

المعرفة في فلسفة أفلاطون

للاستاذ يوسف كرم

مدرس الفلسفة بكلية الآداب

مناهج المعرفة

(١) إن أفلاطون أول فيلسوف بحث مسألة المعرفة لذاتها وأفاض فيها من جميع جهاتها، فاستقصى مناهجها ونظر في مظاهرها ومصادرها، فانه كان يعتقد أن الحقيقة أول التأثيرات عند الآلهة والناس، وأن مهمة الفيلسوف طلب الحقيقة، وأن هذا الطلب شاق طويل لا بد فيه من منهج قويم وإنما تكشف الحقيقة أولاً بالتأدي من كثرة الافراد إلى وحدة الماهية، فإن في كل نخلة مثلاً شيئاً يلائم جميع النحل مهما اختلفت سناً وشكلاً ومقداراً، كما أن أفعالا كثيرة تشترك في كونها: شجاعة، أو عفة، أو عدالة، وأن هذه الثلاث تشترك في كونها فضائل، وكذلك الحال في الألوان والأشكال والحركات وغيرها من الموجودات وأحوالها، أي أننا نجد دائماً أصلاً واحداً تحت مختلف التواهر، هو الحقيق بالمعرفة، أما ما عداه من الو ارض فتقلب لا يجد العقل فيه مطلبه، ويسكتسب هذا الأصل بالاستقراء ويؤلف مقدمة العلم . Menon 72 - 75

(ب) وبعد اكتسابه يتعين تحليله، وإلا بقي غامضاً ولم يتحقق العلم الصحيح، والتحليل عكس الاستقراء بمعنى أن يتأدي من الوحدة إلى الكثرة - في الشيء إلى عناصره - وله قواعد تتبع ونماذج تحتجب، فيجب أن يطابق طبيعة الشيء فلا يقيم إلا حيث تقتضي التسمية، ويجب أن يكون تاماً فيستخرج من المعنى المكتسب بالاستقراء معنيين أو ثلاثة، ومن كل منها معنيان أو ثلاثة أيضاً حتى ينتهي إلى البساط، أما ما يتجزئ منه فهو اعتبار المركب بسيطاً، والعرضي جوهرياً، والوسيلة المثلى في التحليل التسمية الثنائية (Dichotomie) كأن تقول: السياسة علم والعلوم طائفتان: نظرية وعملية، والسياسة تدخل في الطائفة الأولى، ثم تنقسم هذه إلى علوم تأمر وعلوم تحكم والسياسة تدخل في الأولى، وهكذا حتى يمين معنى السياسة (267 - 253 politique) أو كأن نحاول تعريف السوفسطائي، فنعضي من قسمة إلى قسمة حتى نبلغ إلى التعريف الذي لا ينطبق إلا عليه (231 - 218 D Soqhiste) فالقسمة تبدأ من اللامعين، وتندرج إلى التعيين، أي إنها تتأدي من وحدة الجنس إلى كثرة الأنواع، ومن وحدة المبدأ إلى كثرة النتائج، وكل في الاستقراء والتحليل ينتهي بنا إلى ماهيات أي إلى حدود، ثم تترتب هذه الحدود وتؤلف العلوم، والواجب

دائماً الاتفاق على الشيء نفسه بالعناصر التي تحدده، فإن هذا خير في الاتفاق على اسم الشيء فقط دون العناية بالحد (Soqhitse 218 C1)

(ج) ولكن الاستقرار والتحليل منهجان مستقيمان، قد لا يستطيع اتساجهما في بعض الأحوال فيستعاض عنها بمنهج خلقي هو المنهج القرصي (Hypothétique)

مثال ذلك: قد تعرض مسألة للمهندس، فيقول في نفسه أفرض أن حلها بالإنجاب، وأنظر ما يلزم من نتائج، أو أفرض أن حلها بالسلب وأنظر ما يخرج لي؛ ولأنه لم سوف أن يتخذ نفس المنهج، فإن رأى أن نتيجة كاذبة تلزم من فرض انتقل إلى تقيض هذا الفرض، وأخذ به مع ملاحظة مربين: 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 يرغم العقل ولا يقنعه، فإنه يأخذ المسائل من خلف ولا يستعمل إلا حيث يمتنع النظر المستقيم. (Repub. v 1)

