

نظرية المعرفة عند أفلاطون وعلاقتها بالمثل
(دراسة تاريخية تحليلية نقدية)

د. مصطفى محمد قصبیات

كلية الآداب - جامعة مصراته

مقدمة :

يعد أفلاطون أول فيلسوف إغريقي قدم نسقاً فلسفياً متكاملًا شاملاً لنواحي الفكر وجوانب الحقيقة ، عرض فيه للوجود والمعرفة والأخلاق والسياسة والألوهية والجمال أو الفن ، بعد أن كانت الفلسفة قبله محصورة في نطاق الآراء المتناثرة والنظريات والملاحظات التي لم تصل إلى مرتبة المذهب الفلسفي المتكامل . ولقد عبر أفلاطون عن تلك النظريات الفلسفية من خلال أعماله الرئيسية والتي تعرف بالمحاورات⁽¹⁾ وتأتي نظرية المثل والمعرفة عند أفلاطون في مقدمة نظرياته الفلسفية، حيث تعكس فلسفته المثالية التي تعتبر أهم ما يميز أفلاطون، فنظرية المثل هي التي تشكل أسس بنائه الفلسفي، ونظرية المعرفة تركز على نظرية المثل، كما أن فهم نظرية المثل والمعرفة لديه تعني فهم فلسفته إجمالاً، ومن هنا تأتي أهمية هذا الموضوع، وفي هذا البحث سوف نناقش نظرية المثل والمعرفة عنده لمعرفة موضوعاتها ودرجاتها ومنهجها في دراستها، وكيف عبر عن تلك الدرجات بطريقة رمزية، وما صلة المعرفة بالمثل في المذهب الأفلاطوني. لذلك تناولنا هذه الموضوعات في مباحث أهمها مفهوم المعرفة عند أفلاطون، كما تناولنا التذكر باعتباره الأساس الأول للمعرفة الأفلاطونية، ولأن نظرية المثل هي الأساس الذي تركز عليه مواقف أفلاطون الفلسفية عامة ونظرية المعرفة بشكل خاص، فقد خصصنا مبحثاً عن المثل الأفلاطونية، مبينين طبيعتها وخصائصها، ثم بعد ذلك عرضنا للعلاقة بين المحسوسات والمعقولات، ولكل ذلك استخدمنا

نظرية المعرفة عند أفلاطون وعلاقتها بالمثل

المنهج التاريخي التحليلي النقدي، والذي لا شك أنه يستقيم مع موضوع الدراسة، لنصل أخيراً إلى خاتمة توضح أهم النقاط التي يمكن استخلاصها .
مفهوم المعرفة عند أفلاطون:

حظيت المعرفة بالاهتمام الأول عند أفلاطون وكان يعتقد أن المعرفة هي نوع من الرؤية العقلية فأن تعرف شيئاً ما يعني يجب أن تعيه، ولكي يكون الشيء موجوداً وتعرفه، يجب أن يكون ليس في حالة تغير. ولا شيء في العالم المحسوس يحقق هذا الشرط، ولذلك فالمعرفة تكون فقط في التعرف على كيانات عاقلة غير متغيرة⁽²⁾ إذاً المعرفة عند أفلاطون ليست الإحساس بل الرؤية العقلية، وبذلك إذا أردنا الحصول مثلاً على صورة عقلية واضحة عن العدالة يجب أن نراها عقلياً بمعزل عن المساواة والخير الخ ... يجب أن نراها في شكلها النقي والصافي البسيط في حد ذاتها⁽³⁾. وبهذا يجعل أفلاطون المعرفة مستعصية على العامة، التي لا ترى الجميل بالذات ولا العدالة بالذات، بل ترى فقط الأشياء بالذات ويحبونها ويصبحون حلفاء الحكمة، وإن هذا القول يبرر إصرار أفلاطون تسليم السلطة، إلى النخبة العارفة⁽⁴⁾ لقد كان أفلاطون معاصراً للفسطائيين وتلميذاً لسقراط ومن ثم فقد تأثر بالجدل. وهو يعني باليونانية "ديالكتيك" من المقطعين "ديا" وليكتيكون" أي كلام أو حديث. والفرق بين الديالوج أي الحوار والديالكتيك أن الحوار حديث بين شخصين، والجدل حديث بين الشخص ونفسه فهو تفكير يدور داخل النفس⁽⁵⁾ وتكمن صحة المنهج في الحوار اللانهائي مع الذات، وهو حوار حول المبادئ الأولى أو التعريفات الشاملة أو الجامعة أو المفاهيم أو المثل، والتي طبقاً لأفلاطون هي الموضوعات المناسبة للمعرفة الحقيقية⁽⁶⁾. والجدل بهذا المعنى هو المنهج الفلسفي بلا منازع لأن النفس تصعد إلى المثل أي الحقائق ثم تنزل من عالم المثل إلى عالم الحس، وتهبط من عالم الثبات إلى عالم التغير⁽⁷⁾ إن هذه الطريقة الخاصة من النشاط الذهني - الطريقة الجدلية - أو ما يسمى بالمنهج الجدلي تقوم على تنقية المظاهر المتقلبة الغامضة التي تبديها لنا الأشياء الأرضية، لنتمكن من أن نكتشف من

نظرية المعرفة عند أفلاطون وعلاقتها بالمثل

خلالها المثل التي تقتدي بها الأشياء. وقد كان أفلاطون يرى أن في وسع البشر - بعضهم على الأقل - أن يتخطوا عالم المحسوس، وأن يتساموا إلى تأمل "المثل" الحق، والكامنة، والخالدة⁽⁸⁾. لقد وضع سقراط اللبنة الأولى في بناء الديالكتيك عندما حاول أن يصل إلى مفهوم لاستعمال هذا المنهج في محاورات أفلاطون المبكرة - كما سبق أن أشرنا - ولقد أصبح الديالكتيك عند أرسطو يعني الاستدلال القائم على الآراء السائدة وليس على المقدمات اليقينية كالبرهان. وفي العصور الوسطى أصبح الديالكتيك يعني المنطق الصوري ويكون مع الخطابة والنحو الثلاث في الفنون الحرة السبعة، وفي العصر الحديث يعني الديالكتيك منطق الخداع، ولكنه أصبح عند هيجل منطق الفكر وقانون الوجود، حيث إن المعقول وحده هذا الموجود، أما عند ماركس فهو قانون الحركة المادية في الوجود وبالتالي منهج المعرفة بهذا الوجود المادي⁽⁹⁾.

اصطنع أفلاطون إذن الجدل وجعله السبيل إلى العلم، وتحدى السفسطائيين ونقل اللفظ من معنى المناقشة المموهة، إلى معنى المناقشة المخلصة التي تولد العلم، كمناقشة النفس لنفسها، بل ذهب إلى أبعد من ذلك حينما أطلق اللفظ على العلم الأعلى الذي ليس بعده مناقشة، فالجدل منهج وعلم، يجتاز جميع مراتب الوجود من أسفل إلى أعلى وبالعكس، ومن حيث هو علم فهو يقابل ما نسميه اليوم نظرية المعرفة بمعنى واسع يشمل المنطق والميتافيزيقا جميعاً⁽¹⁰⁾.

لم يكن أمام أفلاطون إلا أن يعمل على تهافت بل وهدم أهم المبادئ التي يقيمها السفسطائيون - والتي كما عرفنا - قد تمثلت في قول بروتاغوراس "إن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً"، وإن الباطل هو ما يبدو لي باطلاً، والمبدأ الثاني: إن الخير ما أريد، وإن الشر ما لا أريد أن أفعله... فقال أفلاطون عن المبدأ الأول إن هذا المبدأ لو سلمنا به، إذاً لفضينا على كل حقيقة، ولما كان ثمة حقيقة، لأن الحقيقة هي دائماً في الثبات، وإذا انعدم الثبات انعدمت الحقيقة،... وفي ذلك تأكيد لقول هيرقليطس أن الأشياء في تغير مستمر،

نظرية المعرفة عند أفلاطون وعلاقتها بالمثل

وأنة لا يوجد شيء ثابت أبداً، وهنا لا يمكن أن نتحدث عن حقيقة ما من الحقائق، وإذا كان الأمر كذلك فلا معرفة ولا علم. وإذا نظرنا إلى المبدأ الثاني وجدناه باطلاً أيضاً، لأن السفسطائيين يقولون بأن القوانين هي في البدء من وضع الأقوياء، فعلى كل إنسان أن يفعل ما يقوى عليه، وهنا يقول أفلاطون: "بأنه ليس لكل إنسان أن يفعل ما يقدر عليه، وإنما يجب على كل إنسان أن يفعل ما يريده، وما يريده لا يمكن أن يكون أي شيء كان، بل يجب عليه أن يطلب الخير، فالعدالة إذاً لا تقوم إلا على أساس الخير، ولا تقوم على حق الأقوياء⁽¹¹⁾. وقد وجه أفلاطون نقده إلى النظرية القائلة بأن المعرفة هي الإدراك الحسي في محاورة "ثياتيتوس"⁽¹²⁾.

ورغم هذا النقد الذي وجهه أفلاطون إلى السفسطائيين إلا أنه تأثيرهم كان حاسماً في الحياة الثقافية اليونانية. فهم أساتذة اليونان "الجامعيون" الذين درّسوا الآداب والخطابة والعلوم والفلسفة وأساليب الحكم والسياسة، وهم الذين حرروا العقل اليوناني من الأساطير والخرافات ودفَعوا به إلى إنتاج أفكار يمكنه الدفاع عنها وتسويغها، وأعلنوه الحكم الوحيد الذي يخضع الكل لسلطانه⁽¹³⁾.

