الأكاديمية للدراسات
الإجتماعية والإنسانية

الوظيفة الرمزية للأسطورة في الوصول إلى الحقيقة (رمزية الكهف)

The Symbolic Function of the Myth in Detecting Truth (Symbolism of the Cave)

أ.صياد فاطمة
أستاذة مساعدة بقسم العلوم الإنسانية و الإجتماعية
كلية الأداب و اللغات بجامعة حسيبة بن بوعلي- الشلف -
Email. Sayedfatima@hotmail.fr

ملخص

لعبت الأسطورة دورًا هامًا وأساسيًا في إبراز الحقيقة عند أفلاطون من خلال تلك الصورة الرمزية التي اشتملت عليها مؤلفاته ، حيث أنه لم يكن يهدف من وراء توظيفه للأسطورة في فكرة الفلسفي إلى تجاوز الحقيقة نحو الخيال ، بل إلى تجاوز الخيال نحو الحقيقة الفلسفية بصورة خاصة ، و من هنا أصبحت الأسطورة عند أفلاطون تخدم العقل لا الخيال لتعبر بطريقة رمزية عن نظرية فلسفية متحولة بذلك إلى ما نسميه بالأمثولة أي أسطورة ذات مضمون فلسفي و غايات فلسفية وعقلية و هذا ما نلاحظه بصورة خاصة في أمثولة الكهف الأفلاطونية .

الكلمات الدالة : الأسطورة – الأمثولة – الحقيقة – عالم المثل – عالم الحس – رمزية الكهف

Summary

The myth has always played an important and a principal role in showing the Truth for Plato throughout the symbolic picture that characterized most of his works and writings. To be sure, Plato didn't aim at overtaking truth towards imagination from his use of the myth in his philosophic thoughts, but he wanted to overtake imagination towards the philosophic truth in a particular way. Plato's myth thus started to serve reason not imagination so as to describe a philosophical theory symbolically. That theory changed into what we call allegory, i.e,a myth of a philosophic content and a philosophic reasonable purposes. This is what we remark especially in the Cave Allegory of Plato.

Key words

- The Myth - The Allegory – the Truth – the Ideal World – the Real World – the Cave Allegory..

مقدمة

من أبرز أقطاب الفكر اليوناني الذين جعلوا الأسطورة منطلقا لأعمالهم الفكرية، وتحليلاتهم الفلسفية، ففلسفته تنطلق من الشك في العالم الحسي، وذلك ما يبدو من خلال «أسطورة الكهف».التي اشتهر وذاع صيته بها.إذ يصور لنا فيها مقام عالمنا ،عالم الأشباح والظلال ،مقابل عالم الحقيقة.كما يعد أفلاطون المؤسس الحقيقي للتيار العقلي المثالي في المعرفة، أو في الوجود إذ أنه أعطى الأهمية في فلسفته للذات أو العقل أو الأنا و ترك للواقع أو المادة أو الموضوع دورا ثانويا.حيث أصبحت المثل في فلسفة أفلاطون أشبه بعالم من التصورات الميتافيزيقية التي توجه فعل النفوس،فالمثال يصبح هو ذاته حقيقة و وجودا مطلقا يخضع له الفكر[1]. أولا يمكن آن يدرك هذه المثل إلا العقل الخالص،عقل الفيلسوف الذي خصته الطبيعة بمواهب لا تتوفر لكل إنسان،و لأن تعتقد في المثل و تؤمن بها معناه أن تسعى إليها و تتشبه بها. وأن تغوص على أسرارها فتقف على حقيقة الوجود و الكائنات و بذلك تكون فيلسوفا على الحقيقة،حكيما ملهما[2]

إن عالم المثل عالم حقيقي حتى ولو لم توجد الكائنات المحسوسة ، بل إن الكائنات المحسوسة لا تنشأ إلا عن مشاركة جزء من المادة في مثال من المثل، فيتشبه به، ويحصل على بعض

كماله، و لكنه ليس هو إيّاه. إذ لا يمكن أن تكون المحسوسات هي المثل لأنها متصلة بمادة، والمثل معقولة. إنّ عالم المثل هو عالم الأفكار و المعاني، وهذا مبرر شرفه وكماله، أما عالم المادة فهو عالم الأشباح والظلال، وهذا مبرر خسّته و دناءته[3]

من الأسطورة إلى الحقيقة (رمزية الكهف)

ارتكزت نظرية المعرفة الأفلاطونية كلها على نظرية المثل التي تقسم الموجودات إلى موجودات عقلية وموجودات حسية، فالموجود المطلق يعرف معرفة مطلقة، والذي لا يوجد بأي شكل من الأشكال لا يعرف بأي نوع من أنواع المعرفة. لكن هناك أشياء موجودة و غير موجودة هي أشياء عالمنا، إنها وسط بين الوجود المطلق و اللاوجود المطلق. و بما أن المعرفة تتعلق بالوجود و الجهل باللاوجود، و بما أن أشياء عالمنا هي وسط بين الوجود و اللاوجود كما قلنا، فيجب أن نفتش لهذه المواضيع الوسطية عن وسط بين المعرفة والجهل، هذا الوسط يسميه أفلاطون الرأي[4].

فالرأي يتميز عن المعرفة أو العلم و موضوعه غير موضوع العلم. والعلم موضوعه الوجود و هو معرفة ما هو الوجود أو ماهية الوجود ، بينما الرأي موضوعه المظاهر، و نفس الشيء لا يمكن أن يكون موضوعًا للعلم و للرأي[5].

إن الرأي ليس موضوعه الوجود و اللاوجود ، و هو أدنى من المعرفة و أعلى من الجهل، حيث أن الأفكار المختلفة التي تكونها العامة عن الجمال و بقية الصفات المشابهة تدور في المساحة التي تفصل ما بين العدم و الوجود المطلق، و هي ليست معرفة بأية حال بل تنتمي إلى الرأي و تتأرجح بين العلم والجهل.

هكذا يسيس أفلاطون المعرفة و يجعلها مستعصية على العامة التي لا ترى الجميل بالذات و لا العدالة بالذات ، بل ترى فقط الأشياء الجميلة و الأشياء العادلة ، فالعامة ليس عندها سوى آ راء و هي لا تملك عن موضوعات آرائها أية معرفة ، فالذين يعرفون حقًا هم الذين يطالون الأشياء بالذات و يحبونها و يصبحون حلفاء الحكمة[6].

هؤلاء قلة قليلة ، إنهم النخبة التي تتمتع بالحب الحقيقي للعلم ، و تناضل مدفوعة بغريزة فلسفية للوصول إلى الوجود الحقيقي من غير أن تتوقف عند الأشياء الكثيرة التي لا توجد إلا في الظاهر و التي تخضع للتغير و التحول. إن هذه النخبة لا تتوقف في سيرها المعرفي قبل أن تصل إلى طبيعة كل شيء في ذاته، و قبل أن تدرك هذه الطبيعة بالقسم العاقل من النفس المؤهل لمعرفة الماهيات، و هكذا تحصل هذه العقول النخبوية على الوجود الحقيقي و تتحد معه، و تحرز الفهم و الحقيقة و تتمتع بالمعرفة وبالغذاء الحقيقي و تعيش الحياة الحقيقية.

و في مطلع الكتاب السابع من محاورة الجمهورية يعرض أفلاطون تشبيهًا مشهورًا نستطيع أن نعده قمة للمحاورة بأسرها، بل لمذهب أفلاطون بوجه عام[7]. وربما كان تلخيصًا لتراث فلسفي كامل، ذلك لأن فلسفة أفلاطون تبلغ قمتها في مثال الخير، الذي هو حد أعلى تقف هذه الفلسفة إزاءه في تعجب و حيرة، و يخوض أفلاطون بحثه في مثال الخير بحذر شديد، و كأنه موضوع مقدس لا ينبغي و لا يمكن الاقتراب منه إلا في حدود معينة لا يستطيع العقل البشري تجاوزها[8].

