



جامعة محمد بن زايد
للعلوم الإنسانية
MOHAMED BIN ZAYED UNIVERSITY FOR HUMANITIES



المذهب الأفلاطوني والمذهب الطبيعي في إمكان الفلسفة



الطبعة الأولى
1446 هـ - 2025 م

لويد جيرسون
Lloyd P. Gerson

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



جامعة محمد بن زايد
للعلوم الإنسانية
MOHAMED BIN ZAYED UNIVERSITY FOR HUMANITIES

هذا الكتاب مترجم من العمل الأصلي لكتاب
Platonism and Naturalism : The Possibility of Philosophy

تأليف

لويد جيرسون

Lloyd P. Gerson

ترجمة

د. محمد الشيخ

د. محمد السيد

الطبعة

الطبعة الأولى 1446 هـ - 2025 م

الترقيم الدولي

ISBN 978-9948-707-63-9

جَمِيعُ الْحُقُوقِ مَحْفُوظَةٌ

يمنع طبع هذا الكتاب أو أي جزء منه بكافة طرق الطبع والتصوير والنقل والترجمة والتسجيل المرئي أو المسموع أو استخدامه حاسوبياً بكافة أنواع الاستخدام وغير ذلك من الحقوق الفكرية والمادية إلا بإذن خطي من الناشر



+971 2 4999000



info@mbzuh.ac.ae



www.mbzuh.ac.ae



mbzuh



MBZ university for humanities

المذهب الأفلاطوني والمذهب الطبيعي في إمكان الفلسفة

فهرس المحتويات

الباب الأول: رفض أفلاطون للمذهب الطبيعي	19

1. الفصل الأول

المدخل	21

2. الفصل الثاني

المذهب الأفلاطوني ضد المذهب الطبيعي	43

1.2 ما المذهب الأفلاطوني؟	44

2.2 ما المذهب الطبيعي؟	56

3.2 مسألة المنهج والمذهب الطبيعي	66

4.2 تقارب	72

3. الفصل الثالث

نقد أفلاطون للمذهب الطبيعي	81

1.3 بعض المفترضات التأويلية	82

2.3 المنعطف من المذهب الطبيعي إلى الميتافيزيقا	89

3.3 "سيرة سقراط الذاتية" في محاوره فيدون	96

4.3 محاوره الجمهوريه في شأن موضوع بحث الفلسفه	125

5.3 محاوره ثياتيطس ومحاوره السفسطائي في شأن الفلسفه	135

4. الفصل الرابع

قول أفلاطون في أمر الوجود والمعرفه	143

1.4 المثل العقليه (الأشكال) بوسمها كيانات تفسيرية	142

2.4 الأبدية والزمان	164

3.4	النزعة الاسمية وصلتها بالمذهب النسبي	181
4.4	الطبيعة وإمكان المعرفة	196
5.4	بعض متطلبات المعرفة والاعتقاد	209

5. الفصل الخامس

مركزيّة فكرة الخير في النسق الأفلاطوني (1)		
1.5	مثال الخير، المبدأ الأول غير الافتراضي لكل شيء	215
2.5	المبادئ الأولى في محاورة بارمنيدس	226
3.5	المبادئ الأولى في محاورة السفسطائي	240
4.5	المبادئ الأولى في محاورة فيلسف	260
5.5	المبادئ الأولى في محاورة طيماوس	267
6.5	تقرير أرسطو لمبادئ أفلاطون الأولى	272

6. الفصل السادس

مركزيّة فكرة الخير في النسق الأفلاطوني (2)		
1.6	صورة الخير ومثاله	285
2.6	الفضيلة والمعرفة والخير	286
3.6	الأخلاق الأفلاطونيّة من دون مثال الخير	303
4.6	الخير والوصفات الأخلاقيّة والوحدة التكامليّة	313
5.6	الشهوة والخير	319
		325

الباب الثاني: المشروع الأفلاطوني		
		337

7. الفصل الأول

أرسطو الأفلاطوني		
1.7	توطئة	339
		340

2.7	ما قاله أرسطو في شأن موضوع مبحث الفلسفة.....	342
3.7	عدم ماديّة الفكر.....	359
4.7	علّيّة المبدأ الأول.....	378

8 . الفصل الثاني

	أفلوطين الأفلاطوني	385
1.8	النسق الأفلاطوني	386
2.8	نقد الروائيّة	404
3.8	الحكمة الأفلاطونيّة والروائيّة	414

9 . الفصل الثالث

	برقلس والمعضلة غير المتوقّعة	427
1.9	ديناميات النسق الأفلاطوني	428
2.9	صدع في النسق	433
3.9	يوحنا الدمشقي	440

10 . الفصل الرابع

	تأمّلات ختاميّة	453
	بيليوغرافيا	463

تقديم

يُؤثّر عن الفيلسوف الفرنسي المعاصر هنري برجسون قوله: "ما من فيلسوف إلا وله فلسفتان: فلسفته الخاصّة به وفلسفة سبينوزا". وقد فهمت هذه القولة المملّغة -شأنها شأن العديد من أقوال الفلاسفة الكبار- بفهمين اثنين متعارضين: فهم إيجابي، وفهم سلبي.

أما الفهم السلبي فيتمثل في فهم عبارة برجسون المُشكّلة هذه على أنها دعوة -ضمنية- إلى التخلّص من فلسفة سبينوزا التي يفترض أنها تثوي -ضمنًا- في أية فلسفة كائنة ما كانت. وما فلسفة سبينوزا هذه المخاتلة التي تشبه على الفلاسفة فتسكن في جوف فلسفاتهم ملبّسة عليهم؟ إنها -حسب فهم برجسون لها- الفلسفة التي تترك المجال للفكر كي يشغل لنفسه بنفسه، وكأنه آلة مقصورة على ذاتها، تعمل من تلقاء ذاتها بوفق مقولاتها الخاصة -المبنية على الاستنتاج والضرورة- دونما مسيس حاجة منها إلى العودة إلى الواقع وإلى الاستنارة بالتجربة. يبدو الحال وكأننا بالفلسفة آلة جدلية جهنمية مهولة ذاتية الاشتغال مقصورة على نفسها، أشبه شيء تكون هي بطاحونة ما تفتأ تطحن وتطحن، حتى وإن ما كان ثمة من حبّ تطحنه، مارد في آلة.

بناءً على هذا الفهم، يُفترض أن فلسفة برجسون -القائلة بالتجربة والمؤمنة بالديمومة- تتعارض مع فلسفة سبينوزا -القائلة بالفكرة المؤمنة بالأبدية- التعارض أكمله. ويُفهم من قولة برجسون الدعوة إلى أن يُجري الفيلسوف مع نفسه قطيعة تتمثل في قطيعة فكره النقدي مع فكره القطعي، وأن يهجر من لدن نفسه عقائديته. أوّ ما قال الفيلسوف الألماني نيتشه: "عادة ما تكون القناعات سجوناً".

ألا فليهجر الفيلسوف قناعاته التي هي قيوده، وليغترّب هو عن تلك "السينوزية" التي تسكن في غياهب باطنه، وضدًا للانغلاقية والنسقية فليستعد الفيلسوف الانفتاحية والحرية.

وأما الفهم الإيجابي لعبارة برجسون الشهيرة فهو الذي كان قد عبّر عنه الفيلسوف الألماني هيجل من قبل في تاريخه للفلسفة حين عرض فيه للحديث عن سينوزا، فكان أن قال: "سينوزا نقطة حاسمة في الفلسفة المعاصرة. إما سينوزا أو لا فلسفة على الإطلاق ... على الفكر أن يرقى إلى مستوى السينوزية قبل أن يرتفع إلى ما هو أسمى أكثر فأكثر. أو تشاؤون أن تستحيلوا فلاسفة؟ اشرعوا، بادئة، في أن تكونوا سينوزيين؛ إذ لا يمكنكم الإقدام على فعل أي شيء ما لم تصيروا كذلك". ومعنى هذا أن ما من فيلسوف إلا وعليه أن يبدأ بالتلمذ على تصانيف الفيلسوف سينوزا وتعلّم التّفلسّف في مدرسة فلسفته السينوزية التي من شأنها أن تعلّمنا أمرين: الصرامة المنهجية المنطقية، والفرحة العظيمة بالحياة وبالاستمرار في الوجود. هو ذا لربما ما قصده برجسون بقوله.

وعلى شاكلة قولة برجسون تلك، يمكن أن نقول مع الباحث الأمريكي الكندي المتخصّص في الفلسفة القديمة وتاريخ الفلسفة والأفلاطونية المحدثّة، عضو الجمعية الملكية الكندية والجمعية الفلسفية الأمريكية، والجمعية الفلسفية الكندية، وناقل تاسوعات أفلوطين الأقدّر بين الأنجلوسكسون من اللسان الإغريقي الأقدم إلى اللسان الإنجليزي المعاصر، صاحب رسالة دكتوراه في محاوره بارمنيدس لأفلاطون، ومؤلف عشرات الكتب في أفلاطون وأرسطو وأفلوطين وفي تلامذتهم، والعارف بستة ألسن (اليونانية القديمة واللاتينية والفرنسية والألمانية والإيطالية والإسبانية)، لويد جيرسون ... يمكن أن نقول معه: "ما من فيلسوف إلا والشأن فيه أن تكون له فلسفتان: فلسفته الخاصة به وفلسفة أفلاطون". والحال أن أمر هذه العبارة، تمامًا كما مر سابقتها، تفهم بفهمين متعارضين: سلبي وإيجابي:

أما الفهم السلبي فهو الذي استبق أن ملحه الفيلسوف الأمريكي البرجماتي المحدث ريتشرد رورتي -وهو الذي ما فتئ "طيفه" يعود العودة في كتابنا هذا الذي نقدمه، بحيث أمكن القول إن هذا الكتاب رد بالأساس على دعاوى ذاك الفيلسوف- ومبناه على القول: باتت الفلسفة اليوم في مفترق الطرق، إما أن تكون "فلسفة نسقية" على طريقة أفلاطون، وها هي تحتضر اليوم بفعل ضربات العلم والريب التي وجهت إليها، أو أن تكون الفلسفة "غير نسقية"، وبمكنتها آنذاك أن تحيا الحياة. معنى هذا أن الفيلسوف منذور اليوم - في معركة وجوده - أن "يقتل" الجانب النسقي فيه -الذي ورثه أبًا عن جدٍّ عن أفلاطون- وأن يغدو فيلسوفًا متهكمًا شكّاكًا إن هو أراد أن يتصالح مع عالمه اليوم ... هذا العالم الذي ما عاد فيه شيء يشجّع على النسقية أو يثمن العقّدية

وأما الفهم الإيجابي لهذه العبارة فهو ما فهمه لويد جيرسون نفسه منها: إما أن تكون الفلسفة أفلاطونية أو لا تكون بالمرة. ومعنى "أن تكون الفلسفة أفلاطونية" ألا تكتفي بأن تحقق النقلة من "الفلسفة في خدمة اللاهوت" *Philosophia ancilla theologiae* ، كما كانت هي عليه طوال العصور الوسطى، إلى "الفلسفة خادمة العلم" *Philosophia ancilla scientiae* ، كما بات يخشى أنها صارت عليه اليوم. أكثر من هذا، تكاد تبیت الفلسفة اليوم خادمة للنزعة الطبيعية -وهي ما عليه مدار هذا الكتاب- التي تسعى إلى أن ترُدَّ كل شيء إلى "الطبيعة": ترُدَّ المعرفة إلى الطبيعة، وترُدَّ الوجود إلى الطبيعة، وترُدَّ القيم والأخلاق إلى الطبيعة. فهي بهذا فلسفة تأتي على الأخضر واليابس تطبعه تطبيعًا. وأشهر ذلك أن تأتي إلى القيم الأخلاقية عند الإنسان، فتقارن "إيثار" الإنسان بإيثار القردة، وتشبه، مثلاً، تجميل وجه المرأة بأحمر الشفاه بأحمرار شفتي أنثى القرد في فترة حرارتها الجنسية! هؤلاء الفلاسفة "التطبيعيون" هم الذين يرد عليهم هذا الكتاب على جهة السلب. وعلى جهة الإيجاب، يدافع المؤلف عن فكرتين أساسيتين متكاملتين:

أولاهما؛ أن على الفلسفة ألا تسمي "طبيعانية" بالمعنى الذي أسلفنا القول فيه في الفقرة السابقة، وإنما أن تبقى "أفلاطونية". وما معنى أن تكون الفلسفة أفلاطونية، أو أن الفلسفة بالأحرى أفلاطونية في ماهيتها؟

يُؤثّر عن هايدجر الشاب قوله: إن بنية القول الفلسفي لتكمن، إذًا ما هي حَقَّقَ أمرها، في مراوحة الفيلسوف المسير والمجيء بين المعنى والوجود؛ أي في سعيه الدائم المتكرر إلى إعطاء الوجود دلالة معينة - أنطولوجية كانت أو أخلاقية، تاريخية أو سياسية ...، لكن ما لم يشر إليه هايدجر هو طبيعة هذا المعنى الذي يحاول الفيلسوف أن يهبه للوجود: أهو معنى مباشر، أم بلغة العرب القدامى، "معنى من الوضع الأول" يستنبط بالمباشرة مما يشاهد من أحوال هذا الوجود المتغيّرة (وهذا هو معقد أطروحة الطبيعيين)، أم هو معنى غير مباشر يستخرج مما خفي منه ويتوسّل المعنى الأول المباشر بساطًا إلى ما يريده؛ أو بلغة أجدادنا، "معنى من الوضع الثاني" أو "معنى المعنى" (وهذا هو ما يلح عليه المؤلف في هذا الكتاب)؟ فما هنا إذن مستويان من المعنى، الذي قد يمنحه المرء الوجود، "مباشر" و"غير مباشر". والحق أننا إذا تأملنا الفلسفة، كما يفهمها جيرسون؛ أي الفلسفة بما هي في ماهيّتها أفلاطونية المنزع، وجدناها طمحت إلى أن تسم الوجود بميسم "المعنى"، بالمعنى الثاني؛ أي أن تبحث عن "معنى معنى" هذا الوجود، أو لنقل: أن تبحث لمعنى هذا الوجود عن معنًى. فشأنها ألا تقف، كما بات يحدث عند القائلين بالفلسفة الطبيعية، عند ما "جلي"، بل الشأن فيها أن تبحث عما "خفي"؛ أي عن "القيم" التي تثوي خلف "الوقائع"، وعن "المعاني" التي تقف خلف "الأواني". وهو ما كان سماه أفلاطون "المثل العقلية" - وهي ما عليها مدار هذا الكتاب - التي جعل المؤلف من الدفاع عنها "رهانه" الذي دافع به عن الأفلاطونية والفلسفة معا؛ لأنه في اعتباره لا فرق بينهما؛ فإما أن تكون الفلسفة أفلاطونية، أو لا تكون بالمرّة، وأن تكون الفلسفة هي أن تكون أفلاطونية. ومن ثَمَّ خالفت الفلسفة مسار النزعة

الطبيعية، من حيث إن هذه اكتفت بالبحث للوجود عن معنى مباشر مشاهد وهي رامت النظر في معنى المعنى (المثل العقلية أو الأشكال بلغة أفلاطون).

عادةً ما اتهمت النزعة الطبيعية الفلسفة بأنها "تمشي على رأسها" -أي تتوسل بداية الأفكار لا الوقائع والمثل ولا الماكرات- لكن هيجل كان قد كفى الفلسفة مؤنة الدفاع عن نفسها؛ ذلك أن النزعة الطبيعية تدعي التشبث بالواقع والاقتصار عليه، وذلك تلقاء التأمل المجرد والميتافيزيقي الذي تتهم الفلسفة بأنها تهيم به وفيه. إلا أن هيجل يرى في هذا الادعاء محض افتراء على الفلسفة. ها هو الحس المشترك -الذي عادة ما استندت إليه النزعة الطبيعية- يتحدث مثلاً عن صفة "الاحمرار" أو "الأحمر"، فيقول: "يعجبني الأحمر". وما "الأحمر" هذا إن لم يكن محض تجريد؟ ما كان من شأن "الأحمر" أن يوجد من حيث هو شيء مستقل بذاته مثلما يدعي التمثل العامي. ونحن لا نرى، مثلاً، اللهم إلا الوردية الحمراء -وهي وردة مشخصة- تشكّل وحدة من الأوراق والشكل واللون والرائحة -وهي شيء حي ينمو ويتطور، وكل ما نفصله عنها إنما هو محض "تجريد" ليس إلا- وإذا ما نحن مزقناها فقدت وحدتها من حيث هي "ذات"؛ أي من حيث هي "فكرة واحدة" أو "جملة عضوية" ...، فالمعنى الذي يتحدث عنه الوعي المشترك أو المتفلسف الطبيعي هنا وهو "الاحمرار" - يخفي معنى آخر؛ أي معنى المعنى المشخص؛ نعني "فكرة الوردية" من حيث هي "وحدة كلية". هو ذا الموقف عينه الذي رام بيانه مؤلف هذا الكتاب، لكن ليس بالدعوة إلى العودة إلى هيجل، وإنما بالدعوة إلى الأوبة إلى أعتق من هيجل: إلى أفلاطون.

على أنه يمكن التثريب -من هذه الناحية بالذات- على المؤلف بالقول: حبّذا لو استأنس هو برأي هايدجر في أفلاطون ...، وكان هايدجر قد قال: «مع التأويل الأفلاطوني للكينونة بما هي الفكرة أو المثل تبدأ الفلسفة بما هي الميتافيزيقا»،

بل ذهب إلى حدّ القول: «ما من ميتافيزيقا إلّا وهي أفلاطونية»، لا ، بل إلى حدّ الإضافة: «إنّما الفلسفة الغربية بأكملها، إن هي فُتشت بأحق تفتيش، وُجدت أفلاطونية المنزع». ومع شهادة أعمال أفلاطون، مأخوذة على سبيل الفردية أو الجمعية، على التعدّد، فإن من شأن من يعاود النظر فيها الممرار الكثيرة أن يكتشف، لا محالة، أن ثمة خيطاً رفيعاً انتظمها؛ نعني مدارها على سؤال الميتافيزيقا الموجه له؛ أي السؤال عما هو الكائن، وذلك من حيث هو المجاز إلى التخبّر عن كينونته. معنى هذا، أنه ما كان لنا أن نقرأ فكر أفلاطون بما هو نظر في "المعرفة"، وإنّما بما هو نظر في "الكينونة". ولهذا قال هايدجر عن أطاريح أفلاطون ذات الظاهر المعرفي: «إن المسألة المتعلقة بكنه المعرفة وحقيقتها، إن هي فُتشت، وُجدت مسألة متعلقة بكنه الكينونة وليس الأمر بالضد». يكفي أن نذكر ها هنا أن محاوره "ثياتيظس"، قد قرئت بما هي «نص أساسي من نصوص نظرية المعرفة»، وإنّما هي، بالضد، إن هو حُقّق أمرها، ما كانت "كتاباً في المعرفة"، وإنّما هي "نظر في الكينونة"؛ أي نظر أنطولوجي (في الوجود) وليس نظراً إبستمولوجياً (في المعرفة). لكن، دعنا نتساءل: أتى للكينونة أن "تحقق" الكائن؟ وجواب هايدجر أن ذاك الكائن يتحقق لأن الكينونة "مثال" أو "فكرة" Idea. والناظر في أمر "الفكرة" هذه يجد أن أفلاطون يحدها بما هي "الخير" Agathon. وهو المفهوم الذي يشكّل «عماد فلسفة أفلاطون الذي عليه مدارها». ومعنى "الخير" هنا غير المعنى المعهود، وإنّما له معنى أفلاطوني مخصوص مفاده أن "الخير" - "الفكرة" - هو ما يقتدر على فعل أمر ما، ويُقدّر غيره على فعله. وليس هذا الفعل سوى "مكين" الكائن من أن يكون وأن ينجلي وينكشف؛ أي تنويره وكشف معناه وتجليته وجعله يُرى ويُبصر؛ بما أفاد تصويره مرئياً منوراً مبصراً؛ بمعنى حاضراً. فالخير إذن بمثابة الشمس للعين، لولاها ما أبصرت العين شيئاً، على نحو ما رمزت إليه أمثولة الكهف. وذلك مع ما بين الشمس والعين من وشيجة ومناسبة؛ إذ لو لم تكن العين من أصل شمسي نوراني

ما أبصرت، بحسب ما ادعاه جوته. فالكينونة - الخير - بهذا المعنى هي "الأصل" أو "العلة". إنها تمكين للحضور؛ أي ما من شأنه أن يُمكنَّ الحضور، وما ينتج الثبات والدوام. وبه يتم قرن الكينونة بالديمومة. فالكينونة بهذا المعنى "فكرة" أو "مثال". وهي خير؛ أي اقتدار وإقدار؛ نعني إقدارًا للكائن على أن يكون كائنًا، وتمكينًا له من أن يكون. إنها تمكين وتحقيق وتشريط وتسويغ وتجويز. وهذا من شأنه أن يتقاطع إلى حدٍّ معيَّن مع بعض رؤى المؤلف، وإن ما تنبَّه إلى ذلك أو نبَّه عليه.

على أن "العودة إلى أفلاطون" -أو بالأحرى "العودات" إلى الفلسفة القديمة بعامة- ما حضرت في هذا الكتاب على أنها أول دعوة في الفلسفة الغربية المعاصرة؛ فقد كان دعا الفيلسوف السياسي الأمريكي جيسون برينان إلى "العودة إلى أفلاطون" في كتابيه "أخلاقيات التصويت" و"ضد الديمقراطية"، ملتمسًا استبدال حكم "أهل الجهل" في زماننا هذا، الذين يفوزون بالانتخابات عن طريق آلية التصويت الشعبي الديمقراطي العمياء، بما سماه حكم أهل الدراية Epistocracy، وهو الحكم الذي كان قد دعا إليه أفلاطون في جمهوريته منذ أزيد من أربعة وعشرين قرنًا.

على أنه ما كانت الدعوة إلى "العودة إلى أفلاطون" بالدعوى الوحيدة، بل ازدهرت في زماننا -في ما يخص الدعوة إلى العودة إلى الفلسفات العتيقة- دعوتان: واحدة إلى العودة إلى الفلسفة الرواقية، وما أشهرها ! وما أكثر الدعوات إلى العودة إلى الرواقية" اليوم! سواء اتخذت شعار "الاستشفاء بالفلسفة" أو "ممارسة التمارين الروحية" أو غيرها من "التقليعات"، و"الدعوة إلى العودة إلى أرسطو"، على نحو ما نجده في العديد من فلسفات الأخلاق اليوم. نذكر منها على سبيل المثال فلسفة ألسدير ماكنتاير في كتابه الموسوم بوسم "ما بعد الفضيلة" حيث إن المبدأ عنده أنه لا يمكن فهم الثقافة الأخلاقية الحديثة، القائمة على الفردانية الليبرالية المفترضة للإنسان المصلحي المنفعي

الذري، والمنتهمية إلى تنازع جوهري في مسوغات هذه الأخلاق ومحتوياتها، إلا من وجهة نظر تقليد آخر مختلف وخارج عن التقليد الحداثي، قائم على النزعة الجماعية التي تنشد "خير المجموعة" أو "الخير البشري" وليس خير الفرد وحده. وهو جوهر الأخلاق الأرسطية؛ ذلك أنه عند أرسطو خير المدينة أولى من خير الفرد، ومن هنا سر دعوة هذا الفيلسوف إلى "العودة إلى أرسطو".

قد يستغرب بعض الشباب -المبتدئ بدراسة الفلسفة أو المنتهي منها على حد سواء- لما قد يعده "نزعة حنين" باتت تراود الفلسفة المعاصرة إلى قديم الفلسفات. وقد يتذكر هو قول السيد المسيح -الذي لطالما أورده هيجل في كتاباته- "دع الموتى يدفنون موتاهم واتبعني"، داعيًا بدوره إلى دفن الفلسفات القديمة -بتعلقة أنها ميتة- واتباع الفلسفات المعاصرة -بماحالة أنها حية- وقد يستعين هذا الباحث الشاب باستعارة طه حسين البديعة عن المنكبين بكل همتهم على الماضي حد نسيان الحاضر، بأنهم كأن رؤوسهم رُكبت إلى خلف، فهم لا ينظرون إلا إلى الماضي. ولا كما توهم هذا الشاب. فلا غرابة في أن نجد دعوات إلى العودة إلى فلسفات الماضي استثناسًا واستلهامًا، لا تقليدًا واستنساخًا، لأننا عادة ما نتصور تاريخ الفلسفة بحسابانه أشبه شيء يكون باستعارة "مقبرة للأفكار"، تلك التي من أمرنا أن نزورها فقط للترحم على مذاهب الأقدمين وقد افترضت أنها ماتت من زمان، بينما حقيقتها أنها أشبه شيء يكون باستعارة "مشتل زهور"، نعتقد أن بعض أنواعها ميتة، فإذا بها حية تسعى. كيف كُتب لها أن تحيا؟ ولم هي تحيا يا ترى رغم مرّ الدهور؟ ذاك سرٌّ من أسرار تاريخ الفلسفة الذي ما كان شأنه شأن تاريخ العلوم، يكاد يشبه "متحف أخطاء"، وإنما هو مشتل لإتيقا حياة ومنبت لإستطيقا وجود.

أخيرًا، بعد أن ذكرنا معرفة صاحب الكتاب بستة ألسن، قد يتبادر إلى ذهن قارئ هذا الكتاب السؤال التالي: ما الذي يمكن أن يكون فات المؤلف من تعلّمه

سته ألسن وعدم تعلّمه اللسان العربي؟ أهم ما قد يكون فاته قراءة أفلاطون بالعربية وتأويل فلسفته عند العرب، وقراءة أفلوطين بالعربية وتأويل فلسفته عند المسلمين، وقراءة برقلس بالعربية وتأويل فلسفته في الفلسفة العربية الإسلامية. فلربما أوحى له ذلك بالشيء الكثير، وهو الذي ختم كتابه بالحديث عن يوحنا الدمشقي الذي يكاد يكون أول فيلسوف مسيحي أنتجه العرب.

ومما قد يكون فاته أيضاً أننا اعتدنا تقسيم فلاسفة الإسلام إلى من كان سماهم ابن رشد، في كتابه "تهافت التهافت"، "آل أفلاطون" و"آل أرسطو"، ونسبنا فلاسفتنا من "آل جالينوس" أو "آل الطبيعة". وإذ فضلاً عن ذينك التيارين الأساسيين في الفلسفة العربية الإسلامية، وجد تيار ثالث أقلّي لا يكاد يُتحدث عنه، وهو تيار "الفلاسفة الطبيعيين".. ومن بين الأسماء التي جسدت في الفلسفة الإغريقية "الفلاسفة الطبيعيين" أو "الفيزيوقراطيون"، وفي فترة لاحقة عدّ جالينوس أحد أشهرهم، ومن الفلاسفة العرب مثلهم ابن أبي الأشعث وأبو بكر بن زكريا الرازي وابن كمونة وأبو البركات البغدادي ...، وكان أغلبهم إما من الأطباء أو من الكيميائيين أو من الفلكيين أو من المهندسين أو من الرياضيين والمناطق ...، وأنت تُلفي السهروردي يعقد فصلاً سُمّي: "في إبطال قاعدة لأبي البركات وفي سبب انطماس الحكمة"، يهجم فيه على أبي البركات البغدادي - الذي ينعتّه بأنه "المتطبّب المتشبه بالحكماء" و"المجنون المتطبّب" - بأقذع نقد يكون، حتى أنه يتمنى لو كان منع من التفلسف.

ومما ميز ترجمة كتابنا الحالي إنما هو العودة إلى التقليد الترجمي العربي الأصيل القائم على ترجمة الكتاب مرتين: مرة ترجمة بالمعنى الفني، ومرة "إصلاحاً" لهذه الترجمة بالمعنى الفلسفي. وكم قرأنا في كتب المجامع والسير والتواريخ: ترجم هذا الكتاب فلان، وأصلح الترجمة فلان.

وانطلاقاً مما سَلَفَ، وَلَمَّا كان المغفور له بإذن الله الشيخ زايد بن سلطان آل نهيان - طيَّبَ اللهُ ثَرَاهُ - قد تَرَكَ لنا إرثاً كبيراً مُحَمَّلاً بِقِيَمٍ إِنْسَانِيَّةٍ تَكْفُلُ تَقَدُّمَنَا وَتَضْمَنُ تَمَيُّزَنَا، وكان يدعو إلى الانفتاح على الآخَرِ بِعَقْلَانِيَّةٍ مُتَّخِذاً ثِقَافَةَ التَّسَامُحِ والتَّعَايُشِ سَبِيلاً إلى ذلك فقد دأبت دولة الإمارات العربيَّة المتَّحدة بقيادتها الحكيمة وتوجيهات صاحب السمو الشيخ محمد بن زايد آل نهيان رئيس الدولة - حفظه الله - على السَّعي إلى نشرِ ثِقَافَةِ التَّسَامُحِ والتَّعَايُشِ التي تَجِدُ سَبِيلَهَا عبرَ عدة قَنَوَاتٍ ومنها الفلسفة..

وسعيّاً إلى تحقيق هذه الغاية، حَرَصَت جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية على تشجيع البحث العلميِّ، مُتَوَسِّلَةً له سَبِيلاً إغناء المكتبة العربيَّة بالتراث الفلسفي الغربي عن طريق ترجمته إلى اللغة العربيَّة، وهنا جاءت ترجمَةُ كتابِ "المذهب الأفلاطوني والمذهب الطبيعي"، لِمَوْلَّفِهِ لويد جيرسون أحد عمالقة الفلسفة، إلى اللغة العربيَّة، بالتعاون مع جامعة كورنيل لِتُعَدَّ باباً من أبوابِ المُضِيِّ قُدِّمًا على سُنَّةِ الأوَّلِينَ، الذين دَرَجُوا على سُلَّمِ الرِّيَادَةِ إذ بَنَوْا حضارَةً ما تزالُ معالمُها باقيةً وآثارُها ماثلةً.

د. محمد السيد

د. محمد الشيخ



الباب الأول



رفض أفلاطون للمذهب الطبيعي





المدخل

الفصل الأول

المدخل

منذ نحو أربعين عامًا خلت، كتب الفيلسوف الراحل ريتشارد رورتي (Rich-ard Rorty)، وهو في مرحلته المتأخرة، كتابًا مستفزًا حمل العنوان التالي: «الفلسفة ومراة الطبيعة»¹. قدّم رورتي في ذلك الكتاب، كما في العديد من الكتب والمقالات التي أعقبته، النظرية المثيرة القائلة بأنه إنما الأفلاطونية والفلسفة متماهيتان بتمامه تام تقريبًا. وقد رأى رورتي أن الغرض من تأكيد هذا التماهي إنما هو الاستنتاج المريب الذي يتم استخلاصه بأنه إذا ما أنت وجدت الأفلاطونية غير مقبولة، فإنه يتعين عليك، بالتبع، أن تتخلى عن الفلسفة أيضًا، أو بتعبير أخف حدة، يتوجب عليك أن تتخلى عن الفلسفة بالشكل الذي كانت تمارس به منذ نحو 2500 عامًا ولا زالت تمارس. ومن البين بذاته أنه ما كان المقصود، بطبيعة الحال، أن الذين تَمَرَّسوا على الفلسفة ليس يوجد لديهم شيء معين لكي يشاركوا به في ثقافتنا أو في مجتمعنا، بل المقصود القول إنه لا تتوفر لديهم معرفة خاصة للمساهمة فيها، معرفة مدارها على موضوع بحث محدد. وما وجدت في البداية، أنا وغيري من الدارسين، أنه أمر لا يصدق في دعوى تماهي الأفلاطونية والفلسفة هذه، هو أن ما قام به معظم نقاد أفلاطون والأفلاطونية، بدءًا من أرسطو وما بعده، من نقود وردود، إنما كان من منظور فلسفي وباسم الفلسفة. وعلى سبيل المثال، كان رفض قول أفلاطون بالمثل العقلية يقضي بالاستناد إلى أساس آخر لعملية الحمل المنطقية وقد اعتُبر وادّعي أنه أعلى وأرقى. فكيف

1 انظر رورتي، 1979 Rorty، خصوصًا الجزء الثالث.

والحال هذه أمكن لرورتي أن يقول إنَّ رفض الأفلاطونية إنما هو بالضرورة وفي الوقت آنه رفض للفلسفة نفسها؟! كانت إجابة رورتي الاستبصارية عن هذا السؤال إنَّ أولئك الذين رفضوا الأفلاطونية إنما فعلوا ذلك من منظور أفلاطوني بالأساس؛ أي أنهم شاطروا بعضهم بعضًا دعاوى أفلاطون أو مبادئه الجوهرية؛ وهي تلك الدعاوى والمبادئ التي ما تم التساؤل عنها أبدًا في بداية أي اعتراض. وفقًا للمقاربة التي اتبعها رورتي، فإنه لا يتعين، من ثمة، تحديد الأفلاطونية بما هي موقف فلسفي معين يفترض أنه يلزم عن هذه المبادئ، ولكن، على نحو أعم، يلزم تسويته الأفلاطونية عينها بالمبادئ نفسها؛ لذا فإن رفض الأفلاطونية إنما هو في حقيقة الأمر رفض للمبادئ المشتركة بين معظم الفلاسفة حتى الوقت الحاضر. ويعتقد رورتي أنه برزت العديد من الفروق الدقيقة بدءًا من هذه المبادئ. وكما ذكر في مقدمة مقالاته المعنونة «الفلسفة والأمل الاجتماعي» (نُشرت عام 2000م)، فإنه: «يتألف معظم ما كتبته في العقد الماضي من مساعٍ لربط آمالي الاجتماعية -وهي آمال في مجتمع كوني، ديمقراطي، قائم على المساواة، غير طبقي، غير طائفي- بخصومتي مع الأفلاطونية». يقصد رورتي باصطلاح «الأفلاطونية» «مجموعة الفوارق الفلسفية (المظهر/ المخبر (واقع الأمر)، المادة/ العقل، المصنوع/ المطبوع، الحسي/ العقلي أو الذهني، ...)» تلك الثنائيات التي يعتقد أنها لا تزال تستمر في إفساد تفكير الفلاسفة، كما تفسد آراء أولئك الذين يتدارسون الفلسفة بغية إثراء معرفتهم الشخصية. هذا ومن الثنائيات الأفلاطونية المهمة الأخرى التي رفضها رورتي في موضع آخر من تأليفه ثنائية المعرفة/ الاعتقاد، والإدراكي/ الإرادي، والذات/ الموضوع. والحال أن هذه الفوارق (من بين أخرى) هي النتائج المستخلصة من المبادئ التي تشكل جمعاء الأفلاطونية.

أكد رورتي أن الانقسام الأساسي بين الأفلاطونيين (أأعلنوا هم عن أنفسهم أم لا؟) ومناهضي الأفلاطونيين هو أن الأوائل يعتقدون أنه من الممكن تمثيل الحقيقة والتعبير عنها والتميز لها في اللغة والفكر، هذا بينما لا يعتقد الثواني ذلك¹. وهكذا فإن منحى مناهضة النزعة التمثيلية عند رورتي يمتد إلى ما هو أبعد من موضوع بحث الفلسفة المفترض. وقد قادته هذه المناهضة إلى رفض إمكان تحقيق هدف النزعة التمثيلية للحقيقة في العلوم الطبيعية والاجتماعية بوجه عام². ومن ثمّ، فإن حُجّته هي في الأساس حُجّة معرفية (إبستمولوجية)، أو إذا ما أنت شئت، قل: هي حجة معادية للنزعة المعرفية. والطريقة التي طرح بها رورتي المشكلة التي تواجه أي مناهضة لمناهضة النظرية التمثيلية تجعل حلها أمراً مستحيلاً - بالنسبة إلى أفلاطون أو إلى أي شخص آخر. فلئن كان جميع ما نواجهه في الواقع الخارجي المفترض أمراً قابلاً لكي نتمثله في أذهاننا - أكانت هذه التمثيلات تصويرية أم لسانية - فإنه لا يوجد منظور تصويري أو لساني محايد أو غير نسبي يمكن من خلاله التأكد من دقة تمثلاتنا الأصلية.

1 انظر رورتي 2001، 2.

2 قارن المرجع السابق، 8، «لا يرى المناهضون للمذهب التمثيلي [الذي ينتمي إليه رورتي Rorty]؛ أي معنى أن علم الفيزياء أكثر استقلالية عن خصائصنا البشرية من استقلالية علم التنجيم أو النقد الأدبي». انظر أيضاً برايس 2011، 12-16، Price، الذي تعتبر مناهضته للمذهب التمثيلي بوجه أساسي تنقيحاً لوجهة نظر رورتي، على الرغم من أن برايس يملك نظرة أكثر تفاؤلاً للفلسفة من رورتي. في الفصل التاسع، يميز برايس بين «طبيعية الموضوع» و«طبيعية الذات»، الأولى (عن طريق الخطأ) ملتزمة بالنزعة التمثيلية، والأخيرة غير ملتزمة. إن رغبة برايس في فصل الطبيعة عن النزعة التمثيلية هي، في المحصلة، نتيجة لالتزامه بادعاء هيوم أن البشر جزء من العالم الطبيعي، وفي هذه الحالة تكون قدرتنا على التمثيل (الدقيق) معرضة للخطر على الأقل من خلال التقدم في دمج البشر علمياً في العالم الطبيعي. يطلق على الموقف الذي يحاج له اسم «التعبيرية الشمولية». يريد برايس أن يتعامل مع ادعاءات التمثيل بحسبانها موضوعاً لـ «الأنثروبولوجيا اللسانية» التي اعتبرها قريبة جداً مما يعتبره الموضوع الوحيد للفلسفة. بالنسبة إلى العلوم الطبيعية، يريد برايس أن يلقي هذا في إطار عمل غير تمثيلي صارم؛ مما يعني تقريباً أن مصادر العلوم الطبيعية يمكن أن تطمح إلى أن تكون مجرد حسابات لمشاركة المجتمع اللساني مع بيتنا على نحو غير تمثيلي. وهو يسمي مذهبه الطبيعي «طبيعانية الذات» على عكس «طبيعانية الموضوع»، التي تلتزم بطريقة أو بأخرى بمقياس للتمييز بين تمثيلات الطبيعة الأفضل والأسوأ. انظر أيضاً برايس 2008.

ورورتي واثق من أن تاريخ الإستمولوجيا برمته مرتبط بشكل معين من أشكال النزعة التمثيلية، حتى إنه يعتقد أن مشكلة النزعة التمثيلية التي لا تقبل الحل يمكن أن توفر شاهد قبر نظرية المعرفة (الإستمولوجيا)¹. وتبعاً لوروتي، فإن الفوارق بين الفلاسفة (والعلماء) أقل أهمية بكثير من التزامهم المشترك بالنزعة التمثيلية. ومن ثمة، فإن التسوية بين الأفلاطونية والفلسفة لا تعني الفشل في الاعتراف بوجود أناس أطلقوا على أنفسهم اسم «فلاسفة» وهم في جلية الأمر معادون للنزعة الأفلاطونية أو غير أفلاطونيين. وإنما بالأحرى الادعاء بأن ما يربطهم معاً ببعضهم بعضاً إنما هو خطأ مشترك من حيث المبدأ، وهو الخطأ الفاضح الفادح والمكتشف، بالأساس، عند أفلاطون نفسه وعند كل من يقتفي أثره. والحال أن التغلب على هذا الخطأ بمثابة التغلب على سحر الأفلاطونية؛ أي على سحر الفلسفة.

لا يسمح رفض رورتي لجميع أنواع النزعة التمثيلية بفرز العلوم عن الفلسفة فرزاً جلياً، لكن إصراره على الثنائيات التي تربك الأفلاطونية يوحى بموضوع بحث تتناوله الفلسفة بالمعنى الأوسع. يقصد رورتي بلفظ «الفلسفة» الفكر «النسقي» بوصفه يقوم مقام النقيض مما يسميه الفكر «الارتيابي»². والطريقة التي يستخدم بها رورتي لفظة «نسقي» أوسع من الاستخدام الذي

1 انظر رورتي 1979 Rorty، خاصة الجزء الثاني. لقد كافح العديد من نقاد رورتي، الذين يميلون إلى مقارنته بشكل عام، بشدة للتعبير عن استبصارات رورتي بطريقة لا تجعل العالم الخارجي يخرج بوضوح وبلا رجعة من المعادلة المعرفية. انظر ماكديويل 2000 McDowell، 109-124؛ ويليامز 2000 M. Williams، 191-213؛ بوتنام 2000 Putnam، 81-87؛ وغوتنج 2003 Gutting، 41-60.

2 انظر رورتي 1979 Rorty، 5، 365، 372، حول التمييز بين الفلسفة «النسقية» و«التثقيفية». النسقية هي التي يرفضها رورتي، بقدر ما تلجأ سائر الفلسفات النسقية تقريباً إلى بعض أو كل الثنائيات المذكورة في أعلاه، يمكن القول إنهم ورثة الأفلاطونية أو المتعاونون في مشروع فكري فاسد على نحو ميؤوس منه. بالنسبة إلى رورتي، العلم الطبيعي منذ القرن السابع عشر هو الوريث المضلل للخطأ الفلسفي اليوناني الأساسي المتمثل في الاعتقاد بأن التمثيلات الدقيقة للعالم ممكنة أو حتى أن المحتوى الهادف يمكن إعطاؤه لمفهوم «التمثيل الدقيق».