هكذا نجد أن أفلاطون ينظر إلى المعرفة نظرة مختلفة تماماً عما كان ينظر إليها سابقه ومعاصروه، فالمعرفة عنده هي تلك الرؤية العقلية للموضوعات الثابتة وغير المتغيرة لأن العلم لا يقوم إلا على الثابت. وتلك الموضوعات الثابتة لا يمكن أن تكون في هذا العالم الحسي المادي المتغير، إنها كيانات ثابتة عاقلة لا توجد إلا في عالم ثابت أبدي، وبالتالي فإن المعرفة لا تتحقق بشكل يقيني وثابت إلا إذا أدركنا عقلياً تلك الحقائق والمفاهيم الثابتة في العالم الثابت، إنها بتعبير أفلاطون، المثل، في عالم العقل أو الصور (المثل) إذن عالج أفلاطون نظرية المعرفة العقلانية لذاتها، وبحث فيها من جميع جوانبها، فوجد نفسه بين رأيين متعارضين: رأي بروتاغورس وأمثاله من السفسطائيين الذين يرجعون المعرفة إلى الإدراك الحسي، ورأي سقراط الذي وضع المعرفة في العقل، واعتبرها موضوعها الماهية

نظرية المعرفة عند أفلاطون وعلاقتها بالمثل

المجردة الضرورية. فعمد أفلاطون إلى بحث أنواع المعرفة فوجدها أربعة: الأول: الإحساس: ويعني إدراك عوارض الأجسام، أو أشباحها في اليقظة وصورها في المنام. والثاني: الظن والتخمين: وهو الحكم على المحسوسات بما هي كذلك. والثالث: الاستدلال: وهو علم الماهيات الرياضية المتحققة في المحسوسات. والرابع: التعقل: وهو إدراك الماهيات المجردة من كل مادة وهذه الأنواع مترتبة بعضها فوق بعض، تتأدى النفس من الواحد إلى الذي يليه بحركة ضرورية إلى أن تطمئن عند الأخير⁽¹⁴⁾.

فأما الإحساس وهو أدنى أنواع المعرفة، فإنه لا يصح أن يكون سبيلاً إلى المعرفة الحقيقية كما أن المحسوسات لا تصلح بأن تكون موضوعاتها، وليس هناك حقيقة إذا كانت تأتي عن طريق الحس، لأن الحس ينقل لنا الصيرورة الدائمة والتغير المستمر ويقدم لنا أيضاً من التغيرات الفردية المؤقتة، ولأنه يدرك عوارض الأجسام وأشباحها ولا يستطيع أبداً أن يصل إلى إدراك حقيقتها⁽¹⁵⁾. وهذا يعني أنه لا يمكن أن يكون لدينا سوى آراء ظنية عن هذا العالم، لا المعرفة بما هي كذلك. إن أية معرفة دائمة أو موثوق بها عن هذا العالم الحسي هي معرفة مستحيلة. إننا نعيش وتحيط بنا الظلال، والأحلام، والانعكاسات، ونسخ دنيا من أشياء أفضل⁽¹⁶⁾، والإحساس هو أول مراحل المعرفة ولكنه ليس كلها. فالنظر إليه على أنه كل المعرفة، فيه إنكار للعقل من حيث هو ملكة خاصة مستقلة عن الحس قائمة بذاتها. فلو لم تكن لنا وسيلة للمعرفة إلا الحواس إذاً لما كانت لدينا فقط معلومات وحقائق⁽¹⁷⁾. واقتصر نظرنا على خيالات الأشياء أو ظلالها التي تتحرك في حقيقة الأمر في مكان لا نستطيع الرؤية فيه، أي في عالم المثل الذي هبطت منه النفس حسبما ورد في أسطورة الكهف عند أفلاطون⁽¹⁸⁾.

إذاً المعلومات والحقائق ليست هي ما يأتي به الحس، وإن كان الحس شرطاً في حصولها، فلا بد لها أن تأتي عن طريق الأفكار والصور العامة والمعاني الكلية والمدركات

نظرية المعرفة عند أفلاطون وعلاقتها بالمثل

الشاملة. فالعقل يتلقى أيضاً من الإحساسات ثم هو يصوغها أفكاراً وصوراً ومعاني ومدركات، هذا ما يفترق به عن الحس، ويقوم العقل أيضاً بإدراك موضوعات الحواس على اختلافها، ومن أهم خصائصه أنه يبقى ولا يتغير ولو انعدمت جميع الجزئيات المقابلة له، بينما العقل يستحضر سائرهما، فالعقل هو الذي يجمع الإحساسات ويضمها بعضها إلى بعض ويعارض بعضها ببعض، ويدرك العلاقات القائمة بينها ويصدر عليها أحكاماً مغايرة للحس. فالجمع والمعارضة أو المقارنة وإدراك العلاقات وإصدار الأحكام ليست من أفعال الحس وإنما هي جزء لا يتجزأ من مفهوم العقل. إنما الإحساس ينبه العقل ويقدم له المادة الخام، وهنا ينتهي عمله. إنه أداة العقل ولكنه ليس هو العقل. وإذا فليست المعرفة هي الإحساس. وإنما هي حكم العقل على الإحساس⁽¹⁹⁾.

وكما لا يصلح الإحساس بأن يكون معياراً للمعرفة الحقيقية فكذلك الظن أو الرأي. لأن موضوعه المحسوسات المتغيرة لا الحقائق الثابتة. وهو مرحلة من مراحل المعرفة أعلى من الإحساس وأدنى من الاستدلال، إلا أنه مع ذلك يظل معرفة ناقصة غير معللة. فهو حكم على الأشياء ليست كما هي ذاتها، بل كما تبدو للشخص الذي يحكم عليها⁽²⁰⁾. وليس الظن العلم الذي تتوق إليه النفس، إذ أنه قد يكون صادقاً، وقد يكون كاذباً، والعلم صادق بالضرورة. والظن الصادق نفسه متمايز عن العلم فموضوع الظن الوجود المتغير، وموضوع العلم الماهية الدائمة، ثم إن العلم قائم على البرهان، والظن تخمين، والظن الصادق نفحة إلهية أو إلهام لا اكتساب عقلي، والظن بالإجمال قلق في النفس يدفعها إلى طلب العلم⁽²¹⁾.

أما الاستدلال: هو المعرفة التي يحصل عليها العقل بواسطة الجدل، ويستولي على قواعدها بطريقة الفرض، ولهذا هو يعتبر هذه الفروض كمبادئ يقينية، إنما هو يعتمد عليها للوصول إلى اليقينية التي هي نماذجها⁽²²⁾. والاستدلال يمثل المرحلة الثالثة من مراحل المعرفة وهو معرفة وسطى بين غموض الظن ووضوح العلم⁽²³⁾ أي أنه أرقى من الظن وأقل

نظرية المعرفة عند أفلاطون وعلاقتها بالمثل

من العلم أو التعقل، فهو أرقى من الظن لأن موضوعه غير حسي، بل هو المعاني الكلية، ويقوم باستخدام المنهج الفرضي الذي يضع المقدمات، ويستخرج النتائج، وهو أقل من العلم لأنه يستعين بالمحسوسات للوصول إلى موضوعه، وذلك كالأشكال الهندسية والنظريات الرياضية، فكلها معقولات غير حسية وإن كانت تأخذ من الحس بطرف. فالفكر فيها يستخدم الصور المحسوسة لتبنيه الصور المعقولة، ثم لا يلبث أن يستغني عن كل صورة حسية ليستتقي المعاني الكلية ويتأملها⁽²⁴⁾.

وهكذا كان يعتقد أفلاطون بعجز المنهج الرياضي عن إيصال الباحث إلى العلم اليقيني أو الفكرة النقية التي لا أثر فيها للفروض ... ولكن من الذي يستطيع - وقد وقف العقل عند أقصى درجاته - أن يثبتنا بأن هذا المفهوم مثلاً، هو أعلى مراتب الفروض، وأن ما بعده ليس فرضاً، بل يقيناً؟ ... إن الذي يثبتنا باليقين - كما يرى أفلاطون - هو قوة أخرى أعلى من الذهن ركبت في نفوسنا وجعل مبدأ اختصاصاتها إدراك اليقين أو الفكرة النقية، ولكن بعد أن تضاء بضوء الشمس المعنوية أو الخير الأعلى وهذه القوة تدعى بالبصيرة⁽²⁵⁾.

إن هذه القوة هي تماماً نفس تلك القوة التي صار يعول عليها القديس أوغسطين في القدرة على اكتشاف الحقيقة والوصول إليها، وهكذا تكون معرفة الإله بتطهير النفس من أدران البدن، وسلطان الحس والخيال... فتصل إلى ما وراء المثل ذاتها، إلى مبدئها الأسمى وأصلها المطلق، إلى الخير إلى الواحد، حيث تستقر النفس وتثبت ثبوتاً نهائياً⁽²⁶⁾.

إذاً بالنسبة لأفلاطون التعقل أو (العلم) هو أسمى وأفضل أنواع المعرفة وأرقاها جميعاً، فموضوعه التصورات الفلسفية المجردة أو المثل العقلية، فهو يطلب العلم الكامل والمعاني الكلية والماهيات الثابتة والصور المفارقة، والحقيقة العليا، حقيقة الحقائق، من غير الاستعانة بالحواس والرجوع إليها. هذا هو العلم الكلي والعلم الأعلى الذي يطلب لذاته، كل

نظرية المعرفة عند أفلاطون وعلاقتها بالمثل

ما عداه فإنما يطلب له، وهو يدرك بالعقل والمجاهدة الفكرية والدأب على حياة التأمل والنظر. فهو الغاية القصوى والمطلب الأسمى⁽²⁷⁾.

