



جوليات الآداب والعلوم الاجتماعية

دورية علمية محكمة تتضمن مجموعة من الرسائل وتعلن بنشر الموضوعات التي تدخل في مجالات اهتمام الأقسام العلمية لكليتي الآداب والعلوم الاجتماعية

تطور مفهوم اليقين في فلسفة أفلاطون

(حتى "فيليبوس")

في ضوء العلاقة بين نظريتي الوجود والمعرفة عنده

أ. د. عزت قرني

قسم الفلسفة - جامعة الكويت

١٤٢٢ - ١٤٢٣ هـ

٢٠٠١ - ٢٠٠٢ م

الرسالة ١٧٥

الحولية الثانية والعشرون

مجلس النشر العلمي

جامعة الكويت

تأسس سنة ١٩٨٦

مجلة كلية الآداب والتربية (١٩٧٩-١٩٧٢)، مجلة العلوم الاجتماعية ١٩٧٣، مجلة الكويت للعلوم والهندسة ١٩٧٤، مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية ١٩٧٥، لجنة التأليف والتعريب والنشر ١٩٧٦، مجلة الحقوق ١٩٧٧، جوليات الآداب والعلوم الاجتماعية ١٩٨٠، المجلة العربية للعلوم الإنسانية ١٩٨١، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية ١٩٨٣، المجلة التربوية ١٩٨٣، مجلة الأسس والتطبيقات الطبية ١٩٨٨، المجلة العربية للعلوم الإدارية ١٩٩١

حوايات الآداب والعلوم الاجتماعية

تصدر عن مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت

دورية علمية محكمة تتضمن مجموعة من الرسائل
وتعنى بنشر الموضوعات التي تدخل في مجالات
اهتمام الأقسام العلمية لكليتي الآداب والعلوم
الاجتماعية:

الآداب:

اللغة العربية وآدابها، اللغة الإنجليزية وآدابها،
التاريخ، الفلسفة، الإعلام.

العلوم الاجتماعية:

الاجتماع، الجغرافيا، علم النفس، العلوم السياسية.

الحولية الثانية والعشرون

الرسالة الخامسة والسبعون بعد المئة

١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م

هيئة التحرير

د. نسيمة راشد الغيث

رئيسة التحرير

أ. د. سمير محمد حسين

قسم الإعلام

أ. د. ميشيل حنا متياس

قسم الفلسفة

د. عبدالرضا علي أسيري

قسم العلوم السياسية

د. عثمان حمود الخضر

قسم علم النفس

د. فهد عبدالرحمن الناصر

قسم الاجتماع

د. فيصل عبدالله الكندري

قسم التاريخ

د. ليلى حكمت المالح

قسم اللغة الإنجليزية وآدابها

د. فاطمة راشد الراجحي

قسم اللغة العربية وآدابها

هيفاء حمد المشاري

مديرة التحرير

الهيئة الاستشارية

أ. د. أحمد عثمان

قسم الدراسات اليونانية واللاتينية
جامعة القاهرة

أ. د. إسماعيل صبري مقلد

قسم العلوم السياسية - جامعة أسيوط

أ. د. جيهان رشتي

قسم الإذاعة والتلفزيون - جامعة القاهرة

أ. د. حياة ناصر الحجي

قسم التاريخ - جامعة الكويت

أ. د. عبدالعزيز حمودة

قسم اللغة الإنجليزية وآدابها
جامعة القاهرة

أ. د. عز الدين إسماعيل

قسم اللغة العربية وآدابها - جامعة عين شمس

أ. د. محمد غانم الرميحي

قسم الاجتماع - جامعة الكويت

أ. د. محمد محمود إبراهيم الديب

قسم الجغرافيا - جامعة عين شمس

أ. د. محمود رجب

قسم الفلسفة - جامعة القاهرة

أ. د. محمود سيد أبو النيل

قسم علم النفس - جامعة عين شمس

أ. د. محمود فهمي حجازي

قسم اللغة العربية وآدابها - جامعة القاهرة

حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية

- ١ - حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية دورية علمية محكمة تنشر مجموعة من الرسائل في الموضوعات المندرجة تحت اختصاص الأقسام العلمية بكليتي الآداب والعلوم الاجتماعية.
- ٢ - تنشر الحوليات البحوث والدراسات الأصلية باللغتين العربية والإنجليزية، على ألا تتجاوز صفحات أي بحث ٢٠٠ صفحة ولا تقل عن ٦٠ صفحة.
- ٣ - تقدم البحوث مطبوعة على مسافتين من ثلاث نسخ على ورق مقاس ٢٩ × ٢١ سم (A4) وعلى وجه واحد فقط وترقم جميع الصفحات بما في ذلك الجداول والصور التوضيحية، ويراعى التصحيح الدقيق في النسخ جميعها. مع أهمية إرسال القرص المرن الخاص بالبحث.
- ٤ - يرفق الباحث ملخصاً باللغتين العربية والإنجليزية في حدود ٢٠٠ «مئي» كلمة يتصدر البحث.
- ٥ - ترسم الخرائط والأشكال والرسوم بالحبر الصيني على ورق «شفاف» لتكون صالحة للطباعة. أما الصور الفوتوغرافية فتطبع على ورق لماع، وإذا كانت ملونة فلا بد من تقديم الشريحة الأصلية.
- ٦ - يراعى وضع خطوط متعرجة تحت العناوين الجانبية والألفاظ والعبارات التي يراد طبعاها ببنت ثقيل.
- ٧ - تكتب في قائمة المصادر التفاصيل المتعلقة بكل مصنف من حيث اسم المؤلف كاملاً مبتدأ باللقب أو الاسم الأخير، وعنوان المصنف تحت خط متعرج وذكر الأجزاء أو المجلدات واسم المحقق أو المترجم ورقم الطبعة، ومكان النشر ثم اسم المطبعة أو دار النشر، ثم سنة النشر، ويتبع في قائمة المصادر النظام الآتي:
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير:
- تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٣، مصر، دار المعارف، دت.
- جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق محمود محمد شاكر، ط٢، دار المعارف بمصر. دت.

- الشايب، أحمد، تاريخ النقائض في الشعر العربي، ط ٣، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٦.

٨ - تثبت الهوامش على النحو التالي:

يذكر لقب المؤلف ثم الجزء ثم رقم الصفحة، وإذا كان للمؤلف أكثر من مصنف في البحث فيذكر لقب المؤلف ثم عنوان المصنف، ثم يليه الجزء، ثم رقم الصفحة، ويتبع في الحواشي النظام الآتي:

- الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٣، ص ٩١.

- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٢، ص ١٢٠.

- الشايب، ص ٤٠.

٩ - توضع أرقام التوثيق بين قوسين وترتب متسلسلة حتى نهاية البحث، فإذا انتهت أرقام التوثيق في الصفحة الأولى عند الرقم (٦) يبدأ التوثيق في الصفحة الثانية بالرقم (٧) وهكذا.

١٠ - أصول البحوث التي تصل للحواليات لا ترد ولا تسترجع سواء نشرت أم لم تنشر.

١١ - لا تقبل الحواليات البحوث التي سبق نشرها، كما لا يجوز نشر البحوث في مجلات علمية أخرى بعد إقرار نشرها في الحواليات إلا بعد الحصول على إذن كتابي بذلك من رئيس تحرير الحواليات.

١٢ - تمنح إدارة الحواليات لمؤلف كل بحث منشور ثلاثين نسخة مجانية من بحثه.

١٣ - ترسل البحوث وجميع المراسلات الخاصة بالحواليات إلى:

رئيسة تحرير حويات الآداب والعلوم الاجتماعية

ص.ب: ١٧٣٧٠ الخالدية

رمز بريدي: 72452

الكويت

ISSN 1560-5248 Key title: Hawliyyat Kulliyyat al-Adab

<http://pubcouncil.kuniv.edu.kw/AFA/>

E-mail: aotfoa@kuc01.kuniv.edu.kw

ثمن العدد					
الكويت ٥٠٠ فلس	الإمارات ١٠ دراهم	البحرين دينار واحد	قطر ١٠ ريالات	السعودية ١٠ ريالات	عمان ريال واحد
اليمن ١٠ ريالات	مصر ٣ جنيهاً	لبنان ٣٠٠٠ ليرة	الأردن ٧٥٠ فلس	سوريا ٥٠ ليرة	السودان جنيه واحد
ليبيا ديناران	الجزائر ١٠ دنانير	تونس دينار واحد	المغرب ١٥ درهما		

الاشتراك السنوي				
سنوات الاشتراك	نوع الاشتراك	الكويت	الدول العربية	الدول الأجنبية
سنة واحدة	أفراد	٧ دنانير	١٠ دنانير	٣٧ دولاراً
	مؤسسات	٣٧ ديناراً	٣٧ ديناراً	١٥٠ دولاراً
سنتين	أفراد	١٢ ديناراً	١٧ ديناراً	٦٢ دولاراً
	مؤسسات	٦٢ ديناراً	٦٢ ديناراً	٢٥٠ دولاراً
٣ سنوات	أفراد	١٧ ديناراً	٢٤ ديناراً	٨٧ دولاراً
	مؤسسات	٨٧ ديناراً	٨٧ ديناراً	٣٥٠ دولاراً
٤ سنوات	أفراد	٢٢ ديناراً	٣٠ ديناراً	١١٢ دولاراً
	مؤسسات	١١٢ ديناراً	١١٢ ديناراً	٤٥٠ دولاراً

جميع المراسلات الخاصة بشروط النشر أو أية استفسارات أخرى توجه إلى رئيس تحرير حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية - ص.ب: ١٧٢٧٠ الخالدية - الكويت: 72454 - ت: ٤٨١٠٢١٩ - فاكس ٤٨١٠٢١٩

ISSN 1560-5248 Key title: Hawliyyat Kulliyat al-Adab

E-mail: aotfoa@kuc01.kuniv.edu.kw

http://Pubcouncil.kuniv.edu.kw/AFA/

**تطور مفهوم اليقين في فلسفة
أفلاطون (حتى «فيليبوس»)
في ضوء العلاقة بين نظريتي الوجود
والمعرفة عنده**

أ. د. عزت قرني
قسم الفلسفة - جامعة الكويت

المؤلف:

أ. د. عزت قرني

دكتوراه الدولة في الآداب - جامعة باريس (السوريون) ١٩٧٢ م.
رئيس قسم الفلسفة سابقاً - جامعة عين شمس ١٩٨٥ م.
حالياً: يعمل أستاذاً بقسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة الكويت.
نال أول كتبه «فيدون» جائزة الدولة التشجيعية عام ١٩٧٥ م.
حصل عام ١٩٧٦ م على وسام العلوم والفنون من الطبقة الأولى.

الإنتاج العلمي:

أولاً: في الفلسفة اليونانية:

- «فيدون» الطبعة الثالثة ٢٠٠١ م - دار قباء - القاهرة.
- «محاكم سقراط» الطبعة الثانية ٢٠٠١ م - دار قباء - القاهرة.
- «في السفسطائيين والتربية». محاولة «بروتاجوراس» ٢٠٠١ م - دار قباء - القاهرة.
- في الفضيلة. محاولة «مينون» ٢٠٠١ م - دار قباء - القاهرة.
- محاولة «السفسطائي»، مجلس النشر العلمي بجامعة الكويت، ٢٠٠١ م.
- «الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون» ١٩٩٣ م - جامعة الكويت.
- ثانياً: صدر له في الإنتاج الفلسفي («مجموعة بناء الفلسفة الجديدة»):
- «تأسيس الحرية»، طبيعة الحرية»، اللغات ونظرية الفعل»، ٢٠٠١ م - دار قباء - القاهرة.

المحتوى

١٢	ملخص
١٣	تقدمة
١٥	مقدمة: مشكلة اليقين قبل أفلاطون
١٦	تمهيد: محاورات الشباب: شروط العلم وخصائصه، مفهوم الحقيقة
١٧	شروط العلم
١٩	خصائص العلم
١٩	مفهوم الحقيقة
٢٢	الفروض المسبقة للتصورات الأفلاطونية
٢٥	القسم الأول: اليقين على هيئة الوضوح الحدسي
٢٧	الفصل الأول: الثلاثية الأولى: اتجاهان فكريان مختلفان
٢٧	* محاوره «مينون»
٢٧	أولاً: منهج التذكر ونظرية التذكر
٣٠	ثانياً: منهج الفروض
٣١	ثالثاً: الظن والعلم واليقين
٣٤	* محاوره «أقراطيلوس»
٣٥	أ - شروط المعرفة
٣٦	ب - المنهج الأقدر على توفير اليقين
٣٧	ج - الحقيقة ومعاييرها
٣٩	* محاوره «فيدون»
٤٠	أ - اتجاهان في الفكر ونوعان من اليقين
٤٠	ب - عالمان
٤١	ج - الحدس بوسيلة النفس
٤٢	د - اليقين والحواس

- هـ - اليقين والعقل ٤٣
- و - التيار الرياضي ومنهج الفروض ٤٥
- * «مينون» و«أقراطيلوس» و«فيدون»: علاقاتها فيما بينها ومع «الجمهورية» ٤٦
- الفصل الثاني: الثلاثية الثانية: انتصار الاتجاه الحدسي** ٤٧
- * الجمهورية: ٤٧
- أ - الاتجاه الرياضي والاتجاه الحدسي ٤٧
- ب - العلاقة بين الإستمولوجيا والأنطولوجيا ٤٨
- ج - فعل الحدس ٥١
- د - مصدر النظرية الحدسية ٥٦
- هـ - نظرية في النور ٥٧
- و - ازدواجية أنطولوجية وازدواجية إستمولوجية ٥٩
- ز - الحدس واليقين ٥٩
- ح - اليقين الموضوعي واليقين الذاتي ٦٠
- ط - الحقيقة الفاعلة والحقيقة المنكشفة ٦١
- ي - خاتمة: مبادئ وراء نظرية اليقين ٦٢
- * «المأدبة» و«فايدروس» ٦٣
- القسم الثاني: اليقين على هيئة الدقة** ٦٥
- الفصل الأول: الثلاثية الثالثة: وقت الأزمات** ٦٧
- يقين الفيلسوف ٦٧
- «فايدروس» (٢٥٩هـ - ٢٧٤ب): الخطأ والمنهج ٦٨
- «ثياتيتوس»: الخطأ وعدم إمكان الوقوع فيه ٦٩
- «بارمنيدس»: أزمتان أخريان ٧٢
- الفصل الثاني: الثلاثية الرابعة: (محاورة «السفسطائي» و«السياسي»**
- و«فيليبوس»): عودة الاتجاه الرياضي** ٧٣

٧٣	محاورة «السفسطائي»: حلول تصاعديّة:
٧٤	مغزى هذا الإصلاح ونتائجه
٧٦	الدقة
٧٦	الدقة والمنهج
٧٧	الدقة والقياس
٧٨	الدقة والديالكتيك
٨٠	التصور الجديد لليقين وعودة التأثير الرياضي
٨٢	خاتمة
٨٣	ملحق (١): حول حركة المحاورات الأفلاطونية في شكل ثلاثيات
٨٥	ملحق (٢): العلاقة بين «مينون» و«أقراطيلوس» و«فيدون» و«الجمهورية»
٨٦	هوامش الدراسة
٩٥	المصادر والمراجع المختارة

ملخص

تعتمد هذه الدراسة على مبدأ تفسيري أساسي يرى أن نظرية المعرفة عند أفلاطون تابعة تماماً لنظرية الوجود عنده، وهو ما يجسده مبدأ «موضوعية المعرفة»، بحيث إن خصائص موضوع المعرفة تحدد خصائص تلك المعرفة. وهكذا، فعندما تخضع نظرية الوجود الأفلاطونية لتغيرات جذرية في محاوره «السفسطائي» الحاسمة، فإن معالم نظرية المعرفة تتغير بشكل بارز هي الأخرى، في مقابل ما كانت عليه في «فيدون» و«الجمهورية».

هذه الدراسة تقوم بالتتبع التفصيلي لمفهوم اليقين، ابتداء من محاوره «مينون» بخاصة في «فيليبوس»، وتبين أن اليقين قد اتخذ حيناً شكل «الحدس العقلي» في محاورات مرحلة النضوح، ثم اتخذ حيناً آخر، شكل «المعرفة الدقيقة بوسيلة القياس»، في المحاورات الأخيرة من إنتاج أفلاطون. وهي تفسر هذا التحول ليس فقط باستخدام مبدأ التفسير المشار إليه؛ بل وكذلك باكتشاف أن التأمل الأفلاطوني قد خضع، على امتداده، لتيار «حدسي» من جهة وتيار «رياضي» من جهة أخرى، وهما يجتمعان ويتجاوران حيناً، في «فيدون»، أو ينتصر الواحد منهما ويسود حيناً بعد حين، هذا في «الجمهورية» والآخر في «فيليبوس».

تقدمة

هذه الدراسة هي في الواقع دراسة لجوهر الفلسفة الأفلاطونية (حتى «فيليبوس»)، ولكن من زاوية نظرية المعرفة، وعلى التحديد من زاوية مفهوم اليقين، وهي تعتمد على اللقاء المباشر بالنصوص، ولهذا أكثرنا من الإرجاع إليها لتدعيم ما نقدمه من تفسيرات (ومرجعنا فيما يخص سطور النص اليوناني هو طبعة بيرنت للمحاورات في مجموعة أوكسفورد). وقد اضطررنا إلى الإيجاز الشديد في أحيان كثيرة وإلى التلميح دون التصريح، معتمدين على أننا إنما نتوجه إلى القارئ المتخصص والذي يعرف بالفعل محاورات أفلاطون معرفة جيدة.

ويشتمل البحث على مقدمات (مشكلة اليقين قبل أفلاطون، شروط العلم وخصائصه، ومفهوم الحقيقة في محاورات الشباب)، ثم على قسمين كبيرين في كلٍّ منهما فصلان، يعالج كل فصل منهما تصوراً جديداً عن مفهوم اليقين على نحو ما يظهر في ثلاثية من المحاورات. وقد انتهت بنا الدراسة إلى إمكان توزيع المحاورات الأفلاطونية (من «مينون» إلى «فيليبوس»)، ومن زاوية موضوعنا، على الثلاثيات التالية:

- أ - الثلاثية الأولى: «مينون»، «أقراطيلوس»، «فيدون».
 - ب - الثلاثية الثانية: «الجمهورية»، «المأدبة»، النصف الأول من «فايدروس».
 - ج - الثلاثية الثالثة: النصف الثاني من «فايدروس»، «ثياتيتوس»، «بارمنيدس».
 - د - الثلاثية الرابعة: «السفسطائي»، «السياسي»، «فيليبوس».
- وقد توقفنا عند «فيليبوس»، ليس فقط لأن «طيمائوس» إنما تعود إلى مذاهب «الجمهورية» فيما يخص معرفة العالم المعقول، ولأن «القوانين» لا تقدم جديداً بالمعنى الحقيقي للكلمة فيما يخص نظرية اليقين، بل، وأولاً، لأن حركة التطور التي سجلنا خطواتها تجد نهاية منطقية لها في «فيليبوس».
- وقد أشرنا في «الخاتمة» إلى أهم نتائج هذه الدراسة. وأما طريقة كتابتنا للكلمات اليونانية فهي نفسها التي اعتمدناها في كتابنا «فيدون» في خلود النفس، وفي غيره.

أخيراً، فإن هذه الدراسة تقوم بإنشاء خط تفسيري جديد لتطور الفلسفة

الأفلاطونية من أهم جوانبها. ونحن نقوم بذلك في إطار الدرس التاريخي المتخصص، لذلك فقد أرجعنا دائماً وبوفرة إلى نصوص أفلاطون ذاتها، وتراجعنا عن إثبات كثير من الإشارات إلى المراجع الكثيرة التي صاحب الرجوع إليها قراءتنا الخاصة للنص الأفلاطوني نفسه، خاصة وأن الإشارات التفصيلية الشاملة كانت ستجعل حجم الدراسة ضخماً.

وبعد، فعلى الرغم من أهمية مفهوم اليقين في التفلسف الأفلاطوني، إلا أنه لم يُتناول بمفرده وتفصيلاً بعد. وقد كان السؤال الأولان اللذان وجها بحثنا هذا هما: ما مكانة مشكلة اليقين في التأمل الأفلاطوني؟ وما الأشكال التي ظهر عليها اليقين عبر المحاورات المتتالية؟ على أن هناك سؤالاً ثالثاً ذا أهمية عظيمة، لأنه يتعلق بخط تفسير تطور الفلسفة الأفلاطونية في جوهرها: فما الدواعي التي دعت إلى تغيير شكل اليقين، إذا ثبت أن هذا قد حدث؟

مقدمة - مشكلة اليقين قبل أفلاطون

يصعب أن ننسب إلى فلاسفة ما قبل سقراط الوعي بنظرية المعرفة بصفتها مبحثاً مستقلاً عن النظرية الطبيعية التي انشغلوا بها. ولكن هذا لا يعني أن نصوصهم لا تشارك بشيء في ذلك الصدد، على الأقل بطريق غير مباشر، بل إن هناك مشكلة معرفية مهمة أشارت إليها، بشكل مباشر في كثير من الأحيان، نصوص كلٍّ من هيراقليطس وبارمنيدس وأنبادوقليس وأنكساجوراس وديمقريطس، تلك هي مشكلة التمييز بين العقل والحواس، وهم يتفقون جميعاً على الحذر من هذه الأخيرة. ولا شك أن تكوين قصيدة بارمنيدس دال بحد ذاته على زيادة حدة الوعي بهذه المشكلة، حين تميز بين طريق الحقيقة والعقل، وطريق الظن والحواس. ومن المعروف عظم تأثير بارمنيدس على أفلاطون، الذي يسميه «أبانا» بارمنيدس^(١).

أما السفسطائيون، فلا شك أنهم هم الذين جعلوا من نظرية المعرفة أحد مراكز التأمل الفلسفي اليوناني. ولكن هل نستطيع أن نقول إنهم أثاروا مشكلة اليقين على التحديد؟ فلننظر سريعاً إلى أهم اثنين بين السفسطائيين، بروتاجوراس وجورجياس. ويمكن أن نقول عن جورجياس إنه شارك مشاركة مزدوجة فيما يخص مشكلتنا، فهو، بوصفه فيلسوفاً، يعلن المذهب الشكّي، ويقول: إننا لن نصل إلى الحقيقة، ولن نشارك الغير فيها حتى على فرض وصولنا إليها. ولكنه، من حيث هو معلم للخطابة، يشير أيضاً إلى أن الاحتمال أقوى من الحقيقة في يد الخطيب، والإقناع يأتي من الاحتمال وليس من الحقيقة^(٢). فلا فائدة إذن من اليقين.

أما بروتاجوراس فيبدو أن كتاباته لا تثير مشكلة اليقين بشكل مباشر. صحيح أن مذهبه في أن «الإنسان مقياس كل شيء» يأخذ موقفاً من مسألة إمكان المعرفة، وأن المذهب النسبي يتضمن منطقياً موقفاً من مسألة إمكان اليقين، ولكن بروتاجوراس لا يبدو أنه قد لمس هذه المسألة الأخيرة مباشرة.

وعلى العكس من ذلك، فإن جهد سقراط، خصم السفسطائيين، من أجل البحث عن شروط المعرفة، سيؤدي به إلى طرق أبواب مشكلة اليقين على التأكيد. وسنرى الآن أن محاورات الشباب تهتم بالفعل بمسألة شروط المعرفة تلك. ولكن الذي سيميز أفلاطون عن كل من سبقه، ومنهم سقراط نفسه، هو وعيه الصريح بمشكلة اليقين، ابتداءً من «مينون» و«أقراطيلوس».

تمهيد - محاورات الشباب: شروط العلم وخصائصه، مفهوم الحقيقة

يتفق الباحثون عامة على تقسيم محاورات أفلاطون إلى محاورات الشباب ومحاورات النضوج ومحاورات الشيخوخة. ويقصدون بالمجموعة الأولى ما كتب أفلاطون وهو لا يزال تحت تأثير سقراط، وبالثانية ما كتبه بعد أن اهتدى إلى فلسفته الخاصة، وبالثالثة ما أتى بعد ذلك حين أخذ يعيد النظر في بعض جوانب من فلسفته تلك.

محاورات الشباب تدور في معظمها في جوّ سقراطي، وتدور حول مشكلة الفضيلة، ما هي؟ وما طبيعتها؟ وهل يمكن تعلمها أم لا؟ وما تعريف الفضائل المحددة؟ وهي بصفة عامة لا تنتهي إلى نهايات إيجابية تحدد مذهباً حاسماً، بل هي «تفنيدية» تكتفي، في معظمها، بانتقاد الآراء الشائعة وآراء الآخرين. ومع ذلك، فإن أفلاطون من خلال تلك المحاورات يأخذ في وضع اليد على علامات رئيسية لفلسفته المستقبلية، وخاصة حين يتقدم في سلسلة محاورات الشباب ويقترب من نهايتها. ويبدو لنا أن من أواخر محاورات هذه المجموعة «مينون» و«أقراطيلوس».

ويمكن أن نجد أول وضع واضح مباشر لمشكلة اليقين عند أفلاطون في محاوره «مينون». ومع ذلك، فإن مجموعة المحاورات التي تسبقها احتوت على عناصر لا ينبغي أن نقلل من أهميتها، وبعضها هو مما يؤدي مباشرة إلى الطريق الموصل إلى مشكلة اليقين. ويمكن أن نقول إن محاورات الشباب، التي تقع محاوره «مينون» في نهايتها بحسب كل احتمال، أثارت، إلى جانب المشكلة الأخلاقية المركزية التي ركزت على معالجتها، وهي مشكلة الفضيلة، مشكلة إبستمولوجية يتردد صداها على نحو أو آخر في هذه المحاورات كافة، وهي التي قادت أفلاطون إلى وضع مشكلة اليقين من بعد، بحيث إنها هي المدخل المنطقي لمشكلتنا هذه. ونقصد بتلك المشكلة الإبستمولوجية مشكلة شروط العلم وخصائصه. ومن المشاركات المهمة أيضاً لمحاورات الشباب، على طريق البحث عن اليقين، أنها أخذت، على الأقل حتى درجة معينة، في تكوين عناصر مفهوم جوهرى من مفاهيم الفلسفة الأفلاطونية، وعلى مستوى نظرية الوجود ونظرية المعرفة على السواء، ألا وهو مفهوم الحقيقة.

شروط العلم: (٣)

لن نخطئ إذا قلنا إن البحث عن اليقين يقوم في أساس التفلسف السقراطي الأفلاطوني الذي تعرضه أمام أعيننا محاورات الشباب. وفي هذا الصدد يحتل نسان، أحدهما من «هيباس الكبرى» والآخر من «أوطيفرون»، أهمية كبرى. يقول سقراط في النص الأول: «إنني، كما كنت أقول منذ لحظات، أتذبذب ما بين رأي وآخر، ولا أبقى أبداً ثابتاً على شيء. وليس في هذا التذبذب واللايقين غرابة فيما يخصني أو يخص أي جاهل آخر مثلي. أما أن تتذبذبوا أنتم، وأنتم العلماء، فإن هذا هو الأمر الخطير فيما يخصنا نحن، لأننا إذا ذهبنا إليكم للتخلص من تذبذبنا، فإنكم لن تفيّدونا بشيء»^(٤). ويقول الثاني: «إن الذي أريده هو أن تستقر أقوالي وأن تثبت في مكانها لا تتحرك»^(٥). وعلى حين أن هذا النص يضع المثل الأعلى للمعرفة، والذي صاغه سقراط أولاً، على ما يبدو^(٦)، والذي سيحتفظ به أفلاطون على مدى زمن تفلسفه الطويل وحتى آخر محاوراته^(٧)، فإن النص الأول يشير على الدقة إلى افتقاد هذا المثل الأعلى للمعرفة عند فئة مهمة من أصحاب الادعاء بالعلم، ألا وهم، في رأي سقراط وأفلاطون، السفسطائيون، حيث إن الحديث موجه فيه إلى هيباس و«إليكم أنتم العلماء». ولكن الواقع أن السفسطائيين ما هم إلا فئة واحدة ممن يفتقد لديهم هذا المثل الأعلى، إما لأنهم لا يتصورونه أو لأنهم لا يقبلونه، وهذا هو حال الحركة السفسطائية.

ذلك أن الفحص السقراطي لادعاء المعرفة امتد، كما يخبرنا نص مشهور من محاورة «الدفاع»، إلى فئات أخرى، هم: رجال السياسة، والشعراء، والصناع^(٨). وإذا لاحظنا أن الفئة الوحيدة التي يعترف لها سقراط في تلك المحاورة بأنها تعرف «كثيراً من الأمور الجميلة» هي فئة الصناع، وأن نتيجة فحصه للشعراء يمكن أن تنطبق أيضاً على رجال الدين والمتنبئين^(٨مكرر)، وعلى منشدي الأشعار كذلك^(٩)، وأنه كان قد تناول، قبل صفحتين من النص المذكور، موضوع السفسطائيين رافضاً أن يوضع معهم في فئة واحدة، ومتشككاً في صحة ادعائهم الرئيسي، ألا وهو تملك فن تعليم الفضيلة^(١٠)، فإننا نجد أنفسنا أمام فئات ثلاث كبرى من «مدعي المعرفة» ممن كانوا موضع انتقاد سقراط، وهم:

أ - رجال السياسة.

ب - الشعراء والمتنبئون ومنشدو الأشعار.

ج - السفسطائيون.

وهذه هي على التحديد الفئات الثلاث التي يستهدفها نقد محاورات الشباب، حيث نجد ممثليها يتحاورون مع سقراط في كل تلك المجموعة، مع استثناء «أقريطون» و«لوزيس» و«منكسينوس» و«أقراطيلوس». ويمكن تقسيم محاورات الشباب الأخرى، من وجهة النظر هذه، على النحو التالي:

أ - محاورات تفحص ادعاء المعرفة عند الفئة الأولى:

«أقبيادس الكبرى»، «أوطيفرون»، «خارميديس»، «لاخيس».

ب - محاورات تفحص ادعاء الفئة الثانية:

«إيون».

ج - محاورات تفحص ادعاء الفئة الثالثة:

«هيباس الكبرى»، «هيباس الصغرى»، «بروتاجوراس»، «جورجياس»، «أوثيديموس»، «مينون».

وفي سائر هذه المحاورات، فإن هدف الفحص السقراطي هو قياس مدى صحة ادعاءات كل فئة من تلك الفئات في تملك «حكمة» أو «معرفة» (sophia) ما، أي في حيازة «العلم».