يُمكنُ المرء من أن يقول بوقفه إنَّ هيجل (Hegel) فيلسوف نسقي وإن هيوم (Hume) ما كان بذلك. يقصد بلفظ «نسقي» «ما له محتوى مميز أو موضوع نظر مثبت». وبالتالي، يخطئ من يعتقد أنه من الممكن للفيلسوف أن يكتشف حقيقة فريدة مخصصة في شأن العالم تقتضي واحدة أو أكثر من واحدة من الثنائيات المومأ إليها في أعلاه. وهو يقع في شرك إغراء النزعة النسقية؛ أي المحتوى المميّز أو موضوع بحث الفلسفة.

ومعظم أولئك الذين يرفضون القول بوجود موضوع بحث متميّن للفلسفة لا يتقاسمون مع رورتي ازدرائه للعلوم بحسبانها محل ورود الحقيقة في شأن العالم. ويتم اليوم تبني اصطلاحي «الطبيعي» و«المذهب الطبيعي» أساساً من قبل أولئك الذين ليس لديهم شعور بالذنب في شأن ترويجهم لتمثيلات معينة على حساب أخرى؛ لا سيّما في العلوم الطبيعية. لكن ينقسم الطبيعيون، المقرونون بنزعتهم الطبيعية، في أمر ما إذا كان للفلسفة موضوع بحث مميز. ومع ذلك لا يعتقد أي أحد، حتى من بين الطبيعيين الذين يصرون على أن الفلسفة لا يمكن استبدالها بالعلوم الطبيعية، أن موضوع البحث هذا المميز إنما هو ما تصوره أفلاطون بالتمام.¹ يخبرنا أفلاطون في كتابه «الجمهورية» إخباراً واضحاً لا لبس فيه أن موضوع بحث الفلسفة المميز إنما هو «ما هو حق

1 يعتبر كواين 1981 Quine، الفلسفة متصلة بالعلوم، والذي أفهمه من ذلك أن موضوع بحث الفلسفة لا يختلف عن موضوع العلوم. بالنسبة إلى كواين، يعود ذلك إلى رفض التمييز التحليلي/ الاصطناعي. انظر موريس 2018 403-Morris، 411. انظر أيضاً للعبارة الشهيرة لسيلارز 1963 173-Sellars: «العلم هو مقياس كل شيء، مقياس كون الشيء الكائن ما الذي هو كائن عليه، ومقياس كون الشيء غير موجود لم هو كذلك». كان سيلارز يعتقد أن جعل العلم مقياساً ينقض مسألة بروتاغوراس حول أن الإنسان هو المقياس. ولكن بالطبع، فإنه لا يفعل ذلك لأن العلم ليس أقل إنساناً مما هي الأفكار الأخلاقية والسياسية التي كان يفكر فيها بروتاغوراس. تتجذر الطبيعية لدى سيلارز فيما يسمى «الاسمية النفسية»، وهي الرؤية التي تقول إن كل الوعي بـ «الكيانات المجردة» هو «مسألة لسانية». انظر 1997، 29§.

بحقيقة كاملة تامة؛ أي العالم العقلي بما حوى؛ بمعنى الصور المجردة أو المثل غير المادية أو قل الجوهر والنفوس والعقل والمبدأ الأول الذي هو فوق الكل، مثال الخير.¹ ولئن كان رورتي محققاً في ما ذهب إليه، فإن إنكار وجود هذا المحتوى إنما يعني في نهاية الأمر رفض الفلسفة.² وأي شكل من أشكال المذهب الطبيعي لا يؤيد تحفظ رورتي على النزعة التمثيلية سوف يصرُّ على أنه إذا ما كان هناك موضوع بحث مميز للفلسفة، فإنه لا يمكن أن يكون الموضوع الذي ارتآه أفلاطون لها. وبالفعل، فإن الشكل الأشد اتساقاً من أشكال المذهب الطبيعي، في رأيي، ليتعين عليه أن يتبنى الرأي القائل بأنه يستصحب التخلي عن موضوع البحث الأفلاطوني التخلي عن موضوع البحث الخاص بالفلسفة. وتكمن الدلالة على ما الموضوع غير الأفلاطوني المفترض وغير الواضح للفلسفة في حقيقة أنه لا يوجد اتفاق حول هويته؛ إذ كيف يمكن أن يكون هناك موضوع حقيقي للفلسفة إذا لم يكن يتفق أحد على ما هو بالضبط؟ حتى لو أكد المرء، على

1 انظر محاورة الجمهورية (476A-480B). راجع محاورة السفسطائي 10-254A8. سيكون لدى الكثير لأقوله عن كتاب الجمهورية في الفصل الثالث. لا يهدف استخدامي للفظـة «عالم» المحملة هنا إلى الحكم مسبقاً على الأمور المتنازع عليها فيما يتعلق بفصل المثل العقلية. ومع ذلك، يُقصد به الإشارة إلى موضوع متميز كما هو موضح من خلال استخدام لفظـة «عالم» في «عالم الموسيقى» أو «عالم الأعمال» أو «عالم كرة القدم». انظر محاورة فيدون. 79A6: (نوعان من الكائنات)؛ محاورة الجمهورية، 508C1، 517B3: (محل معقول)، 509D1-3. يسعدني أن أكرر صدى تحذير ريال 130 1997 Reale من أنه لا ينبغي اعتبار «عالمين» للإحياء بأن العالم المعقول يحتوي على «خرافات» منفصلة انفصلاً مادياً عنه. المعنى الأساسي للفظـة «منفصل» بالنسبة إلى العالم المعقول هو «الاستقلال الأنطولوجي». وهذا يعني أن العالم المعقول يمكن أن يوجد بدون العالم المحسوس، وليس العكس. لفظـة «منفصلة» (مفارقة) هنا مرادفة للسابقة في «الطبيعة أو الجوهر». انظر أرسطو، ما بعد الطبيعة، 11، 1019a1-4.

2 انظر مقدمة رورتي 1979 Rorty، حيث يميّز بين الفلسفة (المكتوبة بحرف كبير «P») والفلسفة، الأولى تشير إلى موضوع مميز والأخرى لها العديد من الاستخدامات، بما في ذلك العمل على الأسس النظرية للعلم. ومع ذلك، يشك رورتي حتى في «الفلسفة» المستخدمة بهذه الطريقة على أساس أنها تفترض مفهوماً غير مباح للمذهب التمثيلي، وفقاً بحقق العلم الجيد أو الباطل تمثيلات جيدة أو فاسدة للواقع. ما يتبقى وفقاً لرورتي هو الفيلسوف كناقذ ثقافي أو «مفكر شامل». هل من غير اللائق أن نشير إلى أن هذا الانتقاد يستند استناداً منطقياً إلى معايير موضوعية، دونها يصبح هذا الانتقاد غير قابل للتمييز عن الذوق الشخصي؟ ولماذا يكون «المجتمع غير الطبقي، وغيره» الذي يبنى فيه رورتي آمالاً أفضل من مجتمع طبقي توتاليتاري؟

سبيل المثال، أنَّ للميتافيزيقا -المتصورة تصوُّراً طبيعائياً- موضوعاً تبحث فيه، فإن من المشكوك فيه أن يماهي أيُّ فيلسوف أخلاقي أو سياسي الفلسفة بذلك. والانقسام حول الموضوعات بين الذين يعتقدون أن للفلسفة موضوعاً، ولكنه، ما كان هو الموضوع الذي عيَّنه أفلاطون، كما سوف أسعى إلى أن أوضح لاحقاً، هو أحد دواعي التفكير، رفقة رورتي، بأنه لا يوجد موضوع غير أفلاطوني حقيقي تتناوله الفلسفة؛ وبالتالي لا يوجد موضوع بحث يسعى الفلاسفة لاكتساب المعرفة في شأنه.

وبسهولة بالغة يتم دعم الميل إلى رفض هذا الرأي، كما قد يفترض المرء، من خلال استحضار فلسفة الفيزياء أو علم الأحياء. يقال إنه لا يوجد شيء بالضرورة أفلاطوني في محتواه مع أن المحتوى فلسفي على نحو جليّ بجلاء "تام". وبالفعل، يعود استخدام لفظ «فلسفة» للدلالة على الأساس النظري لعلم طبيعي إلى أرسطو، هذا الذي ميَّز بين «الفلسفة الأولى» و(ضمنياً) «الفلسفة الثانية». والأولى تتماشى مع موقف أفلاطون فيما يتعلق بمعرفة العالم المعقول، والثانية تتوافق مع الأساس النظري للطبيعيات.¹ يحاج أرسطو بأن علم الموجود الذي لا يتحرك هو علم الوجود بما هو موجود. كيف يبقى حدث هذا الأمر نقطة جوهرية في الدراسة الأرسطية. وها هنا أود التأكيد فحسب أنه لا يبدو أن أرسطو يفترض أن تمايز موضوع بحث الفلسفة الأولى، أعني الوجود غير المتحرك، يعني أن علم الموجود غير المتحرك لا يوجد له ما يقوله عن الموجود المتحرك، من بين أشياء أخرى. وفي هذا الأمر يقتفي أرسطو أثر أفلاطون في رسمه التخطيطي لما هي الفلسفة. يقول أفلاطون: إن الفيلسوف ما كان منعكفاً فقط على العالم المعقول أو الموجود الكامل، ولكنه مقتدر أيضاً على رؤية الأشياء التي

1 انظر كتاب ما بعد الطبيعة، أرسطو، الفصل الخامس، 1026أ، 15-32، والفصل السابع، القسم 7. 1.

تشارك فيه على حقيقتها.¹ وأنا أعد أن هذا الأمر مجرد تطبيق للمبدأ العام الحاضر حضوراً داهماً في كل المحاورات والقائل بأن الفلسفة أساسية لفهمنا للعالم المحسوس، مع أنها نوع مختلف من الدراسة ذات موضوع بحث مابين. توفّر الرواقية (Stoicism) منظوراً منيراً على الادعاء الأرسطي. بما أن الرواقين ينكرون من حيث المبدأ وجود أي شيء لا يتكون من طبيعة فيزيائية؛ فقد تعينت عليهم مواجهة التحدي الأرسطي القائل بأن الطبيعيات يتعين عليها أن تمسي، في حسابهم، الفلسفة الأولى. ومع أن الرواقين يتصورون مبادئ الطبيعيات تصوّراً مختلفاً عن أرسطو، إلا أنهم في الحقيقة لا يقرون بعلم مغاير لعلم الطبيعة. والحال أن الميتافيزيقا الرواقية مجرد فيزيقا (طبيعيات) رواقية؛ فهم لا يقرون بعلم الوجود بما هو موجود أو بعلم المعقول بما هو مخالف للعالم الطبيعي. فهل الرواقية ”يا ترى“ مجرد فلسفة ارتيابية معادية للفلسفة النسقية؟ أود أن أقول إن تاريخ الرواقية ينقسم بين أولئك الذين، شأن الرواقين الأوائل، درسوا مبادئ الطبيعة، والذين كانوا، شأن الرواقين الرومان، يتغيون الارتياب من النسقية. من حيث المبدأ ما كان الرواقيون الأوائل يفعلون شيئاً مختلفاً عن مُنظّري العلم الطبيعي المبكر، نظير أريستوكسينوس وإراتوستينس، أما الرواقيون الرومان فما فعلوا شيئاً أكثر من العلاج النفسي. لا يُقصد بهذا أن تقوم مئة مقارنات قذحية. وإنما أتغيا فقط تأكيد فرضية رورتي بأن الأفلاطونية إنما هي الفلسفة وأن مناهضة الأفلاطونية إنما هي مناهضة الفلسفة. وسوف تكون لهذه القسمة الحاسمة والحدية نتائجها المثيرة للاهتمام، على ما أعتقده، عندما، وقد استوعبنا هذا الأمر في الذهن، نأخذ بعين الاعتبار النظر في المحاولات المختلفة التي سعى من خلالها أفلاطونيون غير متحمسين إلى تقديم تنازلات

1 انظر كتاب ما بعد الطبيعة، أرسطو، الفصل الخامس، 1026، 15-32، والفصل السابع، القسم 7. 1.

استراتيجية إلى المذهب الطبيعي، ولا سيَّما في الغالب في عصرنا هذا الذي نحن فيه، حيث بالمثل سعى طبيعانيون غير متحمسين إلى القيام بتنازلات استراتيجية للأفلاطونية.

وبناءً على ذلك، فإنَّ قسمة رورتي للفلسفة إلى نسقية وارتيازية من النسقية إنما هي قسمة مفيدة طالما أننا نفهم أن الأولى فقط هي التي تدَّعي أن لديها موضوع بحث متميِّز تنظر فيه. وتحيل الفلسفة الارتيازية من النسقية بما هي نقد منهجي أو جوهري على شيء مختلف تمامًا عما كان يدور في خلد أفلاطون والأفلاطونيين وما كان يدور كذلك في ذهن الطبيعانيين الذين يرفضون الأفلاطونية.

يستند رفض رورتي للأفلاطونية، وقد تمَّت تسويتها بالفلسفة النسقية، إلى موقفه المناهض للمذهب التمثيلي. وهو يعتبر التناقض بين مناهضة النزعة التمثيلية وهذه النزعة نفسها -عنت النزعة التمثيلية- أكثر جوهرية من التناقض بين عدم الواقعية والواقعية، وهو التناقض -وهذا مما يضيفه رورتي- الذي ينشأ فقط عن منزع التمثيليين.¹ وما ينكره المناهض للمذهب التمثيلي «هو أنه من المفيد شرحًا الانتقاء والاختيار من بين محتويات عقولنا أو لغتنا، والقول إن هذا العنصر أو ذاك «يتوافق مع» أو «يمثل» العالم المحيط تمثيلًا لا ينهض به عنصر آخر».² ويكمن السبب في الإلحاح على أن عدم الجدوى أو غياب الفائدة التفسيرية لمثل هذه التمثيلات بجلاء في أنه لكي تكون التمثيلات ذات أي عون، يجب أن نكون قادرين على فهم معنى أن تكون التمثيلات بالنسبة إليها جيدة أو دقيقة أو حقيقية. ذلك أن التمثيل المفترض النافع ما كان مجرد أي تمثيل كان،

1 انظر رورتي 2001.

2 نفس المرجع، 5

ولكنه التمثيل الذي يمثل تمثيلاً ناجحاً. ومع ذلك، وكما يحتاج رورتي عنه، فإنه: «لا توجد طريقة لصياغة اختبار مستقل لدقة التمثيل وملاءمته -تكون مسندة أو متطابقة مع واقع» محدد سابقاً - لا يوجد اختبار منفصل عن النجاح يُفترض أنه يفسره بهذه المطابقة الدقيقة». ¹ ما إن يتم تعرّف عدم جدوى وضع معايير للتمثيل الدقيق المطابق، حتى يمسي بلا جدوى النزوع إلى صياغة ضرب من ضروب النزعة الواقعية يكون بمثابة ترياق ضد المشكلات الزائفة التي تطرحها الواقعية. وبالتالي لا ينبغي التفكير في مناهضة النزعة التمثيلية باعتبارها من أشكال اللاواقعية أو المثالية المقنعة وإنما بحسبانها طريقة لمعينة سبب عدم جدوى النقاش بأكمله الدائر بين الواقعية واللاواقعية.

ولسوف يكون من السهل للغاية تأكيد أن نظرية المعرفة لدى أفلاطون نظرية غير تمثيلية، وبالتالي فإن انتقادات رورتي لا تطالها. وتؤدي التمثيلات اللسانية والمفهومية في الواقع دوراً مركزياً في أنظار أفلاطون في الإدراك المعرفي بوجه عام. وبالفعل، ما كان من البُعد أن نصيب كنه الحقيقة إذ نتقدم بالقول إن نظرية أفلاطون في المعرفة ما كانت نظرية تمثيلية حسب، وإنما الميتافيزيقا التي يقول بها تمثيلية بالمثل. على أن ما أُنغيا بيانه هو أن نزعة أفلاطون التمثيلية الميتافيزيقية إنما تنهض على لقاء غير تمثيلي مع العالم الخارجي. بتعبير آخر، يمكن أن نقول: بالنسبة إلى أفلاطون، فإن المحتوى المعقول ما كان تمثيلاً في المقام الأول؛ إذ التمثيلات نفسها تنشأ من المحتوى المعقول غير التمثيلي. وهكذا، فإن الأمر المتوسط بين التمثيلات والواقع الخارجي، الذي يرفض رورتي الاعتراف به، إنما هو محتوى معقول غير تمثيلي. وهذا المحتوى المعقول مضمون غير تمثيلي، لكن محتواه عين محتوى الواقع. والتمثيلات، سواء في اعتبار الغير

1 المرجع نفسه، الصفحة 6. قارن: رورتي 1979 Rorty، ص 170.

أو في اعتبار النفس، إنما هي تعبيرات عن ذلك المحتوى المعقول. وبالتالي، فإن الانقسام المفترض بين نظرية المعرفة والميتافيزيقا، الذي يجعل الأخيرة بعيدة المنال والأولى عديمة الفائدة، لا يتبدى حتى.

يشمل هجوم رورتي على النزعة التمثيلية كلاً من العلوم الطبيعية والاجتماعية أيضاً. ولا يشارك معظم أتباع المذهب الطبيعي أو مناهضو الأفلاطونية عبر التاريخ نزعة رورتي الكارهة للنزعة التمثيلية. وسواء كانت نزعة ديمقريطس (Democritus) الطبيعية أو نزعة هيوم أو نزعة أي كان من بين العشرات من المعاصرين فإن قدرة العلم الحديث التمثيلية ما تمت مساءلتها إلى هذا الحد أو ذاك. وبطبيعة الحال، من الممكن أن يسعى مناهضو الأفلاطونية إلى التوفيق بين نزعة مناهضة للنزعة التمثيلية متسقة لا ترى أي فارق بين علم الفلك وعلم التنجيم، ونزعة تمثيلية تصر على الفارق ولكن ليس بالفاظ واقعية. إن نزعة رورتي البراغماتية أو إن ساع التعبير مناهضة الفيلسوف فان فراسن (Bas van Fraassen) للواقعية، إنما هما نزعتان واردتان من بين إمكانات أخرى واردة. على أنه يبدو لي أن الرد الأفلاطوني على الطبيعيين المناهضين للنزعة التمثيلية والمتبنين لها مختلف في كل حالة حالة. وهكذا، فإن رد أفلاطون على بروتاغوراس (Protagoras) يختلف استراتيجياً عن رده على أنكساغوراس (Anaxagoras). وسوف أنطرق في تضاعيف هذا الكتاب إلى كلا النوعين من الردود في مضان مختلفة. لكن على الرغم من الاستراتيجيات المتباينة تشترك الردود في محاولة إثبات موضوع بحث مخصوص للفلسفة؛ وهو العالم المعقول.

كان رورتي محقاً في جعل هجومه على نظرية المعرفة مثلاً قد عليه هجومه على الفلسفة. وإن قسمًا مما نهضت إليه في هذا الكتاب ليمثل في بيان أن الرد الفعلي على هذا الهجوم لا يتمثل "فقط" في الدفاع عن إمكان

الفلسفة وإنما في الدفاع عن الأفلاطونية كذلك. والحال أنه، وحتى نكشف عن تحيزنا الظاهر، فإن الدفاع عن الفلسفة والأفلاطونية دفاع معقد ذو شجون. تبدأ الفلسفة، وقد أدركت على أنها ذات موضوع بحث مخصوص، بالتمييز بين المظهر والمخبر؛ وهي ثنائية من بين الثنائيات الأساسية التي رفضها رورتي. وبعبارة أخرى، هو ذا الفارق بين المظاهر المعرفية وغير المعرفية. ذلك أنه لأن كان الواقع إنما هو بحسب ما يظهر منه، فإن موضوع بحث الفلسفة "المخصوص" سرعان ما يختفي. وفي هذه المرحلة البدئية، لا تقبل الفلسفة أن تميز عن أي مبحث تفسيري آخر. وبالفعل، لطالما لاحظ مؤرخو الفلسفة القديمة عدم تمييز الفلسفة والعلوم الطبيعية عند الفلاسفة في المرحلة المتقدمة على سقراط.¹ وقد كان رورتي على صواب عندما اعتقد أنه لن تحقق العلوم الطبيعية شيئاً أفضل من الفلسفة ما لم يتم إرساء أسس التفريق بين المظهر والجوهر (الواقع) أو تقويضها. وكما سوف نرى في الفصل الثالث، اتخذ أفلاطون في محاوره فيدون (Phaedo) الخطوة الحاسمة لفصل موضوع بحث الفلسفة عن العلوم الطبيعية وذلك عن طريق الفحص النقدي للنموذج التفسيري السائد بين أسلافه الطبيعيين الأكثر شهرة.

وبناءً على ذلك، يتمثل الرد الأولي على رورتي في رد الفلسفة والعلوم الطبيعية قبل انفصالهما. وهو ردٌ يسعى إلى الدفاع عن حُجَّة التفسير عمومًا، وعن حُجَّة أي شكل من النزعة التمثيلية يقتضيه التفسير. هب أن شخصاً معيناً يقدم تفسيراً لظاهرة طبيعية، وليكن على سبيل المثال، ثوران بركان. بصرف النظر عن قبول التفسير، يمكن للمرء أن يرفضه لصالح تفسير آخر، أو شأنه في ذلك شأن رورتي، يرفضه على أساس أن أي تفسير كائنًا ما كان إنما يحتاج إلى أن

1 انظر، على سبيل المثال، كورنفورد 1912 Cornford الفصل الرابع، و1952 الفصل الأول.

يستند إلى نزعة تمثيلية محرّمة. والبادي أن رورتي ما كان في وضع يسمح له برفض أي تفسير على أساس تفسير أفضل، وإنما شأنه أن يرفض كل التفسيرات سواء أكانت التفسيرات تقع في مجال العلوم الطبيعية أم في مضمار الفلسفة. ورفض رورتي النابع من نقده للنزعة التمثيلية يقوده في أوقات مختلفة إلى التوقفية والنسبية والريبية أو البراغماتية. أعتبر أن القول بالتوقف يعادل الابتعاد عن كل المناقشات الفلسفية والعلمية، مما يضعه ببساطة بين الغالبية العظمى من الناس في العالم الذين لم يكتب لهم هذا الكتاب وأي كتاب آخر يشبهه. بالنسبة إلى النسبية والريبية، فإنه سوف يكون لدي مزيد مما أدلي به في فصول لاحقة. وهذا يفسح المجال لمناقشة البراغماتية ها هنا.

كافح العديد من منتقدي رورتي، المتعاطفون مع مقاربتة العامة في نهاية المطاف، للتعبير عن استبصاراته تعبيراً لا يجعل العالم خارج الذهن ينسحب انسحاباً لا لبس فيه من المعادلة المعرفية. وإن التفافات في عملهم بينما هم يقرون في الوقت نفسه باستبصارات رورتي الديفيدسونية (Davidsonian) (نسبة إلى ديفدسون) والكواينية (Quinean) (نسبة إلى كواين) في أمر اللغة والفكر إنما هي ثمرة لمشاركتهم رورتي الادعاء بأن كل ما يمكن أن يكون عليه عالم يقع خارج الذهن إنما هو ما يمكن تمثيله من خلال اللغة والفكر. وهذه التمثيلات لا تحمل علامات الواقع، لا ولا الواقع يحمل علامات التمثيل. وبهذا تصبح البراغماتية أسلوب المقايسة، وهي الوسيلة الوحيدة التي يمكن من خلالها أي تفاعل لساني أو مفهومي مع العالم.¹ بالنسبة إلى رورتي، تشبه البراغماتية استجابة

1 راجع ديفدسون 1984 xviii، Davidson، الذي ينكر أن العقل أو اللغة يمكن أن «تتوافق» مع العالم. مثل هذه الموافقة تستلزم التكافؤ.

الحيوان للتغيرات الطارئة على محيطه.¹ فتحل القدرة على التكيف و«التأقلم» محل التمثيل.

يتمثل الرد الأفلاطوني على ما جزمت به النزعة البراغماتية متكئة على أساس رفض النزعة التمثيلية في أن معايير تقييم الحلول العملية تتطلب نمطاً من الإدراك المعرفي غير متاح لمعارض المنزع التمثيلي. وهو إدراك معرفي ما كان تمثيلاً، لأن التمثيل بجملته إنما يفترضه. سوف ينفي رد أفلاطون على براغماتية رورتي التي تزعم أنه لا فرق بين «إنه يعمل لأنه صحيح» و«إنه صحيح لأنه يعمل». ووفق النحو الذي صاغت به هذا الرد، فإنه يحتمل أن توجه إليه تهمة التعجل الشديد. على أنني سوف أحاول أن أظهر أن هذا النمط من الإدراك المعرفي حاضر في كل مكان وهو ممكن فقط إذا كان هناك عالم معقول متميز حقاً عن العالم الحسي. بعبارة أخرى، يتعين أن يميز الرد الأفلاطوني للمذهب الطبيعي الواقعي تميزاً بيئياً عن أي رد متجذر في النزعة التمثيلية التجريبية. والرد الأفلاطوني على صيغة رورتي من المذهب الطبيعي سوف يكون هو الوسيلة أيضاً لتمييز الفلسفة عن العلوم الطبيعية.

حاجبت في كتاب سابق عن فكرة أن أفلاطون إنما كان أفلاطونياً.² وأنا أعني بذلك أنه وفقاً لأفضل حجة مستلة من المحاورات، وهي شهادة أرسطو، والتقليد غير المباشر، فقد كان موقف أفلاطون موقفاً فلسفياً نسقياً. وقد بني الموقف على رفضه أو تصحيحه للمواقف الفلسفية لمعظم أسلافه. ونقول، توسّعاً في العبارة، إن أفلاطون دافع، على ردود متميزة جذرياً عن أسئلة شكّلت ميراثه

1 انظر رورتي 1982، Rorty 1995. على النقيض من ذلك، يضع كواين 1980، Quine [1951] براغماتيته الواضحة ضمن وجهة نظر علمية تمثيلية.

2 انظر جيرسون 2013a. إن ادعائي بأن أفلاطون كان لديه نسق فلسفي لا يقصد منه إنكار الجهود النسقية المميزة التي بذلها من يسمون بالأفلاطونيين الوسطيين، من بين آخرين.

الفلسفي. بادئ ذي بدء وقبل كل شيء، يتطلب هذا الأمر افتراضًا وحجّةً لصالح موضوع بحث مخصوص للفلسفة، موضوع ما أقرّ به كل أسلافه الطبيعانيين أو ما تصوره تصوّرًا صحيحًا. ثانيًا، هذا الأمر تطلّب صياغة الموضوع المفترض صياغة نسقية¹. وقد تربّع على عرش النسق مبدأ أول فائق الأهمية على الإطلاق، ألا وهو فكرة (مثال) الخير التي أكد أفلاطون صراحة دوره التفسيري الأساسي في الفلسفة². والوظيفة التفسيرية لهذا المبدأ والصعوبة في التعبير المتعلقة بها إنما هي واحدة من الموضوعات الأساسية لهذا الكتاب. ثالثًا، بالرغم من أن النسق لا يحتاج إلى مبرر آخر غير الرغبة الجوهرية في معرفته، لا يزال البحث عن حقيقة النسق في دوره التفسيري في حل هذه المشكلات الدنيوية أمرًا ضروريًا لا غنى عنه. هذا دون أن نذكر أنني أعتقد أن الكثير من المواد الواردة في المحاورات معنية بالمشكلات الإنسانية والحلول التي لا تتطلب بالضرورة اللجوء إلى النسق في أعلاه. وهو ما يقول به أي طبيعاني نزيه. من الشائع عند أفلاطون وأرسطو أن في الأمور العملية الشغل الشاغل إنما هو الحصول على الجواب الصحيح. أما إدراك السبب في كون الإجابة صحيحةً، فهو أمر ثانوي. ولكن كما يوضح أفلاطون ذلك توضيحًا جليًا في الباب العاشر من كتاب الجمهورية، فإن الحصول على الجواب الصحيح دون معرفة علة صحة هذا الجواب؛ أي أن تكون فاضلاً من دون فلسفة، قد يكون أمرًا كارثيًا في الحويلة. وحتى لو لم تستطع الغالبية معرفة علة وجود الإجابات الصحيحة فإن هذه المعرفة يتعيّن أن تكون موجودة، ويجب أن يحتوي المجتمع المحكم التنظيم على شخص أو أكثر لديهم تلك المعرفة.

1 في الفصل التالي، سوف يكون لدي المزيد لكي أقوله حول ما أعنيه بعبارة «النسقية» أو «التنسيقية (بمعنى إضفاء طابع نسقي)».

2 انظر، على سبيل المثال، محاورات الجمهورية 511B2-C2.

ومشروع بناء الأفلاطونية، الذي قد يكون أفلاطون اعتقد أنه مطابق لمشروع ممارسة الفلسفة، كان مهمة هائلة. أفترض أن المحاورات هي تسجيلات لأحدث مشروع تعاوني مستمر بدأ في الأكاديمية. وتاريخ الأفلاطونية في العصور القديمة تاريخ المساهمات في هذا المشروع الموصول. ومما لا ريب فيه، يتضمن هذا التاريخ خلافاً عميقة بين من أعلنوا أنفسهم أنهم أفلاطونيون والمتعاطفين مع أفلاطون. والسبب البسيط لذلك (والسبب في ظهور هذه الخلافات في بعض الأحيان أكثر خطورة مما كانت عليه في الواقع) هو أن مبادئ الأفلاطونية لا تحدد تحديداً كافياً الحل لمشكلات فلسفية مخصصة. يكفي مثلاً بسيطاً على ذلك أن الدليل على خلود النفس، الذي هو دليل على أن النفس تسكن على نحو معين في العالم المعقول، لا يحمل إجابة واضحة عما إذا كانت هي النفس تحتوي أو لا تحتوي على أجزاء عندما كانت تسكن في ذلك العالم. والحال أنه لئن كانت النفس تحتوي على أجزاء، فبأي معنى تحتوي عليها؟ في الواقع، لا يستلزم اعتناق المبادئ الأفلاطونية أي شيء عن هوية الشخص ونفسه. ولن أكون معنياً كثيراً بهذه الخلافات في هذا الكتاب لا ولا أنوي كتابة تاريخ للأفلاطونية في العصور القديمة. وإنما أنا معنيٌّ أكثر بالخلافات بقدر انعكاسها على المبادئ نفسها؛ أي كيف يتم تصور بناء العالم المعقول وصناعة مكانه السياسية؟ وفي هذا الصدد يسعدني كثيراً أن أدعو أعضاء الأكاديمية القديمة وكل هؤلاء الأفلاطونيين حتى الفيلسوف يوحنا الدمشقي (Damascius) إلى جني ثمار تفكيرهم في المبادئ الأفلاطونية. لكنني سوف أركز تركيزاً خاصاً على مساهماتي أرسطو وأفلوطين (Plotinus) لأن مساهماتهما في المشروع عظيمة ولا غنى عنها. وخلال هذه الرحلة، سوف يظهر العديد من الفلاسفة الآخرين، خاصة الفيلسوف برقلس (Proclus)، آملاً أن أستحضر شخوصهم استحضاراً مناسباً للمقام.

أثرت في بداية هذ المدخل التعارض بين المذهب الأفلاطوني والمذهب الطبيعي بما هو تعارض بين الفلسفة ومناهضة الفلسفة. من الجلي أن التعارض الثاني أكثر إثارة للجدل من الأول لأن معظم الطبيعيين يعتقدون أن هناك مجالاً للفلسفة ضمن إطار المذهب الطبيعي. وأنا أؤكد مجدداً أنني أستخدم مصطلح «فلسفة» كما استخدمه أفلاطون في «كتاب الجمهورية»، وأنا أعتبر هذا المصطلح مكافئاً لما يسميه رورتي «الفلسفة النسقية» وما يطلق عليه أرسطو اسم «الفلسفة الأولى».

ووجود هذه هو ما ينكره سائر أتباع المذهب الطبيعي. وأولئك الذين يرغبون في الحفاظ على موضوع بحث للفلسفة من دون تسويته مع العالم المعقول يرغبون في الدفاع عن الرأي القائل إنَّ هناك شغلاً متميزاً مثلاً للميتافيزيقا أو نظرية المعرفة أو الأخلاق، دون الالتزام بنزعة مناهضة لمذهب الطبيعي. وهذا هو بالذات ما ينفي الأفلاطوني إمكان قيامه. يستحضر أفلاطون براهين ضد النسبيين والماديين الذين يتبنون مثل هذه المقاربة في مواطن عدّة من المحاورات. وتكمن استراتيجية أفلاطون، كما سوف نرى ذلك، في إظهار أن طبيعائتهم الضمنية هي التي تجعل موقفهم غير قابل للدفاع عنه.

وفي هذا الكتاب، سوف أجعل الطبيعيين القدماء يعملون بحسبانهم وكلاء للطبيعائين المعاصرين في هذا الكتاب. وأنا أدرك أن هذه المقاربة مثيرة للجدل لأنها لا تسمح للطبيعائين، من بين أشياء أخرى، باللجوء إلى إنجازات العلم الحديث المذهلة. سوف يقال ذلك بالنظر خاصة إلى الكائنات البشرية، فإن ميكانيكا الكم والتطور وعلم الأحياء الدقيقة وعلم الوراثة وعلم الأعصاب، حتى لا نذكر أكثر من ذلك، ضرورة للطبيعي لتقديم أقوى دفاع ممكن ضد البديل الأفلاطوني المفترض. ما عاد الطبيعي المعاصر بحاجة إلى الاعتماد على

علم قديم عفا عليه الزمن. يبدو أن هذا أمر لا سبيل إلى إنكاره. وبقدر ما الأمر صحيح، يشكل هذا الكتاب فحسب جزءاً من مشروع أوسع. على أنني اكتشفت مراراً وتكراراً أن حجج الأفلاطونيين المناهضة للطبيعانية نهضت على مستوى عالٍ من العمومية لمنع الاستبعاد القائم بناءً فقط على الاكتشافات العلمية التي ما أمكنهم توقعها. ومهما يكن من أمر، فإنني آمل أن يغني عرض الأفلاطونية "الذي يبرز في هذا الكتاب" عن النقاش بين أنصار الأفلاطونية المعاصرين والمذهب الطبيعي¹.

والحال أن عدد الطبيعيين المعاصرين كثرة كاثرة، بينما عدد الأفلاطونيين المعاصرين قليل. وكثيراً ما تعاني الأعمال المميزة لأعضاء المجموعتين، في اعتقادي، من مقاربة تجريبية للقضايا المطروحة هنا. على سبيل المثال، يحاج العديد من الطبيعيين المعاصرين، بوفق مختلف طرق المحاجة، بأن النزعة المادية أو النزعة الاسمية خاطئة، ولكن نادراً ما يحاولون إظهار ارتباط معاداة النزعة المادية والنزعة الاسمية ببعضهما بعضاً ومعاداة النزعة الريبية. وعلى العكس من ذلك، نادراً ما تكون الحجة لصالح النزعة المادية مرتبطة بالدفاع عن بعض المذاهب المعرفية الإيجابية. تحتج شكوى رورتي المشروعة من أن الطبيعيين لا يقدرّون عواقب طبيعائيتهم حق تقديرها إلى أن يتم الإقرار بها وتقويمها. وبالمثل، نادراً ما يتم الاعتراف بأن مناهضة النزعة الاسمية تنطوي على شكل

1 أحب رورتي Rorty أن يقول إنه في النزاع بين أفلاطون وبروتاغوراس، كان رورتي في صف بروتاغوراس. أتوقع وفق هذه الروح أن يأخذ مناصرو المذهب الطبيعي المعاصرون، في الخلاف بين أفلاطون وأنكساغوراس، بكل سرور جانب الأخير، دائماً بشرط أن يستشعروا الطريق الطويلة جداً بالفعل الذي تم سلكه من المتجانسات (homoimeres) إلى الإلكترونات. راجع فودور Fodor، 21 2002: «يعتقد الكثير منا أنه، بغض النظر عن التفاصيل، كان الفيلسوف لوكريتيوس Lucretius على قدر من الصواب. ما يوجد حقاً هو الذرات والفراغ ولا شيء آخر».

من أشكال مناهضة النزعة المادية¹. أعتقد أن المذهب الأفلاطوني رؤية للعالم شاملة أمره في ذلك أمر المذهب الطبيعي، وأنه يتعين التعامل مع كل منهما على هذا النحو. بالطبع، يحتاج الطبيعي فقط إلى تبني طبيعانية منهجية وقد تحولت من مبادرة فكرية ذهنية إلى علم طبيعي. وبالنسبة إلى الفيلسوف، الذي أعلن نفسه فيلسوفًا طبيعيًا، والذي يعتقد أن هناك أسئلة فلسفية حقيقية وأجوبة يتعين طرحها والإجابة عنها ضمن إطار منهجي طبيعي، فإن النجاح أو الفشل في الطابع الشمولي سوف يتحقق بناء على معقولية الاستنتاجات.² على سبيل المثال، ليس يحتاج الدفاع عن النزعة الاسمية إلى مجرد الدفاع عن الادعاء القائل بأن الأشياء لا تملك صفات في الحقيقة، ولكن يجب أن تتضمن أيضًا دفاعًا عن كيف يجري التفكير الذي تبدو فيه الكليات موضوعات. وهذا يعني أنه لا تستلزم النزعة المادية النزعة الاسمية فقط، وإنما تحتاج النزعة المادية أن تكون جزءًا لا يتجزأ من الدفاع عن النزعة الاسمية.

مبتغاي من هذا الكتاب إظهار أن المسألة الجوهرية في الفلسفة اليوم هي ما إذا كان هناك موضوع بحث مشروع ومخصوص يمكن أن نسميه فلسفة على نحو مجدٍ؟ وما كانت هذه المسألة الجوهرية مطروحة على مجموعة مصطفاة من المفكرين الذين يتقاسمون الادعاء أن وجود الموضوع إنما هو نتيجة قائمة، وأن التفاصيل وحدها تحتاج إلى معالجة، وإنما يحسن بنا طرحها على الذين يحتاجون في وجود الموضوع ذاته؛ أي على الطبيعيين والرافضين

1 انظر آرمسترونج 1979 Armstrong لمحاولة الانضمام إلى المادية ومعاداة النزعة الاسمية. هذا الجهد، كما سأحاول إظهاره، لديه فرصة ضئيلة للغاية في النجاح.

2 انظر، على سبيل المثال، ستراوسون 2012 Strawson حول الأساس المنطقي للنزعة النفسية الشاملة.

للمذهب الطبيعي، وجميعهم، كما سوف أحاجج على ذلك، أفلاطونيو الهوى بشكل أو بآخر.

والمستهدفون الرئيسون من هذا الكتاب أولئك الذين يريدون فقط ما يكفي من الأفلاطونية أو المذهب الطبيعي للدفاع عن تصوّر خاص لبعض الظواهر مع البقاء في المعسكر الآخر في الوقت نفسه. ولئن أنا ما كنت قادرًا على النجاح في إقناع أي شخص بأن المذهب الأفلاطوني حق أو على الأقل أكثر منطقية مما كانوا يعتقدون حتى الآن، فلربما يمكنني إقناع بعضهم أن التخلي عن الأفلاطونية إنما يعني التخلي عمّا يسميه رورتي «الفلسفة النسقية» وما يسميه أرسطو «الفلسفة الأولى» وما يسميه أفلاطون ببساطة «الفلسفة». وتمامًا مثلما أن إمكان قيام علم نفس الظواهر الخارقة ينهض على حقيقة وجود هذه الظواهر الخارقة ، فكذلك إمكان الفلسفة ينهض على حقيقة وجود العالم المعقول.



المذهب الأفلاطوني ضد المذهب الطبيعي

الفصل الثاني

المذهب الأفلاطوني ضد المذهب الطبيعي

1.2 ما الأفلاطونية؟

«تُقَال الأفلاطونية وفق مناجٍ شتى من القول». كلا؛ ما نبس قط أرسطو بهذه الكلمات ولا كانت هي من بنات شفته. على أنه، مع ذلك بالاستناد إلى انتقاداته الواسعة لأفلاطون وأعضاء آخرين في الأكاديمية «القديمة»، فقد كان من الممكن أن يفوه بذلك. وبطبيعة الحال، لا يستخدم أرسطو لفظي «الأفلاطونية» أو «الأفلاطوني»، وهما اصطلاحان يرجعان إلى زمن بعيد جدًا عن منتصف القرن الرابع قبل الميلاد.¹ وعلى الرغم من ذلك، فهو يعزو إلى أفلاطون وينسب موقفًا فلسفيًا، حيث سوف أسعى إلى أن أظهر ذلك، هو في حقيقته موقف نسقي بمعنى مهم. كما أنه يعزو التباينات في هذا الموقف الفلسفي على الأقل إلى زينوقراطس (Xenocrates) وإسبوزيوس (Speusippus). تبرر هذه الوقائع وحدها تساؤلنا عما إذا كان بإمكاننا أن نجد في المحاورات ملامحه. والداعي إلى إثارتي لهذه المسألة التاريخية بصراحة داعٍ غير تاريخي. أقصد أن العديد من الفلاسفة المعاصرين يتبنون موقفًا معارضًا، يُعرف على نطاق واسع باسم «المذهب الطبيعي». الالفت

1 راجع جيرسون 2013 4، a Gerson، حول الأصل (الروماني) لمصطلح Platonius.

