفكاراً تفكر أو أفكاراً لا تفكر، وينتفى التمييز بين الفكر والموضوع الفكر وبذلك يقضى على موضوعية المعرفة، وهذا ما لا يقبل به أفلاطون مطلقاً، إذ يرفض أفلاطون اعتبار الصورة أو المعنى الكلى مفهوماً(1).

والصعوبة أو المشكلة الرابعة وهى نابعة من اعتبار المعانى الكلية نماذج للأشياء تقبع فى واقع الطبيعة، والأشياء نسخ عنها، وهذا الاعتبار يؤدى أيضا إلى تعدد المعنى الكلى ولذلك يرفضه أفلاطون ويعلن أن ليس بالمشابهة تشترك الأشياء الأخرى فى المعانى الكلية، ويجب أن نبحث عن نوع آخر من المشاركة، وخير ما يعبر عن هذه الصعوبة هو الحوار الأفلاطونى فى محاورة بارمنيدس(**).

(*) بارمنيدس: تحسب أن كل صورة هى واحدة. فكل مرة يتهيأ لك أن الأشياء كثيرة هى كبيرة، يبدو لك ربما وأنت تنظر، أن نظرة واحدة بذاتها تشمل هذه الأشياء كلها، ومن ثم تعتقد أن الكبير هو واحد.
أجاب سقراط: أنك تعبر عن حقائق.
وماذا ترى، الكبير بالذات والأشياء الأخرى الكبيرة، إذا نظرت إليها كلها بالروح عن النحو عينه، ألا يظهر من جديد كبير «آخر» واحد، به تبدو حتماً كل هذه الأشياء كبيرة ؟

(1) د / حسين حرب: المرجع السابق، ص 77 وانظر أيضاً Parmenides. 132. p. 51. وانظر أيضاً
Introduction B. Jewit two Pasmenides. P. 10

(**) سقراط: ولكن يا بارمنيدس يظهر لى أن القضية فى الأغلب هى على هذا النحو التالى. يبدو لى أن هذه=

والصعوبة أو المشكلة الخامسة هى الصعوبة الأخطر برأى أفلاطون ذاته وهى ناتجة عن اعتبـار أن لـكل معنى كلى وجود قائم فى ذاته. وهو يعنى بالطبع اسـتحالة معرفة المعانى الكلية من قبل الإنسان.

فالمعـانى الكلية فى هـذه الحالة وكـما يقول أفلاطـون :» تملك وجودهـا فى صلتها بعضها البعض، وليس فى صلتها بما عندنا من أشياء، سواء افترض الإنسان أن هذه مشابهات لتلك أم أى وصف أخر لها، هذه الأشـياء التى نشترك فيها ونسـمى لكل منها وجوداً. وهذه الأشياء القائمة عندنا، ولها أسماء توازى تلك هى على صله بعضها ببعض، وليس على صله بالصور. وأكرر أن ما يسمى بهذا الاسم من أشيائنا صلته بعضه ببعض وليس بتلك الصورة».[1]

والنتيجـة فى النهاية هـى الانفصال بين عالم المعنى الكلى وعالم المحسوسـات ويمسى على ذلـك أن يكـون عالم المعـنى الكلى فى ذاته وعالم المحسوسـات فى ذاته أيضاً وهـو ما عبر عنه أفلاطون على لسان بارمنيدس وسقراط(*).

= الصور تنتصب فى الطبيعة بمثابة نماذج، وأن الأشياء الأخرى تماثلها وأنها أشباه لها، وأن مشاركة الأشياء الأخرى للمثل - المعانى الكلية ليست سوى مماثلة لها.

بارمنيدس أن ماثل شيء ما إذن الصورة - المعنى الكلى - أمن الممكن أن لا تكون تلك الصورة شبيهة بما يماثلها، وبمقدار ما يشبهها ؟ أم هل من حيلة أن يكون المشابهة مشابهاً لشبهه ؟

سقراط: ليس من حيلة إلى ذلك.

