المثالية والواقعية في الفلسفة الأفلاطونية

فؤاد مليت

أستاذ مساعد

قسم الفلسفة – كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

ملخص

تهـدف هـذه الدراسة إلى استجلاء معنى الأزمة التي بدت في فلسفة أفلاطون في لحظـة البارمنـيدس، و هي الأزمة التي وصفها جان فال بالعقدة الغوردية، و إلى فهم الحلول التي صاغها أفلاطون في محاورتي السوفسطائي و فيلابوس لتجاوز هذه الأزمة و التغلـب علـى معضلاتها. إن تتبع هذه المشكلة سيظهر لنا، علاوة على تطور نظرية المثل، أن أفلاطون كان أول ناقد للأفلاطونية.

Resumé

Centrée sur un problème, considéré comme nœud gordien par Jean Wahl , cette étude cherche à comprendre la signification profonde de la crise apparue au moment du Parménide, et les solutions apportées par Platon dans le Sophiste et le Philèbe ; ce qui nous montre, outre le développement de la doctrine des Idées chez Platon, et de façon qui peut paraître paradoxale, que Platon fut lui même le premier critique de platonisme.

إذا اعتـــبرنا الواقعـــي هو من يتخذ نماذجه من الواقع المعطى(1) وعلى أساسه يبني تعاملـــه الفلســـفي مع الأشياء، صادفتنا صعوبة في تحديد هذا المفهوم وضبطه. ذلك أننا مـــتى جعلـــنا من المادي المحسوس مرادفا للواقع، فاتنا أن مفهوم " العدالة " مثلا، مع ما يحمله من دلالة أخلاقية وروحية سيسقط في مجال ما يمكن تسميته بالمثل والتي هي من جـــراء عـــدم تحققها بالفعل على صعيد الواقع، فإنها تصبح من قبيل الوهم الذي لا حقيقة لـــه. وهو الأمر الذي يقبل المناقشة والرد، إذ لا أحد يعتقد بأن " العدالة " غير موجودة، ولا معـــنى لمن يتشبث بأمر لا وجود له على التحقيق. ومن ثم فسنضطر إلى القول بأن مثال " العدالة " الذي يحمله كل واحد منا يتمتع بوجود واقعي، وهو القول الذي ينتهي إلى إقرار ضرب من الواقعية للمثل (2).

إن هذا الاعتبار يلقي مزيدا من الوضوح والجلاء على مقصد أفلاطون من اعتباره "المثل " هي الواقع، وإلحاحه في عد المثل حقيقة المعرفة والواقع على حد سواء. ذلك أنه إذا أردنا أن نعرف الحقيقة الأساسية الأولى في الفلسفة الأفلاطونية وجدناها تكمن في حقيقة المثل، ومن ثم جاز وصم الأفلاطونية بالمثالية، ولكننا متى حاولنا أن نعرف ما تكونه هذه المثل وما هو وضعها، لم تكن هذه المثل إلا الواقع نفسه، وبذلك جاز أيضا أن تدعى واقعية (3).

وقد يصح القول هنا بأن الأفلاطونية من حيث هي نظرية في أصل الأفكار العامة ومنشئها ينطبق عليها وصف المثالية من جهة كونها تعتبر الأفكار العامة متقدمة على التجربة، ولكنها وهي تمنح المثل صفة الشيئية، تقابل النزعة الإسمية ويصدق عليها الوصف الواقعي.

إن الأستاذ روجيه فيرنو R.Verneaux يدلي في هذا المجال بملاحظة هامة وهي أن الواقعية ذات تيارين رئيسيين، أحدهما ناشئ عن أفلاطون ويمتد عبر القديس أوغسطين والقديس بونافنتورا، وينتهي إلى ديكارت ومالبرانش، ويصير أنطولوجيا في القرن التاسع عشر، والآخر أرسطي، بلغ أوجه عند القديس توما الأكويني (4).

ويتضح المنزع الواقعي لأفلاطون وفق ملاحظة الأستاذ فيرنو من أنه منح المثل وجودا في ذاته، وجعل المعرفة دائرة عليها باعتبارها الماهيات الثابتة، إذ العالم المحسوس، لتغيره الدائم، لا يصلح لأن يكون موضوعا للمعرفة، لأنه أقرب في الحقيقة إلى اللاوجود منه إلى الوجود (5).

ولكن الأستاذ جوزيف مورو J. Moreau صاحب الدراسات الأفلاطونية الجادة، والمدافع عن توجه أفلاطون المثالي (6) يلاحظ أن لفظ المثالية يمكن أن ينطبق على

فلسفة أفلاطون ولكن شريطة ألا يفهم من هذا اللفظ النزعة الذاتية subjectivisme، التي كثيرا ما يختلط معناهما لدى البعض. ولقد أوضح بأن هذا المعنى الذي يلحق عادة بالمثالية، من شأنه أن يحجب عنا حقيقة هامة وهي أن باركلي Berkeley وهو أشد المدافعين جرأة عن المثالية، من حيث هو يرد كل وجود الأشياء الحسية إلى كونها مدركة، يقول مع ذلك بتعدد الأرواح (الأذهان) والذوات المدركة، ويضع فوقها جميعا الروح الكلي، خالق قوانين الطبيعة، الذي تقوم فيه موضوعية إدراكاتنا.

فإذا تم دفع هذا اللبس كان بالمستطاع تبين المعنى الذي يمكن اعتبار الأفلاطونية مثالية وفقا له. ذلك أن الأشياء المحسوسة ليست واقعية أبدا عند أفلاطون، بل هي ظواهر فحسب. فالواقع يكمن بكليته في المثل، ولكنه من التعسف أن تؤول الأفلاطونية في حدود المثالية الحديثة.

إن قول أفلاطون بأن المحسوس ليس إلا ظاهرة، ليس معناه بالضرورة رد المحسوس إلى معطى للشعور لا وجود له خارج الوعي، كما أن القول بأن كل الواقع يكمن في المثل لا يؤدي كذلك إلى إرجاعه إلى موضوع الفكر، ذلك لأن المثال الأفلاطوني هو بالتأكيد واقع مستقل عن الفكر.

وهكذا يجد الأستاذ مورو أن الأمر يحتاج إلى توضيح يبرز اختلاف مفهوم لفظ المثال أو الفكرة Idée بين أفلاطون والفلسفة الحديثة.

ففي حين ترد المثالية الحديثة كل واقع إلى الفكرة باعتبارها موضوع التمثل وتذيب بذلك الوجود في الفكر، فإن الأفلاطونية على العكس من ذلك إذ ترفع الفكرة إلى مقام الواقع وتجعل المثال هو الواقع نفسه وترى فيه كيانا مطلقا، فهي تلحق الفكر بالوجود. ومن هنا فإن وصم الفلسفة الأفلاطونية بالمثالية يبدو مضللا بصورة خطيرة، إذ هي في الحقيقة واقعية حين تؤكد مفارقة المثال.