للنظر أن العديد من الحجج المؤيدة لهذا الموقف إنما هي في واقع الحال حجج ضد عناصر من الأفلاطونية. ولعل الأمر الأكثر إثارة للدهشة أن هذه الحجج عادة ما تفضي إلى استنتاج مفاده: أن الفلسفة كما تُفهم تقليدياً إنما هي إلى حد معين باتت فاقدة لقوتها وسلطانها كأنها موات؛ أي أن الفلسفة على العموم أمست بلا موضوع يكون مبايناً لموضوع بحث العلوم الطبيعية. ولست تراني أجد أي شيء مثيراً للسخرية، وأقل مناقضة لنفسه، من الموقف الفلسفي الذي يؤمن باستحالة الفلسفة. قدم لودفيج فتغنشتاين (Ludwig Wittgenstein) أحد الأسباب المنطقية لاستخدام الفلسفة في اجتثاث نفسها اجتثاثاً نهائياً. وبالمثل، ليس من العبث في شيء تقديم حُجّة سياسية على عدم شرعية الدولة، وبالتالي عدم شرعية المذاهب السياسية كما تُفهم عادةً؛ أي بما أنها تفترض شرعية الدولة.

إذا ما نحن نظرنا، في واقع الأمر، إلى المذهب الأفلاطوني والمذهب الطبيعي على أنهما موقفان نقيضان، فإنه يمكننا إبداء الحجج لكل جانب من أجل فهم الآخر الفهم الأفضل. أعتقد أنه يمكن العثور على أفضل حُجّة على أهمية تاريخ الفلسفة للفلسفة نفسها. وذلك أنه يستحيل فهم الأفلاطونية بدون بحث تاريخي. ويبدو من السهل دعم هذا الادعاء على أساس العدد الهائل من التصريحات الخاطئة الجلية التي يتم الإدلاء بها حول مذاهب أفلاطون، ولا سيما من قبل أولئك الذين يبدو أنهم يجعلون منه مبدأً شخصياً للتعامل مع تاريخ الفلسفة تعاملًا متعجرفًا. ومما يبعث حقًا على تأمل عميق أنه حتى بين الكثير ممن هم أبعد ما يكون عن

1 راجع <http://www.telegraph.co.uk/technology/google/8520033/StephenHawkingtellsGooglephilosophyisdead.html>

أن يحتقروا تاريخ الفلسفة، فإنه غالباً ما يكتب عن المذهب الأفلاطوني حيث لا يبدو التعارض بين الأفلاطونية والطبيعانية مماثلاً للتعارض بين علم التنجيم وعلم الفلك.

سوف يركّزُ الاستقصاء التاريخي عن الأفلاطونية إلى حد واسع وعلى نحو أمودجي على مجموعة متنوعة من مذاهب الأفلاطونيين المنبؤين¹، والحال أنه يعتبر قول هؤلاء الأفلاطونيين أموراً متضاربة حول ما كان اعتقده أفلاطون اكتشافاً حديثاً²، وكما يخبرنا بذلك سكستوس إمپريكوس (Sextus Empiricus)، فإن إحدى المهام الملدة للشك البيروني تتمثل في الإشارة إلى التناقضات الموجودة بين الدوغمائيين، بمن في ذلك الأفلاطونيون بطبيعة الحال³. على أنه من الممكن -كما سوف أسعى إلى إظهاره- أن تحدث الانقسامات بين الأفلاطونيين تحت مظلة المبادئ المشتركة، وأن توجد هذه المبادئ في المحاورات، وأن هذه المبادئ، وليس الاستنتاجات التي يفترض استنباطها منها، إنما هي عناصر الأفلاطونية الحقة. ويبدو لي أن هذه المبادئ إذا ما هي ضمت إلى بعضها بعضاً تقوِّض حلَّ العديد من المشكلات التي عادة ما كان يُنظر إليها على أنها فلسفية بطبيعتها⁴. ولست تراني أعتقد،

1 انظر، على سبيل المثال، بونزاني 2015 Bonazzi، للحصول على نظرة شاملة ممتازة وموجزة عن تاريخ الأفلاطونية، على أنه مع ذلك، لا يقضي سوى القليل من الوقت في بسط الحجج الواردة في المحاورات.

2 انظر، على سبيل المثال، برقلس Proclus (محاورة بارمنيدس 1. 630-645، الذي يذكر عدداً من التأويلات المتباينة جذرياً لمحاورة بارمنيدس من قبل الأفلاطونيين.

3 انظر سكستوس إمپريكوس Sextus Empiricus PH 1. 79-91، للمجاز المبني على الاختلافات بين الناس، بما في ذلك اعتقاداتهم.

4 تقدم كونيّات أفلاطون الواردة في محاورة طيماوس، وهي «مروية واردة»، مثلاً ممتازاً على نقص التحديد الوارد في المبادئ الأساسية. ما تم تقديم تفسيرات أفلاطون الكونية التفصيلية أبداً كما تقتضيها المبادئ الأولى. على العكس من ذلك، وبالنظر إلى ما لا يمكن فهمه، فإن عدم التحديد متفشٍ في أي تطبيق للمبادئ الأفلاطونية على العالم المحسوس، وذلك بالنظر إلى الطابع غير المعقول للهولي القابلة.

على سبيل المثال، أن تبني الأفلاطونية يستلزم على الأقل من المرء الالتزام بالإجابة عن السؤال المتعلق بكيفية ارتباط العقل غير المادي بجسد مادي. وعلى نطاق أوسع، لا أعتقد أن للأفلاطونية أي تداعيات دينية مخصوصة أو تداعيات سياسية محددة. وبقولي هذا لا أقصد الإيحاء بأنه ما كانت لأفلاطون آراء في الدين والسياسة. وإنما أعني فقط أن هذه الآراء لا تتبع من الالتزام بالأفلاطونية. وبالتالي، أعتقد أن الإجابات عن المشكلات السياسية المعاصرة إنما تتبع من مبادئ تقف خارج الأفلاطونية.

وكما أنه يمكن التعبير عن الأفلاطونية التاريخية وفق طريقة تجعل معارضتها للمذهب الطبيعي المعاصر بيئة، فذلك للطبيعانية المعاصرة جذورها التاريخية في المواقف الفلسفية التي يرفضها أفلاطون علانية في محاوراته. وإني لأعتقد أنه لئن نحن أعدنا بناء الأفلاطونية على المستوى المطلوب من العمومية، فإن ذلك سوف يمكننا من معاناة نطاقها التاريخي. وثمره لذلك، يمكننا معاناة مثلاً لماذا يُعد أرسطو أفلاطونيًا في نهاية المطاف على الرغم من رفضه لمواقف أفلاطون في العديد من الأمور.¹ وبناءً عليه، أشعر بأنه ثمة ما يسوّغ لي مساعدة نفسي بالتصويبات التي أدخلها أرسطو على أفلاطون، ليس أقلها إدخال اصطلاحات جديدة.²

بالنسبة إلى أفلوطين، لا داعي لتأكيد أنه رغب في ألا يكون شيئاً آخر سوى شارح دقيق لأفلاطون. على أنه قد يحاج الكثيرون مجادلة شديدة، بمن

1 انظر جيرسون Gerson 2005b.

2 رورتي 1 Rorty، 2000، على حق من وجهة نظري، على أن رفضه للأفلاطونية يجب أن يُفهم بالتساوي على أنه رفض كذلك للأرسطية سواء بسواء.

فيهم علماء الأفلاطونية المتأخرة، في الادعاء بأن أفلوطين مرشد موثوق إلى أفلاطونية أفلاطون. أمل أن أكون قد أظهرت في كتاب سابق أن هذه التهمة مبالغ فيها للغاية، خاصة إذا ما هو تم فهم الأفلاطونية الفهم الأصح.¹ ومهما تصرفت الأحوال، سوف أستخدم أفلوطين استخدامًا انتقائيًا من حيث إنه مصدر للحجج الحاسمة التي كان أوردها أفلاطون إيرادًا ضمنيًا. في الحقيقة، تمكّن الأفلاطونية، وقد فهمت فهمًا حقًا، من استخدام المضامين الأفلاطونية الحقيقية الحاضرة عند خلفاء أفلوطين استخدامًا بناء. ويؤدي كل من برقلس ويوحنا الدمشقي، على وجه الخصوص، وغيرهما أدوارًا مهمة بوصفهم شخصيات داعمة. وإنك لتراني أتجنب تجاوز العصور الوثنية القديمة بهذا الصدد، وذلك لا لأنني لست أعتقد أن هناك مساهمات مهمة يتعين تقديمها للأفلاطونية هناك، وإنما لأنني أهدف إلى البقاء ضمن نطاق فلسفي بحث تاركًا السؤال عن مدى توافق الأفكار اللاهوتية اليهودية والمسيحية والإسلامية مع الأفلاطونية الآخرين. على أنه يتعين عليّ أن أضيف أنني أعتقد، على سبيل المثال، أن توما الأكويني (Thomas Aquinas) أفلاطوني شأنه في ذلك شأن أرسطو، على الرغم من أنني أرى أن موقفه اللاهوتي مستقل تمامًا عن هذه الواقعة.²

ولقد حاججت في موضع آخر عن الموقف القائل إن أفلاطونية أفلاطون تنهض على أساس رفضه للعديد من مذاهب أسلافه الكبار، هذا إن لم يكن

1 انظر جيرسون^{2013a} Gerson. أيضًا يونت 2014 Yount.

2 انظر أوروري¹⁹⁹² O'Rourke وكرينج²⁰¹⁶ Craig يحاج بأن الأفلاطونية لا تتوافق مع المسيحية. وحجته أن الأفلاطونية تفرض العديد من الكيانات الضرورية والأبدية، المثل العقلية، في حين تعين على المسيحية أن تحافظ على تفرد ضرورة الإله وأبديته. هذا خطأ باعتباره بسطًا لمبادئ الأفلاطونية من نواحٍ عديدة، كما سوف نرى ذلك.

كلها¹. وتتضمن هذه المذاهب الماديّة والآليّة والاسمية والنسبيّة والشكّيّة. وسوف أخوض في الفصول اللاحقة في بعض تفاصيل الحجج الخاصة التي وُجدت في المحاورات ضد أولئك الذين اعتقد أفلاطون أنهم يتبنون هذه المواقف. وأود أن أؤكد هنا أن رفض أفلاطون لهذه المواقف -مما يجعل منه، على سبيل المثال، مناهضًا للمادية- قد تم تقديمه ها هنا فحسب لاعتبارات تأسيسية لبناء فكر أفلاطون النسقي. ولا توجد لدي أي فكرة إن كان انتقل أفلاطون في وقت محدد من كونه ناقدًا للفلاسفة وفق تاريخه الخاص إلى كونه ميتافيزيقيًا وفق حقه المخصوص. في الواقع، يمكن أن تكون حركته الفكرية قد سارت في الاتجاه المعاكس. وأخال أنه عندما حرر أفلاطون محاوراته كان قد استقر رأيه في انتقاداته، وعلى الأقل في بنائه الإيجابي في خطوطه العريضة، وذلك على الرغم من هذا الأمر ليس يشكّل جزءًا أساسيًا من حاجتي. وبالجملة، لا أرى أي دليل على وجود أي محاولة يتبنى فيها أفلاطون وجهات نظر غير تلك التي تشكّل ما أسميه أنا والتقليد القديم التأخّر باسم «الأفلاطونية». وبقولي هذا أعني بالتأكيد إدراج المحاورات المسماة باسم المحاورات السقراطية التي يُفترض أنها بريئة من الادعاءات الميتافيزيقية.

دعوني أقدم بإيجاز تعريفات إجرائية لهؤلاء «المعارضين» الخمسة المذكورين للتو. على الرغم من أن الاصطلاحات حديثة (باستثناء المادية)، إلا أنها تتعلق بمواقف فلسفية محددة ومميزة تبناها بعض المحاورين في محاوراتهم. وهي مواقف مرفوضة رفضًا قاطعًا بناء على حجج صريحة. ويفترض الذين يعتقدون أن هذه الحجج ما كانت تلك التي يؤيدها أفلاطون نفسه أنني يتعيّن عليّ أن أحيل على «أفلاطون» الذي ما كان هو بأفلاطون، وإلى «الأفلاطونية» التي ما كانت هي بالأفلاطونية، وأنا

لا أعتقد أن هذا الغرور الذي لا أساس له يخدم الفلسفة أو تاريخها. ولكن هو ذا الأمر.

أعني باصطلاح «الاسمية» وجهة النظر القائلة إنه إن وُجد هناك شيئين أو أكثر من شيئين، وكانا متشابهين، فإنه يتعيّن أن يكونا متطابقين. بعبارة أخرى، ما ثمة، من الناحية المفاهيمية، تماثل ليس يكون تماهياً. وبالتالي فإن شيئين أو أكثر لا يمكن أن يكونا متماثلين لمجرد أنهما متمايزان تمايزاً عددياً. بتعبير بديل، يمكن فهم الاسمية على أنها الرأي القائل بأنه لا يوجد مسوّغ للأحكام الحملية الحقة، بما أنها تفترض -على نحو غير متماسك- أن المحمولات موجودة وغير متطابقة مع موضوعاتها.

بـ"المادية" أقصد الرأي القائل بأن الأشياء الوحيدة الموجودة هي الأجسام، أي المواد الصلبة ثلاثية الأبعاد، وما يترتب عليها أو يكون ظاهراً ثانوياً لها. بدلاً من ذلك، يمكن فهم المادية على أنها الرأي القائل بعدم وجود أي من الكيانات غير المادية، أي الكيانات التي لا تعتمد وجودها على الأجسام بأي شكل من الأشكال. يحاول الماديون، بدءاً من أسلاف أفلاطون، معالجة الصلة الظاهرية لغير المادي بخطابنا العادي بطرق متنوعة. تشتبك كل هذه الطرق في الرأي القائل بأن ما يفترض أنه غير مادي لا يمكن أن يكون له أي أهمية تفسيرية. وبالنظر إلى هذا، ليس من المستغرب أن يهاجم أفلاطون المادية بسبب مفهومها غير الكافي للتفسير.

وأعني بلفظ «الآلية» تبني مبدأ الاستغلاق العلي (القائل بالمبدأ : ما من شيء إلا وله علة). وهو الرأي القائل بأن سائر التفسيرات السببية المتاحة لنا إنما توجد في إطار طبيعي. وبتعبير فج، بالنسبة إلى متبني النزعة الآلية، فإن العلم الطبيعي هو المظنة الوحيدة للتفسيرات السببية.

وأنا أفيد بكلمة «النسبية» وجهة النظر القائلة بعدم وجود معيارية مستقلة عن مصالح أو اعتقادات أو رغبات إنسان واحد أو أكثر من الناس. وليس يمكن

أن يقال عن شيء معين إنه جيّد أو سيّئ، حق أو باطل، بقول يكون بمعزل عن المنظورات البشرية الفردية أو الجماعية.

وأقصد بإطلاق لفظ «الشكّية» وجهة النظر القائلة بعدم وجود إدراك معرفي بمعزل عن إمكان الخطأ؛ وبالتالي أفضل إدراك معرفي، كائنًا ما كان، إلا وشأنه أن يصيب وأن يخطئ؛ وذلك لأن ما من إدراك معرفي إلّا وهو إدراك تمثلي، وما ثمة من ضمانة على دقة التمثيلات. وبالفعل، ينكر هذا النوع من المشكّكين إمكان التمثيل الدقيق على وجه التمام. وتؤدي هذه المقاربة عمومًا إلى معيار برغماتي لتحديد الإدراك المعرفي النهائي الأفضل، ولا يستلزم رفض إمكان الإدراك المعرفي الذي لا يمسه باطل عادةً بين الفلاسفة المعاصرين التبني الصريح للشكّية. على سبيل المثال، عادةً ما يؤدي تبني أنواع مختلفة من الوثوقية إلى القول إنّ الوفاء للسعي إلى اكتساب المعرفة إلى حيّزة المعرفة الحيّزة، ولكن لا يحدث ذلك دائمًا أو بالضرورة. إن فكرة الوثوقية الحقّة ذاتها بحسبانها معيارًا للمعرفة فكرة براغماتية بالأساس.¹ ووفقًا لأفلاطون، تُلزم مثل هذه المقاربة المرء بالمفهوم الشديد الغموض عن حُجّة عدم وجود أدلّة وعن خلط المعرفة بالاعتقاد العقلاني.

يرفض أفلاطون كل هذه الآراء بحجج «أحيانًا» شديدة التفصيل تخصّ ولا تعمّ أو شديدة الإيجاز طورًا. كما سوف نرى ذلك غالبًا ما تدعم الحجج المؤيّدّة لرفض وجهة نظر معينة الحجج الراضة لرأي آخر وتدعم من لدنها بدورها. وهذه الحجج هي العمل المعتاد اليومي للأفلاطونية كما وجد ذلك في المحاورات وكما ورد في التقليد الشفهي. وتشكل كل هذه الحجج السلبية برمتها أساس الأفلاطونية.

والدعامة المركزية للبناء الإيجابي على هذا الأساس واضحة لا لبس فيها. وهي «مبدأ أول غير افتراضي لكل شيء» يُدعى «فكرة الخير» أو «مثال

1 السّمة المميّزة لمعيار المعرفة هي أن توظيف المعيار ينتج الحقيقة. لكن استخدام معيار الوثوقية لا يضمن الحقيقة. بمجرد أن يتم فك ارتباط معيار معيّن بالحقيقة، تكون النتيجة براغماتية البعض.

الخير» في محاورة الجمهورية. ووفقاً لشهادة أرسطو، فقد ماهى أفلاطون بين هذا المثال وفكرة «الواحد»¹. وقد أوقفت فصولاً منفصلة لفكرة الخير في المحاورات ولمنزلتها المركزية في فلسفة أفلاطون. ويكفي أن نشير هنا إلى أن الادعاء بالطبيعة النسقية لفلسفة أفلاطون إنما هو ينهض بالأساس على فكرة وجود مبدأ أول لكل شيء. ويمكن معاينة هذا بسهولة في محاورة فيدون لأفلاطون رفقة عدة نقاط مخصوصة واردة في شهادة أرسطو. وفي الجملة، يوفر أفلاطون لسقراط سيرة ذاتية في محاورة فيدون، من المرجح جداً أنها تشبه سيرته شبهاً تاماً². وفي هذا، نعاين سقراط يتعد عن أنواع التفسيرات -المادية والآلية، كما سوف أسميها- تلك التي قدمها أنكساغوراس لصالح «فرضيته البسيطة»؛ أي افتراض مثال عقلي أو مثل عقلية (صور) لشرح البعد الغائي للظواهر الطبيعية. قد يُستبدل فرض المثال العقلي (الصورة العقلية أو الشكل المجرد)، إذا لزم الأمر، بافتراض أعلى؛ أي افتراض مثال أشمل، حتى يصل المرء إلى «شيء ملائم». من المرجح أن يكون المبدأ الأول غير الافتراضي مشابهاً لما كان يدور في ذهن أفلاطون وذلك لعدة دواعٍ

1 انظر محاورة الجمهورية B 509؛ أرسطو، ما بعد الطبيعة، A6, 987a29-988a17، و N4, 1091b13-15. إن تسوية أرسطو بين الخير والواحد مدعوم بوفرة من الأدلة في التقليد غير المباشر. انظر كريمر Krämer 203، 1990-217، وريتشارد Richard، 250 1986، 355. للحصول على نصوص وترجمات للأدلة. يشير التقليد غير المباشر إلى جميع الشهادات حول فلسفة أفلاطون التي لا تأتي من أولئك الذين هم على اتصال شخصي مع أفلاطون، وكانوا أعضاء الأكاديمية القديمة. لكن التقليد غير المباشر مهم لأنه يعتمد على هؤلاء الأعضاء في الأكاديمية القديمة الذين كان لديهم هذا الاتصال الشخصي بأفلاطون. يتضمن بعضها، على سبيل المثال، اقتباسات مباشرة من إسبوزيوس.

2 أرسطو، ما وراء الطبيعة α6 987a32-b10، يقول إن (أ) سقراط لم يكن مهتماً بالفلسفة الطبيعية، وأن (ب) أفلاطون، وليس هو، من فصل المثل العقلية وجعلها مفارقة، وأن (ج) فلسفة أفلاطون كانت فيثاغوراس في التشكل. في السيرة الذاتية اهتمام «سقراط» بكل من (أ) و(ب) وأصدقاء مع فيثاغوراس وسيس وسمياس. يجب أن نقرر ذلك بما ورد في محاورة بارمنيدس، 129eff؛ حيث يتم تمثيل «سقراط الشاب» على أنه صاحب «نظرية المثل العقلية المفارقة». من الواضح أن هذا هو مرجع ذاتي أحال فيه أفلاطون على نفسه. من غير المعقول أن يمثل أفلاطون في محاورة سقراط التاريخي الحقيقي في شبابه، لكنه في محاورة أخرى يستخدم سقراط للتمثيل على شبابه. انظر سيدلي 3 1995 Sedley، 26، للحصول على دليل تفصيلي من المحاورة الذي يشير إلى أن السيرة الذاتية هي في الحقيقة سيرة أفلاطون نفسه.

أي حسب ما يظهر في المحاورات أو حسب ما يبدو أنه تم نقله شفهيًا إلى أرسطو وآخرين.

وكما سوف يتضح بالتدريج من خلال هذا الكتاب، فإن وضعي المذهب الأفلاطوني والمذهب الطبيعي في تعارض شديد إنما يتبع الموقف التفسيري الذي أتبناه شخصيًا فيما يتعلق بالنسق الأفلاطوني، وذلك لأنه إذا لم تكن الأفلاطونية وحدة نسقية، فإنها سوف تنهار العناصر التأسيسية لذلك النسق كما أسلفنا القول. وما من حجة لأفلاطون ضد أسلافه فيما يتعلق بأي عنصر إلا وتدعم بحجج لصالح العناصر الأخرى. كما أن سائر العناصر مدعومة بالدور التفسيري للمبدأ الأول غير الافتراضي. على سبيل المثال، يبدو واضحًا إلى حد ما أن رفض أفلاطون للتفسيرات الأناكساغورية يدعم افتراض مُثُلٍ عقلية مفارقة، كما يُدعم من لدنها. لكن يصير أفلاطون على أن المثل العقلية المفترضة ما كانت لتكفي، أو على الأقل ما كانت هي كافية في النهاية. لذلك تتطلب حجة اللامادية ومناهضة الآلية، باعتراف أفلاطون نفسه، الاختزال التفسيري والتوحيدي أو الإichادي. وما هو حق في هذا المثل سيظهر على أنه هو الحال بالنسبة إلى كل عنصر من عناصر القاعدة.

1 تجنب الفلاسفة المعاصرون أحيانًا التعارض بين النزعة المادية واللامادية لصالح التمييز بين العياني والمجرد. يتم ذلك على أساس أنه يمكن أن تكون هناك أشياء عيانية غير مادية، مثل الإله، وأشياء مجردة مادية كـ بعض خصائص الكيانات المادية أو القضايا الدائرة على الكيانات المادية. وصف الموقف الأفلاطوني بالـ «مجرد» أسوأ من وصفه بعديم الفائدة. لأن التجريد يفترض حالة مشتقة للمستخلص فيما يتعلق بما تم تجريده منه. على وجه التحديد بسبب الحالة المشتقة المفترضة، يتم افتراض عدم سببية المثل العقلية. انظر هيل 1987. بالنسبة إلى أفلاطون، هذه عودة إلى الواء. علاوة على ذلك، تعتقد الأفلاطونية أن كل شيء في العالم المعقول عياني إذا كان هذا المصطلح يعني وجودًا خارج الذهن. تأسيسًا عليه، أفضل التمسك بالتعارض بين المادي / اللامادي ولكن ضمن الإطار الأكبر للمذهب الطبيعي مقابل الأفلاطونية. اعتبر الأفلاطونية والمذهب الطبيعي موقفين نقضيين أو على الأقل افترض أنهما كذلك. انظر فان إنواجن 2006 75، van Inwagen، الذي ينكر أن «معارضة المذهب الطبيعي هي العامل المكون لأي جماعة محتملة ذات مصلحة فكرية». ومع ذلك، لا يمهي فان إنواجن اللاتبيعية بالأفلاطونية. على الرغم من ذلك، 82 فقد ساوى نسخة واحدة من المذهب الطبيعي مع معاداة الأفلاطونية. تلك التي لا تقبل الأشياء المجردة (الأفلاطونية) من أي نوع، بما في ذلك القضايا والخصائص والأعداد والوظائف والموترات، إلخ.

سوف ينتقد بعض الفلاسفة الأفلاطونيين مبدأ طبيعية كل شيء أو عدم طبيعته الذي قال به الموقفان المتعارضان، وسوف يرحب به الطبيعيون. وذلك لأنه يُعتقد أنه في الأفضل ثمة عناصر معينة فقط من الموقف الأفلاطوني قابلة للبقاء، لكن إذا ما فشلت أو نجحت معًا، وإذا ما كان النجاح فقط بوجود مبدأ نسقي موحد لهما جميعًا، فمن يتوقع منه أن يصمد أمام جبروت المذهب الطبيعي؟ لنأخذ مثالًا مختلفًا، إذا كان الجدال الناجح لصالح الموضوعية أو الكونية في الأخلاق يتطلب فرض كيانات غير مادية، وفي النهاية، فكرة أسمى عن الخير أو مثالًا أعلى له، فما احتمالات الموضوعية بالضبط؟ إن محاولات الاختصار على عنصر أو آخر من عناصر قاعدة الأفلاطونية مع ترك الباقي وتجاهل المبدأ الأول لكل شيء كانت موثقة توثيقًا جيدًا بالفعل في الفترة الهلنستية. والرواقية هي الحالة الرئيسة، وهي نموذج الموقف الفلسفي الذي أراد أن يكون له شكل من أشكال الأفلاطونية من دون ميتافيزيقا. وأنا أسعى إلى إظهار أن من شأن الفيلسوف المادي الرواقي المتسق مع نفسه أن يُحرم فعليًا من دعم العناصر الأخرى للقاعدة الأساسية جنبًا إلى جنب مع القوة التفسيرية للمبدأ الأول لكل شيء. وقد كان قسم كبير من تاريخ الفلسفة بدءًا من القرن السابع عشر عبارة عن سلسلات من المحاولات لأخذ عناصر من الأفلاطونية وعناصر من المذهب الطبيعي المعارض أخذًا مجتزئًا، ساعيًا إلى تحقيق ضرب من التقارب فيما بينها. وقد اعتبرت ولادة الفيزياء الجديدة في القرن السابع عشر بمثابة دعوة، إن لم يكن مطلبًا، للتخلي عن أكبر قدر أمكن من أقدار الأفلاطونية في خدمة التنوير. إن الجدلية الفجة للدعاءات العقلانية والتجريبية والادعاءات المضادة تكشف عن قدر كبير من البراعة بالنيابة عن أفلاطونية مقتلعة من جذورها ومهددة تهديدًا جدًّا بالاختفاء. وما كانت لدى بعض الطبيعيين

الشجاعة إلا مؤخرًا للإصرار على أن الأفلاطونية المهددة ما كانت بديلاً مقبولاً عن الشيء الحقيقي. لكن ما كان انتبه الطبيعيون منذ وقت طويل بأن التفنيدات أو الرفض الصريح لمسيخ الأفلاطونية إنما هو طرح فارغ من المحتوى أجوف نخب هواء¹.

2.2 ما المذهب الطبيعي؟

من الواضح أن اصطلاح «المذهب الطبيعي» مستوحى من مضمار الفن، وليس من المستغرب أن يستخدم استخدامات متنوعة غير متوافقة في ما بينها في كثير من الأحيان. وهو يحيل في المناقشات المعاصرة على نوع من معارضة الأفلاطونية كما تم توضيحه سلفاً². من الغريب العجيب، بحسب وجهة نظري، أنه لفظ يُستخدم أحياناً للإشارة إلى فلسفة أرسطو، كما يُفترض أنه يشير إلى معارضته لنزعة أفلاطون فوق الطبيعية أو المتعالية (المفارقة)³. يصعب التمسك بهذا الرأي بناءً على الدليل النصي وحده. هذا ويعد الإخفاق في التمييز بين ما دار من نقاشات بين الأفلاطونيين وما تم من

1 من المثير للاهتمام أنه بينما تحظى الأفلاطونية اليوم عمومًا بقدر من الاهتمام الجاد مثل الثنائية الديكارتية، على سبيل المثال، ما زالت الأفلاطونية بوسمها مذهباً رياضياً حصراً حياً وبصحة جيدة. ولكن تبقى الأفلاطونية غير واردة حتى في أفق الأفلاطونيين الرياضيين.

2 في محاضرة بارمنيدس 132D1-2، يشير سقراط إلى المثل العقلية باسم «نماذج في الطبيعة»؛ مما يقود إلى الادعاء بأن الأفلاطونية يجب أن توضع تحت مظلة المذهب الطبيعي. لكن استخدام «الطبيعة» هنا من قبل أفلاطون يعني النقيض، في حين أن المذهب الطبيعي يفترض في الغالب استحالة وجود الأشياء غير الفيزيائية أو غير المادية التي كان يؤمن بوجودها أفلاطون. سوف ألتزم باستخدام «المذهب الطبيعي» بما يضعه في تعارض شديد مع المذهب لأفلاطوني، حتى لو في سياقات أخرى، يحتاج الأمر إلى التنبيه على اعتراف أفلاطون بواقعية ما هو طبيعي.

3 انظر إيريون 2007 4 Irwin، 5، حول «المذهب الطبيعي الأرسطي» في إشارة إلى وجهة نظر أرسطو أن السعادة البشرية توجد في تحقيق الطبيعة البشرية. وهذا المعنى غير المضّر للفظ «النزعة الطبيعية» لا يميز أرسطو بوضوح عن المذهب الطبيعي كما هو موضح هنا، على الرغم من أنني أعتقد أنه من الواضح أن أرسطو مناهض للمذهب الطبيعي.

مناظرات بينهم وبين خصومهم عيًّا قاتلاً في هذا الشأن. ولسوف أستخدم دوماً اصطلاحياً «المذهب الطبيعي» و«الطبيعانيين» للتعبير عن خصوم الأفلاطونيين. وكما سوف نعاين ذلك بعد قليل، يتوافق هذا الاستخدام توافقاً حسناً مع ذلك الذي وُجد عند العديد من المعاصرين الذين يصفون أنفسهم بالطبيعانيين¹.

في العصور القديمة، تم العثور على الطراز الرئيس للمذهب الطبيعي الصريح بين أتباع المذهب الذري (Atomists)، بمن في ذلك أبيقور (Epicurus) ولوكريتيوس (Lucretius). وسوف نعلم ما إذا كان ديمقريطس (Democritus) يعي بأنه كان معادياً للأفلاطونية أم لا، على الرغم من أن الأبحاث الحديثة في المحاورات باتت توفر قدرًا كبيرًا من الأدلة على أن نزعة ديمقريطس الذرية كان لها حضور ضمني في محاورة طيماوس.² ولئن كان هو ذا الحال، فقد يكون قد عاين موقفه الفلسفي بوصفه موقفًا معادياً للأفلاطونية. وحتى لو ما كان الأمر كذلك، يبدو أن ذرية أبيقور نبذ واعٍ بذاته للأفلاطونية في جانب أساسي حاسم. وذلك أن الافتراض الأساسي بتعددية الذرات إنما يتعارض مع

1 لا تجوز المماهة بين مناهضة المذهب الطبيعي والأفلاطونية وفقاً لمقاربة لفهم الفلسفة المعاصرة. بدلاً من ذلك، مناهضة المذهب الطبيعي هم هؤلاء الفلاسفة، بدءاً من فريجه وبما في ذلك راسل وفيتغنشتاين وكارناب، الذين يريدون اقتطاع موضوع للفلسفة ما كان جزءاً من العلوم الطبيعية ولا من الأفلاطونية، على الأقل ليس الأفلاطونية بالمعنى الذي أستخدم بوقته هذا المصطلح. وموضوع بحث الفلسفة هذا هو التحليل المفاهيمي أو توضيح الفكر. بقدر ما يكون هدف التحليل بخلاف الأفكار المزاجية أو المفاهيم الخاصة بأي فرد، يبدو لي أن مثل هذا التحليل مجرد تحليل لأسس العلوم الطبيعية، وفي هذه الحالة لا يشكل موضوع بحث متميزاً، أو هو نوع من الأفلاطونية غير الصادقة، يمكن أن يُنسب إلى فريجه وراسل، اللذين يرفضان إعلان التزاماتهما الأنطولوجية التزاماً صريحاً. انظر كيتشر 1992 Kitcher حول مناهضة المذهب الطبيعي التي تُفهم على أنها غير متطابقة مع الأفلاطونية.

2 انظر هيرمان 2005 Hermann. ستراوسون 2012 139-G. Strawson. يشير إلى أن المذهب الطبيعي الحقيقي (الذي يعترف بواقع التجربة بينما يصر على أنها فيزيائية بطبيعتها) ما تقدم على فلسفة ديمقريطس. من الواضح أنني أجد هذا الرأي ملائماً لأنه يدعم ادعائي بأن أنكساغوراس وديمقريطس، من بين آخرين، يمكن أن يكونا مثابة وكلاء لأتباع المذهب الطبيعي المعاصرين.

ضرورة فرض مبدأ أول غير افتراضي لكل شيء. وتتعارض الذرية مع معاداة أفلاطون للمادية. وتفسيرات الظواهر الطبيعية تفسيرات آلية حصراً (بما في ذلك الصدفة من حيث هي تفسير). وذلك أن عالماً من الذرات والفراغ ما كان بالضرورة عالماً اسمياً لأنه من الممكن افتراض أن الذرات قد تكون لها أشكال متماثلة وأحجام متطابقة. على أنه ما كانت هناك حاجة للأبيقوري ألا يعتنق الاسمية لا سيمًا إذا كان السبب الوحيد لرفضها يتطلب افتراض كيانات غير مادية لشرح ظاهرة التماثل في الاختلاف. وفضلاً عن ذلك، فإن قول أبيقور بمبدأ اللذة نسبي في الأساس لأن الحكم بالمتعة على المتعة متوقف على من يخبرها منتسب إليه. وحتى لو كان السعي وراء بعض الملذات في بعض الظروف أمراً غير حكيم، كما يقول أبيقور، فإنه لا يمكن أن تكون هذه حقيقة كونية. ذلك أن هناك بعد كل شيء استثناءات، والفرد هو الحكم الأخير على إيجابيات وسلبيات، مثلاً، القلق من الإفراط في الملاذ تلقاء التفريط فيها.

وفي شأن الشكية، نعثر على مجال واحد يقف فيه أبيقور إلى جانب أفلاطون. ومن المفيد، باختصار، اعتبار العلة في ذلك. يفترض أن يشارك العلم الأبيقوري في السكينة التي هي التوصيفة التي يصف بها أبيقور السعادة. ويفترض أن يقضي فهم علل الأشياء على الخوف من الموت وعلى الرهبة من الألوهية. تقوض الشكية؛ أي إنكار وجود طراز إدراك معرفي أسنى، الدافع وراء الطبيعيات الاختزالية.¹ ومن المسلم به أن سيكولوجية المؤمن الحقيقي تتفادى الحاجة إلى أن يكون هذا النمط من الإدراك المعرفي لا يمسه

1 انظر بلانتينغا 2006 332 -Plantinga.-.

الباطل¹. على أنه يتناقض النزوع الشكي في الإدراك الحسي والمفاهيم الأساسية لافتراضات المسبقة (prol pseis) مع ما يسمى بِحُجَّة المهد. وهي الحُجَّة التي تسعى إلى إظهار أن التجربة الأولية للذة التي يبحث عنها الأطفال تدل دلالة دقيقة على ماهيَّة السعادة بالضبط. يتم فقد الأساس والدافع وراء علم الأبيقوريين إذا لم يصح صحة ضرورية أنه يمكننا أن نستنتج شكلاً من أشكال النزعة اللذوية من خلال رغبة الأطفال الواضحة في تحصيل اللذة؛ وذلك لأنه لئن كانت الرغبة في المتعة لا تستلزم الرغبة فيها، فكما أصر على ذلك الشكيون، فإنه لا داعي لاتخاذ الأولى حُجَّة على الثانية.² وقد أصرَّ أبيقور على ضرب من ضروب النزعة التجريبية التي يمكن أن تنتج المعرفة، وليس مجرد الاعتقاد. وكان أن رد أبيقور على هذا التنازل الظاهر للأفلاطونية بأنه لا تحقق لأبيقور المطالبة بالمعرفة بسبب ماديته بالذات³. والنتيجة أن الشكية لا تقبل تبنيها والدفاع عنها خارج الإطار الأفلاطوني.

والحال أن النزعة الرواقية أقرب شيء تكون إلى النزعة الأخلاقية منها إلى النزعة الأبيقورية؛ وذلك لأنها، فضلاً عن أنها تتبنى النزعة المعادية للشكية، فإنها تتبنى أيضاً ضرباً من النزعة المعادية للواقعية؛ والأهم، تصادر هي على فكرة وجود مبدأ أول لكل شيء. وما يميز الرواقية في العصور القديمة إنما هو

1 يحاج بابينو 1993، Papineau، الفصل الخامس، محاجة صحيحة، من وجهة نظري، أنه إذا لم يكن هناك شيء مثل الإدراك الذي لا يطاله باطل، فلا يوجد دافع للفلسفة الأولى، أو ببساطة، الفلسفة كما يفهمها أفلاطون. ولكن فقط إمكانية المعرفة غير الخطاء وليس تحققها في أي حالة معينة.

2 سوف يحاج المشككون البيرونيون (Pyrrhonian) بوجه عام ضد أي دوغمائي بأنه لا يمكن لأي تجربة حسية أن تقدم دليلاً يستلزم أي استنتاج تطويري توسعي. على الرغم من أن الشكوكية تتمحور حول معارضتها للتجريبية الرواقية فإنها تنطبق انطباقاً عاماً على أي شكل من أشكال الدوغمائية التي تقترح معايير للأدلة.

3 راجع موريل 2016، Morel-112.

سعيها إلى الجمع بين هذه المصادرة ونزعة جسمانية وآلية لا تتنازل عنها التنازل. والمبدأ الرواقي الأول لكل شيء مبدأ نشيط؛ وبالتالي يختلف جذرياً عن أي مبدأ غير جسماني، والذي خاصيته الأساسية هي عدم تلاؤمه مع أي تفسير سببي. ولهذه الحيثية، لا يمكن اختزالها، على سبيل المثال، إلى معادلة تفاضلية أساسية. ومن وجهة النظر الأفلاطونية، تكمن استحالة وجود مبدأ أول من هذا النوع في أن العقلية لا يمكن أن تكون خاصية للأجسام. حقاً يمكن للأجسام أن تستعمل بحسبانها مستودعاً لعقلية منتجها، لكن المبدأ النشط للرواقيين لا منتج له، وإنه للمصدر النهائي للتفسير. ويبرز التزام الرواقيين بعقلية الكون وفق طرق شتى، أبرزها وفق غائته¹. ورفقة الغائية تأتي المعيارية التي تخطط نسيج الكون. ويرى الرواقيون أن ثمة ترابطاً بين النزعة المعادية للواقعية ووجود المبدأ الأول لكل شيء شيء. وهم لا يرون -كما يقول الأفلاطونيون- أن هذا الارتباط يتعين أن يمتد إلى معاداة المادية؛ وبالتالي إلى مناهضة الآلية. كما أنهم لا يرون أن ثمة علاقة بين عقلية الكون ونزعة مناهضة الاسمى، لأن العقلية موجودة حصرياً في درك الكليات، حتى بما في ذلك، على سبيل المثال، المشاورات حول الفرديات والجزئيات. فالإدراك بلا كليات مخصوص بالحيوانات غير العاقلة.

خلال ما يسمى بفترة الأفلاطونية الوسطى (حوالي 80 قبل الميلاد إلى 220 م) كان بروز الرواقية حافزاً لعدد من الأفلاطونيين، المعلنين عن أنفسهم بوصفهم كذلك، قد تمثل في أن يسعوا إلى مزج المبادئ الرواقية مع الأفلاطونية. ومعظم الثمرات الواضحة لهذا الدمج باتت متوفرة للفحص، حتى لو كان ذلك عن طريق مواد جزئية مشتتة. وتشكل ها هنا، كما أقر

1 انظر بوبزين 1998 44-Bobzien؛ وسيدلي 2002 41-Sedley.

بذلك الأفلاطونيون لاحقًا، مملكة الأخلاق والسيكولوجيات الأخلاقية ملحوظًا. للفحص. وقد أعجب أفلاطونيون، نظير أفلوطين وسيمبليقيوس (Simplicius)، على سبيل المثال، بما قاله الرواقيون عن الحياة العاقلة وهويّة الشخص. أما بالنسبة إلى أفلوطين، فقد تمثلت شكواه في أن المادية الرواقية لا تستطيع أن توفر الدعم المبدئي لهذه الاستنتاجات.¹

كثيرًا ما ينازع الطبيعيون المعاصرون معربين عن شكوك حول ما إذا كان مذهب طبيعي متسق اتساقًا تامًا قادرًا على أن يفسر بعض الظواهر التي لا سبيل إلى إنكارها؛ بما في ذلك التفكير والوعي والقصدية والمعيارية الأخلاقية والذاتية. ومن المفيد الإمام بتصريحات الطبيعيين الصارمة، مثل أليكس روزنبرغ (Alex Rosenberg)، الذين يسعون جاهدين إلى تحقيق الاتساق بأي ثمن كان. وها هنا مثال عن هذا التصريح. كتب روزنبرغ في كتابه «المذهب الطبيعي المحبط»: «المذهب الطبيعي شعار الأطروحة القائلة إن الأدوات التي يجب أن نستخدمها في الإجابة عن المشكلات الفلسفية إنما هي طرائق واكتشافات العلوم الناضجة -من الفيزياء إلى علم الأحياء صعودًا إلى علم الأعصاب- وهي تمكّننا من استبعاد الإجابات عن الأسئلة الفلسفية التي لا تتوافق مع الاكتشافات العلمية. وتمكّننا من استبعاد التعددية المعرفية القائلة إن المعرفة واسعة ومتنوعة وفيها العديد من التفرعات، وكذلك الشكوكية حول إمكان درك العلم، وتجعلنا نشك في أن هناك حقائق حول الواقع لا يستطيع العلم بلوغها، وهي تمنحنا الثقة للتأكيد أنه في الوقت الحالي مع تطور العلم، يعد غياب الحجة أساسًا جيدًا منذ الوهلة

1 انظر، على سبيل المثال، تعليق سيمبليقيوس على تذكرة (Enchiridion Epictetus). راجع أيضًا أناس Annas 2007 في شأن أسس الأخلاق الرواقية.