بارمنيدس: ثم أليس هناك ضرورة كبيرة أن يشارك المشابه شبه فى صورة واحدة هى عين الصورة.

سقراط: هناك ضرورة.

بارمنيدس: وما تشترك به المتشابهات فتكون مشابهة، أليس هو تلك الصورة بعينها ؟

سقراط: فعلاً ومن كل الأوجه.

بارميندس: إذن لا يمكن أن يشبه شيء صورة، ولا أن تشبه صورة أخرى وإلا فإلى جانب الصورة تبرز أبداً صورة أخرى. وقد تكون تلك شبيهة بصورة ما، وهى من جديد صورة غيرها. ولن تنقطع أبداً صورة جديدة عن الحدوث إن غدت الصورة شبيهة بما يشترك فى نفس الصورة،... Parmenides. Op. Cit. 133. P. 52.

وراجع أيضاً د / حسين حرب. مرجع سابق ص 79.

(1) Parmenides. 133. pp. 53 - 4.

(*) بارمنيدس: والعلم إذن بالذات أى تلك الماهية التى هى العلم، ويكون علم تلك الحقيقة بالذات التى هى الحقيقة؟ =

والصعوبة أو المشكلة السادسة هى مشكلة أشد هولاً من المشكلات الخمس السابقة لأنه إذا كان نتج عن المشكلة الخامسة الفصل بين عالم المعنى الكلى وعالم الموجودات الحسية، ف،ن الله فى هذه الحالة لن يعرف الواقع الإنسانى. لأن الله يحرز و يتملك العلم بالذات وهو العلم الأوفر ضبطا ودقة، ورغم ذلك لن يكون فى وسع الله الذى يحرز العلم بالذات أن يعرف ما لدينا من وقائع، لأننا وافقنا على أن تلك الصور أو المعانى الكلية لا تملك ما تملك من قدرة بالنظر إلى واقعنا، ولأن ما لدينا من وقائع يملك اقتداره بالنظر إلى تلك، ولكن كل فئة تملك اقتدارها بالنظر إلى عالمها.[1] ولكون الأمر كذلك يقول أفلاطون « إن كان إذن لدى الآلهة السيادة القصوى بالذات والعلم والأدق بالذات فلا سيادة أولئك قد تحكمنا ذات يوم، ولا علمهم قد يعرفنا أو يعرف شيئا مما عندنا..... ومن ثمة حسب البرهان عينه لا أولئك هم أسيادنا، ولا يعرفون المشاكل البشرية مع أنهم ألهه»[2].

ويرى الباحث أنه يمكننا من خلال العرض الوجيز لهذه الصعوبات أو الإشكالات التى تعيق المشاركة بين المعانى الكلية والجزئيات الحسية، أن نستخلص خمسة نتائج يكشف بعضها عن سبب تمسك أفلاطون بمفهوم المعنى الكلى.

= سقراط: بكل تأكيد.

بارمنيدس: ومن ثمة كل عام قائم بذاته، يكون علم موجود من الموجود قائم بذاته، الأمر على النحو هذا أم لا ؟

سفراط: أجل على هذا النحو.

بارمنيدس: والعلم لدنيا إلا يكون علم حقيقة لدينا ؟ ومن ثم يتأتى أن يكون كل علم عندنا علم موجود من الموجودات عندنا ؟

سقراط: حتما.

بارمنيدس: وبالتالى دون ريب، على ما تقربه به لا نحرز أم نمتلك الصور - المعانى الكلية ولا يمكن أن توجد لدينا.

سقراط: فعلا لا يمكن أن تكون عندنا.

