المنهج الجدلي وإمكان المعرفة في فلسفة أفلاطون

إعداد

أ / محمد سمير محمد عبد الحميد

المعيد بقسم الفلسفة والاجتماع

كلية التربية – جامعة عين شمس

إشراف

أ.د / مراد وهبة جبران

المنهج الجدلي وإمكان المعرفة في فلسفة أفلاطون

إعداد

الباحث: محمد سمير محمد عبد الحميد

المعيد بقسم الفلسفة والاجتماع

كلية التربية – جامعة عين شمس

الملخص:

ينحصر موضوع البحث في دراسة نظرية المعرفة عند أفلاطون، تلك النظرية التي تبحث في المقام الأول عن الحقيقة المُطلقة وعن الكيفية التي يمكن أن تكون بها موضوعًا للفهم والإدراك البشرى. وبإمعان النظر في جملة محاورات أفلاطون نجد أن نظريته عن المعرفة لم تتخذ صورة كاملة ولم تُطرح بطريقة مباشرة في أي محاورة على حدى، وإنما كانت تتطور وتتعدل بشكل تدريجي عبر المحاورات. ويمكن التمييز، داخل نظرية المعرفة الأفلاطونية، بين جانبين رئيسيين أحدهما سلبي والآخر إيجابي:

ويتمثل الجانب السلبي في الانتقادات التي وجهها أفلاطون إلى نظريات المعرفة التقليدية الشائعة سواء السابقة عليه أو المعاصرة له. ويمكن القول بأن أفلاطون قد استطاع، من خلال ما قدمه من انتقادات لكل من المعرفة الحسّية والمعرفة الاستدلالية، أن يحدد بوضوح ما هو (ليس بعلم أو بمعرفة)، وذلك كمرحلة تمهيدية لبناء نظريته الخاصة عما هو (علم ومعرفة بحقّ).

أما الجانب الإيجابي فقد تمثل في بناء أفلاطون لنظريته الخاصة عن المعرفة، والتي تقوم على أساس التمييز بين نوعين أساسيين من المعرفة(*)، هما: (المعرفة الحقيقية

(*) إن هذا التمييز بين (الحقيقة) و(الظن) كان بمعنى ما هو الأساس لكلّ الفلسفات اليونانية السابقة، إذ يظهر هذا التمييز بوضوح في احتقار هرقليطس وبارمنيدس لأخطاء العامة. وبالإضافة إلى ذلك نجد أن بارمنيدس قد قسم قصيدته الفلسفية إلى جزئيين: الأول طريق الحقّ، والثاني طريق الظن. وكذلك

اليقينية) وموضوعها المفاهيم والمبادئ الكلّية والمُطلقة والمُفارقة لكلّ ما هو مادي وحسّي ومتغير، أي أن موضوعها هو (المُثل)، والتي يمكن أن تؤدي بدورها إلى اكتساب العلم الحقيقي. و(المعرفة الظنية غير الحقيقية) وموضوعها الإدراكات والانطباعات الحسّية وما تؤدي إليه من أحكام ظنية، والتي لا يمكن أن تؤدي بأي شكل من الأشكال إلى اكتساب أي علم حقيقي. والواقع إن أفلاطون لم يكتفي بهذا التمييز بين المعرفة اليقينية والمعرفة الظنية، وإنما تجاوز ذلك فوضع منهجًا عقليًا يمكن من خلاله بلوغ وإدراك تلك المفاهيم والمبادئ الكلّية والمُطلقة والمُفارقة، أي يمكن من خلاله بلوغ وإدراك المُثل ذاتها، وبالتالي يُمكّن العقل البشري من اكتساب العلم الحقيقي والمعرفة اليقينية، وكان هذا المنهج العقلي هو (الجدل أو الديالكتيك).

The Dialectical Method And The Possibility Of Knowledge In Plato's Philosophy

Mohamed Samir Mohamed Abd Elhamid
Demonstrator**,** Department Of Philosophy And Sociology
Faculty Of Education - Ain Shams University

Abstract:

The research subject is consisted in studying Plato's theory of knowledge, which searches primarily for absolute truth and how it can be a subject of human understanding and perception. A closer look at Plato's dialogues, we find that his theory of knowledge was not presented directly in any one of the dialogues separately, but rather developed and modified gradually through the dialogues. It can also distinguish, within his theory of knowledge, between two main aspects one negative and the other positive:

ميز ديموقريطس بين المعرفة الخالصة والمعرفة الغامضة. ومن هنا كانت هذه النظريات بمثابة المصدر الممهد لنظرية أفلاطون عن المعرفة.

Look: Ritchie, David George: Plato, New York, Charles Scribner's Sons, 1902. Chapter: IV, P: 81.

The negative aspect was represented in Plato's criticisms of the traditional theories of knowledge, whether previous or contemporary to him. It can be said that Plato was able, through his criticisms of both sensible and inferential knowledge, to clearly define what is “not true knowledge”, as a preliminary phase to build his own theory of what is “true knowledge”. And Plato devoted “Theaetetus” to this critical negative aspect of his theory of knowledge.

The positive aspect was represented in Plato's building of his own theory of knowledge, which is based on the distinction between two basic types of knowledge, which are: “The certain knowledge” and its object is universal, absolute and transcendent concepts and principles of everything that is material, sensible and changing, that is, its subject is "the Ideas" which in turn can lead to the acquisition of the true knowledge. “The uncertain knowledge” and its subject is sensible perceptions which in turn lead to uncertain judgments, and therefore It cannot lead in any way to the acquisition of any true knowledge. Indeed, Plato did not stop at the distinction between the certain knowledge and the uncertain knowledge, but rather went beyond that, so he developed a rational method which through it the human mind can be able to realize the universal, absolute and transcendent concepts and principles. It is possible through this method to realize "the Ideas" itself, Thus this method enables the human mind to acquire the true knowledge, and this method was "The Dialectical Method". It can be said that Plato almost presented this positive aspect of his theory of knowledge in all his dialogues, and at the forefront of those dialogues “The Republic”, “Phaedrus” and “Meno”.

المنهج الجدلي وإمكان المعرفة في فلسفة أفلاطون

الباحث: محمد سمير محمد عبد الحميد

المقدمة:

لقد أكد أفلاطون[*](427 – 347ق.م) في مجمل محاوراته على رفضه التام لفكرة نسبية الحقيقة، إذ إن ذلك سيؤدى بالضرورة إلى عدم وجود أي معيار أو قاعدة ثابتة، ومن ثم عدم وجود موضوع ثابت ودائم للمعرفة. وقد سبقه إلى ذلك أستاذه سقراط (469– 399ق.م) الذي كان على قناعة تامة بأن السلوك الأخلاقي لا بد أن يقوم على أساس من المعرفة، وهذه المعرفة ينبغي أن يكون موضوعها هو القيم الأزلية المُطلقة التي لا تخضع لأشكال الانطباعات الحسّية المتغيرة أو للآراء الذاتية المتفاوتة، وإنما تكون ثابتة وواحدة في ذاتها بالنسبة لجميع البشر. ومن الواضح أن أفلاطون قد ورث عن أستاذه هذا الاعتقاد بإمكان وجود معرفة ثابتة، بمعنى المعرفة اليقينية التي تكون موضوعية وكلّية ومُطلقة، وأراد أن يثبت هذه الاعتقاد ويبرهن عليه بطريقة نظرية ومنطقية[1]. ومن هنا بدأ أفلاطون البحث بعمق في أغوار مشكلات المعرفة ونظرياتها المختلفة متسائلاً عن: ماهية المعرفة؟ وماهية موضوعها؟

أولاً: ماهية المعرفة وماهية موضوعها:

ذهب أفلاطون إلى أن المعرفة اليقينية الوحيدة والممكنة إنما هي تلك المعرفة التي يتوافر فيها شرطان أساسيان: أولاً أن تكون ثابتة ومُطلقة وخالية من الخطأ، فلا تنطوي على أي خلط أو تضليل، وثانيًا أن تكون عما هو موجود، أي عما هو واقعي وحقيقي. وبالتالي فإن أي حالة ذهنية لا يتوافر فيها هذين الشرطين لا يمكن أبدًا أن تشكل معرفة يقينية. ولقد أثبت أفلاطون، من خلال ما سرده من عقلية في محاورة (ثياتيتوس)، إنه لا المعرفة الحسّية ولا المعرفة الاستدلالية تملك أي من هذين الشرطين الأساسيين ومن ثم فهما لا يشكلان أي معرفة صادقة أو يقينية. وعلى الرغم من أن أفلاطون قد سلّم مع

بروتاغوراس (480–410ق.م) على القول بنسبية الإدراك الحسّي، إلا إنه لم يقبل بتعميم هذه النزعة النسبية، وإنما ذهب إلى أن المعرفة المُطلقة الخالية من الخطأ هي معرفة يمكن بلوغها، فهي معرفة ممكنة التحقيق، ولكن لا يمكن أن تكون هي نفسها الإدراك الحسّي الذي هو نسبي ومتغير. وعلى الرغم من أن أفلاطون قد سلّم أيضًا مع هرقليطس (544–483ق.م) بأن الموضوعات الحسّية الجزئية والفردية تكون دائمًا في حالة صيرورة وتغير دائم، وبالتالي فهي غير صالحة لأن تكون موضوعًا للمعرفة اليقينية، إلا إن أفلاطون لم يقبل كذلك بتعميم هذه النتيجة؛ لأنها تؤدي إلى القول بعدم وجود أية حقائق ثابتة على الإطلاق تصلح لأن تكون موضوعات للمعرفة اليقينية، في حين أن الأصح هو أن الجزئيات الحسّية فقط هي التي لا يمكن أن تشكل على الإطلاق موضوعات للمعرفة اليقينية. أما موضوعات المعرفة اليقينية فلا بد أن تشكل في ذاتها حقائق ثابتة ودائمة ومحددة وقابلة للإدراك والفهم في ضوء تعريف واضح وعلمي، أي في ضوء (التعريف الكلّي) على نحو ما ارتأى سقراط[2].

