المعرفة فى فلسفة أفلاطون

للأستاذ يوسف كرم

مدرس الفلسفة بكلية الآداب

مناهج المعرفة

(ا) إن أفلاطون أول فيلسوف بحث مسألة المعرفة لذاتها وأفاض فيها من جميع جهاتها، فاستقصى مناهجها ونظر فى مظاهرها ومصادرها؛ فانه كان يعتقد أن الحقيقة أول الخيرات عند الآلهة والناس ، وأن مهمة الفيلسوف طلب الحقيقة، وأن هذا الطلب شاق طويل لابد فيه من منهج قويم وإنما تكشف الحقيقة أولا بالتأدى من كثرة الافراد إلى وحدة الماهية ، فان فى كل نحلة مثلا شيئاً يلائم جميع النحل مهما اختلفت سناً وشكلا ومقداراً ، كما أن أفعالا كثيرة تشترك فى كونها: شجاعة، أو عفة، أو عدالة، وأن هذه الثلاث تشترك فى كونها فضائل. وكذلك الحال فى الألوان والأشكال والحركات وغيرها من الموجودات وأحوالها، أى أنا نجد دائماً أصلا واحد تحت مختلف الظواهر ، هو الحقيق بالمعرفة، أما ماعداه من العوارض فتتقلب لايجد العقل فيه مطلبه ، ويكتسب هذا الأصل بالاستقراء ويؤلف مقدمة العلم . Menon 72 - 75

(ب) وبعد اكتسابه يتعين تحليله، وإلا بقى غامضاً ولم يتحقق العلم الصحيح ، والتحليل عكس الاستقراء بمعنى أن يتأدى من الوحدة إلى الكثرة ـ فى الشىء إلى عناصره ـ وله قواعد تتبع ومخاطر تجتنب ، فيجب أن يطابق طبيعة الشىء فلا يقسم إلا حيث تقتضى القسمة ، ويجب أن يكون تاماً فيستخرج من المعنى المكتسب بالاستقراء معنيان أو ثلاثة ، ومن كل منها معنيان أو ثلاثة أيضاً حتى ينتهى إلى البسائط ، أما ما يتحرز منه فهو اعتبار المركب بسيطاً، والعرضى جوهرياً، والوسيلة المثلى فى التحليل القسمة الثنائية (Dichotomie) كأن نقول : السياسة علم والعلوم طائفتان : نظرية وعملية، والسياسة تدخل فى الطائفة الأولى، ثم تنقسم هذه إلى علوم تأمر وعلوم تحكم والسياسة تدخل فى الأولى، وهكذا حتى يتعين معنى السياسة (politique 258 - 267) أو كأن نحاول تعريف السوفسطائى، فنمضى من قسمة إلى قسمة حتى نبلغ إلى التعريف الذى لا ينطبق إلا عليه (Soqhiste 218 D - 231) فالقسمة تبدأ من اللامعين، وتتدرج إلى التعيين، أى إنها تتأدى من وحدة الجنس إلى كثرة الأنواع، ومن وحدة المبدأ إلى كثرة النتائج، وكل فى الاستقراء والتحليل ينتهى بنا إلى ماهيات أى إلى حدود، ثم تترتب هذه الحدود وتؤلف العلوم، والواجب

دائماً الاتفاق على الشيء نفسه بالعناصر التي تحدده، فان هذا خير في الاتفاق على اسم الشيء فقط دون العناية بالحد (Soqhitse 218 C)

(ج) ولكن الاستقراء والتحليل منهجان مستقيمان، فلا يستطاع انتهاجهما في بعض الأحوال فيستعاض عنهما بمنهج خلقي هو المنهج الفرضي (Hyqothetique)

مثال ذلك: قد تعرض مسألة للهندس، فيقول في نفسه أفرض أن حلها بالايجاب، وأنظر ما يلزم من نتائج، أو أفرض أن حلها بالسلب وأنظر ما يخرج لي، وللفيلسوف أن يتخذ نفس المنهج، فان رأى أن نتيجة كاذبة تلزم من فرض انتقل إلى نقيض هذا الفرض، وأخذ به مع ملاحظة أمرين: الأول أن هذا المنهج قد يبين كذب فرض ما ولا يبين صدق الفرض الذي يؤخذ به، إذ قد تخرج نتائج صادقة من مقدمات كاذبة، والثاني أنه برغم العقل ولا يقنعه، فانه يأخذ المسائل من خلف ولا يستعمل إلا حيث يمتنع النظر المستقيم. (Repub. v i)