كما أورد أفلاطون في الكتابين السادس و السابع سلسلة من التشبيهات تكون كلها حلقة متكاملة ، هي تشبيه الشمس، و الخط، و الكهف، كل هذه التشبيهات لا تهدف في واقع الأمر ، إلا إلى محاولة الاقتراب من طبيعة هذا المبدأ الأسمى الذي لا تناوله أفلاطون إلا بتبجيل و تقديس شديدين[9].

إن تسييس أفلاطون للمعرفة بهذه الصورة ، يبرر إصراره على تسليم السلطة للنخبة العارفة ، للفلاسفة و ذلك إذا ما أردنا وضع كل شيء في مكانه الطبيعي وتصحيح الأمور.

ويمكننا رسم خط بياني يوضح موضوعات الرأي و المعرفة عند أفلاطون على الشكل التالي[10].

الظن الاعتقاد = الرأي الفهم

الظلال و الأشباح الكائنات الحية المثل الرياضية
المثل و الأشياء المصنوعة

العالم المرئي العالم المعقول

الشمس مثال الخير مجال أفكار العامة
مجال أفكار النخبة

و يشرح أفلاطون هذا الخط البياني كما يلي :

في مقطع المثل الرياضية ، يستعمل العقل في بحثه فرضيات دون الصعود إلى المبدأ. مستعملاً صور الأشياء نفسها التي تحدث ظلال المقطع الثاني .

هذه الموضوعات يعتبرها الرياضيون نماذج بينما هي ليست كذلك ، و لهذا يسمي أفلاطون علوم المهندسين فهما و ليس إدراكا، إذ أن الفهم ينظره هو شيء وسط بين الرأي و الإدراك. أما في المقطع الثاني من العالم المعقول فتوجد الأشياء أو الموضوعات التي يطالها العقل ذاته بقدرته الديالكتيكية، مستعملاً فرضياته كفرضيات فقط لا كمبادئ ، فيصل بعمله الديالكتيكي الصاعد إلى مبدأ الكل الذي لا يقبل الفرضيات إلى مثال الخير[11]. و بعد أن يصل إلى هذا المبدأ يعود العقل بديالكتيكه النازل و معه كل الاستنتاجات التي يستقيها من هذا المبدأ متنقلاً من مثال إلى آخر دون أن يستعمل أي معطى حسي.

إن معرفة الوجود المعقول التي يحصلها العقل بعلم الديالكتيك هي أوضح بكثير من المعرفة التي تنتهجها علوم عصر أفلاطون، التي تنطلق من فرضيات تعتبرها مبادئ، أما العلماء الذين يدرسون موضوعات العلوم مجبرون على إنجاز هذه الدراسة بواسطة الفكر و ليس بواسطة الحواس.

لكن لأنهم يتفحصونها دون الصعود إلى المبدأ مكتفين بالفرضيات، فهم لا يدركون حقًا موضوعاتهم رغم أنها ممكنة الإدراك بواسطة مبدأ[12]. أما مقاطع العلم المرئي والأفكار التي تناسبها فتوضحها أسطورة الكهف.

يقوم أفلاطون بتشبيه الخير بالشمس، كما يشبه العالم الذي يدين بوجوده للخير بالأشياء التي تتلقى نور الشمس ولا ترى إلا بفضله، أما العقل الذي هو وسيلتنا إلى معرفة الخير فهو أشبه بالعين التي هي العضو المختص برؤية النور في الإنسان، وفي تشبيه الخط يعرض أفلاطون المراحل المتدرجة للمعرفة، التي تبدأ بمعرفة ظلال الأشياء الفعلية، و تنتهي إلى تعقل المثل الخالصة، و على رأسها الخير[13].

و من المعترف به أن تشبيه الكهف امتداد لهذين التشبيهين، تشبيه الشمس وتشبيه الخط ، بل إنه في رأي بعض الشراح يكون معها، و لا سيما تشبيه «الخط» وحدة واحدة وتشبيهًا واحدًا.

فالهدف من هذه التشبيهات كلها واحد، و هو أن يشرح بطريقة مجازية ذلك الموضوع الذي لا يمكن فهمه بطريقة مباشرة، و الذي هو مع ذلك مصدر كل معرفة حقيقية وكل وجود حقيقي ، وهو فضلاً عن ذلك إلا نموذج الذي لا يكون بدونه حكم صحيح للدولة، أو تربية سليمة للفرد[14].

ورغم الاعتراف بأن تشبيهات النور (أو الشمس) والخط والكهف تكون كلها وحدة واحدة ، أو حلقة متصلة في تشبيه واحد يزداد أحكامًا و دقة بالتدريج، فإننا نستطيع أن نلمح مع ذلك نوعًا من التخصص في كل من هذه التشبيهات، أو نوعًا من الحركة الديالكتيكية بينها. ذلك لأن تشبيه الشمس يتعلق بالموضوع نفسه، أي بمحاولة الاقتراب من الخير ذاته من خلال أقرب الأمثلة إليه، و هو الشمس.

و تسبيه الخط يتعلق بالذات التي تعرف هذا الموضوع، أي بدرجات المعرفة التي يمر بها ذهن الإنسان في انتقاله من الجهل التام إلى المعرفة العقلية الخالصة التي هي وسيلته إلى معاينة الخير[15].

أما تشبيه الكهف فيتعلق بالذات و الموضوع معًا، إذ أنه يتحدث عن حالات العارف في انتقاله من الجهل إلى العلم، أو من انطماس العقل إلى استنارته كما يتحدث عن درجات الوجود ذاته ، أي عن المراتب المتدرجة للواقع ، من اللاوجود كما تمثله الظلال إلى الوجود الكامل كما ترمز إليه الشمس. و معنى ذلك أن تشبيه الكهف مركب من التشبيهين السابقين، يجمع بين المعرفة و موضوعها وحدة واحدة، كما يواصل مهمة تشبيهي الشمس و الخط، و لكن على مستوى أعقد و أعلى[16].

إن أسطورة الكهف ترتبط ارتباطًا وثيق الصلة برمز الخط البياني الذي رسمناه و الذي يمثل أنواع الموضوعات الأربعة التي يمكن معرفتها. فأفكار العامة تتوقف عند الخطين الأولين، الظن و الرأي . بينما النخبة ترتفع إلى مستوى المثل الرياضية والديالكتيكون فقط من بين هذه النخبة يصلون إلى مستوى المثل و الإدراك [17].

إن هذه الأسطورة الرمزية من الناس يعيشون في كهف مظلم تحت الأرض منذ نعومة أظفارهم و السلاسل في أعناقهم و أرجلهم لا يستطيعون حراكًا و لا مكنهم الالتفات إلى الوراء، كما تصور قبسا من نار ملتهبة ينبعث من خلفهم فيلقي على الجدار الذي أمامهم ظلالا متحركة لأن أناسًا يمشون، بعضهم يتكلم و بعضهم صامت، إن أصحاب الكهف يحسبون هذه الظلال حقائق و يظنون أنها تتكلم. و يمكن أن نعود هنا إلى نص أفلاطون الأصلي الذي يقول : « – تخيل رجالاً قبعوا في مسكن تحت الأرض على شكل كهف ، تطل فتحته على النور، و يليها ممر يوصل إلى الكهف (Caverne) هناك ظل هؤلاء الناس منذ نعومة أظافرهم ، و قد قيدت أرجلهم و أعناقهم بأغلال.

– فاستطردت قائلاً : فهؤلاء السجناء إذن لا يعرفون من الحقيقة في كل شيء إلا الأشياء المصنوعة ؟

– لا مفر من ذلك [18]» .