الأولى على بدهاة الغياب: وهذا الأمر ينطبق على الإله، كما على الكثير من الأمور الأخرى.

أعتقد أن المذهب الطبيعي على حق، لكنني أعتقد أيضًا أن العلم يفرض علينا «استيعاب» الواقع بلا أوهام. يجبرنا على أن نقول «لا» ردًا على الكثير من الأسئلة التي يأمل الجميع أن تكون إجاباتها «نعم». وهي الأسئلة حول الغرض من الطبيعة، ومعنى الحياة، وأسس الأخلاق، ومغزى الوعي، وسمّة الفكر، وحرية الإرادة، وحدود فهم الإنسان لذاته، ومسار التاريخ البشري. والإجابات السلبية عن هذه الأسئلة التي يقدمها العلم هي واحدة من تلك التي سعى معظم الطبيعيين إلى تجنبها أو على الأقل إلى توصيفها أو إعادة تفسيرها أو إعادة صياغتها لتجنب استنتاجات العلم القاسية. وإني لأعارض إجماع هؤلاء الفلاسفة الذين سعوا إلى التوفيق بين العلم والحس المشترك أو الصورة الجلية أو حكمة ثقافتنا. وعذري أنني أقف على أكتاف العمالقة: العديد من الفلاسفة الطبيعيين الأبطال الذين سعوا عبثًا، على ما أعتقد، إلى العثور على صيغة أكثر توافؤًا من النزعة الطبيعيانية هذه [التي أعرضها عليكم].¹

1 قارن مع روزنبرغ 2015 Rosenberg. راسل 1935 Russell، 243: «مهما كانت المعرفة التي يمكن بلوغها، يجب أن يتم بلوغها بالطرق العلمية. وما لا يكتشفه العلم، لا يمكن للبشرية أن تعرفه». أيضًا كواين 1953 Quine، 446: «إنما تكفي من الفلسفة فلسفة العلم» أيضًا برايس 2011 Price، 7: مسودة لمقدمة الكتاب. برايس 2008، 9-12، مرقونة، على عكس روزنبرغ، يعتقد، مثل رورتي، أن «مشكلات الموضوع» التي يواجهها أتباع المذهب الطبيعي لتفسير الظواهر غير الطبيعية المفترضة من الناحية الطبيعية يجب تجنبها من خلال تجنب أي ادعاء تمثيلية، طبيعانية أو غيرها. وبالتالي، فإن مسألة كيفية تفسير الوعي من منظور طبيعي يمكن أن يُنظر إليها على أنها مشكلة فاسدة الصياغة. السؤال الحقيقي هو في الأساس سؤال فيتنغنشتاين حول كيفية اشتغال الخطاب الذي يستخدم اللغة التي تتضمن مصطلح «الوعي» في تفاعلاتنا البشرية. يفضل برايس «طبيعانية الذات على طبيعانية الموضوع، حيث لا تمتلك الأولى تطلعات المذهب التمثيلي». راجع كوهن 1970 Kuhn. راجع فان إنواجن 2006 van Inwagen، 104، الذي يعرف المذهب الطبيعي (أو النزعة الفيزيائية) على أنها وجهة النظر التي ترى أن العالم يتكون من تلك الكيانات التي تمتلك خصائص غير غائية، وغير ذهنية، وقابلة للقياس الكمي، والكيانات المكونة منها. يبدو أن مصطلح «المادية نزعة الفيزيائية» قد صاغه نيورات 1931 Otto Neurath، 620. وقد استخدمه على النقيض لمعارضة «الفلسفة بوسمها نسقًا مستقلًا لمذهب محددة [وهي] عفا عليه الزمن. فما لا يمكن اعتباره علمًا موحدًا يتعين قبوله بوصفه شعرًا أو خيالًا».

من غير الواضح إن كان ما يعنيه روزنبرغ بالمشكلات الفلسفية، لئن كانت هي، كما يقول، أدوات الإجابة عنها هي أدوات العلوم الناضجة. ما الذي يجعل من شيء معين مشكلة فلسفية بوسمها معارضة لمشكلة نظرية داخل إحدى تلك العلوم؟ أفترض أنه سوف يصير روزنبرغ على أن ما قد يكون مجرد تمييز اصطلاحي بين مشكلة فلسفية ومشكلة في نظرية العلم الناضج أمر ثانوي بالنسبة إلى الادعاء بأنه لا يوجد محتوى مميز تتسيد الفلسفة عليه. أعني أنه بالنسبة إلى روزنبرغ لا يوجد اعتراض على الفلسفة إذا ما مثلاً تحدث المرء عن مشكلة في فلسفة علم الأحياء، بما أنه لا يمكن حل هذه المشكلة حلاً ناجحاً إلا وفقاً لمبادئ ذلك العلم. يؤكد المذهب الطبيعي أنه لا يوجد مجال أو موضوع لا يمكن دركه من قبل العلوم الطبيعية، لا سيما مملكة العالم غير المادي.¹

يحتاج عالم الفيزياء النظرية ديفيد دويتش (David Deutsch)، شأنه في ذلك شأن روزنبرغ، على ضرب من المذهب الطبيعي ذي نزعة تمثيلية

1 انظر بيلير 1996، 121-Bealer، 142، للحصول على قائمة من القضايا الفلسفية التي يتعين بكل تأكيد أن يناقشها الفلاسفة وأتباع المذهب الطبيعي: الجوهر، العقل، الذكاء، الوعي، الإحساس، الإدراك، المعرفة، الحكمة، الحقيقة، الهوية، اللانهاية، الألوهية، الزمن، التفسير، السببية، الحرية، الغرض، الخيرية، الواجب، الفضائل، المحبة، الحياة، السعادة، وما إلى ذلك. في بعض الأحيان، يستخدم الفلاسفة مصطلح «المذهب الطبيعي اللاهوتي» لوجهة النظر القائلة بأنهم يتبنون التزاماً كاملاً بالكفاية التفسيرية ضمن إطار طبيعياني في نفس الوقت الذي يؤكدون فيه صلة الإله بأنطولوجيا الطبيعة. لا أجد هذا المصطلح واضحاً. في الواقع، أعتقد أنه تناقض لفظي ولن أستخدمه. ومع ذلك، وكما سناقش في أدناه، لا يستطيع الذين يستخدمون مصطلح المذهب الطبيعي من حيث المبدأ تقديم تفسيرات كافية لما يحدث في الطبيعة، فأنا أعتقد أن المذهب الطبيعي اللاهوتي هو مجرد أفلاطونية وأنه باعث على الخلط وغير مفيد تحديده على نحو آخر. وخلاف ذلك، ثمة مصطلح آخر، نادراً ما يستخدم، هو «المذهب الطبيعي الميتافيزيقي»، والذي يرتبط أحياناً بدي سي ويليامز D. C. Williams. وهو محاولة لتأسيس علم المبادئ الأولى على إطار طبيعياني رباعي الأبعاد. أجد أن هذا المصطلح غير مفيد أيضاً، لأنه يرفض في النهاية فكرة أن الميتافيزيقا تملك موضوع بحث مميزاً، خاصة إذا كانت تؤكد أن استنتاجات المذهب الطبيعي الميتافيزيقي يمكن تأكيدها تجريبياً. على هذا النحو، لا يتم تمييزه تمييزاً كافياً عن الفحص الطبيعي الدقيق، أي الفحص العلمي لمبادئ الفيزياء. سوف أناقش هذا الأمر مناقشة تامة في الفصل التالي.

شديدة الإصرار على ما تذهب إليه¹. لكن دويتش ينتقد الطبيعيين الذين يعتقدون أن التجريبية هي الأساس الوحيد للوصول إلى الحقيقة العلمية². وبالخصوص يعتقد دويتش أن المعرفة إنما هي طراز للموضوعية والكلية، لكن المعايير المعرفية لمعظم الطبيعيين لا تسمح لهم بالإقرار بذلك. وتكمن مشكلة وجهة نظر دويتش، من منظور أفلاطوني أو مناهض للطبيعانية، في أنه لا يمكن الجمع بين الكلية (أو الكونية) والمادية، وذلك بما أن المادية المتسقة مع نفسها يتعين عليها أن تكون نزعة اسمية، والاسمية تمنع الكلية بوسمها تعارض كل نزعة كونية كلية مجردة³. ويصر دويتش، إصراراً محيراً، على «حقيقة ما تقول به التجريدية»، لكنه يرفض تسويتها مع كيانات غير مادية⁴.

1 راجع دويتش Deutsch, 39 2011: «تتكون الحقيقة العلمية من... التوافق بين النظريات والواقع الفيزيائي». انظر أيضاً بول تشرشلاند Paul Churchland, ix 2013، لمعرفة نوع مختلف تماماً من الكيمياء العصبية، أي نوع من النزعة التمثيلية غير اللسانية: «معرفتنا معرفة تمثيلية ثرية والمسألة تكمن فقط في أن التمثيلات ذات الصلة غير قضوية أو لسانية في طابعها». انظر 138-128 لمعرفة دواعي مقاومة تشرشلاند لمناهضة التمثيلية عند رورتي وآخرين. في الأساس، يريد أن يدافع عن اعتبار فسيولوجي عصبي دقيق للغاية وللإدراك بوصفه شكلاً من أشكال الواقعية العلمية. انظر 223-215. حول إنكار تشرشلاند أن الإدراك المعرفي يشبه اللغة في جوهره»، انظر الفصل الخامس.

2 دويتش 2011، 4-29، 311-312.

3 لكن انظر آرمسترونج Armstrong, 261 1978، الذي يقول: «أعزف المذهب الطبيعي بأنه المذهب القائل إنَّ الواقع لا يتكون اللهم إلا من نظام زمني مكاني واحد شامل». ومع ذلك، يرفض آرمسترونج النزعة الاسمية لصالح «الكيانات المحايثة»، وهو ما أجد أن ربطه بمادية آرمسترونج أمر صعب للغاية. انظر أيضاً شيفر Schaffer 2010a، 2010b للحصول على نسخة أكثر تعقيداً لموقف آرمسترونج.

4 آرمسترونج Armstrong 1978، الفصل الخامس. إن قبول الكيانات المجردة دون الالتزام بأنطولوجيا أفلاطون ربما يكون أشهر ما أوضحه كارناب Carnap, 205 1950. على النقيض من ذلك، اعتنق بورغيس وروزين Burgess and Rosen 2005 واقعية الكيانات الرياضية، وبالتالي رفض الاسمية. إنهم يأخذون الرياضيات كعلم مشروع ضمن نزعة طبيعانية رشيقة. وكذلك فعل براون J. Brown 2012. كما سوف أحاج على ذلك، فإن الأفلاطونية ليست مكتفية بتخلي المذهب الطبيعي عن الاسمية. والسبب في ذلك، باختصار، هو أن الدور التفسيري الذي لا غنى عنه للرياضيات لا يمكن أن يتحقق بالحقائق الرياضية وحدها؛ بل يجب تضمينها في إطار معقول أكثر ثراءً.

فيما يتعلق بالمعيارية، يقول الطبيعيان بريان لايتر Brian Leiter، «بالنسبة إلى الطبيعيين، لا توجد معيارية حقًا، لكن الحكم المعياري، ودوره في حياة مخلوقات مثلنا، أمر سهل بما يكفي لكي يتم تفسيره»¹. والتفسير هو كالتالي: «ما نسميه المعيارية إنما هو ببساطة نتاج صناعي من السمات النفسية لبعض الكائنات الحية البيولوجية، أي ما تشعر به أو تعتقد فيه أو ترغب (وهي مستعدة للشعور أو الاعتقاد أو الرغبة). وطالما أن الكائنات الحية المطروحة محترمة طبيعيًا والحالات العقلية معتبرة كذلك، فتلك هي نهاية قصة الطبيعيين»². يبدو من الصواب ألا يدعي المذهب الطبيعي تقديم تفسير للمعيارية المتصورة بحسبانها مملكة للحقيقة الأخلاقية الكلية والكونية. والبديل الحقيقي الوحيد لإنكار وجودها جنبًا إلى جنب توفير نوع من التفسير الجيني أو التطوري والذي لا يمكن أن يدرك الكونية والكلية المطلوبة.

من البين بذاته أن أفلاطون كان يروم ترسيخ المعيارية الأخلاقية في العام المعقول بافتراض القول بوجود مثال للخير، لكن من غير البين بذاته لماذا؟ على الرغم من أنه يبدو أنه يحتفظ بمثال من مثل الخير العقلية الذي يتم تنسيقه مع المثل العقلية الأخرى، وهو يضع صراحة فكرة (مثالًا) أسنى

1 انظر لايتر 2015: Leiter؛ أيضًا، على سبيل المثال، بلاكيرن 1984: Blackburn؛ وبابينو 1993: Papineau، 203-98، عن التعبيرية غير العقدية التعبيرية للعبارات الأخلاقية.

2 لايتر 2015: 65. Leiter. روزنبرغ 2017: 24. Rosenberg: «في الوقت الحاضر، تعني لفظة «الطبيعية» الفلسفية إلى حد كبير الفلسفة المستمدة أساسًا من استبصارات داروين». و35: «الشيء الوحيد الذي لا يستطيع أتباع المذهب الطبيعي فعله هو البحث عن مصدر آخر للتسوية يتجاوز العلم يمكنه أن يضمن الأخلاق الجوهرية أو بعض مكوناتها أو النظرية الأخلاقية التي تضيف عليها طابعًا رسميًا. فرض خلاف ذلك يعني التخلي عن المذهب الطبيعي تمامًا». يعتقد روزنبرغ، 36، أن «العدمية المتعلقة بالمعايير الأخلاقية» هي ما يجب أن يتبناه مناصر المذهب الطبيعي المتسق مع ذاته. سوف يوافق الأفلاطوني بالطبع على ذلك.

للخير ناظمة، متماهية مع المبدأ الأول لكل شيء.¹ من وجهة نظر أفلاطون، كما سوف أسعى إلى أن أظهر ذلك في ما بعد، أن المعيارية الأخلاقية لا يتم اعتبارها إلا من خلال مبدأ أول فريد للميتافيزيقا، وأن مثال الخير الناظم يحقق مُهمّةً أخرى لا يمكن أن يفسرها بنفسه، كما يحتاج أرسطو على ذلك، من وجهة نظر كلية للمعيارية الأخلاقية الكونية. وهكذا، إذا كان أفلاطون محقًا في أن المعيارية تتطلب الميتافيزيقا، وقد تم تصوُّرها على أنها علم للعالم المعقول، فسوف يترتب على ذلك أنه لا يمكن بدون هذه الميتافيزيقا أن يكون هناك شيء اسمه المعيارية الأخلاقية. وهذا هو بالضبط موقف الطبيعاني المنسجم مع نفسه.

أفترض أنه من المعقول أن يدعي صاحب المذهب الطبيعي أن الأفلاطوني قد اختلق ميتافيزيقا غير قابلة للتصديق على الإطلاق لتفسير المعيارية الأخلاقية. ومن المعقول بالقدر نفسه أن يرد الأفلاطوني بأن إنكار وجود المعيارية الأخلاقية ينهض كليًا على الالتزام بمذهب طبيعي لا يمكن دعمه. لهذا السبب، قد نفترض أننا بلغنا أسفل سافلين عندما ندرك الموقفين المبدئيين المتعارضين تمامًا، المذهب الأفلاطوني والمذهب الطبيعي.

3.2 المذهب الطبيعي المنهجي والفلسفي

أحيانًا يتم التمييز بين «المذهب الطبيعي» بوصفه اسمًا يطلق على منهجية العلوم، و«المذهب الطبيعي» بحسابه لفظًا يطلق على إنكار وجود

1 حول تفسير وارد للاختلاف بين فكرة الخير الناظمة الفائقة ومثال تنظيمي للخير، انظر الفصل السادس، القسم 6.1.

علل أو كيانات ممتنعة على هذه المنهجية¹. ربما يكون من غير المجدي تسمية الموقف الأخير بالموقف «الفلسفي» لأنه ينكر صراحة وجود موضوع بحث مختلف عن موضوع بحث العلوم؛ أي موضوع بحث خاص بالفلسفة. ومهما يكن الأمر، سيلجأ عادةً من يلتزم بالمذهب الطبيعي المنهجي إلى هذه المنهجية مبرراً رفض موضوع بحث للفلسفة يكون مستقلاً عن موضوع بحث العلوم. ويميل البعض إلى القول إنه من غير المجدي الإقرار بأنه بسبب منهجية متجذرة في ما هو تجريبي أن نجد مدخلاً إلى ما هو غير تجريبي، فإن ما هو غير تجريبي لا وجود له. وأنا لا أميل إلى التشديد على هذه النقطة، لأنني لا أعتقد أن الأفلاطونيين اعتنقوا منهجية متميزة غير قابلة للاختزال إلى منهجية العلوم التجريبية. ففي النهاية إنما المنطق منطق. وقد يركز أفلاطون، في أوسع نظر منهجي، على الجمع والقسمة لتفسير المنهجية، والذي يتعلق بأي تفسير لمحتواهما الدقيق بالتصنيف أو الترتيب التصنيفي لأحوال معينة لظاهرة بذاتها. وسوف يكون من الغريب بالفعل ربط طريقة الجمع والقسمة نفسها بموقف مناهض للمذهب الطبيعي.

ثمة نقطة أكثر جدية هي التي ذكرها آرثر سترالر Arthur Strahler، حيث يدعي أن منهجية العلوم التي تبحث عن الأسباب إنما تستبعد الأسباب التي من حيث المبدأ خارجة عن نطاق العلوم، لذا:

يجب أن يصنف حدث تاريخي معين في تقسيم زمني محدد إما تحت «أ» السببية الإلهية أو «ب» السببية الطبيعية. ومنطقنا هو كالتالي: إذا كانت «أ» [وهي سبب إلهي خارق للطبيعة] فإنه ما كانت «ب» [وهي سببية طبيعية].

1 انظر كواين Quine 1969 كأساس للمذهب الطبيعي المنهجي. انظر أيضاً، على سبيل المثال، ربا 2002 Rea، الفصل الأول، الذي يعتبر الطبيعية المنهجية تمثيلاً للفكرة الأساسية للمذهب الطبيعي. انظر أيضاً كورنبلث 1994 Kornblith.

وإذا كانت «ب»، إذن ما كانت «أ». وبالتالي أن نتبع بالعبارة «أ و ب»، فذاك أمر ليس ممكنًا من الناحية المنطقية. وفضلًا عن هذا، لا يمكن للمرء الخروج من هذا المأزق باقتراح أن الإله هو الفاعل المسبب الوحيد لسائر الأسباب الطبيعية، التي هي بدورها الفواعل المسببة للحدث الملاحظ. وطارز «العلة الأولى/ العلة الثانية» انتظر الطراز البديل لمدرسة اللاهوت الطبيعي في القرن الثامن عشر...، الذي بلغ إلى ما يصل إلى مئة بالمئة من الخلق خارق للطبيعة.

اعتبر تمثيل التاريخ الكوني بوسمه سلسلة غير منقطعة [من التفسيرات السببية] مصنوعة من سائر التوليفات الممكنة لنوعين من الروابط، أ [سبب خارق للطبيعة، كما في الدين] وب [سبب طبيعي، كما في العلم] ... عندما يعلن ربوبي ما أن أي رابط في السلسلة هو رابط أ (في حين أن جميع الروابط الأخرى عبارة عن روابط ب)، فقد تم استبدال عنصر من مجموعة العلوم بعنصر من مجموعة الدين. وعندما تم الاستبدال، فإن التسلسل التابع بأكمله يمتسي ناقصًا من خلال حدث الخلق الإلهي السابق الوحيد هذا، ويتعين اعتباره علمًا زائفًا أو علمًا شبيهيًا. والعلة في أن استبدال رابط واحد قد أدى إلى تغير سمة جميع الروابط المترتبة هو أن كل رابط لاحق يعتمد على سلفه في علاقة علة بمعلول... وأنه ليس يمكن للعالم أن يكتشف الفعل الإلهي؛ لأنه، بحكم تعريفه، فعل خارق للطبيعة. ويمكن فقط الادعاء بحدوث مثل هذا الفعل، ولا يمكن للعلم التعامل مع مثل هذه الادعاءات. وعلى نفس المنوال، يتعين أن يرفض العلم الوحي من حيث هو وسيلة للحصول على المعرفة التجريبية.¹

1 ستاهلر 1992 Strahler، مقتبس في فوريسست 2000 Forrest.

ما هو مثير حقًا للاهتمام في هذا المقطع ادعاؤه أن الطبيعي وما فوق الطبيعي سببان متلازمان متنافيان. توقع أفلاطون هذا الاعتراض، كما سنرى في الفصل التالي، بحجة أن التجريبي وغير التجريبي ما كانا بعلتين تعد الواحدة منهما بديلًا للأخرى¹. وبدلًا من ذلك، بقدر ما يمكن إثبات أن الأخيرة ضرورية لتفسير ظواهر معينة، فإن الأولى لا تختفي. وتصبح هاتان العلتان إما شرطين لازمين أو علتين من ضربين مختلفين². هو ذا أصل التفرقة بين العلل الأولى والعلل الثواني التي ذكرها ستراهلر. يستند تسويغ التفرقة بين العلل إلى التمييز بين ما يكون بالذات وما يكون بالعرض من سلسلة العلل. تعتبر سلسلة عليّة بالعرض، على سبيل المثال أ، ب، ج، تلك تكون فيها واقعة أن أ تباين من الناحية الأنطولوجية واقعة أن ب علّة ج. يتيح التباين الأنطولوجي إمكان ألا توجد أ بعد أن تكون علّة ب؛ بحيث يمكن ألا يكون

1 يحاج تشالمرز 2012 Chalmers عما يسميه «القابلية الأساسية للتدقيق»، التي تنص على أن جميع الحقائق (بما في ذلك الحقائق الفلسفية) هي بداهة تستلزمها الحقائق التجريبية الأساسية المتعلقة بالخصائص والقوانين الطبيعية الأساسية. يبدو أن هذا الشكل من المذهب الطبيعي يتناقض ضمنيًا مع الأفلاطونية، التي تنص على أنه لا توجد حقائق فلسفية متضمنة في أي شيء تجريبي. ومع ذلك، فإن أفلاطون يؤكد أنه إذا كانت «S هي P» حقيقة تجريبية، حيث «P» تمثل نوعًا طبيعيًا ما، فإن هذا يستلزم وقائع معينة حول العالم المعقول. على وجه الخصوص، يستلزم وجود مثال أو كيان واضح تشارك فيه «S».

2 انظر أوكونيل 2018 O'Conaill حول «التأريض (Grounding)» كاسم لمحاولة إظهار أن ما هو فيزيائي يستلزم ما هو ذهني، على سبيل المثال، حالات وعي ظاهرية. هناك سمتان بارزتان للمقاربة التي اتبعها أوكونيل وآخرون. أولًا، يساعد أوكونيل نفسه على فكرة أن كلا من الحالتين الفيزيائية وغير الفيزيائية يمكن أن تكون لهما خصائص أساسية، وهو أمر يرغب معظم أتباع المذهب الطبيعي في تجنبه. ثانيًا، يعترف بأنه حتى لو أمكن إثبات أن مجموعة معينة من الظروف المادية أو الحالات تستلزم الظاهري، فإن هذا في حد ذاته لا يفسر الظاهرة؛ أي، 726-727، يمكن أن تظل هناك «فجوة تفسيرية» بين المادي وما يشرف عليه. كما يقول أوكونيل، قد نكون قادرين على القول أو التنبؤ بأن الحالة الفيزيائية تتطلب الحالة الظاهرية، لكن لا يمكننا أن نقول لماذا تفعل ذلك؟ كما سنرى، فإن هذه الفجوة هي التي تقود أفلاطون إلى إنكار أن الفيزيائي تفسر على الإطلاق، وذلك بحسبانه عكس شرط أو شروط تفسير حقيقي.

لها دور في التسبُّب في ج عن طريق ب. وبالعكس، في سلسلة علِّية بالذات، تسبب أ ج بتوسيل ب. ولا يمكنها أن تكون علة ج بلا ب، لكن ب ما كانت هي علة ج بالمعنى الذي تكون به أ هي العِلَّة. لا يمكنها أن تكون جزءاً من التفسير العلِّي ل ج إن كانت ج غير موجودة وكون ب معلولة ل أ و ج معلولة ل ب سلسلتين علَّيتين بالذات كذلك، لكن من المضلل تسميتهما سلسلتين علَّيتين بالذات، إلا إن أنكر الواحد منا الوسيلية بالمرّة؛ لأنه إذا كانت (أ) علة (ب) بالذات، و(ب) علة (ج) بالذات، ثم إذا كانت (ب)، على النحو الوارد في أعلاه، قد تكون علَّة (ج) عندما لا تعود (أ) موجودة، فلا توجد وسيلية أو توسيل ها هنا. ولا يمكن إنكار العلاقة السببية الوسيلية إلا بتأدية ثمن باهظ للغاية. ويجزئ إنكار الوسيلة السببية مثل هذه الحالات إلى سلاسل علَّية بالعرض، ونتيجة لذلك يحدث عجز تام عن وصف استخدام وسيلة لتحقيق غاية. إذا ما أنا كنت أمشي حفاظاً على صحتي، فإن تجزيء هذا الحدث إلى علَّتين (أنا علَّةُ المشي والمشي علَّةُ الصحة) إنما يعني مبدئياً ترك الغرض الواضح من المشي من غير تفسير. وبالتالي نمسي غير قادرين على التمييز بين المشي من أجل الصحة والمشي لأي غرض آخر أو بلا أي غرض على الإطلاق.¹

وها هنا يبرز اعتراض بيّن إذا لم تستطع (ب) التسبب في (ج) من دون (أ)، فليس يقل صحة عن هذا أن (أ) لا يمكن أن تسبب (ج) من دون (ب).

1 من المفيد في تجنب الالتباس التمييز بين الأسباب الوسيلية والظروف الضرورية من خلال قصر استخدام «السبب الوسيلي» على الأفعال. قد تكون جميع الأسباب الوسيلية شروطاً ضرورية، ولكن ما كانت كل الشروط الضرورية أسباباً وسيلية؛ لأنها ليست مكوّنات للأفعال.

إذا لم يتمكن المفتاح من فتح الباب بذاته، فمن الصحيح أيضًا أنني لا أستطيع فتح الباب من دون المفتاح. وعلى وجه العموم، عندما يكون هناك هذا النوع من الاعتماد المتبادل (التعاضد)؛ فذلك لأن ضرب العلة الذي يحدث هو نفس الضرب بالنسبة إلى (أ) و(ب). وبالتالي، فإن الحركة أو القوة التي تمارسها (أ) على (ب) هي التي تنتج الحركة أو القوة التي تمارسها (ب) على (ج). ولكن في سلسلة علّية بالذات حقة، يباين فعل «أ» لشيء ما عن طريق «ب» مباينة جوهرية ما تفعله «ب». على سبيل المثال، إذا ما أنا اعتزمت إهانتك بكلمات، فإن إنتاجي للتأثير المقصود يكون بترتيب مختلف عن التأثير الفوري لحركة الموجات الصوتية في الهواء والتأثير الفسيولوجي الذي تنتجه. وإنه لبساطة من الخطأ أن يبطل الالتجاء إلى علة بالذات علة بالعرض. إن الثنائية بين ما هو فوق طبيعي وما هو طبيعي ثنائية باطلة. ومن ثَمَّ فإننا ندرك فشل الحجة القائلة بأن المذهب الطبيعي المنهجي يتطلب استبعاد الفلسفة وقد فُهمت على أنها استيراد العلل غير الطبيعية إلى العلّية بالذات. وليس يمكن اشتقاق استبعاد الفلسفة، من حيث هي لا تنتمي في المقام الأول، من الالتزام بالمذهب الطبيعي المنهجي.

وعلاوة على ذلك، سوف يكون من المدهش أن تستبعد الطبعانية المنهجية من حيث المبدأ أنواع الكيانات التي قدمها الأفلاطونيون بوصفها عللاً. اعتبر أن اللاوعي وقد قُدِّم تفسيراً للرغبات أو الأفعال الواعية. الحال أنه سواء كان هذا تفسيراً جيداً أم لا، فهو تفسير مفترض في استدلال افتراضي؛ أي أنه من التأثير إلى العلة، الذي يُطلق عليه أحياناً الاستدلال على أفضل تفسير. لا يختلف هذا

من حيث المبدأ عن صور أفلاطون الفرضية أو المبدأ الأول غير الافتراضي لكل شيء في الميتافيزيقا التي قال بها.¹ قد يعترض معترض ما على مثال اللاوعي على أساس أنه استخدام شاذ للقياس الفرضي العَلِّي. وهو على عكس النيوتريونات أو الكواركات أو الكيانات المفترضة الغريبة الأخرى، لأنه لا يمكن ملاحظتها أو قياسها على نحو مباشر من حيث المبدأ. من حيث المبدأ، لن تكون لاستبعاد ما هو غير قابل للملاحظة قوة مقنعة إلا إذا تم العثور على سبب معقول، تمكن ملاحظته. لكن هذا الأمر يصح في ما يخص أية علة مفترضة كائنة ما كانت.

يتم إدخال العلل بالذات لما تنشأ الحاجة إلى توسيط علل. ولئن كانت علل بالذات وعلل بالعرض لا يمكن أن تختزل إلى بعضها بعضاً، ولئن كانت العِلَلُ بالعرض من شرط واحد فإنه على الأقل في بعض الظروف وتحت بعض الشروط لا يمكن اختزال ضرب من العِلَلِ إلى شرط. ومن ثمة يصير الاستدلال بالعلة بوصفها شروطاً ضرورية وكافية أمراً مشكلاً. وذلك لأن الفارق بين العِلَّة بالذات والشرط الذي هو عِلَّة بالعرض يلزم الاحتفاظ به إذا كانت العِلَّة بالذات لا تصطدم بالعِلَّة بالعرض. هذا وتعتبر مقاومة الخلط بينهما طريقة مفيدة لفهم التعارض بين المذهب الأفلاطوني والمذهب الطبيعي.

4.2 تقارب؟

وجد العديد من الفلاسفة عبر تاريخ الفلسفة أن حدة التعارض بين المذهب الأفلاطوني والمذهب الطبيعي أمر لا يطاق. وأعني بذلك أنه يُعتقد أن أيّاً من الموقفين المتخذين بكل صرامة يقدم وصفاً مرضياً للبشر والعالم الذي نعيش فيه.

1 أقل ما يُقال عن افتراض أن الأفكار غير الافتراضية إنه يبدو متناقضاً، لكن أول استخدام لهذا المصطلح إبستمولوجي، والثاني يشير إلى التفوق الأنطولوجي أو الأسبقية.

ولهذا السبب يشمل الكثير من تاريخ الفلسفة، بدءًا من القرن السابع عشر على وجه الخصوص، محاولات الأفلاطونيين لتقديم بعض التنازلات الاستراتيجية للمذهب الطبيعي. غالبًا ما سعى بعض الطبيعيين في الفلسفة المعاصرة إلى تقديم تنازلات استراتيجية ولكنها وثيقة التقييد بالأفلاطونية.¹

وتعتبر مقدمة فكرة المعرفة التجريبية، وقد فهمت على أنها أسمى إدراك معرفي يكون، مثلاً واضحًا على التنازل الاستراتيجي الذي كان استعد الفلاسفة الميالون بالطبع إلى الأفلاطونية لتقديمه. أصبح الاعتقاد الحق، عند أفلاطون، والذي يتعارض مع المعرفة، وقد تمت توشيته بالحواشي المناسبة شأن التسويغ أو كفاية الأدلة، هي البغية الرئيس. لكن الأمر ما تعلق فحسب بأن يراهن أفلاطون فقط على الإدراك المعرفي ليشمل شيئًا أكثر من المعرفة التجريبية. يحتاج أفلاطون على أن الاعتقاد الحق الذي يفترض أنه الأساس الذي تتكون

1 انظر، على سبيل المثال، فولتيريني ودي كارو 2010 De Caro and Volterini، 86، اللذين يحتاجان بأن المناقض الحقيقي للمذهب الطبيعي هو الخارق للطبيعة، وعلى وجه الخصوص افتراض الكيانات اللاهوتية. يعتقد المؤلفان أن إدخال الكيانات مثل الأعداد لا ينتهك النزعة الطبيعية في حد ذاتها لأنها غير فعالة سببيًا. وهكذا، يمكن تحقيق نوع من التقارب بين المذهب الطبيعي والأفلاطونية طالما تم الالتزام بالنزعة الآلية أو الإغلاق السببي. كما سأناقش، فإن النزعة الطبيعية الليبرالية غير ممكن دعم القول بها ليس بسبب إدخالها لإمكانية وجود كيانات غير مادية، ولكن لأن السبب الوحيد لإدخال مثل هذه الكيانات سبب لرفض الإغلاق السببي. انظر أيضًا سكانلون 2010 Scanlon، 22، الذي يحتاج بالمثل من أجل النزعة الطبيعية الليبرالية التي تسمح بإدخال المعيارية لأن الادعاءات الأخلاقية المعيارية ليست ذات صلة بالأمر سببيًا. وبالتالي، إذا كانت حقيقة أن القتل خطأ أخلاقيًا، فإن هذه الحقيقة لا تسبب أي شيء، مما في ذلك تصر في بطريقة معينة؛ فقط لأنني أعتقد أن القتل خطأ أخلاقيًا فأنا أنصرف. ماكديويل 1994 McDowell، 91، يسمي «الأفلاطونية المطبّعة» وجهة النظر القائلة بوجود حقائق معيارية حول العالم غير قابلة للاختزال. لكنه يميز هذا (77) عما يسميه «الأفلاطونية المنفشة» التي يماهي بينها المذهب «فوق الطبيعي». إذا كانت هناك حقائق معيارية حول عالم وصفه المذهب الطبيعي بشكل أو بآخر، فمن الصعب مواءمة هذا مع النقاش الأفلاطوني للمعيارية التي تقع أساسها خارج نطاق النزعة الطبيعية. لكن أقل ما يقال عن ملاءمة المعيارية في إطار طبيعي أنها أمر مُشكّل. هذه هي النقطة التي أكدها روزنبرغ وليتر في أعلاه. انظر أيضًا ستراوسون 1985 P. Strawson، التي تعتبر «طبيعانيته الملطفة» جهدًا رائدًا للتقارب المعاصر مع السمة المثيرة للاهتمام التي تحركها الرغبة في التغلب على الشك؛ أي الشك لمناصر المذهب الطبيعي في وجود الظواهر المختلفة التي يلجأ إليها عادة مناهض للمذهب الطبيعي.

المعرفة بناء عليه لا يمكن تحقيقه إلا إذا كانت لدى المرء أصلاً ومقدماً معرفة غير تجريبية للعالم المعقول¹. وهكذا فإن استبدال المعرفة التجريبية بالمعرفة الأفلاطونية هو، عند أفلاطون، بمثابة التخلي عن البحث عن الحكمة التي يعتقد أنها الشأن الوحيد للفلسفة. ومع هذا التخلي، يبيت الطريق مفتوحاً لنزوع طبيعاني شامل؛ مما يعني أنه لا يوجد داعٍ للاعتقاد أنه في السعي إلى المعرفة الاختبارية، فإن ما من أحد، بمن في ذلك الفلاسفة، يوجد في وضع أفضل للنجاح أكثر من أي عالم آخر.

إذاً ما هي اتخذت المعرفة مع المحسوسات موضوعات لها، فإنه يغدو من الواضح أن تفسيرات الظواهر التجريبية لا يمكن من حيث المبدأ أن تأخذنا إلى خارج العالم المعقول. وذلك لأنه إذا كانت التفسيرات المقدمة عبارات عن كائنات معقولة، أي غير محسوسة، فإن معرفتها سوف تكون مكونة للتفسيرات وبالتالي غير تجريبية. ولهذه الحثية، تفشل الحجة المقدمة ضد النزعة المادية والآلية القائلة بأنه، بافتراضها مبدأين، فإنه لا يمكن للمرء أن يفسر الظواهر التجريبية.

وبالمثل، تفقد الحجة ضد الاسمية، وهي الحجة المتمثلة في القول بأن ثمة ظاهرة هويّة واختلاف بيّنة تنكرها الاسمية، غايتها؛ لأن هذه الهويات لا يمكن إدراكها وفقاً لأي قانون من رسوم المعرفة التجريبية. وبالتالي، فإنه إن أمكنتني معاينة هذا اللون وذاك، فإنها لا تمكنني معاينة أنهما متطابقان من حيث اللون. يتوجب أن يصر الاسمي على أن الاصطلاحات الكلية إنما هي اصطلاحات

1 توفر المعرفة غير التجريبية الأساس لما يسمى بحجة التذكر في محاوره فايدروس. 72A3 - 78B3. راجع محاوره مينون. 81E-86C؛ ومحاوره فايدروس. 246A-253C. لا أقترح مناقشة الجدل حول مذهب أفلاطون في التذكر. نقطتي المركزية - بغض النظر عما إذا كان أفلاطون يعني التذكر حرفياً أم لا - أن لا تعبيرات المعرفة ولا علاقتنا بتعابير المعرفة في «مواقف قضوية» هي حقيقة المعرفة (ἐπιστήμη)؛ تعبير المعرفة يستند إلى الحالة النفسية للمعرفة والمعرفة كموقف قضوي ليس ما يعنيه أفلاطون بـ ἐπιστήμη. لا يوجد سوى ἐπιστήμη للعالم المعقول الذي يعج بالمحتوى مهما كان هذا المحتوى، إلا أنه لا يحتوي على قضايا.

مفهومية (ذهنية) بحتة تعمل بوصفها طرائق لتصنيف الظواهر وفقاً لاهتمامات جزئية مخصوصة. لا تبدي هذه الظواهر أية هُويّة، ولكن تبدي فقط تماثلاً أو تشابهاً أو تجانساً¹. ولسوف يرد الأفلاطوني بأن نظريات التماثل أو التشابه إما أنها تفترض الاسمية أو أنها رهينة أبسط فكرة عن الهُويّة. بمعنى إما أن نفترض أن العالم عبارة عن مصفوفة رباعية الأبعاد يتطلب إدراج أي شيء فيها التفرد كله والأصالة جملتها وهي حقيقة الاسمية، أو نعتقد أنه إذا كان هناك شيئان متماثلان أو متشابهان فذلك لأن لدهما خاصية مشتركة متطابقة واحدة أو أكثر. إذا أنكر هذا فإن غموض علاقة التماثل أو التشابه المفترضة سوف يدعنا نتساءل عن الذي يجعل شيئاً معيناً مماثلاً للآخر أو مشابهاً له. وها هنا لن تنفع مفهوم التقارب في شيء. إذا كان عدد الأشخاص في قاعة المحاضرات اليوم يقارب العدد الموجود الأسبوع الماضي، فما معيار التقارب؟ إذا لم يكن هناك أي معيار، فلا يوجد ادعاء دقيق لتأكيد التقارب. وإذا ما هو وُجد، فسوف يبدو مجرد تقدير ذاتي بالتمام، وبالتالي سوف يكون مكافئاً لعدم تقديم أي ادعاء مدقق عن الواقع².

أخيراً، لا يُؤمل تحقيق فكرة المعرفة المعيارية الأخلاقية الكلية والكونية تجريبياً لأنه من الواضح أنه لا توجد وسائل تجريبية للوصول إلى استنتاج استحالة الانزياح

1 لذا يقول فيتغنشتاين Wittgenstein في الرسالة المنطقية الفلسفية 5. Tractatus 5303: «على وجه التقريب، القول بأن شيئين متطابقين هراء، والقول عن شيء واحد إنه متطابق مع نفسه عدم قول أي شيء على الإطلاق» انظر، على سبيل المثال، رودريغز- بيريرا Rodriguez-Pereyra 2002 للدفاع عن تشابه الاسمية، وجهة النظر التي ترى أن الأشياء لا تسمى بنفس الاسم لأنها تشترك في نفس الخاصية؛ بل سميت كذلك لأنها تشبه بعضها بعضاً، حيث لا يمكن تحديد التشابه بموضوعية. إذا زعمت أن الطفل يشبه والده والدة، وأنت زعمت أنه يشبه والدته، فمن يا ترى على حق؟ هل هناك معيار لتحديد من هو على حق؟ وإذا لم يكن هناك ما هو مضمون الادعاء في كل حالة؟

2 انظر بوتشفاروف Butchvarov 1966، الذي يحاج بأنه لا يمكن أن يكون هناك شيء مثل علاقة التشابه، لأن جميع العلاقات يجب أن يكون لها مترابطات محدودة بينما إذا كان «أ» يشبه «ب»، فهذا إما تعسفي وذاتي أو يجب توسيعه إلى: «أ» يشبه «ب» أكثر من «ج» يشبه «د». لكن هذا أيضاً إما ذاتي أو يجب توسيعه إلى: تشابه «أ» ل «ب» أكثر من «ج» ل «د» أكثر من «هـ» ل «هـ» وأكبر من «ز» ل «ح» وهكذا.