(د) هذه خلاصة ما يمكن أن يسمى منطق أفلاطون: يضاف إليه كلام في الحكم سنورده عما قليل؛ أما القياس فلم يعرفه ولم ترد عنه إشارة في كتبه، ولكنا نجد فيها ذكر الاستدلال (Diate ctique) بأكثر من معنى واحد، فهو تارة منهج « لا يستخدم شيئاً حسياً بل ينتقل من معان إلى معان بواسطة معان » (Repub 511 B) وطوراً هو المنهج الذي يرتفع العقل به من المحسوس إلى المعقول ـ من الظواهر الزائلة إلى الحقائق الدائمة ـ دون أن يعد وسيلة لاستنتاج المعقول من المحسوس ولكنه تمهيد للتعقل المحض، وتحت معنى ثالث هو نقيض لاستدلال بالعلم الكلي الذي يبحث عن الامور الدائمة والمبادىء الأولى يصل إليه العقل بعد العلوم الجزئية، فلا يتركها مشتتة، بل يدرك علاقاتها بعضها ببعض، ويربطها بالمبادىء الأولى (Rep · 537 C)

ففي التعريف الأول: الاستدلال منهج منطقي، وفي الثاني حركة في النفس، وفي الثالث علم يشبه أن يكون الميتا فيزيقا.

درجات المعرفة

(أ) هذا عن مناهج المعرفة، أما عن المعرفة ذاتها فقد وجد أفلاطون نفسه بين رأيين متعارضين: رأي بروتاغوراس وأمثاله من الهرقليطيين الذين يردون المعرفة إلى الاحساس ويزعمون أنها جزئية متغيرة مثله، ورأي سقراط يضع المعرفة الحقة في العقل، ويجعل موضوعها الماهية المجردة الضرورية ـ فزاف عنده الأول من كل جهاته، وحق الثاني فأيده بكل قوته، وراح يطلب له أصولا ويفرع منه النتائج: حتى أقام المذهب العقلي الروحي طوداً شامخاً يسطع في رأسه نور الحق والجمال والخير.

يدعي الهرقليطيون أن الاحساس ظاهرة وحدها متغيرة أبداً، ليس لها موضوع تقوم فيه.

ولا قوة تصدر عنها، ولكن الذاكرة والتبعة تنقضان هذه الدعوى، من حيث إن الذكر يعنى دوام الشخص الذى يذكر، ولو كان الاحساس كل المعرفة كما يقولون، لأصبحت جميع الآراء صادقة على السواء، المتناقض منها والمتضاد، ولامتنع القول إن شيئاً هو كذا أو كذا على الاطلاق، ليس فقط فى النظريات، بل فى السياسة والاخلاق أيضاً، فيستحيل العلم والعمل، ولكنهما ممكنان، فالقول مردود، وهو مردود كذلك فى ناحية أنه ينكر الفكر كلكة خاصة، والواقع أنه لا يكفى لفهم اللغة مثلا رؤية ألفاظها أو سماعها، بل إن الاحساس يفيد قوة فى النفس لولاها ما تم فهم أبداً، وتظهر هذه القوة بوضوح أجلى فيما سنورده فى أفعال عقلية صرفة، ليس للاحساس دخل فيها. Thétète