إلا أن أحدهم قد حلّ وثاقه و أطلق سراحه فتمكن من الالتفات إلى الوراء. إن الضوء المفاجئ قد يبهر بصره ولربما بدت له الحقائق التي يراها الآن أقل صحة من الظلال التي تعوّد رؤيتها من قبل[19]. لكنه سيؤلف أشياء العالم وسيراها على حقيقتها بل سيتمكن أخيرًا من رؤية الشمس ذاتها واهبة الحياة و الضوء. إنه لن يخشى النور بعد ذلك بل سيعشقه و لن تبدو له بعد الآن حياة الكهف حياة سوية.

يقول أفلاطون: «– فلنتأمل الآن ما الذي سيحدث بالطبعية إذا عرفنا عنهم قيودهم و شفيناهم من جهلهم. فلنفرض أننا أطلقنا سراح واحد من هؤلاء السجناء، و أرغمناه على أن ينهض فجأة ، و يدير رأسه ، و يسير رافعًا عينيه نحو النور، عندئذ تكون كل حركة من الحركات مؤلمة له.

– و إذا ما اقتدناه رغما عنه ألا تظنه سيتألم و سيثور لأنه اقتيد على هذا النحو، بحيث أنه حالما يصل إلى النور تنبهر عيناه من وهجه ، إلى حد لا يستطيع معه أن يرى أي شيء مما نسميه الآن أشياء حقيقية» [20].

إذن سكان الكهف في هذه الأسطورة، لا يرون سوى الظلال التي

تعكسها النار على جدار الكهف المقابل لهم ويأخذون الظلال على أنها الأشياء الحقيقية ، و إذا خلص أحد هؤلاء السجناء من سجنه و أجبر على الوقوف و التطلع إلى الوراء و رفع عينيه نحو الضوء، تؤلمه هذه الحركات و يمنعه الانبهار من رؤية الأشياء التي كان يراها أي الظلال أكثر حقيقة من الأشياء التي تقع عيناه عليها الآن [21].

وإذا أجبرناه على رؤية الضوء يتألم و يثور لأنه خرج من السجن ، لكن بعد أن يتعود على الرؤية يرى الأشياء ذاتها التي كان يرى ظلالها و صورها، ثم يرى النجوم و أخيرًا الشمس ذاتها و يتأملها كما هي.

لكن ترى، ماذا سيحدث له لو عاد إلى أصحابه في الكهف، وأخبرهم بما رأى؟ سيسخرون منه بالطبع، وهكذا حال الفيلسوف في عالمنا المحسوس عالم الأشباح والظلال. فلن يدرك النور من تمرّغ في الظلام، ولن يفهم الحقيقة من عاش في الأشباح، فلا يعرف الحق إلا ذووه، فللحق رجال[22].

ومنه ، فإن هذا السجين الذي فك أسره، و بوصوله إلى هذا المستوى يستنتج أن الشمس تحكم كل العالم المرئي فيتغبط بتغير حاله و يشفق على رفاق سجنه ، و لا يحسد غيره من السجناء ، و يفضل أن يكون كيفما كان على أن يعود لأوهامه القديمة وللحياة التي كان يعيشها. و إذا ما عاد إلى مكانه القديم، إلى السجن يقول رفاقه أن عينيه قد فسدتا ويضمرون القتل لكل من يحاول فك قيودهم والصعود بهم إلى فوق.

و من الطبيعي أن يوحي تشبيه الكهف، في تعقده وتعدد جوانبه، بتفسيرات متعددة.

فقد يبين هذا التشبيه اهتمام أفلاطون بمشكلتين اثنتين: توجيه العقل نحو فكرة الخير التي تختلط بفكرة الجمال والتي هي شمس العقل، وإعادة الفيلسوف إلى المدينة[23].

فمن الممكن أن يفسر تفسيرًا سياسيًا على أساس أنه يشير إلى الفارق بين معرفة الفيلسوف – الذي هو جدير بحكم الدولة – و معرفة أولئك الذين يحتاجون إلى الفيلسوف لكي يقودهم إلى النور[24].

ومن الممكن أن يفسر – كما أفلاطون ذاته في مستهل هذا التشبيه – من خلال فكرة الاستنارة والافتقار إلى الاستنارة، وهو التفسير الذي يقول به « بيجر» بل يتخذ منه عنوانًا لكتابه المشهور عن المثل العليا للحضارة اليونانية. وتبعًا لهذا التفسير يكون تشبيه الكهف أشبه بمقارنة بين نمطين من الحياة، حياة تفتقر إلى الاستنارة، مع الظلال داخل الكهف وحياة مستنيرة تدرك حقائق الأشياء في ضوء الشمس، وهو بالتالي مقارنة بين نوعين من القيم، لا يعد أحدهما وجهًا سلبيًا للآخر فحسب، بل يعد حالة فعلية يعيش فيها أغلبية البشر و يدافعون عنها، بكل ما أوتوا من قوة[25]، و يضطهدون كل من يحاول انتشالهم منها، أي أنه حالة إيجابية منحرفة يجد فيها الناس رضى فعلياً ويستمتعون فيها بملذات خاصة تقف في مواجهة المتعة التي يجدها الفيلسوف في حياته ويستمدها من قيمه. ففي الكهف إذن نظام متكامل يعمل على إرضاء هذا المزاج المفتقر إلى الاستنارة [26]، و الدفاع عن قيمه ضد كل نزوع فلسفي إلى الحقيقة، فالكهف إذن يصور الصراع الأزلي بين قيم الحياة الفلسفية و قيم الحياة اليومية السطحية، و هو صراع قد يدور في داخل الفرد نفسه مثلما يدور بين فئات من البشر[27].

إنَّ هؤلاء السجناء هم صورتنا – يقول أفلاطون – والعالم المرئي يساوي الإقامة في السجن. وضوء النار يساوي الشمس، كما أن الصعود إلى العالم الأعلى يساوي صعود النفس إلى العالم المعقول ، الذي يوجد مثال الخير في آخر حدوده، والذي يعرفه الديالكتيكي فقط، هذه المعرفة تجعله يسلك بحكمة أن في الحياة الخاصة أو في الحياة العامة [28].

وليس غريبًا – يقول أفلاطون – أن لا يهتم الذين ارتفعوا إلى هذا المستوى من المعرفة للمشاغل الإنسانية و أن تفضل نفوسهم الإقامة الدائمة على هذه المستويات الرفيعة.

وعند الانتقال من هذه التأملات الإلهية إلى الواقع الإنساني البائس يبدو المتنقل و كأنه لا يحسن التصرف بين الناس و مضحكًا بالنسبة لهم. فهو مشوش الرؤية لأنه لم يعتد بعد على ظلمات هذا العالم حيث وقع، وهو مجبر على التشاجر في المحاكم أو في أماكن أخرى مع الذين لم يروا إلا ظلال العدل أو الصور التي تعكسها وعلى دحض المزاعم التي يطلقها الناس الذين لم يتعرفوا أبدًا إلى العدالة بالذات[29].

فلكي يعيش الإنسان الحقيقة، حسب أفلاطون، ويمارس حريته الحقيقية ينبغي أن يسلم سلطة القيادة في ذاته للروح على حساب الجسد، و ذلك بالنظر إلى الأساس العقلي الذي تتمتع به الروح، و هو أساس الرؤية الصحيحة، أما الجسد فلا يمكن اعتباره إلا مصدر للعمى و الضلال والوهم، يقول أفلاطون في محاورة «فيدون» مايلي: «إنّه ما دمنا في أجسادنا و مادامت الروح ممتزجة بهذه الكتلة من الشر، فلن تبلغ شهوتها حد الرضا، و إنّها لشهوة الحقيقة، ذلك لأن الجسد مصدر لفناء متصل يحول بينا و بين البحث عن الحقيقة وهو كما يقول الناس أبدا لا يدع لنا السبيل إلى تحصيل فكرة واحدة، لما يملؤنا به من صنوف الحب والشهوات والمخاوف و الأوهام (Idoles)، و الأهواء، وكل ضرب من ضروب الجهالة [30]» .