عن الالتزام بمعيار كلي. لكن الكلية الحققة إنما تتطلب الضرورة التي لا تتم مقاربتها ولو من خلال دراسة استقصائية تكتشف توافقاً على بعض المعايير بنسبة مئة في المئة. وحتى لو هو وافق كل شخص في العالم على أن قتل الأبرياء أمر خاطئ، وأن هذه الحقيقة تفسر أو تشرح معنى كون القتل أمراً باطلاً، فإن هذا لا يظهر أنه من غير الممكن ألا يكون القتل أمراً باطلاً. لا يتم تفسير كونية المعيارية الأخلاقية وكليتها من خلال الكونية الزائفة لـ 100% من التوافق. وإذا ما هي كانت الكلية قابلة للمعرفة، فإنه لا تمكن معرفتها تجريبياً. ولكن إذا كانت المعرفة التجريبية هي أرفع أنواع المعرفة، فإما أنه لا يوجد شيء كالمعيارية الأخلاقية وتكون النسبية صحيحة، أو أنه لا يمكننا الوصول إلى الحقائق الأخلاقية الكلية الكونية، هو ما أفترض أنه سيان.

يقر العديد من أنصار المذهب الطبيعي المعاصرين بأن هذه الظاهرة أو تلك من الظواهر التي يدعي الأفلاطوني أنه لا يمكن تفسيرها إلا بالأفلاطونية، إنما هي ظواهر واقعية وغير قابلة للاختزال. وهناك العديد من الأمثلة على هذه الظواهر معروفة. وتشمل القصيدة والذاتية والوعي والحرية وحقائق الرياضيات. وهذه ليست سوى قائمة جزئية. ويحتمل أن هناك ثلاث استراتيجيات أساسية يمكن أن يتبعها الطبيعيانيون في مواجهة الاعتراف بمثل هذه الظواهر المستعصية. الاستراتيجية الأولى هي الادعاء بأن عدم قدرة المذهب الطبيعي على تفسير مثل هذه الظواهر هو جزء لا يتجزأ من تقدم العلم حيث سوف يتم في مستقبل غير منظور في نهاية المطاف استبدال الجهل بالمعرفة. وتتمثل الاستراتيجية الثانية في الاعتراف بما يجب أن يكون لغزاً في ضوء مبادئ المذهب الطبيعي ومن ثمّ المحاجة بأن الغموض لا يمكن حله بواسطة من عقول متناهية. والاستراتيجية الثالثة الأكثر إثارة للاهتمام هي محاولة توسيع الوصف الأساسي للمذهب الطبيعي بطريقة تمكنه من تفسير هذه الظواهر دون اللجوء إلى أي شيء أفلاطوني حتى وإن هو بُعد عن روح الأفلاطونية. وهكذا يسعى الطبيعياني الذي يدعم حلول النفس في كل شيء إلى إظهار أن الوعي

ظاهرة طبيعية منتشرة في كل مكان، موجود في كل فرد في العالم المادي، ومن المفترض أن تسري إلى المستوى ما دون الذري. على أنه إذا ما هو كان هذا الأمر حقًا، فإن الزعم الأفلاطوني بأن الوعي لا يمكن تفسيره إلا إذا كانت المادية خاطئة إنما هو ادعاء زائف.¹

بطبيعة الحال تفشل الاستراتيجيتان الأولى والثانية في ضوء الحجة الأفلاطونية الناجحة التي تفسر هذه الظواهر المثيرة للتفكير. لا يمكن الحفاظ على الاستراتيجيتين ببساطة من خلال إعادة تأكيد مبادئ المذهب الطبيعي. يجب علينا جميعًا أن نعترف بحكمة شيرلوك هولمز (Sherlock Holmes) أنه عندما يتم التخلص من جميع البدائل المعقولة يجب أن يكون البديل المتبقي صحيحًا، بغض النظر عن مدى عدم قابليته للفهم والتصديق.

تفتح الاستراتيجية الثالثة إمكانية القول إن المذهب الطبيعي المنقح ما كان مذهبًا طبيعيًا في النهاية. فإذا ما هو كان لجزيئات الماء من وعي، فإما أن يكون الدليل على الوعي في المقام الأول؛ أي استبطاننا لأنفسنا أو إحالتنا على ذاتنا، مختلفًا تمامًا عن نوع الحجة على وعي H_2O ، أو يتعين أن يلجأ المذهب الطبيعي إلى

1 انظر سكرينا 2005؛ ستراسون وآخرون 2006. G. Strawson et al. من المثير للاهتمام أن نلاحظ أن استراتيجية لاينيز المماثلة تأتي من الجانب الأفلاطوني، إذا جاز التعبير. أنا هنا مهتم أكثر بالموقف الذي يعلن عن نفسه بوسمه جزءًا من التقارب بين الأفلاطونية والمذهب الطبيعي أكثر مما إذا كان هذا الموقف يأتي من الأفلاطوني أو مناصر المذهب الطبيعي. انظر أيضًا بابينو 1993، Papineau، الفصول 1-2، الذي يحتاج على التعاقبة والظاهرية المرفقة على أساس أن وجهة النظر السابقة تعترف بالفعالية السببية للذهني، بالمعنى الواسع، على الفيزيائي، في حين أن الثانية لا تفعل ذلك. لكن هذه الفعالية السببية مقبولة فقط إذا كان الذهني نفسه قابلاً للاختزال إلى الفيزيائي. لذلك، وفقًا لبابينو، يجب توسيع المذهب الطبيعي إلى ما بعد الفيزيائي الحصري ليشمل الذهني طالما أن الذهني يختزل إلى الفيزيائي. راجع أيضًا ماك آرثر 2004 MacAr-thur، الذي يحتاج بأن معنى «النزعة الطبيعية» يحتاج إلى الاعتراف به على أنه واسع بما يكفي ليشمل، على سبيل المثال، الواقعة المعيارية أو «المعيارية». وهو يسمى هذه «النزعة الطبيعية الليبرالية» وأيضًا «التعددية الأنطولوجية»، على الرغم من أن التعددية لا تمتد إلى موضوع يتجاوز الفيزيائي. أستنتج هذا من ادعائه أنه «حيث تتعارض الفلسفة والعلم، يجب على الفلسفة أن تتنازل». ينشأ مثل هذا الصدام عندما، على سبيل المثال، يحاج أفلاطون في محاوره فيدون ضد الإغلاق السببي.

اعتبارات غير علمية لعزو الوعي إلى هذه الجزيئات. من الصعب فهم الحجة على الوعي غير حجة الاستبطان، بصرف النظر، بطبيعة الحال، عن شهادات السّوى التي تستند بذاتها أيضاً إلى الاستبطان. يسعى الطبيعاني القائل إن ما من شيء إلا والنفس حالة فيه إلى تقويض الطبيعة الشاذة للوعي من خلال تبني أسلوب تفكير غير طبيعاني. ويشك المرء في أن ما يحدث هنا حقاً هو الاعتقاد بأن التفكير في جزيئات الماء الواعية أقل سخافة من التفكير في العقول البشرية غير المادية. وسوف تختلف الحدودات "بلا مرية" في هذه النتيجة.

وقد يُفترض أن التقارب بين المذهب الأفلاطوني والمذهب الطبيعي إنما يُسعى إليه من خلال دعوى يتقاسمها كلاهما؛ أي دعوى أن الكون، مع التجوز في اللفظ، يقبل أن يُفسّر. وما يضع المذهب الأفلاطوني والمذهب الطبيعي "جنباً إلى جنب" إنما هو معارضتهما لوجهة النظر القائلة بأن الكون لا يمكن تفسيره. ما من شيء إلا وهو لغز، ولا شيء ينجلي لأفكارنا. أفترض أن المذهب الأفلاطوني والمذهب الطبيعي يُفترض فيهما، وقد نظر إليهما بوفق هذا المنظور، أنهما يمتلكان معاً أساساً محتملاً للمناقشة بناءً على أسئلة مدارها على طبيعة التفسير. ومع ذلك، يبدو لي أن التزام أنصار المذهب الطبيعي بمبدأ تمام العلة وإصرار الأفلاطونيين على عدم كفايته للتفسيرات الحقيقية يشير إلى مأزق هائل.

فرضيتي التي أشتغل عليها في بحثي هذا هي أنه لا يوجد تقارب ثابت بين المذهب الأفلاطوني والمذهب الطبيعي. وبالتأكيد ما كنت بالوحيد الذي يفكر في أن الأمر كذلك، على الرغم من أنني أظن أنه سوف سوف تتوفر لي المزيد من الحجج لدعم هذه الفكرة من الطبيعانيين أكثر مما يتوفر لي من الأفلاطونيين. وإذا ما أنا كنت على حق، فإن إمكان الفلسفة، وقد فُهمت على أنها مصدر للمعرفة مستقل عن العلوم الطبيعية، إنما يتوقف بالكلية على الدفاع عن المذهب الأفلاطوني. ويتعين

عليّ أن أشير ها هنا إلى أنني لا أعتبر أن وجود شيء معين يسمى «فلسفة العلم»، بمعناها العام، يعد تفنييداً لهذا الموقف. وبقدر ما تدرج الموضوعات التقليدية لفلسفة العلم ضمن الإطار النظري للعلوم الطبيعية، فإنها ما كانت حكراً على الفلاسفة؛ وهي بالتأكيد لا تشكل موضوع بحث متميزاً؛ أي أنه من الخطأ الخلط بين الفلسفة والنظرية أو النشاط النظري. لا يقتصر الأمر على أن من شأن عالم فيزياء نظرية أن يوجد في وضع أفضل من فيلسوف ليقدم تقريراً، مثلاً، عن الزمان أو الحركة، ولكن من شأن جهود الفيلسوف النظرية في هذا الصدد أن تخضع بالتمام إلى الأدلة المقدمة من العلوم نفسها.¹ إن فيلسوفاً ينظر في الأسس النظرية للفيزياء أو البيولوجيا أو الكيمياء هو إما عالم طبيعة مبتدئ أو يدخل هو بيت آل أفلاطون من باب جانبي. وملاحظة أرسطو المنذرة المنبهة التي تذهب إلى أن التفسير النهائي للمتغيرات بوصفها متغيرة – وهذا هو ما يشكل موضوع الطبيعيات أو علم الطبيعة – ليكن خارج الطبيعة وليميز الفلسفة من المذهب الطبيعي ويؤكد ارتباطهما.² يتعارض المذهب الأفلاطوني والمذهب الطبيعي على نحو غير متناظر، أي أن المذهب الأفلاطوني يستلزم تبعية العلوم الناضجة، وليس القضاء عليها. على النقيض من ذلك، يستلزم المذهب الطبيعي القضاء على الأفلاطونية، وبالتالي القضاء على الفلسفة، ولا سيما تلك الفلسفة التي تُفهم على أنها تمتلك موضوعَ بحث متميزاً.

1 إن تصحيح جون لوك لوجهة نظر القرون الوسطى للفلسفة على أنها «خادمة علم اللاهوت» إلى «خادمة العلوم» هو بالطبع مصدر إلهام لأتباع المذهب الطبيعي هنا.

2 انظر التعليق على طبيعيات أرسطو. 92b1-92a30، α 9؛ ما بعد الطبيعة، 1072b13-15، Λ 7 هي نسخة أرسطو للنقطة المتطابقة التي طرحها أفلاطون في محاورته فيدون: ἐκ τούτων ἡ ἀρχὴ καὶ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις تعتمد الجثة والطبيعة على مثل هذا المبدأ.



الفصل الثالث

نقد أفلاطون للمذهب الطبيعي

الفصل الثالث

نقد أفلاطون للمذهب الطبيعي

1.3 بعض المفترضات التأويلية

شأنني في ذلك شأن أي شخص آخر يكتب عن أفلاطون وعن المذهب الأفلاطوني، أستحضر بعض المفترضات المعينة لي على شغلي هذا الذي أنا ناهض به. وسوف أدرجها هنا رؤوس المسائل، ثم أستطرد في الحديث عن كل واحدة منها، على الرغم من أنني لن أسعى إلى الدفاع الكامل عن أي منها لأنني كنت قد سعت إلى القيام بذلك في موضع آخر.

1. أرفض الفكرة القائلة بأن قسمًا معينًا من المحاورات يمثل فلسفة سقراط من حيث هي خالفت فلسفة مؤلفها¹. والذي عندي أن سائر المحاورات تمثل فلسفة أفلاطون، وهي تستحضر معها، على وجه العموم، سقراط بوصفه ناطقًا باسمها، ولكن دائمًا في رفقة المحاور الرئيس متحدًا باسم تلك الفلسفة.

2. أرفض تقسيم فلسفة أفلاطون إلى مراحل: مبكرة وانتقالية ومتوسطة ومتأخرة، وقد مثلت كل واحدة منها مجموعات مناسبة من المحاورات.

3. أرفض المعارضة التبسيطية بين واحدة فلسفية ثابتة تمثل مسار أفلاطون وتعددية فلسفية تطويرية نمائية يفترض أنها تميز هذه الفلسفة، وأراهن بدلاً من ذلك على الموقف الذي يذهب إلى أنه إنما يوجد تطور مستمر أو ربما دوري عبر

1 راجع جيرسون 2014 Gerson. أيضًا بريور 1977 Prior.

المحاورات ضمن إطار موحد من المبادئ.¹

4. أرفض المفترض القائل بأن الوحدة الأدبية الجلية لكل محاورة تتبع حجة أو موقفًا فلسفيًا كاملاً. تعتبر المحاورات نافذة على فلسفة أفلاطون، لكن تلك الفلسفة ما كانت هي خلاصة محتويات المحاورات.²

5. أعتبر أن شهادة أرسطو عن فلسفة أفلاطون (وفلسفة سقراط التاريخية) دقيقة إلى حد كبير وغير مجرح فيها.³

وها هنا، أستعرض بإيجاز بعض الملاحظات التي من شأنها أن تبسّط هذه المفترضات:

المفترض الأول: لا يوجد دليل على الإطلاق ينهض على أنه في مجموعة معينة من المحاورات - يسميها البعض باسم «المحاورات السقراطية» أو «المحاورات المبكرة» - يعرض أفلاطون الموقف الفلسفي لشخص آخر غير نفسه؛ أي موقف شخصية سقراط التاريخية⁴. وعلى العكس من ذلك، تشير جميع الأدلة التي لدينا، سواء من أرسطو أو من التقليد غير المباشر، إلى أن كل ما كتبه أفلاطون إنما هو تعبير عن موقفه الفلسفي الخاص به. وهذا لا يستبعد، بطبيعة الحال، إمكانية أن يكون أفلاطون قد استلهم من شخص سقراط وتعاليمه بعض أفكاره الرئيسية. وبالتالي ما

1 انظر جيرسون 2013a Gerson، 7583. انظر سميث 2014 N. Smith للدفاع الدقيق عن النزعة الإنمائية التي ترفض محاولة فلاستوس وآخرين لعزل ما يسمى بالأخلاق السقراطية عن ميتافيزيقا ما يسمى بالفترة الوسطى من فترات فلسفة أفلاطون.

2 انظر جيرسون 2013a Gerson، 83.

3 انظر جيرسون 2013a Gerson، الفصل الرابع.

4 انظر بنسون 1992 3 Benson، 6، لتعبير موجز عن الموقف الذي يهجه تمثل مجموعة معينة من المحاورات التي تسمى «مبكرة» الموقف الفلسفي لسقراط، سواء كان «سقراط» يشير إلى الشخصية التاريخية أو الشخصية الأخلاقية. يحتاج إروين 1995، 251-254، بأن أفلاطون يرفض الأخلاق السقراطية، التي يرى إروين أنها موجودة في المحاورات المبكرة. يحتاج رو 2007 15 Rowe، 20، عن حق من وجهة نظري، في أن شخصية سقراط تمثل موقف أفلاطون الفلسفي. أعتقد أن رو مخطئ، مع ذلك، في تحديد هذا الموقف الفلسفي على أنه ينتمي إلى سقراط غير الميتافيزيقي في المحاورات المبكرة.

كان أفلاطون هذا الكتاب هو أفلاطون بلا سقراط «Ohne Sokrates» كما قال والتر بروكر Walter Bröcker ذات مرة. كل ما في الأمر أننا لا نعرف الكثير عن تعاليم سقراط. لا نعرف بالتأكيد ما الحُجج، إن هي وُجِدَت، التي استخدمها سقراط في صياغة تعاليمه. بحسب شهادة أرسطو، بدأ أفلاطون «منذ شبابه» باعتناق مذاهبه في الميتافيزيقا والمعرفة الأميز؛ وذلك على الأرجح قبل أن يكتب أفلاطون محاورته الأولى بوقت طويل.¹ وإذن، إذا ما نحن تمسكنا بما يكشفه الدليل التاريخي، فلن نميل إلى فصل الأخلاق السقراطية عن الميتافيزيقا الأفلاطونية وبالتالي تشويههما معاً على نحو ما هما موجودان عليه في المحاورات. إن محاولة عزل الأخلاق عن الميتافيزيقا في فلسفة أفلاطون هي أحد المسارات التي تؤدي لا محالة إلى سوء فهم الأفلاطونية. هو ذا الأمر الذي سوف أنهض بالمحاجة عليه.²

المفترض الثاني: ما يحرك تقسيم المحاورات إلى مبكرة وانتقالية ووسطى ومتأخرة، في جزء منه، إنما هو الزعم الخاطئ بأن المحاورات «السقراطية» مبكرة ومتميزة فلسفياً عن البقية. وعلاوة على ذلك، فشلت معظم محاولات تأكيد التقسيمات المذهبية بين المحاورات.³ على الرغم بالطبع من أن مسألة التسلسل

1 انظر أرسطو، كتاب ما بعد الطبيعة، α 6, 987a29ff. حتى أولئك الذين يحاجون بشدة في ملاحظات أرسطو التفسيرية بشأن فلسفة أفلاطون يبدون غير راغبين في مناقشة الادعاءات التاريخية المباشرة إلى حد ما الواردة في هذا المقطع. ربما يكون هذا هو الحال لأن ما قاله أرسطو عن اعتقاد أفلاطون بأنه «بدءاً من شبابه» تم الحفاظ عليه بوضوح في المحاورات. من التعسفي عزو ما اعتقده أفلاطون عندما كان شاباً فقط إلى فترة وسطية خيالية. والسبب الوحيد لفعل ذلك هو أن عزو ميتافيزيقا أفلاطون للفترة المبكرة من شأنه أن يلوث الأخلاق السقراطية المفترضة لتلك الفترة. للاطلاع على حجج ضد نوع التطور الذي يسعى إلى فصل الأخلاق السقراطية عن الميتافيزيقا، انظر بريور 2004؛ وفرونتروتا 2007.

2 انظر بريكهولوس وسميث Brickhouse and Smith 2010، الفصل الأول، للدفاع عن استراتيجية عزل الفلسفة السقراطية -وقد اعتبرت معادلة لعلم النفس الأخلاقي- عن الأفلاطونية. لا يؤكد سميث وبريكهاوس أن أفلاطون، عندما يمثل الفلسفة السقراطية، كان يحمل وجهة نظر مختلفة عن وجهة نظر سقراط. هما، في الواقع، لا أدريان فيما يتعلق بوجهة نظر أفلاطون فيما يسمى المحاورات المبكرة. أوافق على أن أفلاطون ما كان في هذه المحاورات على خلاف مع ما يقوله سقراط، لأنني أعتقد أن ما يقوله سقراط هو بالضبط ما يؤمن به أفلاطون، لكنه لا يقول كل ما يؤمن به أفلاطون.

3 انظر، على سبيل المثال، ليدجر 1989؛ نيلز 1995؛ وكان 2002.

الزمني النسبي للمحاورات واقعة ثابتة مؤكدة، إلا أننا لا نعرف ما هي. تعتبر الفئة الزائفة من المحاورات «الانتقالية» الخلل الفادح في التطورية المذهبية. وما من محاولة لربط المحاورات المبكرة والمتوسطة عبر محاورات انتقالية، تقسم التباين بين مواقف فلسفية متناقضة، إلا وهي ضرب من الخيال أكثر مما هي مبنية على البيانات. شجع التقسيم القديم المذكور للمحاورات الدارسين على انتقاء أجزاء معينة من فلسفة أفلاطون وجدوها مناسبة لأغراضهم وتجاهلوا الباقي. ومن المفارقات الساخرة أن يتوصل الدارسون إلى استنتاجات متناقضة حول مظان العثور على أفلاطون الحقيقي بسبب الافتراض الأيديولوجي الذي استندوا إليه؛ أي الافتراض المسبق غير التاريخي لمثل هذه المقاربات. وهناك مناصرون متحمسون لما يسمى بالمراحل المبكرة والمتوسطة والمتأخرة. ويمكن تقدير مدى الاعتباطية في هذا فحسب من خلال استقصاء متجذر في التاريخ عن الطبيعة النسقية لفلسفة أفلاطون.

المفترض الثالث: ليس يعني رفضي للنزعة التطورية المبسطة التزاماً مني صارماً بالواحدة الفلسفية.¹ وأنا مستعد استعداداً جاداً لقبول فكرة أن تفكير أفلاطون قد نما وتطور في أمور لا تعد ولا تحصى خلال المناقشات الطويلة داخل الأكاديمية. لكن يتعلق هذا النمو أو التطور بصياغة نسقه الفلسفي والاصطلاحات المناسبة التي يمكنها التعبير عنه، بالإضافة إلى عواقب تبني هذا النسق. أعتبر المحاورات، كما نفترض أفلاطون أراد أن نفهمها، إنما هي تذكيرات أو سجلات درامية لأحدث

1 عادةً ما تكون التوحيدية انتقائية: المحاورات الوسطى تحتوي على مذهب الحق؛ تحتوي المحاورات الأخيرة على تأملات خاملة حول مسائل لا علاقة لها بالمذهب الحق أو مخلفات عقل فاشل. انظر تشيرنيس 1936 Cherniss وآلين 1970 Allen لتذوق طريقة قراءة أفلاطون هذه.

المناقشات التي كانت تدور داخل الأكاديمية.¹ ونحن نشهد في هذه المحاورات على ابتداء اصطلاحات فنية وشبه فنية للحديث عن الاكتشافات والحجج الفلسفية داخل دائرة من المفكرين كان أفلاطون مركزها. ومما لا يصدق حقًا ألا يكون أفلاطون هدب آراءه بأي شكل من المثل العقلية. على أنه تقودنا كل الأدلة إلى الاعتقاد بأن أفلاطون فعل ذلك في إطار من المبادئ، وأن التعبير عنها هو ما يشكل المذهب الأفلاطوني على وجه التحديد.

المفترض الرابع: لا يحتاج درك الاكتمال الأدبي لكل محاورة أن نفترض أن أفلاطون يقصد أن تكون كل محاورة مكتفية بذاتها فلسفيًا.² وهذا يعني أنه من المباح اللجوء إلى محاورة ما لمساعدتنا على فهم محاورة أخرى حتى عند الزعم بأن الأولى كتبت بعد الأخيرة. ويمكن في هذه الحالة ضرب من القراءة التنبؤية للدعاء المفترض أنه المبكر.³ تعتبر المحاورات نافذة -ربما نافذتنا الأفضل- على فلسفة أفلاطون. لكن ما كانت هي النافذة الوحيدة بأي وجه من الوجوه. يجدر الذكر بأن كل من كتب عن فلسفة أفلاطون في العصور القديمة افترض أن الاكتمال الأدبي لكل محاورة لا يمنع من اللجوء إلى ما قيل في المحاورات المختلفة دليلاً على آراء أفلاطون. وتجدر الإشارة أيضًا إلى أن الجهود الحديثة لبناء جدار أدبي حول كل محاورة أدت بعمامة، في الأفضل، إلى نتائج غير صحيحة فلسفيًا. تعود جذور أسطورة أفلاطون المتشكك

1 انظر جيرسون 91 Gerson، 2013a، 94، محاورة فايدروس 278E3-274B6. أعترف بسهولة أن الوضع الدرامي لفلسفة أفلاطون في المحاورات قد تم إنجازه على نحو غير عاد لدرجة أن التركيز عليها قد يبدو وكأنه لا يقاوم. ومع ذلك، فأنا لست على دراية بأي شيء في الأدبيات الغنية جدًا حول هذا الأمر يقوض الأدلة التاريخية المتعلقة بفلسفة أفلاطون النسقية. يجب أن أضيف أن الكثير من هذه الأدلة يأتي من أولئك الذين لم يكونوا أقل إعجابًا بإنجاز أفلاطون الأدبي من خبراء اليوم. يبدو لي أن الكثير من أدبيات أفلاطون الفنية ينبع من استنتاجات حججه الفلسفية حول طبيعة المعرفة والوجود والتحدي المتمثل في نقلها للآخرين.

2 انظر جروت 1 x 1865: Grote: «تمثل كل [محاورة] النطاق الفكري والدافع للحظة مخصصة، والتي قد تكون تتوافق أو لا تتوافق مع البقية.» يتبنى شوراي 1933Shorey وجهة نظر جروت 1865، في شكل مخفف إلى حد ما، ثم دعمها لاحقًا العديد من الآخرين، صراحةً وضمنًا.

3 انظر كان 1996، خصوصًا، 65-59، في القراءة الاستباقية.

إلى التقسيم التعسفي لفلسفة أفلاطون إلى وحدات أدبية. لا أساس للاعتقاد بأن ما يسمى المحاورات المُشكّلة تعبر عن شكوك مؤلفها. ولا توجد، فضلاً عن هذا، دواعٍ للاعتقاد أن محاورة بارمنيدس تمثل «حيرة أفلاطون الصادقة» في صور أفلاطون ومثله العقلية، على نحو ما ذهب إليه جريجوري فلاستوس (Gregory Vlastos). وأخيراً، لا توجد دواعٍ للاعتقاد بأن محاورة السفسطائي تكشف عن تخلي أفلاطون عن المثل العقلية في الفترة الوسطى لصالح شيء أشبه شيء يكون بالتحليل المفاهيمي.¹

المفترض الخامس: تُعنى شهادة أرسطو بفلسفة أفلاطون كما تجلت في المحاورات وكما نقلت شفهيًا.² يميز أرسطو نفسه المحاورات عن الشهادة الشفهية، لكنه لا يدعي أنه يفسر المحاورات فقط؛ لذا فإن حقيقة كون بعض شهاداته لا يمكن تأكيدها بأي استشهاد من المحاورات ليست سبباً كافياً للاستخفاف بهذه الشهادة. ومع ذلك، ما كان أرسطو باحثاً نزيهاً يسرد تاريخ الفلسفة بلا هوأى، بل يجب استخدام شهادته التي لم تؤكدها المحاورات استخداماً نقدياً وتأكيدها، عندما يمكن ذلك، من خلال التقليد غير المباشر، والذي يمكن غالباً تتبعه إلى

1 يتم الدفاع عما يسمى بالمقاربة الحوارية، والتي بموجبها توجه النزاهة الأدبية لكل محاورة الفلسفة بطريقة معينة، على سبيل المثال، في فريدي 1992: Frede؛ وفي مقالات مختلفة في بريس 1993: Press؛ غونزاليس 1995: Gonzalez؛ وجريسولد 1999: Griswold. الموقف التأويلي الذي بموجبه يمارس أفلاطون عدم الكشف عن هويته التأليفية الذي يستلزم أنه لا يمكننا أن ننسب أي مذاهب لأفلاطون على أساس المحاورات، وقد دافع عنها إدلشتاين 1962: Edelstein؛ بلاس 1964: Plass؛ ومقالات مختلفة لبريس 2000، بما في ذلك مقالة المحرر. انظر الهامش التالي.

2 للحصول على جرد موجز للأدبيات الضخمة حول شهادة أرسطو وعن تعاليم أفلاطون الشفهية، انظر جيرسون 2013a: Gerson. الفصل الرابع. يجب تأكيد أن الاستخدام المتكرر لمصطلح «مقصود على فئة معينة» (مظنون به على غير أهله) للإشارة إلى التعاليم الشفهية مضلل، وإن كان مبرراً. لا أصر على أن التعاليم الشفهية تشكل مذهباً سرياً لا علاقة لها بما هو موجود في المحاورات. على العكس من ذلك، تعطينا المحاورات أدلة كافية على محتوى التعاليم الشفهية كما يشهد عليها أرسطو. التدريس الشفهي مقصود على فئة معينة فقط بمعنى أنه لم يتم تدوينه بالتفصيل وبالتالي لم يكن متاحاً بوجه عام لمن هم خارج الأكاديمية. ربما مات أفلاطون بينما كان لا يزال يعمل على تفاصيل رؤيته الفلسفية. تعتبر شهادة أرسطو وحدها حجة كافية على رفض عدم الكشف عن هويته المؤلف، على الرغم من عدم وجود تفسير مُرضٍ بديل لدوافع كتابة محاورات أفلاطون بدلاً من مبسوطات.

الأكاديمية القديمة¹. وأنا أدعو أولئك الذين يجدون اعتماداً على شهادة أرسطو هدفاً بعيد المنال إلى معاناة مرويتي للأفلاطونية على أنها تعزى عزوياً مشكوكاً فيه إلى أفلاطون نفسه. سعت في كتابي السابق إلى إثبات أن هذه الهواجس غير مبررة. أركز في كتابي هذا، هكذا أساساً، على الموقف الفلسفي النسقي الذي هو المذهب الأفلاطوني ونقيضه المخالف: المذهب الطبيعي. لا يحتاج الأمر إلى الجدل بأن هذا الموقف كان متشاطرًا في أساسياته من قبل معظم الفلاسفة الغربيين حتى القرن السابع عشر على الأقل. يبدو لي أن أحد دواعي الرغبة في استثناء أفلاطون من طبقة الأفلاطونيين لا يختلف على الإطلاق عن داعي الرغبة في حماية سقراط من المبالغات الميتافيزيقية الأفلاطونية. ويتعين عليّ أن أقر بأنني أجد هذا الداعي غير حاسم. وعلى أي حال، فهو لا يمت بصلة إلى التاريخ الجاد للفلسفة². أرفض أيضًا ما يسمى بالتأويل غير المذهبي للمحاورات بناءً على افتراض صحة شهادة أرسطو ودقتها. وهو التأويل الذي بوفقه أنه بناء على أن أفلاطون لا يتحدث بلسانه الخاص في المحاورات، فإنه يمكن أن نستنتج أنه يؤمن بأي شيء يقال هناك، بما في ذلك على وجه الخصوص الاستنتاجات التي توصل إليها سقراط³. ولكن مجرد الاعتراف أن شهادة أرسطو تتضمن المحاورات

1 يمكن لشهادة متأخرة حول إسبوزيوس وزينوقراطس، وهما خليفتا أفلاطون بوصفهما رئيسين للأكاديمية -استنادًا إلى العمل الممدون المفقود الآن- أن يؤكدًا مرارًا وتكرارًا ما يقوله أرسطو عن أفلاطون. وإذا كان إسبوزيوس وزينوقراطس يتبنيان وجهات نظر تختلف عن آراء أفلاطون أو إلى أي مدى تمتد تلك إنما هي، بالطبع، مسألة أخرى. ولكن إذا كانت وجهات نظرهما مختلفة، فقد كانت تستند دائمًا إلى المبادئ المشتركة للأفلاطونية.

2 أؤيد تأييدًا شديدًا استنتاج ريتشارد 2005، 237: «والحال أنه، في ما يتعلق بمشكلات الأصالة التي يطرحها نقل عمل أفلاطون الأدبي، نجد أنه من التعسف تمامًا إضفاء طابع مطلق على المحاورات إلى درجة اعتبارها الطريقة الوحيدة للوصول إلى الفكر الأفلاطوني، لا سيما وأنه من الصعب للغاية، إن لم يكن من المستحيل، الشك في وجود وصحة تقليد تابع إلى أقوال أفلاطون غير المدونة. من ناحية، هذا التقليد موثق مشهود عليه، ومن ناحية أخرى، يأتي من مصادر مستقلة من بعضها ومتوافقة مع بعضها على العناصر المذهبية الجوهرية».

3 راجع بيفرسلويس 2006 Beversluis للحصول على مناقشة نقدية جيدة لأولئك الذين حاولوا تحصين أفلاطون ضد النقد الفلسفي من خلال تأكيد أنه لا يوجد ما ينتقد في المحاورات. أيضًا جيرسون 34 Gerson, 2013-a.

والتعاليم الشفهية، تحت يافطة «فلسفة أفلاطون»، لا تتوفر لدينا دواعٍ للأخذ بهذا الرأي المتطرف.

لا تعد هذه الدعاوى أو مبادئ التأويل جديدة، بل كانت هي تلك الدعاوى نفسها التي تبناها الأفلاطونيون وشرح أفلاطون حتى بداية القرن التاسع عشر تقريبًا¹. ومع ذلك، فإن قيمة هذه الدعاوى أمر من شأنه أن يبقى على محك الاختبار. بغيتي إظهار أنه عند تطبيق هذه الدعاوى على أدلة المحاورات نفسها ننقاد قيادة معقولة إلى فهم الأفلاطونية النسقية وإلى استنتاج أن أفلاطون نفسه كان أفلاطونيًا، وإلى الدواعي التي تجعل الحس السليم يقول إن أرسطو، من بين الكثيرين، كان أفلاطونيًا حتى وإن اختلف هو وآخرون معه في عدد من المسائل الجوهرية. وفضلاً عن هذا، سزى بمجرد النظر إلى الأفلاطونية بوضوح سبب اعتقاد كل من أفلاطون وريتشارد رورتي أن التخلي عن الأفلاطونية يعني التخلي عن الفلسفة النسقية؛ أي الفلسفة ذات الموضوع المتكامل المتميز. بَيِّنْ بذاته أنه لا يمكن أن يتم التركيز على التعارض الصارخ بين المذهب الأفلاطوني والمذهب الطبيعي إلا عندما يتم عرض تفسير تاريخي شامل للمذهب الأول.

2.3 المنعطف من المذهب الطبيعي إلى الميثافيزيقا

تبعًا لشهادة أرسطو

جاء نسق أفلاطون بعد هذه الفلسفات [المدارس الإيطالية]، ومع أنه يتبع تلك الفلسفات في كثير من النواحي إلا أنه يتميز بخصائصه المميزة التي يباين بها فلسفة الإيطاليين.

1 للحصول على استطلاعات قيمة للتأويل الحديث لأفلاطون قبل وبعد العمل الأساسي لفريدريش شلايرماخر، انظر سيزليزاك 2010، 2004، Szlezák 1997a. انظر فيندلاي (1974 Findlay، المقدمة)، الذي يوضح مجموعة من الادعاءات المنهجية المشابهة لادعاءاتي.

بالنسبة [إلى أفلاطون]؛ إذ طفق في أيام فتوته، وتعرف أولاً على طريقة أقراتيلوس (كراتيلوس) (Cratylus) والمذاهب الهرقليطية، التي تقول إن سائر المحسوسات تتدفق باستمرار وإنه لا توجد معرفة بها، فإنه حاجج بهذه الطريقة بعد ذلك. وإذ في الوقت ذاته اشتغل سقراط في الأمور الأخلاقية ولم يُعر انتباهاً للطبيعة في جملتها، بل كان باحثاً عن الكلية والكونية في المسائل الأخلاقية وكان الأول الذي ركز اهتمام فكره على التعريفات، وحاجج أفلاطون مع قبوله مقاربة سقراط للدواعي المذكورة في أعلاه [أي المذاهب الهرقليطية] بأن [البحث عن الكليات والتعاريف] لا يتم بالنظر إلى المحسوسات، ولكن بالنظر إلى أشياء أخرى؛ لأنه يستحيل أن يكون هناك تعريف مشترك للمحسوسات بما أن من شأنها أن تتغير على وجه الدوام.¹

وفقاً لشهادة أرسطو، التزم أفلاطون بميتافيزيقا «العالمين» «بدءاً من شبابه».² وهذا يعني أن أفلاطون كان دائم التطلع إلى العالم المعقول حتى قبل كتابة أي محاوره. لكن لا يقدم أفلاطون في عدد من المحاورات المبكرة، أو السقراطية، تصوراً للمثل العقلية المفارقة أو المعقولات بوسمها موضوعات المعرفة التي سعى إليها

1 كتاب ما بعد الطبيعة α 6. (987a29-b7: Μετά δὲ τὰς εἰρημνένας φιλοσοφίας ἡ Πλάτωνος ἐπεγένετο, πραγματεία. τὰ μὲν πολλὰ τοῦτοις ἀκολουθοῦσα. τὰ δὲ καὶ ἴδια παρὰ τὴν τῶν Ἱταλικῶν ἔχουσα φιλοσοφίαν. ἐκ νέου τε γὰρ συνήθης γενόμενος πρῶτον Κρατύλῳ καὶ ταῖς Ἡρακλειτείσις δόξαις, ὡς ἀπάντων τῶναισθητῶν ἀεὶ ῥεόντων καὶ ἐπιστήμης περιούτων οὐκ οὔσης. ταῦτα μὲν καὶ ὕστερον οὕτως ὑπέλαβεν Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἡθικά πραγματευομένου περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐθέν, ἐν μέντοι τοῦτοις τὸ καθόλου ζητοῦντος καὶ περὶ ὀρίσμων ἐπιστήσαντος πρῶτον τὴν διάνοιαν. ἐκεῖνον ἀποδεξάμενος διὰ τὸ τοιοῦτον ὑπέλαβεν ὡς περὶ ἐτέρων τοῦτο γιγνόμενον καὶ (οὐ τῶναισθητῶν. ἀδύνατον γὰρ εἶναι τὸν κοινὸν ὄρον τῶναισθητῶν τινός, ἀεὶ γε μεταβαλλόντων, انظر ستيل 2012, 174-180, بخصوص هذا المقطع. هناك العديد من القضايا التأويلية تطرح في هذه السطور، ولكن للأغراض الحالية، من الضروري فقط الخوض في واحدة. كلمات ἐκ νέου («بدءاً من شبابه») تشير إلى أن ما جادل به أفلاطون لاحقاً (ὕστερον) موصول بوجهة نظره المبكرة. قواعد اللغة اليونانية لا تعني أنه في حين أن أفلاطون تعرف على الهرقليطيين في وقت مبكر، إلا أنه في وقت لاحق فقط طور الحجج على موقفهم. هذا مدعوم بالكلمات καὶ ὕστερον، التي تنقلها نشرة أكسفورد لأرسطو نقلاً صحيحاً على أنها «حتى في السنوات المتأخرة». وهي مدعومة أيضاً بواقعة أن الفعل الرئيس ὑπέλαβεν يتوجب أن يحكم الجملة الأولى كما الثانية.

2 (véος) تشير إلى شاب، على الأرجح شخص عمره أقل من ثلاثين عاماً. راجع زينوفون Xenophon، م. 1.2.35.

سقراط.¹ ويمكن للمرء أن يفترض، من دون ما استكراه للنص استكراها، أن الجهد المبذول لتعريف التقوى في محاوراة أوطيفرون (Euthyphro) أو الشجاعة في محاوراة لاختيس (Laches) أو ضبط النفس في محاوراة خارميدس (Charmides) قد يشير إلى منهجية فلسفية مميزة، ولكنها لا توحى بموضوع بحث مميز للفلسفة. وعلى الرغم من أن وجهة النظر هذه تعارضها شهادة أرسطو، فإنه من الممكن الإصرار على المنهج بدل المضمون إذا ما المرء ذهب إلى أنه في هذه المحاورات كان أفلاطون يمثل فلسفة سقراط لا فلسفته الخاصة به هو. إن الأمر كذلك رغم أنني لا أريد الإصرار على هذه النقطة هنا.²

على أنه في محاوراة الجمهورية قد تم الإعلان عن موضوع بحث خاص بالفلسفة. يتميز الفلاسفة عن عشاق المشاهد والأصوات من خلال عشقهم ورغبتهم في معرفة

1 انظر سميث N. Smith 2018، الذي يوفر تحليلًا دقيقًا لشهادة أرسطو فيما يتعلق بسقراط التاريخي واختلافاته عن سقراط في المحاورات. على هذا الأساس، يمكن للمرء أن يختار أطيافًا مختلفة من القول بتطور مواقف أفلاطون داخل المحاورات. ومع ذلك، لا أعتقد أن أرسطو يقدم لنا حججًا لمواقف سقراط التاريخية. بقدر ما يشارك أفلاطون في هذه المواقف، فإن الحجج الوحيدة التي هي لدينا من عنده.

2 انظر جيرسون Gerson 2014. إن ورود لفظة (φιλοσοφία) في هذه المحاورات المبكرة المزعومة يشير بالفعل، بمعنى واسع، إلى منهجية وإلى مقاربة جادة للأمور. زعم سقراط أن «الحياة غير المتفحّصة لا تقبل أن تعاش من طرف أي كان» (محاوراة دفاع سقراط، 38A5-6) يشير إلى الادعاء السابق بأن φιλοσοφία إنما هي فحص للحياة (28E5-6). لكن لا يوجد ما يشير إلى أن هذا يشير إلى موضوع مميز. على سبيل المثال، يمكن للمرء أن ينخرط في فحص جاد للحياة عن طريق النصوص المقدسة أو حتى السوابق التاريخية، مع تجنب الفلسفة طوال الوقت. تطلب منا قصة جزيرة الأطلس في محاوراة طيمائوس أن نخيل حالة سياسية مثالية للأمور يمكن أن تكون بمثابة قدوة للحاضر. لكن هذه ليست هي الفلسفة، كما يشرح أفلاطون. اعتبر هادو Hadot 1995 الأفلاطونية (وفي الواقع جميع المدارس الفلسفية القديمة باستثناء الشكوكية) على أنها تروج لأسلوب عيش، حيث يكون الموضوع الوحيد المتميز هو الحكمة في شأن المجتمع والبشر. تم تطوير هذا الرأي التطوير الأكبر في كتاب هادو 2002، الفصلان 4-5. انظر أيضًا تشور Schur 2013، الفصل الثالث.