(ب) دلك أن العقل لا يقنع بالاحساس بل يعتبره أدنى مراتب المعرفة، لأنه يطلب الوضوح والثبات، ويريد أن يقول عن الشىء إنه لكذا، أى إنه ماهية معينة دائمة يقف الفكر عندها ويطمئن إليها، فيجد فى الاحساس «لانهاية» آتية من المادة والحدوث تحول دون تعقله تماماً، فتقتصر النفس على أن تبدى فيه «رأياً» هو عبارة عن تأليف إحساسات حاضرة أو مذكورة. والرأى فى ذاته صادق أو كاذب، وفى النفس اقتناع أو احتمال، وهو على أية حال معرفة غير مربوطة بالعلة، فلا يبرهن ولا يبلغ إلى اليقين ولا يعلم للغير، لأن التعليم تبيان الأمور بعللها، ولا يبقى ثابتا، بل يتغير بتغير موضوعه فى عوارضه وعلاقاته ـ انظر إلى الطب والحرب والفنون الجميلة والآلية، والسياسة العملية، والعلوم الطبيعية، تجدها جميعاً حادثة نسبية مشوبة باللانهاية، لتعلقها بالمادة وهى جميعا موضوع رأى لا علم، والرأى الصادق «نعمة إلهية» أو إلهام لا اكتساب عقلى، وهو قلق فى النفس يدفعها إلى طلب العلم (ménon) Timée. 51B—E

(ج) وأول ما ترقى النفس عن المحسوسات يكون بملاحظة مابينها من علاقات تستحث العقل على التفكير، مثل أن ترى الشىء الواحد كبيراً بالاضافة إلى آخر، صغيراً بالاضافة إلى ثالث، شبيهاً بآخر، أو مضاداً، أو مباينا مساوياً أو غير مساو، فيتساءل العقل عن الوجود والاضافة والكمية والكيفية، وهى العلاقات التى يؤلف بواسطتها الأشياء بعضها مع بعض فى حكمه عليها، وإدراك العلاقات ومضاهاة الأشياء، فعلان متمايزان عن الاحساس، وقد سبق أن الحواس ليست مدركة بالذات، ولكنها آلات تدرك النفس بواسطتها، أى إنها تتلقى منها انفعالات تركبها فى أحكام، فان العلم ليس الاحساس، بل حكم النفس على الاحساس.

وترقى النفس درجة ثانية بدراسة الحساب والهندسة والفلك والموسيقى، تستغنى فيها عن التجربة وتستخدم المنهج القرضى، أى البرهان الذى يضع المقدمات ويستخرج النتائج؛ فان لهذه العلوم موضوعات متمايزة عن المحسوسات، فليس الحساب عد الجزئيات كما يفعل التاجر، بل العلم الذى يبحث عن الأعداد أنفسها بصرف النظر عن المعدودات، وليست الهندسة مسح الأرض بل النظر فى الأشكال أنفسها، ويمتاز الفلك عن ملاحظة الكواكب فى أنه يفسر الظواهر

السماوية بحركات دائبة ، بينما الملاحظة البحتة لاتقع إلا على حركات غير منتظمة ، ويفترق العالم الذى يكشف النسب العددية ، التى تقوم بها الألحان ، عن الموسيقى الذى يضبط النغم بالتجربة ؛ فهذه العلوم تضع أمام العقل صوراً كلية تتكرر فى الجزئيات ، وقوانين ضرورية ، ونسباً عددية ، فيطلب علة الكلية والضرورة ، وعلة النظام فى المعقولات والمحسوسات . نعم قد تستعمل النفس الصور المحسوسة فى هذه الدرجة من المعرفة ، لكن لا كموضوع بل كواسطة مثلما يفعل الرياضيون ، وذلك لتنبيه المعانى القابلة لها ؛ وبعد فترة تأمل تستغنى عن كل معونة حسية ، وتستغرق فى المعانى بتأملها خالصة .

ثم تعلم النفس أن العلوم الجزئية لاتكفى أنفسها ، وأنها تحفز العقل لأن يرقى درجة ثالثة لما يرى من أنها تقوم على مبادىء لاتبرهن عليها ، وأن قوانينها تتجاوز الجزئيات الزائلة وتنطبق على موضوعات دائمة .

فهناك علم أعلى أو فلسفة أولى ، ترفع العقل من الحادث إلى المطلق ، ومن الزائل إلى الدائم ، وهذا العلم هو « الاستدلال » ، يحيل الانسان شبه إله ، لأن موضوعه الأمور الدائمة ، والمبادىء الكلية تنتهى إلى مبدأين أساسيين : مبدأ عدم التناقض ، ومبدأ العلية الأول بين بنفسه لايقام عليه برهان ولا اعتراض ويقوى استمساكنا به إذا نظرنا إلى مايترتب على إنكاره من نتائج ، هى النتائج التى ينتهى اليها بروتاغوراس وأضرابه من إنكار العلم والعمل .