وبالتالي فإن بلوغ الحقيقة والخروج من عالم التيه والظلمة والضلال، يتطلب نوعًا من المعاناة و الألم ومواجهة العادة، ويشترط تحويلاً ينبغي أن يطرأ على النفس وهو تحويل يمس ماهية الإنسان، و هكذا أراد أفلاطون للنفس أن تتخلص من سجنها وهو الجسم، ولا يكون هذا إلا بوأد رغبات و إماتة الأهواء

والانصراف عن اللذات وهكذا بدا عالم الحس شراً كله»[31].

كما ينطوي تشبيه الكهف على عنصر آخر لا يقل أهمية عن العناصر السابقة وهو المقارنة بين مستويات الواقع و هي مقارنة تنتمي إلى صميم الميتافيزيقيا بل أنها ربما كانت أوضح تلخيص لنمط كامل في التفكير الميتافيزيقي، كان له أقوى الأثر في تحديد مجرى التفكير الفلسفي التقليدي بأسره.

فقد كان الكهف موضوعًا يتردد طوال تاريخ الأساطير والعقائد البشرية فللكهف من حيث هو تكوين مادي، قدرة فريدة على إثارة خيال الإنسان، و هي قدرة تتجلى بصورة متكررة في ضروب شتى من أساطير الإنسان وفنونه وآدابه.

فمنذ أبعد عصور التاريخ ، نجد الكهف مكانًا ملائمًا للوحي، و للرؤيا[32].

والكهف رمز واضح لحاجة الإنسان إلى الحماية و المأوى والشعور بالاطمئنان من أخطار العالم الخارجي ولكن فيه، من ناحية أخرى، من الغموض ما يجعله مصدرًا دائمًا للإلهام، و مدخلاً مفضلاً ينتقل به خيال الإنسان من العالم الطبيعي إلى عالم ما فوق الطبيعة.

ومع ذلك فربما كان مصدر التشبيه أعم من هذا بكثير، ذلك لأنه إذا كان الكهف رمزًا لحاجة الإنسان إلى المأوى فقد كان من الطبيعي أن يلجأ إليه الإنسان، منذ أقدم العصور، ملتمسًا فيه الأمن و الطمأنينة [33].

وأغلب الظن أن ظروفًا طبيعية متعددة كانت ترغمه على أن يلتزم كهفه فترات طويلة لا يغادره.

وخلال هذه الفترات الطويلة كان من الطبيعي أن يوقد النار التماسًا للدفء، أو تبديد الظلام الكهف الدامس، أو ردًا لخطر الوحوش. و من المؤكد أن هذه النار كانت تبعث داخل الكهف ظلالا لا تثير مخيلة الإنسيان، فيبدو له الكهف أشبه بعالم صغير فيه كائنات ذات أشكال شتى.

فإذا ما عاد ، في فترات الأمن النسبية ، إلى العالم الخارجي، وغادر كهفه طلبًا للغذاء، تكونت لديه فكرة ازدواجية العالم بين الواقع الخارجي و بين ظلال الكهف التي هي صدى مصغر لهذا الواقع [34].

تلك إذن صورة نستطيع أن نقول أنها كامنة بمعنى معين في اللاشعور الجماعي للإنسانية، و هي تتجسد من آن لآخر في شكل أسطورة أو قصة أو قصيدة أو لوحة أو تمثال.

ومن هنا نجد أن نظرية المعرفة الأفلاطونية تعتبر الثبات و الترسخ في الوجود شرطًا رئيسيًا لقيام معرفة حقيقية راسخة. فالذين يدرسون العالم الطبيعي أو الحسي ويبحثون عن مبادئه و حركاته و أفعاله و انفعالاته، لا يمكن أن يتوصلوا إلى إدراك أو معرفة حقيقية لأن العالم الذي يدرسونه ليس سوى صيرورة، ليس سوى أشياء تولد الآن أو سوف تولد أو قد ولدت، و ليس فيه قط شيء أزلي، و لا شيء هو دائمًا عين ذاته [35].

إن العلم الحقيقي يدور حول الوجود الحقيقي الراسخ الذي لا يتحول و لا يتبدل هنا فقط نعثر على الرسوخ أو اليقين و على النقاء و الحقيقة.

وهذا ما يؤكده أفلاطون : « فأنا من جهتي أعتقد جازمًا أن جميع الذين علق بهم و لو قدر زهيد من العقل يحسبون أن المعرفة الدائرة حول الموجود ذي الوجود الحقيقي ، الكائن من طبعه دومًا على حال واحدة في ذاته، هي أصدق معرفة و تفوق غيرها بمراحل» ثم يستطرد قائلاً : « إننا نعثر على الرسوخ أو اليقين و على النقاء والحقيقة ، و ما نسميه الصفاء ، أما في تلك الكائنات الدائمة الوجود الثابتة في ذاتها، دون تحول، و هي لا تحوي اختلاطًا و خالصة من أي امتزاج [36]».

و إذا كان الوجود الحقيقي إنما هو وجود عالم المثل، وعالمنا هو عالم الظلال فيترتب على ذلك أن المادة التي صنع منها عالمنا ليست حقيقية، لأنها ليست وجودًا وإنما هي سلب للوجود، إنها عدم محض و خلاء مطلق لا صورة لها ولا قوام ، و لكنها تقبل كل صورة تحل فيها لتقوم بها مؤقتًا وتكون جسمًا، وهذه المادة هي أصل العالم ومصدر الكثرة فيه وسبب ما نرى فيه من نقص و خسّة [37].

وقد ذكر أفلاطون في محاورة « طيماوس» التي خصصها لتفسير التكوين الطبيعي للعالم أن الصانع قد أحدث العالم محتذيًا المثل، أي أنه ركب الصور المأخوذة عن المثل في المادة الخام. ومن هنا ظن البعض أن أفلاطون يقول بحدوث العالم، والواقع أن الصانع مصدر الخير، والخير لا ينتج إلا عن الخير، فكيف يمكن إذن أن يخلق المادة وهي شر و مصدر للشر؟[38] .

ولهذا فجميع الأشياء في العالم تظل تقليدًا ناقصًا لعالم المثل ، أو نقلاً مبتورًا عنه. و هذا النقص لم يكن لعجز في الصانع، بل لضعف في طبيعة المصنوع. فإذا لم يكن العالم كاملاً فهو قريب من الكمال على كل حال ، أو تقليد للكمال.

كما اختار أفلاطون لهذا العالم ، الشكل الكروي والحركة الدائرية عملاً بمبدأ «الأفضل» الذي ينادي به، وهو أفضلية الحركة الدائرية والصورة الدائرية على غيرها من الحركات و الصور، أفضلية الشكل الكروي على غيره من الأشكال والحجوم، أفضلية ما هو فوق على ما هو تحت، ما هو على اليمين على ما هو على اليسار، ما هو أمام على ما هو خلف[39].

وقد عرفت الفكرة التي تعبر عنها أسطورة الكهف انتشارًا واسعًا في اللاشعور الجماعي للإنسانية، و يرجع ذلك إلى سهولة الرموز المستخدمة فيها، بحيث كان كل مفكر يجد فيها ما يريد، وكانت الأسطورة ذاتها تقبل أشد التفسيرات تنوعًا ومرونة.

فقد كانت ترتبط في معظم الأحيان بمعنى الرفض وتزدهر في كل وقت يصطدم فيه الإنسان بعقبات لا يدري كيف يتغلب عليها، و يحس فيه باختلال التوازن بين عالمه الداخلي و العالم الخارجي المحيط به، و قد استطاع أفلاطون في تصويره لهذه الأسطورة أن يجمع بين النزعة الشعرية والمزاج الفلسفي، و أن يرتفع بها إلى مستوى الموقف الفلسفي العميق.