والسؤال هنا: ما هو الموضوع الحقيقي للمعرفة اليقينية في نظر أفلاطون؟

(أ) الموضوع الحقيقي للمعرفة اليقينية:

لقد أكد أفلاطون على أنه لا يمكن بلوغ أو إدراك الموضوع الحقيقي للمعرفة اليقينية سواء من خلال إدراكات وانطباعات الحواس التي تشكل المعرفة الحسّية، أو من خلال الآراء والأحكام الذاتية المصحوبة بالبراهين والتفسيرات المنطقية العقلية التي تشكل المعرفة الاستدلالية. وكان مبرر رفضه للمعرفة الحسّية هو أن إدراكات وانطباعات الحواس دائمًا ما تكون نسبية ومتغيرة من شخص لآخر، وخاضعة لجميع أنواع المؤثرات المؤقتة سواء من جانب الذات العارفة أو من جانب موضوع المعرفة، وبالتالي لا يمكن أن تكون هي الموضوع الحقيقي للمعرفة اليقينية[3]. أما المعرفة الاستدلالية فكان مبرر رفضه لها هو أنه على الرغم من أن الأحكام الاستدلالية هي أحكام عقلية ومنطقية إلا أنها في الأصل أحكام

مبنية على فروض متعلقة بالعالم المحسوس وبأشيائه المادية النسبية المتغيرة، وبالتالي فإن هذه الأحكام لا يمكن أيضًا أن تكون هي الموضوع الحقيقي للمعرفة اليقينية[4]. ويؤيد ذلك ما ذهب إليه أفلاطون في محاورة (الجمهورية) من أنه على الرغم من أهمية المعرفة الرياضية الاستدلالية باعتبارها درجة وسطى تُمكّن العقل من الانتقال من المحسوس إلى المعقول، إلا أن هذا النوع من المعرفة هو موضع نقد. وذلك لأن المعرفة الرياضية الاستدلالية، في نظر أفلاطون، إنما تقوم على افتراضات مرتبطة بالعالم المحسوس وبأشيائه المادية، إذ إنه على الرغم من أن الموضوع الرئيسي للرياضيات هو دراسة الماهيات اللامادية إلا أنها دائمًا ما تتجه إلى تأييد موضوعها بالرجوع إلى أشكال الواقع المحسوس. وفي ذلك يقول أفلاطون على لسان سقراط موجهًا الحديث إلى جلوكون:

« إنك لتعلم، على ما أظن، أن أولئك الذين يشتغلون بالعلوم الرياضية، كالحساب والهندسة، على الرغم من أنهم يستخدمون الأشكال المنظورة ويقيمون الاستدلالات عليها، إلا أن تفكيرهم لا ينصب على هذه الأشكال ذاتها، وإنما ينصب تفكيرهم على المُثل العليا التي تُعد هذه الأشكال صورًا لها. فهم لا يقيمون الاستدلالات على هذا المربع أو ذلك القطر، وإنما يقيمون الاستدلالات على المربع الثابت المُطلق، والقطر الثابت المُطلق، وكذلك الحال في باقي الأشكال المختلفة الأخرى. وهكذا فإن الأشكال التي يرسمونها وكذلك النماذج التي يصنعونها إنما هي أشياء واقعية، ولكنها تُستخدم هنا بوصفها صور، ليصل الباحث من خلالها إلى تلك الأشياء التي لا يمكن أن تُدرك إلا بالفكر، الفكر وحده. فإن الباحثين في موضوعات هذه العلوم الرياضية مضطرون إلى بحث هذه الموضوعات بالفكر وليس بالحواس، ولكن بسبب أنهم يبحثون هذه الموضوعات ابتداء من الفرضيات والمسلمات دون الارتقاء إلى مبادئها وعللها الأولى، فإنه لا يمكن اعتبار أن ما اكتسبوه هو معرفة حقيقية بهذه الموضوعات »[5].

وبإمعان النظر في تلك الأحكام التي من المُفترض إنه لا يمكن الوصول إليها إلا بمعرفة ما هو دائم الثبات والاستقرار، يتضح إنها في حقيقتها أحكامًا حول الكلّيات أو المُطلقات. إذ إنه بالنظر مثلاً إلى الحكم الذي يقول (إن دستور أثينا خيّر) يتضح أن العنصر الثابت في هذا الحكم والذي لا يمكن أن يتغير بأي حال من الأحوال إنما هو (مفهوم الخيرية) الكلّي المُطلق، الذي لا يتغير سواء في حالة ظل دستور أثينا خيّر أو في حالة تحوله إلى دستور سيء؛ إذ إنه في كلتا الحالتين يكون الحكم على الدستور متضمنًا إشارة واضحة إلى (مفهوم الخيرية). ومن هنا فإن الأحكام تكون حول الكلّيات أو المُطلقات بقدر ما تصل إلى ما هو دائم الثبات والاستقرار. ومن ناحية أخرى فإن المعرفة العلمية، كما رآها سقراط، هي معرفة تتعلق أساسًا بالقيم الأخلاقية وتهدف إلى بلوغ التعريفات الكلّية المُطلقة، بمعنى بلورة موضوعات المعرفة وتحديدها في تعريفات كلّية تتصف بالثبات والوضوح. فإن المعرفة العلمية بالقيم الأخلاقية كقيمة (الخير) مثلاً لا بد أن تُحفظ في تعريف (ما هو الخير) وينبغي أن يكون هذا التعريف كلّي ومُطلق ويتصف بالثبات لكي يستطيع العقل أن يعبر به عن جوهر أو ماهية الخير. وبناءًا على ذلك تصبح المعرفة اليقينية هي معرفة بالكلّي أو بالمُطلق وتمثل أعلى درجات المعرفة، أما المعرفة الظنية فهي معرفة بالجزئي أو بالنسبي، ولا تمثل إلا أدنى درجات المعرفة[6].

والتساؤل المُثار هنا هو: إذا كانت المعرفة اليقينية هي معرفة بالكلّي أو بالمُطلق، وإذا كان الواقع المحسوس لا يتكون إلا من كل ما هو جزئي ونسبي، إلا يعنى ذلك أن هناك هوّة لا يمكن اجتيازها بين المعرفة اليقينية والواقع؟ ألا يدل ذلك على أن المعرفة اليقينية في حقيقتها معرفة غير واقعية؟

تستلزم الإجابة على هذا السؤال الرجوع إلى (نظرية المُثل)، وفيها ذهب أفلاطون إلى أن الظواهر والأشياء الحسّية لا تشكل في حد ذاتها عالم الحقيقة وإنما هي مجرد ظلال لـ (كيانات عقلية خالصة) أطلق عليها أسم (المُثل)، والتي هي صور أو نماذج لكلّ الأشياء

والظواهر الحسّية التي تسمى باسمها. وإن هذه المُثل إنما تشير إلى المحتوى الموضوعي للتصورات الكلّية المُطلقة، إذ إننا نُدرك الماهيات الموضوعية في تصوراتنا الكلّية، وهذه الماهيات الموضوعية المُدركة في التصورات الكلّية هي ما استخدم أفلاطون كلمة (المُثل) للدلالة عليها. ومن هنا وصف أفلاطون المُثل بأنها كيانات كلّية ومُطلقة، وبفضل استقلالها وثباتها وعدم قابليتها للتغير الدائم، فقد اعتبرها هي وحدها التي تشكل في حد ذاتها الوجود الحقيقي الوحيد في حين تظل الأشياء الجزئية المحسوسة الدائمة التغير مجرد ظلال وأشباح[7]. وهكذا فإذا كانت المُثل كيانات كلّية ومُطلقة، فلا بد إذن أنها تشكل الموضوع الحقيقي للمعرفة اليقينية. وإذا كانت المُثل كيانات لها وجود حقيقي واقعي، بل لها الوجود الأكثر حقيقة وواقعية، فلا بد إذن أنها تشكل موضوعًا لمعرفة واقعية وحقيقية.

وبالإجابة على هذا التساؤل نجد أن المُثل بوصفها كيانات واقعية وكلّية ومُطلقة قد حققت بالفعل الشرطين الأساسيين للمعرفة اليقينية الوحيدة والممكنة في نظر أفلاطون.

(ب) المثال المُطلق موضوعًا للمعرفة اليقينية:

إنه على الرغم من الانتقادات التي وجهها أفلاطون لكلّ من المعرفة الحسّية والمعرفة الاستدلالية، إلا إنه في الواقع كان ينظر إليهما باعتبارهما درجات أو مراحل لا بد من المرور بهما في الطريق إلى بلوغ المعرفة اليقينية والعلم الحقيقي. والسؤال هنا: ماذا عسى أن تكون تلك المراحل أو الدرجات؟ ويمكن الإجابة على هذا السؤال بالرجوع إلى محاورة (الجمهورية) التي تحدث أفلاطون خلالها عن تشبيه، عُرف باسم (تشبيه الخط)، وقد استطاع من خلاله أن يحدد دراجات أو مراحل للمعرفة بالاستناد إلى درجات أو مراتب الوجود؛ إذ جعل كلّ درجة من درجات الوجود تمثل موضوعًا لمرحلة من مراحل المعرفة،

تشبيه الخـــط(٨)

وذلك على النحو التالي:

افترض أفلاطون، كما في الشكل السابق، أنه يمكن تصور الوجود ككلّ على أنه عبارة عن خط مستقيم مقسم إلى قسمين غير متساويين: أحدهما يمثل العالم المحسوس والآخر يمثل العالم المعقول. أما العالم المحسوس فهو في مجمله يمثل موضوعًا للمعرفة الظنّية، وهو مقسم إلى قسمين غير متساويين أيضًا بحيث أن القسم الأول منه، والذي هو صور وظلال الأشياء الواقعية المحسوسة، يمثل موضوعًا لأدنى درجة من درجات المعرفة وهي (الوهم). والقسم الثاني منه، والذي هو الأشياء الواقعية المحسوسة ذاتها، يمثل موضوعًا لثاني درجة من درجات المعرفة وهي (الظن أو الاعتقاد). أما العالم المعقول فهو في مجمله يمثل موضوعًا للمعرفة اليقينية، وهو أيضًا مقسم إلى قسمين غير متساويين بحيث أن القسم الأول منه، والذي هو الماهيات والمبادئ الرياضية والهندسية المتحققة في المحسوسات والتي يتطلب افتراضها الرجوع إلى أشياء الواقع المحسوسة باعتبارها مقدمات أو مسلمات، يمثل موضوعًا لأول درجة من درجات المعرفة اليقينية وهي درجة متوسطة بين الظنّ والتعقُّل ألا وهي (الفهم). أما القسم الثاني من العالم المعقول، والذي هو المبادئ الكلّية المُطلقة التي لا تتطلب أي نوع من أنواع الإحساس أو الاستدلال، أي عالم المُثل الكلّي المُطلق، فيمثل موضوعًا لأعلى درجة من درجة المعرفة اليقينية ألا وهي (التعقُّل). وهكذا فقد استطاع أفلاطون أن يحدد درجات ومراحل المعرفة بالاستناد إلى مراتب الوجود، إذ جعل لكل مرحلة من مراحل المعرفة درجة من الوضوح واليقين والثبات تتناسب مع مقدار الحقيقة التي تملكها موضوعاتها[9].

ومن هنا يمكن القول بأن (تشبيه الخط) يعد دليلاً قويًا قد استطاع أفلاطون من خلاله التأكيد على إن المعرفة اليقينية الممكنة لا يمكن أن يكون لها موضوعًا سوى المُثل بوصفها مبادئ كلّية ومُطلقة،إذ إنه جعل من هذه المبادئ الكلّية والمُطلقة، والتي تشكل الوجود الحقيقي الوحيد، موضوعًا لأعلى درجات المعرفة اليقينية وهي (التعقُّل). ومن

الممكن تدعيم هذه النتيجة من خلال الرجوع إلى تشبيهين آخرين عرضهما أفلاطون أيضًا في محاورة (الجمهورية): أولهما هو ما عُرف بـ (تشبيه الشمس)، وفيه ذهب أفلاطون إلى مقارنة مثال الخير، الذي يحتل قمّة المُثل الكلّية والمُطلقة، بشمس العالم المنظور. وكان هدفه من هذه المقارنة التي أقامها بين مثال الخير والشمس هو التأكيد على أن منزلة مثال الخير في العالم المعقول، بالنسبة للعقل والمعقولات، إنما هي بمثابة منزلة الشمس في العالم المنظور، بالنسبة للإبصار والأشياء المنظورة. فكما أن العين إذا نظرت إلى شيء تُنيره الشمس فإنها تراه بوضوح ويبدو جليًا أن إبصار العين ذاته نفّاذ قوي. كذلك النفس إذا نظرت إلى شيء تُنيره الحقيقة التي يُضفيها مثال الخير، فإنها تدركه في الحال وتعلمه، ويتضح إنها قد تعقلته[10]. ويخلص أفلاطون من هذا التشبيه إلى نتيجة عبر عنها في قوله: «إن ما يُضفي الحقيقة على موضوعات المعرفة، وإن ما يُضفي ملكة المعرفة على الذات العارفة، هو ما أُطلق عليه مثال الخير. فإن هذا المثال هو علة العلم والحقيقة»[11]. أما التشبيه الثاني فهو ما عُرف بـ (تشبيه الكهف)، وفيه افترض أفلاطون أن البشر أشبه بسجناء قبعوا في كهف منذ نعومة أظافرهم، وقد قُيدت أرجلهم وأعناقهم بالأغلال فلا يستطيعون الحركة ولا رؤية أي شيء سوى ما يقع أمام أنظارهم على جدران الكهف. فهؤلاء السجناء في موقعهم هذا لا يرون من أنفسهم ولا من أقرانهم شيئًا غير الظلال التي يُلقيها ضوء النار المشتعلة ورائهم على جدار الكهف المواجه لهم، وكذلك لا يرون من الأشياء التي تمر أمامهم إلا القليل، فهؤلاء السجناء لا يعرفون من حقيقة الأشياء إلا مجرد ظلال[12]. وأراد أفلاطون من هذا التشبيه أن يميز بين نوعين من المعرفة: أولهما هي المعرفة الظنية الوهمية التي تتخذ من الخيالات وظلال الأشياء موضوعًا لها، وهي المعرفة الوحيدة المتاحة أمام السجناء المقيدين في الكهف الذين لا يدركون من الموجودات والأشياء إلا مجرد ظلال وخيالات تتحرك أمامهم على جدار الكهف. أما النوع الثاني فهي المعرفة الحقيقية اليقينية التي يكتسبها ذلك الشخص الذي يستطيع أن يتحرر من قيود