أما مبدأ العلية ، فانه يفسر التغير ، وهو على شكلين : مبدأ العلة الفاعلية ، والعلة الغائية ، ولا ينبغى الاشتغال بهذا العلم الأول قبل الثلاثين ، ويجب التهيؤ له بالفضيلة التى تخلص النفس من الشهوات وتعدها لتقبل الحق عن طيب خاطر ؛ فان الحق لاينكشف للنفس تطلبه وهى منغمسة على نفسها بل للنفس المخلصة تتوجه اليه بكليتها . (Rep . v 1)

نظرية المثل

(١) فاذا ماتفارت النفس فى هذه النسب الثابتة التى هى القوانين ، وفى هذه الصور الكلية التى هى الأنواع والأجناس ، أدركت أولا أنه لايمكن أن تحصل فى العقل بالحواس عن الأجسام الجزئية المتحركة ، بل يجب أن تكون حاصلة فيه عن موجودات مجردة ضرورية مثلها ، لما هو واضح من أن المعرفة شبه المعروف حتما ، وأدركت ثانيا أن لا بد لاطراد الصور الكلية والقوانين من مبدأ ثابت ، لأن المحسوسات حادثة وكل مادو حادث فله علة ثابتة ، إذ لا تتداعى العلل إلى غير نهاية ، ولأن المحسوسات ناقصة لاتبلغ أبداً إلى كمال ماهياتها ، فيلزم أن الكمال موجود وأن النقص تضاؤله ، فنؤمن النفس بعالم معقول ، هو مثال العالم المحسوس وأصله فيه الكليات متحققة بالذات على نحو تحققها فى العقل ، مفارقة للمادة ، بريئة عن الكون والفساد : العدالة

بالذات ، والانسان بالذات ، والجمال والكبر والصغر والأعداد والحركة والسرعة والبطء والفرس. والشجر بالذات، وهلم جرا، فهى مبادىء أو « مثل » الوجود المادى والمعرفة جميعاً ، ذلك أن الأجسام إنما يتعين كل منها فى نوعه باشتراك جزء من المادة فى مثال ، فيتشبه به ويحصل على شىء من كماله، فالمثال هو الشىء بالذات، والجسم شبح له — هو نموذج الجسم أو مثله الأعلى متحققة فيه كمالات النوع إلى أقصى حد ، بينما هى لا تتحقق فى الأجسام إلا متفاوتة ، بحيث إذا أردنا الكلام بدقة فلا نسمى النار ناراً، بل نقول إن النار شىء شبيه بالنار بالذات ، وإن الماء شىء شبيه بالماء بالذات. ولو لم تكن النفس حاصلة على هذه المعايير الدائمة، ما عرفت كيف تسمى الأشياء وتحكم عليها، فإن العلم إنما يحصل أولا وبالذات بحصول صور المثل فى العقل: فهى موضوع العلم، وعلة حكمنا على النسبى بالمطلق، وعلى الناقص بالكامل، وعلى التغير بالوجود . والخلاصة الظواهر المحسوسة من جهة، والحقائق المعقولة من جهة وفى الوسط أى فى العقل الكليات .