ففي كهف أفلاطون، يدخل السجناء المقيدون بالأغلال في شتى أنواع العلاقات مع الظلال، و لا تكون لديهم بالتالي ، إلا معرفة بالظواهر. ولا يبدأ الإنسان في تذوق طعم العلم الحقيقي إلا إذا خرج من سجنه أي من الكهف، و شاهد حقائق الأشياء وعاينها مباشرة، و بهذا المعنى يكون التشبيه تلخيصًا لقصة الإنسان الذي تعوقه معرفة الظلال - أي المعرفة الحسية - عن التطلع المباشر إلى الأمور في ضوئها الحقيقي[40].

فإذا ما طلب إلى الإنسان أن يفتح عينيه لمواجهة الحقائق، اضطرب في البداية وظن أن حسه أصدق من فكره ولكنه حين يتغلغل في العالم المعقول يدرك آخر الأمر مدى الخطأ الذي كان قد عاش فيه، فلا يرضى عن النور الذي أصبح فيه بديلاً[41].

ومن هنا تعتبر المعرفة عند أفلاطون ملكة النفس الخالدة التي كانت قد أبصرت الجمال المتألق وبقية المثل، قبل أن تهبط إلى العالم الأرضي و تحل في الجسد، لقد عمت النفس برؤية الجمال بالذات والخير بالذات والعدالة بالذات وكل الموجودات المطلقة ، أيام كنا كاملين أصفياء لا نحمل معنا ذلك الشبح الذي سميناه بالجسد. وعندما تسكن النفس الجسد البشري تنسى مرحليًا معرفتها تلك، إلا أنه يمكنها تذكرها واستعادتها في حياتها الأرضية، بالدراسة النظرية وخاصة بالتأمل الفلسفي[42]. الذي يهدف لتحريرها من عوائق و حواجز الجسد.

وإذا أدركنا أن أفلاطون يشبه عالمنا الذي نعيش فيه بعالم الظلال، لتبين أنه قد انضم بالفعل إلى أولئك الذين استخدموا صورة الكهف في التعبير عن سخطهم على العالم المحيط بهم، وتطلعهم إلى عالم مخالف. ذلك لأن هناك صلة مباشرة بين كراهية الإنسان لعالمه و احتجاجه عليه، وبين سعيه إلى أن ينزع عن هذا العالم كل دلالة حقيقية، ويرى فيه مجرد أشباح و ظلال.

وهكذا نستطيع أن نقول أن صورة الكهف عند أفلاطون قد خلقت التمييز الفلسفي الأساسي بين المظهر والحقيقة وأكدت أولوية عالم الأفكار فوق عالم المحسوسات، الذي كان مكروهاً دائمًا لارتباطه بأوضاع أليمة يعيش فيها الإنسان. ولما كان التمييز بين المظهر والحقيقة ، وتأكيد أولوية عالم الأفكار، يمثل العنصر الأساسي في الميتافيزيقا بصورتها التقليدية ، فمن الممكن القول بمعنى معين أن صورة الكهف هي أساس كل ميتافيزيقا[43].

إن هذه الميتافيزيقا التي خلقت العالم فوق المحسوس، ليست سوى تعبيرًا عن كراهية الإنسان للعالم المحسوس ورفضه له. و هذا العالم الذي خلقه الإنسان و أضفى عليه كل صفات الكمال، لم ينشأ إلا بوصفه النقيض الفكري لعالم واقعي يعيش فيه الإنسان فعلاً. و هكذا يبدو أن أكثر المواقف الفلسفية إغراقا في المثالية لم ينشأ إلا في ظل أكثر أحوال الحياة ابتعادًا عن المثالية ، بل يبدو أنه كلما أمعن الإنسان في الابتعاد بفكره و فلسفته عن الواقع و العلو عليه، و كلما ازدادت المذاهب العقلية التي يشيدها بعدًا عن المحسوس و سموًا عنه، كان الواقع الذي يعيش فيه أبعد عن أحلامه و عن الصورة التي ترسمها مخيلته للعالم ، و كان التوازن بين الإنسان و بين عالمه أشد اختلالا[44].

وإذا كانت المعرفة تذكر عند أفلاطون، بأن التعليم ليس كما يزعم السفسطائيون وضع العلم في النفس، حيث لا يوجد، إنه فن توجيه عين النفس نحو المثل و على الأخر نحو المثال الأعلى مثال الخير.

إنه لا يحاول وضع الرؤية في عضو الرؤية، لأنه يمتلكها. لكن بما أنه موجه بشكل سيئ و ينظر حيث يجب أن لا ينظر، فدور التعليم توجيه النظر إلى حيث يجب.

إنه يمكن اكتساب أكثر ملكات النفس بالعادة و التمرين ماعدا واحدة هي ملكة المعرفة.

إذن فالتعليم الأفلاطوني مهمة بطيئة و متعبة كما يقول، و هو يرمي إلى اقتلاع النفس من النهار المظلم وتوجيهها نحو النهار الحقيقي ، نحو الوجود الثابت ، نحو الحقائق، بهذا فقط يحصل الإدراك و يكون ما نسميه العلم الحقيقي و الفلسفة الحقيقيةً[45].

فالجسد يعيق المعرفة الحقيقية، وهو مصدر ارتباك النفس و يجرها إلى عالم التغير أو منطقة التغير ، فيستخدم حاسة البصر أو حاسة السمع أو غيرهما من الحواس و بذلك تضل. فالإحساس دليل خاطئ، ولا ينكشف الوجود للروح إلا بواسطة الفكر.

وإذا كان أفلاطون يعتبر أن كل نفس سبق لها أن تأملت عالم الحقائق، إلا أنه يعتبر التذكر نعمة عدد قليل من النفوس: « فليس من السهل على كل النفوس أن تتوصل 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، و ليس أيضًا من نصيب النفوس التي وقعت على هذه الأرض ، فأصيبت بالتعاسة ، و انقادت للظلم بسبب صلات سيئة ، نسيت بسببها الرؤى المقدسة ، التي حظيت بها في الزمن الغابر، وعلى ذلك لا يبقى سوى عدد قليل من النفوس هو الذي سعد بنعمة التذكر»[46].

إن العالم الفكري المثالي الذي يبدعه عقل الفيلسوف هو من خلق الروح البشرية وحدها، أي أنه هو الأحق بأن يعد عالماً وهميًا ، فإن العلاقة بينه و بين العالم الواقعي المحسوس تنقلب في الأسطورة ، فيصبح هذا العالم المحسوس هو الوهمي، لأنه حافل بالألم، ويصبح العالم المعقول هو الحقيقي، لأنه آمال الإنسان كلها تركزت فيه.

وعلى هذا الأساس بنى أفلاطون نظريته في المعرفة على أنطولوجية النفس فالنفوس منها من سعدت برؤية الحقائق لفترة طويلة من الزمن و منها من لم يتيسر لها ذلك إلا لفترة قصيرة، الأولى يمكن أن تتذكر و تعرف، أما الثانية فليس ذلك بمقدورها.

فالآلهة أنعمت على بعض النفوس بنعمة التذكر، وحرمت العدد الأكبر من هذه النعمة. وعلى أساس هذه الميتافيزيقا يريد أفلاطون أن يقيم حكم العدالة « إن العدالة لا تقوم في المجتمع البشري إلا بتنظيمه انطلاقًا من هذه الأنطولوجيا و إتباع المقاييس التي قررتها الآلهة. فإذا كان أفلاطون يقترح تسليم إدارة الدولة للفلاسفة أو الفيلسوف فما ذلك إلا لأن الآلهة تريد الأمور على هذا الشكل لأنها هي منحته نعمة التذكر و أمرته باستعمال وسائله بالطرق الصحيحة ، و ذلك بغية مشاركتها في الأسرار و العودة إلى تنظيم عالمه حسب قوانين الحق، و العدالة و الخير و الجمال التي اطلع عليها ، و امتلك علمها ، و اللجوء إليها كلما دعت الحاجة»[47].