ولكن ما السبيل للوصول إلى هذا المستوى من المعرفة؟ يرى أفلاطون أن الطريق إلى ذلك هو المنهج الديالكتيكي. وهو المنهج الذي يرتفع به الإنسان من المحسوس إلى المعقول دون أن يلجأ في هذا إلى أي شيء محسوس وإنما عن طريق الانتقال من فكرة إلى فكرة أخرى بواسطة فكرة ثالثة متوسطة تكون بمثابة حلقة اتصال بين الفكرتين. والديالكتيك نوعان عند أفلاطون صاعد وهابط. ويكون بالاستقراء والقسملة. فالاستقراء هو انتقال الذهن من الجزئيات إلى الكليات التي يشملها... وأما القسملة فهي بيان أعم الأجناس التي يندرج فيها الشيء ثم يتميز هذا الجنس بذكر الفصل. ومن مجموع الجنس والفصل تحصل على تعريف الشيء⁽²⁸⁾ الذي يعبر عن ماهيته.... إذاً نحن إزاء حركة صعود من الأشياء الدنيا وهي الأفراد إلى أجناس أو الأجناس العليا السامية، لذلك يسمى هذا النوع من الديالكتيك، الصاعد، في مقابل الديالكتيك الهابط، وهو عملية عكسية يهبط فيها الفكر من الأجناس العالية أو أجناس الأجناس إلى الأفراد⁽²⁹⁾.

بهذا يتضح لنا أن التعقل عند أفلاطون هو أسمى أنواع المعرفة، ونستطيع بالرياضيات الوصول إليه، لأنها تقوم بإبعاد العقل عن الأشياء الحسية. وترشده إلى التأمل في الأشياء التي تكون صلتها بالحقيقة أكبر. وعلى هذه الصورة يتدرج الفكر من الإحساس إلى الظن إلى الاستدلال، ومن ثم إلى التعقل المحض، مدفوعاً بقوة باطنية، لأن في الحقيقة يطلب العلم الكامل الذي يكفي نفسه ويصلح أساساً لغيره. وهنا نلمس مدى تأثر أفلاطون بالفينثاغورية، فقد استعار الاستدلال الرياضي وطبق منهجهم الفرضي⁽³⁰⁾.

وهكذا فإن أفلاطون وصل بنا إلى اليقين بعد أن اجتاز مراحل المعرفة من أدناها إلى أعلاها. فبدأ بهدم الثقة من المحسوسات ثم بالقول بانتزاع مفاهيمها المشتركة ثم ظل يرقى فوق درجات سلم اليقين الثابت الذي أضاء عقله حتى جعله قادراً على اكتشاف المثل

نظرية المعرفة عند أفلاطون وعلاقتها بالمثل

الخالصة. وهذا الصعود العقلي أو الفكري يصوره لنا افلاطون نفسه في أسطورة الكهف الواردة في محاورة (الجمهورية) بادئاً من انخداعات الحواس، منتهياً إلى مثال الخير أو الشمس المعنوية التي بفضل ضوئها اكتشف المثل المحصنة⁽³¹⁾.

لقد بينا كيف أن أفلاطون يرى أن السبيل إلى المعرفة المطلقة هو المنهج الجدلي أو الديالكتيكي القائم على مرحلتين بين صعود وهبوط بشكل عقلي محض. كما يرى أفلاطون أنه يوجد بصدد كل موجود ثلاث طرق نستطيع بواسطتها الحصول على "علم" بهذا الموضوع. وهذا العلم هو الطريق الرابع، وأما الطريق الخامس فيجب أن نضع فيه الموضوع ذاته، "أي الموجود" لموضوع المعرفة بوصفه موجوداً حقاً⁽³²⁾.

أما عن الطريق الأول: فهو الذي تتم فيه معرفة الشيء من خلال اسمه، أما عن الثاني: فهو التعريف، والطريق الثالث: فهو الصورة المحسوسة، أما الأخير: فهو العلم. ونضرب مثلاً على ذلك: فالدائرة هي أولاً لفظ الدائرة الذي أنطق به، وهذه هي الطريقة الأولى في معرفة الشيء، وأما الطريقة الثانية فهي التعريف من أسماء وأفعال كقولنا: الدائرة هي التي تتساوى فيها المستقيمتان الواصلة من محيط الدائرة إلى مركزها، وهذا هو تعريف لهذا الشيء الذي يشير اسمه إلى أنه مستدير وله محيط وأنه دائري، وأما الطريقة الثالثة فتتعلق بالدائرة المرسومة المحسوسة والتي لا تلبث أن تمحى وتدور حول نفسها ثم تتلاشى. أما المرتبة الرابعة، فنجد فيها العلم والعقل والرأي الصحيح. هذه الطرق الأربعة لمعرفة الشيء⁽³³⁾. لكن أفلاطون يرى أن هذه الطرق غير كافية لتدرك الموضوع. ذلك أنه يعتقد لا بد للفيلسوف المتجه إلى المعرفة من أن تتوافر فيه صفات معينة، منها ما هو عقلي، ومنها ما هو أخلاقي، فلا بد من أن يكون مفطوراً على التعليم بسهولة، وأن يكون حاصلاً على ذاكرة قوية، وأن يكون له ميل طبيعي إلى كل ما هو عادل وجميل، وأن يكون بينه وبين الموضوع تجاوب أو تعاطف⁽³⁴⁾.

نظرية المعرفة عند أفلاطون وعلاقتها بالمثل

وهذا يؤكد لنا أن أفلاطون كان يرى أن الخير الأعلى ليس معقولاً فحسب، وإنما هو معشوق أيضاً. إننا ندركك بالحب الجمال، كما ندرك بالعلم أنوار الحقيقة⁽³⁵⁾. وأفلاطون يتحدث عن أنواع من الأيروس أو الحب فأول وأحط مرتبة من مراتبه هي التعلق بالأشياء الجميلة، وتعلو عليها مرتبة ثانية فيها يتعلق الإنسان بالحقائق الفنية من حيث إنه يوصلها إلى الغير، وفوق هذه المرتبة مرتبة ثالثة فيها يتعلق الإنسان بالعلم باعتباره علماً، والجمال من حيث هو جمال. والمرتبة العليا والأخيرة هي المرتبة التي يتعلق فيها الإنسان بالماهيات والصور وحدها، بصرف النظر عن كل شيء⁽³⁶⁾. إن هذا الأروس أو الحب الذي يتحدث عنه أفلاطون هو الذي يُعين النفس على التصاعد الطويل، وهو ما يطلق عليه المحدثون اسم الروح العلمية أحياناً؛ واسم الروح الصوفية في أحيان أخرى: شينان بذلوا قصارى جهدهم في التمييز بينهما وفي مقابلة الواحد منهما بالآخر. ووجد بينهما أفلاطون تحت اسم جذاب هو (الحب)⁽³⁷⁾.

إذاً لابد أن يكون هناك ميل بين النفس وموضوعها، أي كان كما نلاحظه في ميلنا إلى ما هو أفضل، وحين ذلك يكون الميل متجهاً لطريق المعرفة الصاعد الذي يبدأ بأسلوب المعرفة عن طريق الدلالة اللفظية أو الأسماء⁽³⁸⁾.

إن المراتب الأربعة سواء كانت متعلقة بالألفاظ أو بالتعريفات أو بالأجسام، أو النفس فإنها تشترك في أنها خارجة عن الموضوع، فهي تدور حوله ولكنها لا تنفذ إليه ولا تعرض صورة كاملة له، بل تقدم لنا نسخة ناقصة منه وصورة غير كاملة عنه لا تنطبق عليه. ومن ثم فهي لا تؤدي إلى معرفة ماهية الموضوع، بل تقدم لنا مجموعة من الصفات المتعلقة بالموضوع فحسب، ولكي نصل إلى معرفة كاملة بالموضوع وهو ما يتحقق في المرتبة الخامسة للمعرفة، فيجب أن نبدأ بهذه الطرق الأربعة وننتهي بالجدل⁽³⁹⁾ وهي خطوة التفكير الفلسفي بمعناها الصحيح، فأفلاطون يكرر مراراً في "فدرس" (ص 260 - 270) أولاً أن الأيروس في مرتبة أدنى من الديالكتيك. ثم يقول في "فيلابوس" (16 ب وما يليها)

نظرية المعرفة عند أفلاطون وعلاقتها بالمثل

إن المعرفة الديالكتيكية هي المعرفة الفلسفية بمعناها الكامل، ولا يمكن أن يحصل الإنسان على العلم بمعناه الحقيقي إلا عن طريق الديالكتيك⁽⁴⁰⁾.

إذاً الماهية التي يستعصي إدراكها على الفكر النظري الجدلي، إنما يتم إدراكها عن طريق جدل أسمى يعلو على المناقشات النظرية، وهو ذلك النور الذي يتدخل فيوقف المناقشة ويتجاوزها، وهذا الجدل يقتضي أن تسبقه الطرق الأربعة للمعرفة، ولكنه ليس واحداً منها باعتبارها منهجاً وعلماً، يجتاز جميع مراتب الوجود من أسفل إلى أعلى وبالعكس، ومن حيث هو علم فهو يقابل نظرية المعرفة، بمعنى أشمل يضم المنطق والميتافيزيقا جميعاً⁽⁴¹⁾.

إذاً النفس عن طريق الجدل الكامل تدرك الموضوع في رؤية مباشرة فلا تقف عند الصور الناقصة التي تقدمها العوامل الأربعة للمعرفة التي تسبق الجدل، ولا يتم للنفس هذا الإدراك، إلا لأنها شبيهة في طبيعتها بالموضوع، وقد أصبحت بعد وصولها إلى مرتبة الجدل الخالص لا يفصل بينها وبين الموضوع أي شيء، فهي تقدم للموضوع جزؤها الإلهي الأكثر شبيهاً به⁽⁴²⁾، ويلاحظ أن أفلاطون قد استخدم مبدأ التشبيه يدرك التشبيه وذلك في محاورته تيماسوس⁽⁴³⁾.