وبالفعل، فإن وضع المثل كيانات ثابتة قائمة بذاتها ومفارقة للأشياء المشاركة فيها، يمنح هذه المثل استقلالية عن الفكر، " فهي توجد خارجنا، بل وفوقنا " (7). وعلى ذلك فإن المثال الذي أحل فيه أفلاطون الواقع وجعله الماهية الحقة للأشياء، يعبر عن واقعية واضحة.

ولكن أيتعلق الأمر بواقعية المحسوس le réalisme du sensible ؟ لقد كان من أفلاطون في محاورة تياتيتوس Théétète أن رفض مزاعم التجريبية، وراح يكرس في الجمهورية République مطلقية الحقيقة وقبلية المعرفة. فكيف ينبغي أن تفهم واقعية المثل هذه ؟

الواقع أن طرح السؤال بهذه الكيفية يجعلنا نلج إلى عمق المشكلة الأفلاطونية. ذلك لأن هذا السؤال هو الذي سيمكننا من أن نستشف ما ستسفر عنه مراجعة أفلاطون لنظريته الخاصة في المثل، ومن خلالها تصوره للوجود. وإن هذه اللحظة الحرجة في تاريخ فلسفة أفلاطون – وهي لحظة البارمنيدس Parménide – لتشكل أزمة حقيقية بدا فيها أفلاطون أول من لمح قصور نظريته فهم بنقدها.

ذلك أن إفراد أفلاطون المثل بخاصة المفارقة transcendance ضمانا للموضوعية وإقامته هذه المثل وقائع في ذاتها des réalités en soi ورفعها إلى مقام المطلق، يقود إلى اعتبار نظرية المثل تكريسا وتأسيسا لواقعية المعقول réalisme de l intelligible يراد بها تخطي مشاكل القول بواقعية حسية أثبتت المحاورات الأفلاطونية الكبرى تهافتها وإخفاقها في تقديم تفسير مطابق لطبيعة المعرفة.

ولكن اعتبار المثل على هذا النحو يثير عدة مصاعب وإشكاليات يلوح أنها لا ترفع. وهي المصاعب التي اجتهد أفلاطون في عرضها في البارمنيدس، إلى حد بدت معه هذه المحاورة وكأنها عقدة (8) مربكة تتحطم أمامها كل المحاولات التي تريد أن تنقذ فرضية القول بالمثل منظورا إليها على أنها تمثل واقعية المعقول.

إن محاورة البارمنيدس هي واحدة من أصعب النصوص الفلسفية على الإطلاق، وفيها يحار الدارس بصدد الهدف الذي توخاه منها واضعها. إذ هي في قسمها الأول نقد عسير لنظرية المثل وبيان للمآزق التي تضع فيها المعرفة، وهي في قسمها الثاني لعبة جدلية مضنية تشعر القارئ بدوار إذا ما رام تتبع حيثياتها وأصول الحجاج فيها، وإحباط عند نتيجتها التي تنتهي إلى وضع يتساوى فيه وجود الواحد ولا وجوده، سواء بالنسبة إلى ذاته أو إلى غيره (9). وقد أدى غموض هذه المحاورة المفرط ببعض مؤرخي الفلسفة اليونانية إلى إنكار أن تكون هذه المحاورة لصاحب الجمهورية (10).

هذا، ودلالة هذه المحاورة التي قطع النقد الحديث بصحة نسبتها إلى المدونة الرسمية الأفلاطونية، لا يمكن أن تفهم برمتها إذا ما عزلت عن سياقها التاريخي والفلسفي، أي ارتباطها بما قبلها وبما بعدها من أعمال أفلاطون الأخرى.

ودون إثارة إشكال حرج، ليس هنا مجال البحث فيه، عن النظام المفروض اتباعه فيما يتعلق بمحاورات أفلاطون المتأخرة، وهي الموسومة بالجدلية، فإن البحث اللامع الذي قدمه الأستاذ جاك شوفالييه J. Chevalier في مسألة الترتيب التاريخي لمحاورات أفلاطون يبدو حاسما في هذا الشأن (11).

ولئن أصر العلامة الآب أوغست ديبس A Diès على جعل البارمنيدس متقدمة على التياتيتوس ، فإن جمهرة من الباحثين من ذوي الدراسات الأفلاطونية المأثورة قد أطبقوا على وضع البارمنيدس متأخرة على التياتيتوس (12). والحال أنه يمكن اعتماد هذا الترتيب الأخير لاعتبار منهجي أساسا، وهو أن أفلاطون لما فرغ من رد الأطروحة الظاهراتية la thèse phénoméniste ذات المنزع النسبي، وأوضح ضرورة تشييد نظرية المثل لتكفل قيام المعرفة وتضمن لها الموضوعية، عاد في محاورة البارمنيدس يفحص هذه النظرية ويمتحن قيمتها.

يبدأ القسم الأول من المحاورة بزينون Zénon وقد انبرى للرد على خصوم الواحدية البارمنيدية le monisme parménidien (13) في حضرة سقراط Socrate وبارمنيدس، بأن أخذ يبين ما يلزم عن القول بوجود الكثرة من المفارقات. وقد استطاع سقراط أن يدرك بجلاء تام المقصد الزينوني من هذه المحاجة ضد وجود الكثرة، وهي تتلخص في أن " الأشياء الكثيرة إذا كانت من جهة محرومة من الواحد كانت غير متشابهة من جراء لامشاركتها في الواحد، ومن ثمة تكون غير متشابهة فيما بينها، ولكنها تكون، من الجهة الأخرى، متشابهة لكونها تحظى بخاصة مشتركة هي لامشاركتها في الواحد " (14).

هذا المطلب الزينوني لم يكن ليرضي سقراط الذي تقدم بنظريته في المثل على أساس أنها هي ما يسمح بفض هذه المشكلة التي تخبط فيها زينون. إن قبول مثال للمشابهة في ذاتها وآخر للامشابهة في ذاتها، يخرجنا من هذه المفارقة paradoxe الزائفة التي ألمع إليها زينون (15)، بحيث إن التناقضات البادية في عالم الأشياء المحسوسة تنحل فور الإقرار بأن الأشياء المتشابهة هي كذلك لكونها تشارك في مثال المشابهة، والأمر نفسه بالنسبة إلى الأشياء اللامتشابهة، إذ هي تشارك في مثال اللامشابهة (16).