والذي نريد أن نصل إليه من كل هذا العرض التمهيدي هو أن محاورات الشباب، وهي بسبيل القيام بهذا الفحص لخصوم سقراط وأفلاطون، تضع أيديها، واحدة بعد الأخرى ومن جوانب مختلفة وعلى درجات متنوعة، على العناصر التي سيعتبرها أفلاطون شروطاً للعلم من جهة، وعلى تلك التي سيعتبرها خصائص له من جهة أخرى. ونحن نميز بين شروط العلم وخصائصه عن طريق السمة التالية: ذلك أن شروط العلم مطلوب توافرها في نفس لحظة تكون العلم، بل قد يكون ممكناً القول إنه مطلوب توافرها، منطقياً، قبل تكون العلم ومن أجل أن يقوم، أما الخصائص فإنها صفات للعلم من بعد أن يكون قد تكون، أي إننا نميز بين «العلم وهو بسبيل التكوين» و«العلم وقد تكون»، وسوف نفصل القول بعض الشيء في شروط العلم تلك وفي خصائصه، كما سنشير إلى بعض «الافتراضات الأولية»، أو المسلمات غير المبرهن عليها، التي قبلها أفلاطون، والتي سنحاول أن نخرجها إلى النور على وجه التحديد.

ملاحظات التدرج والعلم الاستيعابية

وفيما يخص شروط العلم، فإن محاورات الشباب أبرزت شرطين أساسيين:

- ١ - لا بد لكل علم أن يكون له موضوع وموضوع واحد محدد^(١١). وهذا الموضوع ينبغي أن يكون الكلي لا الجزئي^(١٢).
- ٢ - كل علم ينبغي أن يكون نتيجة لإجراء منهجي^(١٣).

خصائص العلم:

هناك نوعان من الخصائص توصلت إليهما نتائج فحوص محاورات الشباب:

أ - خصائص ذات طابع يمكن أن نسميه «عملياً»، ومن هذه الخصائص أن العلم مفيد ونافع^(١٤)، وأنه ذو «قوة» أو قدرة (dunamis)^(١٥).

ب - وخصائص ذات طابع نظري. وهناك خاصيتان نظريتان كبيرتان للعلم:

- ١ - العلم حقيقي بالضرورة^(١٦).
- ٢ - العلم قادر على تفسير طبيعة موضوعه وعلى الإتيان بالبرهان على ذلك^(١٧).

ولما كان من الممكن أن نقول، من وجهة نظر أفلاطون، إن العلم ليس نافعاً إلا لأنه يعرف طبيعة الشيء الذي هو موضوعه، هذا من جهة، ولما كان من المقبول، إذا ما أردنا إقامة نوع من ترتيب الأولوية بين الخاصيتين النظريتين، أن نقدم، من الناحية المنطقية على الأقل، الخاصية الأولى على الثانية، حيث إن العلم لا يكون قادراً على تفسير طبيعة موضوعه إلا لأنه معرفة حقيقية، ومن جهة أخرى، فإنه ينتج أن الصفة الجوهرية للعلم، والتي ينبغي أن تحتل المكان الأول بين سائر الخصائص النظرية والعملية على السواء، إنما هي أنه حقيقي.

مفهوم الحقيقة:

لا يمكن، من وجهة نظر أفلاطونية، تصور «علم خاطئ»، بل العلم دائماً صائب وحقيقي، أي يدل على الحقيقة ويعبر عنها، بمحض التعريف، وفكرة «العلم الخاطئ» هي فكرة متناقضة ذاتياً.

وتبين مجمل إشارات محاورات الشباب أن أفلاطون في هذه المرحلة، وفيما يليها كذلك، كان يعادل أو يوحد بين «الحقيقي» و«اليقيني»، وبين «الحقيقة»

و«اليقين»، ولكن على شرط مهم، وهو ألا تنسب صفة اليقين إلى العقل العارف بل أن تُنسب إلى المعرفة ذاتها، أي إننا حين نقول: هذه المعرفة يقينية، فإن معنى هذا، في هذه الحالة وفيها وحدها، أن تلك المعرفة هي أيضاً «حقيقية». وقد نضيف أن سمة اليقين هي التي تضاف إلى صفة الحقيقة، وليس العكس. ويتسق هذا مع ما سبق أن أشرنا إليه من أولوية خاصية الحقيقة على كافة خصائص العلم.

ماذا كان تصور أفلاطون للحقيقة في هذه المرحلة من تفلسفه؟ وعلى الأخص: ما السؤال الذي كان يطرحه بصدد مسألة الحقيقة؟

قبل الإجابة عن هذين السؤالين نثبت ملاحظة تفرض نفسها ويتعين التنبيه إليها. ذلك أنه سيكون من المغالاة أن نقول. إن أفلاطون طرح سؤاله حول الحقيقة، في محاورات الشباب، وتوصل إلى إجابة عنه، بشكل مقصود واع مباشر، ومنذ بدأ العملية التفلسفية التي كان مسرحها محاورات الشباب، إنما الذي يدعو إلى الإعجاب، أو إلى التعجب إن شئت، والذي كان في نفس الوقت أمراً طبيعياً في حالة أفلاطون، هو أن المشكلات لم يكن هو الذي يثيرها بل كانت هي التي تثار أمامه إن أمكن هذا القول، وذلك بمحض منطق حركة بحثه الفلسفي، وأن وعيه الواضح بطبيعة ما كان يثار في طريقه، في أثناء محاورات الشباب، من مشكلات وتساؤلات من جهة ومن إجابات جزئية أو عامة من جهة أخرى، لم يكن مسائراً دائماً ولا بالضرورة لفعل وضع السؤال ووضع الإجابة عليه. بعبارة أخرى، لم يكن الاكتشاف، اكتشاف السؤال أو الإجابة، مصاحباً دائماً، ولا بالضرورة، بالوعي الواضح بأهميته وعلاقاته ومتضمناته. وسيكون علينا أن ننتظر أواخر مرحلة الشباب، في محاورات مثل «مينون» ثم «أقراطيلوس»، لنجد وعي أفلاطون بالمشكلة وبالتوجه نحو طلب حل لها يزداد حدة ووضوحاً، ثم أن نصل إلى «فيدون» و«الجمهورية» لنجد أول دليل على إدراك واع لشمول الحقل الفلسفي، بمشكلاته واتجاهات الاختيار، سواء من النواحي الوجودية أو المعرفية أو الأخلاقية أو السياسية أو غيرها. فما أشبه محاورات الشباب بمعمل التجارب الذي يضم من العناصر أشتاتاً لا ينتبه الباحث وقت جمعها انتباهاً فعلياً إلى أهميتها النسبية. ومع ذلك، فإن القارئ لمحاورات الشباب يخرج منها بانطباع، وهو أن كل شيء إنما يصدر عن منبع معين، وهو ما سنحاول تحديده حين معالجة موضوع «الافتراضات المسبقة» عند أفلاطون بعد قليل. ونعود الآن إلى السؤال الذي طرحه أفلاطون في محاورات الشباب بصدد الحقيقة.

هناك احتمال قوي أن يكون هذا السؤال هو: كيف نتعرف ما هو حقيقي؟ أو
بعبارة أبسط: ما معيار الحقيقة؟

ومن المسلم به أننا لا نجد هذا السؤال مطروحا على هذا النحو من الوضوح
والتحديد في أية محاوراة من محاورات الشباب. ولكنه سيكون من المفيد لبحثنا
ولفهمنا لأفلاطون أن نفترض أنه سؤال طرح في تلك المحاورات، على الأقل بشكل
ضمني. وهناك اعتباران يقويان من فرص صحة هذا الافتراض. الاعتبار الأول هو
أن نتذكر أن المهمة الأولى للمقابلة على عاتق هذه المحاورات كانت فحص دعوى القائلين
بأن لديهم معرفة وثيقة، ومن هنا حقيقة. الاعتبار الثاني يخص المبدأ الذي على
أساسه قامت محاورات الشباب بتفنيد ادعاءات رجال السياسة والسفسطائيين، وهذا
المبدأ نفسه يمكن أن يكون هو معيار الحقيقة، أو قل إنهما مرتبطان كل منهما بالآخر
ارتباط وجهي عملة النقود، وإنهما يعملان ويظهران من خلال تقدم سير الحوار في
المحاوراة السقراطية الأفلاطونية. أما المعيار الأول فإنه يجتهد لاكتشاف ما هو حق،
وأما الثاني فيجتهد لتحديد ما ليس بحق. هذان المعياران هما على التوالي: مبدأ
الاتفاق بين العقول، ومبدأ عدم التناقض.

والدارس المنتبه لمحاورات الشباب يدرك أن مبدأ عدم التناقض يحتل مكاناً
مهماً جداً في تلك المؤلفات، على الرغم من أنه لا يكاد يصاغ فيها صراحة^(١٨). والواقع
أن مبدأ عدم التناقض يشكل قلب الحقيقة عند أفلاطون في هذه المرحلة، وذلك بالنظر
إلى الهدف التقني لمحاورات الشباب، وبالنظر كذلك إلى أن مبدأ الاتفاق بين العقول
كمعيار للحقيقة يستند إلى مبدأ عدم التناقض ولا يقوم إلا به، لأن اتفاق العقول
يفترض مسبقاً عدم التناقض، والعكس ليس صحيحاً.

ويكشف حوار سقراط مع المتحاورين معه في محاورات الشباب عن وجود
نوعين من عدم الاتساق:

- أ - عدم اتساق بين قضية ونتائجها هي ذاتها^(١٩).
- ب - عدم اتساق بين قضيتين يقبلهما معاً المتحاور مع سقراط أو بين نتائج
قضيتين يقبلهما معاً^(٢٠).

ولا يظهر هذا الاتساق على مستوى القضايا وحسب، بل وعلى مستوى الأشخاص كذلك. وهكذا فإن هناك عدم اتساق بين رأيي لآخيس ونكياس في محاوره «لآخيس»، وهذا التناقض يحرم رأيي هذا وذاك على السواء من أي ادعاء للحقيقة^(٢١). وهناك مستوى ثالث لظهور التناقض، وهو التناقض في داخل نفس الشخص ذاته، أي بين جوانب من آرائه المختلفة. والمثال على هذا هو ألقبيادس، في المحاوره المعروفة باسمه (وتسمى أحيانا «القبليادس الكبرى»)، وأوطيفرون في المحاوره التي ستحمل اسمه. وأحيانا ما يكون سبب التناقض في داخل الشخص ذاته هو الجهل، ولكن هناك حالات أخطر من ذلك بكثير، ومنها حالة جورجياس في المحاوره المعروفة باسمه^(٢٢)، وعلى الأخص حالة كاليكليس فيها أيضاً^(٢٣).

ويرى أفلاطون، وهذا موقف أساسي جداً، وربما يعود إلى أصول بارمنيدية، أنه لا يمكن أن نستخدم إلا لغة واحدة ونفس اللغة بصدد نفس الشيء الواحد^(٢٤). وربما يقوم هذا الموقف على تصور أفلاطوني جوهري هو الآخر، وهو تصويره بشأن ذاتية موضوع المعرفة، أي أن موضوع المعرفة ينبغي أن يبقى هو هو محتفظاً بذاتيته^(٢٥). ونشير سريعاً هنا إلى أن ذاتية الموضوع تلك هي التي تؤسس إمكان الاتفاق بين العقول.

وحين يكشف المتحاوران عن وجود تناقض ما، فإنهما يكونان قد حققا درجة ما من درجات الاتفاق بين العقول، وإن يكن ذلك على نحو سلبي. ويبقى عليهما بعد ذلك أن يحاولوا الاتفاق على قضايا إيجابية. إن الاتفاق بين عقليْن لهو، في رأي أفلاطون، علامة مؤكدة على الحقيقة^(٢٦).

بل يمكن أن نضيف أنه ليس فقط علامة على الحقيقة، بل وكذلك وسيلة للوصول إليها وهدفاً في ذاته. وقد اعتقد أفلاطون، كما يظهر من ثنايا محاورات الشباب، أن هذا الاتفاق أمر ممكن التحقيق: فمن سيكابّر حين يظهر نور الحق؟ ومن سيكون قادراً على إنكاره؟ وهل يمكن تفنيد الحقيقة؟^(٢٧) إن ذلك لتناقض ذاتي. بل إن أفلاطون كان يعتقد بقوة في السلطان الإيجابي للحقيقة، أي أن لها قدرة وقوة تجبران على القبول بها^(٢٨).

الفروض المسبقة للتصورات الأفلاطونية في محاورات الشباب:

يمكن أن نحصر هذه الفروض فيما يلي:

- ١ - الحقيقة موجودة.
- ٢ - هي واحدة (هي هي).
- ٣ - من الممكن أن نعرفها.
- ٤ - من الممكن أن نعرفها معرفة يقينية.

ولن نستطيع الدخول في تفاصيل تضمن محاورات الشباب لهذه الافتراضات الأولية، لأننا لم نقصد من القسم الحالي إلا أن يكون مقدمة وحسب لبحث ظهور نظرية اليقين وتطورها في محاورات النضوج ومحاورات الشيخوخة، مقدمة أشرنا فيها إلى بعض المشاركات التمهيدية لمحاورات الشباب في البناء الإبستمولوجي للفلسفة الأفلاطونية، وإن يكن بعضها الآخر، مثل فكرة «البرهان» وفكرة «المنهج» مثلاً، جديراً بالاهتمام كذلك. إنما الذي نريد أن نصل إليه هو أن محاورات الشباب ليست بعيدة عن الاهتمامات الإبستمولوجية بالقدر الذي قد توجي به موضوعاتها الأخلاقية، وأنها من خلال هذا البحث الأخلاقي وضعت أيديها على عناصر أساسية لنظرية المعرفة الأفلاطونية، ومنها ما يتصل على نحو مباشر بمشكلة اليقين التي نتناولها بالبحث هنا.

القسم الأول
اليقين على هيئة الوضوح الحدسي
(وضوح الحدس العقلي)

الفصل الأول الثلاثية الأولى: اتجاهان فكريان مختلفان

* محاوره «مينون»:

تُهم «مينون» موضوعنا من نواح ثلاث:

- ١ - فهي المحاوره الأفلاطونية التي تعرض، ولأول مرة عند أفلاطون، منهجاً قادراً على الوصول إلى المعرفة، أي إلى المعرفة اليقينية، وهو منهج التذكر، وتأسس هذا المنهج على نظرية هي في جانب منها نظرية وجودية (أنطولوجية)، ألا وهي نظرية التذكر.
- ٢ - وهي تعرض، للمرة الأولى عند أفلاطون أيضاً، للمنهج الفرضي في المعرفة، وسوف نبرهن على أن هذا المنهج الفرضي، أو منهج الفروض، يختلف عن المنهج القائم على أساس نظرية التذكر، وسنحاول تحديد مكانه بالنظر إلى مشكلة اليقين.
- ٣ - أخيراً فإنها، وللمرة الأولى كذلك، تميز تمييزاً واضحاً نصياً بين «العلم» (epistêmê) و«الظن» (doxa)، وتشير في هذا الإطار إلى بعض سمات اليقين. وفيما يلي تفصيل لكل من هذه المشاركات الثلاث المهمة.

أولاً - «منهج التذكر» و«نظرية التذكر»:

«نظرية التذكر» ليست هي نفس الشيء على الدقة مثل «منهج» التذكر الذي يعرضه سقراط في حديثه مع العبد الصغير، بل هما أمران مختلفان. أولاً، لأن ذلك المنهج، إذا نحن تحرينا الدقة، ليس بالجديد حقاً، حيث إنه مستعمل في كافة المحاورات السابقة، وإن لم يتخذ فيها اسم «منهج التذكر»، وهو الذي ستسميه محاوره «ثياتيتوس» من بعد طريقة «التوليد» العقلي^(٢٩) باعتبارها طريقة سقراط في كل أحاديثه، كما أنه كذلك، على ما يُظهر سقراط في «مينون»، المنهج المتبع عند الرياضيين. فهذا المنهج، إذن، ليس جديداً على الدقة، وهو ليس حال «نظرية التذكر»، فهي جديدة تماماً، ليس في كتابات أفلاطون وحسب، أي بمقارنة «مينون» مع

محاورات الشباب السابقة عليها، بل وكذلك في الفكر الفلسفي اليوناني كله حتى عصر تحرير المحاورة، أي حوالي ٣٩٣ ق.م. فلا ينبغي، إذن، أن نخلط بين منهج التذكر ونظرية التذكر، لهذه الأسباب، ولهذا السبب كذلك: أن نظرية التذكر ذات جوانب دينية ووجودية ومعرفية ونفسية، وهو ليس الحال مع منهج التذكر.

وهذا المنهج، كما ذكرنا، ما هو إلا المنهج الاستنباطي الذي يستخدمه العلم الرياضي. وقد كانت «الفنون» (tekhnai) المتخصصة دائماً نموذجاً، في أعين سقراط وأفلاطون، للمعرفة الحقة، لأنه تتوافر فيها الشروط المطلوبة للمعرفة الحقة، ومنها على الأخص أنها «مؤكدة». ومن هذه «الفنون» المتخصصة الرياضيات بحسابها وهندستها. ولكن اهتمام أفلاطون كان موجهاً في البداية إلى «الفنون» الأخرى، وتحت تأثير معرفته بالمذاهب الفيثاغورية وبعده شيئاً فشيئاً عن التأثير السقراطي، أخذ انتباهه ينحذب أكثر وأكثر إلى العلم الرياضي، ونشهد في القسم الأخير من محاورات الشباب، وابتداءً من «جورجياس» على الأخص، علو شأن الرياضيات بصفقتها نموذجاً للمعرفة الحقة على باقي «الفنون» أو التخصصات العلمية، حتى نصل إلى «مينون» التي نجدها تسبح في جو رياضي مسيطر، وحتى نجد الرياضيات فيها النموذج ذاته للمعرفة اليقينية، بل هي النموذج الوحيد، حيث لا يذكر أفلاطون في «مينون» أي «فن» آخر من الفنون المتخصصة وهو بسبيل الإجابة عن سؤال مينون المزدوج:

أ - كيف يمكن البحث عن شيء لا نعرفه؟

ب - وإن حدث وقابلناه، فكيف نتعرفه ونحن لا نعرفه؟^(٢٠).

وتنحصر الإجابة في تغيير كلمة «يعرف» وأن تستبدل بها كلمة «يتذكر». فأنا لا أبحث عما أعرف، لأنني عرفتته بالفعل، ولكنني أستطيع أن أتعرف ما أبحث عنه، لأنني، على نفس النحو السابق، قد عرفتته من قبل. وليس موضوعنا الآن فحص هذه الإجابة، ولا البحث فيما إذا كانت تجيب على «الحجة» السفسطائية التي أثارها مينون. إنما الذي يهمنا هو الملاحظة الآتية: إن هذا التفسير لا ينطبق إلا على المنهج الاستنباطي للرياضيات. ونحن نعتقد فيما يخصنا أن الهدف الحقيقي من ذلك التفسير، أو قل على الأقل وظيفته الحقيقية، إنما هو تسويق المنهج الاستنباطي الرياضي وتأسيسه. ونضيف أيضاً أن ذلك التفسير هو برهان على إمكان المعرفة، أو

على إمكان نوع معين من أنواع المعرفة على الأقل. وهذا هو المغزى الأول لنظرية التذكر: إنها تؤسس المنهج الاستنباطي في المعرفة. وهكذا يظهر لنا مرة أخرى أن المنهج المعروض في «مينون» شيء، ونظرية التذكر شيء آخر، وأن اختلافهما هو كاختلاف المؤسس والمؤسس.

وقد سبق أن أشرنا إلى وجه آخر من أوجه الاختلاف بين منهج التذكر ونظرية التذكر. فإذا كان المنهج يخص ميدان المعرفة وحسب، فإن تلك النظرية ليست معرفية إلا في جانب واحد من جوانبها: وذلك بقدر ما تقول إن النفس قد تعلمت وعرفت كل شيء. ولكن النظرية ذات جانب وجودي (أنطولوجي) لا يمكن نكرانه، بل هو المؤسس للجانب المعرفي المذكور، لأن القول بأن النفس قد عرفت كل شيء قبل ميلادها إنما يعتمد على القضيتين الأخريين اللتين تقدمهما النظرية كذلك:

أ - إن كل شيء مترابط في الطبيعة^(٣١).

ب - إن النفس خالدة^(٣٢).

وننتهي مما سبق إلى أن نظرية التذكر أمر متميز عن المنهج الذي يعرضه سقراط في حديثه مع خادم مينون، والذي هو المنهج الاستنباطي للرياضيات، وأن الأولى تقدّم كتأسيس للثاني. هذا هو كل ما يمكن أن يقال في إطار معطيات نص محاور «مينون»^(٣٣).

ومع ذلك، فإن هناك نصاً لا ينبغي أن نهمل الإشارة إليه، وهو الذي يشير إلى أن النفس سبق لها أن علمت كل شيء، «حول الفضيلة وحول غيرها من الأمور»^(٣٤). ما مغزى هذا النص؟ وحتى يتسق مع التفسير الذي قدمناه في الصفحات السابقة، فإنه ينبغي أن نفهمه على النحو التالي: إنه يعبر عن أمل أفلاطون أن يمتد المنهج الاستنباطي لتستخدمه شتى مجالات المعرفة غير الرياضيات، وأن يمتد بخاصة إلى ميدان الأخلاق. فهو يعبر إذن عن أمل، أو قل عن مشروع. فإذا كان هذا المنهج قد أنتج المعرفة اليقينية في المجال الرياضي، فلم لا ينتج أيضاً في المجال الأخلاقي، «وفي الباقي»؟

ماذا كانت توابع هذا «المشروع»؟ وهل رأى النور منفذاً؟ وأين؟ وماذا كان مصيره؟

ثانياً - منهج الفروض:

يمكن أن نجيب جزئياً عن جانب من هذه التساؤلات بالقول: إن محاورة «مينون» ذاتها تحتوي على محاولة في اتجاه ذلك المشروع حيث تحاول أن تطبق على الميدان الأخلاقي، ليس المنهج الذي قدمته في أثناء حديث سقراط مع العبد الصغير، بل طريقة رياضية أخرى في البحث، هي منهج الفروض. ويظهر اختلاف منهج التذكر عن منهج الفروض فيما يلي:

- ١ - على حين أن نتيجة تطبيق منهج التذكر تنتهي إلى نهاية إيجابية، وهي حل المشكلة الهندسية موضع الفحص^(٣٥)، فإن نتيجة تطبيق منهج الفروض على مشكلة الفضيلة نتيجة سلبية لا تنتهي بمعرفة إيجابية^(٣٦).
- ٢ - على حين أن النتيجة في الحالة الأولى يقينية واتفق عليها المتحاوران، فإن النتيجة في الحالة الثانية لا تعتبر يقينية إلا على شرط أن تكون المقدمة صحيحة^(٣٧).
- ٣ - يقوم منهج التذكر على أساس من نظرية التذكر كما سبق وقدمنا، أي على أساس أنطولوجي في جانب منه، أما منهج الفروض فإنه منقطع الصلة تماماً بنظرية التذكر.
- ٤ - يمتاز منهج التذكر بأن له طابعاً بناءً، على حين أن منهج الفروض يعتمد بالكلية على مبدأ عدم التناقض، كما أنه بحكم طبيعته يقوم على البدء من فرض.
- ٥ - أخيراً، فإذا كان سقراط يقدم منهج التذكر كأنه شيء ممارس من قبل عند الرياضيين، وإذا كنا نرى أنه تسمية لطريقة الحوار السقراطي الممارس بالفعل في محاورات الشباب باسم جديد، فإن منهج الفروض يعرض لأول مرة بالفعل في محاورات أفلاطون.

ويمكن أن تمتد ملاحظتنا إلى أبعد من هذا^(٣٨)، ولكننا نكتفي بملاحظتين أخريين: الأولى هي أن منهج الفروض كما حددته محاورة «مينون» لا يستطيع بحكم تعريفه أن يصل لا إلى نتائج إيجابية ولا إلى نتائج وثيقة، لأن كل ما يصل إليه معلق في الهواء، إن أمكن استخدام هذا التعبير، والعلة في هذا كله هي أن نقطة البدء فيه

ذاتها ليست وثيقة يُعتمد عليها^(٢٩). وسوف نجد نفس هذا الانتقاد موجهاً إلى منهج البحث بالفروض في «فيدون» وفي «الجمهورية».

الملاحظة الثانية هي أن هناك، على الرغم من الاختلافات الشديدة بين المنهجين، تشابهاً قوياً بينهما، وهو أنهما يُعرضان في «مينون» تحت التأثير القوي الذي أصبح يمر به التأمل الأفلاطوني من قبل العلم الرياضي، الذي يبدو وكأن أفلاطون يعتبره الآن نموذج المعرفة واليقين والمثل الأعلى لكافة العلوم، بما فيها الفلسفة، حيث رأينا أنه يحاول استلهامه في حل مشكلة أخلاقية. فهل سيستمر العلم الرياضي في الحظو بمثل هذه المكانة في الفكر الأفلاطوني؟ هذا ما سنتابعه في حينه في دراستنا هذه.

ثالثاً - الظن والعلم واليقين:

إن أهمية محاورة «مينون» لا تتوقف عند حد عرض منهج التذكر ونظرية التذكر ومنهج الفروض وتطبيق المنهج الأخير على مسألة طريقة تعلم الفضيلة، بل إنها تقدم مشاركة أخرى ذات أهمية وتتصل مباشرة بموضوع هذه الدراسة، ألا وهي التمييز القاطع بين «العلم» و«الظن»، ويقوم جوهر هذا التمييز على مدى قدرة كل من العلم والظن على توفير اليقين في المعرفة. وتحتوي محاورة «مينون» على فقرتين^(٤٠) تتحدثان عن «الدوكسا» (doxa)، التي نترجمها هنا، بحسب المواقع، إما «بالظن» أو «بالرأي» أو «بالفكرة». فيكون السؤال هنا: هل تنتمي الفقرتان إلى تيار فكري واحد؟ مهما يكن الأمر، فإن الفقرتين تتفقان على أمر مشترك: أن «الدوكسا» هي علم «بالقوة» (إن أمكن استخدام هذا التعبير الأرسطي هنا). فقد كان عند العبد الصغير «أفكار صحيحة» حول ما كان يجهله^(٤١)، وحين استخدم معه سقراط منهج التذكر، تحولت تلك الأفكار الصحيحة إلى «علوم»^(٤٢). هذا ما نجده في الفقرة الأولى. أما في الفقرة الثانية فإننا نقرأ أن الآراء الصحيحة لا تقرّ طويلاً في النفس، وهي لا تتحول إلى علوم ثابتة إلا إذا قيدت، عن طريق التذكر، بوسيلة البرهان السببي^(٤٣).

وعلى الرغم من أن الفقرة الثانية تشير بوضوح إلى الأولى حين تذكر عملية «التذكر»، وعلى الرغم من أنها تشير هي الأخرى إلى وجود استمرارية ما بين مستوى «الرأي الصحيح» و«العلم»^(٤٤)، إلا أن هذه الفقرة الثانية تتميز بأنها تؤكد في المحل الأول على الاختلاف بين «الدوكسا» والعلم:

١ - فالعلم يثبت برباط البرهان السببي (١٩٨)، أما الرأي فإنه لا يبقى طويلاً (١٩٨).

٢ - العلم يعرف طبيعة الأمور، أو الموضوعات، التي يتحدث عنها (٩٧)، أما الرأي فإنه لا يعرف طبيعة الأمور، أو الموضوعات، التي يتحدث عنها (٩٩ ج، د).

٣ - والعلم ليس نتيجة المصادفة (١٩٩)، بينما الرأي يخضع لها (١٩٩).

٤ - والذي يكون العلم هو العقل (قارن ٩٩هـ)، أما مصدر الرأي فهو الفضل الإلهي (٩٩هـ).

ونتساءل الآن: ما أكثر الاختلافات، بين «الدوكسا» والعلم، أهمية وجوهية؟ قد يكون هناك إغراء بالإجابة على الفور: إنه ثبات أحدهما وتقلقل الآخر. ولكن هذه الإجابة لا تبدو مرضية للسببين التاليين:

١ - الأول أن الرأي الصحيح يمكن له هو نفسه أن يكون ثابتاً لبعض الوقت، وهو الوقت الذي يبقى فيه في النفس، وبالتالي فإن الثبات أو عدمه ليس فاصلاً حاسماً بين العلم والرأي.

٢ - الثاني أن سمة الثبات ذاتها ما هي إلا نتيجة لسمة أخرى بحسب نص «مينون» نفسه، ألا وهي سمة أن العلم هو معرفة بالعلة^(٤٥).

والحق أن هذه السمة الأخيرة هي التي تفسر علو العلم على الظن، وهي التي تفسر يقينه. فالواقع أن أفلاطون لا يقول في أي مكان من «مينون» إن الرأي أو الظن غير يقيني، بل إنه ليقول إن الظنون الصائبة، طالما كانت ثابتة، فإنها تعتبر من الأشياء الجميلة وتنتج ألواناً من الخيرات^(٤٦). وعلى هذا يمكن القول إن الرأي الصحيح، في نظر «مينون»، يشارك بنصيب ما في اليقين. ويعضد هذه الاعتبارات أن الرأي الصحيح هو نفسه الذي يمكن أن يتحول إلى علم.

وعلى هذا، فإنه يبدو الآن أن السؤال الصحيح الذي ينبغي وضعه في هذا الصدد ليس: «لِمَ كان العلم يقينياً؟ ولمَ لم يكن الرأي كذلك؟»، بل هو السؤال القائل: «ما طبيعة الفرق بين يقين العلم ويقين الرأي؟».

وقد سبق أن قدمنا من قبل إجابة أولى عن هذا السؤال، وهي القائلة: إن يقين



العلم يعتمد على كون العلم معرفة بالعلة بوسيلة البرهان، ويعني هذا أن اليقين، عند أفلاطون في «مينون»، ينبغي أن يكون يقيناً برهانياً، أي بوسيلة البرهان. ويعني كذلك أنه ينبغي أن يكون يقيناً يتوافر الوعي به، وذلك باعتبار أن العلم هو معرفة بالعلة.