بارميندس: فكل جنس إذن من الأجناس القائمة من ذاتها تعرفه صورة العلم القائمة بذاتها وهى صورة لا نحرزها. وفى هذه الحال لا نعرف ولا صورة واحدة من صور العلم القائمة بذاتها وهى صورة لا نحرزها. وفى هذه الحال لانعرف ولا صورة واحدة من الصور، بما أننا لا نشترك فى عملها. Parmenides. 134.p. 54.

(1) Ibid: 135, p 55.

(2) Ibid: 136,pp 56 - 7.

والنتيجة الأولى وهى أن الهدف الأفلاطونى من عرض المشكلات والصعوبات هو إثبات نظرية المشاركة أى مشاركة المعنى الكلى للجزئى محاولاً أن يضع نظرية عملية، وفى نفس الوقت لا يريد أن يفترض مفهوم المعنى الكلى ذاته لأنه أكد قبل عرضه للصعوبات على أن وجود المعنى الكلى بمثابة مسلمة.

والنتيجة الثانية وهى أن الهدف من هذا النقد لدى أفلاطون هو أنه يريد أن يمنعنا من التفكير فى أن المشاركة فى المعقول لا يمكن أن يكون جسمية ومادية، و إذا كانت الأشياء لا تشارك المعنى الكلى لا فى الكل ولا فى الجزء، فمعنى ذلك أن المشاركة ليست مادية وذلك لأن المعانى الكلية ليست مادية، ولا يمكن أن نطبق علىها المقولات التى نستخرجها من عالم الأشياء الحسية المادية المشاركة، فالتجزؤ والزمن والتوافق والوجود فى المكان لا يمكن تطبيقها على المعانى الكلية العقلية اللامادية.

والنتيجة الثالثة وهى أن المعانى الكلية موجودة، وهذا ما لم يشك فيه أفلاطون مطلقاً كما قلنا منذ قليل. والأساس الحقيقى فى الصعوبات هو البحث فى مسألة علاقة المعانى الكلية ببعضها وعلاقتها بالأشياء الحسية وهى مسألة المشاركة. فالصعوبات الولى والرابعة تهدفان إلى نفى المشاركة الجسمية المادية، أما الصعوبات الثالثة فهى تستبعد المشاركة النفسية، وهكذا يطرح أفلاطون مهمة البحث عن شكل آخر للمشاركة بين المعانى الكلية والجزئيات.

والنتيجة الرابعة هى أن مفهوم المعنى الكلى الذى وضعه أفلاطون من أجل تأسيس نظرية أنطولوجية وأبستمولوجية، أعنى، نظرية فى الوجود والمعرفة، تبدو بعد كل هذه الصعوبات والإشكالات التى صاغها أفلاطون نفسه غير قادرة على تلبية حاجات العقل الذى ولدها، ولكى تقوم بهذا الدور الذى أسست من أجله فلابد أن تتخلص من الأشياء التى تجعل المعانى الكلية منفصلة عن أشياءها أولا، وأن توضح الطريقة الحقيقية التى تشارك بها المعانى الكلية الجزئيات.

والنتيجة الخامسة والأخيرة وهى أن عرض أفلاطون لهذه الصعوبات أو الإشكالات بهذه الطريقة يكشف عن مدى تفهم أفلاطون لمفهوم المعنى الكلى وتمسكه الشديد بوجوده، لأن المفهوم فى اعتقاده هو الشرط الأساسى لقيام العلم، والتخلى عنه يفقد الجدل قدرته فى الوصول

إلى الحقيقة والمعروف أن الجدل هو المعول الذى يلجأ إليه أفلاطون فى عرض منهجه للوصول إلى المعانى الكلية.