(ب) كيف عرفنا هذه الكليات وليس بيننا وبين العالم المعقول اتصال مباشر فيما نعلم ؟ إن شيئاً من التأمل يدلنا على أننا نستكشفها فى النفس بالتفكير، فحينما تعرض لنا مسألة نقع فى حيرة ونشعر بالجهل، ثم يتبين لنا « رأى صادق » يتحول إلى علم بتفكيرنا الخاص، أو بالأسئلة المرتبة يلقيها ذو علم ، وما علينا إلا أن نجرب الأمر فى فتى لم يتلق الهندسة ، نجده يجيب عن أسئلتنا إجابة محكمة ، ويستخرج من نفسه مبادىء الهندسة ، فاذا كنا نستطيع أن نستخرج من أنفسنا حقائق لم يلقنها لنا أحد ، فلا بد أن تكون النفس اكتسبتها فى حياة سابقة على هذه الحياة الراهنة (ménon) ، فقد كانت النفس قبل اتصالها بالبدن فى صحبة الآلهة ترى « فيما بعد العالم » موجودات « ليس لها لون ولا شكل »(Phidre 248 a-c)حفظت ذكرها حتى إذا أدركت أشباحها بالحواس تذكرتها ، فالعلم ذكر ، والجهل نسيان، وكما نذكر صديقاً عند رؤية رسمه، نذكر الخير بالذات بمناسبة الافعال الخيرة، والمتساوى بالذات بمناسبة الأشياء المتساوية، وهكذا، فما التجربة إلا فرصة ملائمة لظهور المعنى الكلى، وما الاستقراء والتحليل إلا وسيلة لتوضيحه، أما هو فى ذاته فوجود فى النفس، ومتصور بالعقل الصرف .

(ج) وبعد أن يبلغ العقل إلى المثل يرقى إلى درجة رابعة وأخيرة ، فيرى أنها مترتبة فى أنواع وأجناس . أى أن منها ما هو مرتبط بعضه ببعض بواسطة مثل أعلى وأعم وهذه مرتبطة كذلك بمثل أعلى وأعم وهكذا إلى مثال أول قائم فوقها جميعاً هو الخير بالذات ، فيضع هذه العلاقات فى أحكام، فالحكم الذى يعنى أن الشىء هو هو، وهو شىء آخر فى آن واحد، يعنى أن المثال الواحد يشارك فى مثل كثيرة مع بقائه هو هو، والعلم استقصاء هذه المشاركات بين المثل بالتحليل والقسمة، فإن أضاف مثالا لمثال مشارك فيه، كان صادقاً، وإن ألف مثالين ليس بينهما مشاركة كان كاذباً ، كاضافة رؤية سقراط إلى صورة ثيودور أو بالعكس .

فأفلاطون يرى أن حياة العقل فى الحكم؛ وكان السوفسطائيون والميغاريون والكلبيون قد حاروا فيه، وجزموا بامتناعه، لأن منهم من اعتبر الماهية وحدة مطلقة، على مذهب برمنيد، فوقف عندها جامداً، ومنهم من أخذ بالكثرة المطلقة على مذهب هرقليط، فتلاشت عنده الماهية، وفى كلا الموقفين يمتنع التعقل والتفكير، أما القول بأن المثل ماهيات ثابتة، وبالمشاركة بينها فقد بدا لأفلاطون موقفاً وسطاً ينجو به من نتائج الطرفين، وإن تكن هذه المشاركة من أغمض المسائل فى مذهبه وأكثرها استهدافاً للنقد كما سنرى.

(د) والخلاصة أن فوق العالم المحسوس عالما معقولا هو الوجود الحقيقى، ومثلنا معه مثل رجال وضعوا فى كهف منذ الطفولة، وأوثقوا بسلاسل ثقيلة، فلا يستطيعون نهوضاً ولا مشياً ولا تلفتاً، وأديرت وجوههم إلى داخل الكهف فلا يملكون النظر إلا أمامهم مباشرة، فيرون على الجدار ضوء نار عظيمة، وأشباح أشخاص وأشياء تمر وراءهم، ولما كانوا لم يروا فى حياتهم سوى الأشباح، فانهم يتوهمونها حقائق، فاذا أطلقنا أحدهم وأدرنا وجهه للنار فجأة، فانه ينبهر ويتحسر على مقامه المظلم، ويعتقد أن العلم الحق معرفة الاشباح، ثم يضيق من ذهوله، وينظر إلى الأشياء فى ضوء الليل الباهت، أو إلى صورها المنعكسة فى الماء، حتى تعتاد عيناه ضوء النهار ويستطيع أن ينظر إلى الأشياء أنفسها ثم الى الشمس مصدر كل نور.