واضح أن التدخل السقراطي يهدف، بعد أن أحال زينون على الصمت، إلى أن يرفع المناقشة إلى مستوى المثل ذاتها، ليتحقق مما إذا كانت المثل بدورها تعاني هذه من النقائض التي تطغى على عالم الحس (17). وبعد أن اتضح لبارمنيدس أن سقراط يفصل بين المثل والأشياء التي تشارك فيها (18)، راح يستوضحه وضع الأشياء الوضيعة والقبيحة كالشعر والوحل وكل ما هومضحك حقير، هل يجعل لكل منها مثالا ؟

لقد أحرج هذا السؤال سقراط وجعله يعرب عن تردده في أن يفرد لهذه الأشياء مثلا، ولاسيما أن المثل تعبر عن الطابع الروحي للحقائق الأبدية التي تجد قمتها في ما يفوق الوجود ذاته قوة وشرفا، وهو مثال الخير، شمس العالم المعقول (19). وعند هذا التردد

يسارع بارمنيدس ليلاحظ أن حداثة سن سقراط هي التي جعلته يخشى القول بوجود مثل حتى للأشياء التي أتى على ذكرها، وأن الفلسفة متى استولت عليه ورفعته في مدارج الحقيقة السامية لم يجد حينها حرجا في هذا الأمر.

إن ما يمكن استخلاصه من السؤال عن ماصدق المثل وعن حجم الوجود الذي تغطيه، هو أنه قد كشف عن أن هناك :

1- كثرة من المثل،

2- وانفصالا بين المثل والأشياء المشاركة فيها.

والحقيقة أنه انطلاقا من هذا الاعتبار في تمثل نظرية المثل تنشأ المصاعب. وأول هذه المصاعب هي فكرة المشاركة المنظور إليها على أنها وسيلة الاتصال بين العالم المعقول والعالم المحسوس. لا بد من التساؤل هنا عن الوجه الذي تتم به هذه المشاركة. إن اعتبار المشاركة على الوجه المادي يقحم النظرية في إحالات منطقية لا يمكن قبولها، إذ كيف يمكن للمثال وهو وحدة قائمة بذاتها أن يكون محل مشاركة من محسوسات كثيرة ؟

أيكون المثال في كل الأشياء بكليته أم بقسم منه ؟

لو كان المثال – وهو واحد وعين ذاته – موجودا بكليته في الأشياء الكثيرة المفارق بعضها لبعض، للزم عن هذا الوضع أن يكون المثال مفارقا لذاته، وهذا خلف (20).

ولو تصورت المشاركة لا في كل المثال بل في قسم منه مع بقائه واحدا في ذاته، كضوء النهار يغطي مساحات كثيرة دون أن يضطره ذلك إلى مفارقة ذاته (21)، فإن هذا التصور لا ينجو من الخلف والإحالة، وبيان ذلك " أن قسم الكبر المشارك فيه يصبح صغرا بالقياس إلى كل الكبر، وكل الصغر سيغدو كبرا بالقياس إلى قسمه " (22).

ثم إن المثال وحدة unité، ولكن القول به يفضي إلى كثرة لا سبيل إلى دفعها. وذلك أن مثال الكبر بالذات الذي هو وحدة كل الأشياء الكبيرة التي تستفيد منه اسمها متى وضع خارجا عنها تحتم وضع مثال آخر للكبر يوحد بين المثال الأول وما يشارك فيه من الأشياء، وهكذا دواليك في ارتداد لامتناه، مما ينفي عن المثال الوحدة الحقيقية (23).

وخطورة هذه الصعوبة تكمن في أن المثال الذي يناط به معرفة المحسوس، بما هو محمول يقال على الأشياء التي تشارك فيه، أصبح هو ذاته مجرد موضوع بجانب الأشياء المحسوسة. وبهذا فقد تخلى عن وظيفة الحمل (24) ولم يعد السبيل إلى معرفة العالم المحسوس.

هذا، وسواء أحاول سقراط أن يجعل من المثال فكرة في العقل تنطبق على كثيرين، أو جعل منه نموذجا تقوم العلاقة بينه وبين الأشياء على المحاكاة (25)، فإن مشاكل فكرة المشاركة لا تختفي بمثل هذه البساطة، لأن اعتبار المثال فكرة ترتبط حتما بموضوع موجود هو اعتبار يرغم القائل به على معالجة هذا الإشكال : إما أن يكون كل شيء مكون من فكر ويفكر أو أن كل شيء فكر ولا يفكر (26). وأما محاكاة النموذج القائم في الطبيعة على أساس المشابهة، فهو يطرح بدوره مشكلة الارتداد اللامتناهي تماما كفكرة المشاركة.

لقد أظهرت مناقشة بارمنيدس السابقة أن فكرة المشاركة تنطوي على صعوبات عدة. وإذا اعتبرنا قيمة المشاركة ودورها في نظرية المثل أدركنا أن " استحالة المشاركة هي في الحقيقة استحالة للمعرفة الإنسانية في ذاتها " (27).

وأما الآن فالمناقشة ستدور على المثل ذاتها.

إذا كانت المعرفة مشروطة بالمثل، وكانت هذه الأخيرة قائمة بذاتها ومستقلة عن عقولنا استقلالها عن المحسوسات الكثيرة المشاركة فيها، فإن المعرفة ذاتها ستكون مستحيلة لانعدام الصلة التي تربط المثل – وهي مبادئ المعرفة – بأفهامنا.

ثم إن مفارقة المثل – التي ألح أفلاطون في التشديد عليها إنقاذا للموضوعية – تعني أنها تحمل طابع المطلق. وإن ما هو مطلق حقا ليستبعد، ضرورة وبداهة، كل علاقة، وذلك لكونه " موجودا خارج كل علاقة " (28)، ومن صفاته التناهي والاكتمال والثبات (29). ولكن المعرفة إذا كانت علاقة أساسا، فهذا يعني أن المثل بوصفها كيانات ثابتة تغدو، لمطلقيتها هذه، غير قابلة لتناول الفكر، ومن ثم فالمثل ستظل محجوبة عنا مستغلقة على أفهامنا ولا سبيل إلى معرفتها البتة.

لقد وعى أفلاطون قيمة هذا النقد فوصفه على لسان بارمنيدس/الحوار بالأكثر خطـــورة (30). ومبلغ الخطورة فيه أن نظام المعقول إذا انفصل عن نظام المحسوس – أنطولوجيا – كان من شأنه أن يقصي إمكانية الاتصال بينهما. وهو الاتصال الذي عنه تنشأ المعرفة. ومن هنا فالعلم في ذاته سيكون علم الحقيقة في ذاتها، وكل ما هو معقول سيتعلق بما هو معقول، تماما كتعلق ما هو في العالم المحسوس بما هو من نظامه. فالسيد في ذاته هو كذلك بالنسبة إلى العبد في ذاته، لا بالنسبة إلى العبد المتعين في العالم المحسوس.