ورغم كل هذه الصعوبات التى أثارها أفلاطون والتى عرضنا لها، إلا أن هذه الصعوبات لا تهدم نظريته فى مفهوم المعنى الكلى، حيث إنه نعت هذه الصعوبات أو الإشكالات بأنها ظاهرية وسطحية، ويحاول أن يحول هذه الصعوبات إلى براهين فى القسم الثانى من البارمنيدس، حيث يتصدى أفلاطون لكل الفلسفات السابقة ويهدمها كليا أو جزئياً ليشيد على أنقاضها نسقه الفلسفى، ناهيك عن أن مهمة أفلاطون فى القسم الثانى من البارمنيدس كانت مزدوجة فأنه من ناحية يدحض المعنى الكلى البارميندى ومن ناحية أخرى يحاول إظهار طبيعة المعنى الكلى العلائقى، أعنى، الذى يكون فى حالة مشاركة مع الجزئى، وسوف نقسم هذه المهمة إلى عدة أساسات يمكن أن تتم من خلالها المشاركة بين المعنى الكلى والجزئى.

الأساس الأول وهو أن المعنى الكلى يجب ألا يكون مطلقا، كما هو عند بارمينيدس إن كان المعنى الكل مطلقا ويعنى ذلك أنه ليس كلاً وليس له أقسام أو أجزاء وبما أنه بلا أقسام فهو لا ينطوى على بداية ونهاية أو وسط، وليس له شكل، أعنى، لا محدود وثابت ثبات مطلق ولا يكون فى ذاته ولا فى غيره، لأنه إذا وجد فى غيره سيلامسه هذا الغير فى كثير من الأماكن وهذا يتعارض مع المعنى الكلى المطلق الذى ليس له شكل، ويستحيل أن يكون فى ذاته لأن ذاته تحويه فى هذا الحالة، ويكون الحاوى شيئا مغايراً للمحتوى ويصبح الواحد البارمينيدس اثنين لا واحد[1].

ومن هنا يتضح أن المعنى الكلى المطلق بالمعنى البارمنيدى لا يسمح بقيام المعرفة لأنه مغلق، ولكونه كذلك يفصل العلاقة بين المعنى الكلى والجزئى، أعنى، المشاركة. لذا يجب أن نبحث عما يجعل الحكم منطقى وممكناً وذا قيمة، وما يجعله ممكنا هو تشارك الأجناس من ناحية والطبيعة الدينامية للمعانى الكلية من ناحية أخرى.

والأساس الثانى وهو أن الواحد أو المعنى الكلى واحد ومتكثر وليس واحداً ولا كثرة، ويشارك ولا يشارك فى الوجود، ولا يمكن أن يشارك وألا يشارك فى الوجود فى الوقت نفسه،

(1) Ibid. 137. pp. 58 - 60.

إذن يجب قبول وجود الزمن، وهذا يعنى أن هناك زماناً يكتسب الواحد الوجود وزمانا فيه يفقده هذا الزمن هو الأنى.[1] وهذا الأساس يوضح أن الواحد أو المعنى الكلى هو وحدة تضم المفاهيم المتناقصة توحدها بفعل الفكر الذى يذهب بدون انقطاع من الواحد إلى الأخر.

والأساس الثالث وهو أن الأشياء تشترك فى الواحد من بعض النواحى كمجموعات أو كأجزاء، وتشترك فى الكل أيضاً، وهى لا محدودة ومشتركة فى الحد والحصر.[2]

وهذا الأساس يرينا كيف يستطيع أن نطلق على الأخر حتى المادى مثال الوحدة مأخوذة بمعناها المادى والعقلى، وهكذا يقوم العلم كما أن بفضل هذا الأساس نفهم أن العالم واحد متكثر وتبرز الوحدة الأفلاطونية وحدة مدمرة لا تدمر وجود الأشياء الحسية.

والأساس الرابع وهو ينتقد فيه مفهوم العدم فى الفلسفة السابقة علىه ويدخل ايجابية مفهوم اللا وجود. عندما نقول عن الواحد أنه لا موجود يعنى ذلك انه يختلف عن الأشياء الأخرى. هذا اللاوجود يشارك فى مقولات كثيرة وبمشاركته هذه المقولات يشارك فى الوجود، بمعنى أن ما قلناه عنه يوجد إذن هناك وجود اللاوجود.