ولكن أي معنى ينبغي إعطاؤه لكلمة «علة» هنا؟ لقد تنوعت الاجتهادات واختلف الرأي بشأن الترجمة الواجب اتباعها لتعبير *aitias logismô*، ونحن نرى أن معنى كلمة «علة» نفسها ينتهي في نهاية الأمر إلى معنى «المبدأ». وهذا المبدأ قد يكون إما معرفة طبيعة موضوع العلم، وإما هذا الموضوع ذاته. وفي كلتا الحالتين نكون بإزاء «مبدأ». وعلى هذا الضوء، فقد يكون من الممكن ألا يقاوم البعض إغراء القول بأن نظرية «المثل» «متضمنة» هنا في «مينون»، ولكننا نفضل عدم الذهاب إلى هذا الحد عملاً بمبدأ اتباع الصريح قبل الضمني، خاصة وأنه لا يوجد، في نص «مينون»، ما يمكن أن يعضد القول بوجود إشارات أخرى إلى نظرية المثل فيها، وإن كانت هذه المحاور، كمعظم محاورات الشباب، تسهم على نحو أو آخر في السير نحو تلك النظرية. ومع ذلك التحفظ المهم، فإنه إذا كان تفسيرنا «للعلة» هنا بأنها «المبدأ» صحيحاً، فإن ذلك يدل على وجود صلة اتصال ما بين «مينون» وكل من «أقراطيلوس» و«فيدون»، وهما المحاورتان اللتان نرى أنهما تتبعان على الفور تأليف «مينون»، والتي تُنهي الأولى منهما ما نسميه بفترة الشباب، وتبدأ الثانية مجموعة «محاورات النضوج». ذلك أن المعرفة في «أقراطيلوس» سوف تكون معرفة المبادئ، وهذه المبادئ هي المثل. كذلك، فإن «فيدون» سوف تجعل «العلة» هي «المثال»^(٤٧).

ونخرج من كل ما سبق حول علة يقين العلم في «مينون»، ومن نتيجة أن هذه العلة هي كون العلم معرفة بالعلل أي بالمبادئ، بأن هناك، إذن، رابطة تربط ما بين اليقين من جهة والمبدأ والعلة من جهة أخرى. وإذا كانت «فيدون» ستقول بأن المبدأ والعلة هما «المثال»، إلا أن «مينون» تقتصر على القول بأن يقين العلم يأتي من كونه معرفة بالعلة.

والمتفحص في نصوص «مينون» يجد أنها لا تزال أثري مما قد يبدو لأول وهلة، وأنه يمكن تأويل بعضها لنجد فيه إشارة إلى أساس مختلف ليقين العلم. ذلك أن أفلاطون يؤكد، ومرتين لا مرة واحدة^(٤٨)، على أن الرأي الصحيح يمكن أن يقول الحقيقة، «ولكن بدون أن يعرف أي شيء من الأشياء التي يتحدث عنها»، أما العلم

فإنه، على الضد من ذلك، يتحدث عن الموضوعات التي «يعرفها معرفة فعلية»^(٤٩). ماذا يعني هذا؟ حيث إن جوهر الاختلاف المشار إليه هنا يقوم في طبيعة العلاقة بين المعرفة وموضوعها، فإن مغزى هذه النصوص يكون أن معرفة العلم هي معرفة مباشرة. والذي يقوي من هذا التأويل ويجعله يستند إلى دعائم نصية هو فحص تفاصيل المثال الشهير الذي يضربه أفلاطون لبيان طبيعة الفروق بين معرفة الرأي الصحيح ومعرفة العلم، والمعروف باسم «مثال الطريق إلى لاريسا»، حيث نجد دليلين: دليلاً «يعرف» ذلك الطريق ويقودنا إليه، ودليلاً يخمن أي طريق هو الطريق إلى لاريسا، ويقودنا إليه، ولكن بدون أن «يعرف»^(٥٠). فهذا المثال يسمح لنا أن نقول، دون أن نخطئ في الفهم، إن أحد الفروق بين الدليلين هو أن الأول يعرف معرفة «مباشرة»، أي يعرف الطريق بالفعل وخبره، بينما الآخر ليس كذلك.

على هذا الضوء الجديد، يمكن أن نقول إن أحد نتائج التأمل الأفلاطوني في «مينون» هو أن ما يفتقد إليه يقين الرأي هو أنه، أي الرأي، لا يملك اتصالاً مباشراً، لا مع موضوع المعرفة ولا مع علة المعرفة، أي مع مبدئها. وسوف نتقدم خطوة إلى الأمام مع «أقراطيلوس»، حيث يصبح الشعار: «فلنذهب إلى المبادئ مباشرة»^(٥١).

وهكذا، فإذا كان كل من المنهج الاستنباطي، المؤسس على نظرية التذكر، ومنهج الفروض، يكشفان عن قوة انجذاب أفلاطون ناحية التأثير الرياضي، وهو، أي أفلاطون، بسبيل البحث عن طريق المعرفة اليقينية، فإن «مينون» تكشف أيضاً عن وجود تيار قوي آخر، وسوف يزداد في المحاورات التالية قوة، حين نتحدث تلك المحاورة عن التمييز بين العلم والظن. وهذا التيار الآخر، المقابل للتيار الرياضي، سوف نسميه باسم «التيار الحدسي».

* محاورة «أقراطيلوس»:

ينبغي أن تعد محاورة «أقراطيلوس» واحدة من أهم المحاورات الأفلاطونية فيما يخص نظرية المعرفة^(٥٢)، وسيكون صواباً أن نقول إنها تلخص وتعلن في نفس الوقت عن الخطوط الكبرى لتلك النظرية عند أفلاطون.

وسوف نتناولها بالبحث فيما يلي من وجهة نظر مسألة اليقين، ونتناول مشاركتها في هذا الميدان على الترتيب التالي:

أ - شروط المعرفة.

ب - المنهج الأقدر على توفير اليقين.

ج - الحقيقة ومعاييرها.

أ - شروط المعرفة:

تكشف لنا الصفحات الأخيرة من المحاور عن هذه الشروط، التي يمكن صياغتها على النحو التالي في شرطين:

١ - الشرط الأول للمعرفة هو سكون موضوعها^(٥٣).

٢ - الشرط الثاني هو ثبات تلك المعرفة ذاتها^(٥٤).

وتكشف الملاحظات التالية عن مدى أهمية هذين الشرطين:

١ - فهما يُصاغان، لأول مرة في محاورات أفلاطون، صياغة صريحة مقصودة، وباعتبار أنهما مبدآن عامان للمعرفة.

٢ - أنهما يحددان بشكل ناصع تبعية نظرية المعرفة لنظرية الوجود.

٣ - إذا كانا يقومان بالتمييز بين الذات التي تعرف والموضوع المعروف، إلا أن الشرط الأول منهما، وكذلك مجمل الفقرة التي ينتمي إليها النصان المشار إليهما، هو مما يشير ويؤكد على أولوية الموضوع على الذات^(٥٥). ونلاحظ، من جهة أخرى، أن الشرط الثاني يمكن أن ينظر إليه، في نهاية الأمر، باعتباره تطبيقاً للأول على المعرفة ذاتها باعتبارها «شيئاً»، فإذا نظرنا إلى المعرفة على أنها شيء، وجب أن تكون ساكنة، وإلا لا تكون.

وأخطر هذه الملاحظات الثلاث هي من غير شك الملاحظة الثانية، والخاصة بتبعية الإبستمولوجيا للأنطولوجيا. وتتضح أهميتها إذا تذكرنا أن المعرفة، وكذلك التمييز بين الصواب والخطأ^(٥٦)، لا يمكن لهما أن يقوما إلا إذا كانت هناك ماهيات ثابتة، تكون مستقلة عنا. كما تتضح تلك الأهمية أيضاً من أن أفلاطون، في «أقراطيلوس»، يعارض بهذه النظرية الموقف الهيراقليطي ونتائجه، من اختلاط الأمور (٤٣٩ ج ٥-٦)، إلى يأس من القدرة على المعرفة بيقين (٤٤٠ ج ٧)، إلى نفي للمعرفة ذاتها (٤٤٠ أ ٩-١٠ ب ٢).

ولن نخطئ إذا فهمنا أن المقصود بالمعرفة، في الصفحات الأخيرة من المحاور، إنما هو «المعرفة اليقينية»، وهكذا تكون «أقراطيلوس» مما يهم مسألة اليقين عند أفلاطون. ذلك أن المحاور تقول لنا إن القول بالحركة الدائمة، على طريقة هيراقليطس وأتباعه، لا تؤدي إلا إلى الفوضى، هذا على حين أن السكون ضروري لازم من أجل فحص إمكان المعرفة. كذلك، فإن أقوال سقراط، مثل أفلاطون، حول الأصل اللغوي لكلمتي bebaion و piston^(٥٧)، هذا إذا اعتقدنا أن الأصول اللغوية التي يقترحها سقراط في القسم الأوسط من المحاور قد تدل على بعض الاتجاهات الفلسفية الأفلاطونية، وهو أمر ممكن، نقول إن أقوال سقراط حول جذور هاتين الكلمتين تسير في نفس الاتجاه وتؤكد على الثبات والتوقف. ولهذا فلن نخطئ إذا اعتبرنا أن الحديث في نهاية المحاور عن المعرفة يتضمن أن المقصود هو المعرفة اليقينية، وأن مشكلة اليقين حاضرة بالفعل في «أقراطيلوس». وسوف تؤكد الاعتبارات التي تلي هذا الفهم.

ب - المنهج الأقدر على توفير اليقين:

لا تقل المشاركة الثانية لمحاور «أقراطيلوس» أهمية عن المشاركة الأولى، فهي إلى جانب وضعها لشروط الموضوع الحق للمعرفة، وضعت في صياغة واضحة تماماً المشكلة الأخرى المواجهة لمشكلة موضوع المعرفة، ألا وهي مشكلة المنهج^(٥٨). وفي كلتا الحالتين تظهر «أقراطيلوس» باعتبارها المنبئ بفلسفة محاور «الجمهورية» وتقع على اتصال مباشر معها. (راجع الملحق الثاني).

ومن المهم أن ننبه إلى صياغة أفلاطون لمشكلة المنهج هنا: فهو يبحث عن المنهج الأوثق^(٥٩) والأكثر شرعية وطبيعية^(٦٠)، ويقدم اختياراً ما بين شيئين: إما التعامل مع الموضوع ذاته، أي الأصل، وإما التعامل مع صورته (أو نسخته). ولا شك أن التفضيل يذهب بطبيعة الحال إلى التعامل مع الموضوع ذاته لأنه هو الأصل. ومع ذلك، فإن السؤال لا يزال قائماً: «وما المنهج الضروري الذي به نعلم أو نكتشف ما هو حقيقي؟». ويضيف سقراط على الفور إلى محدثه: «هذا هو ما يتعدى قدراتي وقدراتك»^(٦١)، مشيراً بذلك، على ما نفهم، إلى أن المحاور لا تستطيع الذهاب إلى ما هو أبعد من ذلك، ولا شك أن مشروع فلسفة «الجمهورية» كان يلوح في الأفق، وربما كانت «فيدون» في الإعداد.

فما تقدمه «أقراطيلوس»، إذن، هو مجرد وضع مشكلة منهج المعرفة الحقة، أي العلم. وإذا كان صحيحاً أن المحاورة لا تقدم شيئاً آخر يخبرنا عن طبيعة هذا المنهج، إلا أننا نلاحظ على أية حال أن هذا المنهج محددة معاملة ضمناً من الآن عن طريق اختيار نوع الموضوع الذي سيعمل عليه. وقد قلنا إن هذا الموضوع ليس الصورة بل أصل تلك الصورة، أي الشيء ذاته، أي ما هو حقيقي.

والذي يهمنا الآن هو أن نقول: إن تحديد موضوع المعرفة الحقة على هذا النحو إنما يبذر بذور التصور الحدسي للمنهج، والذي ستعرضه «فيدون» ضمن ما تعرض، ثم يُقبل نهائياً على أنه هو المنهج الحق الوحيد للفلسفة في «الجمهورية». ولنجمع الآن أهم نتائج هذه الصفحات: إن تحليلنا السابق يظهر أن مطلب اليقين كان من دوافع رفض الرأي الهيراقليطي القائل بالسيلان المستمر للأشياء وقبول الرأي القائل بالسكون ورفض الحركة، كما أنه كان أحد المعايير التي حددت اختيار المنهج المناسب للموضوع الثابت: وهو أن يكون المنهج أكثر ما يكون وثاقاً وتأكيداً.

ج - الحقيقة ومعاييرها:

يسهل على القارئ لمحاورة «أقراطيلوس» أن يلمح في نصها ما يشير إلى المشاركة الأولى، ولكن الحق أن المشاركة الثالثة التي نحن بصدها أقل وضوحاً في النص، على الرغم من أنها تجد أصولها فيه من غير شك كما سنرى، وأنها لا تقل في أهميتها عن المشاركة الأخرى. والحق أنها تلتقي في نتائجها مع نتائج هاتين المشاركةتين: فهي تدفع بنا إلى المنبع الأول لكل معرفة ولكل حقيقة، وبالتالي لكل يقين، نقصد أنها تدفع بنا إلى الحقيقي ذاته.

ونحن نعتقد أن أفلاطون قد عرض في هذه المحاورة لتصورات أربعة عن معيار الحقيقة، وهي المشكلة التي يبدو واعياً بها كل الوعي، والتي يصوغها في العبارة التالية، التي تأتي وهو بصدد الحديث عن صحة الأسماء في دلالتها على الأشياء: «في خضم هذا الصراع بين الأسماء، حيث يدعى بعضها أنه هو الذي يماثل الحقيقة، ويدعى البعض الآخر أنه إنما هو الفاعل، لذلك ما هي العلامة [ومن هنا المعيار] التي تبقى لنا من أجل أن نتخذ القرار (tini eti diakrinoumen) وإلام سيكون مرجعنا؟»^(٦٢)

وفيما يلي التصورات الأربعة التي عرضها أفلاطون لمعيار الحقيقة، والتي سوف يرفض منها الثلاثة الأول، ويُبقى على الرابع الذي كان هو قد اقترحه، أو قل إنه انتهى إلى تصوره:

١ - التصور الأول: معيار الحقيقة هو ما تقضي به أغلبية الحالات^(٦٣)، فهو معيار إحصائي. وهذا التصور لا يرضي سقراط ولا محدثه، وهما يرفضانه على الفور بغير حاجة إلى تفنيده بالتفصيل^(٦٤).

٢ - التصور الثاني: هو القضية التي يمكن تسميتها بقضية الاتساق، ويقدمها سقراط (وهو بصدد الحديث دائماً عن صحة الأسماء) على النحو التالي: «إن أفضل ما يمكن تقديمه لك دليلاً على أن مؤلف الأسماء لم يبتعد عن الحقيقة هو هذا التوافق (sumphôna) الذي استطاع وضعه فيما بينها جميعاً»^(٦٥). ويشكل نقد هذه القضية أهمية كبرى بالنسبة لتطور نظرية المعرفة الأفلاطونية، ولكننا نقتصر هنا على إثبات ذلك النقد، أما مغزاه فهو، كما سنرى في مكانه، أن روح «أقراطيلوس» تختلف اختلافاً مؤكداً عن روح «فيدون»، هذا بينما هي نفس الروح التي ستكون وراء البناء الفلسفي الذي ستشيده «الجمهورية». ويتطور هذا النقد على مرحلتين: فهناك أولاً نقد القضية من حيث المبدأ، وهذه المرحلة أهم الاثنتين بكثير، ثم يأتي بعد ذلك نقدها من حيث الواقع. أما نقدها من حيث المبدأ، فإنه يشير إلى إمكان الخطأ منذ البدء، ولذلك لا بد دائماً من الانتباه إلى كون المبدأ (arkhê) صحيحاً أم لا^(٦٦). وأما نقدها من حيث الواقع، فإنه يُظهر عدم التوافق الفعلي بين الأسماء^(٦٧).

٣ - التصور الثالث: وهنا نجد القضية المقابلة للقضية السابقة والمنافسة لها، وهي القول بالتقابل (correspondance)، ويعبر عنها النص التالي: «[العبارة أي الحكم] التي تتحدث عن الأشياء كما هي عليه تكون صحيحة، وتلك التي تتحدث عنها على غير ما هي عليه تكون خطأ»^(٦٨). وهذا المعيار لا ينطبق على الأحكام وحسب، بل وكذلك على الأسماء^(٦٩). وما دام الأمر كذلك فإنه يمكننا القول إن هذه القضية هي المقصودة في الانتقاد المعبر عنه في واحدة من الصفحات الأخيرة للمحاورة والذي مجمله هو: ما الذي يستطيع أن يضمن لنا أن الصورة أو النسخة، وهي هنا الاسم في مقابل الشيء، تكون مقابلاً صحيحاً لما هو حقيقي؟

لا يوجد إلا مخرج واحد وعلاج واحد لهذا النقص، ذلك هو الذهاب مباشرة إلى ما هو حقيقي بغير مرور على صورته، وهذا هو التصور الرابع الذي يقدمه أفلاطون باعتباره التصور الذي يختار، أو فلنقل إن بحثه دفعه إلى اختياره^(٧٠).

ويمكن أن نفهم أنَّ المعيار الأعلى للحقيقة، بحسب هذا التصور، سيكون هو الحقيقة ذاتها^(٧١).

وعند هذا المستوى تستوي الحقيقة بمعناها المعرفي وبمعناها الوجودي (بالفرنسية Vérité et Réalité) على السواء، ويندمج القصدان في كل واحد هو هذا وذلك معا^(٧٢). والحق أننا نضع أيدينا هنا على واحدة من أعظم سمات الفلسفة الأفلاطونية، والتي تظهر هنا في «أقراطيلوس» ولأول مرة في المحاورات الأفلاطونية، وسوف نعود لنقابلهما من بعد في المحاورات التالية أكثر من مرة.

أما المعادلة الكاملة فإنها ستكون على ما سنرى:

الحق (أو الحقيقة المعرفية) = الحقيقة (الوجودية) = العلم = اليقين^(٧٣).

* محاورة «فيدون»:

هي محاورة اجتذبت اهتمام الكثيرين من المعلقين ومن الفلاسفة أنفسهم (ومنهم مثلاً الألماني ليبنتز). ولا يعود هذا إلى اللحظة التاريخية التي تصفها وحسب، بل وكذلك إلى قوة الفكر التي تعرضه. وقد اهتم المفسرون بكافة الجوانب التي تتعرض لها «فيدون»، وعلى الأخص نظرية التذكر ونظرية المثل ونظرية الأخلاق. ولكن جوانبها المعرفية (غير نظرية التذكر) حظيت باهتمام أقل، واقتصر الانتباه من هذه الزاوية إلى الإشارة إلى تمييز المحاورة الحاسم بين العقل والحواس وإلى منهج الفروض الذي تعيد تقديمه بعد «مينون». ويعتبر جمهور المفسرين «فيدون» محاورة من المحاورات «الكلاسيكية» ويضعونها جنباً إلى جنب مع «الجمهورية» و«المأدبة» وعلى نفس المستوى، بل إن البعض يعتبرها تالية من حيث زمن التأليف على «المأدبة».

وسوف تؤدي دراستنا هذه، والتي تتعرض «لفيدون» ابتداءً من زاوية اليقين، إلى تغيير جانب كبير من هذه الصورة التقليدية عن «فيدون»، وسوف تدعو إلى

رؤيتها تحت ضوء مختلف اختلافاً واضحاً. وسوف نعالج فيما يلي على الترتيب الموضوعين التاليين:

- ١ - مشاركات «فيدون» فيما يخص مسألة اليقين.
- ٢ - علاقات «فيدون» مع المحاورات الأخرى القريبة منها.

أ - اتجاهان في الفكر ونوعان من اليقين:

نستطيع أن نقول إن «فيدون» تستمر في عرض الاتجاه الرياضي الذي رأيناه مع «مينون»، ولكنها في نفس الوقت تأخذ في تطوير نظرية في الحدس رأينا بذورها في «أقراطيلوس»، بل ويمكن القول، فوق ذلك، إنها متضمنة، وإن يكن ذلك من بعيد، في بعض نصوص «مينون». وهكذا، فإن محاورة «فيدون» تجمع مع التيارين الرئيسيين اللذين سيسودان بالتناوب التأمل الإبيستمولوجي الأفلاطوني حتى آخر المحاورات، ألا وهما: التيار الرياضي والتيار الحدسي. ولكن ما تقوم به «فيدون» هو تجميع بين عناصر لا تتكامل بل تظهر موضوعاً إلى جانب بعضها بعضاً. أما التركيب الحق للعناصر التي تخضع لتأثير هذا التيار أو ذاك، حيث سنجد تحديداً واضحاً حاسماً لدور البرهان من جهة ولدور الحدس من جهة أخرى، فإنه سيكون من شأن محاورة أفلاطون الكبرى: «الجمهورية».

وإذا تفحصنا «فيدون» نجدها تتحدث عن اليقين بلغتين مختلفتين. ذلك أنه يظهر من مجمل المحاورة أن اليقين الحق الكامل لا يمكن الوصول إليه إلا في العالم الآخر وبعد انفصال النفس عن الجسد، أما في هذا العالم، فإنه يصعب كثيراً، بل قد يستحيل الوصول إلى يقين، فلن نصل فيه إلا إلى احتمالات. أما عن اليقين الأول، الكامل، يقين العالم الآخر، فإن «فيدون» تتحدث عنه بلغة الحدس، ثم تستخدم بصدد اليقين الممكن في هذا العالم لغة أخرى، هي لغة البرهان و«الاحتمال». وهكذا يوجد نحوان من المعرفة يقابلان نحوين من الوجود، أو قل يقابلان عالمين.

ب - عالمان:

يعود الفضل إلى «فيدون»، بعد بضع إشارات شديدة الإجمال في «أقراطيلوس»، في وصف عالم المثل أو العالم المعقول لأول مرة عند أفلاطون. ولكن الطريف حقاً أن «فيدون» لا تعارض هذا العالم المعقول بالعالم المحسوس إلا نادراً، بينما ستكون هذه

المعارضة من أقوى النقاط التي سيعرضها بالتفصيل الكتاب الخامس من محاوره «الجمهورية». ذلك أنه لا توجد في «فيدون» إلا فقرات أربع وحسب^(٧٤) تقوم فيها هذه المعارضة، وحيث يوصف العالم المحسوس بالحركة والتغير. أما في باقي المحاوره فإن موضوع الهجوم إنما هو الجسم باعتباره معارضاً للنفس.

وينتمي الجسم إلى النوع المنظور (المحسوس)، المتغير، الفاني، غير الإلهي، غير المعقول، المركب، والذي لا يشابه ذاته أبداً^(٧٥). وعلى حين أن العالم المحسوس ككل نادراً ما يكون موضعاً مباشراً للهجوم كما أشرنا منذ سطور، فإن العالم المعقول على العكس من ذلك كثيراً ما يتكرر تمجيده، وكثيراً ما يتكرر، من خلال ذلك، تمجيد النفس. وهكذا فإن العالم المحسوس يُهاجم من خلال الجسم، بينما تُمجّد النفس من خلال العالم المعقول. ويتمتع العالم المعقول بخصائص هي على الضد تماماً من الخصائص التي تنسبها «فيدون» إلى الجسم والتي عدناها منذ قليل^(٧٦).

وأهم نتائج هذه المجابهة أن الجسم وحواسه لن تستطيع أبداً، وبحكم طبيعتها ذاتها، الوصول إلى إدراك العالم المعقول. النفس وحدها تستطيع ذلك ويبقى أن نتساءل: لماذا؟ وكيف؟

أما عن أن النفس وحدها هي التي تستطيع إدراك العالم المعقول، فإننا سنكتفي هنا بإجابة مجملة، وهي أن النفس في رأي «فيدون» هي وحدها التي تستطيع معرفة الحقيقة، لأن النفس وحدها، في الإنسان، هي ذات القرابة مع الحقيقة. هذا هو المبدأ الإبيستمولوجي الكبير عند أفلاطون: مبدأ التشابه^(٧٧). ونتجه الآن إلى الإجابة بتفصيل أكبر عن السؤال الثاني: كيف تكون معرفة النفس للعالم المعقول؟

ج - الحدس بوسيلة النفس:

كما أن «فيدون» لا تُخلي إلا مكاناً محدوداً لوصف طبيعة العالم المحسوس، ومكاناً أقل لوصف طبيعة المعرفة الحسية ونحوها، فإنها لا تستطرد استطراداً كافياً في وصف المعرفة التي تقوم بها النفس وطبيعتها، حين تكون النفس وحدها أمام العالم المعقول ذاته. ولكن ربما أمكن تقديم تفسير لذلك: فإن الهدف الرئيسي للمحاوره، من وجهة النظر الإبيستمولوجية، هو وصف العالم المعقول وإثبات استحالة أن تستطيع الحواس إدراكه.

ويبدو أنه لا يوجد إلا نصان وحسب يشير فيهما أفلاطون في «فيدون» إلى كيفية معرفة النفس للمعقول في ذاته^(٧٨). ومع ذلك، ومن جهة أخرى، فإنه يوجد عدد كبير من النصوص^(٧٩) التي يمكن لها أن تعزز ما جاء في هاتين الإشارتين، كما أن الموقف الذي تعرضه هاتان الإشارتان موجود ضمناً في نظرية التذكر التي تقوم بعرضها «فيدون»: إن النفس سبق لها من قبل أن شاهدت عالم الحقائق. ذلك أن الإجابة عن سؤال: «كيف تتم معرفة النفس للمعقولات؟» يمكن إيجازها فيما يلي: النفس تعرف المعقول عن طريق رؤية مباشرة^(٨٠).

هذه المعرفة المباشرة (وبغير وساطة، وهو ما يعبر عنه الفرنسي *directe et immédiate*) لن تتحقق إلا في العالم الآخر. وعلى هذا فإن الوظيفة الحقيقية للإشارة إلى هذا النحو من المعرفة ليست إلا تحديد المثل الأعلى للمعرفة، رغم أننا لن نبلغه في حياتنا بحكم التعريف، وإن يكن يتعين علينا الاجتهاد في الاقتراب منه وتهيئة أنفسنا لتحقيقه من بعد. وإذا يوضع هذا المثل الأعلى، يظهر بإزائه على الفور مدى النقص الذي يشوب المعرفة الممكنة لنا في هذا العالم.

والآن، فإن هذه المعرفة، عن طريقة الرؤية التي تقوم بها النفس، هي وحدها التي تحقق اليقين. ونشير هنا إلى بعض المسائل التي تظهر من إشارات «فيدون» حول طبيعة هذا النوع من المعرفة:

- ١ - المعرفة الحدسية هي المعرفة الوحيدة المناسبة للوصول إلى الموجود الحقيقي، ومعرفة ما هو حقيقي، عند أفلاطون، لا يمكن إلا أن تكون يقينية.
- ٢ - هذه المعرفة يقينية لأنها مباشرة.
- ٣ - هذه المعرفة يقينية لأنها «رؤية»، وكما سنبرهن من بعد، فإن «الرؤية»، عند أفلاطون، هي المنبع الأخير لكل يقين.

د - اليقين والحواس:

في هذا العالم، لن يمكن للحواس وللعقل (البرهاني) الوصول إلى اليقين. إن اليقين غير ممكن إلا في العالم الآخر، حين تتخلص النفس من الجسد ومن الحواس وتصبح وحدها في مواجهة المعقولات وحدها. والنصوص التي نجدها في «فيدون» قاطعة في هذا الصدد^(٨١).

والسؤال الآن هو: لِمَ لا تستطيع الحواس الوصول إلى يقين؟ نجد في «فيدون» فقرتين طويلتين (٦٤ ب - ٦٧ ب، ٧٩ ج - ٨٤ ب) تتصلان بأمر الحواس، ونجد فيهما إشارات إلى ما يوجهه أفلاطون من انتقاد إليها. وفي الفقرة الأولى لا يقول أفلاطون شيئاً إلا أن يقرر أن الحواس لا توفر لنا معرفة يقينية: فإذا كان السمع والبصر أنفسهما ليسا دقيقين ولا مؤكدين (mê akribéis eisin mêde saphéis) كما ندرك من الخبرة، فما أبعد الحواس الأخرى عن ذلك وهي الأقل قدرة من السمع والبصر^(٨٢). وعلى هذا، فإن الحواس ليست وحسب وسائل غير مناسبة للوصول إلى اليقين بشأن معرفة المعقولات، بل إنها حتى في هذا العالم المحسوس ليست بالأدوات المؤكدة التي يمكن أن يوثق بها. وبعبارة أخرى، فهما حجتان ضد الحواس:

١ - الحواس غير مناسبة لمعرفة العالم المعقول، ولا للوصول إلى اليقين بشأنه من باب أولى.

٢ - الحواس غير مؤكدة ولا توفر اليقين حتى بشأن العالم المحسوس.

أما في الفقرة الثانية (٧٩ ج - ٨٤ ب)، فإن «فيدون» تهاجم الحواس بطريقة غير مباشرة، حين ترى أن الحواس لا تقدم معرفة يقينية لأن موضوعها ذاته، وهو العالم المحسوس، لا يمكن بحكم طبيعته أن يكون موضوعاً لليقين. إن هذا العالم مسرح الحركة، والثبات هو سمة جوهرية للحقيقي، وهو أيضاً خاصية للفكر ذاته^(٨٣)، وبالتالي لليقين.

هـ - اليقين والعقل:

لا تتوقف نقائص الحواس، وكل ما هو جسمي بصفة عامة^(٨٤)، عند حد عدم إدراك اليقين لا في هذا العالم ولا في العالم الآخر المعقول، بل إنها كذلك، هي والجسم، الأسباب التي تعوق العقل عن بلوغ اليقين والفكر والحكمة والعالم المعقول والحقيقة والحق (وكلها حدود تجعلها «فيدون» متساوية). فالجسم حين يشارك النفس بحوثها لا يأتي لها إلا بالاضطراب والخلط والأوهام والأخطاء^(٨٥). وفي انتظار «الخلاص»، لا يبقى أمام الفيلسوف إلا أن يتطهر، وذلك، من جهة، من أجل أن يستعد لرحلته إلى مقامه الجديد^(٨٦)، حيث سيعثر على اليقين الخالص الكامل، ومن جهة أخرى، من أجل أن يحاول وهو في هذه الحياة الدنيا أن يصل إلى إدراك الحقائق ما استطاع. ونحن هنا، بصدد هذه المسألة الأخيرة، أمام مجرد أمل، أمام إمكان، وليس أكثر^(٨٧).

والحق أن «فيدون» تسبح في جو من الاحتمال (وليس اليقين) منذ ١٦٧-ب وحتى نهاية المناقشة (١٠٧ أ-ب)، بل ويحدث أن يقع الحوار في فقدان الثقة، وفي كراهية البرهان، وفي الشك^(٨٨). والدراسة المنتبهة لنص المحاوره تنتهي إلى أنها لا تثبت في الواقع شيئاً إيجابياً، اللهم إلا وجود الآلهة ووجود عالم المثل (وحتى هذا الأمر الأخير فإنه سيظل «الفرض» الأقوى حتى آخر المحاوره)، أما سائر البراهين على خلود النفس فإنها جميعاً ليست نهائية^(٨٩)، وكل العرض الذي يقدمه سقراط حول علة النشوء والتكون ما هو إلا التفسير «الأكثر» وثوقاً (errômentaton) بالقياس إلى غيره^(٩٠). أخيراً، فإن هدف الحوار، من أوله إلى آخره، يبقى دائماً أملاً، قد يكون أملاً جميلاً، ولكنه مجرد أمل على أي حال^(٩١).