إن ما هو في ذاته لا يمكن أن يتصل بما هو بالنسبة إلينا ولا أن يدخل في علاقة معه. وما هو بالنسبة إلينا، كعلومنا نحن، سيكون مبتور الصلة بما هو في ذاته، ومن هذه المماثلة

يخلص أفلاطون إلى أن الله ذاته لا يمكنه أن يعرف عن واقعنا شيئا ولا أن نعرف نحن شيئا عنه (31).

هذه هي المثالب والثغرات التي رصدها بارمنيدس في نظرية المثل. وقد لاحظ الأستاذ بول ريكور P.Ricoeur ، الذي خص هذه المسألة بدراسة وافية مستفيضة، أن ما تشكو منه نظرية المثل هو أنها تتأرجح بين مفهوم مادي لعلاقة الأشياء بالمثل كان من شأنه أن أحالها فكرة غير معقولة، وغياب هذه العلاقة بالكلية، غيابا جعل المثال غير قابل للمعرفة إطلاقا، لانغلاقه على ذاته (32).

هذا، وأما القسم الثاني فأكثر تعقيدا وأشد إيغالا في التجريد، والبحث فيه يستدعي رياضة جدلية وتمرسا بفن الحوار لكي يتم التغلب على المعضلات التي تثيرها علاقة الواحد بالكثير.

والحقيقة أن الواحد الذي يعنيه أفلاطون في القسم الثاني من المحاورة " هو في الوقت نفسه وجود بارمنيدس ومثال سقراط " (33)، وإن انتقال أفلاطون، عبر طرح وجود الواحد أو لاوجوده سواء بالنسبة إلى ذاته أو إلى غيره، من فرضية إلى أخرى، هو إبراز للصعوبات الناجمة أيضا عن كون مشاركة المثل بعضها في بعض هي أمر غير معقول أيضا.

" إن هدف القسم الثاني من البارمنيدس هو على وجه التحديد بيان أن الوحدة والتعدد في صورتيهما الأكثر تجريدا وعمومية، لا يمكن أحدهما أن يوجد إلا بالآخر " (34). وإذا لم يكن هذا الهدف متحققا بتمامه في البارمنيدس، فلقد عالجه أفلاطون في محاورة تالية هي السوفسطائي Sophiste، والتي لولاها لبدت محاورة البارمنيدس وكأنها نسيج من المغالطات السوفسطائية على حد قول الأستاذ فكتور بروشار V. Brochard (35).

إن غياب الحلول في محاورة البارمنيدس واقتصارها على بناء المعضلات يوحي بأن أفلاطون فضل التمادي في الإحاطة بجوانب ما يمكن تسميته بنقيضة المعرفة، وإن كان يرسم من حين إلى آخر نتفا من المخطط الذي يمكّن من الخروج من هذه النقيضة الأساسية، كما فعل في الفرضية الرابعة لما أبرز بارمنيدس /الحوار وهو يوضح الكيفية التي يناط بها تفنيد بارمنيدس/النشيد.

إن هذه النقيضة تكمن في أن المعرفة تعاني مأزقا حقيقيا بين قطبين قصيين هما :

- قطب الواحد l'Un الذي لا يمكن سبره ولا الكلام عنه l'ineffable.

- وقطب الكثير le multiple الذي لانغماسه في الواقع المتحرك أبدا، فهو يهدم كل قول (36).

فالهيرقليطيون مع كراتيل Cratyle وبروتاغوراس Protagoras يمثلون قطب الكثير، والإيليون مع جورجياس Gorgias والميغاريين يمثلون قطب الواحد. والحقيقة أن ما يجمع بين هؤلاء وأولئك هو أنهم ينتهون جميعا إلى النتائج عينها، النافية لإمكان المعرفة (37). وعلى أفلاطون أن يتملص من حدي هذه النقيضة.

إن المعرفة موجودة. هذا واقع لا يرقى إليه شك، وكذلك الحكم والخطاب. فكيف نمنح لوجود المعرفة وضعا خارج حدود القول بالحركة الشاملة وبالثبات المطلق ؟

إن ما ينبغي التأكيد عليه والتنبيه إليه هنا هو أن هذه المصاعب التي تلف بطبيعة المثل لا تعني رفض هذه النظرية أبدا. فبارمنيدس الذي ما انفك يثير أمام نظرية المثل ما كان يبدو في حينه قضاء مبرما عليها، لم يجد بدا من التشبث بها كشرط أساسي لنشاط الفكر وفعاليته، وإلا لم يدر المرء أية وجهة يسلك، وضل كمن يتخبط في عتمة ليل حالك السواد (38).

وإذن " فالأمر يتعلق أساسا، بالنسبة إلى بارمنيدس/الحوار، بمعرفة أي نوع من الوجود يلائم المثل على نحو يجعلنا نتفادى القول بأن : كل شيء حق، كل شيء باطل - كل شيء ثابت، كل شيء هو في حركة " (39).

هكذا يتضح أن مهمة أفلاطون هي استخلاص تصور للوجود يتخطى بفضله الصعوبات المشار إليها سواء في التياتيتوس أو في البارمنيدس. وإن بناء أنطولوجيا تؤسس لشروط المعرفة ومقتضياتها، لهو المشروع الذي يحيل رأسا إلى محاورة السوفسطائي، التي سيعالج فيها حل ما بقي عالقا في محاورة البارمنيدس.

إن مفهوم العلاقة relation يحتل في فلسفة أفلاطون مكانة هامة ويلعب دورا محددا. وتعلق المعرفة بالوجود يعني أن المعرفة لا تكون إلا ضمن علاقة بموضوعها. وهذا أمر أحكم أفلاطون صياغته في فقرة حاسمة من الجمهورية يقول فيها :

-هل العارف يعرف شيئا موجودا أو غير موجود ؟

-إنه يعرف شيئا موجودا.

-شيئا موجودا أو غير موجود ؟

- شيئا موجودا، إذ كيف يمكن لمن لا يوجد أن يكون معروفا ؟ (40).