المثل العقلية.¹ رغبتهم في معرفة الحق أو الكامل.² وقد تم التعبير عن توصيف الفلاسفة والفلسفة بأشكال مختلفة في محاورات أخرى، ولكن ما كان بأوضح في أي محاورة أخرى. على أن هذا التوصيف يثير مجموعة من الإشكالات، ليس أقلها ما يتضمنه تضمناً مدهشاً من أنه لا يمكن درك أن الفلسفة تمتلك موضوع بحث متميزاً إن هي ما وجدت المثل العقلية أو الكيانات العقلية الأخرى. بمعنى آخر، إذا كان الواقع، وقد فهم على أنه المتطابق دوماً، غير موجود، فإنه يتعين تصور الفلسفة بطريقة مختلفة اختلافاً جذرياً. أغلق أفلاطون هذا البديل الظاهر بالفعل بالنظر إلى ادعائه بأن الطريقة الوحيدة لإدراك الواقع إنما هي المعرفة (ἐπιστήμη) مع إصراره على أن المعرفة لا تخطئ.³ لأنه لا يمكن أن يكون هناك إدراك معرفي مبرأ من الخطأ لأي شيء آخر غير الإدراك المعرفي الحق، كما هو موضح في محاورة ثياتيتس.⁴ ولئن كان أفلاطون محقاً في التسوية بين موضوع بحث الفلسفة والعالم المعقول، فإن أي شخص ينكر وجود هذا الموضوع سوف يكون محقاً تماماً في رفض موضوع بحث للفلسفة متميز. وبقدر ما ندرك أن المذهب الأفلاطوني ملتزم أساساً بالتعبير عن العالم المعقول ودوره السببي في شرح الواقع كله، لا يمكن توقع إفلات المذهب من عقاب موضوع بحث الفلسفة كما يتصورها.

1 محاورة الجمهورية 476A9-D6. في 484B4-7، يميز سقراط بوضوح بين الفلاسفة وغير الفلاسفة من خلال الموضوع الذي يهتمون به، أي العالمين المعقول والمحسوس. راجع مندوب B3 - 485A10؛ محاورة فايدروس. 79A6-7؛ ومحاورة طيماوس 27D6-7، حيث يتم التمييز بين المحسوس والمعقول جنباً إلى جنب مع طريقة الإدراك المناسبة لكل منهما. أيضاً E6 - 51D3.

2 محاورة الجمهورية 477A2-4. لاحقاً، في 479E6-7 وفي 484B5، يتم وصف الواقع مأخوذاً على وجه تمامه على أنه *ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ὄντα* (دائماً متطابق). أيضاً *εἰλικρινῶς* (صريحاً)، 478D6، 479D5. يشير التفضيل الضمني إلى أن شيئاً ما قد يكون له وجود ولكن ليس على نحو كامل أو صرف. وبالفعل، فإن عبء حجة الجمهورية هو إظهار أن هناك أنماطاً متميزة من الإدراك المعرفي لما يمكن إدراكه إدراكاً صرفاً وغير صرف. الأهم من ذلك، راجع محاورة فايدروس. 79A6: *δύο εἶδη τῶν ὄντων* (نوعان من الكائنات) أحدهما محسوس والآخر معقول.

3 محاورة الجمهورية 477E6-7. انظر كرامر 2001 Krämer حول الدور الحاسم للعصمة من الخطأ في إبستمولوجيا أفلاطون. أيضاً فيراري 2010 605-Ferrari.

4 انظر الفصل الرابع، قسم 4.4 .

وكما سوف نرى في الفصل السابع، يتفق أرسطو أساساً مع هذا الادعاء، مع أنه يقوم بتعديل الاصطلاحات، مطلقاً على ما يسميه أفلاطون «الفلسفة» اسم «الفلسفة الأولى»، مما يسمح بإمكان فلسفة «ثانية» على الأقل.¹ لكن الفلسفة الثانية إنما هي مجرد الأساس النظري للعلوم الطبيعية، وهو أمر بات غير محرم بالنسبة إلى أتباع المذهب الطبيعي. هناك بالفعل محاولات عديدة لجعل ما سماه أرسطو الفلسفة الثانية الوريث الحقيقي لما دعاه الفلسفة الأولى، واصفاً الأولى بالميتافيزيقا؛ زاعماً إنقاذ الفلسفة من الانقراض.²

تختلف ميتافيزيقا العالم الطبيعي كما تصورها أتباع المذهب الطبيعي عن ميتافيزيقا العالم الطبيعي كما تصورها الأفلاطونيون.³ بالنسبة إلى أتباع المذهب الطبيعي يتعين التعامل مع موضوعات نظير الهُوِيَّة والوجود والعلّة والزمان بمقاربتها كلها بوصفها مبادئ حصرية لمعرفة الكيانات في إطار ثلاثي الأبعاد أو رباعيها. وكمثال عيني على الفارق يمكن إطلاق مصطلح «هُوِيَّة»، في إطار طبيعاني، على الكيانات الصناعية وغير الصناعية بلا تمييز. كثيراً ما يتم تقديم الصناعات أمودجات لنظرية هُوِيَّة. وعلى النقيض من ذلك، يفترض

1 الإسكندر الأفروديسي Alexander of Aphrodisias، في ما بعد الطبيعة، 37-251.36، يذهب أبعد من ذلك، مُدخلاً مفهوم الفلسفة «الثالثة» (τριτὴ φιλοσοφία). هو ذا تأويله لأرسطو، كتاب ما بعد الطبيعة، Λ 1، 1069a30 – b2، حيث يميز أرسطو ثلاثة أنواع من الجوهر οὐσία، الذي لا يُحرّك، أي المثل العقلية والمحركات غير المتحركة؛ والأبدية، أي الأجرام السماوية والمحسوس. تتعلق الفلسفة «الثالثة» بالآخر. وترتيب الموضوع أمر بيّن بذاته.

2 انظر كورنثليث Kornblith 1994، 40: «بالنسبة إلى صاحب المذهب الطبيعي، ببساطة لا يوجد طريق خارج العلم للفهم الميتافيزيقي».

3 انظر، على سبيل المثال، ليدمان وروس Ladyman and Ross، 1 2007، اللذين يحاجان بأن الميتافيزيقا مستمرة موصولة بالعلوم الطبيعية. وهما يؤكدان أن الهدف من الميتافيزيقا هو توحيد الفرضيات والنظريات الخاصة بالعلم المعاصر. لذلك، من المفترض أن شخصاً ما اكتشف المعادلة التفاضلية التي توحد الجاذبية والكهرومغناطيسية والقوى الضعيفة والقوية على المستوى دون الذري سيكون من الممكن أن يقوم بالميتافيزيقا. هذا الزعم سوف يكون بلا شك مفاجأة لأولئك الذين يشتغلون بالفيزياء النظرية ولعلماء الرياضيات.

أفلاطون ويحاج أرسطو بأن الهوية يتم تطبيقها تطبيقاً ملتبساً لا فقط على المصنوعات والأشياء الموجودة في الطبيعة، وإنما أيضاً على الأشياء التي هي غير مادية. نظراً إلى اعتقاد أرسطو أن «الوجود» مصطلح ملتبس له معنى محوري، فإن سائر سمات الوجود، بما فيها الهوية، ملتبسة بالمثل، ودائماً مع وجود المرجع الأساسي في العالم المعقول. قد يعترض المرء بالتأكيد على أنه لأن كان هذا هو الحال، فسوف يكون الأمر أسوأ بكثير بالقياس إلى الميتافيزيقا الأرسطية. على أنني أظن أنه إذا كان هو ذا الحال، فإن الأمر أكثر سوءاً بالنسبة إلى إمكان الفلسفة من منظور صاحب المذهب الطبيعي، وذلك لأن تحليل الاصطلاحات في ميتافيزيقا المذهب الطبيعي المفترضة ليس يختلف عن العمل النظري الذي ينهض به العلماء أنفسهم. يوضح ذلك تفسير كواين Quine للالتزام الأنطولوجي هذا: «تلتزم نظرية معينة بتلك الكيانات، وفقط تلك الكيانات، التي يتعين أن تكون متغيرات النظرية المقيدة ذاتها قادرة على الإحالة عليها حتى تكون التأكيدات الواردة في النظرية حقة»¹. فالالتزام الأنطولوجي ثمرة تفسير لما يكون الباحثون في مجال معين مستعدين لحسابه موجوداً. والنسبية النظرية للالتزام الأنطولوجي صريحة، والنظرية أساساً في يدي الدارسين الذين يصوغون النظريات. وبالطبع، يمكن أن يقدم أولئك المتمرسون على التحليل المفاهيمي خدمة قيمة للقائمين الأول على نشر النظرية الفيزيائية. لكن أولئك الأول لا يعرضون معهم موضوع بحث مختلف عن موضوع العلوم الناضجة ما لم يفترض أن الأسس المفاهيمية لعلم معين تختلف عن العلم نفسه². لست أتوفر على فكرة واضحة عما قد يعنيه ذلك، لا سيما إذا تم التسليم، كما يتعين أن يتم، بأن العمل الفعلي

1 انظر كواين 1948، Quine.

2 انظر بابينو 1993، Papineau: «مهمة الفلاسفة هي تحقيق التماسك والنظام لمجموعة الدعاوى التي نستخدمها لشرح العالم التجريبي.» ثم يضيف بابينو أن كل التنظير الفلسفي هو من هذا النوع. وبالتالي، فإن الفلسفة بالكامل في خدمة العلوم الطبيعية التي تحدد موضوع (موضوعات) البحث.

للعلماء يمكن أن يمتزج مناقشات الأسس المفاهيمية للعلم. وإذا كان التنظير في ميكانيكا الكم يمكن أن يؤثر في التفسيرات الفلسفية المفترضة مثلاً للهويّة، فإنه سوف يتلاشى تمييز موضوع البحث الفلسفي. إن فلسفة س، حيث س تشير إلى علم ناضج لا يدل على موضوع بحث متميز عن الذي يشير إليه س. وإنما يشير هو فقط إلى القضايا التأسيسية في ذلك العلم، وخصوصاً منها الأوليات والحدود.

من البين بذاته أن تحديد أفلاطون لموضوع بحث الفلسفة على أنه «العالم المعقول» يستبعد تحديد اصطلاح «الفلسفة» إلى ما هو غير معقول. لكن العالم المحسوس، كما يقول أفلاطون في محاوره الجمهورية، «موجود وغير موجود في الوقت عينه، إن ساع التعبير»¹. لذلك، يشارك بطريقة معينة في العالم المعقول. وعليه، بقدر ما يفعل ذلك، ينتمي إلى موضوع بحث الفلسفة. والفارق بين عالم الطبيعة والفيلسوف في هذا الاعتبار هو كما يقول أفلاطون أن الأول «يفترض» أسسه، بينما الآخر يقيم هذه الأسس على «المبدأ الأول غير الافتراضي»². ينأى السابقون بأنفسهم عن استعادة اكتشاف المعرفة. ومهما وسمنا طريقة الإدراك المعرفي التي يطمحون إليها، فإنها ليست هي ما يسم الفيلسوف الناجح. إن الإلحاح على أن العلماء يسعون إلى معارف اختبارية، وأن ذلك هو أفضل ما يمكن أن يفعلوا، ليعني، من وجهة النظر الأفلاطونية، إلغاء إمكان الفلسفة، وهذا أفضل ما يمكن للمرء أن يفعله من منظور أفلاطوني.

على أنه في حال محاوره فيدون، يتم إدخال مثل عقلية مفارقة إدخالاً بيئياً، إلى جانب أهميتها في الجواب عن مسألة خلود النفس. علاوة على ذلك، تم إيرادها

1 محاوره الجمهورية 478D5-9. أيضاً محاوره ثياتيتس 156A5؛ محاوره طيماوس 52B3-5. راجع أرسطو، كتاب ما بعد الطبيعة، Γ 5، 1010a1-4، حيث يرفض وجهة نظر أسلافه بأن «وحدها الأشياء التي توجد هي الأشياء الحسية (τὰ ὄντα... εἶναι τὰ αἰσθητὰ μόνον)».

2 محاوره الجمهورية 511A4-C2. راجع D1-2، 533B5 -C6.

ضمن إطار أوسع يرفض رفضاً قاطعاً ألوان التفسيرات التي قدمها أنكساغوراس وآخرون لصالح مسار توضيحي مختلف تمامًا، هو مسار الفلسفة. وبالتالي تم تثبيت موضوع بحث الفلسفة مهما كانت تداعيات ذلك على المنهجية.

3.3 «سيرة سقراط الذاتية» في محاوره فيدون

نعث في محاوره فيدون 95A4-102A9 على تقرير سقراط الشهير لمسيرته الفكرية¹. يقودنا أفضل دليل، بما في ذلك شهادة أرسطو، إلى الافتراض أن هذا أرسومة لسيرة أفلاطون الذاتية² وتحتوي على السرد الأوجز والأكمل لطبيعة الأفلاطونية من لدن أفلاطون نفسه، سواء في تمييزها أو انفصالها عن فلسفات أسلاف أفلاطون أو الخطوط العريضة لبنيتها الإيجابية.

يرفض سقراط في هذه «السيرة الذاتية» تفسيرات الفلاسفة الطبيعيين للظواهر العلمية المُشكلة. ويفترض، بدلاً من ذلك، صوراً مفارقة بحسبانها مصدرًا للتفسير الحق. تفتقر طبيعانية أسلاف أفلاطون - ها هنا أنكساغوراس علانية - النزعة المادية والنزعة الآلية بوصفها مصفوفة للتفسير العلمي³. وهكذا، ذكر أن أنكساغوراس قد

1 القسم 3.3 عبارة عن إعادة صياغة لجيرسون 2018 Gerson.

2 انظر سيدلي 1995 Sedley.

3 في محاوره فايدروس. 96C4، يقول سقراط إن التفسيرات الأنكساغورية، بالمعنى الأوسع، كان يُعتقد عمومًا أنها صحيحة، سواء من قبله أو من قبل الآخرين. أنا أعتبر أن المذهب الطبيعي بحسبانها موقفاً سائراً هو ما يتحده أفلاطون. يمكننا أن نضيف أنه في 99E1-4، يرفض سقراط استخدام حواسه للتوصل إلى تفسيرات، لذلك يمكننا القول إن أفلاطون يرفض أيضًا التجريبية. راجع محاوره ثياتيطس 186A6-B9 حيث يحتاج سقراط بأن الإدراك الحسي لا يمكن أن ينتج المعرفة في ذاته. يرى فورث 1991 Furth فلسفة أنكساغوراس بوصفها محاولة للرد على التحدي الأساسي للمدرسة الإيلية. يعتقد فورث أن هذه المحاولة، التي يراها نسخة مبكرة من الذرية المنطقية، باءت بالفشل. وكذلك فعل أفلاطون أيضًا، الذي يرى أن أي إجابة طبيعانية على بارمنيدس يلزم أن تفشل من حيث المبدأ.

شرح الظواهر الطبيعية، أو الأسطقسات مفهومة بمعناها الأوسع.¹ ويخمن سقراط أنه إذا طلب من أنكساغوراس أن يشرح سبب قبوع سقراط في السجن، أو لماذا يتحدث إلى أصدقائه الآن، فلسوف يقدم تفسيراً وفق ألفاظ تشريحية وفسولوجية لجسد سقراط.² وقد كان سقراط يأمل، على النقيض من ذلك، في تفسير من شأنه الإشارة إلى الذهن لأنه سيكون من الممكن لمثل هذا التفسير ذكر لماذا كان من الأفضل لسقراط البقاء في السجن.³

يؤكد سقراط أن نمط تفسير أنكساغوراس ما كان تفسيراً حقيقياً أو علة تفسيرية وإنما هو فقط «ذلك الذي من شأن التفسير ألا يكون من دونه تفسيراً».⁴ في حالة بقائه في السجن، يقول سقراط إن ذلك قراره، لأن التفسير الحقيقي هو أنه من

1 محاوراة فايدروس. 2 - 98C1. يفترض أرسطو، 16-335b9، 9-GC، أن سقراط يبحث عن تفسيرات للظواهر المحسوسة. راجع كتاب ما بعد الطبيعة، 9، 8-1080a2، 5، 9-991b3. في وصف تفسيرات أنكساغوراس بأنها «آلية»، أقصد أن أنسب إليها افتراض ما يسمى بالإغلاق السببي، وهذا يعني تقريباً أن الطبيعة هي نظام مغلق ذاتياً حيث تنشأ جميع السببية وتشتغل. أصاب أفلاطون سقراط بخيبة أمل في كتاب أنكساغوراس على وجه التحديد لأن التزامه الواضح بإغلاق السببية جعل VOY معدوماً في نسقه. انظر آرمسترونج 1978، 263، 265-Armstrong، حول الإغلاق السببي كأمر ضروري للمذهب الطبيعي. وأيضاً بابينو 1993، Papineau، الفصل الأول، والملحق حيث تم توضيح الإغلاق السببي على أنه «اكتمال الفيزياء»؛ يماهي لديمان وروس 2007، 27، Ladyman and Ross، 38، الإغلاق السببي بـ «مبدأ الإغلاق الطبيعي». يلزم تأكيد أن الإغلاق السببي هو ادعاء لا يمكن تقديم دليل عليه من حيث المبدأ.

2 محاوراة فايدروس. E1 - 98C2.

3 محاوراة فايدروس 99A4-98E2 يستخدم أفلاطون الاصطلاحات αἰτία و αἴτιον و αἴτιον على ما يبدو بلا تمايز خلال هذا المقطع. حاجج فريد 1980 Frede بأن أفلاطون يميز فقط عند الرواقين، بين الشيء الذي هو سبب (αἴτιον، αἴτιος) والقضية التي تعبر عن هذا (αἴτια). ربما ينصب التركيز الرئيس للحجة، على أي حال، على الكيانات التي تشرح، وليس على التعبير عن دورها التفسيري.

4 محاوراة فايدروس. 4-99B3. انظر ميكسنير 2009b، 41، Meixner 45، للحصول على حجة بروح حجة فيدون. يحتاج ميكسنير بأن صاحب المذهب الطبيعي لا يمكنه الحفاظ على الإغلاق السببي على نحو متماسك لأن مجموع سائر الأحداث الفيزيائية، التي تؤخذ باعتبارها أسباباً مفترضة، لا يمكن أن تكون أكثر من الشروط الضرورية للحدث الذي من المفترض أن يتم شرحه. للحصول على انغلاق سببي حقيقي، يجب على المرء أن يلجأ إلى العالم المعقول.

الأفضل القيام بذلك.¹ وهكذا يميز بين تفسير وشرط ضروري.²

ولسوء الحظ، فإن التقدير التام للزعم الذي تقدم به سقراط إنما يعاق عند القراء المحدثين بتحديد «العلة» التحديد الفلسفي المعاصر على أنها ثمرة أو جماع

1 محاوراة فايدروس. B1 – 99A8.

2 في محاوراة فايدروس. 5-99A4، يقول سقراط إنه سيكون من «العبث للغاية (λίαν ἄτοπον)» تسمية أنواع التقريرات التي قدمها أنكساغوراس αἰτίαι. وبعد ذلك ببضعة أسطر، C5-6، قال إنه «الخير (τὸ ἀγαθόν)» «أو» ما هو المناسب (τὸ δέον) " هو αἰτία الحق. في محاوراة مينون 98A8-97E5، الكلمات τὰς ὅσας ἡ φύσις αὐτῆς ἐξ ἑαυτῆς ἀνάγκησιν ἀνάμνησις على وجه التحديد مع ἀνάμνησις المثل العقلية؛ أي أن المثل العقلية هنا مرة أخرى هي αἰτία لحقيقة الاعتقادات الحقيقية. في محاوراة طيماوس 52A4-51D3، يقول أفلاطون إن الاعتقاد الحق، بوصفه ما ضد المعرفة، لا تفسير له (ἄλογον). أعتبر أن هذه هي النقطة المتطابقة بما أنه لا يمكن تقديم التفسير إلا من خلال الاصطلاحات الصورية. وبالتالي، فإن συναίτια الواردة في محاوراة طيماوس، D1، 46C7، 76D6، والتي يفهم منها أنها «أسباب مساعدة»، أي أجزاء من الإطار السببي، هي بالأحرى «مساعدة للسبب الحقيقي أو التفسير». هذا التأويل ل- συναίτια مشتق من محاوراة فايدروس. 99B3، τὰ ἅπαντα τῷ ὄντι (السبب الحقيقي أو الواقعي أو التفسير). في محاوراة طيماوس 6-46E3، يميز أفلاطون بين «نوعين من αἰτία»، أحدهما يعمل مع νοῦς والآخر لا يعمل. راجع 7-68E4. تتم مهاجمة الأخير مع الضرورة (ἀνάγκη). إنه «سبب الشرود (πλὰ νομένη αἰτία، 47E3-48B2)». مرة أخرى، ما كان سبباً أو تفسيراً حقيقياً أو واقعياً مجرد أنه لا يعمل مع νοῦς. يشير مين 38 Menn، 1995، إلى أنه من المفترض هنا أن النفس مطلوبة لتوظيف νοῦς وأن المعارضين الرافضين لأفلاطون - وربما بما في ذلك Diogenes of Apollonia - مرفوضون لأنهم لا يدركون الحاجة إلى النفس من أجل إنشاء نظائر لأعمال νοῦς. انظر أيضاً محاوراة السياسي 4-287D3، 5-281E1 مع تعليقات كيلسي، 2004، 26-28. ليس من غير المعقول أن استخدام αἰτία في محاوراة طيماوس لما هو في الواقع علل وسيلية باعتباره يناقض مجرد شروط ضرورية إنما هو نتيجة للمناقشات داخل الأكاديمية كما انعكست في خطأ أرسطو الرباعية للسببية في الطبيعيات. العلاقة الوظيفية بين العلة المادية والعلة الصورية عند أرسطو هي الوريث التفسيري للعلاقة الوظيفية للشرط الضروري الذي قد تحول إلى السبب الأساسي أو السبب الحقيقي. انظر كتاب ما بعد الطبيعة، Δ 5، 1015a20-21، حيث αἰτίον οὐκ ἔστιν οὐδὲν οὐδὲν تستخدم على وجه الترادف. إنها طرق بديلة للتعبير عما هو ضروري (ἀναγκαῖον) ولكنها تفسيرية مشتقة فقط. إن أمثلة أرسطو عن الهواء والغذاء وأنهما ضروريان للحياة توازي موازنة حسنة أمثلة سقراط في محاوراة فيدون: سوف يكون من السخف أن نأخذ الغذاء والهواء كإجابات عن سؤال يبحث عن تفسير سبب وجود شيء ما على قيد الحياة. ومع ذلك، يمكن أن يشارك الغذاء والهواء في التفسير. انظر جونسن 103 2004، 106، الذي يميز مجرد الشروط الضرورية (محاوراة فيدون) عن الشروط الضرورية المساعدة أو الوسيلية (محاوراة طيماوس). من المفترض أن الأول سيتضمن الحقائق المضادة. راجع محاوراة فايدروس. 8، 96A1، 10-95E8؛ C7، 7-97B3. ربما تكون الحالة أن أفلاطون يذكر الشروط الضرورية، ولكنه يستبعد الشروط الكافية لأنه يعتقد أن «الكفاية» يجب أن يُستخدم فقط لسبب أو تفسير حقيقي، لذا فإن الشروط الضرورية والكافية المفترضة إنما هي في الحقيقة مجرد مجموع من الشروط الضرورية. يمكن القول إن هذا المجموع كاف فقط بمعنى أن وجود الشروط كافٍ لكي يعمل السبب الحقيقي أو التفسير الحقيقي.

شروط ضرورية وكافية، وكذلك بفعل التسوية بين التفسير والتعليل.¹ وبالضد من ذلك، نظرًا لنوع التفسير الذي سوف يدلي به سقراط، فإن الخلط بين الشروط والتفسير من خلال التسوية بين التفسير والعللة يؤدي إلى إغفال المعنى الجديد للتفسير (αἰτία) الذي يتم عرضه ها هنا.² يتوقع سقراط أن يشرح التفسير الحقيقي لماذا من الأفضل لشيء معين أن يكون على ما هو عليه، بما في ذلك افتراض لماذا يكون من الأفضل أن يوجد ويفنى عندما يحدث ذلك. ينفي هذا البعد الغائي وحده إمكان التسوية بين العلة والشروط الضرورية. وعندما يشرع سقراط في رسم معالم مقارنة لمثل هذا التفسير، فإنه يلجأ إلى طريقة في الافتراض، وقد افترض في «كل مناسبة» «قولاً استدلالياً (λόγον)» يبدو له وجيهًا.³ وتكون الفرضية شكلًا في كل حالة مثالًا عقليًا مفارقًا.

يعد استيعاب العلة في ما هو ضروري أو كافي تحت عنوان «الشرط» العام هو بداية التهرب من الإشكال ضد الأفلاطونية. ويتعين اعتبار المنعطف إلى الميتافيزيقا والمتجلي في سيرة سقراط الذاتية إعلانًا عن عدم قابلية الاختزال الجذري للعلة إلى الشرط، بما في ذلك حتى القابلية الضعيفة للاختزال في

1 في المنطق أو في الرياضيات، تشير الشروط الضرورية والكافية إما إلى الروابط المنطقية بين القضايا أو التكافؤ، وفقًا للمذهب الطبيعي، يجب اختزال السببية في العالم إلى الشروط الضرورية والكافية. إن فصل أفلاطون للشرط عن السبب سمة مميزة لمناهضته للنزعة الطبيعية. وهذا يتركه محصنًا ضد النقد القائل بأن السببية المفترضة للمثل العقلية عديمة الفائدة أو فضل كلام. في الواقع، لا توجد علاقة سببية بدون مثل عقلية، على الرغم من أن الشروط الضرورية قد تتضاعف حسب الرغبة. يمكنني أن أضيف عابرًا أنه بقدر ما يتصور المرء الأسباب أحداثًا، فإن الميل إلى الخلط بين الشروط والأسباب يزداد. لن أقول شيئًا هنا عن الخلاف المتعلق بالحدث في لقاء سببية الفاعل.

2 إن عبارة «شرط ضروري وكافي» بالكاد تكون واضحة، لأن الشرط الكافي هو مجرد رمز لنوع شرط ضروري. من الآن فصاعدًا، عند الإشارة إلى الأسباب الأفلاطونية، سوف أقابل بينها وبين الشروط الضرورية وحدها، مشيرًا إلى أن الشروط الضرورية والكافية لوجود خاصية ما، بالنسبة إلى أفلاطون، تعادل مجموع الشروط الضرورية على مستوى النوع. النقطة الأساسية هي أنه لا يوجد سبب حقيقي يمكن اختزاله إلى أي مجموعة من الشروط. حتى عندما يكون ما يسميه أتباع المذهب الطبيعي الشروط الضرورية والكافية لبعض الصفات موجودًا، فإن السبب، من منظور أفلاطوني، لم يتم التأكد منه بعد.

3 محاوراة فايدروس. 100A2-7. انظر بينسون 2015، Benson، الفصل السابع، للحصول على بعض التحليلات التفصيلية حول كيفية عمل منهجية الفرضية في محاوراة فيدون.

افتراض وحدتهما العامة. وكما سوف نرى ذلك حالاً، تعيق المحاجة على عدم قابلية الاختزال الجذري إخراجها من سياقه النسقي الكامل ولا سيما الصلة السببية النهائية للمبدأ الأول الناظم لكل شيء شيء. وليس يمكن الدفاع عن المثل العقلية إلا باعتبارها عللاً غير قابلة للاختزال إذا ما هي تم اعتبارها عللاً وسيطة ووسيلة للمبدأ الأول لكل شيء.

ويمكن سبب رفض سقراط لتفسير أنكساغوراس للسببية في أن نظريته غير قادرة من حيث المبدأ على إلغاء احتمال أن يستخدم تفسيره لخاصية معينة أو حالة نقيض للخاصية أو الحالة التي يسعى إلى تفسيرها. التفسير غير كافٍ، على وجه التحديد، لأنه لا يمكنه أن يكون كافياً أو وافياً من الناحية العلية¹. يعتمد الكثير ها هنا على توصيفات أو رسوم اصطلاحات تفسير أتباع المذهب الطبيعي. على سبيل المثال، يتجنب المرء اعتراض سقراط إذا قال إن جمال هيلينا (Helen) يُفسّر، مثلاً، بشكلها المتناسق الجميل، أو أن بقاء سقراط في السجن يُفسّر بالرغبة في البقاء، وهي رغبة ما كانت في حد ذاتها سوى حالة عصبية للدماغ. فلا يُعد أي من هذه التفسيرات الزائفة مرضياً لأنه يبقى الباب مفتوحاً أمام سقراط للرد عن أنه يجب في مستوى معين أن تكون شروحات المذهب الطبيعي غير مرتبطة بالتفسيرات الصورية سواء أكان ذلك على مستوى المتجانسات الأنكساغورية، أم في نسخة حديثة، على مستوى الجسيمات تحت الذرية. يتوجب أن تبقى تفسيرات سقراط

¹ راجع روزنبرغ 2018: 15، 23، الذي يسمح بأن على المنتصر للمذهب الطبيعي أن يأخذ في الحسبان إمكانية «آليات متعددة» لتحقيق خاصية. يحاج بأن هذه ليست مشكلة للأحداث الفردية التي تشرحها آلية معينة. يتعمق اعتراض سقراط على أنكساغوراس، لأنه يؤكد أنه لا يوجد تفسير طبيعي يمكن أن يكون كافياً، وقد عبر عنه بوفق مصطلحات طبيعانية بحتة، لا يمكن لهذا التفسير إلا أن يستعمل في تفسير وجود خاصية معاكسة.

المفضلة عند مستوى الصورة المفارقة.¹ لذا يتعين على المذهب الطبيعي المجالد المنافس البحث عن تفسير دون مستوى الصورة. هو ذا الموضوع الذي يتم فيه العثور على الشروط اللازمة للتمثيل على ذلك، ولكن وبمجرد أن يحاول المرء تعزيز حالة ضرورية أو كافية ترتفع إلى مستوى التعليل أو التفسير، فإما أن يعود إلى الصورة أو يبقى معرضاً لتهمة أن الشروط الضرورية لـ أ شروط ضرورية بنفس القدر لغير أ. وإذا لم يكن الأمر كذلك -أي إذا كانت الشروط الضرورية لـ أ هي شروطاً ضرورية ضرورة فريدة لـ أ- فإنه من الصعب معاينة كيف تم توفير التفسير على الإطلاق، وذلك لأنه إذا كانت الطبيعة مستعدة لكي ينطبق عليها المبدأ لدرجة أن التفسير المفترض لـ أ هو تفسير متفرد لـ أ وليس لـ أ، فإنه يبدو من المستحيل عملياً أن تكون هناك تعميمات لأي تفسير مزعوم. لكن من دون التعميم، لا يوجد سوى وصف، وعملياً لا يوجد أي تفسير في الواقع.²

وإذا ما نحن افترضنا أنه اكتشفت الشروط اللازمة لبعض الحالات، فسوف يعني ما إن تكتشف العلة حتى يوحى ذلك بشكل طبيعي أنه

1 يجب أن يفعلوا ذلك ليس فقط على مستوى المثلث العقلية، ولكن على مستوى التراتب بين المثلث العقلية. تنص «فرضية سقراط الأشد نباهة»، 105B5-C7، على أن س ليست ف لا لأنها تشارك في الفائية، ولكن لأنها تشارك في الجيمية وكيثونة الجيمية يجلب معها بالضرورة كيثونة الفائية. من المفترض أن هذا تفسير أفضل لأن كيثونة الجيمية أكثر شمولاً من كيثونة الفائية؛ إنه يشرح بمزيد، أي ليس فقط كل ما هو متضمن من خلال المشاركة في كيثونة الفائية ولكن أيضاً كل ما هو ضمني من خلال المشاركة في كيثونة الجيمية. لكن مقتضيات التفسيرات تعني أنه يجب عليها جميعاً البقاء ضمن الحدود الصورية.

2 إذا عدنا إلى محاوره فايدروس. 74B7-9، تبدو المساواة الحسية مع الواحد متساوية مع بعضها وغير متساوية مع الغير. يثير هذا الأمر تساؤلاً حول ما إذا كان عدم الموثوقية أو تناقص معقولية العالم المحسوس يعني أنه لا توجد للمحسوس خاصية محددة لأنه يمكن دائماً القول إن له خاصية معاكسة. بالكاد تكون نية أفلاطون أن ينكر إمكانية وجود خاصية لشيء معين، بما أنه يتم تقديم المثلث العقلية لشرح هذه الإمكانية. إن مسألة ما إذا كان يجب فهم مال يمثل للشكل على أنه نوع أو رمز مميز لتلك المادة غير مفيد، لأن الاختلاف بين النوع والرمز هنا يفترض المثلث العقلية التي تحدد الأنواع في المقام الأول. انظر إيريون 1999، الذي يعتقد أنه يلزم أن تكون أنواعاً.

لا داعي للاستعانة بأسباب خارقة للطبيعة أو فوق طبيعية.¹ يكون التذمر محققاً فقط إذا افترضنا أنه يجب اختزال العلة ببساطة إلى مجموعة من الشروط الضرورية، مع إضافة احتمال أن يكون الارتباط كافياً. أعتبر أن سيرة سقراط الذاتية تتحدى هذا الادعاء، كما سنرى في الفصل التالي، إذ تنتمي المثل العقلية إلى العالم الأبدي ولا يمكن أبداً تفكيك علاقتها السببية المفترضة إلى شروط زمنية ضرورية وكافية. المثل العقلية هي بمعنى ما من المعاني موجودة إلى الأبد باعتبارها عللاً؛ وتظهر أمثلة عنها أو يبرز مشاركون فيها في العالم المعقول عند توفر الشروط اللازمة والكافية. وفقاً لهذه المقاربة، من المعقول حقاً أن نقول إن هذا الحيوان بومة لأن الشروط الضرورية والكافية للحصول على صورة بومة وليس صورة خنزير، لا لأن شكل الخنزير غير محصل عليه أبداً، بل لأن شروط كون هذا الحيوان خنزيراً غير متوفرة. فالشروط الضرورية، وحتى الكافية، لا تستبق السببية. هو ذا ما سعت الحجة ضد أنكساغوراس إلى إظهاره.

من المثير للاعتراض أن الفرق المفترض بين العلة والشرط يعتمد بالتمام على وجود هذه الأسباب غير المادية المزعومة. ولكن بمجرد أن تُزال تلك الأسباب حتى يمكن أن يظهر ما كان يُعتقد أنه مجرد شرط بوصفه علة². حقاً يمكن أن يتشبث المعترض بالقول: لسنا مقيدين من الحديث عن التفسيرات دون افتراض وجود مثل عقلية، وأن هذه المثل العقلية هي التفسيرات الحق.

1 أرسطو، كتاب ما بعد الطبيعة، α 9, 991a8 – b1، يحتاج على نطاق واسع ضد الصلة السببية للمثل العقلية.

2 انظر فيلد 1980 Field، الذي يوحد الاسمية مع المادية والآلية، 46-41، و68: «لا توجد روابط سببية بين الكيانات في العالم الأفلاطوني وبين أنفسنا.» وبالتالي، لن يكون هناك سبب للفصل بين السبب والشرط. هي ذي بالأساس شكوى الرواقية ضد الكيانات غير المادية.

والرد الأفلاطوني على ذلك هو أنه لن يكون هناك شيء يمكن تفسيره بدون المثل العقلية، على وجه الخصوص، صانعي الحقيقة للأحكام الحملية، لا سيما تلك الأحكام التي تفترض وجود هويات واختلافات في العالم المعقول. ولهذا السبب، ما كانت الشروط الضرورية، بالنسبة إلى أفلاطون، هي التفسيرات أو العلل التي تنتظر القيام بالمهمة التي ثبت فشل المثل العقلية في القيام بها، ولكن من حيث المبدأ هي الأشياء التي لا يمكنها تفسير أي شيء.

المهم هنا هو أن فرضية سقراط البسيطة تبدو مختلفة عن نوع التفسير الذي أراده سقراط من أنكساغوراس لكنه فشل في الحصول عليه. وحتى لو كان الأمر كذلك بالفعل، على سبيل المثال، حيث يفسر جمال هيلينا من خلال مثال الجمال العقلي، فإن ذلك لا يعني بالضرورة قول شيء ذي بال عن لماذا من الأفضل أن يتحقق الوضع الحاصل المتمثل في جمال هيلينا؟ ولكن من بين أمثلة المثل العقلية، هناك مثال واحد مذكور، مثال الخير، والذي يُعتقد أنه التفسير الصحيح.² لا يمكن أن يكون الأمر كذلك لعدة أسباب. أولاً، تم ذكر هذا المثال العقلي من بين أمور أخرى بما في ذلك الجمال والسعة، وإذا ما وفر الخير التفسير المطلوب، فماذا عن المثل العقلية الأخرى التي تم تقديمها على أنها توفر كل منها المطلوب للتفسير من تلقاء نفسها؟ والأهم من ذلك، أن نقول إن شيئاً معيناً يشارك في مثال الخير لا يطفق حتى في شرح سبب كونه أمراً جيداً أن ينهض بذلك. وإذا ما

1 انظر لينوكس 203، 1985: Lennox: «كان لدى سقراط آمال أكبر بكثير في نظرية تستخدم [النوس] لجلب ترتيبات مختلفة لأنها كانت جيدة. في كل حالة، يتعين أن يعتبر الخير، ليس فقط خيرية حالة، ولكن أيضاً تلك لحالة عينها.»

2 انظر محاوره فايدروس. 100B6. أنا هنا أميز بين مثال تنسيقي للخير وفكرة الخير الناطمة العليا. انظر الفصل السادس، مقطع 1، في أمر أساس التمييز.

حق أن سقراط يعتقد أنه من الأفضل أن يبقى في السجن، ولكن لا يفسر ما إذا كان ذلك أمراً حسناً بالفعل ولماذا يجب أن يكون كذلك. فذلك أمر لا يمكن تفسيره بالقول إنه إذا كان أمراً حسناً، فذلك لأن الفعل أو القرار يشارك في مثال الخير. إن خواء التفسيرات المقترحة من قبل سقراط والذي شعر به النقاد منذ أرسطو وحتى يومنا هذا ينهض على زعم أن تفسيراته من المفترض أن تكون تفسيرات كاملة أو مرضية من دون عنصر غائي.

مع فرضية المثل العقلية -وهي الفرضية البسيطة في كل حالة- نواجه مشكلة كيف يُفترض أن يوفر نوع من التفسير فشل سقراط في إيجاداه عند أنكساغوراس الذي كان يتوق أن يقدم إليه؟ يخطئ جريجوري فلاستوس (Gregory Vlastos) وآخرون في افتراض أنه عندما يلجأ سقراط إلى «إبحاره الثاني (δεύτερον πλοῦν)»، فإنه يسعى إلى أن يرفض التفسيرات التي تخبرنا لماذا من الحسن أن تكون الأشياء على ما هي عليه.¹ وذلك لأن سقراط

1 انظر فلاستوس 1969، 297-298n15. يتبع فلاستوس من قبل برغر 1971، 1-2n2، وشارما 2015، 408n39، على الرغم من أنه في ورقة مبكرة، 2009، 169، يربط شارما صراحة رفض سقراط للمادية بالغائية بوصفها ضرورة للتفسير الملائم. لكن يبدو أن هذا الادعاء يتعارض مع ما قاله شارما مبكراً (142)، عندما يؤيد تأويل فلاستوس. تتبع فلاستوس نفسه شوراى 1933، 534، ومرفي 1951، 146. في كل هذه الأعمال، حيث يُفترض أنه إذا كان التفسير البسيط لا يشير إلى الغائية، فإن الغائية ليست موجودة. ومع ذلك، يجب تأكيد أن هذا القيد الذاتي المفروض على تأويل أي محاورة لأفلاطون هو في حد ذاته ادعاء. يبدو أن حجج أفلاطون في موقف يشبه موقف قاضي المحكمة العليا الذي يسعى من حيث المبدأ إلى تسوية قضية على أضيق الأسس الممكنة، بافتراض دائماً أنه يمكن تقديم تفسير كامل للمبادئ إذا لزم الأمر.