فتشابه النفس بالحقائق العليا المعقولة لهو دليل قوي على خلودها⁽⁴⁴⁾. ويؤكد أفلاطون في محاورته السفسطائي بأن النفس لما كانت طبيعتها من طبيعة المثل لأن التشبيه يدرك التشبيه فوجودها إذن حقيقي ليس أقل من وجود المثل أو الصور⁽⁴⁵⁾ ويمكن القول إن أفلاطون اعتقد أن النفس بمعنى من المعاني الوسطية بين المثل والأشياء الحسية مثلما اعتقد أن الموضوعات الرياضية أو الأغراض الرياضية كذلك (وإن كان لسبب مختلف تماماً) ويوجد نص في "فيدون" يصف النفس على أنها قريبة للمثل وأكثر من الأجسام في واقعيتها وحقيقتها. النفس تشبه كثيراً المقدس والخالد. والذكي والموحد وغير القابل للتفكك وغير المتغير، بينما الجسم يشبه كثيراً الإنسان والفاني ومتعدد الأشكال وغير المفهوم والقابل للتفكك والمتغير على الدوام كما هناك تأكيد في محاورته "السفسطائي" بأن النفس ذات وجود

نظرية المعرفة عند أفلاطون وعلاقتها بالمثل

حقيقي ليس أقل من المثل. وهناك قول في "القوانين" بأن النفس وجدت قبل الأجساد وهي المصدر الأولي لجميع التغيرات والتحويلات أو التناسخ. ويشير أفلاطون في "تيمائوس" التي يخصص فيها أفلاطون لأشكال وجود الروح والتطابق والتوسط الفارق بين تلك الخاصة بالمثل وتلك الخاصة بالأجساد. إلى أنواع النفوس والفوارق القائمة بينها وتلك الخاصة بالأبدان أو الأجساد.⁽⁴⁶⁾ بقيت نقطة أخيرة أود الإشارة إليها تتعلق بأنواع أو درجات المعرفة لدى أفلاطون والتي أشرنا إليها آنفًا ، كيف تسنى لأفلاطون أن يعبر عن تلك الأنواع بطريقته الرمزية المعهودة ؟ يرى أفلاطون أن أول درجات المعرفة هي الإحساس واعتبرها أنقص الأنواع وقد صورها في أسطورة الكهف بظلال التماثيل المنعكسة على الحائط المقابل لوجوه الموتى. وثاني درجات المعرفة هو الظن أو المعرفة الظنية ، وقد صورها في الأسطورة بالتماثيل التي رفعها الأشخاص في الهواء من خلف السور. وثالث هذه الدرجات هي الاستدلال أو المعرفة الاستدلالية . وقد صورها بأشباح الكائنات الحقيقية المنعكسة فوق الماء خارج الكهف ، ورابع هذه الدرجات هي التعقل المحض أو المعرفة اليقينية وقد مثل لها بالكائنات الحقيقية التي تسير إلى جانب الماء خارج الكهف والتي هي النماذج الأولى لجميع الأشباح السابقة سواء منها ما انعكس على الماء وأدركه العقل، وهي المفاهيم الذهنية أو ما رفع على أيدي الرجال في داخل الكهف " وهي التماثيل أو صور أشباح الماء⁽⁴⁷⁾.

التذكر هو الأساس الأول للمعرفة الأفلاطونية :

أصول نظرية التذكر نجدها لدى سقراط ، خاصة في طريقته المسماة بالتوليد ، حيث يستدعي سقراط عبدًا صغيرًا لم يدرس الهندسة مطلقًا ويرسم أمامه شكلًا هندسيًا ويأخذ في سؤاله حتى يحيله إلى الإجابة الصحيحة ويتوصل إلى قضايا هندسية ، وينتهي إلى نتيجة مؤداها أن علم الهندسة وسائر العلوم الأخرى إن هي إلا معارف سبق للنفس أن تلقتها في عالم آخر سابق على هذه الحياة الأرضية ، وهو عالم اليقين ، فالمعرفة النظرية قبلية في النفس⁽⁴⁸⁾، تعتبر عملية التذكر عند أفلاطون الأساس الأول، إذ أنه يؤسس المعرفة على

نظرية المعرفة عند أفلاطون وعلاقتها بالمثل

أساس استرجاع ذكريات النفس عما شاهدته في العالم المعقول. ويعطي أفلاطون لعملية التذكر أهمية كبيرة في عملية المعرفة، لأنه يرى أن الشخص يجب أن يكون قادراً على التذكر واسترجاع احساسات مختلفة حتى تكون هناك معرفة من أصله⁽⁴⁹⁾، وعلى ذلك تعد نظرية التذكر الأفلاطوني من أهم الأسس التي تقوم عليها المثالية عند أفلاطون، إذ أنه بواسطة هذه النظرية أمكن البرهنة على وجود المثل في عالم آخر، وهو الموضوع الذي شاهدت فيه النفس ما تتذكره في العالم الأرضي، وكذلك أمكن بهذه النظرية - كما سبق أن بينا - البرهنة على خلود الروح⁽⁵⁰⁾. وعندما سئل أفلاطون عن أصل العالم الذي قام ببناء ثباته وحقيقته، أجاب بأن ذلك لن يكون غير تفكير خالص ينبع من داخل النفس ولا يأتي إليها من الخارج، وقد اعترض (مينون) على ذلك وقال: "إذا كان الإنسان يجهل تماماً كل ما يبحث عنه، فإن البحث بالنسبة إليه يكون مستحيلاً. وإذا كان يعلمه فإن بحثه يكون عبثاً".

غير أن أفلاطون يجيب على هذا الاعتراض فيقرر أن النفس كانت قبل حلولها في الجسم محيطة بهذا العالم كله ثم نسيتها على أثر هويها في المادة. ولكنها لم تفقد كل صلاتها به بل بقيت منه أشعة تستطيع بها من حين إلى حين بواسطة ظلال هذا العلم التي تتعاقب أمام الحواس في الحياة⁽⁵¹⁾. إذاً المعرفة عند أفلاطون تذكر، والتعلم استعادة معرفة ضائعة منسية⁽⁵²⁾ فلقد كنا نعرف قبل مجيئنا إلى هذا العالم سائر المثل، وعند الميلاد افتقدنا تلك المعرفة التي حصلنا عليها قبل أن نولد. ولذلك ليس التعلم أكثر من كشف هذه المعرفة المنسية واستعادتها⁽⁵³⁾. إذا كانت نظرية أفلاطون في المعرفة قائمة على أساس أن الظن خاص بالموجودات المحسوسة، فإن العلم لا يمكن أن يقوم إلا على العلم الكلي أي العلم القائم على الماهيات والصور، والحال هو ذلك بما هو كذلك، حيث إن أفلاطون يذكر أن معقولتنا التي نعقلها إن هي إلا علوم أدركتها النفس في حياة سابقة حينها قبل هبوطها إلى البدن، وأن النفس برؤيتها العالم الحسي إنما تتذكر ما قد شاهدته قبل ذلك، أي عالم المثل، حيث كانت مطلعة على كل شيء⁽⁵⁴⁾ ورداً على ادعاءات السفسطائيين الذين يقولون

نظرية المعرفة عند أفلاطون وعلاقتها بالمثل

باستحالة التعلم، حيث يرون أنه لا يمكن أن نبحت عما نعرفه فعلاً، ولا يمكن أن نبحت عما لا نعرفه مادماً نجهله. يقول أفلاطون "إن المعرفة ليست جديدة تماماً بحيث نقول إننا نجهلها وليست قديمة كل القدم.... فالتذكر إذاً هو اكتشاف للمعرفة الأولية وهو تأكيد لاستقلال المعرفة عن الموضوع الخارجي. ويشبه أفلاطون العلم والمعرفة بشعلة توججها وتزيد من لهيبها شعله أكثر منها حيوية⁽⁵⁵⁾. كما يرى أن الإنسان لا يبحث عن شيء يجهله كل الجهل، وإنما يبحث عن شيء لديه عنه بعض المعرفة السابقة، وهذه المعرفة عبارة عن تذكرها بمناسبة هذه الأشياء الحسية التي تظهر أمامنا⁽⁵⁶⁾ إلا أنه يقول يجب أن لا ننظر أن التذكر في إمكان كل النفوس رغم أن كل نفس إنسانية قد سبق لها بالطبيعة تأمل الحقائق، وإلا فما كانت لتحييا حياة الإنسانية. فالتذكر كما يصرح أفلاطون هو نعمة لعدد قليل من النفوس، حيث يقول في محاوره "فايدروس" "ليس من السهل على كل النفوس أن تصل إلى تذكر الحقائق من مجرد إدراكها لموضوعات هذا العالم الأرضي، إذ ليس التذكر في متناول من لم يحظ من النفوس بالرؤية إلا لفترة قصيرة من الزمان. وليس أيضاً من نصيب النفوس التي وقعت على هذه الأرض فأصيبت بالتعاسة وانقادت للظلم نسيت صلوات سيئة نسبت بسببها الرؤى المقدسة التي حظيت بها في الزمان الغابر. وعلى ذلك لا يبقى سوى عدد قليل من النفوس هو الذي سعد بنعمة التذكر"⁽⁵⁷⁾، ينضح لنا مما تقدم أن الحقيقة عند أفلاطون هي أبدية قدم المثل وأن هذه الحقيقة الأبدية هي التي تشرق على النفس فتفيض معرفة وعلماً. وأن هذه الحقيقة الأبدية الخالدة تتطلب من النفس العمل الدؤوب على كشفها. ولا شك في أن هذا هو تماماً ما ذهب إليه القديس أوغسطين. الذي ذهب إلى الحقيقة المطلقة الأبدية ما هي إلا كشف بإشراق من نور الله.

المثل عند أفلاطون :

نظرية المعرفة عند أفلاطون وعلاقتها بالمثل

تعتبر نظرية المثل الأفلاطونية هي الأساس الذي ترتكز عليه مواقف أفلاطون بصدد الوجود والنفس والمعرفة ، ولا يمكن فهم أي جانب من جوانب المذهب الأفلاطوني إلا من خلال تلك النظرية .