إن هذا النص لهو من الأهمية القصوى، إذ هو يوضح الطابع الأساسي للفكر والخاصة الرئيسة للمعرفة من حيث هي نشاط فكري متميز، وهي خاصة القصدية intentionnalité. فالمعرفة هي دائما معرفة بشيء. ولقد استطاع أفلاطون أن يضع من خلال هذه الصيغة ما سيعرف لاحقا عند الفلاسفة المدرسيين بنظرية القصد (41). ولكننا لاحظنا أنه متى وضعنا الوجود مطلقا وجعلناه في ذاته en soi، فقد أحلناه الواحد البارمنيدي. وإن تأويل المثل الأفلاطونية على أنها تمثل خصائص الوجود البارمنيدي وتكرس ثباته المطلق، هو الذي أدى إلى التأويل الواقعي المسرف لطبيعتها، وضد هذا التأويل بالذات أنشأ أفلاطون محاورة البارمنيدس لدفع القول به. وهي الواقعية التي راح من يسميهم أفلاطون بأصدقاء المثل ينادون بها، ففاتهم أنهم يجردون الوجود من المعرفة حال إقصائهم العلاقة منه وجعله مطلقا في ذاته. وهم من هذه الجهة يشكلون ما يمكن تسميته بتصلب للمثالية أو بمثالية متصلبة un raidissement de l'idéalisme.

هذا، وأما الميغاريون فهم الفلاسفة الذين تعاملوا مع مثل سقراط ولكأنها تحمل خصائص الواحد البارمنيدي، فقادهم هذا التوحيد بين سقراط وبارمنيدس إلى نفي العلاقة، ومنها إلى نفي إمكانية الحكم (42). فمنطق المدرسة الميغارية يفرض الامتناع عن القول بأن " أبا العلاء شاعر "، لأن مثال أبي العلاء هو غير مثال الشاعر، وحيث إنه لا وجود لعلاقة بين المثل، فليس يمكن عقد الحكم بنسبة مثال إلى آخر. وهكذا فإن ما يمكن قوله فقط هو" أبو العلاء هو أبو العلاء "، و" الشاعر هو الشاعر" ولا شيء غير هذا.

إن الفلسفة الميغارية تقضي على إمكانية المعرفة إذ تنفي إمكانية الحكم، لأنها تنطلق من المبدأ الإيلي الذي يحيل الخطاب ذاته محالا، مع هذا الفرق البسيط، وهو أنه إذا كان بارمنيدس لا يقول إلا بحد وحيد مطلق (الوجود /الواحد)، فإن المدرسة الميغارية تقول بحدود كثيرة ثابتة (43).

إن مشكلة الخطاب وإمكانية الحكم التي أثارتها المدرسة الميغارية من خلال مسألة الحمل هي ترجمة لمشكلة المشاركة problème de la participation. لاإمكانية المشاركة على صعيد المثل تعني لاتواصلها. وإذا انتفى الترابط بين المثل، لم يعد ممكنا لا الحمل ولا الحكم ولا الخطاب، ومن ثمة فلا إمكان للمعرفة.

وإذن، فإن حل هذا الإشكال على مستوى ترابط المعقولات (المثل)، ينطوي أيضا على حل مشكلة العلاقة بين المعقول والمحسوس، وهذا لأن العلاقة بين المحسوس والمعقول تماثل العلاقة التي بين المعقول والمعقول (44).

وليس من قبيل المصادفة أن يكون عنوان محاورة السوفسطائي الفرعي هو " في الوجود".

تعمد هذه المحاورة إلى استعادة مشكلة الخطأ l erreur التي تم التطرق إليها في محاورة التياتيتوس دون التمكن من حلها. ولا شك في أن تسويغ وجود الخطأ إنما يعني أساسا تقرير مشروعية الحكم وإنقاذ الخطاب من محض تحصيل الحاصل الذي أرادت المدرسة الميغارية أن تسجن الفكر في حدوده. ولكن إثبات واقعية الخطأ هو إثبات لواقعية اللاوجود la réalité du non être ، إذ لا وجود للخطأ ما لم يكن اللاوجود موجودا (45).

وبالفعل، فإن إثبات واقعية اللاوجود هو الهدف المعلن عنه في هذه المحاورة، وقد اضطر أفلاطون لأجل ذلك إلى اقتراف جريمة القتل ضد بارمنيدس العظيم un parricide، وهي الجريمة التي تكمن في إنكار مطلقية المبدأ الذي ينفي اللاوجود نفيا مطلقا.

يقضي مبدأ بارمنيدس القائل بأن الوجود موجود واللاوجود غير موجود l'être est le non être n'est pas , –، بأنه ليس من الممكن التفكير في اللاوجود على أي نحو كان، حتى ولو كان ذلك على مستوى الفكر ذاته، إذ سيكون له من هذه الناحية وجود المفكّر فيه، ومن ثم فإن ما ينبغي فعله بإزائه هو أن لا نقول عنه شيئا.

إن رفض الحديث عن اللاوجود يعني أن بين الفكر و الوجود تطابقا ماهويا، بحيث إن الفكر وما فيه يفكّر هذا الفكر ليسا إلا شيئا واحدا la pensée et ce dont il y a pensée c'est tout un، وحيث كان اللاوجود، للاوجوده، لا يسوغ إمكان الخطأ، فإن اتهام السوفسطائي بكونه صانع خيالات ومزيف حقائق بقوله موجودا ما ليس بموجود، يوقع القائل به في حرج شديد، لأنه يقرن في القضية الواحدة بين الوجود وبين الذي رفضه بارمنيدس ولم يعترف به حتى على مستوى القول : اللاوجود.

لا بد لتسويغ الخطأ إذن من نفي الأطروحة البارمنيدية. ونفيها يعني أساسا إثبات اللاوجود وتقرير الأطروحة التالية : إن اللاوجود موجود، وكذلك الوجود من جهته غير موجود. وإنه لمن الواضح أن اللاوجود المتعلق به الأمر عند أفلاطون والذي ألجأه إلى القول به تفسير وجود الخطأ، ليس هو العدم المطلق، إذ لو كان كذلك لكان كالوجود المطلق تماما، ولاستعصى على كل فكر، أي لما كان بالإمكان إقامة أية علاقة معه.

إن نمط البرهنة على تغلغل اللاوجود في الوجود، سيمر عبر زوج من المتقابلات، يريد منها أفلاطون أن يكشف عن العلاقة التي تربط الأجناس العليا مع بقائها متمايزة بعضها عن بعض.

لتكن القضية التالية : الوجود حركة وسكون.

إن الحركة والسكون في هذه القضية ليسا متضادين بل هما متناقضان، لأن المتضادين حدان قصيان داخل الجنس الواحد الذي يضمهما، وخارجه يكون الوجود أيضا. أما الحدان المتناقضان فهما يترافعان إطلاقا وبصورة جذرية ويستغرقان الوجود برمته.

ولكن الحركة والسكون على الرغم من تمايزهما هذا، فلهما الوجود محمولا مشتركا. ومع ذلك فاشتراكهما في الوجود لا يعني اتحادهما به.