وهكذا، وابتداءً من التمييز بين الجسم والنفس وبين العالم المحسوس وعالم المعقولات، تنتهي «فيدون» إلى هذه النتيجة: إن اليقين غير ممكن إلا في العالم الآخر. ولكن هذا الموقف يتعارض بوضوح مع ما ستقول به «الجمهوريّة» التي تقبل إمكان، بل وضرورة، معرفة عالم المثل والوصول إلى اليقين، وذلك في هذا العالم المحسوس نفسه. فما الذي أدى «بفيدون» إلى موقفها ذاك؟

إذا نحن اقتصرنا على التفسيرات الفلسفية، فإنه يمكن تقديم اثنين منها:

١ - إن ذلك الموقف هو النتيجة المنطقية للأخذ بنظرية التذكر، وبنظرية خلود النفس، وللتصور الأفلاطوني عن «الرؤية» (أو «الإبصار») باعتبارها نحو المعرفة الذي يصل وحده إلى اليقين: فحيث إن النفس قد رأت الحقائق العقلية من قبل دخولها في الجسد، وحيث إن هذه الرؤية هي مصدر اليقين الأعلى، فقد كان من المنطقي استنتاج أن أي نحو آخر من أنحاء المعرفة سيكون أقل منها، ومن جهة أخرى فإن الفرصة الوحيدة للعودة إلى تلك الرؤية المتميزة بوسيلة النفس وحدها مع نفسها إنما هي تلك التي تقوم بعد التخلص من الجسد والذهاب إلى العالم الآخر.

٢ - المصدر الثاني لذلك الموقف قد يوجد في تأثير التيار الرياضي الذي سنراه على الخصوص في منهج الفروض المقترح في «فيدون». فذلك المنهج لا يسمح إلا بالصعود من فرض إلى آخر أعم منه ويكون قادراً على تسوية الأول، ولكن الفرض الأعم يبقى دائماً بحاجة إلى تسوية. وبغير الوصول إلى مبدأ غير

مفروض (أو غير اشتراطي)، فإن العقل سيظل على شعور بعدم الاكتفاء^(٩٢). ولكن الواقع أنه لم يكن من الممكن «لفيدون» أن تصل بمنهج الفروض إلى ذلك المبدأ غير المشروط (والذي ستصل إليه «الجمهورية» في كتابها السادس)، وذلك لسببين:

- أ - لأن المحاورة لم تقم بالفعل بمحاولة البحث في هذا الاتجاه.
- ب - ولأن حدود منهج الفروض لا يمكن لها أن تسمح بمثل هذا البحث على أي حال.

و - التيار الرياضي ومنهج الفروض:

سبق أن أشرنا إلى أن نصوص «فيدون» تظهر آثار تأثيرين مختلفين: الأول هو تأثير الاتجاه الرياضي والثاني هو تأثير الاتجاه الحدسي. وقد نلاحظ أن هذه الثنائية في النظر إلى المشكلات المعرفية وحلولها إنما تقابل ثنائيات أخرى، وإن كانت من مستويات مغايرة، نجدها في نفس المحاورة: العالم المحسوس والعالم المعقول، المعرفة الحسية ومعرفة العالم الآخر، الحدس والحجة العقلية، وأخيراً اليقين باعتباره نتيجة الحدس، والاحتمال باعتباره نتيجة الحجة العقلية.

والاتجاه الرياضي الذي يظهر في «فيدون» هو امتداد لما رأيناه في «مينون»، وهو يظهر على مستويين:

- أ - فهو يقيناً وراء ظاهرة جديدة في «فيدون»، وهي تأكيد أفلاطون الكبير على أهمية الحجة العقلية ومن خلالها على البرهان. وترى المحاورة أنه لا توجد معرفة في هذا العالم الأرضي أعلى من معرفة الحجة العقلية.
- ب - وهو يظهر بشكل بارز في العرض الشامل المفصل لمنهج الفروض الذي يقوم على الأخص على مفهومي: الاتساق والاستنباط.

ولن نستطيع الدخول هنا في تفاصيل منهج الفروض ذاك^(٩٣)، ونكتفي ببعض الملاحظات الأساسية. ينبغي أن نؤكد أولاً على أن «فيدون» لا تقدم هذا المنهج إلا بمناسبة تفسير موجودات هذا العالم الحسي^(٩٤). فهو إذن ليس منهجاً لاكتشاف الحقيقة. ونحن نعرف، على أي حال، أن الفيلسوف لن يصل إلى الحقيقة إلا في العالم الآخر، وأنه سوف يعرفها بطريق الرؤية المباشرة. صحيح أن منهج الفروض يجعل من

الحقيقة (الوجودية) نقطة بدء له، ولكن على هيئة فرض وحسب. ولا تترك السطور الأخيرة من المناقشة شكاً في أن «فيدون» لا تملك ثقة مؤكدة في صحة نقطة البدء تلك، أي وجود عالم الحقائق العقلية، أي «الحقيقة»، وتنص على أنها مجرد «فرض»^(٩٥).

إن نظرية المثل، التي لا تتعدى، هنا في «فيدون»، على نحو ما أشرنا، مستوى الفرض، سوف تصبح مع «الجمهورية» تعبيراً عن الحق وتصويراً للحقيقة. وسوف تقوم هذه المحاوراة الأخيرة بدمج التيارين الرياضي والحدسي معاً على نحو متكامل، وسوف تنظم، في كل مرتبة، العناصر التي تأتي من تأثير هذا وذاك. إن «الجمهورية» لن تكون محاوراة «الفرض» و«الاحتمال»، بل محاوراة اليقين.

«مينون» و«أقراطيلوس» و«فيدون»: علاقاتها فيما بينها ومع «الجمهورية» في نهاية هذه الدراسة عن اليقين في ثلاثيتنا الأولى، أي في المحاورات الثلاث المشار إليها في العنوان الحالي، نشير إلى بعض النتائج التي توصلت إليها حول علاقات تلك المحاورات فيما بينها وعلاقاتها مع «الجمهورية». ونعدها فيما يلي:

١ - «فيدون» هي امتداد لروح «مينون»، وهي تبتعد كثيراً عن الروح التي كانت وراء تأليف «أقراطيلوس».

٢ - إن «فيدون» ليست محاوراة «كلاسيكية»، بمعنى أنها لا تعرض المذهب الأفلاطوني الجديد عرضاً نهائياً، وهو حال «الجمهورية» و«المأدبة»، بل هي محاوراة تمهد للمحاورات «الكلاسيكية»، مثلها في ذلك مثل «أقراطيلوس»، وإن تكن أكثر نضجاً بكثير وأكثر تفصيلاً وقوة.

٣ - «أقراطيلوس» أقرب إلى روح «الجمهورية» منها إلى روح «فيدون»، ومن المحتمل، كما أشرنا في مكانه، أن تكون هناك استمرارية مباشرة بين المحاورتين الأوليين.

وقد سبق لنا، في بحث سابق، التدليل على المسألة الثانية^(٩٦)، أما الأولى والثالثة فإن الجدول الملحق رقم (٢) كاف بذاته، وبغير إطالة في التعليق، لإثبات مدى التقارب بين «مينون» و«فيدون» من جهة، وبين «أقراطيلوس» و«الجمهورية» من جهة أخرى.

الفصل الثاني الثلاثية الثانية: انتصار الاتجاه الحدسي

* «الجمهورية»:

أ - الاتجاه الرياضي والاتجاه الحدسي:

لم تتعرض محاورة «فيدون»، ولا شك كذلك أن أفلاطون لم ينتبه إلى دراسة أوجه الاختلاف والعلاقة بين كل من «الحجة العقلية» و«رؤية النفس» كوسيلتين للمعرفة، واكتفت تلك المحاورة باعتبار الأولى وسيلة في هذا العالم والثانية وسيلة في العالم الآخر. وهكذا يظهر تواجد الاتجاه الرياضي والاتجاه الحدسي جنباً إلى جنب فيها، دون أن يتغلب أحدهما على الآخر، أو على الأقل دون أن يوضعاً معاً في ترتيب يحدد الأولوية ودون أن يُفحصا بالتالي فحصاً مباشراً. هذه المهام هي التي ستقوم بها «الجمهورية»، وستُرفع في النهاية راية انتصار الاتجاه الحدسي. فما أسباب تراجع التأثير الرياضي؟

يمكن أن نجد إجابة أولى عن هذا التساؤل في نص «الجمهورية» ذاته حين يقوم صراحة وقصداً بمعارضة العلوم الرياضية من جانب بالعلم الفلسفي الجديد، الذي يسميه «الديالكتيك»، من جانب آخر. وهذا التعارض يتناوله أفلاطون من حيث موضوع كل من النوعين من المعرفة ووسيلتهما ومنهجها ونتائجها. وفيما يلي نوجز نقائص العلم الرياضي منظوراً إليها من هذه الجوانب الأربعة بحسب نص «الجمهورية»:

الموضوع:

- ١ - العلم الرياضي لا «يعرف» الموضوعات التي يدرسها، مثل المثلث والعدد وغير ذلك، وإنما هو «يضعها» وحسب مسلماً بها (٥١٠ ج).
- ٢ - وهو لا يستطيع أن يسوغها (٥١٠ ج ٦-٧).
- ٣ - وهو يلجأ أحياناً إلى محسوسات في أثناء بحوثه، بحيث إنه ينظر إلى غير «المثل» العقلية مأخوذة بذاتها (راجع ٥١٠ ب، د، ٥١١ أ، ب).

وسيلة المعرفة:

وينتج عن هذا التقرير الأخير أيضاً أن الرياضيات لا تستخدم الفكر وحسب، بل والحواس كذلك.

المنهج:

وذلك التقرير يمكن الاستفادة منه كذلك من زاوية المنهج أيضاً، أي من وجهة نظر الإجراءات التي يقوم بها العلم الرياضي: فإجراءات الهندسة مثلاً لا تتخلص تماماً من الاعتماد على المعطيات الحسية، مثل الرسوم وغيرها، أما الديالكتيك فلا يعتمد على الحواس ولا على المحسوسات بالمرة (٥١١ ب - ج).

النتائج:

١ - يصل العلم الرياضي إلى نتائج، ولكنه لا يستطيع الارتفاع إلى مبادئ (٥١٠ ب).

٢ - وحيث إنه لا يستطيع «تبرير» الموضوعات التي يدرسها، فإنه يتعلق بدراسته نوع من عدم الإشباع العقلي، ومن هنا نوع من اللاتيقين.

٣ - أخيراً، ولنفس السبب، فإن الرياضيات لن يكون لها اتصال مباشر حقاً مع عالم الحقائق، وستكون صورتها عنه كصورة «الحلم»، بينما الديالكتيك يصل إلى رؤية «الصحو» (ضد الحلم) (٥٣٣ ج).

ولكننا نستطيع أن نذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، من أجل الوصول إلى السبب العميق، أي الأبسط والأعم، لهزيمة التيار الرياضي. ويبدو أن هذا السبب يقوم في التصور الذي اصطنعه أفلاطون عن طبيعة شروط الموضوع الحق للمعرفة، وفي تصوره التابع لذلك عن طبيعة صورة المعرفة المناسبة لذلك الموضوع وعن وسيلتها وعن المنهج الذي يؤدي إلى تلك المعرفة. ومن أجل إدراك مدى اتساع الموضوع الذي نمسه هنا، فإنه يتعين أن ننظر إليه في إطاره الصحيح، وهو، في رأينا، إطار العلاقة بين المعرفة والوجود، وبصفة أعم بين نظرية المعرفة ونظرية الوجود.

ب - العلاقة بين الإبستمولوجيا والأنطولوجيا:

إن قضيتنا الكبرى التي نتقدم بها في هذا الميدان هي:

مركبات الأدب والعلم الاصطناعية

أ - أن نظرية الوجود لها الأولوية، عند أفلاطون، على نظرية المعرفة وتسبقها من حيث المرتبة.

ب - وأن ما هو أنطولوجي يحدد ما هو إبستمولوجي.

إن أفلاطون قد اكتشف الموضوع الحق للمعرفة قبل أن يفكر في كيفية إدراكه، وبأية وسيلة، وعلى أية صورة. وأول محاوره «أنطولوجية» بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة هي «أقراطيلوس» من غير شك، مهما يكن من قصر إشاراتهما. ونرى أن ما قدمنا به هنا مسطور في نهاية تلك المحاور، حين يعارض أفلاطون الشيء الحقيقي بصورته، ويعتبر أن موضوعه إنما هو الشيء ذاته، «أما عن المنهج اللازم لتعلم أو اكتشاف ما هو حقيقي، فإنه يتجاوز قدراتي وقدراتك»، فيما يقول سقراط^(٩٧).

وهكذا، فبعد اكتشاف موضوع المعرفة وتحديد شروطه وخصائصه، يمضي أفلاطون لبحث له عن أداة معرفية، وعن منهج إجرائي، ولكن «فيدون»، وهي التي تأتي زمنياً بعد «أقراطيلوس» في سلسلة المؤلفات الأفلاطونية على ما نرى، لا تحدد بدقة ولا بشكل نهائي لا هذه ولا ذاك، ولكنها تنشغل بتحديد تفصيلي لطبيعة موضوع المعرفة، ومن هذه الزاوية فإنها تشكل تقدماً حاسماً على «أقراطيلوس» حين توحد بين «الحقيقي» و«المعقول»^(٩٨)، كذلك فإنها تحدد على الأقل الصورة التي ستكون عليها معرفة الموضوع الحقيقي: وهي أنها صورة «الرؤية» بوسيلة «النفس»، ولكننا رأينا كيف أنها تحتفظ بها للمعرفة التي لن تتيسر إلا في العالم الآخر.

ثم تأتي «الجمهورية». ويمكن أن ننوع على تعبير شيشرون المشهور، بأن نقول إن أفلاطون في «الجمهورية» قد أنزل المعرفة اليقينية من السماء إلى الأرض، حين جعل معرفة المثل ممكنة للفيلسوف في حياته هنا، وحين وضع معالم العلم اليقيني الجديد، وسماه الديالكتيك. لِمَ فعل أفلاطون هذا؟ هنا يظهر اعتباران على الأقل:

١ - فهذه المعرفة اليقينية، أي «العلم»، ضرورة من أجل حسن السلوك الأخلاقي وصحته ومن أجل الحكم السليم للمدينة^(٩٩). إن الفيلسوف في «الجمهورية» لا يعود هو ذلك الحكيم المتوحد الذي صورته «فيدون»، بل يصبح هنا حارس المدينة^(١٠٠).

٢ - أما من الناحية الفلسفية، فإنه لا نظرية التذكر، ولا نظرية خلود النفس، وهما

النظريتان اللتان أدتا «بفيدون» إلى وضع المعرفة اليقينية في عالم آخر غير هذا العالم، نقول لا هذه ولا تلك تظهران في «الجمهورية»، ولا تقومان بالتالي بأي دور في توجيه آرائها الإبستمولوجية^(١٠١). وحين اختفت هاتان النظريتان من «الجمهورية»، على الأقل في الكتب: الخامس والسادس والسابع منها، كان من الطبيعي أن يختفي أيضاً الموقف المشار إليه.

إن، فإن معرفة الموجود الحقيقي يمكن، بل وينبغي^(١٠٢)، أن يقوم بها الفيلسوف في هذا العالم. وقد نتج عن ذلك أنه لا بد الآن من حدوث المجابهة الحاسمة بين التيارين الرياضي والحدسي، والتي كانت «فيدون» قد جمعت بينهما دون أن تدعهما يتشابكان، وأصبح من الضروري أن يتحدد بوضوح كامل مكان كل منهما بالإضافة إلى الآخر وأن تتحدد بينهما الحدود. وقد انتصر التيار الحدسي، وأصبح الديالكتيك، الذي وسيلته في المعرفة هي «عين النفس»، العلم اليقيني الحق الوحيد، ونزلت الرياضيات إلى مرتبة دنيا، هي مرتبة المقدمة إلى المعرفة اليقينية للموجودات الحقيقية^(١٠٣).

على أي أساس انتهت «الجمهورية» إلى هذه النتيجة؟

يمكن أن نقول إن التيار الحدسي كان قد كسب المعركة بالفعل منذ أن اعتبرت «فيدون» أن صورة معرفة الحقائق العقلية الخالدة إنما هي رؤية النفس، بل منذ أن اعتبرت «أقراطيلوس» أن المعرفة الحققة هي التي تتعدى الصور والخيالات إلى الشيء ذاته، إلى الحقيقي، والذي هو في نفس الوقت المنبع الأول لتلك الصور والحد الأخير الذي تتجه إليه المعرفة.

لكن العامل الحاسم في ميل أفلاطون نهائياً إلى التيار الحدسي كان الخصائص التي انتهت إلى وجوب توافرها في الموضوع الحق للمعرفة، أي «المثال». وقد كان من الطبيعي أن يبقى من العناصر المعرفية المتفرقة التي عرضتها «مينون» و«أقراطيلوس» و«فيدون» ما يتفق مع هذه الخصائص، وأن يوضع جانباً ما لا يتناسب معها. وهكذا تقدم التيار الحدسي، وتوارى تأثير التيار الرياضي.

وقد عدت «أقراطيلوس» عدداً من خصائص «المثال»، ولكن أكثرها حسماً فيما يخص الموضوع الذي نتناوله الآن اثنتان:

- أ - الخاصية الأولى: هي أن المثال مبدأ، ومن هنا فإنه أيضاً «حد» و«نهاية».
- ب - الخاصية الثانية: هي أن أفلاطون أصبح ينظر إلى «المثال» على هيئة الكائن الفردي الذي يحوز وجوده الذاتي المستقل.

وربما وجهت الخاصية الأولى الضربة الحاسمة إلى المنهج الرياضي، فهذا المنهج، بحكم تعريفه وباعتماده الدائم على الفروض التي يبدأ منها، غير قادر على الوصول إلى مبدأ غير مفروض أو غير مشروط. وعلى ذلك، فالمنهج الرياضي لا يقدر حتى على تسوية موضوعات دراسته هي ذاتها، هذا بالإضافة إلى كون المبدأ الأول بعيداً دائماً عن متناوله.

ولكن الخاصية الثانية أقدر على تفسير اختيار الحدس باعتباره صورة المعرفة اليقينية القادرة على إدراك المبادئ، منها على تفسير رفض الشكل الرياضي للمعرفة، وهو الحجة العقلية. فالواقع أن هذه الخاصية لا تترك مجالاً كبيراً للتردد حول اختيار الصورة المناسبة لمعرفة «الكائن الفردي»، إذ إنها لا يمكن إلا أن تكون على هيئة «الرؤية». وحيث إن ذلك الكائن الفردي موجود عقلي، فإن تلك الرؤية ستكون بعين النفس، وستكون تلك الرؤية هي أعلى صور اليقين.

وهكذا، إذن، تحددت، من جهة، صورة المعرفة اليقينية (أنها رؤية)، ومن جهة أخرى وسيلتها (عين النفس). ولكن يبقى المنهج. وحيث إن المثال هو نموذج «النسخ» المماثلة له والموجودة في العالم المحسوس، وحيث إن طبيعته عقلية، فإن منهج المعرفة يتحدد على أنه عدد من الإجراءات التي لا تلجأ إلى غير الأفكار والتصورات، هذا من جهة، وعلى أنه صعود يتعدى المتعدد ليدرك المثال الواحد. هذا الإدراك هو الذي يشكل فعل الحدس.

ج - فعل الحدس:

هذا الفعل هو رؤية مباشرة للحقائق تقوم بها النفس. هذا هو كل ما يمكن أن يقال عن ذلك الفعل ذاته، وربما كانت العلة في هذا طبيعته ذاتها، فهو فعل بسيط وغير مركب، ولم يكن باستطاعة أفلاطون ولا باستطاعة أي فيلسوف حدسي أو أي متصوف أن يقول عنه أكثر من ذلك.

وفعل الحدس يصل، بحسب ما نستطيع فهمه من نصوص «الجمهورية»، إلى

إدراك فئات ثلاث من الموضوعات التي تحوز وجودها الذاتي، أي أنها ليست مجرد أفكار في الذهن، وأنها مستقلة عنا بالتالي. والصحيح أن نقول إنها تقف أمامنا، فهي «موضوعة» بالمعنى الوجودي. أما الفئة الأولى فإنها فئة المثل مأخوذاً كل منها على حدة^(١٠٤). فتدرك «عين النفس» مثلاً مثال الجمال أو مثال العدالة، إلى غير ذلك. وأما الفئة الثانية فتتكون من كل تلك الماهيات مجتمعة معاً وتقوم النفس بتأملها ككل، وهذا هو، فيما يبدو، ما يعنيه تعبير «منظر الحقيقة»^(١٠٥). وأما الفئة الثالثة فلا تحتوي إلا على عضو واحد: ذلك هو مبدأ الخير، المبدأ المطلق، وأصل كل وجود ومعرفة معاً. وهذا المبدأ يقف جانباً ومتميزاً تمام التميز من حيث طبيعته عن بقية الماهيات^(١٠٦).

وإذا لم يكن ممكناً أن نرى في «الجمهورية» تفصيلاً أكثر مما أوردنا عن فعل الحدس ذاته، فإنها تزودنا على كل حال بالعديد من التفاصيل حول ما يسبق ذلك الفعل وما يلحق به.

وقد اهتمت «الجمهورية» أعظم اهتمام بتحديد الشروط الواجبة التوافر والتي تهيئ لهذا الفعل الأعلى، والذي يمكن أن نقول إنه يحتل بالنسبة إلى المعرفة المكانة التي يحتلها «الخير» بالنسبة إلى الوجود. وها هي تلك الشروط:

- ١ - هناك أولاً شرط اختيار الطبع الحسن لمن سيقوم بذلك الفعل^(١٠٧).
- ٢ - ثم تأتي بعد ذلك فترة طويلة من التدريب ومن اكتساب الخبرة، عن طريق المرور بشتى المعارف والعلوم الأدنى^(١٠٨).
- ٣ - وبعد التكوين العلمي، يلزم أن يكون تكوينه النفسي والأخلاقي ملائماً، فعليه أن يمر بمرحلة من التطهير، حيث يتعلم فيها اتجاه متابعة الحقيقة بكل حماس واهتمام^(١٠٩).
- ٤ - أخيراً، فإن «التلميذ»، الذي يرغب في الوصول إلى مرتبة الفلسفة، بحاجة إلى «دليل» من أجل «الصعود»^(١١٠).

وفي هذا الإطار تظهر الأهمية العظمى لتشبيه الكهف، بل يبدو أن هذا الإطار هو الذي يعطينا المغزى الأول لتلك الفقرة المشهورة من «الجمهورية». إن غرض تشبيه الكهف، في رأينا، هو أن يقدم تصويراً لتحول النفس. وإذا كان ذلك كذلك، وهو

بالفعل كذلك لأن النصوص قاطعة، فإنه يجعلنا نرى في ضوء جديد المشكلة المشهورة في الدراسات الأفلاطونية والخاصة بالتوازي بين تشبيه الكهف وشكل «الخط» (٥٠٩ د - ٥١٧ أ). ذلك أن شكل الخط يوجه اهتمامه الأول إلى موضوعات المعرفة (بأعم المعاني)، ويضعها في نظام تصاعدي بعضها فوق الآخر، ثم يهتم بعد ذلك بتحديد الدرجات المعرفية المقابلة لتلك الموضوعات. لذلك، إذا أردنا أن نفهم سبب وجود تشبيه الكهف بعد شكل الخط، فلا بد من أن يكون له هدف مختلف، وإلا كان بغير داع، وهذا الهدف لا يمكن إلا أن يكون الاهتمام في المحل الأول، ليس بموضوعات المعرفة، بل بالذات التي تقوم بالمعرفة، وهنا نجد بالفعل أن ذلك التشبيه يصف تحول الذات العارفة من عالم إلى آخر. وما نقدمه لا يعني عدم وجود أي تقابل بين الخط والكهف، لأن ذلك يقوله أفلاطون صراحة^(١١١)، إنما يعني وجوب الانتباه إلى طبيعة الاختلاف بينهما، وهذا الاختلاف هو ما أشرنا إليه.

كان هذا بخصوص «ما قبل» فعل الحدس. وقبل الحديث «عما بعده» ينبغي أن نشير إلى نقاط ثلاث تستحق التأكيد عليها. النقطة الأولى أن ذلك الفعل هو ثمرة «طريق» طويل واللحظة الختامية فيه. إنه نتيجة صعود وارتقاء^(١١٢). ومن هنا فإننا نجد أنفسنا بإزاء حركة وحياة، وعلى الأخص بإزاء درجات^(١١٣)، ولا يخفى على قارئ تشبيه الكهف الوعي الواضح بهذه الدرجات واختلافها فيما بينها وتتابعها. النقطة الثانية: هي أن نفس الفيلسوف تدرك الحقيقة «وتتصل» بها^(١١٤) لأنها على قرابة معها^(١١٥). هذا هو، مرة أخرى، مبدأ التشابه خطير الشأن في الفلسفة الأفلاطونية، وقد سبق أن قابلناه مع «فيدون».

النقطة الثالثة: هي أن فعل الحدس لا يتم إلا بإزاء «حد» أو «مبدأ». صحيح أن «الخير» هو «الحد» الأقصى^(١١٦)، ولكنه صحيح أيضاً أن كل مثال هو «حد» بالإضافة إلى المحسوسات التي هو منبعها ونموذجها.

بعد أن يصل الفيلسوف إلى أحد المبادئ فإنه إما أن «يبقى» وإما أن «ينزل». والنزول يمكن أن يكون بمعنيين: فهو إما نزول من العالم المعقول، بعد تأمل مبدأ الخير ذاته، إلى العالم المحسوس، وإما نزول من المبدأ الأول إلى ما يتبع هذا المبدأ الأول في داخل العالم المعقول نفسه، وهكذا يكمل الفيلسوف هذه الدورة الحدسية بالوصول إلى خاتمة أو غاية لها^(١١٧). وفيلسوف «الجمهورية» سوف يقوم بهذا

«النزول» وذلك على السواء: سوف يقوم بالأول من أجل إعطاء العدالة إلى المدينة^(١١٨)، وبالتالي من أجل الوصول إلى أقصى درجة من درجات الفهم وإلى تصور كامل عن العلاقات فيما بين الماهيات العقلية وفيما بينها وبين الخير^(١١٩).

وقبل أن نقوم باستخراج متضمنات هذه النظرية من حيث المعرفة اليقينية، فإننا سوف نشير إلى بعض التساؤلات الإضافية التي يمكن أن تنير الإجابة عنها جوانب أقل وضوحاً في موقف أفلاطون:

- ١ - من يستطيع الحصول على تلك «الرؤية» للحقيقة؟
- ٢ - هذه «الرؤية»، هل هي «معمطة» أم هي «تؤخذ»؟
- ٣ - هل هي حالة يمكن تسميتها «تصوفية»؟
- ٤ - هل يمكن التعبير عنها وإيصالها إلى الآخرين؟
- ٥ - كم من الوقت تدوم؟
- ٦ - وفي أية لحظة يمكن لها أن تتحقق؟
- ٧ - وما العضو المعرفي الذي سوف يقوم بهذه الرؤية؟
- ٨ - أخيراً، فهل قيمة تلك المعرفة قيمة تأملية وحسب؟

وفيما يلي نحاول تسجيل بعض إشارات حول هذه التساؤلات على الترتيب:

- ١ - ما من شك في أن عدد الفلاسفة، الذين يمكن أن يدخلوا في «الأسرار» الفلسفية، إن أمكن استخدام هذا التعبير، محدود جداً. والعلة في هذا هي ندرة أصحاب «الطبع» الفلسفي المطلوب وصعوبة الاختبارات المتعاقبة التي ينبغي للمرشح أن يجتازها بنجاح. ولكن، ومن جهة أخرى، فلا شك أن عدد هؤلاء الفلاسفة سيكون أكثر مما ظننت «فيدون»^(١٢٠)، لأن «الجمهورية» تترك الباب مفتوحاً على نحو ما^(١٢١).

- ٢ - تأتي الحركة من أجل فعل الصعود إلى العالم المعقول، من جانب التلميذ المتفلسف، وبمعمونة القائد الفيلسوف، ولا دخل للمثل ذاتها في هذه الحركة بشيء، لا هي ولا مبدأ الخير، لأنها جميعاً ثابتة ساكنة^(١٢٢). ومعنى هذا أن العالم العقلي لن يقوم بشيء من أجل مساعدة «المسافر» أو توجيهه^(١٢٣).

لذلك فإن اللغة المناسبة حول هذه المسألة ليست أن نقول إن المتفلسف تجذبه الماهيات إليها، ولا أنه منجذب إليها، ولكن أن نقول إنه مندفع إليها وإنه يتقدم نحوها، ومن هنا فإننا سوف نكون ليس بإزاء حقيقة «معطاة»، بل بإزاء حقيقة «مأخوذة» بجهد المتفلسف.

٣ - من أهم نتائج هذا أنه ليس من الصحيح على الإطلاق تسمية حالة وصول النفس إلى إدراك موجودات العالم المعقول بأنها حالة تصوفية^(١٢٤). ونضيف أن فعل الحدس الأعلى يدور والعقل في وعي كامل، وهو ليس الحال مع الإدراك التصوفي. كذلك فإننا لا نزال في إطار العقل، سواء سمته «الجمهورية» dianoia أو nous أو noësis. وعلى الرغم من أن هناك من غير شك تشابهاً مع حالة الإدراك التصوفي، من حيث إننا في الحالتين نكون بإزاء رؤية حدسية، إلا أن الاختلافات أقوى، ويتعين علينا أن نحذر من بعض التعبيرات ذات الطابع شبه التصوفي والتي سوف نقابلها في «المأدبة» وفي «فايدروس» على الخصوص^(١٢٥).

٤ - ويؤدي بنا هذا إلى إثارة مسألة إمكان التعبير عن الإدراك الحدسي. ولا شك أن هذا التساؤل، وكثير غيره، لم يضعه أفلاطون صراحة ولم يجب بالتالي عليه في وضوح. ولكن لدينا في «الجمهورية» عدداً من النصوص التي تسمح بالقول إن ذلك التعبير صعب جداً، أو قد يكون مستحيلاً^(١٢٦). إن كل ما قد يستطيعه الفيلسوف الذي «رأى»، هو أن يساعد الآخر على أن يقوم بالرؤية لنفسه. وهذا مما يتسق مع منطق الرؤية، فهي فردية شخصية ولا يمكن أن يقوم بها شخص محل آخر.

٥ - وفيما يخص مدة التأمل الحدسي فيبدو أنها بغير حدود، ويمكن أن تمتد خلال «كل الزمن» (pantos khronou)^(١٢٧). ويمكن هنا أن نميز بين «التأمل» الحدسي وبين فعل الحدس الأول ذاته، والذي ينبغي أن يكون «لحظياً»، ولكن أفلاطون لا يقوم بهذا التمييز، ويستخدم لهذا وذاك كلمة theôria.