ينبغي أن نشير أولاً إلى أن القضية الرئيسية في نظرية المثل هي التمييز بين عالم الحقيقة (المثل) وعالم الظاهر (المحسوسات)⁽⁵⁸⁾ فما المقصود بالمثل، وما خصائصها وكيف عبر

عنها أفلاطون في أعماله بطريقة رمزية؟ وكيف أمكن لأفلاطون استكشافها في النفس ؟ مصطلح المثل يوناني الأصل من الكلمة وجمعها Idea مشتقة من الفعل بمعنى يرى ، وليس المصطلح من اختراع أو ابتداء أفلاطون ، وإنما يبدو أنه استمد من المصطلح العلمي عند الفيثاغوريين⁽⁵⁹⁾ والمثل عند أفلاطون هي الماهية الحقيقية للأشياء وأنها حقائق كلية ثابتة موجودة بالفعل وجوداً خارجياً مفارقاً مستقلاً عن الإنسان ، كما أنها مصدر للمعرفة ، أنها مبادئ المعرفة ومعاييرنا الدائمة والموضوع الحقيقي للعلم⁽⁶⁰⁾ . ويشير أفلاطون إلى مصادر تلك النظرية فنجده يشير إلى تأثره بكل من أفراطيلوس وهيرقليطس وبارمنيدس ومن قبل الفيثاغورية ثم سقراط ، حيث ذهب أرسطو إلى أن نظرية المثل نتجت عن النظرية التي صاغها سقراط عن العلم. كما تأثر أفلاطون بمذهب هيرقليطس؛ لأن هذا المذهب أولاً يقول بالتغير الدائم للأشياء، فلا بد أن يكون من وراء التغير شيء ثابت لا يقبل التغير، وأخذ عن هيرقليطس ثانياً القول بأن المعرفة الحسية معرفة باطلة، وأن المعرفة الحقيقية هي المعرفة العقلية، وكل معرفة عقلية تفترض الوجود الثابت موضوعاً لها⁽⁶¹⁾. كما تأثر أفلاطون ببارمنيدس حيث رأى أن التغير المطلق لا يمكن إلا أن يكون وهماً، وأنه لا بد من الوحدة إلى جانب هذه الكثرة، لأن الكثرة المتحققة في الوجود تفترض لها غاية هي الوحدة⁽⁶²⁾. وكان سقراط يطلب الكلي في الخلقيات فاعتقد أفلاطون أن هذا الكلي لمغايرته المحسوس يجب أن يكون متحققاً في موجودات مغايرة للمحسوسات، وأسمى هذه الموجودات مثلاً: أما المشاركة فهي اسم آخر لمسمى وجده عند الفيثاغوريين، فإنهم كانوا يقولون أن الأشياء تحاكي الأعداد

نظرية المعرفة عند أفلاطون وعلاقتها بالمثل

أو تشابهها فأبدل هو اللفظ وقال إن الأشياء تشارك في المثل دون أن يبين ماهية هذه المشاركة، غير أن الفيثاغوريين لم يكونوا يجعلون الأعداد مفارقة، وإنما قالوا إن الأشياء أعداد. كما أن سقراط لم يكن يصنف الماهيات أشياء قائمة بنفسها⁽⁶³⁾. كما يجب أن لا ننسى أنه أخذ من الفيثاغوريين فكرة حياة سابقة وأحال التوليد السقراطي تنكيراً⁽⁶⁴⁾. ولا شك في أن الأثر الأكبر الذي أوجد نظرية المثل عند أفلاطون إنما يرجع إلى سقراط الذي قال بأن العلم الصحيح يجب أن يقوم على الماهيات. فللبحث في الوجود لابد أن يرتقي الإنسان من وجود محسوس متغير إلى غير محسوس ثابت، وهذا تماماً هو ما فعله أفلاطون. ولكن رغم هذه التأثيرات التي تعرض لها أفلاطون إلا أنه عند القراءة الصريحة والواضحة لأقوال أرسطو التي لا تترك أدنى ظلال من الشك بأنه لم يعرف شيئاً عن أية نظرية للمثل تكون قد نشأت بشكل مستقل عن أفلاطون، وأن أرسطو اعتبر أفلاطون هو المسئول بالكامل عن اختراع أو اكتشاف النظرية⁽⁶⁵⁾، وجدير بالذكر أن نظرية المثل لدى أفلاطون لاقت تطوراً من خلال ما أثاره أفلاطون من أسئلة وإجابات حول نظريته في بداية عرضه لها مما أدى إلى ذلك التطور. وبالفعل يكون الأمر غريباً إذا كانت تلك النظرية أو غيرها من النظريات قد انبثقت في لحظة كاملة التكوين عن رأس مبدعها ولم تترك مشاكل أبعد يمكن إثارتها. ولذلك نحن مجبرون على الاعتقاد بأن النظرية تطورت، وأنه طرح العديد من الأسئلة والإجابة عليها مع مرور الوقت. لكن تلك مسألة أخرى مختلفة عن الاعتقاد بأن النظرية تغيرت وأن أجزاء محددة فيها قد تم التخلي عنها على أنها غير صحيحة⁽⁶⁶⁾. فنظرية المثل لم تتخذ صورة نهائية في أي محاور من محاور أفلاطون بل نجدها تتعدل تدريجياً خلال هذه المحاورات ، وذلك نتيجة للمناقشات والاعتراضات الموجهة إليها، ومحاولة أفلاطون تثبيت دعائم النظرية في مواجهة المعترضين⁽⁶⁷⁾ .

طبيعة المثل وخصائصها:

نظرية المعرفة عند أفلاطون وعلاقتها بالمثل

إن الطبيعة الأولى التي نستطيع أن نعرف بها المثل هي أن هذه المثل كليات، فالكلي هو ما يقال على كثيرين مختلفين في العدد، متفقين في الماهية. ونجد في محاوره "بارمنيدس" أن الكلي والموجود شيء واحد. وهنا يجب أن نتساءل عن الصلة بين هذا الكلي، وبين الأشياء التي هو كلي بالنسبة لها. فنجد أولاً أن هذا الكلي مما كان وجوده وجوداً ثابتاً. فمعنى هذا أنه لا بد أن يوجد مستقلاً عن الأشياء، ولهذا فإن للمثل وجوداً في عالم معين مختلف عن عالم الجزئيات المشاركة للمثل في ماهيتها⁽⁶⁸⁾. وأفلاطون يرى أن المثل لها ماهيات قائمة في عالم علوي وليس للأشياء أي صلة بها غير صلة المشاركة ولا يستطيع الإنسان أن يدرك هذه المثل إلا عن طريق التفكير العقلي أما من خلال الحس فإننا لا نستطيع أن نصل إلى شيء⁽⁶⁹⁾ وهذا ما يؤكد رد أفلاطون على الميتشكك ديوجين الذي ذهب إلى القول "إنني أرى طاولة وفنجان ولكن من المؤكد أنه لا يوجد مفهوم الطاولة ومفهوم الفنجان، فرد عليه أفلاطون "طبيعي"، لأن لديك عينين تدرك بهما الطاولة والفنجان ولكن ليس لديك القوة العقلية التي تدرك بها مفهوم الطاولات ومفهوم الفنجان"⁽⁷⁰⁾ ويؤكد أفلاطون على أنه هناك صورة للجمال في ذاته وهناك صورة للخير في ذاته، وهاتان الصورتان تختلفان تمام الاختلاف، سواء من حيث الماهية أو من حيث الوجود، عن الأشياء الجميلة أو الأشياء الخيرة⁽⁷¹⁾.

إن المثل متعددة الجوانب بالرغم من أنها تعبير عن وحدة الوجود. فهي لكل منها صورة مستقلة عن الأخرى تمام الاستقلال لأن كل منها عبارة عن ماهية لشيء معين متمايز عن بقية الأشياء. وهي منظمة بشكل هرمي، ففي المستوى الأسفل من الهرم توجد مثل لها صفة هندسية رياضية، وفي أعلاه، توجد المثل الخاصة بالقيم الأخلاقية والجمالية. كما أن أفلاطون تحدث عن المبدأ غير المشروط. الذي يكون فوق عالم المثل نفسه والذي يتعدى الوجود أو الماهية، هذا الخير الأعلى فهو الواحد الأوجد والذي هو أساس عالم

نظرية المعرفة عند أفلاطون وعلاقتها بالمثل

المثل، وبدوره هو وحدة في كثرة بينما العالم المدرك يصور أو يصف ثانياً الواحد والكثرة (72)

إن هذا الخير الأعلى هو المثل الأعلى وحقيقة الحقائق وجوهر الوجود، وجميع المثل إنما تتجه إليه لأنها كلها تنشأ من الخير وتسعى إليه⁽⁷³⁾. ويقول أفلاطون "كما أن الشمس هي مصدر الضوء والحياة في هذا الوجود، كذلك الحال في عالم المثل: مثال الخير هو مصدر النور ومصدر الحياة بالنسبة إلى بقية المثل فجميع المثل معلولة لمثال الخير، بمعنى أنه لما كان مثال الخير أعلى المثل فإن ما تحته من مثل يستمد وجوده منه"⁽⁷⁴⁾ ويصف أفلاطون الخير الأعلى على أنه واحد لا يتعدد لأنه لو تعدد لما كان خيراً، ثم أنه بسيط، ومعنى ذلك أنه ذاته تحتوي على جميع الصفات، لا على صفة واحدة، ثم أنه كامل لا يتغير. وهو قديم أزلي، مفارق للزمان. لأن الزمان صورة من الوجود الغائي⁽⁷⁵⁾. وقصارى القول إن ما يثبتته أفلاطون في كلامه عن الخير يدل على أن هناك في نظره قوة إلهية عقلية تهيمن على كل ما هو موجود وحادث في هذا العالم. فالخير عنده مبدأ العلم بالأشياء وعلّة وجودها معاً. وهو ذروة سلم الوجود والموضوع النهائي للتأمل والعشق⁽⁷⁶⁾.