الحركة موجودة le mouvement est.

السكون موجود le repos est.

كلاهما يقبل الوجود كمحمول، ولكن لا يمكن أن نخلص إلى هذه النتيجة القائلة بأن الحركة هي السكون le mouvement est repos. فمع أن الوجود يحمل على كليهما فهو لا يطابق الواحد منهما أو الآخر.

إن الحركة ليست هي الوجود، وهي وإن شاركت فيه تبقى على الرغم من ذلك شيئا مغايرا له، ولو كانت هي الوجود للزم إقصاء السكون. فعلاقة الحمل التي تربط موضوعا بمحمول وتوقع بينهما نسبة – موجبة أو سلبية – لا ترتد إلى علاقة تطابق بينهما identification، بل هي على العكس من ذلك تفترض الغيرية altérité (46)، التي تجعل من الممكن إدراك التمايز والاختلاف بين هذه الحدود الثلاثة : الوجود، والسكون، والحركة دون الاضطرار إلى نفي هوية كل حد في ذاته.

وإذن فالوجود والسكون والحركة، كل هذه الحدود تشارك في الغيرية وفي الذاتية دون أن تندمج فيهما، ذلك لأنه لو حصل هذا الاندماج لترتبت عليه عين النتائج التي لا يمكن قبولها :

- الحركة هي الآخر
- السكون هو الآخر
- الحركة هي السكون
- الحركة هي الذاتية
- السكون هو الذاتية

الحركة هي السكون (47).

و هكذا، فلابد لانعقاد الحمل أو الحكم jugement من وجود واقعي للغيرية أو للتغاير (48).

ولكن إذا كانت الغيرية شرطا أساسيا مباشرا لإمكان الحمل فهي لا تستغني عن مبدأ الترابط بين الأجناس. فكيف أمكن القول بوجود الحركة والسكون دون أن يفضي هذا القول إلى التوحيد بينهما ؟

الواقع أنه إما أن تكون الأجناس كلها منفصلة لا اتصال بينها ولا مشاركة لبعضها في بعض، فينعدم الخطاب. وإما أن كل الأجناس يشارك بعضها في بعض دون أي تمايز أو اختلاف، فيصبح السكون عين الحركة، وهذا محال. وإما القول بأن بعض الأجناس يشارك في بعض ويلتئم معه دون الآخر (49). وهذه هي الفرضية التي تسمح للحركة وللسكون بأن يشاركا في الوجود سواء بسواء، على الرغم من عدم قابلية الواحد منهما الارتداد إلى الآخر. فالوجود ما كان ليحمل على الحركة وعلى السكون لو لم يكن ما ليس بالحركة وما ليس بالسكون (50).

لقد أضحى مفهوم الحركة ضروريا للمعرفة عند أفلاطون. فأن تعرف، هو فعل. وأن يكون الشيء معروفا فذلك انفعال. ولا شك في أن الفعل لا يمكن أن يتم فيما هو ساكن. ومن هنا ففعل المعرفة حركة فاعلة، وكون الشيء معروفا حركة منفعلة. وعلى هذا الأساس يميز أفلاطون بين الذات والموضوع في المعرفة. فالموضوع منفعل وهو الماهية l'ousia والذات فاعلة وهي النفس nous.

وإذن فهناك حركة في المثل (51).

إن تخلص أفلاطون من مثالية متحجرة ومتصلبة لا ترى الوجود إلا ثباتا مطلقا، قد تم بفضل إبراز الدور الأساسي لمفهوم الحركة. ذلك لأنه ليس من المعقول أن يحرم الوجود، حسب أفلاطون، مما هو سام ورفيع : الحياة والعقل والحركة. وإن أفلاطون ليدرك جيدا أن الفيلسوف المتأمل في الوجود إنما مثله كمثل الأطفال الذين يرغبون في الحصول على الشيئين المتقابلين معا وفي الآن نفسه (52).

ولا شك في أن تعذر التوصل إلى تعريف تام ونهائي للوجود هو دليل على غموضه وعلى أنه لا يقل في غموضه عن اللاوجود الذي أصبح واحدا من المقولات الأساسية للفكر (53).

من هذا المنطلق استطاع أفلاطون أن يحل مشكلة الحمل ويؤسس ذلك على نظرية المشاركة التي تم إنقاذها من خلال فكرة ترابط الأجناس. وبهذا تنفض نقيضة المعرفة عند أفلاطون.

إن المعرفة في علاقة قصدية بالوجود. وهذا الوجود ليس بالكيان الثابت المطلق الذي يقصي العلاقة، لأن نظرية تنفي العلاقة بإطلاق، هي نظرية تنفي الوجود والحقيقة معا، بل هو الوجود وقد اخترقه اللاوجود. أو هو وجود حائز على الحركة والعقل والحياة، يسمح بالعلاقة ويفسح المجال للغيرية.

لقد كان الوقوف على هذه المشكلة في الفلسفة الأفلاطونية اجتهادا لإدراك عمقها، وكيف استشعرت نقيضة antinomie المعرفة وحاولت حلها. وقد كان الداعي إلى ذلك، الالتباس الذي بدا محيطا بمعنى الواقع والواقعية. ذلك أن أفلاطون كان قد نظر في المحاورات الكبرى (مينون Ménon، فيدون Phédon، الجمهورية) إلى المثال على أنه يمثل الوجود الحق. ولكن المحاورات المتأخرة (بارمنيدس، السوفسطائي) تحوي نظرات نقدية جريئة لنظرية المثل كما صيغت في المحاورات الكبرى. فهل يجوز القول بأن تعرض أفلاطون لمشكلة المعرفة وعلاقتها بالوجود، قد قاده إلى التخلي عن أطروحته الأولى ؟ الواقع أن قبول أفلاطون بوجود الحركة ضمن المثل في غالم الحقائق الأبدية وباللاوجود في الوجود، يدفع الباحث إلى التساؤل : هل يمكن اعتبار التأمل الأفلاطوني المتأخر في طبيعة المعرفة وشروط إمكانها وعلاقتها بالوجود :

- خروجا عن موقفه الأول الذي تجسده المحاورات الكبرى،
- أو إصلاحا لمواطن الضعف والقصور التي نبه إليها النقد في البارمنيدس،
- أم توسيعا لنظرية المثل وتأكيدا لها واستجلاء لطبيعتها.