٦ - ويشير نص آخر، على صلة بالمسألة السابقة، إلى أن فعل التأمل يمكن أن يتم في أية لحظة دون تحديد أو تفضيل^(١٢٨).

٧ - أما عن «عضو» المعرفة الحدسية، فإن هناك من غير شك تطوراً اصطلاحياً عند أفلاطون من هذه الزاوية، كما أن هناك عنده تطوراً في مفهومه عن ملكات النفس^(١٢٩)، وهو أحياناً يستخدم تعبيرات عامة، مثل «النفس» و«عين النفس» (tên tês psukhês) و«نظر النفس» (to tês psukhês omma في ٥٣٣ د) و«نظر النفس» (opsin في ٥١٩ ب٣)، ولكنه يبدو وكأنه اختار نهائياً، وبعد لحظات من التردد والتوقف، أمام اصطلاحى dianoia و nous، نقول يبدو أنه اختار نهائياً اصطلاح noësis للدلالة على العضو الذي سوف يقوم بالمعرفة الحدسية^(١٣٠).

٨ - أخيراً، فإن هذه المعرفة، وهي حدسية دائماً، تستطيع أن تكون «تركيبية» إلى جوار كونها تأملية، كما يدل نص صريح^(١٣١).

د - مصدر النظرية الحدسية:

نعتقد أن مصدر نظرية الحدس عند أفلاطون هو أنها نقل لشروط فعل الرؤية من المستوى الحسي إلى المستوى العقلي^(١٣١مكرر). والواقع أن «الجمهورية» تبين أن هناك تماثلاً كاملاً بين «العين» والـ noësis، وبين الرؤية والحدس، وبين العالم المحسوس باعتباره موضوعاً لعضو الإبصار والعالم المعقول باعتباره موضوعاً للـ noësis (مع هذا الفرق: أن هذا الأخير ثابت بينما موضوع الحس متغير)، وبين شروط الرؤية وشروط الـ noesthai^(١٣٢)، بل وكذلك بين صعوبات إبصار بعض المحسوسات وصعوبات مقابلة على المستوى المعقول^(١٣٣).

والحق أن أفلاطون ينقل على المستوى العقلي عالماً بصرياً كاملاً، يذهب من فكرة «المنظر» أو «المسرح» إلى فكرة «الأعمى» مروراً بطريق «الصور» و«الخيالات». والقارئ المنتبه لنص الكتاب الخامس والسادس والسابع من «الجمهورية» يدرك توارداً لم يسبق له مثيل في محاورات أفلاطون للاصطلاحات البصرية، بل ونضيف أن هذه الظاهرة لن تتكرر عنده من بعد «الجمهورية» ومن بعد محاورات النضوج، وليس علينا إلا أن نتذكر تشبيه الكهف، فهو خير شاهد على الطبيعة البصرية لتصور أفلاطون للحقيقة ولنحو المعرفة اليقينية عنده على السواء. ومن الطريف أن ننتبه إلى أن اللغة تحظى بمكان ضئيل جداً في تشبيه الكهف.

فهناك، إذن، نقل لشروط فعل الرؤية من المستوى الحسي إلى المستوى العقلي. ولكن علينا أن نتساءل على سبيل المثال: ولم لم يقل أفلاطون إن عالم المثل سيكون «مسموعاً»؟ بعبارة أخرى: ما وجه التفضيل للبصر من دون بقية الحواس؟ من أجل الإجابة عن هذا السؤال سوف ندخل في الاعتبار وجهة النظر الرئيسية التي نعتمد عليها في هذه الدراسة وهي الخاصة بطبيعة العلاقة بين نظرية الوجود ونظرية المعرفة، وستكون تلك الإجابة ذاتها دليلاً على قوة هذا الخط التفسيري الذي نعتمد عليه هنا. هذه الإجابة هي كما يلي: إن الخصائص التي اختارها أو توصل إليها أفلاطون لموضوع المعرفة (ثم للمبدأ الأول من بعد) أرغمته على أن يتجه ناحية البصر من أجل العثور على نموذج للمعرفة الحدسية للموجودات العقلية^(١٣٤).

ولنعد إلى نقطة البداية في نظرية المثل، إلى «أقراطيلوس»، وسوف نجد أن طريق أفلاطون أصبح محدداً، وهو أنه ينبغي تعدي الصور والخيالات والوصول إلى الأشياء ذاتها التي تلك الصور مجرد نسخ منها. منذ هذه اللحظة يصبح الحقيقي موجوداً وجوداً موضوعياً متفرداً وثابتاً لا يتغير، هذا فوق كونه أصلاً للصور التي على مثاله. ولكن هذه الشروط جميعها لا تتحقق إلا في موضوع ذي طبيعة بصرية. ولكن أي إبصار نقصد؟ ترد «فيدون» و«الجمهورية»: إبصار النفس، حيث لا محل بطبيعة الحال لاستخدام الإبصار الحسي.

هـ - نظرية في النور:

لقد دفعت نقطة البدء هذه التي أشرنا إليها في «أقراطيلوس»، دفعت بأفلاطون، هي ومتضمناتها المنطقية والضرورية على نحو ما، إلى حد تشكيل عناصر لنظرية في النور: فإذا كان موضوع الفلسفة موجوداً متفرداً، أي على صورة فردية، فإنه سيُعرف بالرؤية، ولكن الرؤية تحتاج إلى الضوء^(١٣٥)، أو على الأقل إلى ضوء. فماذا سيكون مصدر ذلك الضوء؟ سيقول أفلاطون في «الجمهورية»: إنه مبدأ الخير^(١٣٦).

وعلى خلاف العالم المحسوس، الذي يمتلئ بالجوانب المظلمة والغموض، ومن هنا تنشأ المعرفة الظنية^(١٣٧)، فإن العالم المعقول يسبح في نور غامر، وأنى له أن تكون فيه ظلال؟ إن النور هو مصدر معقولية موضوعات المعرفة الحدسية، ومن هنا فإنه مصدر لليقين^(١٣٨). وتظهر «الجمهورية» التعارض بين عالمين: عالم الضوء من

جهة، وعالم الظلمات والظلال من جهة أخرى. وينبغي أن نتذكر أن في تشبيه الكهف ضوئين: الأول ضوء يأتي من النار الموقدة خلف ظهر المسجونين وعلى مدخل الكهف الداخلي، والثاني، وهو النور الحق، هو ضوء الشمس خارج الكهف. وكما أن هناك ضوئين، فإن هناك نوعين من الموضوعات ومن الموجودات، فلا يُتصور أن ما يضيؤه نور الشمس هو نفس ما يضيؤه ضوء الكهف. وهكذا، فإن هناك ضوئين، ولكن أحدهما فقط هو النور الحقيقي، وهناك نوعان من الوجود، ولكن أحدهما فقط هو الوجود الحق الكامل.

وإذا تابعنا النظر في تشبيه الكهف، فإننا سنجد أن «صعود» السجين المحرر ليس فقط إلى النور الغامر، بل وكذلك إلى الموجودات التي يضيؤها. وعلى هذا ينبغي أن نميز بين معنيين يقصد إليهما عند استخدام كلمة الضوء: فهي تشير إلى منبع الضوء^(١٣٩)، وهو النور، كما تشير إلى الضوء الذي ينبعث من ذلك المنبع.

ولن يمكن لنا هنا الدخول في تفاصيل نظرية النور الأفلاطونية هذه، وهي تحتاج إلى دراسة خاصة، ولكننا نجتزئ بعض الملاحظات.

أ - العين الحسية وعضو الإبصار المقابل لها في النفس على المستوى العقلي، كلاهما يشبه أكثر الشبه، في رأي «الجمهورية»، مصدر الضوء الذي ينير له موضوعات إدراكه^(١٤٠). والحق أننا هنا بصدد نقل عجيب من مستوى لآخر: لأنه نقل من مستوى العالم المعقول إلى مستوى العالم المحسوس، وليس العكس كما هو المتوقع، لأن هذا ما هو إلا تطبيق لمبدأ التشابه الذي رأينا «فيدون» تتحدث عنه بشأن علاقة العقل والعالم الإلهي الذي هو على «قربة» معه.

ب - إذا ما نحن نظرنا إلى اليقين من وجهة نظر الضوء، فإن اليقين يتخذ صورة الرؤية في الوضوح (clarté)^(١٤١).

ج - اعتماداً على فكرتي الضوء والوضوح، يصبح من السهل علينا أن نفهم ماذا كان معيار اليقين عند أفلاطون في فترة «الجمهورية»: إن ما يؤكد لي أن ما أتأمله هو بالفعل الحقيقة ليس شيئاً آخر إلا الجلاء العقلي (évidence) الذي يفرضه النور والوضوح.

و - ازدواجية أنطولوجية، وازدواجية إبستمولوجية:

نعرف أن أرسطو، في نقده لنظرية المثل الأفلاطونية، كان قد أكد الازدواجية الأنطولوجية التي تقوم في هذه النظرية: فهناك عالم المثل والعالم المحسوس، وكل مثال عقلي يقابله العديد من النسخ المحسوسة. وقد أظهرنا من جانبنا أن تلك النظرية لا تقدم ازدواجية أنطولوجية وحسب، بل وازدواجية إبستمولوجية كذلك، حيث نقلت على مستوى العالم المعقول، شروط المعرفة البصرية في العالم المحسوس، وفي العالم الأول يقوم الحدس بنفس الدور الذي يقوم به الإبصار في العالم الثاني، وتحت شروط مشابهة جداً. ومن المهم أن نشير إلى أننا لم نتوصل إلى هذه النتيجة ابتداء من التأمل على علاقة المثل بالعالم المحسوس في محاورات النضوج، بل ابتداء من استخدام تفسيرنا الأساسي الخاص بعلاقة التبعية من جانب نظرية المعرفة بإزاء نظرية الوجود، كما سبق وأوضحنا^(١٤٢).

ز - الحدس واليقين: معيار الجلاء العقلي والأساس الموضوعي:

لنثر الآن هذا السؤال البسيط المباشر: ولم يؤدي فعل الحدس إلى الحصول على اليقين الأعلى؟ وبالطبع فإن الإجابة عنه لا تكون إلا بالرجوع إلى ظروف فعل الإبصار. صحيح أن أفلاطون يشير إلى أن المعرفة الحدسية تصل إلى «حدود»، أي إلى مبادئ، بعد أن قدم باعتبار مؤداه أن معرفة المبادئ هي المعرفة الأوثق. وتقول لنا محاوره «أقراطيلوس» بكل وضوح إن أوضح الطرق للمعرفة وأوثقها وأكثرها طبيعية ومعقولة، هي أن نذهب من الصور إلى الأشياء ذاتها^(١٤٣). وحيث إن هذا ينطبق على العالم المحسوس، فإنه سوف ينطبق بالتالي على العالم المعقول، طبقاً لمبدأ «النقل» من المحسوس إلى المعقول. وبالتالي يصبح الحدس، باعتباره معرفة مباشرة بغير وسائط، أوثق صور المعرفة العقلية. ونلاحظ هنا أن محاوره «ثياتيتوس» سوف ترفض ادعاء «الظن» أن تكون له مرتبة العلم على أساس أنه غير قادر على الاتصال المباشر بالحقائق^(١٤٤). ولكن الطريف، حقاً، هو أن هذا الرفض في «ثياتيتوس» يقوم على استخدام مثال مأخوذ مباشرة من المعرفة البصرية الحسية.

ونصل، إذن، إلى الانتباه إلى أهمية عنصر «المباشرة»، وإلى أنه علة اليقين في المعرفة الحدسية، أو هكذا هو الحال مع الذات التي تعرف. أما إذا اعتبرنا الأمر من زاوية الظروف الموضوعية للمعرفة، التي تسمح باللقاء بين الذات وموضوعها، أي

من زاوية النور بعبارة أخرى، فإن علة اليقين يبدو أنها وضوح الرؤية ووضوح الموضوع ذاته، أو المدرك، ووضوح الموقف المعرفي في مجمله. وعلى هذا، فإن هذه العناصر، أي مباشرة المعرفة (أي كونها بغير وساطة) ووضوح الرؤية ووضوح الموضوع المدرك والموقف المعرفي في مجمله، تؤدي بنا إلى القول بأن معيار اليقين ليس شيئاً آخر إلا الجلاء العقلي (évidence).

وقد أشرنا إلى أهمية كون الموضوع المدرك واضحاً. ولكن هذا شرط خارجي على الموضوع. أما الشرط الداخلي فيه، والذي يساهم هو الآخر في جعل إدراكه يقينياً، فهو ثباته، وهذا الثبات تتفق عليه محاورات أفلاطون منذ «أقراطيلوس» و«فيدون» باعتباره أهم خصائص موضوعات عالم الحقيقة. وعلى هذا يمكن القول إن الأكثر ثباتاً تكون معرفته أكثر يقينية. وفي هذا الضوء نفهم نصاً من أهم نصوص «الجمهورية»، بل وكل أفلاطون على الإطلاق، وهو ذلك الذي يقول: «إن الموجود بإطلاق يُعرف بإطلاق، وما ليس بذی وجود مطلقاً لا تمكن معرفته مطلقاً»^(١٤٥). فاليقين من نصيب الكائنات التي تحوز الوجود، وبحسب درجة هذا الوجود. لذلك، فإن شكل «الخط» يوزع «درجات» اليقين بحسب درجات الوجود^(١٤٦). ونشير إلى أن في هذا تأكيداً جديداً للخط التفسيري الذي نتبعه في هذه الدراسة، والخاص بتبعية المعرفي للوجودي.

ح - اليقين الموضوعي واليقين الذاتي:

وينتج عن كل ما سبق نتيجة مهمة: وهي أن اليقين عند أفلاطون بعيد جداً عن أن يكون أمراً ذاتياً. إن اليقين، كما تدل على ذلك «الجمهورية» ومحاورات النضوج، لا ينبع عن الذات العارفة. إن اليقين يحصل في الذات العارفة لا لسبب إلا لأن الموضوع توافرت فيه الشروط الضرورية لحدوث اليقين. وأفلاطون، في كل «الجمهورية»، لا يركز نظره إلا على موضوع المعرفة وعلى الشروط الموضوعية لليقين^(١٤٧). ولا يمكن أن تتصور «الجمهورية» أن يكون فعل الحدس في حاجة إلى «توثيق» أو تأكيد يضاف إلى فعل الحدس ذاته ويجعله يقينياً. إنما فعل الحدس ذاته وبذاته يقيني. كذلك، فقد سبق أن رأينا مراراً أن «العلم» عند أفلاطون لا يمكن إلا أن يكون معرفة الوجود والحقيقة، فهو إذن بالضرورة يقيني، إلى درجة أن إضافة صفة «اليقين» إلى العلم هي، بمعنى ما، بغير فائدة، لأن اليقين محتوى من قبل في مفهوم العلم ذاته^(١٤٨). ونفهم في هذا الضوء لمَ كان ظهور مذهب الرواقية في الإرادة تجديداً

وإضافة في إطار مذاهب الفلسفة اليونانية. فالواقع أن التعريفات المتداولة في الكتب الغربية الحديثة، وربما تحت تأثير مباشر من ديكرت، والتي تعرّف اليقين بأنه: «حالة العقل بإزاء حكم يرى أنه حقيقي دون أن يخالطه الشك»، أو بأنه: «حالة العقل الذي يقبل تقريراً صواباً ويعي في وضوح أنه كذلك»^(١٤٩)، نقول إن أمثال هذه التعريفات تخضع في النهاية للتأثير الرواقي ولمذهب الإرادة. أما عند أفلاطون، فإن الأمور مختلفة تماماً: فاليقين مصدره الوحيد هو موضوع المعرفة ذاته. إن اليقين لا يهبه العقل، وإنما هو يفرض عليه فرضاً. كذلك فإن أمره ليس أمر حكم منطقي أو تقرير. إن اليقين الأعلى يظهر على صورة رؤية عقلية مباشرة. وهو ما يفسر أنه لا مكان للغة في عملية صعود السجين المحرر من ظلمات الكهف إلى النور الغامر خارجه. ولم الحاجة إلى اللغة، حيث إن الأمر أمر «رؤية»؟^(١٥٠).

ط - الحقيقة الفاعلة والحقيقة المنكشفة:

أشرنا إلى أن «أقراطيلوس» تحتوي على ثلاثة تصورات للحقيقة على الأقل. هذه التصورات الثلاثة تجد مكاناً لها أيضاً بين سطور «الجمهورية»: «الحقيقة كاتساق»^(١٥١)، «الحقيقة كتقابل»^(١٥٢)، و«الحقيقة الوجودية». ومن الطبيعي أن تؤكد «الجمهورية» على التصور الثالث^(١٥٣)، حيث يتوحد الحق والحقيقة. والحقيقة في «الجمهورية» تتحول لتصبح «عالم الحقيقة». هذا العالم يوجد وجوداً موضوعياً^(١٥٤) ومستقلاً عنا، وتكون له قيمة المرجع الأخير. وهكذا نكون على اتفاق، أو اختلاف، مع الحقيقة، ليس فقط في القول بل وكذلك في العمل^(١٥٥). والحق أن موضوعية الحقيقة كانت من أهم المسائل التي حرص أفلاطون على إبرازها، لأن خصمه الحقيقي كان السفسطائيين، وعلى الأخص مذهبهم في النسبية.

ولكن الجديد حقاً في «الجمهورية» هو أن الحقيقة لا تقوم وحسب بدور الحقيقة «المنكشفة»، بل تتعداه لتقوم بدور الحقيقة الفاعلة النشطة المؤثرة، وذلك على الأقل بقدر ما تسيطر على الفيلسوف. هذا هو فيما يبدو مغزى بعض النصوص في «الجمهورية» التي تتحدث عن «الحقيقة كدليل»^(١٥٦)، وعن «ضغط» الحقيقة وإجبارها^(١٥٧). ولا شك أن هناك افتراضاً مسبقاً أفلاطونياً أساسياً يقف من وراء هذا كله، وهو أنه لا توجد إلا حقيقة واحدة وحيدة، وسير العقل نحوها يتم على هيئة

تقدم في خط وأحدي الهدف وعلى نحو ضروري. بل سيقول أفلاطون في «المأدبة» إن الحقيقة هي التي «تضطر» العقل على التوجه إليها^(١٥٨).

وما أن تنكشف الحقيقة وتعرف، حتى يظهر أن لها اقتضاءاتها، وأنها تجبر الفكر على هذا الاختيار أو ذاك.

إن الحقيقة كل محدود، وبعد أن يصل إليها الفيلسوف، لن تكون به حاجة إلى مزيد من البحث. إن الآلهة لا تتفلسف. ومن الواضح، من لهجة الوثوق التي تظهر في «الجمهورية»، أن أفلاطون يعتبر أنه قد عبّر في تلك المحاورة عن هذه الحقيقة الواحدة العليا. هذا هو يقين الفيلسوف أفلاطون. ولكن هل سيستمر يقين أفلاطون ذاك؟ إنه سيستمر على الأقل في «المأدبة» و«فايدروس». أما بعد ذلك، فإن يقين الفيلسوف في مذهبه سوف يتقلقل ويهتز اهتزازاً. وعلى إثر اهتزاز يقين أفلاطون سوف يهتز كذلك مذهبه في اليقين، ولكن لأسباب أخرى، وسيظهر اليقين على صورة مختلفة.

ي - خاتمة: مبادئ من وراء نظرية اليقين:

من أجل أن نختم هذا الجزء عن اليقين في «الجمهورية»، فإننا نشير إلى بعض من المبادئ الكبرى التي وجهت ليس نظرية اليقين وحسب، بل ونظرية المعرفة الأفلاطونية في مجملها في هذه المرحلة. ومن هذه المبادئ مبدأ التشابه، مبدأ التناسب، مبدأ الكمال، وفكرة الترتيب التصاعدي للدرجات.

١ - إن الـ *noësis* هو وحده الذي يستطيع الوصول إلى المبادئ، ويدرك اليقين، والعلة في ذلك هي أن النفس على قرابة مع العالم المعقول. هذا هو مبدأ التشابه: الشبيه هو الذي يعرف الشبيه. وغني عن البيان أن لهذا المبدأ تاريخاً مهماً عند فلاسفة ما قبل سقراط.

٢ - المبادئ وحدها هي التي يمكن أن تُعرف معرفة كاملة ويقينية. هذا هو ما ينطوي في نفس الوقت على مبدأ التناسب (درجة المعرفة واليقين تعتمد على درجة الوجود) وعلى مبدأ الكمال (الموجود الكامل يُعرف معرفة كاملة). وهناك صلة وثيقة بين مفهومي الكمال واليقين^(١٥٩).

٣ - إن الوصول إلى اليقين يكون نتيجة لصعود يمر على درجات. هذا هو مبدأ الترتيب التصاعدي، وهو ذو تطبيق وجودي ومعرفي على السواء، على ما يظهر من شكل الخط وتشبيه الكهف.

* «المأدبة» و«فايدروس»:

تسير هاتان المحاورتان، اللتان تكملان الثلاثية الثانية التي نحن بسبيل الحديث عنها في هذا الفصل، على طريق «الجمهورية» فيما يخص نظرية اليقين. ونستطيع أن نجد في نصوصهما ما يشير إلى المفهومات التي سبق أن قابلناها في ضوء «الجمهورية»، من مثل: التهيئة، القدرة، الحماس، الانتباه، العضو، العين، الضوء، الخطوات، الدليل القائد، الحد، والترتيب التصاعدي. ولن ندخل هنا في أية تفاصيل، ونكتفي بالإشارة إلى استخدام المحاورتين لمجموعتين من الاصطلاحات:

أ - اصطلاحات تعبر عن فعل «الرؤية» (على أساس أفعال idein, oran, blepein):

«المأدبة»: ٢١٠ ج٧، د٧، ه٤، ٢١١ ج٣، د٥، ه١، ٤، ٢١٢ أ٣.

«فايدروس»: ٢٤٧ ج٣، ٢٤٨ أ٦، ج٦، ٢، ٢٤٩ ب٦، ج٢، د٥، ٢٥٠ أ٤، ٦،

ب٨، د٥، ه٤، ٢٥١ أ٢.

ب - اصطلاحات تعبر عن «التأمل» (على أساس فعل theôrein):

«المأدبة»: ٢١٠ د٤، ه٣، ٢١١ ج٢، د٧، ٢١٢ أ٣.

«فايدروس»: ٢٤٨ ج٣، ٢٤٧ ج١، د٧، ٤، ه٣، ٢٤٨ أ٤، ب٤، ج٣، ٦، د٢،

٢٤٩ ج٣، ه٥، ٢٥٠ ه٣.

القسم الثاني اليقين على هيئة الدقة

الفصل الأول الثلاثية الثالثة: وقت الأزمات

يقين الفيلسوف:

بعد أن اكتشف أفلاطون حقيقته الرائعة في «الجمهورية»، كان طبيعياً أن يتوجه بالدعوة إليها، وأن يخاطب الجمهور المثقف بل والجمهور العريض نفسه، بحسب إشارة من «الجمهورية»^(١٦٠). والذي يقارن هذه المحاور بـ «المأدبة» و«فايدروس» يدرك أن أفلاطون يخاطب المتخصص في الأولى وجمهوراً أكبر في الآخرين، وقد ينطبق هذا كذلك، ولكن إلى حد محدود وحسب، على «ثياتيتوس».

وإذ يخاطب أفلاطون الجمهور، فإنه من الطبيعي أن يحتوي هذا الخطاب، بالإضافة إلى التعريف بمذاهبه ومن أجل هذا التعريف، نقداً لخصومه. وهكذا تهاجم «فايدروس»، وعينها على ما يبدو على مدرسة إيزوقراط الخطيب، «الاحتمال» الذي تسعى الخطابة لتوليده، وتحاول تقديم كتيب جامع «لأصول الإقناع العلمي»^(١٦١)، أما «ثياتيتوس»، فإنها تهاجم نسبية السفسطائيين.

ولكن هذا «النزول» إلى العالم المحسوس لن يفيد أفلاطون إلا بزوغ مصادر للقلق الفلسفي. فهو إذ يتعرض للاحتمال والظن، يضطر إلى الاهتمام بمشكلة «الخطأ»، وهي تشغل الفيلسوف بما فيه الكفاية في «فايدروس»^(١٦٢)، لكي تصبح في «ثياتيتوس» مستعصية على الحل^(١٦٣). فنصل إلى أول أزمة في محاورات ما بعد النضوج.

والأزمة الواحدة تتبعها أخريات. فها هما مشكلتان مهمتان تظهران في «بارمنيدس»، إحداهما أنطولوجية تخص العلاقات بين المثل والعالم المحسوس، والأخرى إبستمولوجية تضع موضع التساؤل إمكان المعرفة ذاتها^(١٦٤). وتستعصي المشكلتان على الحل في «بارمنيدس». ونصل إلى جو الأزمات^(١٦٥) بشكل حاد. لقد أصبح واضحاً أن يقين الفيلسوف قد اهتز بشدة.

فتأتي محاوره «السفسطائي» لتواجه هذه الأزمات، وتضطر إلى إعادة النظر

في عناصر عالم الحقيقة، بل وإلى إدخال الحركة إليه. هذا «الإصلاح»، أو إعادة النظر، الذي ستقوم به «السفسطائي»، سوف يؤدي إلى تغير معالم فكرة «اليقين» عند أفلاطون. ونشير إلى أن اثنتين من الأزمات الثلاث التي أشرنا إليها تخص ميدان اليقين بشكل مباشر: مسألة الخطأ، ومسألة إمكان المعرفة. ونشير كذلك إلى أن طريقة أفلاطون في حل هذه المشكلات جميعها سوف تؤكد قوة الخط التفسيري الرئيسي الذي نقترحه ونتبعه هنا، وهو الخاص باعتماد المعرفي على الوجودي، وبتغير المعرفي حين يتغير الوجودي.

وسوف نتعرض في هذا الفصل لتصاعد موجة الأزمات، ابتداء من «فايدروس»، الذي يظل مع ذلك في حالة «المرح»^(١٦٦)، شأنه شأن «المأدبة»، إلى «بارمنيدس»، محاورة القلق والجدية، مروراً «بثياتيتوس»، التي يشع القلق في ثنايا تعبيرها عن الثقة.

«فايدروس» (٢٥٨ د - ٢٧٤ ب): الخطأ والمنهج:

لم يوفر مؤرخو أفلاطون مكاناً ملائماً لتناول هذا الجزء من «فايدروس». وهم حين يهتمون به ينشغلون فيه بما يسمى «منهج أبقراط»، بينما الواقع أن ذلك الجزء يثير مسائل ذات أهمية كبيرة، ومنها مسألة الإقناع، ومسألة قيمة كل من الحقيقة والاحتمال بإزاء الإقناع، الذي كان مركز مناقشة ذلك الجزء باعتباره الغاية التي تهدف إليها الخطابة.

ويهدف أفلاطون هنا إلى بيان أنها الحقيقة وليس الاحتمال، والمنهج الجدلي وليس المصادفة، من يقدر على الوصول إلى أبلغ إقناع. وعلى هذا فإن الموضوع هنا ليس الفلسفة، إنما هو الخطابة الموافقة للفلسفة، وليس الحقيقة بإطلاق^(١٦٧)، بل الحقيقة في اتصالها بالمسائل الخاصة بفن الإقناع، وليس المنهج بصفة عامة، بل المنهج المناسب لاستخدام الخطابة. ويتبقى إذن أن نبحث في هذا الإطار عن أسباب ظهور منهج «فايدروس» الجديد، ولكن هذا ليس مكانه بحثنا هذا عن اليقين.

إلى أي حد تخص مسائل هذا الجزء من «فايدروس» مشكلة اليقين^(١٦٨)؟ مهما يكن من أمر، فإن هناك مشكلة معينة، تتصل بميدان اليقين مباشرة، تجد لها بعض المكان في هذا الجزء، ألا وهي مشكلة الخطأ.

وأظهر ما يميز طريقة تناول «فايدروس» لهذه المشكلة هو أنها تتناولها «بتفأول» في إمكان حلّها، وفرق واضح بين الحال هنا وفي «ثياتيتوس» التي تعترف بالحيرة الشديدة أمام تلك المشكلة^(١٦٩). أما هنا في «فايدروس»، فإن الخطأ يجد تفسيراً ونحن نتعلم كيف نتفاداه. إن مصدر الخطأ، أي الوقوع في الغلط، وفي الأوهام (apatêsesthai)^(١٧٠) ما هو إلا أننا لم نميز بين الشبيه وغير الشبيه^(١٧١). إن مكن الإيقاع في الغلط هو ميدان التشابهات^(١٧٢). ولا يدل عجزك عن تمييز الشبيه من غير الشبيه إلا على الجهل بالحقيقة^(١٧٣). فالسبب الأخير للخطأ إذن هو، ببساطة، الجهل بالحقيقة. والدواء؟ إنه من غير شك معرفة الطبيعة الحقة لكل شيء من الأشياء^(١٧٤). ولكن كيف يكون ذلك؟ هنا يشير سقراط إلى إجرائي «التركيب» و«القسمة»^(١٧٥) باعتبارهما خير وسيلة لتعلم إجادة الكلام والتفكير^(١٧٦). هل يمكن القول، إذن، إن منهج «فايدروس» الجديد، منهج التركيب والقسمة، يظهر فيها كحل لمشكلة الخطأ؟ هناك من النصوص ما قد يعضد هذا الافتراض^(١٧٧). وعلى أي حال، فإن الخطأ ذاته، في «فايدروس»، ممكن العلاج وممكن التفسير. وسنرى كيف أن هذا الموقف «المتفائل» لن يدوم طويلاً، وأننا لسنا إلا في بداية معالم أزمة حادة.

«ثياتيتوس»: الخطأ وعدم إمكان الوقوع فيه:

إن الجديد بحق في «ثياتيتوس» ليس تفنيد النظرية الحسية في المعرفة، ولا في نقد «الظن الصائب»، لأن هذا وذاك قد يعودان إلى محاورات سابقة، إنما الجديد حقاً هو ظهور تلك المشكلة التي يتحدث عنها أفلاطون وكأنها أرقته شخصياً، ألا وهي مشكلة الخطأ. وتظهر خطورة هذه المشكلة إذا تنبهنّا إلى أن أفلاطون «يحشرها» حشراً في سلسلة أجزاء المحاورة، وإلى أن المناقشة مع بروتاجوراس ليست واضحة العلاقة تماماً من أجل دراسة مسألة الإدراك الحسي، وأن أفلاطون إنما يدخلها لوضع رأي بروتاجوراس القائل بأن «الخطأ مستحيل» على بساط البحث، ثم يعود في النصف الثاني من المحاورة ليناقش تكملة ضرورية لذلك، وهي أن الخطأ في الواقع ممكن، فكيف نفسره؟

وتتقدم مشكلة الخطأ في «ثياتيتوس» على مرحلتين:

- أ - هل الخطأ مستحيل على ما يدعي بروتاجوراس؟
 ب - وإن كان ممكناً، فكيف نفسره؟ وسوف نقوم فيما يلي بدراسة الموضوعات التالية لبيان موقف المحاور من المسائل المتصلة بمشكلة اليقين:
 أ - الإدراك الحسي وعدم إمكان الوقوع في الخطأ.
 ب - الظن الصائب وعدم إمكان الوقوع في الخطأ.
 ج - إمكان الخطأ وتفسير الخطأ.