ولهذا نجد أفلاطون يقدم لنا مجموعة من الصور من الفيلسوف ، فنجده مثلاً في محاورة فيدون يصف الفيلسوف بأنه الرجل الذي طهر نفسه أرجاس البدن، و الذي يحيا حياة مثالية بد أن فارقت نفسه البدن و تحررت منه . فهو إذن شجاع فاضل لا يهاب الموت، و في محاورة تيتاووس يصفه أفلاطون بأنه الرجل الفاشل في علاقاته الاجتماعية، و لهذا فهو لن يصل أبدًا إلى المركز الذي يستحقه في المجتمع الإنساني و يظل دائمًا بدون سلطة أو تأثير سياسي في المدينة . أما في الجمهورية فهو رئيس المدينة و حاكمها[48].

وفي «القوانين» يتخذ دور المحقق الذي يساعد أهل المدينة على خلاص نفوسهم، و في سبيل ذلك يخيرهم بين السجن أو الاعتقاد في آلهة المدينة.

و خيرًا فهو الشخص المتحمس أو الملهم في « فيدروس» وفي « المأدبة» على أننا نجد نوعًا من التناقض بين هذه الصور المختلفة للفيلسوف، فهو من ناحية: الصوفي الذي يهدف – عن طريق التطهر – إلى الخلاص من عالم الحس وأرجاس البدن للوصول إلى نقاء النفس التام[49].

ومن ناحية أخرى نراه الحاكم العادل والسياسي الذي يهتم بتنظيم شؤون عالم الحس.

فكيف إذن يمكن التوفيق بين هذين الاتجاهين في فلسفة أفلاطون، أحدهما يشجع على إهمال عالم الحس بل واعتزاله، و الآخر يدعو المفكر أو الفيلسوف إلى الاهتمام بهذا العالم و التشريع له؟

والواقع أن أفلاطون كان يجمع في حياته بين هذين الاتجاهين، فقد كان مستشارًا سياسيًا للطاغية « دنيس» وكان في الوقت نفسه يبشر بخلاص النفس من الجسم لأحكام تطهيرها من أرجاس العالم المحسوس[50].

وهذا ما أوجد له أفلاطون حلاً في أسطورة الكهف كما رأينا. و ذلك باعتبار أن الشخص الطليق الذي وصل إلى نهاية الرحلة ، و تجرّد من الحس و المحسوس، يعود ثانية فينزل إلى الكهف لكي يثقف و يرشد و يحكم و يسوس من بقي في الكهف من السجناء.

فالكهف إذن في هذه الأسطورة هو إشارة إلى العالم المحسوس الذي يتعين على الفيلسوف أو الحكيم أن يعود إليه بعد صعوده ليمارس السياسة، و سيذهل عند عودته إلى الكهف من رؤية الظلال ، كما ذهل قبل ذلك من رؤية الضياء عند صعوده، و سيحاول أن يغري بنفر من السجناء على الصعود و التطهر من إدراك الحس[51]، وذلك بتربيتهم تربية علمية، تمكنهم من التمييز بين ما هو موضوع للخيال، وما هو موضوع للإدراك الحق.

والواقع أن في كل من منا ميلاً إلى البقاء في أسفل أو الاستمرار في ممارسة نسق الحياة التي اعتدنا عليها.

فمهمة الفيلسوف على هذا النحو مهمة تربوية، فهو يساعدنا على تقوي ة الجانب المتجه إلى الخير في نفوسنا وتغليبه على نوازع الشر و الميول المضادة للفضيلة[52].

وبذلك أراد أفلاطون أن يقدم لنا حلاً للمشكلة التي أثرناها سابقًا من خلال أسطورة الكهف، والتي تدور أساسًا حول علاقة الفيلسوف بالعمل السياسي والأخلاقي و التربوي في « المدينة» أي في عالم الحس.

و هذا ما لا تفهمه العامة، لهذا فهي لا تلتزم الحدود الأنطولوجية ، ولا تأخذ بالمقاييس، وتغادر أمكنتها الطبيعية للتطاول على أمور ليست لها، و هذا ما يجر الفساد و الويلات والأمراض على المجتمع البشري[53].

إن الحكم شأن الفيلسوف، لأنه يقوم على المعرفة ويتطلبها، والمعرفة نعمة هذا الديالكتيكي وحده.» وعلى ذلك فقد صح أن فكر الفيلسوف وحده هو الفكر المحلق ذو الأجنحة، ذلك لأن عملية تذكره تتجه دائمًا و بقدر إمكانه إلى نفس الموضوعات التي يكون الاتصال بها مصدر ألوهية الإله. و إذن فمن يلجأ إلى استخدام وسائل التذكر بالطرق الصحيحة

يمكنه المشاركة في الأسرار، و هو وحده الذي يمكنه بلوغ الكمال الحقيقي . و لكن لما كان مثل ذلك الشخص منصرفًا عن الاهتمام بما يشغل الناس ومتعلقًا بما هو الهي فإن العامة تظنه مجنونًا، في حين يكون في الواقع ملهمًا ، غير أن العامة لا تقوى على تفسير هذا»[54] . كان هذا ما أكده أفلاطون في « فايدروس».

وبذلك نجد أن أفلاطون قد حاول الجميع بين العقل والعاطفة، فالعقل يبحث عن الحق ، أما العاطفة فإنها تتجه إلى الجمال لتكشف عنه و تتعلق به.

وفي شتى المحاولات التي بذلها أفلاطون سواء ليصل إلى الحق عن طريق العقل أو ليكشف عن الجمال عن طريق الشعور، نجد أنه يواجه مزالق تكاد تخرجه عن طريقه، منها ذلك الاتجاه إلى الغموض من خلال موجه حماسة العاطفي الشاعري وكذلك اليأس الناجم عن الشك، وأصدق مثال على ذلك ما نجده في محاورتي أو طيفرون وأقراطيلوس[55].

ولكن أفلاطون يكتشف أنه لابد من أن نمضي قدمًا في ممارسة شؤون حياتنا العملية، و لن يتيسر لنا ذلك عن طريق التعلق بالحق أو الجمال فحسب، بل الحياة تتطلب أيضا البحث عن النافع المفيد، و ذلك ما تحتمه ظروف الحياة الإنسانية وحكمتها على وجه العموم، مما لا يمكن معه إهمال عامل المنفعة العملية و التغاضي عنه بسهولة.

ولهذا فإننا نجد الطريقين في أعماق ظلال الكهف ، حيث توجد إغراءات جديدة فنلمس من جهة، ميلاً إلى تحطيم الأشباح و الابتعاد عنها و الخروج إلى النيران المشتعلة خارج الكهف، و من ناحية أخرى نجد ميلاً معاكسًا يدفع السجين إلى رفض الخروج، و التمسك بما اعتاد عليه داخل الكهف من رؤية الظلال ، ففي ذلك منفعته العملية ، كما عودته التجربة داخل الكهف[56].

وخلال هذا الاتجاه الأخير يهتز رباط العقل و يبدو كأن السجين يكتشف الطبيعة الحسية و يلزمها.

و على ذلك فإننا نجد ما هو حق و ما هو جميل، و قد كانا منذ البداية منفصلين عن بعضهما و عن كل ما هو حسي.

نجد أنهما يتمثلان في صورة ما هو نافع و مفيد، تلك الصورة التي تكشف عنها التجربة الحسية ، فيصبح كل ما هو حق - في عالم الحس- جميلاً و نافعًا و مفيدًا.

غير أن أفلاطون يرفض الفصل بين الحق و الجمال في نطاق العالم المعقول كما يرفض الربط بينهما عن طريق المنفعة، و معنى هذا أنه يرفض النظرة الحسية التي تجعل من المنفعة العملية مقياسًا لتحديد معالم الحق و الجمال، إذ أنه يقصد الوصول إلى قيم تتحدد كلها في معنى الخير.