الكهف ويتمكن من الصعود إلى خارج الكهف ليرى ويدرك ويتعقل الأشياء على حقيقتها. وينتهى أفلاطون من هذا التشبيه إلى التمييز بين العالمين، العالم المعقول والعالم المحسوس، والتأكيد على مُفارقة العالم المعقول للعالم المحسوس، وأن العلاقة بين هذين العالمين هي أشبه بعلاقة الشيء الحقيقي بظله، وأن العالم المحسوس لا يمكن أن يكون إلا موضوعًا للمعرفة الظنية الوهمية، وأن العالم المعقول بما ينطوي عليه من مبادى كلّية ومُطلقة ومُفارقة لكلّ ما هو مادي وحسّي ومتغير، أي بما ينطوي عليه من مُثل كلّية ومُطلقة، هو وحده الذي يمكن أن يكون موضوعًا للمعرفة الحقيقية اليقينية.

وبإمعان النظر في التشبيهات الثلاثة السابقة، الخط والشمس والكهف، يمكن استنتاج أنها تشكل معًا حلقة متكاملة. إذ إن كل هذه التشبيهات في الواقع لا تهدف إلا إلى محاولة الاقتراب من طبيعة المثال الكلّي المُطلق بوصفه موضوعًا للمعرفة اليقينية، وعلى قمّة المُثل الكلّية المُطلقة مثال الخير. فإن (تشبيه الشمس) ما هو إلا محاولة الهدف منها هو الاقتراب من طبيعة مثال الخير الكلّي المُطلق، وذلك من خلال تشبيهه بالشمس التي هي أساس ومصدر وجود العالم المعقول، والتي تُضفي الحقيقة على موضوعات المعرفة، كما تُضفي ملكة المعرفة على الذات العارفة. أما (تشبيه الخط) فهو يهدف أيضًا إلى الاقتراب من طبيعة مثال الخير الكلّي المُطلق، وذلك من خلال تحديد المراحل المتدرجة للمعرفة بالاستناد إلى مراتب الوجود، وأعلى مراحل المعرفة اليقينية هي تلك المرحلة التي يتم فيها تعقُّل المُثل الكلّية المُطلقة، وعلى رأسها مثال الخير. وأخيرًا (تشبيه الكهف) الذي يُعد امتدادًا للتشبيهين السابقين فإنه أيضًا يهدف إلى الاقتراب من طبيعة مثال الخير الكلّي المُطلق، وذلك من خلال التمييز بين العالمين المحسوس والمعقول، والتأكيد على أن العالم المعقول بما ينطوي عليه من مُثل كلّية مُطلقة وعلى قمتها مثال الخير، هو وحده الذي يمكنه أن يكون موضوعًا للمعرفة اليقينية الوحيدة والممكنة. وهكذا فإنه يتضح أن هذه التشبيهات الثلاثة تشترك في هدف واحد وأساسي هو محاولة الاقتراب من طبيعة المثال

الكلّي المُطلق الذي هو مصدر كلّ معرفة حقيقية وكلّ وجود حقيقي. وعلى الرغم من أن هذه التشبيهات تشكل معًا وحدة واحدة وهدف واحد[13]، فمع ذلك يمكن تمييز نوع من التخصص في كلّ تشبيه على حدى. فبالنظر إلى (تشبيه الشمس) نجد أنه يتعلق بموضوع المعرفة اليقينية ذاته،إلا وهو المُثل الكلّية المُطلقة وعلى قمتها مثال الخير، وأقرب شبيه له هو الشمس. أما (تشبيه الخط) فهو يتعلق بالذات العارفة وبالمراحل التي تمر بها بداية من الظلال والأوهام ووصولاً إلى المعرفة اليقينية ذاتها وموضوعها هو المُثل الكلّية المُطلقة. أما (تشبيه الكهف) فيتعلق بكلّ من الذات العارفة وموضوع المعرفة معًا؛ إذ إنه يتعلق بالمراحل التي تمر بها الذات العارفة بداية من وجودها مقيدة في الكهف ومحاصرة بالأوهام والظلال ووصولاً إلى تحررها من قيود وأوهام هذا الكهف ورؤية الأشياء والموجودات على حقيقتها، ويتعلق كذلك بموضوع المعرفة سواء المعرفة الظنية وموضوعها اللاوجود كما تمثله ظلال وأوهام الكهف، أو المعرفة اليقينية وموضوعها الوجود الكلّي الكامل المُفارق لكلّ ما هو مادي وحسّي ومتغير إلا وهو عالم المُثل الكلّي المُطلق[14].

(جـ) طبيعة المعرفة اليقينية:

بناءًا على ما سبق يمكن الانتهاء إلى نتيجة مفادُها أن كلّ علم حقيقي، عند أفلاطون، إنما يقوم على إدراك العقل للمُثل المُطلقة وعلى قمتها مثال الخير. وأن المعرفة اليقينية الوحيدة والممكنة عنده إنما هي تلك المعرفة التي يكون موضوعها هو الوجود الكلّي الكامل المُفارق الذي يتجسد في عالم المُثل الكلّي المُطلق. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: ماذا عسى أن تكون طبيعة هذا العلم الحقيقي الذي تُعد المُثل المُطلقة الموضوع الوحيد له؟ هل يُعد هذا العلم الذي يقصده أفلاطون مماثلاً لما تعنيه كلمة العلم بشكل عام؟ أم أنه علم من نوع خاص؟

والواقع إن تحديد طبيعة العلم الذي يقصده أفلاطون يستلزم بضرورة تحديد طبيعة المُثل ذاتها والكيفية التي تكون بها هذه المُثل موضوعًا لهذا العلم. ويمكن تفسير طبيعة

المُثل الكلّية المُطلقة على أنها تُعبر عن الشرط الأساسي الذي ينبغي أن يتصف به كلّ تفكير علمي، وهو شرط الكلّية والشمول والبعد عن الجزئيات الفردية والتجرد من الخصوصية. وذلك لأنه لا علم إلا بما هو عام، أما الفردي الجزئي فلا يمكن أن يكون علمًا إلا بمشاركته فيما هو عام، والذي يُعد هو وحده الحقيقي والواقعي. وبهذا يقترب معنى المثال الكلّي المُطلق من معنى الفكرة العامة أو الحد المنطقي؛ إذ إن هناك تشابهًا كبيرًا بين الفكرة العامة والمثال الكلّي المُطلق. فبالنظر إلى الفكرة العامة يتضح أنها تضم كثرة تجمع بينها وحدة مشتركة، بحيث إن أفراد هذه الكثرة يشاركون في هذه الفكرة العامة ويندرجون تحتها، مثلما يندرج أفراد أي مثال معين تحت المثال ذاته ويشتركون فيه. وبالإضافة إلى ذلك فإنه بالنظر إلى طبيعة المعرفة ذاتها يتضح أن الصفات الحسّية ذات الطابع الفردي لا تكوّن في ذاتها أي المعرفة، وإنما يكوّن الإدراك الحسّي الفردي لحظات عابرة لا تتكرر. ومن ثم فإن المعرفة تستلزم تحليل الإدراكات والوصول من خلالها إلى أفكار عامة أو كيفيات ثابتة تقوم بينها هوية، وبالتالي تتيح فهم الإدراك ذاته فهمًا معقولاً. وهذه الأفكار العامة أو الكيفيات الثابتة عند أفلاطون هي المُثل المُطلقة ذاتها. إذن فالمعرفة لا تكون ممكنة وسط كثرة المتغيرات إلا بوجود نقاط الارتكاز الثابتة وهي الأفكار عامة أو المُثل الكلّية مُطلقة التي لا يستطيع الذهن بدونها تحصيل العلم. وإن هذا التفسير للمُثل على أنها الشرط الأساسي لكلّ تفكير علمي إنما يجعل من نظرية المُثل تعبيرًا عن روح العلم ذاتها، ولكنه تعبير له طابع أسطوري. إذ نجد أن أفلاطون، تحت تأثير عادة اليونانيين في تجسيد الكيانات الفكرية وإضفاء الطابع الحيوي عليها، قد حول المثال الكلّي المُطلق الذي هو في الأصل مبدأ وشرط المعرفة، إلى كيان واقعي له قدرة سببية. والأكثر من ذلك أنه يمكن تفسير ما ذهب إليه أفلاطون، من أن التعلُم ما هو إلا عملية (تذكّر)، على أنه تعبير ذو طابع أسطوري أيضًا لجأ إليه ليوضح به أن معرفتنا تتخذ شكل (التعرف) على كثرة المُعطيات الحاضرة من خلال تصورات ومفاهيم موجودة مسبقًا في

الذهن. ومن ثم فإن عملية التعرف هذه ليست إلا نوعًا من التذكّر يتم من خلالها إدراك الكثرة المتغيرة التي نمر بها في اللحظة الراهنة بالرجوع إلى عناصر ثابتة لها في الذهن وجودًا سابقًا[15]، وهذه العناصر الثابتة التي لها وجود سابق في الذهن ما هي عند أفلاطون إلا مُثل كلّية مُطلقة.