فالكهف هو العالم المحسوس وإدراك الأشباح المعرفة الحسية والخلاص من الجمود بازاء الأشباح يتم بالفلسفة، والتأدى إلى الحقائق يتم بالاستدلال والأشياء المرئية فى الليل أو فى الماء الأنواع والأجناس والقوانين أى الأمور الدائمة فى هذه الدنيا والأشياء الحقيقية المثل، والنار ضوء الشمس والشمس مثال الخير مصدر الوجود والكمال. فالفيلسوف الحق هو الذى يميز بين الأشياء المشاركة ومثلها، ويؤثر الحكمة على الرأى، ويجاوز المحسوس المتغير إلى نموذجه الدائم، ويتعلق بالجمال بالذات.

(هـ) والآن كيف تمت لأفلاطون هذه النظرية؟ يقول أرسطو: إنه وصل إليها بالتفكير فى المذاهب السابقة، فانه أخذ عن أقراطيل وهرقليط أن المحسوسات فى تغير متصل، وأنها لذلك لا تصلح أن تكون موضوع علم. وكان سقراط يطلب الحد والكلى فى الخلقيات، ولا يعنى بالطبيعيات، فامتنع أفلاطون أن الكليات المعقولة وحدها هى التى تحد وتعلم، وأنه يمتنع أن يوجد حد مشترك للجزئيات المحسوسة، وهى متغيرة أبداً، وسمى هذه الموجودات مثلا، وقال إن المحسوسات إنما توجد وتعلم بها، أى إنها تتصنف فى أنواع لمشاركتها فيها، وما المشاركة سوى اسم آخر لمعنى وجده عند الفيثاغوريين، فانهم كانوا يقولون: إن الأشياء تحاكى الأعداد او تشابهها، فأبدل هو اللفظ وقال: ان الأشياء... تشارك فى المثل، غير أن سقراط لم يكن

يجعل الماهيات أشياء مفارقة ، ولم يكن الفيثاغوريون يجعلون الأعداد مفارقة ، فقطن أفلاطون — وكان يمتاز عنهم بالمنطق — إلى أنه لما كان العلم والحد لا يلائمان الجزئيات المحسوسة ، فيجب وضع الكليات فوق الجزئيات ، وأقام بإعلا سورية ونماذج وغايات للمحسوسات . فتحقق له بها ما كان يرمى إليه أمبيدوقل من قوله بالمحبة أو الخير وانكساغور من قوله بالعقل أو النظام والكمال ، ثم أخذ عن الفيثاغوريين فكرة التناسخ ، فاعتقد بحياة سابقة وأحال التوليد السقراطى تذكراً ، إن لم يكن قد وضع هذا التوليد من عند نفسه .

مراجعة النظرية

(١) ولكن أفلاطون لم يكن مطمئناً إلى هذا التفسير تمام الاطمئنان، فعاد إليه يمتحنه فى محاورة « برمنيد » فرأى أولا أن المنطق يقضى عليه بأن يضع مثلا للمشابهة ، والواحد والكثير والجمال والخير وما أشبه ؛ ولكنه يقول : إنه كثيراً ما حار فى هل يضع كذلك مثلا للانسان والنار والماء أم لا؟ وإنه يجد من الغرابة بمكان عظيم أن يكون هناك مثل للشعر والوحل والوسخ وما إلى ذلك من الأشياء الحقيرة، ويعترف أن الفكرة عاودته من حين لآخر أن ربما وجب القول بمثال لكل شىء، فكان يضطرب لها ويتحول عنها مسرعا، لئلا يمضى معها فيغرق فى هاوية من الحماقة، ثم ينتهى إلى أن هذا إنما يعرض له لأنه يلحظ رأى الناس ، ولأن الفلسفة لم تستول عليه بعد بالقوة التى يرجو أن تستولى يوماً ما. وحينئذ فلن يشعر فى نفسه احتقاراً لشىء .