إن المحاورات الأفلاطونية حينما تصور لنا رؤى أفلاطون عن طريق الحوار أو العرض المتصل أو الشعر المرسل، إنما تشعرنا بذبذبات سير الجدل، فإن كل نقاش في هذه المحاورات إنما يسجل خطوة إلى الأمام ذات طابع جدلي يترجم عن حركة صعود حيوية للنفس في طريقها إلى العالم المعقول[57].

و هذا يعني أن كل محاورة ، إنما تحكي قصة معاناة النفس المفكرة في محاولتها للخلاص من عبودية الكهف، أي من أسر المحسوس لكي تلتقي مع موضوعها المجرد وتعكف عليه لكي تصل عن طريقه صعودًا إلى الخير بالذات، قمة عالم المثل.

ومن هنا نجد أفلاطون ينصح بصيانة حرم الفلسفة وتحريمها على من لم تؤهلهم طبائعهم للاضطلاع بها، ومنع تعاطي الديالكتيك إلا على العقول المعتدلة الثابتة، و إبعاد من لا يملك الاستعداد الطبيعي له، كما يحدث في أثينا الديمقراطية عصر أفلاطون[58].

هؤلاء « الفلاسفة المزيفون» لا يمكن و لا يصح أن يكونوا أسياد الدولة أو أن يحكموا في القرارات العليا.

وبذلك يبرر أفلاطون نظامه السياسي وعدالته، ليطلب ويؤكد على ضرورة التسليم بوجود المثل وقبليتها. فإذا سلمنا بوجود المثل و بإطلاع النفس عليها في الزمن الغابر لفترات متباينة، وإذا قبلنا بأن المعرفة تذكر، وبأن هذا التذكر نعمة عدد قليل من النفوس هي نفوس الفلاسفة، وإذا سلمنا بأنه لا يمكن اكتساب المعرفة من قبل العامة وحرمناها من هذه النعمة، إذا سلمنا بكل ذلك فسنجد أن الحل السياسي الأمثل لمشاكل الدول و الأجيال يكون بتسليم مقاليد السياسة إلى النخبة، إلى الفلاسفة.

وبإبعاد العامة المحرومة من أية معرفة حقيقية عن حلبة السياسة، ووضعها في ميدان الإنتاج المادي الذي تؤهلها له طبائعها.

فطبقية المجتمع يجب أن ترتكز على طبقية المعرفة، وأفلاطون لا يريد غير ذلك من كل هذا التسييس لعملية المعرفة.

وإذا كانت الميتافيزيقا الغربية قد أسهمت بشيء طوال تاريخها الذي دام خمسة وعشرين قرنًا منذ أفلاطون، فإن إسهامها هذا قد ارتكز في دعم تلك العلاقة المعكوسة، أي تأكيد حقيقة عالم العقل الذي تخترعه الروح و وهمية عالم الواقع والحس الذي يجد الإنسان نفسه فيه بالفعل.

غير أننا نجد من ناحية أخرى أن هناك تفسيرًا آخراً لرمزية الكهف ، نستطيع أن نسميه بالتفسير غير المباشر[59].

إن هذا التفسير لم تكن فكرته المركزية هي احتقار العالم المحسوس كما في التفسير السابق، أي أنه لم يكن سلبيًا مثله، و إنما كان له طابع و هدف إيجابي، هو استخدام الأسطورة وسيلة لإثبات الطبيعة الحقيقية للعلم. ونستطيع أن نقول أن الهدف كان بدوره في ذهن أفلاطون حين استخدم الأسطورة،

ولكن لم تكن له أهمية الهدف السابق، ولا يمكن أن ينسب إليه إلا بطريق غير مباشر.

ففي الأسطورة إشارة هامة إلى طبيعة المعرفة، التي لا تحصل إذا اكتفى المرء بما يراه فحسب، بل ينبغي أن تتجاوز مجال المحسوسات المباشرة، وأن يفترق العالم في نظرته إلى الأمور عن الرجل العادي في اكتفائه بالسطح الظاهري للعالم فحسب.

ولقد كان اكتفاء الناس بما يرونه فعلاً ، في مجال العلم، هو الذي جعلهم يعتقدون مثلاً أن الشمس هي التي تدور حول الأرض، و يحاربون الرأي الصحيح فترة طويلة ، على حين أن مكتشفي النظرة الجديدة إلى العلاقة بين الأرض والشمس كانوا يتبعون تعليم أفلاطون في الأسطورة حين لم يكتفوا بالمظهر الذي يرونه فعلاً للعالم.

فمن طبيعة المنهج العلمي أنه يقتضي نوعًا من التحرر مما تأتي به الحواس وليس معنى ذلك أنه ينبغي على العالم أن ينكر على الدوام شهادة الحواس، وإنما يعني أن عليه أن يقارن بين مختلف إدراكا ته الحسية، و أن يحكم عقله فيها وألا يكون خاضعًا للمظهر الذي تكون عليه في كل الأحوال.

وهكذا يمكن القول أن أفلاطون قد عبر عن شرط ضروري من شروط الروح العلمية في هذه الأسطورة، لأننا نجد ببساطة أن الروح العلمية توافق على رأي أفلاطون القائل أن الفكرة التي يكونها الذهن عن الظواهر، و ليس المظهر التي تظهر عليه هذه الظواهر للحواس، هي الموضوع الحقيقي للعلم.

إلا أنها لا توافق رأيه القائل أن الفكرة وحدها هي الحقيقة، بينما العالم المحسوس وهم.

كما تتفق الروح العلمية مع رأي أفلاطون، الذي يعتبر أن الأشياء الفردية، بما تتميز به من تنوع و تغير دائمين، لا يمكن أن تخلق أي علم، بل ينشأ العلم بالتعامل مع أفكار هذه الأشياء، و هي أفكار عامة تلخص القيم الثابتة للأشياء المتغيرة.

لكن العلم لا يقبل أن توجد الأفكار خارج العالم المحسوس كما قال أفلاطون وأنها هي سبب وجوده.

فالروح العلمية لا تنظر إلى الحقيقة من حيث هي عالم قائم بذاته، سابق لهذا العالم و مستقلاً تمامًا عنه، كما قال أفلاطون، و إنما هي ترى بأن لهذه الحقيقة طبيعة فكرية ، و بأن ما فيها من أفكار قد استخلص من هذا العالم الواقعي بجهد متدرج.

من هنا نفهم أن أول خطوة في الطريق إلى المنهج الفلسفي في نظر أفلاطون هي أن يبدأ الفيلسوف بتجاوز عالم الحس فيضع فرضًا أوليًا ، و لو أن العالم يفعل نفس الشيء إلا أن طريقه غير محفوف بالمخاطر كطريق الفيلسوف، حيث يستمر الفيلسوف في سيره الجدلي طارحًا فرضه الأولي للمناقشة و الاستدلال حتى يصل إلى معرفة تامة بهذا الغرض أي بالموضوع[60].

ومادام استخلاص الأفكار يتطلب جهدًا، فقد أشار أفلاطون إلى هذا الجهد في أسطورة الكهف، حين تحدث عن الصعوبة التي يلاقيها سجين الكهف عندما يخرج إلى العالم الحقيقيون و عن المقاومة التي يبديها أول الأمر لعملية التنوير التي يمر بها، و في هذا إدراك صحيح للمجهود الذي يقتضيه العلم من الباحث و هو مجهود يشهد به كل كشف علمي له قيمة.

ـ مثال الجدل من محاورة « الجمهورية »

إن أفلاطون يقدم لنا صورة موجزة للجدل في الجمهورية، وذلك في أسطورة الكهف التي أشرنا إليها سابقًا ويتضح من هذه الصورة أن الجدل ليس مناقشة لفظية على طريقة السفسطائيين أو محاولة منطقية لتعريف الكليات على طريقة سقراط فحسب، بل هو حياة النفس في تدرجها من المحسوس إلى المعقول، ثم أنه في آخر الأمر علم ، بل أعلى صورة للعالم.