يقول صراحة إن إبحاره الثاني كانت وجهته المنشودة السعي إلى تفسير¹؛ فما كان الإبحار الثاني رحلة إلى بديل عن التفسير، أي بديل عن التفسير الغائي؛ وإنما طريقة بديلة للوصول إلى ضرب من التفسير لم يستطع أنكساغوراس تقديمه والذي رغب فيه سقراط². والهدف شرح عمل العقل في الكون. وهذا ما وعد أنكساغوراس بتحقيقه لكنه فشل في تقديمه. وهذه العملية عملية معيارية في عمقها بما أنه يُفترض أنه عندما يعمل العقل، فإنه يعمل للأفضل. هو ذا ما تعنيه كلمة «أفضل» في سياق الفعل. ويبدو لي أنه من غير السديد من الناحية الفلسفية والدرامية أن نفترض أن توسيم أفلاطون لسقراط الشاب بحسابه باحثاً جاداً عن الحكمة ينعطف إلى فرضية بسيطة

1 انظر محاوره فايدروس. 99D1. تشير الكلمات ἐπὶ τὴν τῆς αἰτίας ζήτησιν D1 إلى αἰτία التي استلهمها سقراط من أنكساغوراس لكنه لم يقدمها في 97B8-C5، وهو تفسير νοῦς لسبب كون الأشياء في أفضل وضع ممكن. انظر فلاستوس 1969، 297-298n15. راجع أرسطو (كتاب ما بعد الطبيعة - 985a18-4، 984b8-22، α 3، 22)، الذي يتفق مع أفلاطون على أن νοῦς هو αἰτία المناسبة لسبب ترتيب الأشياء في الطبيعة كما هي. انظر هاكفورت 1955، 127n5، Hackforth، ولينوكس 1985، 201n21، لمزيد من اعتبارات داعمة. كرومبي 1963Crombie، 161، يرى بوضوح مرجعاً للسعي إلى الـ αἰτία. ومع ذلك، فإنه يتجاهل الوصف الكامل للطريقة الافتراضية، والتي تنتهي بـ ἰκανόν، وبناءً عليه، فهو غير قادر على تقديم تفسير معقول لكيف لا توجد لفرضية سقراط البسيطة أية صلة غائية. يقول إن الغائية تأتي فقط من خلال إضافة المسألة الأرسطية التي مفادها أنه عند تعريف شيء معين، فإننا بذلك نعرف العلة الغائية لأن العلة الصورية والعلة الغائية هما بمعنى ما من المعاني أمر واحد. راجع كيلسي 2004، 43-Kelsey، حول «البعد المعياري الأساسي لكيفية تفكير سقراط فيدون في السببية». يوافق بوليتيس 2010، 100-Politis، على أن التفسيرات الغائية والتفسيرات الصورية متصارعة هنا. لكنه يعتقد أن هذه الأخيرة سابقة منطقياً؛ يكون شيء ما ف لأنه يشارك في كينونة الغائية وهو أمر جيد بقدر ما يشارك في نوع من الخيرية الذي تتمتع به كينونة الغائية. على أن بوليتيس يعتقد أن فكرة الخير في الجمهورية هي أيضاً ماهية أو مثال عقلي.

2 راجع سانتس 300 ج؛ محاوره فيلفس 19 ج. في محاوره طيماوس 46E7-47C4، التفسير المناسب لأداء العين هو مجرد تفسير أفضل أداء ممكن لها. تسمى الشروط اللازمة لهذا الأداء συμμεταίτια. يشير أرسطو إلى نفس النقطة عندما يقول إن علم X مطابق لعلم الخير X. وكما سنرى، فإن الغائية متشابكة على نحو لا ينقسم مع التفسير العلمي في الخط المقسم في محاوره الجمهورية. يوفر تيمبيستا 2003 Tempesta وفرة من الأدلة التي تشير إلى أن δεύτερος πλοῦς يشير على نحو شبه مؤكد إلى ثاني أفضل طريقة، وليس مجرد طريقة مختلفة عن طريقة أنكساغوراس. لكنني أختلف مع تيمبيستا الذي يرى أن الطريقة البسيطة للفرضية هي ثاني أفضل طريقة فيما يتعلق بالحدس المباشر للمثل العقلية. بدلاً من ذلك، هو ثاني أفضل فيما يتعلق بتحقيق τὸ ἰκανόν، والذي أحاج به هو المبدأ الأول غير الافتراضي لكل شيء شيء، فكرة الخير.

تجاهل نوع التفسير الميتافيزيقي الشامل الذي أبعد أفلاطون عن أسلافه الطبيعيين في المكان الأول.¹ لذا علينا أن نضع نصب أعيننا السؤال: كيف هي أنواع التفسيرات التي سوف يقدمها سقراط في إبحاره الثاني وسيلة لتحقيق الهدف المنشود المتمثل في إطار تفسيري شامل وغائي مُرضٍ وحقيقي؟²

لا يتعيّن علينا الانتظار طويلاً لبعض الكلمات التي تبدو، على الأقل، ذات صلة بالإجابة على هذا السؤال. يطرح سقراط نقطتين:

أولاً، يجب فحص الفرضية المقدمة لمعرفة ما إذا كانت عواقبها متسقة.³

ثانياً، يتوجب فحص الفرضية نفسها، وإذا لزم الأمر يتوجب تقديم فرضية أخرى.⁴ ولا واحد من هذين التعليقين المنهجين واضح بالتمام، على الرغم من أن الأول أوضح من الثاني. من المفترض أن فحص النتائج يتعلق بالاستدلال الإحراجي عن الخصائص المفترضة لذاك الذي يشارك في المثل العقلي. بالنسبة إلى التعليق الثاني، هناك احتمالان واضحان. أولاً، قد يكون سقراط يلمح إلى ما سوف يشرح لاحقاً عندما يقدم بوسمها أرسومة

1 انظر محاورة فايدروس. 97D1: «على أساس هذا التفسير، في الواقع، لا ينبغي للمرء أن يعتبر أي شيء آخر سوى الأفضل، أعلى الخير.» يحتاج سيدلي 359، 1990 Sedley-384 بأن التفسيرات الغائية المنشودة موجودة في الأسطورة في نهاية المحاورة. من دون إنكار وجهة نظر سيدلي القائلة بأن هناك عناصر غائية في الأسطورة، فإنه مع ذلك لا يشرح كيف أن δεύτερος πλοῦς تابع إلى نوع الغائية المضمن في الأسطورة. في الواقع، إذا كانت للأخرة ميزاتها التي لها لأنها أفضل بهذه الطريقة، فإن هذا ما كان تفسيراً مقنعاً بعد.

2 انظر تايت 1986 Tait، الذي يؤكد الطبيعة الرياضية للتفسيرات العلمية التي سعى إليها سقراط، على الرغم من أنه لا يربطها بمبدأ أولي غير افتراضي لكل شيء. راجع أيضاً نيف 2012 Nef.

3 محاورة فيدون. 101C2-5. انظر جالوب 1975 189 Gallop، الذي يقترح اقتراحاً معقولاً أن النتائج المتناقضة المحتملة للفرضية الأولية للمثال مماثلة لتلك الموصوفة في محاورة بارمنيدس 131A-E فيما يتعلق بمثال التضخيم والصغر. انظر أيضاً بينسون 2015، 195-204، حول العلاقة بين فرضية المثل العقلية والتفسيرات التي يُقال إن المثل العقلية توفرها.

4 محاورة فيدون. 101D5-7.

لفرضيته البسيطة فرضية «أكثر ذكاءً»، بوفقها ليس المثل العقلي الأصلي المفترض هو التفسير الحقيقي، بل صورة عقلية أخرى تجلب معها بالضرورة الصورة العقلية الأصلية.¹ والاحتمال الثاني هو أن الفرضية الإضافية يمكن أن تكون صورة عقلية نوعية، مثلاً، الفضيلة المقدمة بدلاً من صورة عقلية معينة، على سبيل المثال، الاعتدال. سيكون هذا أمراً ضرورياً إذا اتضح أن كل الفضائل كانت متطابقة بالفعل. وأنا لا أرى أي داعٍ لاستبعاد أي من هذين الاحتمالين. على أن شاغلي الرئيس هو الإشارة إلى أنه في كلتا الحالتين لا تتمكن من حل المشكلة المتعلقة بنوع التفسير الذي أراده سقراط في الأصل.

على أننا قد حصلنا من سقراط على نقطة ثالثة. وهي أن فحص الفرضية سيستمر قدماً حتى الحصول على «شيء كافٍ» (τι ἱκανόν).² ومع هذا يأتي التحذير بأنه بمجرد الحصول على شيء مناسب، حتى يتعين على المرء ألا يخلط بين البداية أو نقطة البدء أو المبدأ (ἀρχή) المعثور عليه وثمار هذا التفسير. ذلك أن «الشيء المناسب»³ τι ἱκανόν هو نفسه الأصل ἀρχή. من المفترض أن تشمل ثمراته سائر النتائج المترتبة على فرضية المثل العقلية فضلاً عن النتائج المترتبة على حصول المثل العقلية نفسها على مبدأ مناسب.⁴

وأفضل طريقة لإبراز الفارق الجوهرى بين التحليل التفسيري الذي

1 محاورة فيدون. 105B5-C7.

2 محاورة فيدون. 101E1. من المغري أن نرى الملاءمة هنا باعتبارها كفاية سببية أو تفسيرية مفقودة من حيث المبدأ في الشروط الضرورية وحتى الكافية التي اقترحها أنكساغوراس أو أي داعية إلى مذهب طبيعي آخر.

3 محاورة فيدون. 101E1-3.

4 راجع محاورة فيدون. 107A8-B10 حيث يصر سقراط على ضرورة تقديم المزيد من التوضيحات. من المفترض أن يتضمن هذا مناقشة جوهرية لـ «شيء كافٍ» (τι ἱκανόν). هذا يوحي بأن τι ἱκανόν لا يشير فقط إلى مثال عقلي آخر.

قدمه أنكساغوراس وغيره والذي يقدم الشروط الضرورية للوجود والفناء (للكون والفساد) والتحليل التفسيري الذي يرفض هذه الشروط باعتبارها تفسيرية حقًا إنما هو البدء بالتفكير في حقيقة أنه لا يوجد مثال عقلي قدمه سقراط هو المبدأ المطلوب (ἀρχή).¹ والتناقض الضمني ها هنا ثلاثي الأبعاد: (1) الشروط الضرورية التي هي بالفعل «تلك التي من دونها لن يكون التفسير تفسيرًا»؛ (2) الدور التفسيري للمثل العقلية. (3) ἀρχή أو المبدأ الكافي للتفسير. والعلاقة بين (2) و(3) هي التي تكشف عن نوع المسار التفسيري الذي سلكه أفلاطون هنا، وليس العلاقة بين (1) و(2) أو (1) و(3). كيف يفترض أن ترتبط المثل العقلية بالأصل ἀρχή؟

في هذه المرحلة من فحصنا للسيرة الذاتية، نصل إلى نوع من مفترق طرائق التأويل. من ناحية أولى، إذا ما نحن عقدنا العزم من حيث المبدأ على البقاء ضمن حدود محاورة فيدون، يمكننا الإصرار على أن هذا الأصل ἀρχή ما كان بالضرورة، كما أصر بورنت Burnet، ἀρχή ἀνυπόθετος الوارد في

1 محاورة فيدون. 8، 96A1-10-95E8؛ C7، 97B3-7. انظر أرسطو، كتاب ما بعد الطبيعة، 17-14، 988a14-α مع 4، 15-13b1091، والذي يربط رفض أفلاطون للتفسيرات الأنكساغورية والأميدوقلية بالتفسير البديل الذي يفترض فكرة الخير المماهية للواحد. يفترض أرسطو أن الصورة الكاملة لتقرير أفلاطون للكفاية التفسيرية ضد أوجه قصور الماديين يتعين أن تنتهي بالمبدأ الأول غير الافتراضي لسائر الأشياء. انظر ريال 1997، 143-151. Reale، حول القصور التفسيري للمثل العقلية وحدها. يطلق ريال على السيرة الذاتية السقراطية اسم «الماغنا كارتا للميتافيزيقا الغربية».

محاورة الجمهورية.¹ وفي هذه الحالة، قد تحضر فرضية أخرى على الرغم من أنه من الغامض تمامًا ما تعنيه لفظة «مناسب». من المفترض أنه يمكن أن يكون مناسبًا فقط إما في الوقت الحاضر أو طالما أن الباحثين لا يجدون أي تناقضات تتبع منه. لكن هذا البديل لا يترك لنا أي سبيل للوصول إلى النتيجة المرجوة للإبحار الثاني والذي كان، كما نتذكر، تفسيرًا لماذا، بالمعنى الأوسع، من الحسن أن تكون الأشياء على ما هي عليه.²

ومن ناحية أخرى، إذا ما نحن افترضنا أن ἀρχή المناسب هو «المبدأ الأول غير الافتراضي لكل شيء» الوارد في محاورة الجمهورية، فإن كل مبدأ فردي من المرغوب فيه في المقطع برمته يكون موفيًا بالمطلب.³ لأنه،

1 انظر محاورة الجمهورية 510B7. انظر بيورنت 1911 101 Burnet. بلوك 1955 199 Bluck، يلّمح بلوك إلى أن «أفلاطون ربما كان... يعتقد أن المثلث العقلية تمثل أفضل مقارنة للتفسير الغائي للسببية (بالمقارنة معه ما كان λόγος سقراط إلا الأفضل بالتالي)، وأنه سيتم تأكيد هذه الأسباب على أنها صحيحة وغائية حقًا عندما تصبح طبيعة المبدأ النهائي أكثر وضوحًا له». يقول هاكفورث 1955 141 Hackforth. إن «الأمر الذي قدمه سقراط في مقطع متأخر (107B)، بأن فرضياتنا الأولى، حتى لو كنا مقتنعين بها، يجب أن تخضع لمزيد من الدراسة، توحى بقوة - بقدر ما الفرضيات الأولى هناك ببساطة تقيد وجود هذا المثلث العقلي أو ذاك - بمذهب المبدأ الأول غير الافتراضي، المتطابق مع مثال الخير الذي هو مصدر كل الوجود، وهو نفسه «ما وراء الوجود». على أنني لا أعتقد أن أفلاطون يلّمح إلى ذلك المذهب هنا، في الكلمات τὶ τὶ ἱκανόν: بالتأكيد لا يمكن بسهولة فهم العبارة على أنها تحمل هذا المعنى الواسع؛ علاوة على ذلك، لا يتصور سقراط عملية استدلال ترضي مطلب الفيلسوف النهائي، ولكنها عملية تخدم غرض إثبات ما يرضي المحاور بمبرهنة معينة. الكلمات «توحى بقوة» و«لا أعتقد أن أفلاطون يلّمح إلى ذلك المذهب هنا» لا يقدم تأويلًا متماسكًا. فضلًا عن هذا، عندما يقول هاكفورث إن الكلمات «شيء كافٍ» (τὶ ἱκανόν) «لا يمكن فهمها بسهولة على أنها تحمل هذا المعنى الواسع»، فهو يفترض أن القراء المقصودين فقط هم أولئك الذين يجهلون تعاليم أفلاطون داخل الأكاديمية. لماذا نفترض ذلك؟ ولماذا لا يكون صحيحًا أن بعض (الأكاديميين) سيفهمونها فهمًا جيدًا والبعض الآخر (غير الأكاديميين) لا؟ علاوة على ذلك، في المقطع الذي يستشهد به هاكفورث، 107B4-9، لا يقول سقراط فقط إنه يجب علينا فحص فرضياتنا الأولى، ولكن إذا فعلنا ذلك، «فسوف تتبع الحجة إلى أبعد نقطة يمكن للإنسان أن يتبعها».

2 هورن 1995 141 Horn، يتجنب أي تكهن بما قد تدل τὶ ἱκανόν، على افتراض أنه ليس من المشروع الخروج من محاورة فيدون للحصول على أي استبصار عن معناها.

3 انظر محاورة الجمهورية 533C9 حيث يتناقض الخير، أصل ἀρχή كل شيء، صراحةً مع τὰς τοῦ ποθέσεως (الفرضيات) التي «يلغيها» (ἀναιρούσα) هذا الجدول. انظر ستينزيل 1924 115116 Stenzel؛ كرامر 1966 Krämer؛ مولر 1989 85 Mueller.

أولاً، في مثال الخير البسيط غير المركب، لدينا ثمة نقطة توقف منطقية للتحقيق. ثمة العلة الحقة αἰτία لكل شيء.¹ ثانياً، كما تعلمنا من مقطع الخط المنقسم، والذي يلي مباشرة إدخال مثال الخير، فإنه لا يمكن استيعاب الدور الذي تلعبه المثل العقلية في التفسير دون اللجوء إلى هذا المبدأ الأول لكل شيء.² وهذا يعني أكثر من ذلك: ليس يمكنك معرفة ما إذا كانت العدالة خيرة دون أن تعرف أنها تشارك في مثال الخير. ويتعين أن يعني أنه لا يمكنك معرفة ما العدالة دون معرفة كيف يوفر مثال الخير الوجود والماهية (εἶναι τε καὶ οὐσίαν) لسائر المثل العقلية. وهذا لأن مثال الخير فقط هو الذي يجعل المثل العقلية قابلة للمعرفة. ومن دون معرفة المثل العقلية، من الواضح أنها لا تستطيع تقديم أكثر من تفسير اسمي لفظي لأي شيء. بدون معرفة ماهية ف، فإن تقديمها تفسيراً لسبب كون س هو «ف» لن يكون أفضل من القول إن كون س هي «ف» إنما هو شرحها بأي شيء يمكن أن يفسرها. ثالثاً، مع إدخال مثال الخير، ليس لدينا فقط المبدأ الذي

1 انظر محاولة الجمهورية 511B9 – C1: πᾶσι πάντων ὁρθῶν τε καὶ κακῶν (شرح لكل ما هو خير وجميل في كل شيء). راجع 530A5-8 عن العقل الإلهي باعتباره يقدم نوعاً من التفسير الغائي الذي أعلن أنكساغوراس أنه يقدمه لكنه فشل في تقديمه. يقر تايلور 1969 47، C. C. W. Taylor، على الأقل أن الإشارة إلى الجمهورية من شأنها أن تفسر τὸ ἰκανόν، رغم أنه يدعي أن هذا مجرد «تخمين». يعتقد بوستوك 1986 175 Bostock أن أخذ τὸ ἰκανόν كإشارة إلى المبدأ الأول غير الافتراضي لكل شيء «لا يلقي أي دعم من محاولة فيدون». لكن هذا صحيح فقط إذا تم اعتبار πλοῦς δεύτερος، على نحو غير صحيح، بديلاً للهدف الصريح لبحث سقراط عن تفسيرات غائية.

2 في محاولة الجمهورية 511B2–C2، تم توضيح ضرورة الارتقاء إلى المبدأ الأول غير الافتراضي لكل شيء. وبالتالي، فإن الترابط بين كون المبدأ غير افتراضي وكونه كافياً واضح. لذلك ربما يمكن للمرء أن يحتاج في أن فيدون أفلاطون يعتقد أنه يمكن أن يكون τὸ ἰκανόν شيئاً آخر غير ما هو غير افتراضي، لكنه غير رأيه في محاولة الجمهورية واعتبر أن ما هو غير افتراضي فقط يمكن أن يكون ἰκανόν، لأغراض التفسير. لكن عند القيام بذلك، يلتزم المرء بالحفاظ على فكرة أن أفلاطون لم يكن يعرف ما يعنيه هو نفسه بالكلمات «شيء كافٍ» (τὸ ἰκανόν) وإلا قصد الإشارة إلى فرضية أخرى. راجع الكلمات السابقة: ἥτις τῶν ἀνθρώπων βελτίστη هذا ما يفترضه كرومبي 1963 541 545-Crombie، على سبيل المثال. كذلك أيضاً دانسي 2004 299 Dancy. يبدو أن كلا الخيارين غير معقول وغير مبرر.

سوف يسمح لسقراط بأن يعطي نوع التفسير الذي يرغب فيه، ولكن يمكننا أيضًا إزالة الافتراض الخاطئ من افتراض المثل العقلية والذي مقتضاه أنه بإمكانها وحدها توفير تفسير. وهذا لا يعني أن المثل العقلية، مع إدخال مثال الخير، غير ذات صلة؛ بدلاً من ذلك، فهذا يعني أنه لا يمكنها سوى أداء دور فعال للتفسير الذي توفره فكرة الخير.

إن السببية الوسيطة للمثل العقلية في تفسير مناسب لـ «سبب» الكون والفساد لا تستبعد الدور التفسيري للمثل العقلية في سياق أكثر محلية أو خصوصية. وهكذا، فإنه يحق أن هلينا جميلة، لأنها تشارك في الجمال وأن سيمياس طويل لأنه يشارك في الطول.¹ والتركيز على هذا النوع من التفسير وثيق الصلة بالإجابة عن العديد من الأسئلة، بما في ذلك مسألة خلود النفس، الموضوع المركزي في محاوره فيدون. لكن التفسير الكلي الذي سعى إليه سقراط ووجده غائبًا في فكر أنكساغوراس هو تفسير يقدم المثل العقلية أداةً للدور التفسيري النهائي للمبدأ الأول لكل شيء، وهو في محاوره الجمهورية فكرة (مثال) الخير.

في بلوغ «المبدأ الأول غير الافتراضي لكل شيء» تخلص من سائر الفرضيات. وكما يقول أفلاطون ما كانت هي مبادئ، ولكنها فقط حوافز

1 سوف يصر أحد أصحاب المذاهب الاسمية مثل سيلارز Sellars على أن (أ) «س هو ف» و(ب) «س يشارك أو يمثل كينونة الفائية» مترادفان. انظر 1963، 247-281. يريد أفلاطون الحفاظ على أن (ب) يشرح (أ). تعتمد الحاجة إلى تفسير كلي على الادعاء القائل بأنه إذا كانت س تساوي ف «صحيحة، فيترتب على ذلك أنه من الممكن على الأقل أن تكون «ع هي ف» صحيحة أيضًا، حيث تشير «ف» إلى أن (س) و (ع) هما نفس الشيء على الرغم من اختلافهما. إن التشابه (أو إمكانية التشابه) هو الذي يستدعي تفسيرًا. يفترض المنتصر للاسمية أنه لا يمكن أن يكون هناك شيء من هذا القبيل، وفي هذه الحالة لا يوجد شيء يمكن تفسيره.

تؤدي إلى مبدأ¹ لذلك، من العسير جداً تصور «الشيء الملائم» الوارد في محاورة فيدون على أنه فرضية أخرى. إن تجاوز كل الفرضيات لا يعني حذفها، بل اختزالها إلى مقام أدوات للتفسير الحق. إن توسل المثل العقلية في مثال الخير لهو، إذا ما ساغ التعبير، عكس عمل دور المثل العقلية بوسمها حافزا نحو فكرة الخير.

يعترض أحياناً بالقول: إذ يُفترض أن المثل العقلية تفسر وجود الأشياء، فإنها لا تقدر على أن تفسر الكون والفساد والأحداث والسيرورات التي أراد سقراط من أنكساغوراس أن يفسرها.² ولئن صح أن سقراط ليهتم اهتماماً أساسياً بعلل الأحداث والسيرورات وليس بكيفيتها، لكن على وجه العموم، فإن هذا الاهتمام وليس سابقه هو الذي من المفترض أن يكون محل تحقق السببية. لكن إنزال سقراط لترتيب أسباب أنكساغوراس إلى مستوى مجرد شروط يسمح له باستنتاج أنه بينما يتم الرد على مسألة «الكيف» من ضرب الشروط الأنكساغورية، فإن هذه لا ترقى أبداً إلى منزلة تفسيرات حقيقية. أعتقد أن سقراط ما أكد على أن الشروط غير ذات صلة ضرورية لحدوث المشاركة. وقد أصر على أن أي صلة بالفعل هي حكم حملي حقيقي عن الطبيعة يرجع إلى المشاركة في مثال عقلي، بما في ذلك تلك الأحكام حول نتائج السيرورات أو الأحداث أو بوجه عام التغيرات. والتغيرات نفسها ما كانت تقبل الحكم الحملي الحقيقي. بعبارة أخرى، لا تقبل أن تفسر.

1 انظر محاورة الجمهورية 11B4-6. يدرك أفلاطون المفارقة الظاهرة في افتراض مبدأ أول غير افتراضي. تختفي المفارقة عندما ندرك أن أي شيء ما عدا المبدأ الأول (ἀρχή) لا يمكن أن يكون المبدأ الأول. انظر 511B4. يمكن لنا أن نفترض ἀρχή الفريد من نوعه لكل شيء، ولكن ليس باعتباره سبباً أساسياً؛ يُفترض أنه النهاية التفسيرية الضرورية منطقياً. إن استحالة أي شيء ما عدا كون الأول حقيقة ἀρχή هو ما يفسر لماذا تكون فرضيات علماء الرياضيات أو، في الواقع، الجدليين مجرد افتراضات بمعنى مؤقتة.

2 انظر ، على سبيل المثال، أناس 318، 1982، Annas؛ ومولر 1989، 77، Mueller.

وأنا أعتبر أن المسألة تكمن في أن الصيرورة الخالصة أمر غير معقول، وأن أي مقياس تعقل للتغيير يعود إلى المشاركة المؤقتة أو العابرة في المثل العقلية. إن سبب رفض أفلاطون للمذهب الهرقليطي الراديكالي يكمن بالتحديد في أنه يستلزم عدم عاقلية التغيير في حد ذاته.¹ وبالعكس، بقدر ما يكون التغيير متعقلاً، فإن المشاركة في المثل العقلية مطلوبة. إذ المثل العقلية هي المصدر الوحيد للتعقل.²

ثمة العديد من الاعتبارات الإضافية التي يمكن ذكرها هنا بإيجاز لدعم الادعاء بأن سيرة سقراط الذاتية تحتاج إلى وضعها ضمن السياق الأوسع لفلسفة أفلاطون النسقية الشاملة.

في محاورة طيماوس، تم توضيح دور العقل الإلهي في تفسير سبب كون الكون على ما هو عليه، وتجاهل أنكساغوراس لذلك.³ أراد الصانع أن يكون العالم «أجمل ما يكون (κάλλιστον)». وللقيام بذلك، جعله أقرب ما يمكن إلى «الحيوان الحي (τὸ ζῷον)» الذي هو جماع الكائنات الحية العاقلة؛⁴ أي أن الأشياء تكون حسنة بقدر ما تشبه الواقع المعقول، وهذا الواقع يشمل كلا من المثل العقلية والصانع نفسه. وبقدر ما تنحرف الأشياء عن أنموذجاتها وطرزاتها العقلية الأبدية، تكون معيبة أو شريرة. ينفذ الصانع

1 انظر محاورة طيماوس. 181B – 183C.

2 قد يكون هناك اعتراض على أن التفاضل والتكامل يظهر أن التغيير الخالص أمر معقول، على الأقل من الناحية الرياضية. لكن التغيير الخالص الذي تفترضه الهرقليطية الراديكالية ليس هو الترتيب، أي معدل التغيير الثابت الذي يفترضه تفسير التفاضل والتكامل. فالثابت من أي نوع داخل التغيير ينفي إطلاقية الهرقليطية الراديكالية.

3 يشار إلى أن أعمال الصانع هي أعمال νοῦς في محاورة طيماوس 47E4: τὰ διὰ νοῦ δεδημιουργημένα

4 محاورة طيماوس 30A6–7.

5 محاورة طيماوس 30C2–D1.

مهمة جعل الكون مثل الحيوان الحي من خلال فرض «مثل وأعداد» عليه، أي باستخدام الهندسة والحساب.¹ والعلاقة بين مقطع محاورة الجمهورية وهذا النقاش الوارد في محاورة طيماوس، أي بين مثال الخير والصانع والمثل العقلية، تمت الإشارة إليه لاحقاً في المحاورة حيث رفض طيماوس مناقشة «المبدأ الأول أو المبادئ» لكل الأشياء بسبب صعوبة القيام بذلك في إطار طريقة العرض الحالية.² وهذا المقطع مهم أهمية خاصة للإشارة إلى أن الدور التفسيري للفرضية البسيطة لا يحتاج فقط إلى أن يوضع ضمن الإطار التراتبي مع فكرة الخير في الأولويات، ولكن أيضاً لأن العقل الإلهي جزء لا يتجزأ من هذا الإطار التفسيري. أما إلى أي مدى بالضبط يرتبط الخير والصانع والمثل العقلية، فذاك أمر يتطلب تحقيقاً موسعاً. على أنه بحكم حقيقة أنها أمور متصلة اتصالاً بيناً يلغي القلق من أن أفلاطون غير قادر أو لا ينوي ربط الغائية بفرضية المثل العقلية.

وفضلاً عن ذلك، يُقال في محاورة فيلفس إن فكرة الخير قد تم الكشف عنها من ثلاثة منظورات، وهي الجمال والتناسب والحقيقة.³ فالجمال، الذي يتم التعبير عنه على أنه قابلية التناسب، سمة للخير في محاورة المأدبة والتي جلبها الصانع إلى العالم من خلال فرض المثل العقلية والأعداد.⁴ وهذه

1 محاورة طيماوس 53B5.

2 محاورة طيماوس 48C2-6. راجع 53D4-7. ربما تشير الإشارة إلى «مبدأ أو مبادئ» إلى مسألة ما إذا كان الثنائي غير المحدود هو مبدأ منفصلاً عن الواحد أو قابلاً للاختزال إليه لم تستقر بعد بعد في ذهن أفلاطون.

3 محاورة فيلفس 65A1-5. انظر الفصل الخامس لمزيد من المناقشة لهذا المقطع.

4 انظر محاورة المأدبة 204E. الجمال خاصية الجاذبية التي يمتلكها الخير وكل شيء بقدر ما يمتلكه الخير.

هي الحقيقة التي تقدمها فكرة الخير للمثل العقلية في محاورة الجمهورية.¹ أخيراً، إذا ما نحن أخذنا شهادة أرسطو على محمل الجد، يصير لدينا مؤشر واضح عن السبب الذي يجعل المبدأ الأول غير الافتراضي لكل شيء، أي فكرة الخير، يتعين عليه أن يكون له الدور التفسيري النهائي لسائر المثل العقلية، وبالتالي لوجود كل الأشياء. يخبرنا أرسطو أن أفلاطون سوّى فكرة الخير بالفكرة التي ينتج منها، جنباً إلى جنب مع الثنائي غير المحدود أو العظيم والصغير، مثال الأعداد.² كما سوف نرى في الفصل الخامس، فإن تسوية الخير بالواحد ما كانت مجرد تغير لا مبرر له في الاسم. فالوحدة أو الوجدانية، والوحدة المتكاملة على وجه التحديد، سوف تتحول إلى مبدأ ميتافيزيقي ومعيارى جوهري. ويمكن بالتالي وضع الفرضية البسيطة الواردة في محاورة فيدون، التي تتبعها الفرضية الأكثر ذكاءً، ضمن إطار العمل الأوسع الذي يتضمن الصانع وسائر المثل العقلية والخير، مفهوماً على أنه مبدأ الوحدة المتكاملة.

والآن ضمن إطار تأويلي كهذا، أعتقد أنه من الإنصاف أن نسأل لماذا يتعين علينا أن نفضل المقاربة التي لا يمكن من خلالها شرح أي شيء على المقاربة التي من خلالها يمكن تفسير كل شيء؟ يبدو لي السبب الوحيد المحتمل لتفضيل المقاربة الأولى هو أن المرء يعتقد أنه لا يوجد دليل يدعم

1 انظر محاورة الجمهورية 508C10. الحقيقة خاصة معقولة بالنسبة لعقل يمتلكه كل المثل العقلية ويمنحه الخير للمثل العقلية. والسبب الرئيس، كما سنرى في القسم التالي، أن موضوع بحث الفلسفة إنما هو العالم المعقول وأن العالم المعقول هو عالم الحقيقة. انظر محاورة الجمهورية 475E4: τοὺς τῆς ἀφ' αὐτῆς τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ κακῆς (أولئك الذين يحبون رؤية الحقيقة). يبدو أن ناجل 2012 Nagel، يؤيد الموقف الأفلاطوني، واصفاً إياه بـ «المثالية الموضوعية».

2 انظر أرسطو، كتاب ما بعد الطبيعة، 988a8-14؛ راجع 1091 B13 4، N-15.

المقاربة الثانية، وبالنظر إلى هذه الحقيقة، ثمة فرضية بسيطة أخرى موجهة تأويلها مفادها أنه يجب التعامل مع أفلاطون فقط في محاورة واحدة. لكن اتباع هذه المقاربة يعني افتراض أنه إما أن أفلاطون لم تكن لديه فكرة واضحة عما كان يقصده عندما كتب الكلمات "شيء كافي" (τι ἱκανόν) أو أنه كان يعني ببساطة «فرضية أخرى معينة».¹ إذا كان الأمر الأخير، فإنه يتم تصحيح الخطأ في محاورة الجمهورية؛ وإذا كان يقصد الأمر الأول، فإننا ننسب إلى أفلاطون ما أطلق عليه فلاستوس في سياق آخر «حيرته النزيهة» حول ما يمكن اعتباره أصلاً مناسباً ἀρχή. على أنه نظراً لأن لدينا دليلاً على أنه قبل أن يكتب أفلاطون أي محاورات على الإطلاق، فقد تبني «ميتافيزيقا عالمين»، وهما أننا لدينا دليل، وإن كان بعيداً عن أن يكون قاطعاً، أنه فضلاً عن هذا، ربما قبل أن يكتب أي محاورات، سافر إلى Megara، إلى Cyrene، ثم إلى إيطاليا للدراسة مع Philolaus و Eurytus، فإنه يبدو أنه يصعب الدفاع عن عدم استخدامه.² يجعل هذا الدليل الموقف المبدئي للأدري حول ما اعتقده أفلاطون في شأن τὸ ἱκανόν عند كتابة محاورة فيدون غير جذاب، خاصة بالنظر إلى اهتماماته الفيثاغورية. علاوة على ذلك، فإن هذه الأدبئية ضئيلة فلسفياً، بالنظر إلى أن مقاطع محاورة الجمهورية وطيماوس وفيلفس جنباً إلى جنب مع شهادة أرسطو التي توفر محتوى لـ νόν ανόν سواء استحضر ذلك في ذهنه أم لا عند كتابة محاورة فيدون.

وفكرة الخير النازمة العليا هي المرشح البديهي للإحالة على "شيء

1 إذا كان يقصد هذا، يفترض المرء أنه كتب المؤنث τὸς ἱκανός بدلاً من المحايد "شيء كافي" (τι ἱκανόν). أو ربما كتب τὸς ἄλλῃ ὑπ' ὁθεσις بدلاً من τὸς ἱκανόν.

2 انظر أرسطو، كتاب ما بعد الطبيعة، A 6 وديوجين اللايرتي (Diogenes Laertius DL)، 3.6.

كافي“ (τι ἱκανόν). لكنها لا تخدم غرضها بدون توسيل المثل العقلية وبدون عقل إلهي، الصانع، الذي يهدف إلى جعل الكون كاملاً قدر الإمكان. ولكن فقط إذا كان الخير هو الواحد، وإذا كانت المثل العقلية أعداداً، فإن الدور التفسيري للخير لا يكون له أي معنى على الإطلاق. وهذا يثير الاحتمال الملمغز التالي. الداعي الوحيد الذي قدمه أي شخص على الإطلاق لتصنيف محاورة فيدون بوسمها محاورة وسطى وليست محاورة مبكرة هو أنها تنضوي على «ميتافيزيقا العالمين» التي يُفترض أنها غائبة في المحاورات المبكرة. لكن بالاستناد إلى شهادة أرسطو، اعتنق أفلاطون ميتافيزيقا العالمين في سن مبكرة، تقريباً قبل أن يكتب أي محاورة. وهذه الواقعة، إلى جانب واقعة أن محاورة فيدون نتيجة درامية ثلاثية محاورة دفاع سقراط، ومحاورة أكريتون، ومحاورة فيدون (Apology, Crito, and Phaedo) توحيان إما بأن أول محاورتين ما كانتا مبكرتين أو أن المحاورة الثالثة كانت كذلك. وإذا كانت الحالة الأخيرة - ولا أستطيع أن أرى أي داعٍ لتفضيل الأول - فسيبدو أن مذهب أفلاطون الخاص بالمبدأ الأول غير الافتراضي على الإطلاق ما كان، كما افترض روس (W. D. Ross) وآخرون، تطوراً متأخراً في تفكيره، ولكن على الضد من ذلك، كان شيئاً متجذراً في تأملاته الفيثاغورية المبكرة جداً¹. يبدو أن طرح فكرة الخير جزء من رفضه المبكر جداً للفلسفة الطبيعية (أي العلم الطبيعي) باعتبارها سبيل الحكمة.

تخبرنا سائر أدلتنا المتعلقة بفلسفة أفلاطون أن المثل العقلية أدوات في

1 انظر، على سبيل المثال، روبن 1908؛ Stenzel 1924؛ روس 1951؛ W. D. Ross؛ وسيزليزاك 2011. Szlezák. قد يكون، بعد كل شيء، أن أفلاطون لم يفترض أولاً فكرة الخير ثم في وقت لاحق ماهاها بالواحد، وإنما الأمر على العكس. هذا على الأقل اقترحهما يوحى به استلهامه الفيثاغوري. انظر هوفمان 1993، 21؛ Huffman-25، حول التأثير المبكر لفيلولوس Philolaus على أفلاطون.

إطار تفسيري أكبر مع وضع المبدأ الأول غير الافتراضي لكل شيء في القمة. إن رفض إطار أنكساغوراس الطبيعي، وبالتبع رفض فلاسفة أقل قيمة، إنما هو جزء من فرض المبادئ الميتافيزيقية للتفسير.¹ إنه مقارنة مختلفة تمامًا للحكمة أو التفسير الشامل الكلي. وفضلًا عن هذا، المثل العقلية (οὐσίαι)، باعتبارها جواهر قابلة للمشاركة، يمكنها فقط أداء أدوارها التفسيرية إذا كان المذهب الاسمي خاطئًا، أي إذا كان من الخطأ القول إن الأشياء الوحيدة الموجودة إنما هي أفراد فريدة وأن خصائصها مملوكة ملكية فريدة، فتصير بهذا المشاركة أنها مستحيلة. وفي هذه الحالة، ما يسميه أفلاطون «ذلك الذي بدونه» يمكن أن يتحول إلى علة أولى. لكن هذا لا يحدث إلا على حساب التنازل، من بين أمور أخرى، عن التمييز بين الأحكام العملية الصحيحة والباطلة. يعلن أفلاطون في هذا المقطع رفضه للمادية والآلية والاسمية. وفضلًا عن ذلك، فإن التركيز على المثل العقلية بحسبانها كيانات تفسيرية مسبوق بالحجة القائلة بأننا نعرف فعلاً هذه المثل العقلية قبل التجسد. لذا فإن ادعاء المتشككين المتقدمين على سقراط بأن معرفة التفسير النهائي للأشياء ما كانت متاحة لنا، خاصة إذا كانت هذه التفسيرات غير معقولة، مرفوضة أيضًا، وإن كان ذلك بطريقة محددة. أخيرًا، بقدر ما تؤدي المثل العقلية دورًا تفسيريًا، يتم رفض كل من نسبية السفسطائيين المعرفية والأخلاقية شأن بروتاغوراس. وهذا بفضل كلية المثل العقلية وكونيتها وموضوعيتها.

لكن فكرة الخير أو الواحد هي ما نحتاجه لربط معاداة المادية

1 تشمل الإدانة أيضًا، لا مربة في ذلك، متقدمين على سقراط آخرين مثل ديوجين الأبولوني Diogenes of Apollonia، وأرخيلاوس Archelaus وأمبادوقليس Empedocles وهيرقليطس Heraclitus وألكميون Alcmeon.

ومناهضة الآلية ومناوأة الاسمية ومضادة الشكية والعداء للنسبية، وذلك لأنه من دون هذا المبدأ الأول غير لكل شيء، يتم فقدان التفسير المناسب، والمناسب بمعنى الاكتمال دون الحاجة أو إمكانية اتخاذ خطوات أخرى. وأنا أعتبر أن هذا هو المعنى الرئيس لـ "شيء كافٍ" (τι ικανόν). بالطبع، يمكن أن يكون المثل العقلي كافياً أو مناسباً لغرض محلي، كما هو الحال في محاوره فيدون نفسها، حيث يتم تقديم المثل العقلية تقديمًا صريحًا بغرض إثبات خلود النفس. ولكن حتى للأغراض المحلية، فإن المثل العقلية تكون تفسيرية فقط بوسمها إيجازاً لشرح أوسع اكتمالاً. هذه الحقيقة نفسها تتحدث عن حجة الأدلة على اختزال المثل العقلية إلى أعداد واشتقاقها من الواحد والمثنوي غير المحدد. ذلك أن كلاً من الفرضية البسيطة والذكية تشرح على التمام فقط ما إذا كان التفسير يمكن أن يتجاوز بالكاد الادعاء غير التحصيلي بأن «س هي ف» لأن ثمة فائفة ف فيه. هذا ممكن فقط إذا كانت الفائفة اسماً لبنية عقلية توجد في تمثيليتها، على الرغم من التنوع التام الخاص، على سبيل المثال، بالجمال الإدراكي وبالجمال نفسه. من حدوس أفلاطون أن البنية المعقولة أو المعقولة ببساطة هي في الأساس مفهوم رياضي، ليس بالطبع رياضياً بالمعنى الحسابي أو الهندسي، ولكن بالمعنى المنطقي السابق الدال على الترتيب أو البنية.¹ يشترك ديكرت في هذا الحدس، على سبيل المثال، في تصويره لرياضيات كلية أو كونية (Mathesis universalis)، وبرتراند راسل (Bertrand Russell) وألفريد نورث وايتهيد (Alfred North Whitehead) في كتابهما مبادئ الرياضيات، مع الفارق الجوهرى المتمثل في أن المنطق،

1 انظر، على سبيل المثال، رودير 1902 Rodier؛ تايلور 1926 1927 A. E. Taylor؛ ستينزل 1933 Stenzel؛ فيندلاي 54، 1974 Findlay 80؛ بولمر توماس 1983 Bulmer-Thomas؛ بريتشارد 1995 Pritchard؛ بليث 2000 Blyth؛ فيلمان 2001 Vuillemin؛ ونزينرايث 2018 Winzenrieth.