ويمكن تبرير هذا الطابع الأسطوري الذي تميزت به نظريتي (المُثل والمعرفة) عند أفلاطون من خلال القول بأنه مما لا شك فيه أن فكرة التجريد كانت جديدة كلّ الجدة على العقل اليوناني؛ إذ كان من الصعب على عليه قبول الرأي القائل بأن الموضوع الحقيقي للمعرفة لا يكمّن في مظاهر الأشياء الحسّية وأشكالها المتغيرة وإنما ينحصر في الأفكار والمفاهيم الكلّية المجردة المُفارقة لكلّ ما هو مادي وحسّي ومتغير، والتي لا يمكن إدراكها إلا بالعقل وحده وبمعزل عن الحواس. ومن هنا يمكن القول بأن أفلاطون قد لجأ إلى التعبير عن هذه الأفكار والمفاهيم باستخدام ألفاظ كالصور أو المُثل في محاولة منه لتقريب المعنى إلى العقل اليوناني. ولكي يؤكد على الطابع التجريدي لهذه المُثل ويميزها عن كلّ ما هو مادي وحسّي ومتغير، فقد افتراض أنها موجودة في عالم مستقل قائم بذاته[16]. فإن الصور أو المُثل الأفلاطونية ما هي إلا (معقولات) قد تأكد طابعها التجريدي إلى الحد الذي يمكن معه القول بوجودها قائمة بذاتها ومستقلة عن الكثرة المادية المتغيرة بل ومستقلة عن العقل المُدرك لها. ومن هنا ذهب أفلاطون بطريقة أسطورية إلى افتراض أن المُثل توجد في عالم خاص بها مقابل لعالمنا المحسوس وسابق عليه ومستقل عنه ألا وهو عالم المُثل المُطلق. ويمكن تبرير هذا الفصل القاطع بين العالمين، (عالم المُثل والعالم المحسوس)، من خلال القول بأن أفلاطون إنما أراد من المُثل أن تكون نموذجًا من الثبات والأزلية يحتذيه العقل في فهمه للواقع المتغير، ومن أجل تحقيق هذا الهدف لجأ أفلاطون إلى افتراض أن المُثل الكلّية المُطلقة إنما توجد في عالم يتصف بالثبات والأزلية، وهذا العالم يكون مقابل لعالم الواقع المادي الحسّي الدائم الحركة والصيرورة ومستقل عنه. ومن

جهة أخرى أراد أفلاطون أن يسلب من الأشياء والظواهر المادية الحسّية صفة الوجود الحقيقي ليؤكد على إنها لا يمكن أن تكون موضوعًا للمعرفة. وأراد أيضًا التأكيد على إن صفة الوجود الحقيقي يمكن أن تُنسب فقط للمُثل وأنها هي وحدها التي تشكل الموضوع الحقيقي لكلّ علم ممكن ولكلّ معرفة يقينية ممكنة. وبالاختصار فقد أراد أفلاطون من نظرية المُثل أن تعبر عن طبيعة النظرة العقلية والواقعية إلى العالم، وهذه النظرة لا تقوم على عقلانية أو واقعية الأشياء والظواهر المحسوسة الدائمة الصيرورة والتغير وإنما تقوم على عقلانية وواقعية المُثل الكلّية المُطلقة وحدها[17].

ثانيًا: المنهج الجدلي وبلوغ المعرفة اليقينية:

ويتضح مما سبق أن العلم الحقيقي الذي قصده أفلاطون هو العلم بالمبادئ الكلّية الثابتة المُفارقة للأشياء والواقع الحسّي، أي العلم بالماهيات أو المُثل الكلّية المُطلقة، ويكتسب هذا العلم حقيقته ويقينيته من حقيقة وواقعية المُثل ذاتها؛ إذ إن المُثل عنده ليست مجرد أفكار أو مفاهيم أو صور عقلية في الذهن وإنما هي كيانات لها وجودها الحقيقي والواقعي، وهي أيضًا متميزة ومستقلة عن الذهن الذي يُدركها. ومن هنا يمكن القول بأن الواقعية عند أفلاطون هي من نوع خاص، فهي لا تقيس الوجود الحقيقي بما يطابق الواقع المحسوس وإنما تقيسه بما يُطابق المبادئ الكلّية المُفارقة للواقع المحسوس، أي بما يُطابق المُثل الكلّية المُطلقة، ولذلك يُطلق على واقعية أفلاطون أسم (الواقعية التصورية)[18]، كما يمكن تسميتها أيضًا بـ (الواقعية الميتافيزيقية)[19]؛ وذلك لأن الواقع عنده إنما يتجسد في عالم المُثل الكلّي المُطلق وهو بلا شك عالم مُفارق ذو طبيعة ميتافيزيقية. ونتساءل: كيف يمكن للعقل الإنساني أن يكتسب العلم الحقيقي والمعرفة اليقينية، في حين أن موضوعها هو المبادئ الكلّية المُفارقة للواقع المحسوس؟ وبعبارة أخرى، ما هو المنهج الذي يمكن للعقل البشري من خلاله أن يبلغ ويُدرك المُثل الكلّية المُطلقة بوصفها الموضوع الحقيقي الوحيد لكلّ معرفة يقينية؟

إن بلوغ وإدراك المُثل الكلّية المُطلقة ومن ثم اكتساب العلم الحقيقي والمعرفة اليقينية لا يمكن أن يتم عند أفلاطون إلا باستخدام المنهج العقلي الذي يسميه بـ (الجدل أو الديالكتيك). ولكن قبل التطرق إلى ما يعنيه هذا المنهج والكيفية التي يُمكّن بها العقل من بلوغ وإدراك المُثل وبالتالي اكتساب المعرفة، لا بد أولاً من إلقاء الضوء على ما تعنيه كلمة (جدل أو ديالكتيك).

(أ) الجدل في معناه اللغوي والاصطلاحي:

الجدل Dialectic في اللغة الإنجليزية مشتق من الفعل اليوناني Dialektike ومعناه يُجادل. وفي اللغة العربية الجدل معناه الخصام أو اللجاجة[20]. ولفظ ديالكتيك، في الأصل اليوناني، مكون من مقطعين: Dia ويعنى التبادل، وDialecktos ويعنى المناقشة والمحاورة. الديالكتيك إذن يعنى في أصله تبادل الآراء. وإذا كانت الغاية من تبادل الآراء هي الإقناع فالديالكتيك إذن هو فن الإقناع، وإذا كان الإقناع يستند إلى البرهان فالديالكتيك إذن هو (فن البرهان)[21]. ولذلك نجد أن الديالكتيك أو الجدل عند المناطقة هو القياس المُؤلف من المشهورات، أي المقدمات والمُسلمات، والغرض منه إلزام الخصم، وإفحام من هو قاصر عن إدراك مقدمات البرهان[22]. وإذا كان البرهان يتطلب القدرة على تصنيف وتمييز الأفكار والمفاهيم حتى يمكن مناقشتها والبرهنة عليها، إذن فمن الممكن اعتبار الديالكتيك أيضًا هو (فن التصنيف أو التقسيم المنطقي) الذي يميز بين الأنواع والأجناس[23].

(ب) الجدل في الفلسفة السابقة على أفلاطون:

بالنظر إلى المسار التاريخي لظهور فن الجدل والبرهان نجد أنه بالرغم من أن كلمة الجدل ذاتها لم تظهر عند فلاسفة اليونان الأول إذ الأرجح أن أفلاطون هو أول من ذكر هذه الكلمة في محاوراته[24]، إلا أنه لا يمكن التشكيك في أن زينون (490 – 430ق.م) كان هو أول من نُسب إليه استخدام هذا الفن، وذلك بهدف الدفاع عن فلسفة أستاذه

بارمنيدس (530–440ق.م)، ويمكن التدليل على ذلك بالرجوع إلى قول أفلاطون نفسه على لسان سقراط في محاورة تحمل اسم (بارمنيدس): «إنك لتخدع العالم، يا زينون، عندما تقنعهم وهمًا بأنك تقول شيئًا مختلفًا عن بارمنيدس في حين أنك تقول الشيء نفسه. إن هذا حقًا أسلوبًا فنيًا (يعني الجدل) يتعدى طاقة عقول الأغلبية من البشر العاديين»[25]. إلا أن الجدل عند زينون كان يقوم على ما عُرف بـ (برهان الخُلف أو التناقض) وهو برهان نضع فيه ما نريد دحضه برده إلى قضية نسلّم بكذبها، وبالتالي فإن الجدل عنده كان يهدف إلى الكشف عن المتناقضات غير المشروعة بناءًا على قياس باطل، وهذا القياس الباطل هو في حقيقته سفسطة؛ وذلك لأن الشخص الذي يقوم بهذا النوع من القياس يكون على علم ببطلانه، ولكنه يريد مغالطة خصمه والتمويه عليه. ومن هذه الجهة، ومنها وحدها، يمكن القول بأن الديالكتيك عند زينون كان هو الممهد لظهور الجدل في شكله السوفسطائي، وهو جدل يعتمد في المقام الأول على إمكانية تأييد القول الواحد ونقيضه على السواء. ولهذا فإن الديالكتيك السوفسطائي لفظي يعتمد بشكل أساسي على التمكّن من اللغة، والعلم والمعرفة بأسرار الألفاظ، وتركيب العبارة، وحسن البيان. وبالنظر إلى هذه الديالكتيك اللفظي نجد أنه بدوره يؤدي إلى أن المعرفة ذاتها تصبح أمرًا مستحيلاً. وكانت هذه هي النتيجة التي انتهى إليها الفيلسوف السوفسطائي غورغياس (483–375ق.م) وقد عبر عنها في قضايا ثلاثة: الأولى تنص على أنه لا يوجد شيء، والثانية تنص على أنه إذا وجد شيء فالإنسان قاصر عن إدراكه، والثالثة تنص على أنه حتى إذا افترضنا أن إنسانًا تمكن من إدراك شيء فلن يستطيع أن يُبلغ به غيره من البشر[26]. ونتيجة لهذه القضايا الثلاثة أصبحت مجرد محاولة البحث عن الحقيقة ما هي إلا ضرب من العبث لأنه أصبح من المستبعد أصلاً وجود أي حقيقة موضوعية مُطلقة. وقد كانت هذه النتيجة هي نقطة البداية عند سقراط ولكنه لا يقف عندها بل يتجاوزها؛ إذ إن مسألة البحث عن الحقيقة عنده هي مسألة مقررة ومؤكدة ولا يمكن أن تكون موضع شك، وإنما الذي موضع

الشك هو (نتيجة البحث) وليس البحث ذاته. وهذا معنى القول بأن حكمة سقراط كانت قائمة في علمه بجهله. ولهذا فإن الديالكتيك عنده إنما يدور حول كيفية طرح السؤال من أجل أن يحمل الخصم على الإقرار بجهله ومن ثم البحث على الأجوبة. وهذا ما يُسمى بـ (التهكم السقراطي) أي السؤال مع تصنع الجهل[27]. إلا أن ديالكتيك سقراط ينطوي على حرج خفي يتمثل في معارضة هذا الديالكتيك لمبدأ عدم التناقض؛ إذ إن سقراط يعلم أنه لا يعلم، ومعنى ذلك أن العلم حاضر وغائب في آنٍ واحد، وهذه بلا شك معارضة واضحة لمبدأ عدم التناقض. ولم تكن مهمة أفلاطون سوى معالجة هذه المعارضة[28]. ولكن كيف تمكن من إنجاز هذه المهمة؟

(جـ) نظرية التذّكر:

الواقع إن نظرية أفلاطون عن (التذكّر) كانت هي الوسيلة الأساسية التي تمكن بها من معالجة هذه المعارضة بين كلّ من (الديالكتيك السقراطي) و(مبدأ عدم التناقض). وقد عرض أفلاطون هذه النظرية في محاورة (فيدون) أثناء حديثه عن أدلة خلود النفس، وهي تقوم على افتراض أن التعلُم واكتساب المعرفة ليس إلا عملية تذكّر. إذ إنه قبل أن نكون قد بدأنا في الإبصار أو السماع، بل وقبل أي شكل من أشكال الإدراك الحسّي، لابد أنه كان لدينا علمًا ومعرفة مُسبقة بالمفاهيم في ذاتها مثل: مفهوم المساواة في ذاتها والصغر في ذاته والعظم في ذاته وغيرها من الأفكار التي نستخدمها في الحكم على الأشياء. وهذا ينطبق أيضًا على الجمال في ذاته والخير في ذاته والعدالة في ذاتها وغيرها من المُثل الكلّية المُطلقة، فكلّ منها كان لدينا معرفة وعلم به قبل أن نولد. وإذا افترضت أننا قد فقدنا، أثناء ميلادنا، ما كنا حاصلين عليه من علم ومعرفة قبل الميلاد، وإذا تمكنا بعد ذلك من استعادة العلوم التي كنا حاصلين عليها بالفعل من قبل باستخدام الحواس، أفلا يكون ما ندعوه بالتعلُم هنا هو استعادة لعلم مملوك بالفعل؟ أليس هذا بحقّ ما نُطلق

عليه (التذّكر)؟ وهكذا إذن فلابد أن نفوسنا كانت موجودة وجودًا سابقًا، قبل أن تتخذ الشكل الإنساني، منفصلة عن الجسد، وحائزة على العلم[29].