لقد تأثر أفلاطون بالفيثاغوريين خاصة وهم من كان يرى أن الأشياء تحاكي الأعداد أو تشابهها⁽⁷⁷⁾.

لكن يجب أن نبين هنا أن الفيثاغوريين وإن قالوا أن جميع الأشياء أعداد، فالذي قصدوه هو أن أساس كل الأشياء يكمن في هيكل حسابي معين. ومن المحتمل أن أفلاطون لم يعرف المثل بالأعداد لكنه فقط خصص الأعداد للمثل، بمعنى أنه صنف بعض المثل على أنها أحادية وثنائية الخ⁽⁷⁸⁾.. ويعمل أفلاطون على التفرقة بين نوعين من الأعداد: أعداد حسابية، وأعداد مثالية، حيث يقول: "إن الأعداد بوصفها وحدات مقابلة للأشياء الحسية هي الأعداد الرياضية، أما الأعداد بحسبانها مبادئ الأشياء، وعن طريقها نستطيع

نظرية المعرفة عند أفلاطون وعلاقتها بالمثل

أن نستخلص بقية الوجود فيمكن أن تسمى باسم الأعداد المثالية أو الأعداد كمثل .. وهذه التفرقة بين الأعداد عند أفلاطون تقوم على أساسين اثنين هما:

1- أن الأعداد المثالية لا تختلف فيما بينها وبين بعض من حيث الكم بل من حيث الكيف، والحال على العكس من هذا فيما يتعلق بالأعداد الرياضية فإنها تختلف من ناحية الكم لا من ناحية الكيف.

2- في حالة إضافة الأعداد المثالية إلى بعضها بعض فإنه لا ينتج شيء، في حين أنه إذا أضفنا الأعداد الرياضية إلى بعضها البعض تحصلنا على أعداد جديدة⁽⁷⁹⁾.

وقد فرق أفلاطون بين المثل والأعداد فقرر أن عناصر الأعداد متماثلة، وأن عناصر المثل درجات بعضها فوق بعض، وكذلك قال بفارق آخر بينهما وهو أن تألف الأعداد إمكاني محض، أما تألف المثل فهو حقيقي لأنه ناشئ عن العلة الغائية التي لا ينشأ عنها إلا الحقيقي وهي الخير الأعلى الذي يتمثل في الحقيقة والجمال والانسجام وهي جميعها متحققة في كل مثال. ومن هذه الفروق التي حرص أفلاطون على وضعها بين المثل والأعداد يتبين خطأ الذين يقولون إن أفلاطون قد استبدل المثل بالأعداد. والذي أوقع أصحاب هذا الرأي في الخطأ هي تلك العبارة المقتضبة التي وردت عن أرسطو - كما سبق أن أشرنا - والتي أشار فيها إلى أهمية الأعداد في نظر أستاذه، ولكن هذه العبارة لا يفهم منها البتة هذا الاستبدال، بل كل ما يفهم منها هو أن "أفلاطون" منح الرياضيات في فلسفته مكانة عظيمة⁽⁸⁰⁾.

وأخيراً يمكننا أن نشير إلى خصائص المثل عند أفلاطون في النقاط التالية :

- 1- إنها عناصر، ومعنى عناصر في الفلسفة أن وجودها من نفسها، لم يسبب وجودها شيء خارج عنها، وأنها أساس الأشياء ولا شيء أساس لها، ولا تعتمد على شيء وغيرها يعتمد عليها، وهي الأساس الأول للعالم.
- 2- إنها عامة لا خاصة.

- 3- ليست أشياء مادية بل معاني مجردة لها وجود في نفسها مستقل عن كل عقل، وما في العقل - إذا صدق - صورة لها.
 - 4- كل مثال وحدة لا تتعدد، وإنما الذي يتعدد أفرادها.
 - 5- إنها أبدية لا تفنى إنما تفنى الأشخاص، فالأشياء الجميلة تفنى أما مثال الجمال فلا.
 - 6- إنها جوهر الأشياء، لأن التعريف يشتمل على الصفات الجوهرية للشيء، فإذا عرفنا الإنسان بأنه حيوان مفكر فمعنى هذا أن التفكير هو جوهر الإنسان، وأما الصفات العارضة كشكل الأنف مثلاً فلا تدخل في التعريف.
 - 7- كل مثال كامل، فمثال الإنسان هو نموذج الكامل والإنسان الشخصي يتعدد منه ويقرب بنسبة كماله.
 - 8- لا يحدّها زمان ولا مكان وإلا كانت مشخصة.
 - 9- إنها معقولة، أي أن في إمكان العقل إدراكها، وذلك بالبحث والاستنباط⁽⁸¹⁾.
- إذاً لكل شيء مثال بصرف النظر عن قدر هذا الشيء ونوعه، فلا تنطبق نظرية المثل الأفلاطونية على الأجسام دون المعاني العامة مثل الخير والحق والجمال. لذلك فإن المثل الأفلاطونية تشمل خمسة أقسام، وهي: مثل أخلاقية وتتعلق بالفضائل كمثال الخير ومثال العدل ومثال الجمال ومثال الحق. ومثال الوحدة ومثال الكثرة. ومثال رياضية كمثال الدائرة وسائر الأشكال الهندسية، وكذلك مثال الأعداد، الواحد، والاثنين والثلاثة إلى آخر ذلك. ومثال الأجناس الطبيعية كمثال الإنسان من البشر ومثال البقرة من الحيوان ومثال الحجر من الجماد⁽⁸²⁾.
- هكذا أراد أفلاطون أن تكون للماهيات العقلية موضوعية خاصة بها تباعد بينها وبين أي أثر بالذات وأي اختلاط بعالم التغير والصبورية، فأفرد لها عالماً مفارقاً هو عالم المثل⁽⁸³⁾.

العلاقة بين المحسوسات والمعقولات :

سبقنا الإشارة إلى أن أفلاطون يقول بثنائية العالم أي يميز بين عالم الحس وهو ما يعرف بعالم الأشباح والأخيلة والظلال، وهذا العالم المشاهد هو في تغير دائم وصيرورة مستمرة، وإدراكه لا يسمى علماً، بل هو شبيه بالعلم لأن كل ما يوجد فيه من محسوسات وموجودات عادية ما هي إلا ظلال وخيالات للموجود الحقيقي. أما الثاني، فهو عالم المثل وهو ما يعرف بعالم المجردات أو بعالم الحقائق العقلية، وهو عالم ثابت لا يتغير، عالم الكليات والماهيات الأزلية والأبدية، وفيه حصر أفلاطون كل الوجود الحقيقي، وفيه أصول ما في ذلك العالم الحسي، وهو مثاله الذي صيغت عليه موجوداته كلها... وقد قام أفلاطون بتمييز عميق بين الوجود المحسوس والوجود المعقول ورأى أن هذين العالمين عالمان يتميز أحدهما عن الآخر تمييزاً أساسياً، فالعالم المحسوس هو هذه الأشياء المتعددة التي تنشأ وتموت، والتي لا تتوصل أبداً إلى تحقيق نموذجها، وتبقى حائرة بين الوجود والعدم. أما العالم المعقول فهو هذه المثل أي الماهيات الأبدية التي يدعواها أفلاطون المظاهر الكاملة والبسيطة والساكنة والسعيدة. التي تشع من قلب الضياء الخالص⁽⁸⁴⁾. إن عالم المثل هو عالم الأفكار والمعاني، وهذا مبرر شرفه وكماله، وأما عالم المادة فهو عالم الأشباح والظلال، وهذا مبرر خسته ودناءته⁽⁸⁵⁾، إن الإقرار من قبل أفلاطون بوجود عالَمين مختلفين - كما سبق أن بينا - جعله يفكر مليئاً في مدى صحة هذا القول وما ينطوي عليه من مشاكل تحتاج إلى حل، لعل أهمها العلاقة بين هذين العالمين أي العلاقة بين الأشياء الحسية المادية الموجودة في العالم الحسي المادي والتي هي مجرد أشباح أو ظلال لتلك المثل التي هي النموذج وهي الوجود الحقيقي الذي تستمد منه الموضوعات الحسية وجودها. فالعلاقة بين المثل والجزئيات، علاقة محيرة، حاول أفلاطون أن يشرحها على نحو مقنع، لكنه لم ينجح أبداً. والنظرية تتطور وتتغير عبر الزمن، وكثيراً ما تكون متناقضة، ويذهب أفلاطون أحياناً إلى أن المثل تشارك فيها الجزئيات الفردية. وأحياناً أخرى يذهب إلى أن الجزئيات