(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، ولكننا نجد فيها ذكر الاستدلال (Dialektique) بأكثر من معنى واحد، فهو تارة منهج «لا يستخدم شيئاً حسيّاً بل ينتقل من معاني إلى معاني بواسطة معاني» (Repub 511 B) وطوراً هو المنهج الذي يرتفع العقل به من الحسوس إلى المعقول - من الظواهر الزائلة إلى الحقائق الدائمة - دون أن يعد وسيلة لاستنتاج المعقول من الحسوس ولكنه تمهيد لتعقل للحرف، ونمت معنى ثالث هو أن الاستدلال بالعلم الكلي الذي يبحث عن الأمور الدائمة والمبادئ الأولى يصل إليه العقل بعد العلوم الجزئية، فلا يتركها مشاتمة، بل يدرك علاقاتها بعضها ببعض، ويربطها بالهة الأولى (Rep. 537 C) ففي التعريف الأول: الاستدلال منهج منطقي، وفي الثاني حركة في النفس، وفي الثالث علم يشبه أن يكون الميتافيزيقا.

درجات المعرفة

(أ) هذا عن مناهج المعرفة، أما عن المعرفة ذاتها فقد وجد أفلاطون نفسه بين رأيين متعارضين: - رأى بروتاغوراس وأمثاله من الهرقليطيين الذين يردون المعرفة إلى الاحساس ويرسمونها جزئية متغيرة مثله، ورأى سقراط يضع المعرفة الحقة في العقل، ويجعل موضوعها الماهية المجردة الضرورية - فزاف عنده الأول من كل جهاته، وحق الثاني فأيدته بكل قوته، وراح يطلب له أصولاً ويفرغ منه النتائج، حتى أقام المذهب العقلي الروحي ملوداً شائعاً يسلم في رأسه نور الحق والجمال والتأثير.

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

ولا قوة تصدر عنها، ولكن الذّاكرة والتبعية تنقضان هذه الدعوى، من حيث إن الذّكر يعنى دوام الشخص الذى يذكر، ولو كان الاحساس كل المعرفة كما يقولون، لأصبحت جميع الآراء صادقة على السواء، المتناقض منها والمتضاد، ولا يمنع القول إن شيئاً هو كذا أو كذا على الإطلاق، ليس فقط فى النظريات، بل فى السياسة والأخلاق أيضاً، فيستحيل العلم والعمل، ولكنها ممكنان، فالقول مردود، وهو مردود كذلك فى ناحية أنه ينكر الفكر كملكة خاصة، والواقع أنه لا يكفى لفهم اللغة مثلاً رؤية ألفاظها أو سماعها، بل إن الاحساس يقبه قوة فى النفس لولاها ما نسم فهم أبداً، وتظهر هذه القوة بوضوح أجلى فيما سنورده فى أفعال عقلية صرفة، ليس للاحساس دخل فيها. Thietee

(ب) ذلك أن العقل لا يقنع بالاحساس بل يعتبره أدنى مراتب المعرفة؛ لأنه يطلب الوضوح والثبات، ويريد أن يقول عن الشيء إنه كذا، أى إنه ماهية معينة دائمة يقف الفكر عندها ويطمئن إليها، فيجد فى الاحساس «لانهاية» آتية من المادة والحدوث تحول دون ثباته تماماً، فتقتصر النفس على أن تبدى فيه «رأياً» هو عبارة عن تأليف إحساسات حاضرة أو مذكورة. والرأى فى ذاته صادق أو كاذب، وفى النفس امتناع أو احتمال، وهو على أية حال معرفة غير مربوطة بالهالة، فلا يردن ولا يبلغ إلى اليقين ولا يعلم لا زير، لأن التعلم تبيان الأمور بعلمها، ولا يبقى ثابتاً، بل يتغير بتغير موضوعه فى عوارضه وعلاقاته - انظر إلى الطب والحرب والفنون الجميلة والآلية، والسياسة العملية، والعلوم الطبيعية، تجدها جميعاً حادثة نسبية مشوبة باللانهاية، لتعلمها بالمادة وهى جميعاً موضوع رأى لا علم، والرأى الصادق «تجعة إلهية» أو إلهام