وبالنسبة للعقل الذى يفكر أن الوجود ليس إلا نفى اللاوجود كما أن اللاوجود هو نفى الوجود، والتأكيد والنفى متصلان. فالواحد اللاموجود له وجود ولا وجود وهنا يظهر أن هناك مشاركة للوجود فى اللاوجود فى الوجود[3].

وهذه الأسس الأربعة ليست هى الأسس الوحيدة، وإنما هناك عديد من الأسس خصص لها أفلاطون القسم الثانى كاملاً. ومعظمها يدور حول هذه الأسس الأربعة التى تحدثنا عنها ويمكن أن نستشف منها أن أفلاطون فى صراعه الأيديولوجى هذا فى دحضه للوحدة المطلقة والكثرة الجذرية المطلقة يدخل الحياة والعلم والمعرفة إلى نظرية فى المعانى الكلية ويطورها لتتجاوز كل الإشكالات والصعوبات المثارة فى القسم الأول من البارميدس.

والآن وبعد أن عرضنا المشكلتين اللتين تتعلقا بماهية المعنى الكلى وهما كيفية إدراك المعنى

(1) Ibid. 140. pp. 55 - 4.
(2) Ibid: 145 , pp. 71 - 4.
(3) Ibid: 142 - 4 , pp. 66 - 70.

الكلى وكيفية المشاركة بقى معنا مشكلة ثالثة وأخيرة تتعلق بهذه الماهية وهى تتلخص فى السؤال الآتى: هل المعانى الكلية تمثل نوعا من أنواع المعرفة العلمية عند أفلاطون؟ إن الإجابة على هذا السؤال هى بالإيجاب. فأفلاطون يرى إن المعانى الكلية تتصف بالثبات والبساطة وقبول الحمل، ولكونها كذلك لا يطرأ علها تغير أو فناء ومن ثم فهى تمثل المعرفة الحقيقية، أعنى، المعرفة العلمية بالمعنى الحقيقى، وهذا بعكس عالم الحس الذى يخضع للتغيير المتصل ولا يثبت فيه الشيء على حاله لحظتين متتابعتين الأمر الذى يعنى أنه لا يصلح لأن يكون مصدرا للعلم لأنك لا تستطيع أن تعلم شيئا عن جسم يتغير من لحظة إلى أخرى إذ لابد أن يثبت أمام العقل حتى يمكن العلم به[1].

وهذا يعنى أن أفلاطون يرى أن المعرفة العلمية الحقيقية القائمة على المعنى الكلى ليست مستمدة من المعرفة الحسية حيث أن دور التجربة الحسية لا يخرج عن كونه مجرد فرصة لتنبيه النفس فالتذكر المعانى الكلية التى هى عبارة عن صور انطبعت فيها من عالم المعنى الكلى.

و إن العلم الحقيقى أو المعرفة العلمية الحقيقية أى المعرفة بالمعنى الكلى يقوم على خطوتين: الأولى تتمثل فى تحديد المعانى الكلية فى ذاتها، والثانية تتمثل فى تحديد علاقة المعانى الكلية مع بعضها البعض. هذا يعنى أن الخطوة الأولى تحاول معرفة المعنى الكلى فى انفصاله عن المعانى الكلية الأخرى، وذلك باستخدام المنهج الاستقرائى وهو التدرج من العام إلى الخاص، حيث يمكن معرفة الأشياء التى تشترك فيه ويمكن أن تكون أما الخطوة الثانية فتحاول معرفة العلاقات المختلفة للمعانى الكلية وذلك من خلال عمليتى التقسيم والتصنيف اللتان تساعدان على تنظيم وترتيب المعانى الكلية سواء من حيث البدء من بالمعنى الكلى الأدنى صعودا إلى المعنى الكلية الأدنى التى تندرج تحته (التقسيم). وهذان النوعان من التقسيم والتصنيف هما اللذان أطلق علهما أفلاطون اسم الجدل الهابط أو النازل والجدل الصاعد.[2]