وهنا نتساءل: أين كانت النفس إذن قبل اتصالها بالبدن وقبل أن تتخذ الشكل الإنساني؟

يجيب أفلاطون على هذا السؤال في محاورة (فايدروس) التي ذهب فيها إلى القول بأن النفس قبل اتصالها بالبدن كانت في صحبة الآلهة في (عالم ما فوق السماء) وهو عالم إلهي مُفارق تواجه فيه النفس الحقيقة ذاتها، فتُدرك الوجود بالذات وهو الوجود الحقيقي غير المحسوس الذي لا يميزه شكل أو لون ولا يمكن إدراكه إلا بالعقل وحده. وهذا الوجود بالذات هو الموضوع الوحيد لكلّ علم حقيقي ولكلّ معرفة يقينية ممكنة. وحقيقة وواقية هذا الوجود بالذات مردودة إلى حقيقة وواقعية المُثل ذاتها، ولذلك تستطيع النفس أن تتأمل وتُدرك، في هذا العالم الإلهي المُفارق، العلم المُطلق، والحكمة والمعرفة التي لا يطرأ عليها التغير والتعدد تبعًا لتغير موضوعات المعرفة؛ وذلك لأنها معرفة تتعلق بالجوهر الحقيقي الثابت للوجود. ويحدث التفاوت بين البشر عندما تتخذ النفس الشكل الإنساني وتتحد مع البدن،إذ تتفاوت منازل النفوس بحسب نصيب كلّ منها من إدراك المُثل الكلّية المُطلقة، وكذلك بحسب قدرة كلّ منها على تذكّر هذه المُثل، فأفضل النفوس هي أكثرها قدرة على إدراك المُثل المُطلقة وتذكّرها[30].

ومن الجدير بالتنويه هنا أن نظرية (التذكّر) تثير في الواقع إشكالية غاية في الأهمية، وهي تتجسد في القول بأنه إذا كانت النفس قد عاشت في عالم المُثل قبل اتصالها بالبدن وكانت تعرف كلّ شيء. وإذا كانت النفس عند اتصالها بالبدن نسيت مع قد عرفته سابقًا. وإذا كانت النفس، بعد اتحادها مع البدن، عندما تدرك المحسوسات فإن إدراكها هذا ينبهها

إلى تذكّر ما كانت تعرفه من قبل في عالم المُثل، ومن خلال هذا التذكّر يتشكل العلم والمعرفة. أليس كلّ هذا معناه إذن أن المعرفة فطرية عند أفلاطون؟!

ولكن على الرغم من غرابة هذا المذهب إلا إنه يحمل في طياته بعض من الصواب والمعقولية. إذ إن المُثل الأفلاطونية في حقيقتها أقرب إلى الأعداد والمفاهيم الرياضية، أو بمعنى أصح أقرب إلى الصور العقلية التي تخلو من المادة. فإذا نظرنا إلى أفراد الإنسان لوجدنا أنهم يختلفون في الصفات العرضية كالشكل والطول واللون، ولكنهم جميعًا يتفقون في شيء واحد هو مثال أو فكرة (الإنسان) الخالية من أي مادة. ويرى أفلاطون أننا بطبيعة وجودنا، وبطبيعة النفس الإنسانية، نكون حائزين على هذا الأفكار أو المُثل، فإذا نظرنا إلى الأشياء المادية المحسوسة أدركنا مباشرة أنها تنطبق على هذه المُثل المجردة أو هذه الصور الرياضية في طبيعة عقولنا. وإذا نظرنا إلى العلم الحديث لوجدنا ما يؤيد مذهب أفلاطون، إذ إن العالم في العصر الحاضر عاد إلى التفسير الرياضي للكون من خلال قوانين رياضية ومعادلات جبرية تُفرض فرضًا على الأشياء الطبيعية، وذلك كقوانين الجاذبية وتمدد الأجسام والكثافة والسرعة غيرها من القوانين الطبيعية[31]. ومن هنا نجد التشابه القوي بين المفاهيم الرياضة التي يستخدمها العلم الحديث في تفسير الكون، وبين المُثل المجردة التي يستند إليها أفلاطون في نفس الغرض ألا وهو تفسير الكون أيضًا، وهذا ما يعطي مذهب أفلاطون بعض من الصواب والمعقولية. ولكن هذه المعقولية لا تعنى على الإطلاق أن المعرفة فطرية عند أفلاطون، بل الحقيقة إن المعرفة عنده مكتسبة فلا يصل إليها الفرد إلا بعد مجهود وعناء شديد تبذله النفس في الصعود التدريجي من العالم المحسوس إلى العالم المعقول ثم الهبوط تدريجيًا من العالم المعقول إلى العالم المحسوس، أي أن اكتساب العلم والمعرفة في نظر أفلاطون لا يمكن أن يتم إلا من خلال الجدل أو الديالكتيك بشقيه صعودًا وهبوطًا، وهذا ينفي تمامًا فكرة أن المعرفة فطرية.

وبناءًا على سبق يمكن استنتاج إنه إذا كان الديالكتيك عند سقراط قد انتهى إلى أن العلم حاضر وغائب في وقت واحد، وهذه بلا شك معارضة لمبدأ عدم التناقض، فإن أفلاطون قد تمكّن معالجة هذه المعارضة وتجاوزها من خلال إثبات أن العلم لا بد أن يكون دائمًا حاضرًا وليس غائبًا، ويمكن تبرير حضوره من خلال عملية التذكّر. والنتيجة النهائية عند أفلاطون هي (أن العلم تذكّر والجهل نسيان). ولكن كيف تتم عملية التذكّر ذاتها؟ وبعبارة أخرى، كيف يتم اكتساب العلم عن طريق عملية التذكّر؟

إن البحث عن جواب لهذا السؤال يؤدي مباشرًا إلى الجدل أو الديالكتيك الأفلاطوني؛ إذ إن عملية التذكّر، أو بمعنى أدقّ عملية اكتساب العلم والمعرفة، إنما تتم عند أفلاطون من خلال الديالكتيك ذاته.

(د) الجدل الأفلاطوني:

يُعرّف أفلاطون الجدل في محاورة (كراتيلوس) بأنه «هو ذلك الفن الذي يُحسّن السؤال والجواب، وإن الحائز على هذا الفن هو الذي يعرف كيف يطرح الأسئلة وكيف يجيب عنها بشكل صحيح »[32]. ومن هنا فالجدل الأفلاطوني هو فن يقوم على إجراء حوار عقلي يؤدي إلى اكتساب وتطوير المعرفة العلمية وهذا الحوار يتخذ شكل السؤال والجواب[33]، وقد يكون هذا الحوار العقلي بين الفرد ونفسه أو بين الفرد وغيره. ولقد جرى استعمال لفظ (الجدل) لدى النقاد المحدثين، في مجرى كلامهم عن المذهب الأفلاطوني، للدلالة بشكل عام على الفكر الذي ينتقل من المحسوسات إلى الأفكار والمعاني[34]. وذلك لأن الجدل عنده كان هو المنهج الذي يرتفع به العقل من المحسوس إلى المعقول، دون أن يلجأ إلى استخدام أي شيء حسّي، وإنما ينتقل العقل من معانٍ إلى معانٍ بواسطة معانٍ، ومن مفاهيم إلى مفاهيم بواسطة مفاهيم، وصولاً إلى الكلّيات الأعم والمبادئ الأولى[35]، أي ينتقل العقل من مُثل إلى مُثل بواسطة مُثل وصولاً إلى أعلى المُثل الكلّية المُطلقة ألا وهو (مثال الخير بالذات). ومعنى هذا أن منهج الجدل إنما يقوم على دراسة الأفكار من خلال

رد كلّ فكرة إلى فكرة أخرى أعم وأشمل منها، ثم رد هذه الفكرة أيضًا إلى فكرة أخرى أعم وأشمل من الفكرتين السابقتين، وهكذا حتى نصل إلى الفكرة التي هي أعم وأشمل الأفكار جميعًا وأكثرها حقيقةً ويقينًا، وهذه الفكرة هنا هي (الخير بالذات) بوصفه مثال المُثل جميعًا. وعلى الرغم من أن الديالكتيك هو أمر عقلي محض إلا أن مساره يُماثل مسار ملكة الإبصار. وهنا يستعين أفلاطون بـ (تشبيه الكهف) لإيضاح المسار العقلي لمنهج الديالكتيك. فيذهب إلى أنه كما أن السجين عندما يتحرر من قيود الكهف يكون في البداية غير قادر إلا على تصور ظلال الأشياء، ثم يستطيع بالتدريج أن يتطلع إلى صور الكائنات والموجودات المنعكسة على الماء، ثم إلى الكائنات والموجودات ذاتها، ثم إلى النجوم والقمر والأجرام السماوية، وأخيرًا يستطيع أن يتطلع إلى الشمس ذاتها، فيبلغ بذلك أعلى الأهداف في العالم المنظور. كذلك يمكن للمرء من خلال الديالكتيك أن يصل بالتدريج إلى قمّة العالم المعقول وذلك إذا توقف عن اللجوء إلى الحواس وإدراكاتها المُضللة، وإذا استطاع أن يبلغ بعقله وحده الماهية الحقيقة لكلّ شيء. وهكذا فإذا استمر المرء في هذا المسار العقلي يمكنه أن يبلغ ويُدرك بالعقل، وبالعقل وحده، قمّة العالم المعقول، إلا وهو مثال الخير ذاته. وهذا ما يمكن أن يُسمى (بالمسار الديالكتيكي بحقّ)[36].

ومن الجدير بالذكر هنا هو ما ذهب إليه أفلاطون في محاورة (فيدون) من أن النفس الإنسانية لا يمكن لها أن تتقدم في هذا المسار الديالكتيكي إلا إذا استقلت عن الجسد. ومبرر ذلك أن الجسد في نظر أفلاطون هو الذي يُدخل الاضطراب على النفس ولا يسمح لها، عندما تكون في صلة معه، بالوصول إلى الحقيقة وإلى التأمل العقلي. فإن النفس عنده لا تقوم بإعمال العقل على الوجه الأمثل إلا حينما لا يزعجها شيء من هذا، لا السمع ولا البصر ولا الألم ولا اللذّة، بل حينما تكون إلى أكبر درجة ممكنة منفردة قائمة بذاتها ومنفصلة عن جملة الجسد. فحينما لا يكون لها، بقدر المُستطاع،أي اشتراك أو

ارتباط معه فإنها تستطيع التطلع إلى الوجود الحقيقي وإدراكه. وبناءًا على ذلك فإنه كلما استقلت النفس عن الجسد بحواسه ولذّاته وآلمه، كلما كانت أكثر قدرة على الاقتراب، بالعقل وحده، من حقيقة الأشياء جميعًا كلّ منها في ذاته، وكلما كانت أكثر قدرة على إدراك الوجود الحقيقي المُطلق الذي يتكون من جواهر الأشياء أو الأشياء في ذاتها، أي المُثل الكلّية المُطلقة. ومن هنا فإن الإنسان في نظر أفلاطون لا يستطيع أن يُعمل عقله على التقدم في المسار الديالكتيكي، الذي هو الطريق الوحيد إلى تحقيق المعرفة اليقينية، إلا من خلال ما يسميه بـ (التدريب على الموت) أي التدريب على تحقيق الاستقلال التام للنفس عن الجسد. ولهذا السبب ذهب أفلاطون إلى أن حياة الفيلسوف الحقّ ما هي في الواقع إلا محاولة الوصول بالنفس إلى حالة أقرب ما تكون إلى حالة الموت؛ إذ في هذه الحالة تكون النفس منفصلة عن الجسد وقائمة بذاتها[37]. وبناءًا على ذلك فإن هذا التدريب على الموت أو التدريب على استقلال النفس عن الجسد هو وحده الذي يُمكّن النفس الإنسانية من التقدم في المسار الديالكتيكي الذي يؤدي بها إلى بلوغ وإدراك المعقولات المُفارقة أي بلوغ وإدراك المُثل الكلّية المُطلقة وعلى قمتها مثال الخير، الذي لا تبلغه النفس إلا بعد بذلّ الجهد والعناء أولاً في محاولة الاستقلال عن الجسد، وثانيًا في محاولة التقدم في المسار الديالكتيكي. وثمرة هذا الجهد والعناء هي بلوغ الخير، مثال المُثل بل المُطلق ذاته، الذي ما تدركه النفس حتى تستنتج حتمًا أنه علة كلّ ما هو خير وجميل في الأشياء جميعًا بل ومصدر وجودها وحقيقتها أيضًا[38].