لا اكتساب عقلى، وهو قلنى فى النفس يدفعها إلى طلب العلم (ménon) Timeé. 51B—E (ج) وأول ما ترقى النفس عن المحسوسات يكون بتلاخلة ما بينهما من علاقات تستحث العقل على التفكير، مثل أن ترى الشيء الواحد كبيراً بالاضافة إلى آخر، صغيراً بالاضافة إلى ثالث، شبيهاً بآخر، أو مضاداً، أو مابيناً مساوياً أو غير مساو، فيقتسم العقل عن الوجود والاضافة والكمية والكيفية، وهى العلاقات التى يؤلف بواسطتها الأشياء بعضها مع بعض فى حكمها عليها، وإدراك العلاقات ومضاهاة الأشياء، فعلاز وتمايزان عن الاحساس، وقد سبق أن الحواس ليست مدركة بالذات، ولكنها آلات تدرك النفس بواسطتها، أى إنها تتلقى منها افعالات تركيبها فى أحكام، فان العلم ليس الاحساس، بل حكم النفس على الاحساس.

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

السموية بحركات دائبة، بينما الملاحظة البحتة لا تقع إلا على حركات غير منتظمة، ويفترق العالم الذي يكشف النسب العددية، التي تقوم بها الألحان، عن الموسيقى الذي يضبط النغم بالتجربة؛ فهذه العلوم تضع أمام العقل صوراً كلية تتكرر في الجزئيات، وقوانين ضرورية، ونسباً عددية، فيطلب علة السككية والضرورة، وعلة النظام في المعقولات والحسوسات. نعم قد تستعمل النفس الصور الحسوسة في هذه الدرجة من المعرفة، لكن لا كموضوع بل كواسعة منها يفعل الرياضيون، وذلك لتنبيه للعاني المقابلة لها، وبعد فترة تأمل تستغنى عن كل معونة حسية، وتستغرق في العاني تتأملها خالصة.

ثم تعلم النفس أن العلوم الجزئية لا تكفي ألتسها، وأنها تحفز العقل لأن يرقى درجة ثالثة لما يرى من أنها تقوم على مبادئ لا تبرهن عليها، وأن قوانينها تتجاوز الجزئيات الزائلة وتنطبق على موضوعات دائمة.

فهنالك علم أعلى أو فلسفة أولى، ترفع العقل من الحادث إلى المطلق، ومن الزائل إلى الدائم؛ وهذا العلم هو «الاستدلال»، يحيل الإنسان شبه إله، لأن موضوعه الأمور الدائمة والمبادئ السككية تفتتح إلى مبدئين أساسيين: مبدأ عدم التناقض، ومبدأ العلية الأول بين نفسه، لا يقام عليه برهان ولا اعتراض ويقوى استمساكنا به إذا فطرنا إلى ما يترتب على إنكاره من نتائج، هي النتائج التي يفتش 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، وينبج التهيؤ له بالنضيلة التي تخلص النفس من الشهوات وتعددها لتبول الحق عن طيب خاطر؛ فان الحق لا يتكشف للنفس قطلبه وهي منقسمة على نفسها بل للنفس المخلصة تتوجه اليه بكليتها. (Rep. v 1)