ونشير الآن إلى أن مشكلة الخطأ، التي لن نحل إلا في «السفسطائي»، ستجبر أفلاطون على تغيير كثير من مواقفه، ومنها ما يخص مسألة اليقين.

أ - الإدراك الحسي وعدم إمكان الوقوع في الخطأ:

إن الخاصية المميزة للعلم هي اليقين. وقد وصفت «الجمهورية» العلم بأنه «غير قابل للوقوع في الخطأ»^(١٧٨). وينال الإدراك الحسي، هنا في «ثياتيتوس»، نفس الوصف من حيث ادعائه أن يكون هو العلم^(١٧٩)، وهو ما يسمى بمحاولة التعريف الأولى للعلم في تلك المحاور. والسؤال هو: هل سيهاجم أفلاطون، في نقده لهذا التعريف الأول للعلم، ادعاء الإدراك الحسي بأنه غير قابل للوقوع في الخطأ؟ وإن لم يكن قد فعل، فكيف سيتوصل، أي أفلاطون، إلى تنفيذ ذلك التعريف الأول للعلم؟ ونوجز الإجابة عن السؤال الأول، فنقول: إن أفلاطون، في «ثياتيتوس»، لن يهاجم الإدراك الحسي في ذاته مطلقاً، ولن يهاجم بالتالي دعواه في عدم قابليته للوقوع في الخطأ، اللهم إلا مرة واحدة، حين يشير إلى الأحلام وإلى أمراض الهذيان^(١٨٠). فيما عدا هذا، فإن أفلاطون يقر بقوة موقف المدافعين عن الإدراك الحسي باعتباره العلم. والمشكلة كلها تقوم في العثور على «علامة واضحة» تميز حالات الصحة واليقظة من جهة وحالات المرض والحلم من جهة أخرى، وهو يفرض الاعتماد على «طول المدة أو قصرها»^(١٨١).

ومن أجل الهجوم على الإدراك الحسي، من الجهة المفيدة، يقوم أفلاطون بعمل «لفة» أو دورة من حوله، ليهاجمه، ليس في ذاته، بل في موضوعه. وهكذا يفحص أفلاطون نظرية الحركة الدائبة^(١٨٢)، ويرى نتائجها من حيث ادعاء الإدراك الحسي أنه العلم، وينتهي إلى رفض تلك الدعوى بحسب متطلبات مذهب الحركة الشاملة

ذاته^(١٨٣). ويدلنا هذا على أن أفلاطون يذهب من المعرفي إلى الوجودي وهو بسبيل فحص مبدأ الإدراك الحسي وتفنيده، ولكن الذي يهمنا أكثر هو أنه يرفض ذلك المبدأ اعتماداً على الشروط التي يعتبرها هو ضرورية لقيام العلم، ألا وهي ثبات الموضوع^(١٨٤) وثبات الذات العارفة نفسها^(١٨٥). فيمكن القول، هكذا، إن أفلاطون يرفض دعوى الإدراك الحسي القائمة على نظرية الحركة الدائبة الشاملة على أساس من نظرية الثبات والسكون الأفلاطونية، وليس بحسب إظهار عدم اتساق داخلي في النظرية موضع الانتقاد ذاتها.

ب - الظن الصائب وعدم إمكانه الوقوع في الخطأ:

كما يبدأ عرض دعوى الإدراك الحسي بالإشارة إلى أنه غير قابل للوقوع في الخطأ، فكذلك الحال أيضاً مع دعوى الظن الصائب فيما يسمى بالتعريف الثاني للعلم في «ثياتيتوس»: فتنسب إليه هو الآخر صفة عدم إمكان الوقوع في الخطأ^(١٨٦). ولكن على عكس الحال مع الإدراك الحسي، حيث لم يهاجم أفلاطون تلك الصفة هجوماً جدياً، فإن ادعاء الظن الصائب بأنه غير قابل للخطأ يُهاجم في ذاته. والحق أن محاكمة الظن الصائب ستكون قصيرة جداً: إنه ينقصه، وهو الذي يدعي أنه العلم، شرط جوهرى من شروط العلم، ألا وهو أن يكون على اتصال مباشر مع الموضوعات التي يتحدث عنها، وهنا يضرب أفلاطون مثل الشاهد شهود العين، فهو وحده الذي يعرف والذي يُعتمد في المحكمة على شهادته^(١٨٧). وهنا أيضاً نجد أفلاطون يطبق على خصومه المبادئ والاشتراطات التي وضعها هو نفسه، وقد سبق أن رأينا أن شرط اليقين في «الجمهورية» هو الإدراك المباشر.

ج - إمكان الخطأ وتفسير الخطأ:

يقوم فحص أفلاطون للرأي القائل بأن الخطأ مستحيل وأن كل القضايا صواب، يقوم على استخدام طريقة امتحان المبدأ باتساقه مع نتائجه، وإظهار أنه يؤدي إلى نتائج لا يمكن له قبولها^(١٨٨). وهكذا، فإن بروتاجوراس، صاحب ذلك المذهب في «ثياتيتوس»، سيضطر إلى القول بأن الآراء المخالفة لرأيه ستكون هي الأخرى صحيحة^(١٨٩)، وأن رأيه هو نفسه خاطئ^(١٩٠)، وبأنه لا بد من الاعتراف بوجود مقياس لصواب الأحكام وفسادها^(١٩١). وعلى هذا فإن الخطأ موجود: هذا

واقع. ولكن أن يكون إمكان الخطأ واقعاً شيء، وأن يمكن تفسير طبيعة الخطأ وكيف يحدث شيء آخر. ونعرف أن «ثياتيتوس» تعرض محاولات خمسة لتفسير الخطأ، وأنها تفشل جميعاً، بحيث إننا نصل في النهاية إلى شعور بالإحباط، وهو شعور سوف يزداد حدة مع محاوره «بارمنيدس» التالية.

«بارمنيدس»: أزمتان أخريان:

أشرنا من قبل إلى طبيعة هاتين الأزمتين الجديتين. والأزمة الأولى، التي تخص علاقة المثل، بحسب تصور «الجمهورية» لها، بالعالم المحسوس، تهم موضوع اليقين من حيث إنها ستكون أحد الأسباب الكبرى «للإصلاح» الأنطولوجي، وبالتالي الإبيستمولوجي، الذي ستقوم به «السفسطائي»، والذي سيؤدي، كما سنرى في مكانه، إلى تصور جديد عن اليقين. أما الأزمة الثانية فإنها أقرب إلى موضوعنا، لأنها تخص مسألة إمكان المعرفة ذاتها في إطار نظرية المعرفة كما حددتها «الجمهورية» أيضاً. فإذا كانت المثل «متعالية» على العالم المحسوس ومنفصلة عنه، فإنها ستكون غريبة عنه تماماً، وسنكون نحن غرباء عنها كذلك، ولن يتيسر لنا أن نصل إليها ولا أن ندركها أي إدراك. فهل ستكون المعرفة، أي العلم اليقيني الذي موضوعه المثل، مستحيلة علينا إذن؟ ومن الواضح أن هذه المشكلة تمس إمكان المعرفة وإمكان اليقين على السواء. وقد أدرك أفلاطون خطورتها، ولهذا فإنه يسميها صراحة «بأعظم» الصعوبات التي يثيرها مبدأ تعالي المثل^(١٩٢).

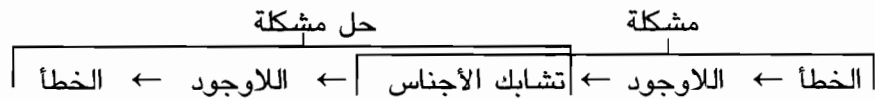
الفصل الثاني

الثلاثية الرابعة: محاورة «السفسطائي» و«السياسي» و«فيليبوس» عودة الاتجاه الرياضي

محاورة «السفسطائي»: حلول تصاعدية:

تبدو «السفسطائي» لأول وهلة على أنها المحاورة التي تضع حداً لأزمة تفسير الخطأ. ولكن أهميتها أعظم من ذلك في الواقع، لأنها تقدم أيضاً حلاً لمشكلة إمكان المعرفة التي عرضتها «بارمنيدس»، وحلاً آخر لمشكلة العلاقة بين المثل فيما بينها والتي جاءت في نفس المحاورة. والحق أن أصالة «السفسطائي» تأتي من أنها تضع لهذه المعضلات الثلاث حلولاً مترابطة فيما بينها، حتى أننا نستطيع القول إن هناك نوعاً من التصاعد الرئاسي (hierarchie) فيما بينها، على ما سنرى.

وهكذا فإن الحوار على الحقيقة يبدأ بإثارة مشكلة الخطأ^(١٩٣)، وينتهي بحلها^(١٩٤)، ولكن هذه المشكلة الأولى توضع في علاقة مع مشكلة أعم، هي مشكلة وجود اللاوجود، وهي التي يتعلق عليها إمكان الخطأ^(١٩٥). وهذه المشكلة الثانية بدورها تربط مع مشكلة أعم وأكثر أساسية معاً، ألا وهي مشكلة العلاقات فيما بين المثل بعضها وبعض. ويصور هذا الشكل تسلسل وضع المشكلات الثلاث وترباط حلولها:



كان هذا بخصوص مشكلة الخطأ الموروثة من «ثياتيتوس». أما بخصوص المشكلة المعرفية الموروثة من «بارمنيدس» والخاصة بإمكان المعرفة، فإننا ينبغي أن ننبه إلى أن «السفسطائي» تدرسها على صورة أدق، هي صورة إمكان الحكم، وسوف يعتمد إمكان الحكم على حل المشكلة الوجودية الثالثة في «بارمنيدس»، وهي مشكلة العلاقة بين المثل فيما بينها، أو كما تقول «السفسطائي»: «تشابك الأجناس»، أو «تداخلها» في بعضها بعضاً.

وإذا كان حل مشكلتي الخطأ وإمكان المعرفة (أو إمكان الحكم) يعتمد على حل المشكلة الوجودية الكبرى الخاصة بالعلاقات بين المثل، فإن هذه المشكلة ذاتها

لا يعتمد حلها على حل أية مشكلة أخرى، وإنما هي تُحل بالقول بإمكان الاختلاط أو التداخل بين الأجناس الخمسة الكبرى (الوجود، الحركة، السكون، الذات، الغير)^(١٩٦). وهكذا، فإن هذا التداخل أو الاختلاط يقدمه أفلاطون على أنه تقرير محض لمذهب جديد، ولا يشفعه بالبرهنة عليه. ومهما يكن الحال، فإنه هو الذي يسمح باستكشاف طبيعة «اللاوجود»، الذي هو ليس «ضد» الوجود بل «غير» الوجود. وهكذا يصبح الباب مفتوحاً أمام تفسير الخطأ. ولكن على شرط إضافة أخرى: تلك هي إثبات إمكان الحكم ذاته، لأن الحكم وحده هو الذي يمكن أن يكون صحيحاً أو خطأ. ويمكن أن نقول إن الوظيفة الأولى، من الناحية المعرفية، لإثبات التشابك والاختلاط بين الأجناس الخمسة، إنما هي السماح بإقامة إمكان الحكم أي بالحمل المنطقي، لأن «السفسطائي» تقول بصريح النص إن عزل كل شيء عن بقية الأشياء هو الذي يؤدي إلى القضاء على إمكانية الحكم^(١٩٧). لهذا فإن أفلاطون يعرف الحكم أولاً، ثم يعرف بعد ذلك الحكم الخاطئ.

فما الخطأ إذن؟ إنه الآن ببساطة أن يحل غير الوجود، أو اللاوجود، محل الوجود. إنه تصور اللاوجود أو قوله^(١٩٨). وهكذا تُحل أكبر أزمة إبستمولوجية مرت بها الفلسفة الأفلاطونية، أزمة تفسير الخطأ، ويفسر الشكل التالي طريقة حلها في «السفسطائي»:

$$\left. \begin{array}{c} \text{إمكان الحكم} \\ \text{و} \\ \text{وجود اللاوجود} \end{array} \right\} \text{تداخل (أو تشابك) الأجناس يؤسس} \text{الذين يسمحان بتفسير الخطأ}$$

ونلاحظ أن هذا الشكل يخص أيضاً حل مشكلتي «بارمنيدس». وهكذا تجد الأزمات الثلاث حلولاً لها في «السفسطائي».

مغزى هذا الإصلاح ونتائجه:

لعل أكبر مغزى نستنتجه هو أن حل أزمة إبستمولوجية، هي أزمة الخطأ، قد تطلب تعديلاً أنطولوجياً جذرياً، يقوم على الاعتراف بالحركة واللاوجود. ومن حيث نتائج هذا التعديل، فإن من أهمها تغير التصور الأفلاطوني حول موضوع المعرفة، ولنا أن نتوقع من بعد هذا تغيراً مقابلاً في تصور أداة المعرفة وشكلها وهدفها ومنهجها.

ولنتوقف لحظة عند موضوع المعرفة بعد إصلاح «السفسطائي». لقد كان ذلك الموضوع في «الجمهورية» هو المثال، أي الموجود البسيط غير المركب، الواحد، ذو الكيان المستقل. أما ابتداء من «السفسطائي»، فإن موضوع العلم سيصبح هو الجنس، وهو ليس وحدة بسيطة، بل هو موضوع مركب^(١٩٩). وهو لا يقف مستقلاً عن الموجودات الأخرى ومنعزلاً، بل تصبح «العلاقة» عنصراً جوهرياً في تكوينه. بل إن «العلاقة»، كما يشير تعريف «الحكم»^(٢٠٠)، فهي عنصر ضروري في المعرفة، كما أنها تدخل إلى باطن الوجود، تحت اسم «الذات» و«الغير». ونضيف أن أمثلة «السفسطائي» و«فيليبوس» عن موضوعات المعرفة الأولى تتعدى بكثير الميدان الأخلاقي والرياضي اللذين توقفت عندهما «الجمهورية»، فهناك الآن كذلك الميدان الطبيعي (الحركة، السكون) والميدان المنطقي (الذات، الغير) بل والميدان الحسي (الإنسان، البقرة)^(٢٠١). ويضيف بعض المعلقين أن المعرفة الآن تتعلق بموضوعات ما كان يمكن «للجمهورية» أن تتصورها: تعريف السفسطائي، تعريف السياسي، دراسة الذات، دراسة العلوم، وغير ذلك.

ومن المنطقي، تبعاً لتغير المنظور الخاص بموضوع المعرفة، أن يتغير كذلك تصور هيئتها وغايتها. إن هيئة المعرفة، أو شكلها، لا يعود هو الحدس، بل إنه الآن سلسلة من البراهين العقلية، ومن التقسيمات ومن التصنيفات التصاعدية والتعدادات المنظمة. ولا يعود هدف المعرفة هو الإدراك، بغير كلمات، للموجود الذي يضيؤه النور، بل إنه الآن الوصول إلى نوع من «خريطة عالم المثل»، حيث أصبحت المثل الآن، بعلاقاتها المتبادلة فيما بينها، تشكل نظاماً أو نسقاً شمولياً. لقد أصبح أفلاطون ينظر الآن إلى نظرية المثل على أنها نوع من المنطق التركيبي الذي يبني نسقاً من الحقائق والموجودات.

وتتغير أيضاً أداة المعرفة. فهذه كانت في «الجمهورية» هي الـ *noësis*، «عين النفس»، أما الآن فلا محل لعين، لأنه لا مكان لرؤية حدسية. أداة المعرفة ابتداء من «السفسطائي» هي العقل بوصفه قوة للحكم^(٢٠٢).

ويتغير بصفة خاصة طابع المنهج الجدلي. لقد كان الديالكتيك، من «الجمهورية» إلى «المأدبة» إلى النصف الأول من «فايدروس» (حتى ٢٥٩ د)، يتلخص في الصعود من المتعدد المحسوس إلى وحدة المثال العقلي الكلي. أما المنهج الآن، من «السفسطائي» فطالعا، فإنه قسمة وتحليل وتركيب، وذلك كله ما دامت الحقائق الأولى مركبة وذات علاقات فيما بينها، وما دامت غير منعزلة بعضها عن بعض^(٢٠٣).

الدقة:

رأينا منذ سطور كيف تغيرت خصائص موضوع المعرفة، وكيف تغيرت بالتالي أداة المعرفة وشكلها وهدفها ومنهجها. أليس من الطبيعي أن يتغير كذلك مفهوم اليقين؟ وهو ما حدث بالفعل. لقد كان شكل اليقين في «أقراطيلوس» و«فيدون» و«الجمهورية» و«المأدبة» و«فايدروس» هو هيئة الوضوح الذي تجلبه الرؤية المباشرة للحقائق، أما الآن فإنه يأخذ هيئة أخرى: هيئة الدقة.

لما كان الموضوع في الفترة السابقة هو المثال الواحد البسيط، وكانت هيئة المعرفة الحققة، أي العلم، هي الحدس، وكان هدفها هو الاتصال المباشر مع الحقيقة، وأداتها هي عين النفس، الـ *noësis*، ومنهجها حركة تعدي المتعدد للوصول إلى المثال الواحد، لما كان كل ذلك كذلك كان من الطبيعي أن يتوجه الاهتمام نحو ذلك الهدف النهائي لصعود الفيلسوف، وأن يتركز اليقين في ذلك الفعل الأخير الذي يقوم به الديالكتيك، وهو الرؤية المباشرة، ومن هنا أصبح الوضوح في نظر أفلاطون، في ذلك الإطار، هو معيار اليقين.

ويتغير الأمر كله بعد إصلاح «السفسطائي». فموضوع العلم يغدو مركباً وليس بسيطاً، وهو ذو علاقات، وبالتالي فإن المنهج يصبح سلسلة من التقسيمات والتحليلات والتركيبات، ويصبح هدف المعرفة هو تعداد أجزاء الموضوع المركب وتحديد علاقاته. في هذا الإطار الجديد يصبح النظر متجهاً، ليس نحو الفعل الأخير للديالكتيك، بل نحو الإجراءات التي يقوم بها، ويصبح محل اليقين والتيقن الآن هو الخطوات التي تتم بها تلك الإجراءات. ومن هنا يصبح من الطبيعي أن يتخذ اليقين شكلاً جديداً: هو الدقة. فالمعرفة تكون يقينية حين تكون دقيقة.

والواقع أن هذا التفسير، بتأكيد على فكرتي الإجراءات والدقة، هو القادر على جعلنا نفهم علة ظهور فكرتين مهمتين وسيطرتهما في محاورات الشيخوخة، نقصد فكرتي المنهج والقياس.

الدقة والمنهج:

إن اهتمام أفلاطون الآن بالمنهج، كإجراءات، وبفكرة المنهج ذاتها، لهو مما يتسق تماماً مع الأوضاع الجديدة. فالذي يهم الآن هو خطوات الفيلسوف في

تقسيماته وتحليلاته وتركيباته، ومتانة النتائج تعتمد على وثاقة تلك الخطوات ودقتها، ويصبح ذا أهمية كبرى أن يعرف الفيلسوف خير طرق ممارسة المنهج الديالكتيكي، وهنا أيضاً نجد أن الممارسة الجيدة تتوقف على الدقة.

لقد كان أفلاطون على وعي بصعوبات ممارسة منهجه الجديد، وبأنه ليس أمراً سهلاً^(٢٠٤). ويعود هذا أحياناً إلى تعقد موضوعات معينة للبحث^(٢٠٥)، ولكنه يعود أساساً إلى التراخي والإهمال في اتباع قواعد الديالكتيك الجديد. وليس المقصود هنا قواعد تخص منهج القسمة على حدة، ومنها مثلاً ألا تضع كماً كبيراً في مواجهة كم صغير، ومراعاة النوع الذي ينتمي إليه الشيء^(٢٠٦)، ومنها أن تتم القسمة بحسب الأعضاء حين تكون القسمة الثنائية مستحيلة، وأن تتم القسمة بحسب أقرب الأرقام بعد الاثنين^(٢٠٧)، نقول ليس المقصود أمثال هذه القواعد وحسب، بل وكذلك غيرها مما هو أعم منها، ومن ذلك:

أ - أن نبدأ من الأوضح^(٢٠٨).

ب - أن نحتفظ بروح التشكك وألاً نثق ابتداء ثقة كبيرة، لأن ما قد يبدو سهلاً قد يظهر يوماً آخر صعباً^(٢٠٩).

ج - ألا نتسرع إلى استنتاج النتائج السهلة^(٢١٠).

د - ألا نظن أننا نعرف حين نكون لا نعرف^(٢١١).

إلى غير ذلك من القواعد العامة للمنهج^(٢١٢). وينتج عن هذا نتيجة مهمة: وهي أن «السفسطائي» و«السياسي» و«فيليبوس» تهتم أعظم اهتمام بالتدريب الديالكتيكي، فتعطي الأولى مثال صائد السمك^(٢١٣)، وتحدث الثانية عن فكرة «النموذج»^(٢١٤)، بل يمكن اعتبار هدف هذه المحاور ككل أن تكون دراسة تدريبية لتلميذ أكاديمية أفلاطون^(٢١٥).

ولكن هناك قاعدة ذهبية يبدو أنها تعلو على كل ما عداها في هذا الديالكتيك الجديد: أن تتم القسمة على أساس عددي. وهكذا تظهر فكرة «القياس»، التي تقول عنها محاور «السياسي» إن كل الفنون والعلوم تشارك فيها بقدر^(٢١٦).

الدقة والقياس:

ولن نغالي إذا اعتبرنا أن فكرة «القياس» هي من أهم الظواهر الإبستمولوجية الجديدة في محاورات الشيخوخة^(٢١٧)، ويتميز التفسير الذي نقدمه في هذه الدراسة

بقدرته على تقديم تسويغ مقنع لهذه الأهمية وعلى وضعها في إطار عام. ذلك أنه ما دام موضوع علم الجدل قد أصبح بنية الحقائق وعلاقاتها، وأن إجراءات المنهج تأخذ أهمية عظمى، وليست الخطوة الأخيرة فيه وحسب كما كان في المرحلة السابقة، وأن مظهر اليقين هو الدقة، فإنه كان من الطبيعي أن يتحول أفلاطون من جديد ناحية العلوم المتخصصة المعروفة بدقتها، ألا وهي الرياضيات، وأن يتجه ناحية فكرتي «العدد» و«القياس»^(٢١٨).

وليست فكرة القياس غريبة على أفلاطون، فقد احتلت من قبل مكاناً ملحوظاً في محاوره «بروتاجوراس»^(٢١٩)، التي تشير إلى أن ما يستخدم القياس يكون على التأكيد فناً متخصصاً وعلماً. أما في محاورات الشيخوخة فإن أهمية القياس أعظم من ذلك بكثير. فممنذ «السياسي»، وفي «فيليبوس» على الأخص، يصبح القياس شرطاً ضرورياً لكل علم، والخاصة التي يتميز بها العلم عن غير العلم، وهو المعيار الذي تتحدد به المكانة على سلم العلوم^(٢٢٠). ومع ذلك، فإن نص «بروتاجوراس» لا يزال ذا أهمية، لأنه أراد تطبيق القياس على ميدان الأخلاق ذاته^(٢٢١)، مما يجعله سلفاً فعلياً لما سيظهر في «السياسي» و«فيليبوس».

وتعمم محاوره «السياسي» استخدام القياس لتجعله يمتد إلى شتى الفنون المتخصصة (العلوم)^(٢٢٢). ومع ذلك فإن أفلاطون لا يتبع أوهاماً جميلة، لأنه يحذرنا من أن نظن أن هناك نوعاً واحداً من القياس وأنه يصلح لكل شيء. كلا، بل هناك نوعان أساسيان من فن القياس: هناك من جهة القياس الذي تستخدمه العلوم التي تتعامل مع الأعداد والأطوال والأعماق وغير ذلك مما شابه، أي العلوم ذات الطابع الرياضي على نحو أو آخر، وهناك من جهة أخرى العلوم التي تتعامل مع «الوسط العدل»، مع ما هو مناسب أو مطلوب، أي كل ما يتوسط بين تطرفين^(٢٢٣)، وهي العلوم ذات الطابع الأخلاقي بصفة خاصة^(٢٢٤)، وإن كان أفلاطون يدخل فيها كذلك بعض الفنون الأخرى^(٢٢٥)، بل ويشير إلى أقيسة ذات طابع فلسفي^(٢٢٦).

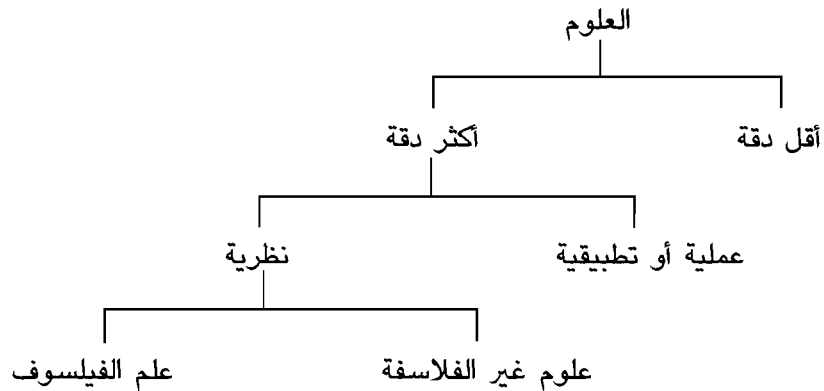
الدقة والديالكتيك:

إذا كانت «السياسي» تتحدث على الأخص عن القياس وعن المقياس العدل، وإذا كانت قد افتتحت الحديث عن العلاقة بين القياس والدقة^(٢٢٧)، فإن «فيليبوس» هي التي

سوف تركز الضوء على مفهوم الدقة ذاته. وإذا كانت الفقرة الطويلة التي تخصصها تلك المحاورة للحديث عن الدقة^(٢٢٨) توحد ما بين الدقة والقياس، إلا أن الجديد هو أن الدقة هي التي تحتل الآن المكان الأول وليس القياس. ويميز أفلاطون بين علوم العدد، وعلوم المقاييس، وعلوم الموازين، وينظر إليها جميعاً على أساس معيار الدقة. ومما هو ذو مغزى كبير أن معيار تصنيف العلوم في «فيليبوس» يصبح هو الدقة.

فهناك فئتان من العلوم: علوم أقل في دقتها، وعلوم أكثر دقة^(٢٢٩). ومن الطبيعي أن تنتمي الرياضيات إلى الفئة الثانية^(٢٣٠)، ولكن علينا أن نلاحظ مع أفلاطون أن كل علم رياضي هو في الحق علمان: فهناك مثلاً علم الهندسة العادي أو التطبيقي، والذي يستخدمه البناء المعماري، وإلى جانبه هناك علم الهندسة النظري أو «الفلسفي»^(٢٣١)، ونستطيع أن نتصور أن معيار هذا التصنيف الجديد لا يزال هو الدقة أيضاً، فعلم الهندسة الفلسفي أدق من علم الهندسة العادي.

وتقدم «فيليبوس» تصنيفاً آخر للعلوم، ومعياره هو الدقة لا تزال. فإذا كان التصنيف الأول يعتمد على الأقل (٥٦ ج٥، elattouos) دقة والأكثر (٥٦ ج٦ pleious) دقة، فهنا نحن بإزاء تصنيف ثالث يضع من ناحية أكثر العلوم دقة على الإطلاق (akribesteron)، ومن ناحية أخرى باقي العلوم كلها. بعبارة أخرى: إن لدينا من جانب «فن الفلاسفة» ومن الجانب الآخر فنون غير الفلاسفة^(٢٣٢). ويجمع الشكل التالي بين هذه التصنيفات الثلاثة كلها ومعيارها جميعاً هو درجة الدقة:



أين يضع أفلاطون الرياضيات؟ من الطبيعي أنها تقع في قسم علوم غير الفلاسفة، على الرغم من أنها بالطبع أكثر علوم ذلك القسم دقة^(٢٣٣)، لأنها أقل كثيراً،

فيما يقول أفلاطون في نص صريح، «من حيث الدقة ومن حيث الحقيقة»، من علم الفيلسوف، بل إن هذا العلم الفلسفي لأعلى منها حتى من حيث معرفة المقاييس والأعداد^(٢٣٤). وهكذا إذن، فوق الرياضيات، يعود الديالكتيك، وكما كان في «الجمهورية»، ليتربع فوق عرش العلوم، ولكن هذه المرة من حيث إنه أدق العلوم بإطلاق^(٢٣٥).

فما هو الديالكتيك الآن؟ إنه «معرفة الوجود ومعرفة الحقيقة الحقة ثابتة الذاتية على الدوام بطبيعتها»^(٢٣٦). هذا العلم، إلى جانب، أو بسبب، أنه أدق العلوم، هو أيضاً أكثر العلوم حقيقة وأكثرها خلوصاً ونقاء^(٢٣٧).

وهكذا ترتبط الدقة بالحقيقة وبالنقاء. ولكن محاورة «فيليبوس» تربط صراحة بينها وبين اليقين كذلك. والقارئ للصفحات الأربعة الممتدة ما بين ١٥٦ و ٥٩ جدهش للوفرة الكبيرة التي تظهر عليها المصطلحات الدالة على اليقين، وهي وفرة لا تقارن إلا مع «الجمهورية»^(٢٣٨). وفي هذه الصفحات أيضاً يُربط اليقين بالدقة والحقيقة والنقاء، وإن كان هو الذي يحتل المكانة الأولى في الاهتمام. ولا شك أن عودة الحديث عن اليقين في هذا المكان ليس نتيجة للمصادفة، بل إنه ليشبه، في تكوين الحركة السيمفونية في التأليف الموسيقي الغربي، عودة اللحن الاساسي في نهاية الحركة. فبعد أن يؤسس أفلاطون مكانة معيار الدقة الجديد، فإنه كان يبقى عليه أن يربطه إلى ما هو، أي معيار الدقة، موظف في الإشارة إليه، ألا وهو اليقين.