إذن فإن منهج الديالكتيك في نظر أفلاطون هو وحده الذي يمكنه أن يرتفع إلى المبادئ الأولى للأشياء جميعًا، أي هو وحده الذي يمكنه بلوغ المُطلق بوصفه مثالاً مُفارقًا، وذلك بعد أن يستبعد كلّ الفرضيات الحسّية المُضللة. فإن الديالكتيك هو وحده القادر على أن ينتشل النفس من ظلمة عالم التغير المحسوس والارتقاء بها إلى عالم الحقيقة واليقين، عالم المُثل الكلّية المُطلقة، مستعينًا في هذا العمل بالعلوم المتقدمة. حيث

ذهب أفلاطون إلى أن دراسة علوم مثل الحساب والهندسة والفلك والموسيقى هو أمر لا بد منه كمرحلة تمهيدية لتعلُم الديالكتيك. فعلى الرغم من أن هذه العلوم تبدأ من الأشياء المحسوسة وتستعين بها كمقدمات أو مسلمات لها، إلا أنها تضع العقل أمام قوانين ونسّب كلّية تجسد في مجملها المبادئ الرياضة التي موضوع هذه العلوم. وهذه المبادئ الرياضية على الرغم من أنها قد بدأت من المحسوسات إلا أنها تقوم بدور هام في تنبيه العقل إلى الاستغناء عن الأشياء والصور المحسوسة والانشغال بتأمل المعاني الكلّية الخالصة. ومن ثم فإن هذه العلوم تمتلك بعض من الإدراك للوجود الحقيقي، أو بمعنى آخر إن هذه العلوم تُقرّب العقل الإنساني من إدراك الوجود الحقيقي المُطلق؛ ولذلك نجد أن هذه العلوم تحتل مرتبة عالية من مراتب المعرفة اليقينية، ألا وهي مرتبة (الفهم)[39]. أما الديالكتيك فهو وحده هو القادر على بلوغ مرتبة (التعقُل) التي تمثل أعلى مراتب المعرفة اليقينية وموضوعها هو المبادئ المُطلقة المُفارقة التي لا تتطلب أي نوع من أنواع الإحساس أو الاستدلال. وهكذا يمكن القول بأن الديالكتيك هو العلم الكلّي، وأن العالم أو العارف بهذا العلم هو وحده القادر على فهم الماهية الحقيقية لكلّ شيء، إذ إنه يقيم براهينه لا بالاحتكام إلى الإحساسات أو الاستدلالات بل بالاحتكام إلى المبادئ المُطلقة المُفارقة، وعلى قمتها مثال الخير ذاته بوصفه مثال المُثل المُطلقة. وبناءًا على ذلك فإن الديالكتيك يحتل قمّة العلوم فلا يوجد علم آخر يستحق مكانة أعلى أو أرفع منه[40]، ويصل العقل إلى هذا العلم الكلّي بعد التدرّج صعودًا في العلوم الجزئية، ثم يهبط منه إلى هذه العلوم ليربطها بمبادئها، وإلى المحسوسات ليفسرها. فإن الجدل هو منهج وعلم يجتاز جميع مراحل الوجود من أسفل إلى أعلى والعكس. ومن حيث هو علم فهو يقابل ما نسميه الآن نظرية المعرفة بمعنى واسع يشمل كلّ من المنطق والميتافيزيقا معًا[41].

وينقسم منهج الديالكتيك عند أفلاطون إلى صاعد وهابط، وذلك على النحو التالي:

<u>الديالكتيك الصاعد:</u> هو المنهج الذي يدفع العقل الإنساني إلى التدرّج صعودًا في مراتب المعرفة وصولاً إلى أعلى مرتبة والتي يتجسد فيها العلم الحقيقي، أي التدرّج صعودًا

من الوهم إلى الظن، ثم من الظن إلى الفهم، وأخيرًا من الفهم إلى التعقُّل المحض. **أما الديالكتيك الهابط:** فهو المنهج الذي يدفع العقل الإنساني إلى التدرّج نزولاً من أعلى وأرفع المبادئ الكلّية والمُطلقة والمُفارقة إلى أدناها ووسيلته القسمة. وبالإضافة إلى ذلك فإن الديالكتيك الصاعد هو فن النظرة الكلّية الشاملة التي تفحص وتقيّم الخواص المبعثرة لموضوع المعرفة وتجمعها في فكرة واحدة يمكن فهمها، وبالتالي تمكننا من الوصول إلى تعريف يوضح الموضوع الذي نريد معرفته عن طريق جمع الكثرة المبعثرة في فكرة كلّية واحدة. أما الديالكتيك الهابط، على العكس من ذلك، فهو الفن الذي يمكننا من تقسيم موضوعات المعرفة الكلّية الشاملة إلى أجناس وأنواع مع مراعاة تفاصيلها الطبيعية[42].

ويمكن التمييز بين درجتين لكل من الديالكتيك الصاعد والهابط كما يلي:

الدرجة الأولى: تتمثل في انتقال العقل بشكل عام صعودًا وهبوطًا: صعودًا من العالم المحسوس إلى عالم المعقول (عالم المُثل الكلّي المُطلق) من خلال الديالكتيك الصاعد، وهبوطًا من عالم المُثل إلى العالم المحسوس من خلال الديالكتيك الهابط. **أما الدرجة الثانية:** فتتمثل في انتقال العقل صعودًا وهبوطًا داخل عالم المُثل الكلّي المُطلق ذاته: صعودًا من المُثل المتكثرة إلى مثال المُثل ذاته (مثال الخير) وذلك من خلال الديالكتيك الصاعد، وهبوطًا من مثال المُثل إلى المُثل المتكثرة من خلال الديالكتيك الهابط. وعلى الرغم من تأكيد أفلاطون على أن الديالكتيك في درجته الثانية صعودًا وهبوطًا داخل عالم المُثل هو الذي يمثل الدرجة الأرقى من الجدل العقلي، إذ من خلاله يبلغ العقل الإنساني الوجود المُطلق ويُدركه من خلال التأمل والانشغال بالمُثل الكلّية المُطلقة بوصفها حقائق الأشياء وبوصفها الموضوع الوحيد لكلّ معرفة يقينية ممكنة، إلا أن أنه لم يقصد من ذلك أن يقلل من أهمية الديالكتيك في درجته الأولى صعودًا وهبوطًا من العالم المحسوس إلى عالم المُثل والعكس[43]. والدليل على ذلك هو ما ذهب إليه في محاورة (الجمهورية) من أنه يجب على الفلاسفة، الذين تم تربيتهم وإعدادهم ليتمكنوا من الجمع بين الفلسفة والسياسة، أن يهبطوا إلى حيث يقيم المواطنين الذين مازالوا مكبلين بقيود الكهف، وأن يعتادوا معهم

على رؤية الظلال. وذلك لأنهم أثناء اكتسابهم لتلك العادة، سوف يرون عشرة آلاف مرة أفضل من ساكني الكهف، وسوف يعرفون ما هي الصور المتعددة وماذا تمثل، لأنهم قد رأوا الأصول الحقيقية للجمال المُطلق والعدالة المُطلقة والخير المُطلق. ومن ثم يمكن لهؤلاء الفلاسفة أن يضعوا قانونًا ودستورًا للدولة يبدو حقيقيًا واقعيًا وليس حلمًا بالنسبة لجميع المواطنين(44).

إذن فالنتيجة النهائية من كل ذلك إنه لا يمكن تحقيق المعرفة اليقينية والعلم الحقيقي عند أفلاطون إلا من خلال منهج الديالكتيك سواء في درجته الأولى صعودًا وهبوطًا من عالم المُثل الكلي المُطلق إلى العالم المحسوس والعكس، أو في درجته الثانية صعودًا وهبوطًا داخل عالم المُثل ذاته.

ويمكن تبرير ما ذهب إليه أفلاطون من تقسيم منهج الديالكتيك إلى صاعد وهابط من خلال القول بأنه لا يمكن للديالكتيك الأفلاطوني أن يقف عند إدراك المُثل الكلية المُطلقة والمبادئ الأولى ابتداء من المحسوسات، لأنه إذا توقف الديالكتيك عند ذلك لأصبح (صاعدًا) فقط. والديالكتيك الصاعد يقف عند حد إدراك المُثل الكلّية المُطلقة فقط دون أن يحكم عليها، في حين أن العلم الحقيقي يقوم في الحكم. والحكم هنا يعنى أن شيئًا ما (موضوع) مشارك في شيء ما (محمول). أي أنه، لكي يقوم العلم، يجب الحكم أولاً على علاقات المشاركة بين المُثل المُطلقة وبعضها البعض. والسؤال هنا: هل المُثل منفصلة بعضها عن بعض، أم مشاركة كلها في كلها، أم بعضها مشارك في بعض دون بعض؟ إن افتراض أن المُثل منفصلة بعضها عن بعض فمعناه السكون التام الذي يستحيل معه الحكم على المُثل ومن ثم يستحيل العلم. وكذلك فإن افتراض أن المُثل مشاركة كلها في كلها معناه السيلان والتغير الدائم الذي يستحيل معه الحكم على المُثل ومن ثم يستحيل العلم أيضًا. إذن يبقى افتراض واحد ممكن هو أن المُثل تشارك في بعضها دون البعض الآخر، وذلك عن طريق الديالكتيك (الهابط) الذي يتبين ملائمة المُثل بعضها لبعض مما

يجعل الحكم عليها ممكنًا، ومن ثم يجعل العلم ممكنًا. فإن الديالكتيك الهابط هو الذي يسمح باستكشاف العلاقات بين المُثل ليؤلفها في أحكام، إذ هو هبوط من أرفع المُثل إلى أدناها. ففي هذا الجدل الهابط تُقسم المُثل إلى أجناس، والأجناس إلى أنواع، بحيث نستخرج من كل جنس نوعين أو ثلاثة. والقسمة المُثلى عند أفلاطون هي (القسمة الثنائية). كأن نقول مثلاً: أن السياسة علم، والعلم عامة ينقسم إلى نظري وعملي، والسياسة تدخل ضمن طائفة العلم النظري، والعلم النظري بدوره ينقسم إلى علم يأمر وعلم يقرر، والسياسة تدخل ضمن طائفة العلم الذي يأمر، وهكذا حتى يتعين معنى السياسة. أو كأن نحاول تعريف السوفسطائي فنمضى من قسمة إلى أخرى حتى نبلغ التعريف الذي لا ينطبق إلا على السفسطائي. فالقسمة تبدأ من اللامعين وتتدرج إلى التعيين أي إنها تمضى من وحدة الجنس إلى كثرة الأنواع، ومن وحدة المبدأ إلى كثرة النتائج وتعددها؛ فالديالكتيك الهابط هو منهج مكمل للديالكتيك الصاعد، وهو آمن منه وأكفل باستيعاب الأقسام جميعًا. والديالكتيك، من هذه الوجهة، يُعد منهجًا للبحث العلمي وليس قانون للواقع(45).