نظرية المثل

(١) فإذا ما نظرت النفس في هذه النسب الثابتة التي هي القوانين، وفي هذه الصور السككية التي هي الأنواع والأجناس، أدركت أولاً أنه لا يمكن أن تحصل في 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 حتماً، وأدركت ثانياً أن لا بد لأمراء الصور السككية والقوانين من مبدأ ثابت، لأن الحسوسات حادثة وكل ما هو حادث فله علة ثابتة، إذ لا تنداعى العمل إلى غير نهاية، ولأن الحسوسات ناقصة لا تبلغ أبداً إلى كمال ماهياتها، فيلزم أن السكال موجود وأن النقص تضارؤه، فتؤمن النفس بعالم معقول، هو مثال العالم الحسوس وأصله فيه الكليات متحققة بالذات على نحو تحققها في العقل، مفارقة للمادة، بريثة عن الكون والفساد: العدالة

بالذات، والانسان بالذات، والجمال والكبر والصغر والاعداد والحركة والبرعة والبطء والغرس والشجر بالذات، وهلم جرا، فهي مبادئ أو « مثل » الوجود المادى والمعرفة جميعاً، ذلك أن الأجسام إنما يتعين كل منها في نوعه باشتراك جزء من المادة في مثال، فيتشبه به ويحصل على شيء من كماله، فالمثال هو الشيء بالذات، والجسم شبح له — هو نموذج الجسم أو مثله الأعلى متحققة فيه كمالات النوع إلى أقصى حد، بينما هي لا تتحقق في الأجسام إلا متفاوتة، بحيث إذا أردنا الكلام بدقة فلا نسمى النار ناراً، بل نقول إن النار شيء شبيه بالنار بالذات، وإن الماء شيء شبيه بالماء بالذات، ولو لم تكن النفس حاصلة على هذه المعايير الدائمة، ما عرفت كيف تسمى الأشياء وتحكم عليها، فإن العلم إنما يحصل أولاً بالذات بحصول صور المثل في العقل، فهي موضوع العلم، وعلّة حكمتنا على النسبي بالمثل، وعلى الناقص بالكامل، وعلى التغير بالوجود. والخلاصة الظواهر الحسوسة من جهة، والحقائق المعقولة من جهة وفي الوسط أى في العقل الكليات.

(ب) كيف عرفنا هذه الكليات وليس بيننا وبين العالم المعقول اتصال مباشر فيما نفهم؟ إن شيئاً من التأمل يدلنا على أننا نستكشفها في النفس بالتفكير، حينما تعرض لنا مسألة تقع في 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 في فتحى لم يلق الهندسة، نجده يجيب عن أسئلتنا إجابة محكمة، ويستخرج من نفسه مبادئ الهندسة، فإذا كنا نستطيع أن نستخرج من أنفسنا حقائق لم يلقها لنا أحد، فلا بد أن تكون النفس اكتسبتها في حياة سابقة على هذه الحياة الراحنة (*menon*)، فقد كانت النفس قبل اتصالها بالبدن في صحبة الآلهة فرأت « فيما بعد الآلهة » موجودات « ليس لها لون ولا شكل » (*Phidre 248 a-c*) حفظت ذكرها حتى إذا أدركت أشباحها بالحواس تذكرتها، فالعلم ذكر، والجهل نسيان، وكان ذكر صديقاً عند رؤية رسمه، نذكر الخير بالذات بمناسبة الأفعال الخيرة، والمتساوى بالذات بمناسبة الأشياء المتساوية، وهكذا، فما التجربة إلا فرصة ملائمة لظهور المعنى الكلى، وما الاستقراء والتحليل إلا وسيلة لتوضيحه، أما هو في ذاته فوجود في النفس، ومتصور بالعقل الصرف.