ومن هذه الوجهة، فما أكثر الشبه بين «فيليبوس» و«الجمهورية» من حيث علاقة كل منهما بالمحاورات التي تحيط بها^(٢٣٩). فقد هيأت «أقراطيلوس» و«فيدون» لظهور مفهوم اليقين على صورة الرؤية المباشرة للحقائق، ولكن هذا المفهوم لا يظهر بكل قوته وجلائه إلا في «الجمهورية»، كذلك فعلت «السفسطائي» و«السياسي» نفس الشيء لمفهوم اليقين باعتباره متحققاً في دقة الإجراءات المنهجية، بينما تقوم «فيليبوس» بتقديم التصور الجديد بشكل حاسم واعيةً بجدته.

التصور الجديد لليقين وعودة التأثير الرياضي:

ما من شك في أن التصور الجديد لليقين يحمل طابع التأثير الرياضي وذلك من خلال فكرة القياس على الأقل. وهذا التأثير الرياضي تشهد به محاورات الشيوخوة

كلها، ويظهر في شتى جوانب الفلسفة الأفلاطونية: من الأنطولوجيا، في «فيليبوس»، إلى الكسمولوجيا، في «طيمائوس»، إلى الأخلاق ذاتها، حيث يؤكد أفلاطون في «فيليبوس» على «الخليط المعتدل» وعلى أهمية المقياس والتناسب في مفهوم الخير. وهكذا، إذن، نكون بإزاء سيطرة الاتجاه الرياضي سيطرة واضحة.

ولكن علينا أن نحدد هذا الحكم خشية أن يؤدي بنا إلى سوء فهم، فإن قولنا بأن التصور الجديد لليقين باعتباره يتجسد في الدقة يدل من غير شك على قوة التأثير الرياضي شيء، وقولنا بأن هذا التصور هو نتيجة للتأثير الرياضي شيء آخر. فالحق أننا نميل إلى اعتبار أن ظهور بدايات التصور الجديد لليقين سابق على سيطرة الاتجاه الرياضي في «السياسي» ثم على الأخص في «فيليبوس»، بل إننا قد نذهب إلى أبعد من ذلك، ونقول إن ذلك التصور الجديد هو الذي أيقظ عند أفلاطون مكامن التأثير الرياضي، وهي قديمة متأصلة عنده، وأدى إلى سيطرته من بعد. فالحق أن فكرة الدقة ما هي إلا من توابع منهج القسمة، وهذا المنهج الجديد مستقل في نشأته عن التأثير الرياضي، ولا يتبع إلا تغير معالم الأنطولوجيا الأفلاطونية في «السفسطائي» على وجه خاص، وتغير خصائص موضوع العلم الذي يصبح بنية مركبة وذات علاقات^(٢٤٠). وهكذا فإننا نميل إلى القول بأن اتجاه أفلاطون نحو الدقة، باعتباره مظهر اليقين، هو الذي أدى إلى قيام التأثير الرياضي عنده، أو إلى استثارته ليصبح فعالاً من جديد، بعد فترة من الركود النسبي خلال محاورات النضوج ابتداء من «الجمهورية».

خاتمة

تناولنا في هذه الدراسة ثلاثة موضوعات كبرى من خلال موضوع أساسي أول، هو تطور مفهوم اليقين عند أفلاطون. أما الموضوع الثاني فهو وجود تيارين كبيرين يتصارعان على توجيه نظرية المعرفة الأفلاطونية، وهما التيار الرياضي والتيار الحدسي. وكان الموضوع الثالث هو تأثير العلاقة بين نظريتي الوجود والمعرفة على تطور فلسفة أفلاطون ككل. وفيما يخص الموضوع الأول والأساسي في دراستنا هذه، وهو تطور مفهوم اليقين، فقد وجدنا أن اليقين ظهر عند أفلاطون أولاً في محاوره «الجمهورية» على هيئة فعل الرؤية المباشرة للحقائق العقلية بعين النفس، وهو ما نسميه بالحدس، ثم ظهر ثانياً على هيئة دقة الإجراءات المنهجية للديالكتيك الجديد في محاورات الشيخوخة. وقد بينا ما سبق ظهور التصور الأول من تمهيدات في محاورات الشباب، وعلى الأخص في «مينون» و«أقراطيلوس»، ثم ما سبب اختفاء ذلك التصور وحلول تصور آخر مكانه في محاورات الشيخوخة.

وقد وضعنا هذين التصورين تحت إمرة التيار الحدسي من جهة والتيار الرياضي من جهة أخرى، كما بينا تصارعهما في آخر محاورات الشباب وفي «فيدون»، ثم انتصار التيار الحدسي في «الجمهورية»، ثم ما أدى إلى عودة التيار الرياضي إلى الظهور والسيطرة في محاورات الشيخوخة.

وفي خلال هذا كله، كان مرجعنا التفسيري الأساسي هو ما انتهت إليه دراستنا لنصوص الفلسفة الأفلاطونية من أن الذي يحكم تطور الميتافيزيقا الأفلاطونية هو علاقة من نوع خاص بين كل من نظرية الوجود ونظرية المعرفة، والمعرفة في هذه العلاقة تتبع الوجود لا العكس، وهكذا فإن خصائص الموجود موضوع المعرفة هي التي تحدد خصائص تلك المعرفة بالكلية، وحين تهتز نظرية الوجود الأفلاطونية في محاورات الأزمات، ثم يعاد تشكيلها في «السفسطائي» وما بعدها، تظهر على إثر ذلك معالم جديدة لنظرية المعرفة، ويصبح الديالكتيك على هيئة جديدة. وفي كل الأحوال تكون صورة اليقين متناسبة مع خصائص موضوع المعرفة.

وفي عبارة أقصر وأقصر: لقد حاولنا بيان وجود تصورين في محاورات أفلاطون عن موضوع المعرفة، من خلال وجود تيارين فلسفيين يسيطر هذا حيناً وحيناً يسيطر الآخر، وأدى هذا كله إلى ظهور تصورين مختلفين كثيراً لليقين، وقد حاولنا بيان خصائصهما وسبب ظهور كل منهما ثم اختفاهما على التوالي.

«فلاديمير س» «مليساوس» «القوانين» «ملحق القوانين»
«كيسايس» «السنسيفيكاس» «السنسيفيكاس» «مارتينوس»
«فابيدروس» «المدينة» «الجمهورية» «فيلون» «سولوس»
«ميتون» «ميتون» «ميتون» «ميتون» «ميتون»

ملحق رقم (١)

حول حركة المحاورات الأفلاطونية على هيئة ثلاثيات

تعليقات على الشكل:

- ١ - كلما صعدنا زاد خطابنا المتجه نحو الفلاسفة، وكلما نزلنا زاد خطابنا لغير الفلاسفة.
- ٢ - حين نصعد نكون في مجال الإعداد لمذهب جديد، وهكذا تمهد «أقراطيلوس» و«فيدون» لمذاهب «الجمهورية»، ونفس الأمر بخصوص «السفسطائي» و«السياسي» مع «فيليبوس»، أما حين ننزل فإننا نكون في مجال نشر المذهب المعتمد، وينطبق هذا خاصة على «المأدبة» و«فايدروس».
- ٣ - ما بين القمتين، «الجمهورية» و«فيليبوس»، نجد «القاع» الذي توجد فيه كل من «ثياتيتوس» و«بارمنيدس»، اللتين تمثلان «وقت الأزمات»، وتفتح «فايدروس» هذه المرحلة، وتنتهيها «السفسطائي». ونلاحظ أن «ثياتيتوس» تتجه ناحية «الجمهورية»، بينما تتجه «بارمنيدس» ناحية «فيليبوس».
- ٤ - ونلاحظ أخيراً التوزيع في ثلاثيات على أكثر من وجه، إما بإدخال كل من «الجمهورية»، و«فيليبوس» مع ما قبلهما أو ما بعدهما، وإما بالنظر إلى ما يسبقهما أو يليهما وحسب، أو على طريقة أخرى.
- ٥ - ليس لهذه التوزيعات إلا قيمة إجمالية وحسب، فهي مجرد مؤشر.

ملحق رقم (٢)
حول العلاقة بين «مينون» و «أقراطيلوس» و «فيدون» و «الجمهوريّة»*

الموضوعات	«مينون»	«فيدون»	«أقراطيلوس»	«الجمهوريّة»
١ - وضع نظرية المثال	-	في سبيل التكوين	في سبيل التكوين	تكوين
٢ - وثيقة المثال	-	كموضوع للمعرفة وكفرض لتفسير العالم المحسوس	موضوع للمعرفة	موضوع للمعرفة
٣ - للتفكر والمثال	يظهر التفكير وحده	رابطة بين الاثنين	لا ارتباط	لا ارتباط
٤ - خلود النفس ونظرية المعرفة	رابطة وثيقة	رابطة وثيقة جداً	لا ارتباط	لا ارتباط
٥ - حدود البعد	ضرورة التحقق من المبدأ (١٠٠ ب)	اختيار الفرض الأفضل (١٠٠)	ضرورة التحقق من المبدأ	الوصول إلى المبادئ
٦ - مفهوم الصورة (image)	غير موجود	غير موجود (ولكن انظر ٢١٠٠)	موجود	موجود
٧ - المنهج	منهج نازل ابتداء من مقدمات	منهج نازل ابتداء من المثال كفرض	منهج مساعد من الموارد إلى المبدأ	منهج مساعد من المتعدد إلى الواحد ونازل من الخير إلى المثل
٨ - استخدام منهج القروض	نعم	نعم	لا	لا
٩ - مكان فكرة «الحجة العقلية» (البرهان)	مهم	مهم جداً	يأتي فوقها الوصول إلى المبدأ	يأتي فوقها الوصول إلى المبدأ
١٠ - التأثير الرياضي	واضح	واضح	الرياضيات لا تخلو من الخطأ الرياضي (٤٣٦ د)	الرياضيات تُنتقد وترفع في مرتبة أدنى من «العلم»

(*) انظر نهاية الفصل الأول من القسم الأول. وهذا الترتيب هو ترتيب من حيث زمن تأليف كل محاضرة بحسب ما نعتقد، أما في داخل الشكل فقد وضعنا «أقراطيلوس» بجانب «الجمهوريّة» لبيان تشابههما.

الهوامش

- (١) أفلاطون، «السفسطائي»؛ ٢٤٢ د.
- (٢) أفلاطون، «فايدروس»، ٢٦٠؛ ٢٦٧ أ.
- (٣) حين نتحدث عن شروط المعرفة وعن خصائصها، فإنه من المفهوم أن المقصود إنما هو المعرفة اليقينية، أي العلم (epistêmê). راجع «جورجياس»، ٤٥٤ د ٦-٧.
- (٤) «هيباس الكبرى»، ٢٧٦ ج.
- (٥) «أوطيفرون»، ١١ د.
- (٦) ويمكن لمن شاء أن يعود به إلى بارمنيدس نفسه.
- (٧) راجع «القوانين»، الكتاب الرابع، ٧١٩ د.
- (٨) «الدفاع»، ٢٢ د ١-٢.
- (٨مكرر) نفسها، ٢٢ ب - ج.
- (٩) راجع نتائج محاولة «إيون».
- (١٠) «الدفاع»، ١٩ د - ٢٠ ج، و«بروتاجوراس»، ٣١٩ أ.
- (١١) «خارميديس»، ١٦٥ ج، ١٦٨ ب، ١٧١ أ.
- (١٢) «أوطيفرون»، ٦ د - هـ.
- (١٣) «جورجياس»، ٥٠٣ د وما بعدها.
- (١٤) «خارميديس»، ١٦٩ ب، ١٦٧ ب، ١٧٤ د، أوثيديموس، ٢٨٨ د - هـ.
- (١٥) «بروتاجوراس»، ٣٥٢ ب وما بعدها، ٣٥٧ ج.
- (١٦) «جورجياس»، ٤٥٤ د.
- (١٧) نفسها، ٤٦٥ أ، ٥٠٠ هـ - ٥٠١ أ ٧.
- (١٨) ولكن قارن «جورجياس»، ٤٩٥ هـ.
- (١٩) «أقريطون»، ٤٨ ب-ج، «خارميديس»، ١٦٦ هـ - ١٦٨ أ، «هيباس الكبرى»، ٣٦٩ أ - ب.
- (٢٠) «أوطيفرون»، ٦ هـ - ٨ أ، «خارميديس»، ١٧٢ ج وما بعدها، «جورجياس»، ٤٥٧ هـ، ٤٦١ أ، «بروتاجوراس»، ٣٣٨ أ - ب.
- (٢١) «لاخيس»، ٢٠٠ هـ.
- (٢٢) «جورجياس»، ٤٥٧ هـ، ٤٦١ أ - ج.
- (٢٣) نفسها، ٤٩٥ أ.
- (٢٤) نفسها، ٤٧٣ ب، ٤٨٢ أ، ٥٠٩ أ.
- (٢٥) «أوطيفرون»، ٥ د، ٦ د - هـ.
- (٢٦) «جورجياس»، ٤٨٦ هـ، وراجع ٤٨٧ هـ.
- (٢٧) نفسها، ٤٧٣ ب.
- (٢٨) نفسها، ٤٧٢ ب - ج، ٤٧٠ هـ - ٤٧٦ أ.

- (٢٩) «ثياتيتوس»، ١٤٨ هـ وما بعدها.
- (٣٠) «مينون»، ٨٠ د.
- (٣١) نفسها، ٨١ ج ٩ - د ١.
- (٣٢) قارن في «مينون» ٨١ ج ٥ - ٧ مع ٨٦ ب ١ - ٢، وراجع كذلك «فيديون»، ٧٢ هـ.
- (٣٣) هناك من يقول بوجود إشارات إلى نظرية المثل في محاور «مينون»، ولكننا لا نميل إلى هذا الموقف.
- (٣٤) «مينون»، ٨١ ج.
- (٣٥) نفسها، ٨٥ ب.
- (٣٦) نفسها، ٩٦ ج - هـ.
- (٣٧) نفسها، ٨٧ ج.
- (٣٨) حول صلة منهج الفروض في كل من «مينون» و«فيديون» و«الجمهورية»، راجع R. Robinson, Plato's Earlier Dialectic, 1953, pp. 121-122.
- (٣٩) راجع «مينون»، ٨٦ هـ، ٨٧ ب، ١٠٠ ب.
- (٤٠) ٨٥ ب - ٨٦ أ، ٩٦ هـ - ٩٩ د.
- (٤١) ٨٥ ج ٦ - ٧.
- (٤٢) ٨٥ ج ١١ - د ١.
- (٤٣) ٩٨ أ.
- (٤٤) ٩٨ أ - ٥ ٦.
- (٤٥) ٩٨ أ.
- (٤٦) ٩٧ هـ ٦ - ٩٨ أ.
- (٤٧) راجع «فيديون»، ١٠٠ د.
- (٤٨) «مينون»، ٩٩ ج ٣ - ٥، د ٥.
- (٤٩) نفسها، ٩٧ أ - ب.
- (٥٠) نفس المرجع.
- (٥١) «أقراطيلوس»، ٤٣٩ أ - ب.
- (٥٢) نشير إلى أن أرسطوفانيز البيزنطي ناشر المحاورات على شكل ثلاثيات كان قد وضع «أقراطيلوس» إلى جوار «السفسطائي» و«السياسي»، أما ثراسيلوس صاحب الرباعيات، فقد وضعها إلى جوار «ثياتيتوس» في الرباعية الثانية.
- (٥٣) «أقراطيلوس»، ٤٣٩ هـ ٧ - ٤٤٠ أ ٣.
- (٥٤) نفسها، ٤٤٠ أ ٦ - ٩.
- (٥٥) من الواضح بذاته أننا نستعمل تعبير الذات هنا بحذر شديد.
- (٥٦) راجع في نفس المحاور ٣٨٦ هـ ١.
- (٥٧) في ٤٣٧ أ - ب.
- (٥٨) نلاحظ أن المحاور توضع المشكلة الأولى بعد وضع الثانية، بمعنى أنها بدأت بالتساؤل: كيف يمكن معرفة الحقيقة؟ ثم تساءلت بعد ذلك: ولكن أين هي أولاً؟

- (٥٩) saphestera ٤٣٩ أ. ٧.
- (٦٠) ٤٣٨ هـ. ٦.
- (٦١) ٤٣٩ ب.
- (٦٢) ٤٣٨ د ٢ - ٤. وما هو بين قوسين مربعين هو إضافة منا بالطبع.
- (٦٣) ٤٣٧ د، ٤٣٨ ح. وكثيراً ما يرفض أفلاطون في محاوراته هذا المبدأ، ذا الطابع السياسي. راجع مثلاً «لاخيس»، ١٨٤ د وما بعدها.
- (٦٤) ٤٣٧ د.
- (٦٥) ٤٣٦ ج ٢ - ٤، وراجع كذلك ٤٣٨ ج ٥ - ٦.
- (٦٦) ٤٣٦ ج - د.
- (٦٧) ٤٣٦ د - هـ.
- (٦٨) ٣٨٥ ب، وراجع ٣٨٧ ب - ج، وكذلك «أوثيديموس» ٢٨٤ د.
- (٦٩) ٣٨٥ ج.
- (٧٠) ٤٣٩ أ - ب.
- (٧١) وهي فكرة إسبينوزا من بعد.
- (٧٢) نلاحظ أن تعبير «معرفة الأشياء» في ٤٣٨ هـ يصبح «معرفة الحقيقة» في ٤٣٩ أ - ب.
- (٧٣) انظر على سبيل المثال، «الجمهورية»، ٥٠٨ د - هـ، «ثياتيتوس»، ١٨٦ ج، هـ، «بارمنيدس»، ١٣٤ أ.
- (٧٤) «فيون»، ٧٩ أ، ج - د، ٨٣ أ - ب، ج - هـ. ١.
- (٧٥) ٧٨ ب وما بعدها.
- (٧٦) ٧٩ د، ٨٠ أ - ب، د.
- (٧٧) راجع ٦٨ ب، ٧٩ د، ٨٤ ب، وغيرها.
- (٧٨) ٦٦ ب - هـ، ٨٤ أ.
- (٧٩) راجع مثلاً ٦٧ أ، ب، هـ، ٦٨ ب، وغيرها.
- (٨٠) ٦٦ د - هـ، ٨٤ أ.
- (٨١) انظر مثلاً ٦٦ ب.
- (٨٢) ٦٥ ب.
- (٨٣) ٧٩ د - ٤ - ٧.
- (٨٤) ٧٩ ج: الحواس = الجسم.
- (٨٥) ٨١ ب وما بعدها.
- (٨٦) ٦٧ ب - ج.
- (٨٧) ٦٧ أ - ب، وراجع فيه eikos و isôs، وانظر ٨٥ ج - د.
- (٨٨) حول الشك، ٨٨ ج، وحول كراهة البرهان، ٨٩ د وما بعدها.
- (٨٩) ١٠٧ أ - ب.
- (٩٠) ١٠٠ د، وراجع ٨٥ ج - د.
- (٩١) حول تفصيل معاني هذه الفقرة، راجع دراستنا حول مكان «فيون» بين المحاورات

الكلاسيكية، في الملحق الأول لكتابتنا «فيدون» في خلود النفس»، (القاهرة، ١٩٧٣م).
وانظر الآن الطبعة الثالثة لهذا الكتاب، دار قباء للطبع والنشر، القاهرة، ٢٠٠١م).

- (٩٢) راجع ٨٥ ج - د.
(٩٣) ١٠١ د وما بعدها.
(٩٤) ٩٥ هـ وما بعدها.
(٩٥) ١٠٧ أ - ب.
(٩٦) راجع هامش (٩١).
(٩٧) «أقراطيلوس» ٤٣٩ ب.
(٩٨) «فيدون»، ٧٨ ج وما بعدها.
(٩٩) «الجمهورية»، ٤٨٤ ج - د.
(١٠٠) ولكن قارن «الجمهورية»، ٥١٦ د - هـ.
(١٠١) هذا هو ما يهمل اعتباره من يقول باستمرار تواجد نظرية التذكر في «الجمهورية».
(١٠٢) ٥٠٠ د - هـ.
(١٠٣) ٥٣١ د.
(١٠٤) ٤٧٩ د - ٤٨٠ أ.
(١٠٥) ٤٧٥ هـ.
(١٠٦) ٥٠٨ ب وما بعدها.
(١٠٧) ٤٨٥ أ - ٤٧٤، ٥ ب.
(١٠٨) مثلاً ٣٢٥ أ - ١٠.
(١٠٩) ٤٧٦ ب - ٨، ٤٧٤ هـ - ١٠، ٤٩٩ أ - ٦، ٥٠١ ب - ١، ٤٩٠ ب - ٣.
(١١٠) ٤٧٩ هـ - ١، ٥٢٨ ب، ٥١٧ أ.
(١١١) ٥١٧ أ - ب.
(١١٢) ٥١٥ هـ - ٦، ٥١٧ ب - ٥، وحول تشبيه «المسافر»، ٥٣٢ هـ.
(١١٣) مثلاً، ٥١٦ أ - ب.
(١١٤) ٤٨٤ ب - ٥: ephaptesthai.
(١١٥) حول مبدأ التشابه: ٤٩٠ ب - ٤، ٤٩٤ د - ٩، ٥٠١ د - ٤، ٥٠٨ ب - ج.
(١١٦) ٥٣٢ هـ - ٣.
(١١٧) ٥١١ ب - ٨: teleutê.
(١١٨) ٤٨٤ ج - د، ٥٠٠ د.
(١١٩) ٥١١ ب - ج.
(١٢٠) «فيدون»، ٧٦ ب، ٧٨ أ.
(١٢١) حول هذه المسألة انظر خاصة: ٤٧٦ ب، ٤٩٦ ح، ٤٩٨ أ، وحول مسألة «العامة»، انظر ٤٩٤
أ، ٤٩٦ أ وما بعدها، وقارن هذا مع ٤٩٩ هـ، ٥٠٠ د - هـ، ٥٠٢ ب.
(١٢٢) ٥٠٠ ج، ٤٧٩ هـ.
(١٢٣) ولكن هناك نصوصاً تتحدث عن الحقيقة «كقائد»: ٤٩٠ أ، ج.

(١٢٤) نحن نفترض أن الموجود الذي يسعى المتصوف إلى الاتحاد به ينبغي أن يكون موجوداً ذا حياة ووعي.

(١٢٥) حول رأي مختلف يقرب الحدس الأفلاطوني من الرؤية الصوفية: A. J. Festugière, *Contemplation et Vie Contemplative Selon Platon*, Paris, 2^{ème} éd., 1950, p. 217, 226.

(١٢٦) راجع ٤٧٥ هـ، ٥٠٦ د، ٥٣٢ د.

(١٢٧) ٤٨٦ أ. ولاحظ هنا فكرة «الكل».

(١٢٨) ٥٠١ ب.

(١٢٩) انظر الهامش التالي.

(١٣٠) لا شك أن دراسة المصطلح المعرفي الأفلاطوني، من «أقراطيلوس» إلى «فايدروس»، ستكون ذات أهمية عظيمة. ونشير هنا وحسب إلى أن المصطلح *noësis* لا يظهر في كل محاورات

أفلاطون إلا اثنتين وعشرين مرة، موزعة كالتالي: «أقراطيلوس»: ٤، «الجمهورية»: ١٦، «طيمائوس»: ٢. راجع حول هذه المادة: E. des Places, *Lexique*....

(١٣١) ٥١١ ب - ج.

(١٣١ مكرر) لاحظ المفسر الفرنسي الكبير «دييس» (A. Diés) هذه الظاهرة فيما أسماه: *La transposition platonicienne*.

(١٣٢) ٥٠٧ ب وما بعدها.

(١٣٣) راجع ٥١٥ ج وما بعدها، ٥١٦ هـ وما بعدها.

(١٣٤) حول أهمية البصر، ٥٣٢ ج، و«فايدروس»، ٢٥٠ د.

(١٣٥) ٥٠٧ د.

(١٣٦) ٥٠٨ ج - هـ.

(١٣٧) ٥٠٨ د.

(١٣٨) نفس المرجع.

(١٣٩) مثلاً، ٥١٥ ج.

(١٤٠) انظر ٥٠٨ ب، د. وقارن ٥٣٢ أ.

(١٤١) راجع ٥٠٨ د، ٤٧٨ ج.

(١٤٢) من أجل تحديد موقف هذه التفسيرات التي نقدمها هنا، يمكن مقارنتها مع الفصل الرابع من

كتاب Festugière المشار إليه، وخاصة ص ٢٢٢ - ٢٢٧. وهذه هي أهم النقاط التي نؤكد عليها في دراستنا هذه:

١ - مبدأ تبعية المعرفة للوجود.

٢ - التنافس بين تيارين أحدهما حدسي.

٣ - الأهمية الحاسمة لخصائص الموضوع في تحديد خصائص المعرفة.

٤ - فكرة نقل خصائص الإبصار إلى المستوى العقلي.

٥ - التأكيد على مفهوم النور.

(١٤٣) «أقراطيلوس»، ٤٣٩، ٤٣٨ هـ.

(١٤٤) «ثياتيتوس»، ٢٠١ ب - ج.

صرايات الآداب والعلم الاجتماعية

- (١٤٥) «الجمهورية»، ٤٧٧ أ.
- (١٤٦) نفسها، ٥١١ هـ.
- (١٤٧) ولكن راجع حول «حيرة السجين»، ٥١٥ ج - د.
- (١٤٨) قارن «ثياتيتوس»، ٢٠٩ هـ - ٢١٠ أ.
- (١٤٩) انظر مادة «يقين» في قاموس La lende وفي La Grande Encyclopédie (الطبعة الأولى)، وكانت هذه المادة فيها بقلم V.Brochard.
- (١٥٠) قد نستطيع في هذا الضوء أن نفهم تلك السطور المحيرة من «المأدبة»، والتي تقول إن الجمال لن يظهر لا على صورة برهان ولا على صورة علم (٢١١ أ، وراجع أيضاً ٢١١ ج ٨).
- (١٥١) «الجمهورية»، ٥١٠ د، ٥٣٣ ج.
- (١٥٢) ٤٨٥ ج ٤، ٤٨٧ د ١٠، ٥٢٩ هـ ٥.
- (١٥٣) ٤٩٩ أ، ٥٠١ د - هـ، ٥٠٩ أ ١، ٧ (راجع هنا ترجمة Robin) ٥٠٩ ب، ٥١٧ ج ٣ - ٤، ٥١٩ ب، ٥٢٥ ب ١، وخاصة ٥١١ هـ، ٥٢٧ ب ٧-٩.
- (١٥٤) ينبغي الاعتماد على هذا الاعتبار في معارضة تفسير هايدجر (Platons Lehre von der Wahrheit, 1947) الذي يعطي الحقيقة معنى «الانكشاف» (Unverborgenheit) متناسياً أن وجود الحقيقة مستقل عن معرفتنا، كما أن مفهوم الكشف يفترض بالضرورة الذات الكاشفة، هذا بينما الحقيقة في «الجمهورية» لا تحتاج إلينا لكي توجد. انظر في نقد تفسير هايدجر: P. Friedländer, Plato., An Introduction (Eng trans.), 1928, ch. XI, pp. 221-220; R. Schaerer, "Alétheia. Heritage Antiqua et Verité d'Aujourd'hui, Actes du XII Congrès des Soc. de Philosophie de langue Franc., 1965, pp. 98-101.
- (١٥٥) ولكننا نشير مع هذا إلى الاصطلاح eoptikos («المأدبة»، ٢١٠ أ ١) الذي يستخدم في معنى التأمل والذي يعني الكشف الأعلى (Des Places, Lexique....)، ويعني حرفياً «رفع الغطاء» (في التعليق على ذلك النص (Robin, Platon, Oeuvres...., I).
- (١٥٦) «الجمهورية»، ٤٩٠ أ، ج ١.
- (١٥٧) ٤٩٩ ب، ٥٠٠ د - ج، ٥٠٢ ب.
- (١٥٨) راجع «المأدبة»، ٢٠١ ج.
- (١٥٩) نشير هنا إلى أن مفهوم الكمال يستحق دراسة خاصة.
- (١٦٠) ٥٠٠ د - هـ، راجع مجمل ٤٩٩ ح، ٥٠٢ ب، وكذلك ٤٨٠ أ.
- (١٦١) «فايدروس»، ٢٦٠ ج ما بعدها.
- (١٦٢) نفسها، ٢٦١ ج وما بعدها.
- (١٦٣) «ثياتيتوس»، ٢٠٠ أ وما بعدها.
- (١٦٤) «بارمينيس»، ١٣٠ ب - ١٣٥ ج.
- (١٦٥) مفهوم «الأزمة» الذي نستخدمه هنا سبق إلى الإشارة إليه: P. - M. Schuhl I, L'oeuvre de Platon, p. 117-118. لكن استخدامنا له أكثر تعميماً، حيث إننا نشير إلى ثلاث أزمات وليس إلى أزمة واحدة. ونُعرّف «الأزمة» على النحو التالي: نكون بإزاء أزمة حين تظهر مشكلة لا نستطيع إيجاد حل لها في ظل إطارها المعهود.

- (١٦٦) حول موضوع «المرح»، قارن «الجمهورية»، ٤٧٣ ج.
- (١٦٧) راجع «فايدروس»، ٢٥٩ هـ، ٢٦٠ د.
- (١٦٨) يمكن للجدال أن يدافع عن وجود صلة ما بين الهجوم هنا على الاحتمال ومشكلة اليقين.
- (١٦٩) «ثياتيتوس»، ١٨٧ د.
- (١٧٠) «فايدروس»، ٢٦٢ أ ٦.
- (١٧١) نفسها، ٢٦٢ أ.
- (١٧٢) نفسها، ٢٦١ هـ - ٢٦٢ أ ١.
- (١٧٣) ٢٦٢ ج.
- (١٧٤) ٢٦٢ أ ٩.
- (١٧٥) ٢٦٦ ب ٤.
- (١٧٦) ٢٦٦ ب ٣-٥.
- (١٧٧) ٢٦٣ ب ٨، ٢٧١ ج ١٠ وما بعدها.
- (١٧٨) «الجمهورية»، ٤٧٧ هـ : ٦ anamartêton.
- (١٧٩) «ثياتيتوس»، ١٥٢ ح ٥ - ٦ : apseudes.
- (١٨٠) «ثياتيتوس»، ١٥٧ هـ.
- (١٨١) ١٥٨ د - هـ، وراجع ١٥٨ ب ٩.
- (١٨٢) ١٧٩ ج - د.
- (١٨٣) ١٨٣ ج.
- (١٨٤) راجع ١٨٤ أ - ب.
- (١٨٥) ١٨٤ د، وراجع «أقراطيلوس»، ٤٤٠ ب.
- (١٨٦) ٢٠٠ هـ - ٤ - ٥.
- (١٨٧) ٢٠٠ د - ٢٠١ ج.
- (١٨٨) انظر مثلاً: ١٧٠ ب - ٥، ج ٣، ١٧١ هـ، وخاصة ١٧٢ أ ١-٢، ١٧٧ ج - د.
- (١٨٩) ١٧٠ ج - ١٧١ أ.
- (١٩٠) ١٧١ أ - ب.
- (١٩١) ١٧٩ أ - ب.
- (١٩٢) «بارمنيس»، ١٣٣ ب ٤ : megiston.
- (١٩٣) «السفسطائي»، ٢٣٦ هـ. وانظر الآن كتابنا: «أفلاطون. محاوراة السفسطائي»، لجنة التأليف والنشر، جامعة الكويت، ٢٠٠١ م، ص ١٥٥ وما بعدها.
- (١٩٤) ٢٦٤ د.
- (١٩٥) ٢٣٧ أ.
- (١٩٦) ٢٥٤ ج، د.
- (١٩٧) ٢٦٠ أ - ب.
- (١٩٨) ٢٦٠ ج، ٢-٣، وراجع ٢٤٠ د، وكذلك ٢٢٨ ح - د. وقارن «أقراطيلوس»، ٣٨٥ ب ٧-٨، و«فيليبوس»، ٤٠ ج - د.