وهنا يشير أفلاطون إلى صعوبتين أساسيتين تواجهان عمليتى التقسيم والتصنيف اللتان يقوم علهما العلم بالمعنى الكلى. الأولى هى الخلط، أما الثانية فهى النسيان، الأولى تحدث حين يخلط الإنسان فى ذهنه بين معنى كلى لموجود ومعنى كلى لموجود أخر، حيث يتم فى هذه الحالة

(1) السيد / مح مود ابو الفيض: تهافت الفلسفة، دار الكتاب العربى، بيروت، دزت، ص 51.
(2) وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 171.

وضـع موجود مكان موجود آخر، ومن ثم يحدث الخلط فى العلـم. أما الصعوبة الثانية فتتعلق بذلك النسـيان الذى يطرأ على المرء بخصوص المعانى الكلية، والذى يتفاوت من شخص لآخر. فمثل هذا النسيان معناه فقدان العلم الحقيقى ذاته.[1]

ولكى يبرز أفلاطون دعواه بأن المعرفة بالمعنى الكلى هى المعرفة العلمية الحقيقة أو المعرفة بكل ما فى معنى، راح يقسـم العلم إلى أربعة أنواع. النوع الأول أطلق عليه أسـم العلم الحسى القائم على إدراك عوارض الأجسـام وأشـباحها فى اليقظة وصورها فى المنـام، وأما النوع الثانى فأسـماه العلم الظنى وهو الحكم على المحسوسات من حيث حقيقتها المتغيرة. أما النوع الثالث فهو العلم الاسـتدلالى وهو علم الماهيات الرياضية المتحققة فى المحسوسات، أما النوع الرابع والأخـير فهـو العلم العقلى وهو إدراك الماهيات المجردة أو المعـانى الكلية من كل مادة، وهذه الأنـواع جعلها أفلاطون مترتبة بعضها فوق بعض، فقد تتأذى النفس، فى رأيه، من النوع الأول وهـو العلم الحسى ثم مـن النوع الذى يليه حتى تصل إلى النوع الأخير وهو عالم إدراك المعانى الكلية فتطمئن عنده وما ذلك إلا لان هذا النوع من العلم هو العلم بالمعانى الحقيقى.[2]

وهذه الحقيقة الأخيرة أكدها أيضا «وولتر ستيس»[3] فى معرض تصفيفه لأنواع العلم عند أفلاطـون، وذلك عندما قرر أن النوع الأول من العلـم أى العلم الحسى يمثل المرحلة الأولى من العلم عند أفلاطون وذلك عندما لأنه ينبه قوة النفس ومن ثم فهو ليس علماً كاملا لأن الحواس تـدرك موضوعات وتترك أخـرى. أما النوع الثانى وهو الظن فهو أيضـاً ليس بالعلم الذى تتوق إليه النفس لأنه قد يكون صادقاً أو كاذباً. أما النوع الثالث وهو الاستدلال فهو ما تستخدمه العلـوم الرياضية وهى تضع أمام الفكر صوراً كلية ونسـباً وقوانـين تتكرر فى الجزيئات، لذا يسـتخدم الفكر الصور المحسوسة فى هذه الدرجة من المعرفة ليس كموضوع و إنما كواسطة لتنبه المعانى الكلية المقابلة لها والتى هى موضوعه، ثم يسـتغنى عن كل الصور الحسية و يتأمل المعـانى الخالصة، وهو يسـتغنى عن التجربة كذلك فى اسـتدلاله. أما النـوع الرابع فهو التعقل

(1) أفلاطون: محاورة ثياتيتوس، 189، ص 265.

(2) أفلاطون: محاورة الجمهورية، فقرة 511ب، وأنظر أيضاً، يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 70.