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

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

(د) والخلاصة أن فوق العالم المحسوس عالماً معقولاً هو الوجود الحقيقي، ومثلنا معه مثل رجال وضعوا في كهف منذ الطفولة، وأوثقوا بسلاسل ثقيلة، فلا يستطيعون نهوضاً ولا مشياً ولا تلتفتاً، وأدبرت وجوههم إلى داخل الكهف فلا يلمسكون النظر إلا أمامهم مباشرة، فيرون على الجدار ضوء نار عظيمة، وأشباح أشخاص وأشياء تمر وراءهم، ولما كانوا لم يروا في حياتهم سوى الأشباح، فأنهم يتوهمونها حقائق، فإذا أطلقنا أحدهم وأدركنا وجهه للنار فجأة، فإنه ينهر ويتحسر على مقامه المظلم، ويعتقد أن العلم الحق معرفة الأشباح، ثم ينيق من ذهوله، وينظر إلى الأشياء في ضوء الليل الباهت، أو إلى صورها المنعكسة في الماء، حتى تعتاد عيناه ضوء النهار ويستطيع أن ينظر إلى الأشياء أتمسها ثم إلى الشمس مصدر كل نور.

فالكهف هو العالم المحسوس وإدراك الأشباح المعرفة الحسية والخلاص من الجلود بازاء الأشباح يتم بالفلسفة، والتأدي إلى الحقائق يتم بالاستدلال والأشياء المرئية في الليل أو في الماء الأنواع والأجناس والتوازين أي الأمور الداعية في هذه الدنيا والأشياء الحقيقية المثل، والنسار ضوء الشمس والشمس مثال الخير مصدر الوجود والكمال. فالفيلسوف الحق هو الذي يميز بين الأشياء المشاركة ومثلها، ويؤثر الحكمة على الرأي، ويجاوز المحسوس المتغير إلى نموذج الدائم، ويتعلق بالجمال بالذات.

(هـ) والآن كيف تمت لأفلاطون هذه النظرية؟ يقول أرسطو: إنه وصل إليها بالتفكير في المذاهب السابقة، فإنه أخذ عن أقراطيل وهرقليط أن المحسوسات في تغير متصل، وأنها لذلك لا تصلح أن تكون موضوع علم. وكان سقراط يطلب الحد والكلية في الخلقيات، ولا يعنى بالطبيعيات، فافتتح أفلاطون أن الكليات المعقولة وحدها هي التي تعد وتعلم، وأنه يمتنع أن يوجد حد مشترك للاجزيئات المحسوسة، وهي متغيرة أبداً، وسمى هذه الموجودات مثلاً، وقال إن المحسوسات إنما توجد وتعلم بها، أي إنها تتصنف في أنواع لمشاركتها فيها، وما المشاركة سوى اسم آخر لمسمى وجده عند الفيثاغوريين، فأنهم كانوا يقولون: إن الأشياء تحاكي الأعداد أو تشابهها، فأبدل هو اللفظ وقال: إن الأشياء... تشارك في المثل، غير أن سقراط لم يكن

يجعل الماهيات أشياء مفارقة ، ولم يكن الفيثاغوريون يجعلون الأعداد مفارقة ، ففطن أفلاطون — وكان يمتاز عنهم بالمنطق — إلى أنه لما كان العلم والحد لا يلائمان الجزئيات الحسوسة ، فيجب وضع الكليات فوق الجزئيات ، وأقامها عللاً سوربة ونماذج وغايات للحسوسات ، فتعق له بها ما كان يرى إليه أميبودوقل من قوله بالهبة أو الخير وانكسافور من قوله بالعقل أو النظام والسكال ، ثم أخذ عن الفيثاغوريين فكرة التناسخ ، فاعتقد بحياة سابقة وأحال التوليد السقراطي 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 في محاوره « برمنيد » فرأى أولاً أن المنطق يقضى عليه بأن يضع مثلاً للمشابهة ، والواحد والكثير والجمال والخير وما أشبه ؛ ولكنه يقول : إنه كثيراً ما حار في هل يضع كذلك مثلاً للانسان والنار والماء أم لا ؛ وإنه يجد من الغرابة بمكان عظيم أن يكون هناك مثل للشعر والوحل والوسخ وما إلى ذلك من الأشياء الخفية ، ويعترف أن تفكره عاودته من حين لآخر أن ربما وجب القول بمثال لكل شيء ، فكان يضطرب لها ويتحول عنها مسرعاً ، ثم يمتنع منها فيغرق في هاوية من الخرافة ، ثم ينتهي إلى أن هذا إنما يعرض له لأنه يلحظ رأى الناس ، ولأن الفلسفة لم تستول عليه بعد بالقوة التي يرجو أن تستولى يوماً ما ، وحينئذ فلن يشعر في نفسه احتقاراً لشيء .