إنه المنهج الذي يرتفع بالعقل من التجربة الحسية إلى الماهيات المعقولة، دون الاستناد إلى المحسوس أو بمعنى آخر هو العلم الذي يبدأ بتقصي المحسوسات ثم يصل عن طريقها إلى المبادئ الأولى الدائمة.

وهذه المرحلة هي مرحلة الصعود في «الجدل» ، وهي تبدأ من عالم الظواهر المتغيرة و تنتهي إلى عالم المثل ثم تصعد إلى قمة هذا العالم أي إلى « الخير بالذات».

ويطلق لفظ الجدل بصفة خاصة عند أفلاطون على درجة المعرفة التي تصل إليها النفس عند اكتشافها لعالم المثل و للخير بالذات.

أما المرحلة الثانية من الجدل، فهي الحركة النازلة للنفس لربط المعقول بالجزئي المحسوس، و تبدأ من الموجودات الدائمة أي المثل، لتسير في حركة تراجعية عكس الحركة الصاعدة، و تعود إلى الأشباح المتغيرة أي المحسوسات.

وغاية الجدل في مرحلته الأولى، كما يوضحه أفلاطون في محاورة فيدون، هي إرجاع كثرة المحسوسات إلى مبدأ واحد معقول ، هو « المثال».

أما في المرحلة الثانية ، فإن الجدل يقوم بعملية تأكيد و إثبات لصحة مرحلة الجدل الأولى، التي استحدثها أفلاطون للتدليل على صحة منهجه الفرضي.

فأفلاطون من خلال هذا المنهج يضع فرضًا أوليًا هو «وجود مثال معقول» ثم يحاول أن يبرهن على صحته عن طريق الصعود إليه من عالم الكثرة إلى عالم المحسوسات المتغيرة.

خاتمة

من خلال هذا العرض نخلص إلى القول بأن أسطورة الكهف الأفلاطونية كانت بمثابة نقطة الارتكاز والانطلاق التي استنتج منها أفلاطون أن علينا أن نبحث عن الحقيقة جاهدين،

وليس طريق الوصول إليها سهلا لأننا في نظره مقيدين بسلاسل من الصعب التخلص منها وهي شهواتنا و حبنا الشديد لهذا العالم الأرضي إذ لا يستطيع التخلص من هذه القيود إلا ذلك الإنسان القادر على التغلب على شهواته وكبح جماح نفسه بالعقل وحده، ولما كان أفلاطون قد أقنعنا من قبل بأننا جميعا نعيش في عالم من الظنون ماعدا أولئك الذين يستطيعون فك قيودهم فيعرفوننا على الحقيقة كاملة، ولما كان القادرون على ذلك فقط هم الفلاسفة لأنهم يعيشون وفقا لعقولهم ووفقا لما يتوصلون إليه من حقائق فإن هؤلاء إذن هم من يجب أن يشكلوا رأس الدولة أعلى حكامها.

ومن هنا يتضح الدور الذي لعبته الأسطورة في فلسفة أفلاطون في تعبيرها عن الحقيقة وذلك بما تحمله من أبعاد و غايات فلسفية عميقة.

الهوامش

1 - هناك إختلاف حول مولده فهو إما سنة 427_428 أو 429 ق م و كذلك حول وفاته فهي إما سنة 348 أو 347 ق م

2 - نستخدم هنا كلمة أسطورة لأنه الوصف الأكثر إستعمالا لها،و توصف أيضا برمز «الكهف» أو «أمثولة الكهف»

3 - د.أميرة حلمي مطر،الفلسفة عند اليونان ،دار النهضة العربية ،القاهرة،1968،ص 183.

4 - د.محمد العريبي،المناهج و المذاهب الفكرية و العلوم عند العرب ،دار الفكر اللبنانية ،بيروت،ط1994،1، ص 30.

5 - محمد عبد الرحمن مرحبا، مع الفلسفة اليونانية، منشورات عويدات، بيروت، باريس،ط 03، 1988 ، ص 131

6 - حسين حرب، في الفكر اليوناني، أفلاطون، دار الفارابي، بيروت، ط 1، 1980، ص57

7 - المرجع نفسه ، ص57.

8 - المرجع نفسه ، ص58.

9 - فؤاد زكريا ، دراسة لجمهورية أفلاطون، د ط ، د ت ، ص147

10 - المرجع نفسه ، ص147

11 - المرجع نفسه ، ص148

12 - حسين حرب، في الفكر اليوناني، أفلاطون،ص 59

13 - المرجع نفسه ، ص61

14 - المرجع نفسه ، ص61

15 - فؤاد زكريا ، دراسة لجمهورية أفلاطون ،ص 148

16 - المرجع نفسه ، ص148

17 - المرجع نفسه ، ص148

18 - المرجع نفسه ، ص149

19 - حسين حرب، في الفكر اليوناني، أفلاطون،ص 61

20 - أفلاطون: الجمهورية ، دراسة و ترجمة : فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985، ص ص419 ,418

21 - محمد عبد الرحمن مرحبا، مع الفلسفة اليونانية، ص131

22 - أفلاطون: الجمهورية ،ص 421

23 - حسين حرب، في الفكر اليوناني، أفلاطون ،ص 61

24 - محمد عبد الرحمن مرحبا، مع الفلسفة اليونانية، ص132

25 - بيير دوكاسيه، الفلسفات الكبرى، تر:جورج يونس، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط1983،03، ص49

26 - فؤاد زكريا ، دراسة لجمهورية أفلاطون،ص 149

27 - المرجع نفسه ، ص149

28 - المرجع نفسه ، ص149

29 - حسين حرب، في الفكر اليوناني، أفلاطون ،ص 62

30 - المرجع نفسه ، ص149

31 - أفلاطون: المحاورات- أوطيفرون، الدفاع، أقريطون، فيدون، عربها عن الانجليزية زكي نجيب محمود ، مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر،1996 ، ص126

32 - توفيق الطويل ، الفلسفة الخلقية - نشأتها و تطورها ، دار النهضة العربية، ط2 ، 1967، ص59

33 - فؤاد زكريا ، دراسة لجمهورية أفلاطون،ص 150

34 - المرجع نفسه ، ص150

35 - المرجع نفسه ، ص151

36 - حسين حرب، في الفكر اليوناني، أفلاطون ،ص 63

37 - المرجع نفسه ، ص64

38 - محمد عبد الرحمن مرحبا، مع الفلسفة اليونانية، ص132

39 - المرجع نفسه ، ص132

40 - المرجع نفسه ، ص134

41 - فؤاد زكريا ، دراسة لجمهورية أفلاطون،ص 151

42 - المرجع نفسه ، ص151

43 - حسين حرب، في الفكر اليوناني، أفلاطون ،ص 64

44 - فؤاد زكريا ، دراسة لجمهورية أفلاطون،ص 152

45 - حسين حرب، في الفكر اليوناني، أفلاطون ،ص 64

46 - المرجع نفسه ، ص148

47 - المرجع نفسه ، ص148

48 - المرجع نفسه ، ص149

49 - المرجع نفسه ، ص148

50 - محمد علي أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي ،دار النهضة العربية للطباعة والنشر،بيروت،د ط،ص 171

51 - المرجع نفسه ، ص171

52 - المرجع نفسه ، ص172

53 - المرجع نفسه ، ص173

54 - المرجع نفسه ، ص173

55 - حسين حرب، في الفكر اليوناني، أفلاطون ،ص169

56 - المرجع نفسه ، ص70

57 - د.محمد علي أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي، ص 176

58 - المرجع نفسه ، ص176

59 - المرجع نفسه ، ص178

60 - حسين حرب، في الفكر اليوناني، أفلاطون ،ص70

61 - فؤاد زكريا ، دراسة لجمهورية أفلاطون،ص 152

62 - محمد علي أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي، ص179