من الواضح أن الإجابة عن هذا السؤال تتعدى حدود هذا المقال وتتطلب دراسة عميقة ومراجعة حثيثة لكل الأعمال الأفلاطونية واجتهادا مضنيا لفهمها، وإن كان الميل إلى تقرير الفرضية الثالثة لأسباب قد يكون أهمها ما انتبه إليه الفيلسوف جان فال J.Wahl حين أدرك أن من مقاصد أفلاطون في محاورة بارمنيدس التأكيد على أنه لا مجال للحديث عن وحدة مطلقة، وأن الوحدة الحقيقية إنما تلتمس انطلاقا من الكثرة. وهي فكرة تشكل أساس فلسفته المتأخرة في محاورته فيلابوس Philèbe، التي اعتنى فيها بإبراز العالم من حيث هو نتاج المحدود والثنائية اللامحدودة le produit de la limite et de la dyade indéterminé ، إذ هناك دور للاتحدد، كما أن هناك دور للمتحدد ولا يمكن التضحية بأحدهما إذا أردنا أن نرى العالم في مجموعه وكليته (54).

إن ما يريد أفلاطون استخلاصه في محاورة فيلابوس – وهي تعتبر المرحلة الأخيرة في تفكيره الفلسفي – هو أن كل كون génération إنما يتجه نحو الماهية. ولكن ما يوجد حقا ليس هو الماهية من حيث هي مفارقة للأشياء، بل الماهية باعتبارها صائرة ومن حيث هي نتاج للصيرورة. ولا شك في أن ما يقصده أفلاطون حين يتحدث عن ماهية الصيرورة l'essence de devenir هو وجود أشياء، وبالتالي فإن الماهيات توجد بالفعل في قلب الصيرورة ذاتها، إذ لم تعد الماهيات والجواهر قائمة في ما يفارق المحسوس ويفوقه، لأننا حين نكون أمام تمثال ما أو مائدة، فنحن بإزاء ماهيات منتجة بفضل الصيرورة ذاتها، أو كما يقول أفلاطون، أمام ماهيات صائرة des essences devenues (55).

هذا، والملاحظ حتى الآن هو أن مشكلة تصنيف الفلسفة الأفلاطونية، أهي واقعية أو مثالية، لم تحسم بعد. ذلك أن ما ذكره الأستاذ فيرنو لا يصدق إلا على مرحلة متقدمة من فلسفة أفلاطون. فقوله إن المحسوس عند أفلاطون أشبه ما يكون بلاوجود موجود un non être existant ، لا يمكن أن يتفق مع ما جاء في محاورة فيلابوس على الإطلاق. ومن ثم فإن وصفه للأفلاطونية بأنها واقعية قد لا يكون وصفا صائبا تماما.

وأما الأستاذ مورو، الذي أدرك بعمق أن واقعية المعقول المنتقدة بشدة في البارمنيدس تشكل مثالية متصلبة كان على أفلاطون أن يحترس منها. فهو يرى أن مثاليته تكمن في كونه ينطلق من فعل المعرفة نحو بناء نظرية في الوجود. وهذا يعني أن مورو لم يغب عنه أن لكلمة مثالية معنى آخر يوشك أن يفسد تأويله للأفلاطونية متى خالطه.

ولهذا فقد كان حذرا لما اعتبر الأفلاطونية مثالية لسبب خاص، وهو أنها اعتنت بشكل رئيسي بواقعة المعرفة وانطلقت منها.

ولكن هذا الحذر لا نجده عند الأستاذ عثمان أمين الذي طرق هذه المسألة في مؤلفه رواد المثالية في الفلسفة الغربية، فكان بحثه لها متميزا بنوع من التسرع.

يقول الأستاذ عثمان أمين : " إن المثالية الأفلاطونية مثالية " مطلقة " تتجه إلى ما هو بذاته، لأنها ترى في الفكرة أو المثال موجودا متميزا متعاليا، هو عنصر المعرفة المطلقة التي هي الموجود المطلق ذاته، ذلك الموجود الذي لا يتغير، والذي بفضله تجئ الأشياء كلها إلى الوجود " (56).

وهو يعتبرها على هذا النحو لأن " الأفكار فيها مفارقة لعالم الحس والمادة، في حين أن الأفكار في المثالية الحديثة إنما هي أفكارنا نحن عن العالم " (57).

إن هذا التمييز الذي نبه إليه المؤلف بين مثالية أفلاطون – على ما يذهب إليه – والمثالية الحديثة، كان من الممكن أن يقبل، لولا أنه راح بعد ذلك يلاحظ ما يجمع بين المثاليتين من شبه واتفاق، وهو أنهما لا تقبلان " أن يكون " للأشياء " وجود في ذاتها مستقل عن الفكر، لأن ما هو خارج عن الفكر لا يمكن أن يكون متعقلا، وبالتالي لا يكون شيئا " (58)، فأرجع – دون أن يحقق المسألة تحقيقا كافيا – مثالية أفلاطون إلى المثالية الحديثة. ولكنه على الرغم من ذلك أيضا عاد يبرز تباينهما ويشدد على أن " المثالية القديمة إنما هي الواقعية الميتافيزيقية المطلقة، أو الواقعية المتطرفة " (59).

الواقع أن كلام الأستاذ عثمان أمين مرتبك أشد الارتباك، والدليل على ذلك أنه بدأ يصف الفلسفة الأفلاطونية بالمثالية وانتهى بأن اعتبرها واقعية مطلقة أو متطرفة. وهذا يعني أنه لم يفعل شيئا سوى أنه انتهى إلى الإشكال ولم يستطع مع ذلك أن يتبينه على نحو واضح جلي، فضلا عن أن يجتهد في فضه أو أن يسهم في تأويله والحسم فيه، بدل أن يتركه من غير تحديد كاف.

إن من شأن الملاحظات الأخيرة أن تبرز، علاوة على صعوبة تصنيف الفلسفة الأفلاطونية، مدى الغموض الذي يحيط بالواقعية والمثالية. وهذا أمر أدركه أهل النظر من العاملين على ضبط اللغة الفلسفية، فنبهوا إلى أنهما لفظان يشكوان من سوء تحديد معناهما في الاستعمال الفلسفي الجاري، وإلى ضرورة حصر المعنى المراد منهما متى أريد استعمالهما، تفاديا للانزلاقات الخطيرة التي يوقع فيها تعدد معانيهما واتساع مراميها.