وهذا الذي ذهب إليه أفلاطون كان سقراط قد قرره قبله، فزعم أن العلم لا يُعلّم؛ ولا يدوّن في الكتب، بل يُكشف عنه بطريق الحوار والجدل، فلا يمكن أن نُلزم الخصم بنتيجة القياس، إلاَّ إذا استخرجناها من مبدأ مسلّم به عنده، ولا يمكن أن نخطو خطوة واحدة إلى الأمام من دون أن نتيقّن أن الخصم يتبعنا. إلاَّ أن الوصول إلى الحقيقة قد لا يقتضى إتباع طريقة الحوار دائمًا، إذ إنه من الممكن الوصول إلى الحقيقة من خلال تعريف المعاني الكلية وتصنيفها، ومثال ذلك، أن الجمال هو المعنى الكلي المحيط بالأشياء الجميلة، والعدل هو المعنى الكلي المحيط بالأمور العادلة. فما على الفيلسوف إذن إلاَّ أن يُعرّف هذه المعاني، ويصنفها، ليحدد محلّ كلّ منها في سلسلة المعقولات. والفرق بين المنطقي والجدلي أن الأول يرى أن الأجناس كلما كانت أفقر مفهومًا كلما كانت أغنى شمولاً، وأن العقل كلما أرتقى في سلسة التصورات من جنس أدنى إلى جنس أعلى

كلما أفقر المفهوم وأغنى الماصدق، وهكذا حتى يصل إلى أعلى الأجناس وأقلها تعيّنًا. أما الثاني (أي الجدلي) فيرى أن الجنس مركب من الأنواع، لأنه يتضمن مفاهيم الأنواع، وشيئًا آخر زائدًا عليها، ولأنه أغنى من كل واحد منها على حدته. وعلى ذلك فإن الجنس الأعلى عند الجدليين هو تصور الكمال، الذي هو مثال الخير بالذات عند أفلاطون، وليس هو تصور الوجود، لأن الكمال الكلي محيط بجميع الكمالات الجزئية، والجنس الأعلى محيط بما يندرج فيه من أنواع، لا من جهة شموله فحسب، بل من جهة مفهومه أيضًا. إذن فإن الجنس أحقّ بالوجود من النوع، والجنس الأعلى هو الموجود الأعلى[46].

وبناءًا على ذلك فإن الديالكتيك عند أفلاطون هو الذي به نرى المُثل مترتبة في أجناس وأنواع، أي نرى بعضها مرتبطًا بالبعض بواسطة مُثل أعلى وأعم. وهذه مرتبطة كذلك بمُثل أعلى وأعم، وهكذا حتى أن نصل إلى مثال أول قائم فوقهم جميعًا ألا وهو (مثال الخير بالذات). وكذلك الديالكتيك عنده هو الذي به نرى مبادئ العلوم مرتبة من الأخص إلى الأعم حتى نصل إلى مبدأين أساسيين هما:

المبدأ الأول هو (**مبدأ عدم التناقض**) وينص على: «أن الشيء لا يمكن أن يوجد ولا يوجد في نفس الوقت ومن نفس الجهة»، وهو مبدأ بيّن بذاته لأن موضوعه هو الوجود بوصفه أول المعاني وأبيّنها على الأطلاق، ومحموله هو الوجود كذلك، ومن ثم فهو مبدأ يهيمن على الأحكام والاستدلالات، وهو لذلك يُعد قانونًا للعقل والفكر.

والمبدأ الثاني هو (**مبدأ العلية**) وينص على: «أن كلّ ما يظهر إلى الوجود فإن لوجوده علة»، وهو لذلك يُعد قانونًا للتغير، ومن ثم فهو ينطوي بدوره على مبدأين آخرين، وهما: **مبدأ العلة الفاعلة ومبدأ العلة الغائية**. وذلك لأن العلة الموجودة هي من جهة علة فاعلة ضرورية، ومن جهة أخرى هي علة غائية لأنها إذا أوجدت معلولها توخت غاية وإلا لما كانت خرجت عن سكونها.

وفي ضوء هذين المبدأين يضع الديالكتيك مبادئ العلاقات بين المُثل المُطلقة في شكل أحكام. بحيث إن الحكم الذي يعني أن الشيء هو هو، وفي آن واحد شيء آخر (المحمول) إنما يعنى أن المثال الواحد يشارك في مثال آخر (وفي غيره) مع بقائه هو هو. والعلم ما هو إلا استقصاء لهذه العلاقات أو المشاركات بين المُثل المُطلقة والحكم عليها[47].

وإحراز هذا العلم في رأى أفلاطون هو المشكلة الرئيسية في الفلسفة. فإن معرفة كلّ المُثل،كلّ منها في ذاته وفي علاقاته بالمُثل الأخرى هي المهمة المعرفية الكبرى. وتنطوي هذه المهمة على خطوتين أساسيتين: الخطوة الأولى يتم فيها تكوين الأفكار والمفاهيم والمبادئ الأكثر عمومية، والهدف منها هو معرفة كلّ مثال في ذاته وبشكل منفصل عن باقي المُثل الأخرى، وتتم هذه الخطوة بالاستعانة بـ (العقل الاستقرائي) لاكتشاف العنصر المشترك الذي تشترك فيه الأشياء الحسّية المفردة والعديدة. أما الخطوة الثانية فيتم فيها معرفة العلاقة المشتركة بين المُثل، وذلك من خلال عمليتين أساسيتين هما: (التصنيف أو التبويب) و(التقسيم أو التشعيب). وعلى الرغم من أنه في كلتا هاتين العمليتين يتم ترتيب المُثل الأدنى تحت ما يناسبها من المُثل الأعلى إلا أنهما يقومان بذلك بطرق معاكسة؛ بحيث إنه في عملية التصنيف أو التبويب يمكن للمرء أن يبدأ بالمُثل الأدنى مثل الاحمرار والبياض وما إلى ذلك، ويرتبها تحت مثالها الأعلى وهو مثال اللون. أما في عملية التقسيم أو التشعيب فيمكن للمرء أن يبدأ بالمثال الأعلى وهو مثال اللون ويقسمه إلى مُثل أدنى منه مثل الاحمرار والبياض وما إلى ذلك. وهكذا فإن التصنيف بشكل عام يبدأ من الأسفل إلى الأعلى، أما التقسيم فيبدأ من الأعلى إلى الأسفل. ومعظم مُثل التقسيم التي يقدمها أفلاطون هي تقسيمات ثنائية؛ إذ يمكننا إما أن نقسم اللون مباشرة إلى أحمر وأزرق وأبيض وغيرها، أو أن نقسم كلّ فئة إلى فئتين ثانويتين، وبالتالي فإن اللون ينقسم إلى أحمر ولا أحمر، واللا أحمر إلى أبيض ولا أبيض، واللا أبيض إلى أزرق ولا أزرق،

وهكذا. وهذه هي عملية القسمة الثنائية التي تمت الإشارة إليها سابقًا باعتبارها القسمة المُثلى عند أفلاطون؛ إذ إنه بالرغم من كونها عملية مضجرة ومتعبة إلا إنها تتميز بأعلى درجات الدقّة والتنظيم والشمول[48].

وعلى الرغم من أن عمليتي التصنيف والتقسيم هما المهمة الكبرى للديالكتيك إلا أن أفلاطون لم يقوم بأي محاولة تذكر لاستكماله هذه المهمة بل اكتفى بتقديم الأمثلة التوضيحية على هاتين العمليتين. وكان هذا أمرًا متوقعًا إذ إنه من الواضح أن المُثل غير قابلة للحصر فهي غير متناهية من حيث العدد، وبالتالي فإن مهمة تصنيفها وترتيبها تصبح مهمة مستحيلة ولا يمكن أن تتم بصورة كاملة بأي شكل. ومن ناحية أخرى إذا كان المثال الأعلى عند أفلاطون هو الخير بالذات، وإذا كان هذا الخير بالذات هو الحقيقة الكلّية المُطلقة والأساس لكلّ المُثل الأخرى، إذن ففي هذه الحالة كان من الطبيعي أن يكون أفلاطون قد استمد من هذا المثال الأعلى والحقيقة الكلّية المُطلقة كل المُثل الأخرى، ولكنه لم يفعل. وإنما كان كلّ ما فعله هو مجرد التأكيد بشكل قطعي على أن مثال الخير بالذات هو المثال الأقصى، وذلك دون أن يفعل شيئًا ليربطه بالمُثل الأخرى أو يستمدها منه. والسؤال هنا: ما هو السبب الذي دفع أفلاطون إلى هذا التأكيد القطعي على أن مثال الخير بالذات هو المثال الأعلى والحقيقة الكلّية المُطلقة؟ وللإجابة على هذا السؤال يمكننا القول بأن هذا التأكيد، في واقع الأمر، هو نتيجة منطقية ضرورية لمجمل مذهب أفلاطون. ولكن كيف؟ إذا كان كلّ مثال هو كمال مُطلق في نوعه. وإذا كانت كلّ المُثل لها كمال مُطلق مشترك. وإذا كان الجمال الواحد المُطلق هو المثال الذي يترأس كلّ الأشياء الجميلة. إذن فإن الكمال الواحد المُطلق يجب أن يكون هو المثال الأعلى الذي يترأس كل المُثل الكاملة. وبالتالي فإن المثال الأعلى يجب أن يكون هو الكمال ذاته، أي مثال الخير. ومن ناحية أخرى، يمكن القول بأنه إذا كانت كلّ المُثل جواهر فإن المثال الأعلى هو مثال الجوهر ذاته، أي مثال الخير[49].

وبإمعان النظر في مثال الخير بالذات، وما يندرج تحته من مُثل عديدة، يمكن تبيّن الطابع الغائي لمذهب أفلاطون. فإذا كان كلّ مثال هو كمال مُطلق في نوعه. وإذا كان كلّ مثال هو أساس وجود الأشياء المفردة التي تندرج تحته. وإذا كان تفسير الأجسام البيضاء هو البياض الكلّي المُطلق وإذا كان تفسير الأشياء الجميلة هو الجمال الكلّي المُطلق. وإذا كان كلّ شيء يفسر بغايته، وبالاستناد إلى المقتضيات والمسببات وليس بالاستناد إلى العلل الآلية. إذن فإن النتيجة المنطقية من كلّ ذلك أن كلّ مثال إنما يجسد، في واقع الأمر، الغاية التي تفسر وجود الأشياء المفردة التي نتدرج تحته. وبعبارة أخرى، إن كلّ مثال إنما يجسد الغاية التي تسعى جميع الأشياء المفردة المندرجة تحته إلى بلوغها وتحقيقها. وتبلغ غائية أفلاطون أوج ذروتها في مثال الخير بالذات. إذ إن هذا المثال الأعلى يجسد الغاية القصوى والتفسير النهائي لكلّ المُثل الأخرى بل والكون كلّه. وبذلك وضع أفلاطون الأساس النهائي لجميع الموجودات والأشياء في هذا الكمال المُطلق نفسه، أي في مثال الخير بالذات. فإن الكون بأسره يصدر عن تلك الغاية الكلّية المُطلقة التي تتحرك نحوها الأشياء جميعًا[50].