نظرية المعرفة عند أفلاطون وعلاقتها بالمثل

تحاكي المثل⁽⁸⁶⁾. إن أفلاطون يرى أن حل مشكلة العلاقة بين المثل والأشياء الحسية بما يسميه مبدأ المشاركة وتلك المشاركة هي التي حاول أفلاطون من خلالها حل هذه المشكلة. كما تحدث أفلاطون عن مشاركة المثل بعضها في بعض وهي مشاركة أغمض من مشاركة المحسوسات في المثل⁽⁸⁷⁾. وهنا يجدر بنا أن نبين أولاً كيف ينظر أفلاطون إلى علاقة المثل ببعضها البعض، فأفلاطون يرى أن الحقيقة المطلقة - أي المثل - ليست وحدات منعزلة، ولكنها أعضاء من كل واحد أي أنها في مجموعها تكون كلاً ذا أجزاء، وكل هذه الأجزاء متصل بعضها ببعض. فكما أن المثال الواحد يطبق على جزئيات كثيرة من الأشياء المحسوسة يكون هو بينها العنصر المشترك، كذلك يكون فوق كل طائفة من المثل الدنيا التي تشترك في صفة ما مثال أعلى منها. وهذا المثال الأعلى نفسه يكون فوقه مضافاً إليه ما يشبهه من المثل مثال أعلى، وهكذا دواليك. فمثال البياض ومثال الحمرة ومثال الزرقة يشملها كلها مثال اللون، ومثال الحلاوة ومثال المرارة تنطوي تحت مثال الطعم، ثم تنطوي مثل اللون والطعم وما إليهما تحت مثال أعلى منهما هو مثال الكيف، وهكذا تتدرج في العلو حتى يتكون لديك هرم، وفي قمته المثال الأعلى الذي يفوق كل ما عداه من المثل، وهو حقيقة الوجود المجردة التي وجدت بنفسها ثم صدرت عنها سائر المثل، بل الكون كله، ذلك هو مثال الخير⁽⁸⁸⁾. هذه هي طبيعة العلاقة بين المثل بعضها البعض، ولكن طبيعة المشاركة بين بعضها البعض هي في الحقيقة - كما أسلفنا - أغمض من مشاركة المثل والأشياء. وفي محاوره "الفسطاطي" حاول أفلاطون حل هذه المشكلة وذلك من خلال افتراض خمسة مثل أو أجناس عليا جديدة هي: الوجود والحركة والسكون والذاتية والاختلاف أو الغيرية. فالوجود يمازج كل الحركة والسكون أي يمكن حمله عليهما كما أنه يمازج ويحمل على كل موجود، فكل مثال (في عالم المثل) إنما هو موجود، وبما أنه موجود فهو ذاته أي هو "علة ذاته" وبما أنه "عين ذاته" فهو "يختلف" عن غيره فهو يمكنه أن يتحرك ليس بالمعنى المادي، بل بمعنى أنه بإمكانه إقامة علاقة ما مع غيره من المثل إما بالإيجاب أو السلب. إذن كل

نظرية المعرفة عند أفلاطون وعلاقتها بالمثل

المثل تشارك من خلال هذه الأجناس الخمسة العليا وتشارك فيها. وفي ضوء هذه المشاركة بين المثل استطاع أفلاطون أن يؤكد على أن اللاوجود لا يقل وجوداً عن الوجود بالذات لأنه لا يشير إلى ضد الوجود، بل يشير فقط إلى شيء آخر سواه⁽⁸⁹⁾.

أما العلاقة بين المثل والعالم الحسي فهي علاقة كان ينظر إليها أفلاطون على أساس أن الأجسام إنما يتعين كل منها في نوعه "بمشاركة" جزء من المادة في مثال من هذه المثل فيتشبه به ويحصل على شيء من كماله ويسمى باسمه، فالمثال هو الشيء بالذات والجسم شبح للمثال، والمثال نموذج الجسم أو مثاله الأعلى متحققة فيه كمالات النوع إلى أقصى حد، بينما هي لا تتحقق في الأجسام، إلا متفاوتة بحيث إذا أردنا الكلام بدقة لم نسّم النار المحسوسة ناراً بل قلنا إنها شيء شبيه بالنار بالذات، وإن الماء المحسوس شيء شبيه بالماء بالذات وهكذا⁽⁹⁰⁾. وهذه العلاقة بين المثل والأشياء ناقشها أفلاطون بل وجه هو نفسه إليها النقد في محاوره "بارميندس" وقد ظهرت العديد من الاعتراضات على طبيعة تلك المشاركة بين المثل والمحسوسات⁽⁹¹⁾ وأفلاطون لم يضع محاوره بارميندس إلا ليبسط فيها نواحي النقص التي اكتشفها في مذهبه، حتى يتمكن من معالجته وسد ثغراته في مؤلفاته الأخيرة⁽⁹²⁾.

وقد ظهرت نظرة جديدة لأفلاطون ألمح إليها في محاوره "فيليبوس" ... لقد أصبح العالم المثالي (عالم المثل) وهو الحي بالذات نموذجاً للعالم المحسوس. وهذا العالم مؤلف من مثال الواحد، وبإضافة الثنائية إلى الواحد تتكون مجموعة الأعداد المثالية، تليها الأطوال المثالية (مثال الطول ومثال العرض ومثال العمق) وبعد هذه الأطوال المثالية، توجد المثل الأخرى التي أشار إليها في محاورته السابقة كلها أي مثل الأشياء سواء كانت معقولة أو حسية، مثل الأفعال والانفعالات والصفات... الخ، وبعد هذه المثل تأتي "المثل الرياضية" التي هي في مرتبة وسط بين عالم المثل وعالم الأشياء الحسية. وعلى ذلك فإن لدينا الحي بالذات وهو عالم المثل، وله مبدأ صوري هو "الواحد" ومبدأ "مادي" وهو "الثنائي"،

نظرية المعرفة عند أفلاطون وعلاقتها بالمثل

اللامحدود"، ويمكننا القول بعبارة أخرى إن عالم المثل في صورته الأخيرة أصبح يشتمل على نوعين من المثل الرياضية، النوع الأول هو الأعداد المثالية، وفي قمتها الواحد الذي هو في نفس الوقت مثال الخير، والنوع الثاني المثل التي تشكل مبادئ الأجسام المثالية الهندسية وهي الطول والعرض والعمق. ويربط بين هذين النوعين ما يسميه أرسطو نقلاً عن أفلاطون "المثل الرياضية المتوسطة" التي تؤدي وظيفة التقريب بين المحسوس والمعقول حتى لا يكون الانتقال من العالم المحسوس "المادي" إلى العالم المعقول المثالي فجائياً وبلا تدرج. من هنا يتبين لنا أن الحل الذي يلجأ إليه أفلاطون لحل مشكلة العلاقة بين العالم الحسي وعالم المثل، هو أن جعل وسطاً بينهما وهو المثل الرياضية والتي أصبحت تتوسط بين العالمين. كما يمكن القول إذا كان ادعاء وجود المثل من قبل أفلاطون أدى إلى العديد من التناقضات فإن إنكار وجودها يؤدي إلى مشاكل أكبر في نظر أفلاطون، لذا فإنه يتمسك بهذه النظرية⁽⁹³⁾.

الخاتمة

بعد هذا العرض التحليلي النقدي لنظرية المعرفة عند أفلاطون وعلاقتها بالمثل، يمكننا أن نرصد أبرز النتائج التي توصلنا إليها جراء تلك الدراسة وذلك على النحو التالي:

1. المعرفة عند أفلاطون ليست الإحساس بل الرؤيا العقلية ولهذا جعلها مستعصية على العامة.
2. يرى أفلاطون أن في وسع البشر – بعضهم على الأقل – أن يتخطوا عالم المحسوس، وأن يتساموا إلى تأمل " المثل " الخالدة.
3. أنواع المعرفة عند أفلاطون أربعة وهي : الإحساس، والظن، والاستدلال، والتعقل.
4. يرى أفلاطون أن السبيل للوصول إلى أعلى مستوى للمعرفة، أي التعقل، هو المنهج الديالكتيكي، وهو المنهج الذي يرتفع به الإنسان من المحسوس إلى المعقول.

5. إن الماهية التي يستعصي إدراكها على الفكر النظري الجدلي، إنما يتم إدراكها عن طريق جدل أسمى، يعلو على المناقشات النظرية، وهو ذلك النور الذي يتدخل فيوقف المناقشة ويتجاوزها وهذا الجدل يقتضي أن تسبقه الطرق الأربعة للمعرفة، ولكنه ليس واحداً منها، باعتباره منهجاً وعلماً، يجتاز جميع مراحل الوجود من أسفل إلى أعلى وبالعكس.
6. تعتبر عملية التذكر هي الأساس الأول عند أفلاطون، إذ يؤسس المعرفة على أساس استرجاع ذكريات النفس، عما شاهدته في العالم المعقول.
7. إن نظرية المثل عند أفلاطون هي الأساس الذي تركز عليه مواقف أفلاطون من نظريته في المعرفة، بل لا يمكن فهم أي جانب من جوانب فلسفته إلا من خلال تلك النظرية.
8. يرى أفلاطون أن المثل لها ماهيات قائمة في عالم علوي وليس للأشياء أي صلة بها، غير صلة المشاركة .
9. المثل هي أساس الأشياء ولا شيء أساس لها، ولا تعتمد على غيرها، وغيرها يعتمد عليها، فهي الأساس الأول للعالم، وهي ليست مادية، بل معاني مجردة، لها وجود مستقل عن كل عقل، وما في العقل إلا صورة لها وهي أبدية لا تفنى لا يحدها زمان ولا مكان، وهي معقولة، أي بإمكان العقل إدراكها.
10. لقد قال أفلاطون بوجود عالمين مختلفين لكنه وجد صعوبة في فلسفة العلاقة بين هذين العالمين المختلفين، أي العلاقة بين العالم الحسي المادي وعالم المثل، فلجأ إلى مبدأ المشاركة ، كما تحدث أيضاً عن مشاركة المثل بعضها في بعض، وهي مشاركة أغمض من مشاركة المحسوسات في المثل، كما لجأ أفلاطون لحل مشكلة العلاقة بين العالم الحسي وعالم المثل أن جعل وسطاً بينهما، وهو المثل الرياضية، والتي أصبحت تتوسط بين العالمين.
11. على الرغم من أن وجود المثل من قبل أفلاطون أدى إلى عديد من التناقضات، فإن إنكار وجودها يؤدي إلى مشاكل أكبر في نظره، لذا فإنه تمسك بهذه النظرية.

الهوامش

(1)Waler Pater, Plato and Platonism, Macmillan and Co., Limited, London, 1954,

pp. 134 – 135 .

(2)J.C.B. Gosling, Plato, Routledge and Kegan Pall, London, 1973, P, 120.

I bid, 120⁽³⁾

(4)مصطفى غالب في سبيل موسوعة فلسفية، الجزء السابع، دار ومكتبة الهلال، ط ب، بيروت، 1988، ص 33.

(5) أحمد فؤاد الأهواني، مرجع سابق، ص 39.