وينتقل إلى المشاركة فيقول : إنها ممتنعة ، لأنه إذا كانت أشياء عدة ، تشترك في مثال واحد ، فاما أن يوجد المثال كله في كل واحد في هذه الأشياء ، وهذا يعني أن المثال متحقق كله في نفسه ومتحقق كله في كل واحد من الأشياء ، لى مفارق لنفسه وهذا خلف ، وإما أنه يوجد مقسماً في الأشياء للمشاركة 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 كبيراً بالنسبة إلى جزئه ، أي أن الشيء المشارك يصير على خلاف الشيء المشارك فيه ، وهذا خلف كذلك ، ثم إن الغاية من نظرية اللل إنما هو وضع جزئيات عدة تحت مثال واحد يقال عليها ، ولكن هذه الوحدة ممتنعة ، لأنه إذ سألنا أن نضع الكبر بالذات فوق الكبار المتكثرة لتشابهها في هذه الصفة ، فإن تشابه اللل والأشياء الكبيرة يحتم علينا أن نضع لنفس السبب كبيراً آخر فوقها جميعاً ، وهكذا إلى غير نهاية . وليس يغنى القول : إن اللل تصور في العقل وإنه من حيث هو كذلك يمكن أن يقال على كثير دون أن يفقد شيئاً من وحدته ، فإن العقل إنما يتصور بالمثل شيئاً حقيقياً ، هي الناحية

للمشاركة بين كثيرين ، وهذه الناحية المشتركة ، هي المثال ، فلم يتغير الموقف ، أما إن قيل إن نسبة الجزئى 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 الجزئى 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 ، ولنا مشاركين في العلم بالذات ، فان أضفنا هذا العلم بالذات إلى الله ، فيلزم أن الله لا يعلم الموجودات الخارجة عن المثل ، وأنت لا تعلمه ، وأن القدرة بالذات التى هي قدرة الله لا تتناول المسوسات . والملازمة أن نظرية المثل تنهار من أساسها وتبدو كأنها « بئانة » لهذا العالم لا لزوم لها ، فليس المثال علة للجزئيات ، وللشاركة ممنوعة ، وليس وحدة فوق كثرة ، وهو يتعدد إلى مثل لا تحصى ، وليس موضوعاً لعلم وهو مفارق لنا تمام المفارقة .

(ب) وعلى ذلك فقد كان أفلامون متردداً في وضع مثل لبعض المسوسات ومشغفاً على نفسه من السخرية فيما يتعلق ببعض الآخر ، ولكنه لم يكن يجد صعوبة في القول بمثل للمجردات متصورة في ذاتها ، حتى إذا ما راجع معنى للشاركة وجده يثير صعوبات ثانية ، ولكنه عاد فقال إن هذه الصعوبات ليست ممنوعة الحل وإنما يتطلب حلها عقلاً ممتازاً ، أما إذا وقفنا عندها وأنكرنا للمثل فلا ندرى إلى أين توجه الفكر فان للشاركة وإن تعذر فهمها في الوجود تبدو واضحة ضرورية في العقل ، من حيث إن الفكر إضافة معنى لآخر . ويؤخذ من كلام أرسطو أن أفلامون في أواخر أيامه وفي دروسه انشغوية استبدل الأعداد بالمثل أو بعبارة أدق استبدل بها نسباً عددية وحاول أن يجد أعم النسب فيجعلها مثلاً ، فكانه رجع إلى قول الفيثاغوريين أن ماهية الأشياء نسب عددية ، وتصور للشاركة 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