وهكذا فإذا كان منهج الجدل هو الوسيلة الوحيدة التي بها يبلغ الإنسان هذه الغاية المُطلقة الكاملة. إذن فلا بد أن الجدل هو تاج المعرفة، والمعرفة هي تاج الحياة. وجميع الأنشطة الروحية الأخرى في الحقيقة ليس لها قيمة إلا بقدر ما تؤدي إلى معرفة المثال. وجميع موضوعات الدراسة العقلية مثل الحساب والهندسة والفلك والموسيقى هي مجرد استعداد لدراسة الفلسفة؛ إذ إن هذه العلوم الخاصة في نظر أفلاطون ليست لها قيمة في حد ذاتها، بل لها قيمة فقط بقدر ما أن تعريفاتها وتصنيفاتها تشكل تمهيدًا لبلوغ ومعرفة المُثل الكلّية المُطلقة. ولذلك فإن أفلاطون عندما وضع نظامه التعليمي والتربوي جعل الفلسفة تأتي في نهاية هذا النظام، لأنه ليس في استطاعة كلّ إنسان أن يدرسها، ولن يتمكن أحد من دراستها إلا بعد أن يجتاز جميع المراحل التمهيدية التي تكون نظامًا صارمًا

للعقل قبل أن يدخل أخيرًا إلى الجدل. وهكذا فإن كلّ معرفة عند أفلاطون إنما تنتهى إلى الجدل[51].

الخاتمة:

من خلال كلّ ما سبق يمكننا الانتهاء إلى نتيجة مفادُها إن الموضوع الحقيقي الوحيد للمعرفة اليقينية الممكنة عند أفلاطون إنما يتجسد في الماهيات أو المُثل المُطلقة، أي إنه يتجسد في المبادي الكلّية والثابتة والمُفارقة لكلّ ما هو مادي وحسّي ومتغير. وهذه الماهيات أو المُثل المُطلقة ليست مجرد أفكار أو مفاهيم أو صور عقلية في الذهن، وإنما هي كيانات لها وجودها الحقيقي والواقعي، وهي أيضًا متميزة ومستقلة عن الذهن الذي يُدركها. إذ إن الواقعية الأفلاطونية لا تقيس الوجود الحقيقي بما يطابق الواقع المحسوس، وإنما تقيس الوجود الحقيقي بما يُطابق المبادئ الكلّية المُفارقة للواقع المحسوس، أي بما يُطابق المُثل الكلّية المُطلقة. ولذلك فإن المعرفة الحقيقية اليقينية إنما تكتسب حقيقتها ويقينيتها من حقيقية ويقينية موضوعها، أي من حقيقة وواقعية المُثل ذاتها.

والعقل الإنساني عند أفلاطون لا يمكنه بلوغ أو إدراك المُثل الكلّية المُطلقة بوصفها الموضوع الحقيقي الوحيد للمعرفة اليقينية الممكنة إلا من خلال منهج عقلي، ألا وهو منهج الجدل أو الديالكتيك. فإن هذا المهنج (بمرحلتيه صعودًا وهبوطًا من عالم المُثل الكلّي المُطلق إلى العالم المحسوس والعكس، وذلك في درجته الأولى، وصعودًا وهبوطًا داخل عالم المُثل المُطلق ذاته، وذلك في درجته الثانية) يعد الوسيلة الوحيدة التي تُمكّن العقل الإنساني من تحصيل واكتساب العلم الحقيقي والمعرفة اليقينية. ولذلك فقد اعتبره أفلاطون العلم الأعلى الذي لا يوجد علم آخر يستحق مكانة أعلى أو أرفع منه.

المصادر والمراجع والهوامش

حسب ورودها في متن البحث

(*) اسمه الحقيقي (أرسطوقليس بن أرسطون)، أما لقب أفلاطون أو Plato فيعني (عريض الجبهة أو عظيم المنكبين) وأُطلق عليه نظرًا لقوة بنيته الجسدية. ولد في أثينا وعاش فيها معظم حياته وأنشأ فيها أكاديميته. وكان تلميذًا لسقراط ومعلمًا لأرسطو، ويشكل هؤلاء الفلاسفة الثلاثة العصر الذهبي للفلسفة اليونانية. وليس هناك أدل على مكانة مذهب أفلاطون في تاريخ الفلسفة من قول الفيلسوف وعلم الرياضيات الإنجليزي (ألفريد وايتهيد): «إن تاريخ الفلسفة الغربية يمكن وصفه بأنه ما هو إلا مجموعة أو سلسلة متوالية من الهوامش على الفلسفة الأفلاطونية».

Look: Whitehead, Alfred North: Process And Reality, An Essay In Cosmology, Gifford Lectures Delivered In The University Of Edinburgh During The Session 1927-28, Corrected Edition, Edited By David Ray Griffin And Donald W. Sherburne, The Free Press, A Division Of Macmillan Publishing CO., INC., New York, 1978. Part: II, Chapter: I, Section: I, P: 39.

Look Too: Laertius, Diogenes: The Lives and Opinions of Eminent Philosophers, Literally Translated by C. D. Yonge, M. A., London, George Bell & Sons, 1895. Book: III, P-P: 113-151.

(1) Copleston, Frederick Charles, S. J: A History of Philosophy, Volume: 1, Greece And Rome, Burns & Oates, 1946. Part: III, Chapter: XIX, P: 143.

(2) Ibid, Part: III, Chapter: XIX, P, P: 149, 150.

(3) Plato: Theaetetus, Translated into English with Analyses and Introductions By Benjamin Jowett, M. A. in "Dialogues of Plato" Volume: III, New York, Charles Scribner's Sons, 1899. Paragraphs: 158-186, P-P: 358-390.

(4) Ibid, Paragraphs: 187-210, P-P: 390-419.

(5) Plato: The Republic, Translated into English with Analyses and Introductions By Benjamin Jowett, M. A. in "Dialogues of Plato" Volume: II, New York, Charles Scribner's Sons, 1899. Book: VI, Paragraphs: 510, 511, P, P: 338, 339.

(6) Copleston, Frederick Charles, S. J: A History of Philosophy, Op.cit, Part: III, Chapter: XIX, P, P: 150, 151.

(7) Ibid, Part: III, Chapter: XIX, P, P: 151, 152.

Look Too: Borchert, Donald M: Encyclopedia of Philosophy, Second Edition, Macmillan Reference USA, Thomson Gale, London & New York, 2006.Vol: 4, P: 553.

وأنظر أيضًا: المعجم الفلسفي، إبراهيم مدكور، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983م. ص: 170.

(8) Copleston, Frederick Charles, S. J: A History of Philosophy, Op.cit, Part: III, Chapter: XIX, P, P: 152, 153.

(9) Plato: The Republic, Op.cit, Book: VI, Paragraphs: 509-511, P-P: 337-340.

(10) Ibid, Book: VI, Paragraphs: 507, 508, P-P: 334-336.

(11) Ibid, Book: VI, Paragraph: 509, P, P: 336, 337.

(12) Ibid, Book: VII, Paragraphs: 514, 515, P, P: 341, 342.

(13) Murphy, Neville Richard: The Interpretation of Plato's Republic, At the Clarendon Press, Oxford, 1960. P: 156.

(14) فؤاد زكريا، جمهورية أفلاطون، الدراسة، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الأسكندرية، 2004م. ص، ص: 152، 153.

(15) المرجع السابق، ص، ص: 145، 146.

(16) Havelock, Eric Alfred: Preface to Plato, The Belknap Press of Harvard University Press, London, 1963. Part: Two. Chapter: XIV, P-P: 262-264.

(17) فؤاد زكريا، جمهورية أفلاطون، الدراسة، ص– ص: 147–150.

(18) Taylor, Alfred Edward: The Mind of Plato, Ann Arbor Paperbacks, The University of Michigan Press, First American Edition, 1960. Chapter: II, P, P: 43, 44.

(19) مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، الجزء الثاني، السوفسطائيون، سقراط، أفلاطون، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000م. ص، ص: 192، 193.

(20) مراد وهبة، المعجم الفلسفي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة السادسة، القاهرة، مكتبة الأسرة، 2016م. ص: 267.

(21) مراد وهبة، قصة الديالكتيك، دار العالم الثالث، الطبعة الأولى، القاهرة، 1997م. ص: 5.

(22) الجرجاني، معجم التعريفات، تحقيق ودراسة: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، بدون تاريخ للنشر. ص: 67.

(23) أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت– باريس، الطبعة الثانية، 2001م. ص: 272.

(24) إمام عبد الفتاح إمام، تطور الجدل بعد هيجل، الكتاب الأول، جدل الفكر، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، المكتبة الهيجلية، الطبعة الثالثة، بيروت، 2007م. ص: 8.

(25) Plato: Parmenides, Translated into English with Analyses and Introductions By Benjamin Jowett, M. A. in "Dialogues of Plato" Volume: III, New York, Charles Scribner's Sons, 1899. Paragraph: 128, P: 245.

(26) Freeman, Kathleen: Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers, A Complete Translation of The Fragments in Diels, Fragmente der Vorsokratiker, Harvard University Press, 1948. Gorgias Fragments: 1-3, P-P: 127-129.

(27) Plato: The Republic, Op.cit, Book: I, Paragraph: 337, P: 158.

(28) مراد وهبة، قصة الديالكتيك، ص– ص: 6–9.

(29) Plato: Phaedo, Translated into English with Analyses and Introductions By Benjamin Jowett, M. A. in "Dialogues of Plato" Volume: I, New York, Charles Scribner's Sons, 1899. Paragraphs: 75, 76, P-P: 402-404.

(30) Plato: Phaedrus, Translated into English with Analyses and Introductions By Benjamin Jowett, M. A. in "Dialogues of Plato" Volume: I, New York, Charles Scribner's Sons, 1899. Paragraphs: 247, 248, P, P: 552, 553.

(31) أحمد فؤاد الأهواني، معاني الفلسفة، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، القاهرة، 1947م. ص– ص: 120–122.

(32) Plato: Cratylus, Translated into English with Analyses and Introductions By Benjamin Jowett, M. A. in "Dialogues of Plato" Volume: I, New York, Charles Scribner's Sons, 1899. Paragraph: 390, P: 629.

(33) Zeller, Eduard: Outlines of the History of Greek Philosophy, Thirteenth Edition, Revised by Wilhelm Nestle, and Translated by L. R. Palmer, Routledge & Kegan Paul Limited, London, 1948. Second Period, Chapter: III, 36, P: 129.

(34) أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول، ص: 273.

(35) Plato: The Republic, Op.cit, Book: VI, Paragraph: 511, P: 339.

(36) Ibid, Book: VII, Paragraph: 532, P, P: 359, 360.

(37) Plato: Phaedo, Op.cit, Paragraphs: 64-67, P-P: 389-393.

(38) Plato: The Republic, Op.cit, Book: VII, Paragraph: 517, P: 344.

(39) Ibid, Book: VII, Paragraphs: 521-533, P-P: 348-361.

(40) Ibid, Book: VII, Paragraph: 534, P: 362.

(41) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1936م. ص: 84.

(42) Plato: Phaedrus, Op.cit, Paragraphs: 265, 266, P: 571.

(43) مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، الجزء الثاني، ص: 194.

(44) Plato: The Republic, Op.cit, Book: VII, Paragraph: 520, P: 347.

(45) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص- ص: 94-96.
وأنظر أيضًا: مراد وهبة، قصة الديالكتيك، ص، ص: 11، 12.

(46) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت - لبنان، 1982م. ص، ص: 391، 392.

(47) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: 94.
وأيضًا: مراد وهبة، قصة الديالكتيك، ص: 10.

(48) Stace, Walter Terence: A Critical History of Greek Philosophy, Macmillan And CO., Limited, ST. Martin's Street, London. 1920. Chapter: XII, P, P: 199, 200.

(49) Ibid, Chapter: XII, P, P: 200, 201.

(50) Ibid, Chapter: XII, P, P: 201, 202.

(51) Ibid, Chapter: XII, P: 204.