(6)walter pater, plato and Platonism, Macmillan and Co., Limited, London, 1943, P, 159.

(7) أحمد فؤاد الأهواني، مرجع سابق، ص 39.

(8) فرانسوا غريغوار، المشكلات الميتافيزيقية الكبرى، ترجمة نهاد رضا، دار ومكتبة الحياة، ط ب، بيروت، ت ب، ص 31-32.

(9) أميرة حلمي مطر، مرجع سابق، ص 121.

(10)كامل محمد محمدعويضة، حصاد الفكر الفلسفي اليوناني، دار الكتب العلمية، ط 1، بيروت، 1991، ص 57.

(11) انظر عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984 ص 159. وكذلك انظر فالتزر، أفلاطون، ترجمة إبراهيم خورشيد

وأخرون، دار الكتاب اللبناني، ط 1، بيروت 1982، ص 47.

(12)للقوف على تفاصيل النقد الموجه إلى القول بأن المعرفة هي الإدراك الحسي راجع وولترستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ط ب، القاهرة، 1984، ص 154 – 158.

- (13) حسين حرب، الفكر اليوناني قبل أفلاطون، دار الفكر اللبناني، ط1، بيروت، 1990، ص 93.
- (14) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1936، ص 85. كذلك أنظر إلى فالتزر، المرجع السابق، ص 48 - 49. وكذلك انظر، حربي عباس عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1992، ص 240. وكذلك أنظر كمال اليازجي وأنطوان غطاس كرم، أعلام الفلسفة العربية، مكتبة لبنان، ط 4، بيروت، 1990، ص 349. وكذلك انظر مصطفى غالب في سبيل موسوعة فلسفية، الجزء السابع، منشورات دار مكتبة الهلال، ط ب، بيروت 1988، ص 34-35. وكذلك انظر إلى جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1989، ص 49.
- (15) محمد عبد الرحمن مرحبا، مرجع سابق، ص 232، وكذلك أنظر ، ويل ديورانت، مباحث الفلسفة، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1955، ص 44-45.
- (16) ديف روبنسون وجوديجروفز، مرجع سابق، ص 66.
- (17) محمد عبد الرحمن مرحبا، مرجع سابق، 232.
- (18) مجدي السيد أحمد كيلاني، الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، الإسكندرية، 2009، ص 222 - 223.
- (19) محمد عبد الرحمن مرحبا، مرجع سابق، ص 233، وكذلك انظر حربي عباس عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، مرجع سابق 1992، ص 240.
- (20) محمد عبد الرحمن مرحبا، مرجع سابق ص 233.
- (21) يوسف كرم، مرجع سابق ص 71. كذلك أنظر إلى وولترستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط ب، القاهرة، 1984، ص 157-158.

- (22) محمد غلاب، الخصوبة والخلود في إنتاج أفلاطون، دون ذكر دار نشر، القاهرة، 1962، ص 155.
- (23) محمد عبد الرحمن بيسار، الفلسفة اليونانية، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، 1981، ص 83.
- (24) محمد عبد الرحمن مرحبا، مرجع سابق، ص 233 - 234.
- (25) محمد غلاب، الفلسفة الإغريقية، الجزء الأول، دون ذكر دار نشر، ط 1، القاهرة، 1938، ص 240 - 241.
- (26) نجيب بلدي، تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها، دار المعارف، 1962، ص 62 - 63.
- (27) محمد عبد الرحمن مرحبا مرجع سابق، ص 234. للمزيد راجع :
- Culley N., Plato's Theory Knowledge, London, 1962, p. 65 - 80.
- (28) وهو ما يسمى في المنطق الصوري بالتعريف الجامع المانع أي جامع لكل أفراد النوع المراد تعريفه ومانع أفراد الأنواع الأخرى من الدخول في التعريف.
- (29) المرجع نفسه والصفحة نفسها. وكذلك راجع :
- Stenzel. J., Plato's Method of Dialectic, Translated from the 2nd German, ed (1931) by Allen. D. J., Oxford, 1940 .
- (30) انظر : حربي عباس عطيتو ، ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان ، ص 243 .
- (31) محمد غلاب، الفلسفة الإغريقية، الجزء الأول، ص 243 - 244. وكذلك انظر، عبد الرحمن بدوي، أفلاطون، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1943، ص 144 - 145. وكذلك انظر أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، ص 123.
- (32) محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، الجزء الأول، دار المعرفة الجامعية، ط 5، الإسكندرية، 1988، ص 185.
- (33) المرجع نفسه، ص 185 ، 186 .
- (34) المرجع نفسه، ص 186.

- (35) جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا، مطبوعات المكتبة الكبرى للتأليف والنشر، ط 3، ص 31.
- (36) عبد الرحمن بدوي، أفلاطون، ص 144.
- (37) أوجست ديبس، أفلاطون، ترجمة محمد إسماعيل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 2، 1998، ص 111.
- (38) محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، الجزء الأول، ص 186 - 187.
- (39) المرجع نفسه، ص 187، 188.
- (40) نقلاً عن عبد الرحمن بدوي، أفلاطون، ص 142.
- (41) مصطفى غالب، في سبيل موسوعة فلسفية، الجزء السابع، ص 34.
- (42) محمد على أبو ريان، مرجع سابق، ص 189.
- (43) David Ross, Plato's theory of Ideas, the Clarendon Press, Second edition, Oxford, 1953, P,214.
- (44) أوجست ديبس، مرجع سابق، ص 101.
- (45) David Ross, op. cit., p. 213.
- (46) Ibid, P 213.
- (47) راجع، حربي عباس عطيتو، اتجاهات التفكير الفلسفي عند اليونان، ص 386 - 388.
- (48) المرجع نفسه، ص 366، وعن نظرية المعرفة وصلتها بالتذكر الأفلاطوني راجع بصفة عامة:
- Valstos Q. ed., Plato : A collection of Crtifical Essayo (1), Metaphysics and Epistemology, Garden City, N. Y., 1971, p. 68 - 110 .
- (49) J.C.B. Goslin, OP.Cit., P, 145.
- (50) محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، الجزء الأول، ص 208.

(51) محمد غلاب، الخصوبة والخلود في إنتاج أفلاطون، القاهرة، 1962، ص 103 - 104.

(52) J.C.B. Gosling, Op. cit, P.140.

(53) حسين حرب، الفكر اليوناني قبل أفلاطون، ص 62-63.

(54) فيصل بدير عون، نظرية المعرفة عند ابن سينا، مكتبة سعيد رأفت، ط ب، القاهرة، 1978، ص 168.

(55) محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، الجزء الأول، ص 210.

(56) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، ص 178.

(57) نقلاً عن حسين حرب، الفكر اليوناني، أفلاطون، دار الفكر اللبناني، ط 3، بيروت، 1990، ص 64. وكذلك أنظر أحمد شمس الدين، أفلاطون، دار الكتب العلمية، ط 1، بيروت، 1990، ص 61.

(58) انظر : حربي عباس عطيتو ، ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان ، ص 247 .

(59) Ross, Plato's theory of Ideas, London, 1968, pp. 80 – 81

(60) Richard Kraut, Plato, Cambridge university Press, 1992, pp. 219 – 220.

(61) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، ص 162 وكذلك أنظر

G.C.Field, . Plato and his contemporaries, co.LTD, London, P2

(62) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، ص 162. وكذلك أنظر أحمد أمين زكي ونجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ص، 158.

(63) فالتزر، أفلاطون، مرجع سابق، ص 61.

(64) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، ص 163. وكذلك انظر :

G.C.Feild, op.cit., P212

Ibid, P. 209(65)

(66)

G.C.Field, Op. Cit., P213. And see: David Ross:. Op, cit., , P
175

(67) محمد علي أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي ، الجزء الأول، ص 238 .

(68) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 163.

(69) شارل فيززر، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 96.

(70) David Ross, Op.cit.P.172.

(71) شارل فيززر، مرجع سابق، ص 96.

(72)Raphael, Initiation into the philosophy of plato, translated from
the Italian by Kay McCarty Shepheard- walwyn Publishers Ltd,
Italy, 1999, P.27.

(73) محمد عبد الرحمن مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهلنستية،
ص 237، 238.

(74) نقلاً عن: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، ص 165.

(75) جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا، ص 30 - 31.

(76) جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1989،
ص 44.

(77) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص 92 .

(78) David Ross, Op.cit., PP.217-218

(79) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، ص 165 وكذلك أنظر عبد الرحمن
بدوي، أفلاطون، ص 158 - 160.

(80) محمد غلاب، الفلسفة الإغريقية، الجزء الأول، ص 266.

- (81) أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ص 156-157 وكذلك أنظر: وولترستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، القاهرة، 1984، ص 162 - 165.
- (82) مجدي السيد أحمد كيلاني، الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، ص 227 ، 228.
- (83) يحي هويدي، قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1993. ص 28.
- (84) شارل فيرنر، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 99.
- (85) محمد عبد الرحمن مرحبا، مرجع سابق، ص 239.
- (86) ديف روبنسون وجودجروفز، أقدم لك أفلاطون، ص 78.
- (87) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 97، وكذلك انظر: فالترز، أفلاطون، ص 69 - 70.
- (88) أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ص 160-161.
- (89) راجع: محمد غلاب، الفلسفة الإغريقية، الجزء الأول، ص 161-163.
- (90) فالترز، أفلاطون، ص 57.
- (91) اللوقوف على تلك الاعتراضات بشكل دقيق ومفصل راجع عبد الرحمن بدوي، أفلاطون، ص 175 - 181. وكذلك راجع أحمد شمس الدين، مرجع سابق، ص 260.
- (92) محمد غلاب، الفلسفة الإغريقية، الجزء الأول، ص 260.
- (93) أحمد شمس الدين، أفلاطون، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، 1990، ص 78، 79.