(3) وولتر ستيس: فلسفة هيجل، ترجمة أما عبد الفتاح أمام، مكتبة مدبولى، الطبعة الأولى، القاهرة، 1996، ص 71 - 72.

وهـو المرحلة الأخيرة وهو العلم الصحيح الـذى تبغيه النفس لأنه يبحث عن المعانى الكلية فى ذاتها ومن هنا يكون التدرج فى الفكر كجدل صاعد من إحساس إلى ظن إلى استدلال إلى تعقل محض. وهذا التعقل المحض هو العلم بالمعنى الكلى، أو العلم بمعناه الحقيقى.

أما «سـانتيلانا»[1] فقد ذهب إلى أبعد مما ذهب إليه وولتر سـتيس، حيث أكد على حتمية هذا العلم باعتبار أنه لابد أن يكون فى العالم شيء لا يعتريه التغيير ولا تطرأ عليه الاسـتحالة والفسـاد هو المعنى الكلى هذا وألا لن يكون هناك علم أو حكم على أى شيء إذ العلم ما تعلق الحق، والحق مطابقة الصورة المرتسـمة فى ذهننا أى المعنى الـكلى للجوهر الموجود فى الخارج، فلو لم يكن هناك جوهر ثابت بسيط غير قابل للتغيير، معنى كلى ما أمكن العلم بشيء. وهذا يعـنى أن العلم بالمعنى الكلى ليس فقط هو العلم الحقيقى و إنما أيضا يكون ضروريا للعلم بأى شيء. هذا الموقف الأفلاطونى لا يختلف كثيرا عن موقف أرسطو أو موقف وليام الأوكامى كما سوف نرى. فالأول يقول: أن العلم علم بالكلى ونفس الرأى أكده أيضا وليام الأوكامى.

(1) سانتلانا: تاريخ المذاهب الفلسفية، مجموعة محاضرات القيت فى الجامعة المصرية 1910: 1911، الجزء الأول، مخطوط فى مكتبة جامعة القاهرة، رقم 839 فلسفة ص 21.

تعقيـب

وبهذه الكلمات نكون قد وصلنا إلى نهاية الحديث عن مفهوم المعنى الكلى عند «أفلاطون»، ويمكن أن نستنتج النتائج التالية وهى أن مفهوم المعنى الكلى لم يكن نبتاً شيطانياً عند أفلاطون، فقد حدثت مجموعة تطورات حازت قصب السبق فى تناولها للمفهوم قبل «أفلاطون» كما رأينا فى الفصل الأول، فقد تأثر بـ«هيرقليطس» فى التنبيه على أن عالم المحسوسات يتميز بالتغير والسيلان الدائم constant flux وأن هناك حقيقة ممكنة طبيعتها مختلفة عن هذا العالم، أعنى، أنها لا محسوسة، كما أنه استمد من الفيثاغوريين صفات الأعداد فى كونها مجردة وثابتة وأضافها على مفهوم المعنى الكلى، بجانب انه استمد اللفظ «أيدوس» الذى يعنى عنده «المثال»- المعنى الكلى، والتأثير الأكبر على «أفلاطون» جاء من «سقراط»، فقد تأثر بـ«سقراط» فى ناحيتين الأولى لفظية وهى استخدام لفظ الشيء بالذات. والثانية منهجيه هى حيث استخدم المنهج السقراطى فى عرض المفهوم وتطبيقه على المشكلات الفلسفية، وقد أوضحنا أن هذا التأثير عند «أفلاطون» لا يعنى أنه غير أصل أو أنه كان عاجزاً عن تكون نظرية نسقيه جديدة. بل إن العكس هو الصحيح. وذلك بإشادة كل من «سارتر» و«وبوبر» على هذه النظرية كما أوضحنا.