- (١٩٩) انظر أيضاً «فيليبوس»، ١٦ د.
- (٢٠٠) «السفسطائي»، ٢٦١ ج - ٢٦٣ د.
- (٢٠١) راجع في «فيليبوس»، ١٥ أ.
- (٢٠٢) نشير إلى قوة ظهور مفهوم «الحجة» في «فيليبوس»، راجع مثلاً: ١٢ ب، ١٣ أ، ٢٢ هـ، ٢٣ ب وغيرها.
- (٢٠٣) «السفسطائي»، ٢٥٣ هـ ١ - ٢.
- (٢٠٤) «السفسطائي»، ٢١٧ ب، ٢١٨ ح، «فيليبوس»، ١٦ ب - ج.
- (٢٠٥) «السفسطائي»، ٢٢٣ ج، وراجع «السياسي»، ٢٨٧ د، ٢٧٨ د.
- (٢٠٦) «السياسي»، ٢٦٢ أ - ب، وراجع كذلك ٢٦٣ ب.
- (٢٠٧) «السياسي»، ٢٨٧ ج.
- (٢٠٨) «السفسطائي»، ٢٤٢ ب.
- (٢٠٩) نفسها، ٢٣٤ د.
- (٢١٠) «السياسي»، ٢٧٦ ج.
- (٢١١) «السفسطائي»، ٢٢٩ ح.
- (٢١٢) سيكون من المفيد تخصيص دراسة خاصة لقواعد المنهج في محاورات أفلاطون.
- (٢١٣) «السفسطائي»، ٢١٨ د وما بعدها.
- (٢١٤) انظر «السياسي»، ٢٧٧ د وما بعدها.
- (٢١٥) حول فكرة «التدريب» في «السياسي»، انظر فيها ٢٦٦ د، ٢٨٥ ج، وما بعدها. وراجع «السفسطائي»، ٢١٨ هـ.
- (٢١٦) ٢٨٥ أ ٣-٤.
- (٢١٧) يقول Robin, La pensée grecque....., p. 263: «إن فكرة القياس... هي محور فلسفة أفلاطون».
- (٢١٨) حول تقريب أفلاطون ما بين فكرتي «العدد» و«القياس»، انظر «فيليبوس»، ٢٥ أ، ولكن راجع كذلك ٥٥ هـ، ٥٦ هـ، ٥٧ د، و«السياسي»، ٢٨٤ هـ.
- (٢١٩) «بروتاجوراس»، ٣٥٦ د وما بعدها.
- وحول نص يتحدث عن القياس في «أوطيفرون»، ٧ ج، راجع:
Th. Gomperz, The Greek Thinkers, v. III, p. 194, II, p. 360.
- (٢٢٠) راجع «فيليبوس»، ٥٥ د وما بعدها.
- (٢٢١) «بروتاجوراس»، ٣٥٦ هـ، وما بعدها.
- (٢٢٢) «السياسي»، ٢٨٥ أ، وانظر «فيليبوس»، ١٦ ج.
- (٢٢٣) «السياسي»، ٢٨٤ هـ.
- (٢٢٤) «السياسي»، ٢٨٣ هـ ٥ - ٨.
- (٢٢٥) نفسها، ٢٨٤ أ - ب وما بعدها، خاصة د - هـ.
- (٢٢٦) نفسها، ٢٨٣ د ٧ - ٩، وراجع هامش A. Diès على النص في نشرته للمحاورة في مجموعة G. Budé.
- (٢٢٧) «السياسي»، ٢٨٤ د.

- (٢٢٨) «فيليوس»، ٥٥ ج - ٥٩ د.
- (٢٢٩) نفسها، ٥٦ ج ٥، ٨.
- (٢٣٠) ٥٦ ج ١٠ وما بعدها.
- (٢٣١) ٥٦ هـ ٩، وراجع «السياسي»، ٢٥٨ هـ وما بعدها.
- (٢٣٢) ٥٧ ج - ١ - ٣.
- (٢٣٣) ٥٧ هـ ٣ - ٤.
- (٢٣٤) ٥٧ ج ١٠ - ٦ د.
- (٢٣٥) ٥٧ هـ ٦ - ٧، وراجع «بارمنيدس»، ١٣٤ د ٩، و ١٣٤ ج - د.
- (٢٣٦) ٥٨ أ ٢ - ٣.
- (٢٣٧) حول الدقة والحقيقة والنقاء، ٥٧ ج ١، هـ ٣، ٥٨ أ ٤، ج ٣، ٩، د ١، هـ ٢ - ٤، ٥٩ أ ١١ - ١٢، ج ٣ - ٤، ٦١ هـ ١ - ٤.
- (٢٣٨) اصطلاحات على أساس من saphes: ٥٦ أ ٧، ٥٧ ب ٦، ج ١، هـ ٧، ٥٨ ج ٣، ٥٩ أ ١١.
- اصطلاحات على أساس من bebaion: ٥٦ أ ٧، ٥٩ ب ٤، ج ٣.
- (٢٣٩) انظر الملحق رقم (١).
- (٢٤٠) نلاحظ هنا أن الذي أعطى لمنهج القسمة معالمه هذه إنما هو التعديل الأنطولوجي على طبيعة موضوع المعرفة، وحيث إن هذا التعديل إنما ظهر بعد «فايدروس»، فإن منهج القسمة الذي بدأ في الظهور في تلك المجاورة لم يصل إلى درجة تقديم تصور جديد بل واثوري في الديالكتيك الأفلاطوني. والعلة في ذلك أنه كانت تنقصه الأسس الأنطولوجية الجديدة. فكانه في «فايدروس» مجرد فكرة جديدة أو اقتراح.

المصادر والمراجع

أولاً - المصادر:

النص اليوناني الذي أشرنا إليه هو ذلك الذي أخرجه جون بيرنت (J. Burnet) في خمسة مجلدات، والذي يسمى عادة «بنشرة أكسفورد». وهناك أيضاً نشرتان أخريان للنص مصحوبتان بترجمة مقابلة، وهما تلك الفرنسية المسماة «بمجموعة بوديه» (Coll. G. Budé)، والإنجليزية في مجموعة كتب «لوب» (Loeb) الكلاسيكية، وقد أفدنا منهما. وينبغي أيضاً ذكر ترجمة ليون روبان (L. Robin) الذي قام بمفرده بترجمة كل أفلاطون (ما عدا «طيمائوس» التي عهد بترجمتها إلى J. Moreau) في مجلدين مع شروح مفيدة، في «مجموعة لابلياد» الفرنسية (La Pléiade).

ثانياً - مراجع مختارة:

- Allen, R. E., *Studies in Plato's Metaphysics*, London, 1965.
- Bluck, R. C., *Plato's Meno*, Cambridge, 1961.
- Brochard, V., *De l'erreur*, Paris, 1879.
- Cherniss, H., "Plato as Mathematician", *Rev. of Metaph.*, V. 4, 1951, pp. 395-425.
- Cornford, F.M., *Plato's Theory of Knowledge*, London, 1935 (1960).
- Cornbie, I. M., *An Examination of Plato's Doctrines*, 2 Vol., London, 1962 - 1963.
- Everson, S., ed., *Companions to Ancient Thought: Epistemology*. Cambridge, 1990.
- Festugière, A. J., *Contemplation et Vie Contemplative Selon Platon*, 2ème éd. Paris, 1950.
- Friedländer, P., *Plato*, [tr.], 3 Vol. New York, 1958-1969.
- Goldschmidt, V., *Essai sur le Cratyle*, Paris, 1947.
- Guthrie, W.K.C., *History of Greek Philosophy*, Vol. 4. Cambridge, 1975.
- Heidegger, M., *Platons Lehre von der Wahrheit*, 1947.
- Kraut, R., ed., *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge, 1992.
- Kucharski, P., *Les chemins du savoir...*, Paris, 1949.

- Lutoslawski, W., *The Origin and Growth of Plato's Logic*, 1899.
- Moreau, J., *La Construction de L'idealisme Platonicien*. Paris, 1939.
- des Places, E., *Platon. Lexique*, 2 tomes, Paris, 1964.
- Reeve, C. D. C., *Philosopher - Kings. The Argument of Plato's Republic*, Princeton, 1988.
- Reymond, A., "Vérité, Évidence et Certitude", in *Recherches Philosophiques*, V, 1935-1936, p. 279 ss.
- Robin, L., *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*, Paris, 1955.
- Robinson, R., *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford, 1953.
- Ross, D., *Plato's Theory of Ideas*, London, 1951.
- Runciman, W.G., *Plato's Later Epistemology*, Cambridge, 1962.
- Schaerer, R., "Aletheia...", in *Actes du XII Congrès, des Sociétés de Philosophie de Langue Française*, 1965.
- Schuhl, P. - M., *L'oeuvre de Platon*, Paris, 1954.
- Wedberg, A., *Plato's Philosophy of Mathematics*, Stockholm, 1955.
- White, N. R., *A Companion to Plato's Republic*, Indianapolis, 1979.
- White, N. R., *Plato on Knowledge and Reality*, Indianapolis, 1976.

حوليّات الآداب والعلوم الاجتماعيّة
تصدر عن مجلس النشر العلميّ - جامعة الكويت

قسميّة اشتراك

يرجى اعتماد اشتراكي في المجلّة لمدة:

☐ سنة واحدة ☐ سنتين ☐ ثلاث سنوات ☐ أربع سنوات ☐ بعدد () نسخة

أرفق طيه قيمة الاشتراك

☐ نقدًا/ شيك ☐ حوالة نقدية ☐ إرسال فاتورة للتسديد

الاسم

العنوان الكامل

التاريخ / / التوقيع

ترسل الاشتراكات الى حوليّات الآداب والعلوم الاجتماعيّة
ص.ب: ١٧٣٧٠ الخالديّة - الرمز البريدي 72454 الكويت - هاتف وفاكس: ٤٨١٠٣١٩

حوليّات الآداب والعلوم الاجتماعيّة
تصدر عن مجلس النشر العلميّ - جامعة الكويت

قسميّة اشتراك

يرجى اعتماد اشتراكي في المجلّة لمدة:

☐ سنة واحدة ☐ سنتين ☐ ثلاث سنوات ☐ أربع سنوات ☐ بعدد () نسخة

أرفق طيه قيمة الاشتراك

☐ نقدًا/ شيك ☐ حوالة نقدية ☐ إرسال فاتورة للتسديد

الاسم

العنوان الكامل

التاريخ / / التوقيع

ترسل الاشتراكات الى حوليّات الآداب والعلوم الاجتماعيّة
ص.ب: ١٧٣٧٠ الخالديّة - الرمز البريدي 72454 الكويت - هاتف وفاكس: ٤٨١٠٣١٩

حوليّات الآداب والعلوم الاجتماعيّة
تصدر عن مجلس النشر العلميّ - جامعة الكويت

قسميّة اشتراك

يرجى اعتماد اشتراكي في المجلّة لمدة:

☐ سنة واحدة ☐ سنتين ☐ ثلاث سنوات ☐ أربع سنوات ☐ بعدد () نسخة

أرفق طيه قيمة الاشتراك

☐ نقدًا/ شيك ☐ حوالة نقدية ☐ إرسال فاتورة للتسديد

الاسم

العنوان الكامل

التاريخ / / التوقيع

ترسل الاشتراكات الى حوليّات الآداب والعلوم الاجتماعيّة
ص.ب: ١٧٣٧٠ الخالديّة - الرمز البريدي 72454 الكويت - هاتف وفاكس: ٤٨١٠٣١٩



مجلة الحقوق

مجلة فصلية أكاديمية
محكمة تعنى بنشر البحوث
والدراسات القانونية والشرعية
تصدر عن مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت

رئيس التحرير

الأستاذ الدكتور / إبراهيم الدسوقي أبو الليل

صدر العدد الأول في
يناير ١٩٧٧

الاشتراكات

في الكويت : ٣ دنانير للأفراد، ١٥ ديناراً للمؤسسات
في الدول العربية : ٤ دنانير للأفراد، ١٥ ديناراً للمؤسسات
في الدول الأجنبية : ١٥ دولاراً للأفراد، ٦٠ دولاراً للمؤسسات

المراسلات

توجه جميع المراسلات إلى رئيس
التحرير على العنوان التالي :

مجلة الحقوق . جامعة الكويت
٥٤٧٦ الصفاة 13055 الكويت
٤٨٣٥٧٨٢ . فاكس : ٤٨٣١١٤٣

Council

مجلس النشر العلمي

مَجَلَّةُ الشَّرِيعَةِ وَالْإِسْلَامِ

نَهْلية علمية مَعْلَمَةٌ نَصَدْرُ عَنْ نَهْلِنِ النُّشْرِ الْعِلْمِيِّ بِهَيْئَةِ التَّزْوِيَّةِ
تُعْنَى بِالْبَهْرِ وَالْمُرَاسَلَاتِ الْإِسْلَامِيَّةِ

رئيس التحرير الأستاذ الدكتور: عَجِيْلُ جَاسِمِ النَّشِي

صدر العدد الأول في رجب ١٤٠٤هـ - أبريل ١٩٨٤م

- * تهدف إلى معالجة المشكلات المعاصرة والقضايا المستجدة من وجهة نظر الشريعة الإسلامية.
- * تشمل موضوعاتها معظم علوم الشريعة الإسلامية: من تفسير، وحديث، وفقه، واقتصاد وتربية إسلامية، إلى غير ذلك من تقارير عن المؤتمرات، ومراجعة كتب شرعية معاصرة، وفتاوى شرعية، وتعليقات على قضايا علمية.
- * تنوع الباحثون فيها، فكانوا من أعضاء هيئة التدريس في مختلف الجامعات والكليات الإسلامية على رقعة العالمين: العربي والإسلامي.
- * تخضع البحوث المقدمة للمجلة إلى عملية فحص وتحكيم حسب الضوابط التي التزمت بها المجلة، ويقوم بها كبار العلماء والمختصين في الشريعة الإسلامية، بهدف الارتقاء بالبحث العلمي الإسلامي الذي يخدم الأمة، ويعمل على رفعة شأنها، نسأل المولى عز وجل مزيداً من التقدم والازدهار.

جميع المراسلات توجه باسم رئيس التحرير

صرب ١٧٤٢٣ - الرمز البريدي 72455 الخالدية - الكويت هاتف: ٤٨١٢٥٠٤ - فاكس: ٤٨١٠٤٣٤
بدالة ٤٨٤٦٨٤٣ - ٤٨٤٢٢٤٣ - داخلي: ٤٧٢٣

ال عنوان الإلكتروني E-mail - JOSAIS@KUC01.KUNIV.EDU.KW

issn: 1029 - 8908

عنوان المجلة على شبكة الإنترنت: <http://pubcouncil.kuniv.edu.kw/JSIS>

اعتماد المجلة في قاعدة بيانات اليونسكو Social and Human Sciences Documentation Center

في شبكة الإنترنت تحت الموقع www.unesco.org/general/eng/infoserv/db_dare.html



مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية

مجلة فصلية محكمة

تصدر عن مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت

صدر العدد الأول في يناير ١٩٧٥

رئيس التحرير

د. د. أحمد يوسف العنزي المبار

ترحب المجلة بنشر البحوث والدراسات العلمية المتعلقة بـ شؤون منطقة الخليج والجزيرة العربية في مختلف المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والعلمية.. إلخ (باللغتين العربية والإنجليزية).

الأبواب الثابتة

- ◆ البحوث (باللغتين العربية والإنجليزية).
- ◆ عرض الكتب ومراجعاتها.
- ◆ التقارير: مؤتمرات - ندوات.
- ◆ البيبلوجرافيا العربية والإنجليزية.
- ◆ ملخصات الرسائل الجامعية (المجستير - الدكتوراه).
- ◆ ملخصات باللغة الإنجليزية للبحوث المنشورة باللغة العربية وبالعكس.

الاشتراكات

- دولة الكويت: ٣ دنانير للأفراد، ١٥ ديناراً للمؤسسات.
- الدول العربية: ٤ دنانير للأفراد، ١٥ ديناراً للمؤسسات.
- الدول الأجنبية: ١٥ دولار للأفراد، ٦٠ دولار للمؤسسات.

المراسلات

توجه جميع المراسلات باسم رئيس التحرير:
ص.ب: 17073 - الخالدية الكويت - الرمز البريدي 72451
تليفون: 4833215 - 4833705 - فاكس: 4833705
E-MAIL: JOTGAAPS@KUC01.KUNIV.EDU.KW
Http://Pubcouncil.Kuniv.Edu.Kw/JGAPS



تصدر عن مجلس النشر
العلمي جامعة الكويت

مجلة العلوم الاجتماعية

فصلية - أكاديمية - محكمة

تعنى بنشر الأبحاث والدراسات في تخصصات السياسة والاقتصاد والاجتماع
وعلم النفس والأنثروبولوجيا الاجتماعية والجغرافيا السياسية والبشرية

الاشتراكات

الكويت والدول العربية:

أفراد: ٣ دنانير سنوياً
داخل الكويت، ويضاف
إليها دينار واحد في الدول
العربية.

مؤسسات: في الكويت
والدول العربية ١٥ ديناراً
في السنة، ٢٥ ديناراً لمدة
سنتين.

الدول الأجنبية:

أفراد: ١٥ دولاراً.
مؤسسات: ٦٠ دولاراً في
السنة، ١١٠ دولاراً
لسنتين.

تدفع اشتراكات الأفراد
مقدماً نقداً أو بشيك باسم
المجلة مسحوباً على أحد
المصارف الكويتية ويرسل
على عنوان المجلة، أو بتحويل
مصرفي لحساب مجلة العلوم
الاجتماعية رقم 07101685
لدى بنك الخليج في
الكويت (فرع العدلية)

تفتح ابوابها أمام

رئيس التحرير
الأستاذ الدكتور

أحمد محمد عبدالحق

• أوسع مشاركة للباحثين
الاجتماعيين العرب
للإسهام في معالجة قضايا
مجتمعاتهم.

• التفاعل الحي مع القارئ
المثقف والمهتم بالقضايا
المطروحة.

• المقابلات والمناقشات الجادة
ومراجعات الكتب
والتقارير.

• تؤكد المجلة التزامها
بالوفاء والانتظام بوصولها
في مواعيدها المحددة إلى
جميع قرائها ومشتريها

Visit our web site
<http://kuc01.Kuniv.edu.kw/~jss>

توجه جميع المراسلات إلى:

رئيس تحرير مجلة العلوم الاجتماعية - جامعة الكويت

ص. ب. ٢٧٧٨٠ صفاة، الكويت 13055

تليفون ٤٨١٠٤٣٦ - ٤٨٣٦٠٢٦ فاكس ٤٨٣٦٠٢٦ / ٠٠٩٦٥

E-mail: JSS@kuniv.edu.kw



المجلة العربية للعلوم الإدارية



Arab Journal of Administrative Sciences

● First Issue, November 1993 صدر العدد الأول في نوفمبر ١٩٩٣

● A refereed Journal Publishes Original Research in Administrative Sciences
علمية محكمة تعنى بنشر البحوث الأصلية في مجال العلوم الإدارية

● Published by the Academic Publication Council, Kuwait University,
3 Issues (January, May, September)
تصدر عن مجلس النشر العلمي في جامعة الكويت كل أربعة أشهر (يناير، مايو، سبتمبر)

● The Journal Intends to Develop and Exchange Business Thoughts
تهدف المجلة إلى المساهمة في تطوير ونشر الفكر الإداري والممارسات الإدارية

● Listed in Several International Databases
مسجلة في قواعد البيانات العالمية

ISSN:1029-855X

الاشتراكات

الكويت : 3 دنانير للأفراد - 15 ديناراً للمؤسسات الدول العربية : 4 دنانير للأفراد - 15 ديناراً للمؤسسات الدول الأجنبية : 15 دولاراً للأفراد - 60 دولاراً للمؤسسات

توجه المراسلات إلى رئيس التحرير على العنوان التالي:

المجلة العربية للعلوم الإدارية - جامعة الكويت ص.ب. : 28558 الصفاة 13055 - دولة الكويت
هاتف : 4817028 (965) Tel: بدالة : 4846843 (965) داخلي : 4415 - 4416 فاكس: 4817028 (965) Fax:
e-mail: ajoas@kuc01.kuniv.edu.kw

المجلة العربية للعلوم الإنسانية

علمية . أكاديمية . فصلية . محكمة

تصدر عن مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت

صدر العدد الأول في يناير ١٩٨١

رئيس التحرير: أ. د. عبد الملك خلف التميمي

الانتشارات

الكويت: 3 دنانير - ديناران للطلاب - 15 ديناراً للمؤسسات .
الدول العربية: 4 دنانير للأفراد - 15 ديناراً للمؤسسات .
الدول الأجنبية: 15 دولاراً للأفراد 60 دولاراً للمؤسسات .

بحوث باللغة العربية والإنجليزية
ندوات - مناقشات - عروض كتب - تقارير

توجه المراسلات إلى رئيس التحرير:

ص.ب: 26585 الصفاة - رمز بريدي 13126 الكويت

هاتف: 4817689 - 4815453 - فاكس: 4812514

e-mail: ajh@kuc01.kuniv.edu.kw

يمكنك الاطلاع على المجلة باللغتين العربية والإنجليزية مع الفهرس على شبكة الانترنت

<http://kuc01.kuniv.edu.kw/~ajh>



المجلة التربوية

تصدر عن مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت مجلة فصلية، تخصصية، محكمة

رئيس التحرير:

أ. د كمال إبراهيم مرسى

تنشر

البحوث التربوية العلمة
مراجعات الكتب التربوية الحديثة
محاضر الحوار التربوي
والتقارير عن الزتمرات التربوية

- تقبل البحوث باللغتين العربية والإنجليزية.
- تنشر لأساتذة التربية والمختصين بها من مختلف الأقطار العربية والدول الأجنبية.

الاشتراكات:

في الكويت:	ثلاثة دنانير للأفراد، وخمسة عشر ديناراً للمؤسسات
في الدول العربية:	أربعة دنانير للأفراد، وخمسة عشر ديناراً للمؤسسات
في الدول الأجنبية:	خمسة عشر دولاراً للأفراد، وستون دولاراً للمؤسسات.

توجه جميع المراسلات إلى:

رئيس تحرير المجلة التربوية - مجلس النشر العلمي ص.ب: ١٣٤١١ كيفان - الرمز البريدي 71955
الكويت هاتف: ٤٨٤٦٨٤٣ (داخلي ٤٤٠٣ - ٤٤٠٩) - مباشر: ٤٨٤٧٩٦١ - فاكس: ٤٨٣٧٧٩٤

E-mail: TEJ@kuc01.kuniv.edu.kw.

The Evolution of Plato's Notion of Certainty

Abstract

The general line of interpretation of this study is that epistemology in Plato is systematically dependent on his Ontology. So, when the theory of ideas is basically transformed in the Sophist, the Platonic Epistemology is consequently modified, with the appearance of a new concept of certainty. This monograph tries to follow, in detail, the line of evolution of that notion in Plato, from Meno to Philobus, showing that it meant "knowledge by Rational intuition" in the "Middle Dialogues", then "knowledge by measurement" in the late ones, as a consequence of the deep reform of Plato's Ontology in the Sophist.

The Author:

Prof. Ezzat Orany

Born in Guiza - Egypt, 15/1/1940.

Nationality: Egyptian

Education:

- B.A. Honor's, Dep. of Philosophy, Fac. of Arts, Cairo University, 1960.
- General Diploma in Education, Fac. of Education, Ain-Shams Univ., Cairo, 1961.
- Doctorat d' Etat ès Lettres, Mention Très Honorable, Sorbonne, Paris, 1972.
- Diploma in Egyptian Archeology, Fac. of Archeology, Cairo Univ., 1975.

Academic Positions

- Assistant professor, Dep. of Philosophy, Fac. of Arts, Ain-Shams Univ, 1962, Lecturer in 1972, Associate Professor in 1983 and Head of the Department 1985-1987.
- Professor, Kuwait University 1987 - till now.

Publication in Greek Philosophy:

- Translations from the Greek with Introduction and Notes of Platonic dialogues.
- Phaedo, 3rd ed. Dar Quiba', Cairo, 2001.
- Trial of Socrates (Three dialogues), 2nd ed., Dar Quiba', Cairo, 2001.
- Protagoras, Dar Quiba', Cairo, 2001.
- Meno, Dar Quiba', Cairo, 2001.
- Sophist, Kuwait University, 2001.
- Greek Philosophy until Plato, Kuwait, 1993.

New Philosophical Ideas:

- The Establishment of Freedom.
- The Nature of Freedom.
- The Self and Theory of Action. Dar Quiba', Cairo, 2001



Monograph: 175

The Evolution of Plato's Notion of Certainty

Prof. Ezzat Orany

Philosophy Department - Kuwait University



سلسلة الآداب والعلوم الاجتماعية

Price of the Monograph					
KUWAIT K.D 500	EMIRATES D.H 10	BAHRAIN B.D. 1	QATAR R.S 10	SAUDI ARABIA R.S 10	OMAN R.S 1
YEMEN R.S 10	Egypt E.P 3	LEBANON L.L 3000	JORDAN J.D 750	Syria S.L 50	SUDAN S.P 1
Libya L.D 2	ALGERIA A.D 10	TUNIS T.D 1	MOROCCO M.D 15		

Subscription for 12 Monographs				
Subscription Period	Subscription Type	KUWAIT	Arab Countries	Foreign Countries
1 YEAR	Individuals	7 K.D	10 K.D	37 \$
	INSTITUTIONS	37 K.D	37 K.D	150 \$
2 YEAR	Individuals	12 K.D	17 K.D	62 \$
	INSTITUTIONS	62 K.D	62 K.D	250 \$
3 YEAR	Individuals	17 K.D	24 K.D	87 \$
	INSTITUTIONS	87 K.D	87 K.D	350 \$
4 YEAR	Individuals	22 K.D	30 K.D	112 \$
	INSTITUTIONS	112 K.D	112 K.D	450 \$

All correspondence and enquiries must be addressed to:

Editor

ANNALS OF ARTS AND SOCIAL SCIENCES

P.O Box 17370 El-Khaldiah - KUWAIT 72454

Tel: 4810319 - Fax: 4810319

ISSN 1560-5248 Key title: Hawliyyat Kulliyat al-Adab

E-mail: aotfoa@kuc01.kuniv.edu.kw

<http://Pubcouncil.kuniv.edu.kw/AFA/>

Consultants

Prof. Ahmed Atman

Department of Greek and Latin
Studies - Cairo University

Prof. Ismail S. Mukalled

Department of Political Sciences -
Assiut University

Prof. Jihan Rashti

Department of Radio and Televi-
sion - Cairo University

Prof. Hayat N. Al-Hajji

Department of History - Kuwait
University

**Prof. Abdul-Aziz Ham-
mouda**

Department of English Language
and Literature - Cairo University

Prof. Ezziddin Ismail

Department of Arabic Language
and Literature - Ein Shams Univer-
sity

**Prof. Mohammed Gh. Al-
Rumeihi**

Department of Sociology - Kuwait
University

**Prof. Mohammed M. I. Al-
Deeb**

Department of Geography - Ein
Shams University

Prof. Mahmoud Rajab

Department of Philosophy - Cairo
University

**Prof. Mahmoud S. Abu
Al-Neel**

Department of Psychology - Ein
Shams University

Prof. Mahmoud F. Hijazi

Department of Arabic Language and Literature - Cairo University

Editorial Board

Dr. Nassima R. A Gaith

Editor - in - Chief

Prof. Samir M. Hussein

Department of Mass Communication

Dr. Abdul-Rida A. Asiri

Department of Political Sciences

Dr. Fahed A. Al-Nasser

Department of Sociology

Dr. Layla H. Al-Maleh

Department of English Language
and Literature

Prof. Michael H. Mitias

Department of Philosophy

Dr. Othman H. Al-Khadher

Department of Psychology

Dr. Faisal A. Al-Kanderi

Department of History

Dr. Fatima R. Al-Rajhi

Department of Arabic Language
and Literature

Haifa'a H. AL-Meshari

Managing Editor

ANNALS OF THE ARTS AND SOCIAL SCIENCES

ISSUED by THE Academic Publication Council - KUWAIT UNIVERSITY

A REFEREED ACADEMIC PERIODICAL THAT
PUBLISHES MONOGRAPHS ON TOPICS RELE-
VANT TO THE SCHOLARLY CONCERNS OF THE
VARIOUS DEPARTMENTS IN THE FACULTIES OF
ARTS AND SOCIAL SCIENCES:

FACULTY OF ARTS & HUMANITIES:

- Department of Arabic Language and Literature.
- Department of English Language and Literature.
- Department of History.
- Department of Philosophy.
- Mass Communication Department.

FACULTY OF SOCIAL SCIENCES.

- Sociology, Geography, Psychology, Political Sciences.

Volume XXII, 2001



ANNALS OF THE ARTS AND SOCIAL SCIENCES



A refereed scientific periodical that publishes monographs on topics relevant to the scientific concerns of the various departments in the faculties of arts and social sciences

The Evolution of Plato's Notion of Certainty

Prof. Ezzat Orany

Philosophy Department - Kuwait University

**Monograph 175
Volume XXII**

**1422 - 1423
2001 - 2002**

Kuwait University Press

The Academic Publication Council
Kuwait University
Established in 1986

Faculty of Arts & Education Bulletin (1972-1979), Journal of the Social Sciences 1973, Kuwait Journal of Science and Engineering 1974, Journal of the Gulf and Arabian Peninsula Studies 1975, Authorship of Translation and Publication Committee 1976, Journal of Law 1977, Annals of the Faculty of Arts 1980, Arab Journal for the Humanities 1981, The Educational Journal 1983, Journal of Sharia and Islamic Studies 1983, Medical Principles and Practices 1988, Arab Journal of Administrative Sciences 1991.