وينتقل إلى المشاركة فيقول: إنها ممتنعة، لأنه إذا كانت أشياء عدة، تشترك فى مثال واحد، فاما أن يوجد المثال كله فى كل واحد فى هذه الأشياء، وهذا يعنى أن المثال متحقق كله فى نفسه ومتحقق كله فى كل واحد من الأشياء، أى مفارق لنفسه وهذا خلف، وإما أنه يوجد مقسما فى الأشياء المشاركة فيه ، وحينئذ يعدم بساطته من جهة، ويلزم القول من جهة أخرى أن جزء الكبر بالذات ينقلب صغراً بالنسبة إلى كل الكبر، وأن كل الصغر يصبح كبراً بالنسبة إلى جزئه، أى أن الشىء المشارك يصير على خلاف الشىء المشارك فيه، وهذا خلف كذلك ، ثم إن الغاية من نظرية المثل إنما هو وضع جزئيات عدة تحت مثال واحد يقال عليها ، ولكن هذه الوحدة ممتنعة، لأنه إذ ساغ لنا أن نضع الكبر بالذات فوق الكبار المتكثرة لتشابهها فى هذه الصفة ، فإن تشابه المثال والأشياء الكبيرة يحتم علينا أن نضع لنفس السبب كبراً آخر فوقها جميعا، وهكذا إلى غير نهاية . وليس يعنى القول: إن للمثال تصور فى العقل وإنه من حيث هو كذلك يمكن أن يقال على كثير دون أن يفقد شيئاً من وحدته، فان العقل إنما يتصور بالمثال شيئاً حقيقياً، هى الناحية

المشتركة بين كثيرين ، وهذه الناحية المشتركة ، هي المثال ، فلم يتغير الموقف ، أما إن قيل إن نسبة الجزئي إلى المثال ليست كنسبة الجزء إلى الكل ؛ بل كنسبة الصورة إلى النموذج أمكن الاجابة أن النموذج في هذه الحال يشبه الصورة ، فيتعين أن نضع فوق الجزئي والنموذج نموذجاً آخر يشتركان فيه ، وهكذا إلى ما لا نهاية .

وأخيراً لا يصلح للمثال أن يكون موضوع العلم ، فانه قائم بذاته ، وليس فينا ولا في هذه الدنيا ، وإذن فلا يعلمه إلا العلم بالذات أو مثال العلم ، أما علمنا نحن فهو علم بما في هذه الدنيا ، ولسنا مشاركين في العلم بالذات ، فان أضفنا هذا العلم بالذات إلى الله ، فيلزم أن الله لا يعلم الموجودات الخارجة عن المثل ، وأننا لا نعلمه ، وأن القدرة بالذات التي هي قدرة الله لا تتناول المحسوسات .

والخلاصة أن نظرية المثل تنهار من أساسها وتبدو كأنها « بطانة » لهذا العالم لا لزوم لها ، فليس المثال علة للجزئيات ، والمشاركة ممتنعة ، وليس وحدة فوق كثرة ، وهو يتعدد إلى مثل لا تحصى ، وليس موضوعاً لعلم وهو مفارق لنا تمام المفارقة .

(ب) وعلى ذلك فقد كان أفلاطون متردداً في وضع مثل لبعض المحسوسات ومشفقاً على نفسه من السخرية فيما يتعلق بالبعض الآخر ، ولكنه لم يكن يجد صعوبة في القول بمثل للمجردات متصورة في ذاتها ؛ حتى إذا ما راجع معنى المشاركة وجده يثير صعوبات عاتية ، ولكنه عاد فقال إن هذه الصعوبات ليست ممتنعة الحل وإنما يتطلب حلها عقلا ممتازاً ، أما إذا وقفنا عندها وأنكرنا المثل فلا ندري إلى أين نوجه الفكر فان للمشاركة وإن تعذر فهمها في الوجود تبدو واضحة ضرورية في العقل ، من حيث إن الفكر إضافة معنى لآخر . ويؤخذ من كلام أرسطو أن أفلاطون في أواخر أيامه وفي دروسه الشفوية استبدل الأعداد بالمثل أو بعبارة أدق استبدل بها نسباً عددية وحاول أن يجد أعم النسب فيجعلها مثلا ، فكأنه رجع إلى قول الفيثاغوريين أن ماهية الأشياء نسب عددية ، وتصور المشاركة تحقق الأشياء بحسب النسب العددية .

يوسف كرم

اطبعوا مطبوعاتكم
في
مطبعة المعرفة
فهي مستعدة لطبع الكتب والمجلات والجرائد بغاية الدقة والاتقان
الادارة بشارع عبد العزيز رقم ٤