هذا، وإذا كان وضع الفلسفة الأفلاطونية بهذه الكيفية، فهل يمكن مجاراة فيرنو فيما ادعاه من أن التقابل بين الواقعية والمثالية هو تقابل قصي (60) لا يمكن رفعه ولا مطمع في الخروج منه إلا بالانضواء رأسا ضمن واحدة منهما ؟

إن للأستاذ مورو رأيا مخالفا، وهو من الوجاهة بحيث يبدو أنه لم يرد أن يضحي بأية واحدة منهما. ذلك لأنه يعتبر أن الذي يطرح مشكلة المعرفة وعلاقتها بالوجود، لا بد أن فكره يتأرجح بين الواقعية والمثالية، ليس باعتبارهما وضعيتين متصارعتين ومتعاندتين تستبعد الواحدة منهما الأخرى، ولكن باعتبارهما موقفين ممكنين للتفكير. وإنه لفشل لأي منهما التوقف في وضعية لا تسمح بالالتقاء مع الأخرى. فالواقعية تنطلق من تأكيد الوجود، ولكن عليها أن تسوغ لإمكان المعرفة وتفسر طبيعتها، وعلى العكس من ذلك تنطلق المثالية من التفكير في شروط المعرفة وأولياتها، ولكن يبقى مفروضا عليها أن تعثر على الوجود، وإلا بدت المعرفة فيها وكأنها تمرين تافه أو نشاط من دون موضوع (61).

وقد كان أفلاطون أول من انتبه إلى هذه الاعتبارات كلها، واحترس من أن يقع حبيس وجهة نظر ضيقة فيفوته ما هو مهم وأساسي في وجهة النظر الأخرى. ولأجل ذلك اختلفت تأويلات الفلسفة الأفلاطونية، نظرا إلى أن هناك بالفعل عناصر مثالية وأخرى واقعية في فلسفته. ولهذا بالذات لم يكن أفلاطون واقعيا تماما أو مثاليا بالكلية، لأنه أدرك أنهما مجرد لحظتين لا يجوز تجاهل مقتضياتهما وإن كان من الضروري تجاوزهما.

الهوامش:

1- J. Chevalier , l'Idée et le réel , (Grenoble : Arthaud , 1940) , p. 134.
2- Ibid., p. 136.
3- Ibid., p. 142.
4- R. Verneaux , Epistémologie générale ou critique de la connaissance , (Paris : Beauchesne , 1959) , p. 59.
5- Ibid., p. 60.

6- من أهم الدراسات التي خص بها مورو فلسفة أفلاطون ما يلي :

- La construction de l'idéalisme platonicien.
- Le sens du platonisme.
- Réalisme et idéalisme chez Platon.

وكل ما يأتي من ملاحظات مورو بخصوص أفلاطون فهي من مقدمة الكتاب الأخير، وخاصة الفقرتين 1 و2.

7- J.Chevalier , op.cit., p. 143.
8- J. Wahl , Etude sur le Parménide de Platon , (Paris : J.Vrin , 1951), p. 7: Le Parménide est un nœud gordien proposé aux philosophes.
9- Platon , Parménide , texte établi et traduit par A. Diès , (Paris : les belles lettres , 1923), 166c.

10- عبد الرحمن بدوي، أفلاطون، (بيروت : دار القلم، 1979)، ص 104.

11- ينظر البحث الممتاز الذي ألحقه الأستاذ شوفالييه برسالته : مفهوم الضروري عند أرسطو، وهو في موضوع الترتيب التاريخي لمحاورات أفلاطون والاجتهادات المتأخرة في تصنيفها ونقدها.

J. Chevalier , La notion du nécessaire chez Aristote , (Lyon : 1914) appendice n° 2.

12- A. Diès , note sur sa traduction du Parménide.

13- يحسن هنا التمييز بين بارمنيدس التاريخي صاحب النشيد وبارمنيدس المحاورة الذي يواجه سقراط بمصاعب القول بالمثل وبما تنطوي عليه من نقائض.

14- J. Wahl , op.cit., p. 14. Voir aussi Platon , op.cit., 128 a.

15- Platon , ibid., 129 a.

16- J. Wahl , op.cit., p. 16.

17- Platon , op.cit., 129 b.

18- Ibid., 130 b, c.

19- أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، (القاهرة : المؤسسة المصرية العامة ودار الكتاب العربي، 1968)، ص 239.

20- Platon , op.cit., 131 a.

21- Ibid., 131 b.

22- Diès , cite dans J. Wahl , op.cit., p. 32.

23- Platon , op.cit., 132 a , b.

24- J. Moreau , Le sens du platonisme , (Paris : les belles lettres , 1967) , p. 207.

25- J. Wahl , op.cit., p. 39.

26- Platon , op.cit., 132 c.

27- P. Ricoeur , Platon et Aristote , (Paris : C.D.U. , 1970) , p.45.

28- A. Lalande , Vocabulaire technique et critique de la philosophie , (Paris : P.U.F., 1962) , art. Absolu.

29- نلاحظ هنا خصائص الوجود التي ذكرها بارمنيدس التاريخي في نشيده الميتافيزيقي : في الوجود.

30- Platon , op.cit., 133 b.

31- Ibid., 134 e.

32- P. Ricoeur , op.cit., p. 45.

33- J. Wahl , op.cit., p. 8.

34- Ibid., p. 101.

35- Brochard , cité dans Ricoeur , op.cit., p. 49.

36- Ibid., p. 50.

37- J.Wahl , op.cit., p. 58.

38- Platon , op.cit., 135 b.

39- J. Wahl , op.cit., p. 59.

40- أفلاطون، المصدر السابق، الفقرتان 477 و478.

41- J. Wahl , op.cit., p. 393.

42- J. Wahl , Traité de métaphysique , (Paris : Payot , 1968) , p.161.

43- Ibid., p. 163.

44- Brochard , cité dans Ricoeur , op.cit., p. 51.

45- A. Diès , Définition de l'être et nature des Idées dans le Sophiste de Platon , (Paris : J.Vrin , 1963) , p. 4.

46- J. Moreau , Réalisme et idéalisme chez Platon , (Paris : P.U.F., 1951) , p. 41

47- A. Diès , op.cit., p. 10.

48- من الواضح أن اللاوجود هو الغيرية. وبيان ذلك أن الحركة هي لا وجود السكون. وهذا يعني أن الحركة هي غير السكون. وحيث إن كل موجود يختلف عن باقي الموجودات الأخرى، جاز القول بأنه بمقدار ما يوجد الغير يوجد اللاوجود.

49- A. Diès , op.cit., pp. 11,12.

50- Ibid., p. 13.

51- Ibid., pp. 47,48.

52- Ibid., p. 51.

53- J. Wahl , op.cit., p. 149.

54- J. Wahl , Un renouvellement de la métaphysique est – il possible (Paris : C.D.U., 1957) , p. 87.

55- Ibid., pp. 52,53.

56- عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، (القاهرة : دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1989)، ص 8.

57- ن م، ص 8.

58- ن م، ص 9.

59- ن م، ص 10.

60-R. Verneaux , op.cit., p. 65.

61- J. Moreau , op.cit., section n° 3.