فقد مر مفهوم المعنى الكلى عند «أفلاطون» بثلاثة مراحل. الأولى وهى المرحلة المبكرة كشفت عن نفسها فى محاورات كمحاورة «أقراطليوس» ومحاورة «منيون» و«أطيقرون» و«فيدون». وفى هذه الفترة كان «أفلاطون» تحت عباءة «سقراط»، لدرجة أنه استخدم نفس اللفظ الذى يستخدمه «سقراط» للدلالة على المعنى الكلى، أعنى، «الشيء بالذات». وفى المرحلة الثانية، تطور مفهوم المعنى الكلى عنده وأصبح يمثل إشكالية لا تنتهى فى أى محاورة من المحاورات التى قدمها، وأما المرحلة الثالثة، فهى تمثل قمة التطور عنده، فقد ناقش فيها كل الإشكالات التى يمكن أن تواجه المفهوم، ورغم أن هذه المراحل الثلاثة قد حددت ماهية المفهوم، إلا أنها لم تقدم تعريفا محدداً للمفهوم، والشيء الذى استنبطناه من خلال هذه الماهية، هو أن «المعنى الكلى هو ما يطلق على كثيرين مختلفين فى العدد».

وقد تعلقت بهذه الماهية ثلاثة مسائل. الأولى هى إدراك المعنى الكلى، والثانية مشاركة المعنى الجزئى، والثالثة عما إذا كان المعنى الكلى هو العلم الحقيقى، أما بالنسبة للمسالة الأولى،

فقد رأى «أفلاطون» أن المعنى الكلى يدرك بالعقل ولكنه لا يوجد فيه، لأنه لو كان المعنى الكلى فى العقل أصبح شـأنه شـأن المحسوسات، وقد يستخدم العقل فى طريق تعقله ثلاثة طرق وهى التذكر والجدل وقوة الرغبة، وهذه الطرق الثلاثة يمكن أن تختزل فى طريق واحد وهو التذكر، والتذكر عنـد «أفلاطون» عملية إدراك المعانى الكلية القبليـة التى تكون موجودة قبل وجود النفـس، وهذا يعنى، أن المعانى الكلية موجودة فينا من قبل ونقوم باسـترجاعها بعملية التذكر، وقد جعل «أفلاطون» التذكر مفهوماً نسـبياً لأنـه يختلف باختلاف البشر، فالذين يعملون من أجل تطهر النفس والتخلص من آثار الجسـد، ينعم علهم الإلـه بنعمة التذكر للمعانى الكلية. أما المسـألة الثانية فقد أثار فيها موضوع المشـاركة أى مشاركة المعنى الكلى للجزئى، وقد قسم بهذا الشـأن محاورة البارمينيدس إلى قسمين، القسـم الأول يثير به الإشكالات التى تدور حول المشـاركة والإشكالات التى يمكن أن تصادفها مسـتقبلاً. وفى النصف الثانى حاول أن يرد على كل الإشـكالات رابطاً بين نظريته ونظرية السـابقين فى مفهوم المعنى الكلى، واسـتخلص من ذلك كله أن المشـاركة لا يمكن أن تكون جسـمية مادية. أما المسـألة الثالثة، فهى التى تتعلق بمـا إذا كانت المعانى الكلية تمثل المعرفة الحقيقة. فقد رأى «أفلاطون» أن المعرفة الحقيقة قائمة على المعنى الكلى وليسـت مسـتمدة من معرفة المحسوسات، وقد يرجع ذلك إلى أن المعنى الكلى يقبل الحمل لأنها ليست كثرة مفرطة ولا وحدة مطلقة، أى هو وحدة تقبل الكثرة يقبل الوحدة، وقد تتم من خلال عمليتى التقسـيم والتصنيف وهما ما أطلق علهما «أفلاطون» الجدل النازل والجدل الصاعد. وراح على هذا الأسـاس يقسـم العلم إلى أربعـة أصناف وهى الحسى والظنى والاستدلالى والعقلى، وأعلى من قيمة المعرفة العقلية لأنها تعتمد على المعانى الكلية.