بالنسبة إلى أفلاطون، ما كان مستقلاً عن الميتافيزيقا ولكنه مشتق منها¹.

لا نجد في أي موضع من المحاورات، أو في التقليد غير المباشر، حجة فعلية لفرض مبدأ أول لكل شيء يكون ما وراء الوجود والماهية. على أنه، ليس من العسير تمييز دواعي أفلاطون للقيام بذلك بناءً على أربعة ادعاءات فلسفية ما شك هو فيها أبداً. أولاً، زعم أن ثمة تفسيرات للأشياء، لم تكن طرائق العام، بما فيها الجانب الغائي، في أحضان الآلهة التي لا تُسبر أعماقها. ثانياً، كان أفلاطون ميالاً إلى الاختزال في التفسير، باتباع المسار الفلسفي / العلمي لسائر أسلافه، بمن في ذلك أولئك الذين رفض وجهات نظرهم؛ أي أنه سعى إلى الحصول على تفسيرات كانت تأسيسية، وبالتالي، بسيطة قدر الإمكان. ثالثاً، وفيما يتعلق بالزعم الثاني، يتعين أن يختلف المبدأ المطلوب جوهرياً عن المبدأ الذي هو مبدؤه، وإلا فإن المبدأ المفترض يمكن اختزاله دائماً إلى ذاك الذي تعين تفسيره بدل أن يكون هو المفسر.

قادت هذه المزاعم الثلاث مجتمعة أفلاطون إلى مبدأ أول بسيط تماماً أو غير مؤلف على الإطلاق. الافتراض الرابع، الذي ربما لم يكن موجوداً قبل أفلاطون نفسه، هو أن المبدأ الأول لكل شيء، إذا كان موجهاً لشرح وجود وماهية كل شيء آخر، فإنه يجب أن يكون أيضاً تفسيراً لغرض أو هدف كل شيء آخر. وهذا لأن ماهية أي شيء يجب تفهم على أنها ثنائية القطب بطريقة ما؛ أي أنها موهبة واستعداد (ملكة) واكتساب في نفس الوقت. يبلغ المرء خيره الخاص قدر الإمكان من خلال تحقيق ماهيته أو طبيعته. ولهذا السبب، إذا كان الخير هو مصدر الماهية، فإنه أيضاً الغرض؛ أي تحقيق الماهية. ويكون المصدر فقط إذا كان يوفر بطريقة من الطرق ماهية ووجود

يبدو أن هذه الدعاوى الأربع تفسر سبب وضع أفلاطون المبدأ الأول لكل فكرة الخير. وقد مر بنا أن ألمحت إلى داعي تسوية المبدأ بالواحد. ومن حيث هو مبدأ لكل شيء، يتعين تقديمه في النهاية لتوفير تفسيرات للظواهر الكونية تكون بديلة للتفسيرات غير المرضية التي وفرها الفلاسفة الذين يرفضهم أفلاطون. بدون فكرة الخير، فإن أنواع التفسيرات التي قد يُعتقد أن المثل العقلية توفرها - سواء في الفرضية الأبسط أو الأنبه - قد تبدو في أفضل الأحوال وكأنها مصادرة على المطلوب لبدائل التفسيرات التي قدمها الماديون والآليون. وفي أسوأ الأحوال، لا يمكن دمجها إلا في إطار تفسيري يمزج السبب الصوري مع مجموعة من الشروط الضرورية لحدث ما أو لسيرورة معينة. إذا كان هذا هو الطريق التي سلكت، فقد ضاعت المنزلة الحقيقية لمحاورة فيدون في تاريخ الميتافيزيقا وتعبيرها المقتضب الأنيق عن الأفلاطونية.

ثمة عدد من العوامل التي قادت جمعاء العديد من الباحثين

2 للحصول على شكل تسقيق ناظم الخير، انظر محاورة فايدروس. 65D4-7, 75C10 - D2, 76D7-9. محاورة ثياتيطس 186A8; محاورة بارمنيدس 130B7-9; محاورة الجمهورية. 507B4-6, 608E6-609A4. محاورة فيلسف 15A4-7. راجع محاورة إينيوميس. 978B3-4. يتعين تمييز هذا الخير تمييزاً فاصلاً عن فكرة الخير لأن الأول هو الجوهر والآخر هو *ἐπ' ἐκείνα τῆς οὐσίας*. راجع جرسون 2015 Gerson.

المعاصرين إلى استنتاج مفاده أن التأويل في أعلاه -الذي هو، في مكوناته الأساسية، تأويل التقليد الأفلاطوني بأكمله حتى القرن التاسع عشر- مشتط أو غريب. أعتقد أن العامل الأساسي يتمثل في حمل رفض شهادة أرسطو على محمل الجد، وشهادة التقاليد غير المباشرة. إذا افترض المرء، على وجه الدقة، أن أرسطو كان مخطئًا، لأي داعٍ كان، في الادعاء بأن أفلاطون اختزل المثل العقلية إلى أعداد وأنه اشتق هذه الأعداد من الواحد والثنائية غير المحددة، حيث تمت تسوية الواحد مع فكرة الخير، فإنه ربما لن يكون المرء كذلك، على نحو غير مفاجئ، غير راغب في أن يأخذ على محمل الجد تعاليم أفلاطون فيما يتعلق بالنزلة الناعمة للوضع المتفوق للخير. وذلك لأن اعتبار الخير علة أو تفسيرًا لوجود المثل العقلية وماهيتها لا معنى له بدون الإضافة الأرسطية الحاسمة. وإذا اتبع المرء المقاربة التي ترفض شهادة أرسطو، فإنه من الصعب حقًا أن نعين كيف يمكن أن يكون "شيء كافي" (τι ἱκανόν) أي شيء عدا مثل عقلي آخر. ومن ثم، من العسير أيضًا معاينة ملاءمة الإجراء الذي رسم سقراط معاملته والمبتدئ من الفرضية البسيطة للإجابة عن السؤال الذي طرحه وفشل في الحصول على إجابة عنه من أنكساغوراس. ونتيجة لذلك، وجد فلاستوس وكثيرون آخرون في الفرضية الأبسط والأنبه قسمًا ضئيلًا من الميتافيزيقا الأفلاطونية وقد جردت تمامًا من الأهمية الكونية التي يقودنا كل من الإعداد الفلسفي والدرامي للسيرة الذاتية لسقراط إلى توقعه.

على أنه يجب التأكيد أولًا على أن الشطب على شهادة أرسطو ينهض على الافتراض الخاطئ الجلي بأن هذه الشهادة تركز حصريًا على تفسير المحاورات. كلا؛ ما كان الأمر كذلك، لا بوفق ألفاظ أرسطو الخاصة، ولا وفق

ادعاء معقول فيما يتعلق باتصال أرسطو الشخصي بأفلاطون على مدى عشرين عامًا تقريبًا. يفسر أرسطو ويحاجج ضد الادعاءات الفلسفية التي قدمها أفلاطون، والتي لا توجد جميعها في المحاورات وفق الشكل نفسه الذي تم نقله شفهيًا إلى أعضاء الأكاديمية.¹

ثانيًا، يبدو أن عدم الرغبة أو حتى الرفض المطلق لاستخدام محاورة ما لتفسير أخرى تنبع من افتراض أنه بما أن كل محاورة عبارة عن وحدة درامية، فإن هذه المحاورة يجب أن تكون وحدة فلسفية تتبعها بنية درامية، لكن هذا مجرد افتراض لا تقوم عليه حجة، يكذبه التقليد الأفلاطوني الذي يعترف بالوحدة الدرامية لكل محاورة ويؤكد أن هناك موقفًا فلسفيًا موحدًا وراء كل المحاورات التي يتم الكشف عنها على وجه مختلف جزئيًا في كل منها. وبالفعل، مبدئيًا من يفترض قيدًا ذاتيًا على تفسير المحاورة من خلال الوحدة الدرامية قد يلجأ في النهاية إلى محاورات أخرى للتنوير أو على الأقل للتأكيد. وفي الحالات النادرة التي تم اعتبار اللجوء فيها إلى الاستعانة بالمحاورات هذه أمرًا مستبعدًا بشدة، فالنتيجة لا تكون أكثر من إعادة الكلام الوارد نفسه بصيغة أخرى أو الوقوع بين قرني إحراج. لكن الاستخدام المشروع لمحاورة واحدة للمساعدة في فهم الأخرى يفيد أن فلسفة أفلاطون ما كانت جملة أشتات من وحدات فلسفية منفصلة عن البقية. وإذا ما هو كان من الممكن، مثلًا، استخدام محاورة فيلفس للمساعدة في فهم محاورة المأدبة، فإنه يجب بالضرورة التعامل مع فلسفة أفلاطون استنادًا إلى مبدأ تفاعل المحاورات وتكاملها. وما إن نتغلب على القيود التأويلية التي لا

1 انظر روس W. D. Ross، 143-148 1951، الذي يستشهد بتسعة مقاطع في أرسطو تشير إلى آراء أفلاطون التي لم يتم التعبير عنها صراحة في المحاورات.

أساس لها والمفروضة على وحدات الفلسفة المنفصلة حتى يسقط داعٍ آخر لاستبعاد شهادة أرسطو. وذلك لأنه إذا كانت فلسفة أفلاطون، إن هو ساع هذا التعبير، وراء المحاورات وليس فيها فقط، فإنه يبدو أنه من العبث صراحة القول بأن هذه الفلسفة لم يتم نقلها شفهيًا داخل جماعة يتوجب أن تركز إقامتها "في المقام الأول" على المناقشة، أي على النقل الشفهي للفلسفة. وأفضل ما لدينا، وإن لم ينهض دليلاً قاطعاً، وحي بأن المحاورات عبارة عن تذكيرات ممسحة ومشهدية للمناقشات التي كانت تجري داخل الأكاديمية، وقبل كل شيء، لتفكير أفلاطون حول هذه القضية أو الأخرى عند التدوين. يتحدث سقراط باسم أفلاطون، وتتمثل وظيفته الدرامية في السماح لأفلاطون، على لسانه، بمواجهة الآراء الفلسفية الرئيسة التي يتفاعل ضدها. وينبع البناء الإيجابي لأفلاطون من رفضه لآراء أسلافه، بما في ذلك بالطبع أنكساغوراس. وهذا البناء الإيجابي ينعكس بالفعل في المحاورات، وإن كان ذلك على نحو غير تام. تضيف شهادة أرسطو مجموعة مهمة من الادعاءات إلى الدليل الحوارية. وتقدم محاورة فيدون لصاحبها أفلاطون، وقد قرأت في سياق سائر المحاورات وجميع الشهادات حول التعاليم الشفهية، أ نموذجاً للمذهب الأفلاطوني. وإذا ما هو كان هدفنا أن نفهم بفهم نقدي ما الذي تعنيه الأفلاطونية، فلماذا يتعين علينا أن نقبل «أفلاطون مخففاً»؟¹

1 كريج (Craig 2016)، مقدمة)، يميز الأفلاطونية «ذات الوزن الثقيل» عن الأفلاطونية «خفيفة الوزن». لا أرى ثالثاً بين الأفلاطونية ومعاداة الأفلاطونية أو النزعة الطبيعية، التي هي مناقضتها، وبالتالي لا يوجد سبب للتمييز بين الأفلاطونية ذات الوزن الثقيل والوزن الخفيف. هناك فقط الأفلاطونية ومناقضها، وهذا لا يعني، بالطبع، أنه لا توجد نسخ من الأفلاطونية قد تكون مزاعمها أيضاً متناقضة، لكن هذا يحدث دائماً في إطار المبادئ المشتركة. تنشأ التناقضات من واقعة أن هذه المبادئ غير محددة لإيجاد حلول للعديد من المشكلات المحددة.

4.3 محاورة الجمهورية في شأن موضوع بحث الفلسفة:

في الكتاب الخامس من محاورة الجمهورية، يدعي أفلاطون أن الفلاسفة هم الحكام المثاليون لدولة مثالية. وبهدف الوصول إلى هذا الاستنتاج، حاول أفلاطون إظهار ما هو الفيلسوف. وقام بذلك عن طريق تمييز الأشياء التي يسعى إليها «عشاق الحكمة (φιλόσοφοι)» عن الأشياء التي يطاردها المتشبهون بهم؛ أي «عشاق المشاهد والأصوات (φιλοθεάμονες)، عشاق الحِرَف أو الصنائع (φιλοτέχνοι)، والأشخاص العمليون ((πράκτικοι) في المرحلة التالية من الحجاج، يركز أفلاطون على أنماط الإدراك المعرفي المناسبة لكل نمط، وهي المعرفة (ἐπιστήμη) والاعتقاد (δόξα).² في المرحلة الأخيرة من الحجاج، ركز على مناقشة أكثر تفصيلاً لأنماط الإدراك المعرفي.³ يتوق الفلاسفة إلى معرفة العالم المعقول ويهدف أشباههم إلى الاعتقاد في العالم المعقول. على سبيل المثال، يسعى الفيلسوف إلى أن يعرف مثال الجمال بينما يكتفي كل الآخرين بالتحيز على الاعتقادات، ربما الصحيحة منها، حول الأشياء الجميلة. وهكذا يتم تمييز الفلاسفة بوصفهم «عشاق العلم»، عن عشاق الاعتقاد ومحبي الرأي (Philodoxers).

1 محاورة الجمهورية 476A9-D6. راجع 484B3-6. إن ارتباط هذه الفلسفة بالحقيقة ادعاء موجود في كل مكان في المحاورات. انظر محاورة دفاع سقراط 2 - 29E1؛ سجل تجاري. 47C8-48A1؛ محاورة فايدروس. 99E6، 84A8-9، 67B1-2، 66D7، 65E2؛ محاورة فايدروس. C8 - 249B5؛ محاورة الجمهورية 475E2-4، 484C9، 485C3 - D5، 490B5-6، 611E1-612A4؛ محاورة طيماوس C4 - 90B6؛ وخصوصاً 7، 344A8-B2. في محاورة الجمهورية، نحصل على معلومات إضافية مهمة مفادها أن فكرة الخير هي التي توفر الحقيقة للمثل العقلية وأن الديالكتيك (الجدل)، اسم المنهجية الفلسفية، يجب أن يرقى إلى سبب الحقيقة لفهم المثل العقلية.

2 محاورة الجمهورية 476D7-478E5.

3 محاورة الجمهورية 478E7-480A13.

تبدو الفروق المذكورة في أعلاه مباشرة. تضمن موضوع بحث الفلسفة كل ما ينتمي إلى العالم المعقول، أي «العالم الواقعي الحق بالتمام والكمال». ويشمل أيضًا ما يشارك في العالم المعقول بقدر ما يفعل ذلك.² وبالعكس، يحوي موضوع عشاق الاعتقاد ومحبي الرأي كل ما يخص العالم المحسوس، أي «ما هو حقيقي وما هو بحقيقي»³. ولا يمكن لهذين العالمين أن يتطابقا لأن أنماط الإدراك المعرفي المناسبة لكل منهما غير قابلة للاختزال، شأن عدم قابلية اختزال طرائق الحس إلى بعضها بعضًا.⁴ ثمة العديد من المشكلات التي تنبع من هذه الفروق، لكن وجهة نظر أفلاطون حول موضوع بحث الفلسفة المتميز ما كانت واحدة منها. لذلك إذا أراد أحد أتباع المذهب الطبيعي، شأن محب الاعتقاد ومؤثر الرأي، توجيه ضربة قاصمة إلى الأفلاطونية، فإنه يحتاج فقط إلى إنكار وجود أو حقيقة موضوع

1 محاوراة الجمهورية 477A2-4. انظر سيزليزاك 2000 Szlezák عن المعنى الواضح لعبارة οὐς μόνους ἄν τις ὁρθῶς προσείποι φιλοσόφους (هؤلاء وحدهم الذين يمكن للمرء أن يسميهم بحق فلاسفة)، 476B1-2. انظر نايتنجيل 14 1995، 20-Nightingale، حول استخدام مصطلح φιλοσοφία قبل أفلاطون وأصالة أفلاطون في هذا الصدد. يبدو أن نايتنجيل (51-52) يوافق على أن أفلاطون قد أدخل موضوع بحث مميزًا للفلسفة، على الرغم من أنه يؤكد، بحق، على أهميتها العملية. انظر أيضًا ديكساوت 2016 Dixsaut، الفصل الأول.

2 محاوراة الجمهورية 476C7-9: ὁ .. τούτων ἡγούμενος τέ τι αὐτὸ καλὸν καὶ δυνάμενος καθορᾶν καὶ αὐτὸ καὶ τὰ ἐκείνου μετέχοντα (من يعتقد أن هناك جمالًا في ذاته وقادر على رؤيته والأشياء التي تشارك فيه). من الواضح أن محبي الاعتقاد ومؤثري الرأي يمكنهم أيضًا رؤية ما يشارك في المثل العقلية، لكنهم لا يرون هذه الأشياء بحسبانها مشاركة؛ إنهم يخلطونها مع ما هو واقعي حقًا. راجع 479D10-7 E4، 484B4-7. لأن الفلاسفة وحدهم يعرفون المشاركة بحسبانها مشاركة وليست واقعة حقًا، فهم وحدهم مؤهلون للحكم. راجع 487A7-8، 474C1-3.

3 محاوراة الجمهورية 477A9 - 478D5-9، التي تضيف لفظة ἄμα (بالتزامن)، مشيرة إلى أن «ما هو حق وغير حق» لا يمكن أن يعني «لم يكن حقًا، وهو الآن حق، ولن يكون حقًا في وقت لاحق»، على الرغم من أنه بلا شك صحيح أن المحسوسات وجود عرضي وزائل.

4 محاوراة الجمهورية 478B1-2.

البحث الذي يدعي أفلاطون أنه من اختصاص الفلسفة حصرياً¹.

إن القضايا الثلاث البارزة في المقاطع السابقة التي عنت بالنظر فيها هي (1) جرد موجودات العالم المعقول؛ (2) العلاقة بين العالم المعقول والعالم المحسوس؛ (3) والانفصال بين نمطي الإدراك المعرفي المناسبين لكل عالم، أي المعرفة والاعتقاد. تحت القضية (1) توجد أسئلة حول منزلة النفس والصانع وما يسمى بالوسائط أو الموضوعات الرياضية، واختزال المثل العقلية إلى أعداد، وفكرة الخير النازمة. وتحت القضية «ب» تقع كل تلك القضايا المتعلقة بالنقص التفسيري المفترض للمذهب الطبيعي كما هي موجودة في محاوره فيدون. تحت القضية (3) توجد القضايا المتعلقة بطبيعة المعرفة ودواعي حصر الأشياء القابلة للمعرفة في المعقولات. ولئن كانت المعرفة، كما يصر العديد من أتباع المذهب الطبيعي، ضرباً من الاعتقاد، فسيتبع ذلك أن المعرفة ما كان لها من موضوع بحث مميز. إذا كان الطبيعياني على صواب، فإن دواعي أفلاطون للادعاء بأن الفلسفة لديها بالفعل مادة بحث مميزة سوف تُهزم. والتحليل الأكثر انتشاراً للمعرفة، ما يسمى بالتحليل المعروف، هو أن المعرفة اعتقاد حق مُسوَّغ، حيث إن ما يحول الاعتقاد إلى معرفة ما كان موضوع بحث مختلفاً، بل إضافة نوع من المروية التسويغية، وقد تم العثور على أصل هذه المروية، ويا للسخرية، بين الشكاك الأكاديميين، أولئك الذين رفضوا احتمال المعرفة على حق لأنه لا يمكن من حيث المبدأ أن تكون هناك مروية تسويغية من شأنها أن تحول الاعتقاد إلى معرفة.² وكما لاحظ المشكك البيروني سكستوس إمبريكوس بنباهة، فإن هزم الادعاءات العقائدية

1 إن فصل محاوره الجمهورية الفيلسوف عن عاشق المشاهد والأصوات ما هو إلا تجسيد للتمييز الموجود في محاوره فيدون. يرغب الفلاسفة في الانفصال عن أجسادهم لأنهم وحدهم يشترقون للعيش في العالم المعقول. انظر 61C2-9 و 66A1-2 و E1-2 و 67D7-8. لذا، أيضاً، محاوره المأدبة. 212A1-2، 211D1-3؛ ومحاوره فايديروس. 249C4-5، 248D2-3.

2 انظر جيرسون 116 2009 Gerson: 124.

بإمكانية المعرفة إنما هو هزم الفلسفة نفسها.¹ وتأسيسًا على ذلك، فإن فكرة أن المعرفة يمكن أن تتوفر على محسوسات ضمن نطاقها، حتى لو كان يمكن أن تحتوي أيضًا على موضوعات وحسب، تقوض الأفلاطونية، وذلك لأن افتراض وجود عالم منفصل عن المحسوسات (Sensibles) في مقطع محاورة الجمهورية ناجم عن حقيقة أن المعرفة والاعتقاد ينصبان على موضوعات مختلفة من الناحية الأنطولوجية.²

سوف يكون لدي الكثير لكي أقوله عن (1) - (3) في الفصول اللاحقة.

1 انظر سكستوس إمبريكوس، م 9-13-14، حيث يعرف الفلسفة على أنها «معرفة الأشياء الإلهية والإنسانية». إن إظهار أن مثل هذه المعرفة غير ممكن هزيمة أي وكل ادعاءات الحكمة. تشمل إدانة إمبريكوس الروافيين والأيقوريين وكذلك الأفلاطونيين. وبالتالي، فهي إدانة أوسع من إدانة الأفلاطونية. إنها تتعلق بجميع أشكال الدوغماتيات. لكن تركيز نقد إمبريكوس على الفكرة السائدة بين جميع العقائديين القائلة بأن هناك إدراكًا أفضل، درك للواقع ليس يطاله الخطأ. يؤكد أفلاطون أن الإدراك المعرفي الوحيد المبرأ من الخطأ هو إدراك الأشياء الموضوعية المعقولة الخالصة، ولا يمكن تحقيقه إلا إذا امتلكتنا عقولًا غير مادية.

2 انظر سزايف 2007 Szaif. ضد: فاين 1978، 1990 Contra: Fine. لا توضح فاين في هذه المقالات الآثار المترتبة على ادعائها أنه بالنسبة إلى أفلاطون المعرفة والاعتقاد لا يمتلكان موضوعات مميزة أنطولوجيًا. ما كان من غير المعقول أن نستنتج أنه إذا لم يكن العالم المعقول موجودًا في الواقع، فلن يعني ذلك بالضرورة أن الفلاسفة سوف يكونون عاطلين عن العمل. ولكن بما أن أفلاطون يعتقد أن المعرفة بمعزل عن الخطأ وأنه لا يمكن إلا أن يكون هناك إدراك معرفي مبعّد عن الخطأ للعالم المعقول، فإن إعادة وصف المعرفة التي يبحث عنها الفيلسوف على أنها إدراك معرفي غير خطأ للعالم المعقول يترك غامضًا تمامًا - وأود أن أقول غير أفلاطوني تمامًا - الإجابة عن السؤال عن كيفية اختلاف الفيلسوف عن العالم التجريبي النظري. دافع هارت 2017 Harte عن موقف مشابه لموقف فاين، حيث أنكر أن محاورة الجمهورية 478A11-13 تعني ما تقوله: من المستحيل أن تكون موضوعات δόξα وἐπιστήμη متطابقة (τὸ αὐτό). يحتاج هارت بأن المعرفة والاعتقاد «مكلفان» (من قبل من؟) بالعمل في مجالات منفصلة، وربما حتى غير متداخلة، ولكن من الممكن مع ذلك أن أيًا من نمطي الإدراك المعرفي يمكن أن يتعدى على مجال الآخر. لا يشرح هارت كيف يمكن أن يكون هناك إدراك معرفي «غير خطأ» (αμαρτία) للمحسوسات، وهو ما يجب أن تكون المعرفة ἐπιστήμη. ولا هي تشرح كيف يمكن أن يكون هناك δόξα للمثل العقلية دون الرجوع إلى المثل العقلية، وهو المرجع الذي سيكون مجرد الإدراك المعصوم من الخطأ ἐπιστήμη. بينما بنأى سميث 2000 N. Smith، بنفسه عن وجهة نظر فاين، يحتاج بأن «قوى» (δυνάμεις) فقط الاعتقاد والمعرفة لها موضوعات مختلفة بينها الحالات التي تنشأ من استخدام هذه القوى يمكن أن يكون لها موضوعات متطابقة. أعتقد أن سميث محق في أنه إذا كان لدى المرء ἐπιστήμη ممثلاً عقلي، فإن المرء يكون في وضع معرفي أفضل من أي شخص آخر فيما يتعلق بالصور أو الأمثلة الخاصة بهذه المثل العقلية في العالم المحسوس. لكن أفلاطون، عندما يتحدث بدقة (انظر 533C8-534A1)، حدد ἐπιστήμη في القسم العلوي من النصف العلوي من الخط المقسم. إن اعتقاد الفيلسوف بالمحسوسات تدعمه معرفة المثل العقلية. يمكن أن يقال إن لديها معرفة بالأولى على وجه ملتبس فقط.

وهنا، أريد أن أسهب في الحديث عن تقرير أفلاطون عن حال محب الاعتقاد ومؤثر الرأي، وبالتأكيد على الأقل أولاد عمومته أتباع المذهب الطبيعي. ثمة أشخاص يعتقدون أن هناك أشياء كثيرة تسمى على وجه الصحة «جميلة»، لكنهم ينكرون وجود مثال واحد متطابق مع ذاته أو جماله.¹ علاوة على ذلك، سيوافق الذين يؤمنون بالعديد من الأشياء الجميلة أنها كلها ستبدو قبيحة. بتعبير أدق، فإن تقريرهم لما يبرر تسمية شيء بالجميل لن يصل أبداً إلى الداعي الحقيقي لحضور الجمال، ولكن فقط إلى شروط حضوره. وكذلك الأمر بالقياس إلى الأشياء العادلة والمزدوجة والثقيلة والخفيفة وما إلى ذلك. ونظراً لأن العديد من الأشياء المسماة «ف» يمكن أن تظهر على أنها لا «ف»، فإن هذه الأشياء ما كانت موضوعات معرفة وبالتالي ما كانت موضوع بحث للفلسفة. يبدو من الواضح أن محبي الرأي مؤثري الاعتقاد هؤلاء شبيهون بأتباع المذهب الطبيعي نظير أنكساغوراس من حيث إنهم غير قادرين على تقديم تفسير لماذا تبدو الأشياء كما هي ولماذا من الحسن أن تكون كذلك. يمكنهم في أحسن الأحوال توفير الشروط اللازمة والكافية كي تشتغل التفسيرات الحقيقية. لا تكمن مشكلة محبي الاعتقاد ومؤثري الرأي في أنهم لا يعرفون المثل العقلية، لكنهم لا يؤمنون بوجودها.² وبناءً على ذلك، فإنهم يبحثون عن تفسيرات للأشياء التي لا توجد لها تفسيرات. إنهم يعتقدون أن بعض تسلسل الشروط تنتج عنه علة.

يبدو أن الحياة المتزامنة لخصائص متضادة إما غير منطقية أو مستحيلة. إذا كانت أكبر من ب ولكنها أصغر من ث في نفس الوقت، فلا أحد، هما

1 محاورة الجمهورية 7-479A1. راجع 480A4.

2 محاورة الجمهورية 3-476C1.

في ذلك أفلاطون، على ما أفترض، يعتقد أنه لا يمكن تفسير هذه الحقيقة إلا من خلال إدخال مثل عقلية مفارقة. وفضلاً عن هذا، إذا كانت أ تملك خاصية غير نسبية هي "ف"، فعندئذٍ طالما تم تحديد "ف" بوضوح، فلا يمكن أن تملك أ في نفس الوقت لا ف. تركز دواعي أفلاطون للتفكير أن المحسوسات ما كانت سوى موضوعات للاعتقاد وليست للمعرفة على الوضوح المتضائل أو المشبوه فيما يتم إدراكه عندما يعتقد المرء أن أ هي "ف". وبالتالي، فإن القضية «أ هي ف» يتم تأكيدها من قبل شخص لديه معيار لفهم ما تمثله "ف". ما لم يكن الأمر كذلك، فلن يكون هناك فرق بين تأكيد ذلك أ هي "ف" وتؤكد أن أ هي لا "ف" أو «ج». لكن فهم ما تعنيه كلمة "ف"، في حالة عاشق المشاهد والأصوات أو غير الفيلسوف، يتشكل بالضرورة من خلال ما يمكن تسميته على نحو فضفاض معطيات الإدراك الحسي، أي الرموز الزمانية المكانية للأنواع المحسوسة. وبعبارة أخرى، يجب فهم شروط الحقيقة لشيء ما مثل «ف» بعبارات معقولة. بعد كل شيء، يعتقد محب المشاهد والأصوات أو ناصر المذهب الطبيعي أنه لا يوجد شيء آخر غير المحددات الحسية التي يمكن أن توفر شروط الحقيقة. لكن هذه المحددات الحسية قادرة من حيث المبدأ على أن تكون شروط الحقيقة للخاصية المضادة. وبالتالي، أيا كان هذا الشيء يكون الشرط الحقيقي لشيء ما طويل القامة وهو شرط حقيقة شيء قصير.¹

يصلح هذا الادعاء أيضاً مع الخصائص غير النسبية كما هو الحال بالنسبة إلى الخصائص النسبية. إذا كانت القضية، كما مثل أفلاطون لذلك،

1 من الجدير بالذكر أن الحجة التي تسعى إلى جعل الأسباب غير قابلة للاختزال إلى الشروط لها نظير معاصر في الحجج ضد النوع النموذجي ونظريات الهوية الرمزية للحالات الذهنية، خاصة إذا افترضنا أن الحالات الذهنية حالات وظيفية.

هي أن «هذا إصبع»، فإن شروط الحقيقة لكون الشيء إصبعًا - الشروط الضرورية التي تتماشى مع الحجة الواردة في سيرة سقراط الذاتية - ستكون على مستوى معين، على سبيل المثال، المستوى الذري، على قدم المساواة مع أن تكون شروطًا حقيقية لكونه شيئًا آخر.¹ ولكن إذا كان اقتراح شروط الحقيقة يطمح إلى الهروب من هذه المشكلة عن طريق استثمار المزيد والمزيد من المحتوى العقلي فيها، فعندئذٍ في مرحلة نحصل على تحصيل حاصل «هذا إصبع لأنه يفي بجميع شروط الإصبع الضرورية». الوقوع في تحصيل الحاصل أو الحشو يعني إدخال شروط ليست ضرورية ضرورة فريدة وكافية كافية مقترنة ليكون شيء ما إصبعًا. يعني الترقى من تحصيل الحاصل إلى التفسير الحقيقي الإعلان عن الفرضية البسيطة الواردة في محاورة فيدون. وبالبديل من ذلك، لا يوجد شرط حقيقة للعبارة «هذا إصبع»؛ وإلا، فإن شرط الحقيقة هو قولي: «لأنني أقول ذلك».

إن الاعتقاد بأن هيلينا جميلة أو أن سداد ديونك يتطلب فقط أن نعبر عن شروط الحقيقة لهذه القضايا بحدود معقولة. الاعتقاد مسوغ للذات أو للآخرين على أساس هذه الحدود.² بداعي شكلها، أو مثلاً ألوانها، تعتبر هيلينا جميلة، ولأن واحدًا سلم مبلغًا من المال في الوقت المناسب، عد الفعل فعلاً عادلاً. إن داعي امتلاك الفلسفة لموضوع بحث متميز هو بالضبط

1 انظر محاورة الجمهورية 523B1ff.

2 في كتاب الحدود المنحول إلى أفلاطون 4-414C3، تعرف δόξα بأنها ὑπὸ ὁληνσις μεταπειστος، مثل ἐπιστήμη، 414B10. على عكس 414B10، ὑπὸ ὁληνσις ψυχῆς ἀμετά (حالة معرفية للإلغاء) على عكس 414B10، πτωτος ὑπὸ λόγου (حالة النفس المعرفية غير القابلة للإلغاء). الاعتقاد غير قابل للإلغاء (بواسطة λόγος) لأنه استنتاجي لا مفر منه، ويمكن دائماً الطعن في الاستدلال وقلبه. عادةً ما يتم الاستدلال عن تجربة الإحساس. على النقيض من ذلك، فإن المعرفة مباشرة أو غير استدلالية وغير قابلة للإلغاء من قبل λόγος.

داعي تجنب سقراط التفسيرات الطبيعية لصالح فرضيته البسيطة. لا يوجد تفسير مناسب للطريقة التي توجد بها الأمور في أدناه ما لم نلجأ إلى فكرة المثل العقلية.¹

إذا ما نحن نحينا جانباً في الوقت الحالي التمييز المغرض بين المعرفة والاعتقاد، لماذا يعتقد أفلاطون أن السعي الدؤوب للاعتقاد المتعلق بالمحسوسات لا يمكن أن يحل محل الفلسفة؟ تقدم أن عاينا الداعي الرئيس في القسم السابق. بقدر ما يبحث المرء عن تفسيرات للأشياء أو الأحداث أو السيرورات في الطبيعة، لا يسعه إلا أن يفشل في تحقيق النجاح إذا لم يلجأ المرء إلى العالم المعقول وفي النهاية إلى فكرة الخير. لكن ثمة ما هو أكثر من هذا.

إن التمييز الأساسي بين المعرفة (العلم) ἐπιστήμη والاعتقاد (الرأي) δόξα والتمييز الموازي لموضوع بحث الفلسفة وموضوع بحث محب الاعتقاد ومؤثر الرأي لا يقود أفلاطون إلى التأكيد على أن العالم المعقول لا فائدة منه للفيلسوف. على العكس من ذلك، يقول في طيماوس إن الفلسفة

1 من السهل بناء حجة مماثلة ضد تفسير طبيعي معاصر لأي عدد من الظواهر الخلاقية. على سبيل المثال، تفسير وجود حالة عقلية حاضرة بمصطلحات فسيولوجية عصبية يعني مواجهة التحدي المتمثل في بعض المستويات، على سبيل المثال، ما دون الذري، سوف يعمل هذا التفسير بالتساوي في حالة ذهنية معاكسة. ما كان الادعاء الأفلاطوني أنه إذا كانت حالة لذهن معينة حقاً حالة ضرورية وحتى كافية لحالة ذهنية معينة، فيمكن أن تكون هذه الحالة الذهنية حاضرة دون حضور الحالة الذهنية. وإعاً بدلاً من ذلك، فإن الادعاء هو أن فهم ماهية تلك الحالة الذهنية يتطلب اللجوء إلى مثل عقلية مفارقة، وهذا اللجوء لا يتم تقصيره بالإصرار على الشروط. وهذا لأنه، بما أن المثل العقلية أسباب أبدية، فإن حضور الشروط الضرورية والكافية لا يبلغ هذه الأسباب الحقيقية. فقط من خلال الخلط بين الشروط والأسباب يمكن للمرء أن يفترض أنه من الممكن أن تكون الشروط الضرورية حاضرة بدون نتيجة بسبب عدم وجود شروط ضرورية أخرى. من وجهة النظر هذه، الأسباب المجموع المطلوب لسائر الشروط الضرورية (وبالتالي كافية على وجه الاشتراك). كما سترى في الفصل التالي، فإن الفشل في أخذ خلود المثل العقلية في الاعتبار وبالتالي انتشارها في كل مكان أمر حتمي لفهم أهميتها التفسيرية.

نفسها مشتقة من دراسة الطبيعة.¹ لكن هذا لا يطمس بأي شكل من المثل العقلية التمييز بين موضوعي المبحثين. ونظراً لأن الفلسفة توفر الأساس التفسيري لعلم الطبيعة، فقد نفترض أنها مرتبطة بشكل مشابه للعلاقة بين الصورة العلمية المفترضة والصورة الجلية للطبيعة، حيث توفر الأولى الأساس التفسيري للأخيرة، وهذه المماثلة في ذاتها لا تتعارض مع الخط المنقسم في محاورة الجمهورية والأدوار المماثلة لفكرة الخير والشمس. لكن، بالنسبة إلى أفلاطون، فإن أنكساغوراس يمثل أولئك الذين يسعون للحصول على الصورة العلمية للطبيعة. يتم تمييز الشروط اللازمة للصورة الجلية، ومضامين علم الطبيعة، عن الدور السببي للعالم المعقول فيما له صلة بالعالم المحسوس.²

يبنى محبو الاعتقاد ومؤثرو الرأي اعتقاداتهم على تجاربهم الحسية. لكن الحواس كما هي تقدم لهم بيانات ملوثة؛ أي الألوان والأصوات والمثل العقلية التي لم يتم تحديدها كدليل على وجود أي خاصية شكلية. وأكثر من ذلك، فهي مضللة على نحو إيجابي حيث يتم أخذها لتقديم دليل

1 محاورة طيمائوس 47A4 – B1: *περί τε τῆς τοῦ παντός φύσεως ζήτησιν... ἐξ ὧν ἐπαρυσάμεθα αὖ γένος* (فيما يتعلق بالبحث في كل الطبيعة... التي استمددنا منها الفلسفة) من المفترض أن الكلمات «التي منها» تشير إلى أن الباحث في الطبيعة المائل فلسفياً غير راضٍ عن شيء مثل الإغلاق السببي وبالتالي فهو يقاد إلى موضوع بحث الفلسفة. يبحث الباحث عن تفسيرات داخل الطبيعة ولا يمكنه العثور عليها هناك، تماماً مثل سقراط في محاورة فيدون.

2 تتخيل فاين 2016، وهي تكتب عن «نظرية العالمين في فيدون»، أن الشخص الذي يمتلك معرفة بالمثل العقلية يمتلك بالتالي حكمة حول العالم المحسوس، على الرغم من اعتراضها (562، 564) بأن هذا الاستنتاج غير مدعوم في النص. فقط، كما تؤكد، النص لا يتعارض مع الأمر. في الواقع، سوف يكون للفيلسوف الناجح اعتقادات مدعومة جيداً حول المحسوسات ولا يوجد شيء من حيث المبدأ ضد تسمية هذا نوعاً من الحكمة. على أن النقطة الحاسمة هي أن موضوع بحث الفلسفة يظل منفصلاً عن الموضوع الذي يحظى باهتمام عشاق المشاهد والأصوات. وبلا هذه الحكمة المشتقة والخاصة عن العالم المحسوس، لا بد أن يكون المرء في حالة ضياع فكري. يمكن للمرء أيضاً، كما أفترض، أن يطلق عليها اسم «المعرفة»، كما يفعل هارت 157 2017، 159-Harte، ولكن هذا ليس *ἐπιστήμη* بل هو نوع من الاعتقاد الصحيح المسوغ مع كل الصعوبات المصاحبة لتقديم تفسير مقنع للتسوية.

على خاصية بينما يكون هذا الدليل المفترض المتطابق بمثابة دليل على خاصية مخالفة. إذا اعتقد المرء أنه لا توجد مثل عقلية (صور) تشرح شرحاً لا لبس فيه حضور الخصائص، فمن الطبيعي أن يعتبر فساد البيانات سمة من سمات محبة الرأي وإيثار الاعتقاد، وليس خطأ. يمكن للمرء أن يشرع بسعادة في البحث عن نقطة نهاية معرفية يفترض أنها مستقرة ومحددة من حيث التقريبات والتعميمات وما إلى ذلك، مع استهداف استكشاف نفعي. لم ينتقد أفلاطون محب الاعتقاد ومؤثر الرأي فقط بسبب أن الفلسفة أكثر إلحاحاً أو أكفأ فعلاً لما يريد محب الاعتقاد ومؤثر الرأي أن يفعله، بدلاً من ذلك، وإنما نقده هو أنه حتى في نفس α الذي يشكل إنجازهم - حتى الاعتقادات الحقة، كما يجوز أفلاطون ذلك بسهولة - يجب أن يكون هناك اعتراف أو افتراض مسبق لنمط من الإدراك المعرفي يختلف اختلافاً جذرياً عن «الاعتقاد» أو «الرأي» $\delta\delta\xi\alpha$ وموضوعات لهذا النمط من الإدراك تختلف اختلافاً جذرياً عن المحسوسات. وكما يقول بارمينيدس في المحاوراة التي تحمل اسمه، إذا لم تكن المثل العقلية موجودة أو إذا كانت موجودة ومفارقة تماماً أو مفارقة عن العالم المعقول، فإن التواصل العقلي سوف يكون مستحيلًا؛ وذلك لأن هذا التواصل يعتمد على إدراكنا لتكوينات للمثل العقلية بين الأشياء وإصدار أحكام حول التشابه والاختلاف بين الأشياء بسبب المثل العقلية، لكن محب الاعتقاد ومؤثر الرأي يفترض أن التواصل العقلي ممكن. فليس من المستغرب، إذ يتجاهل شرط هذا الاحتمال، يمكن، شأن ريتشارد رورتي، أن ينقاد في النهاية إلى التخلي عن النزعة التمثيلية بالمرّة. ومن دون الوظيفة التفسيرية للمثل العقلية، فإن الفكر واللغة من جهة والمحسوسات

من الجانب الآخر لا يمكن بالفعل المقايضة بينهما والملاءمة.

5.3 محاورة ثياتيطس والسفسطائي في شأن بحث الفلسفة

في الاستطرداد الشهير الورداد في محاورة ثياتيطس، يقابل سقراط الفلاسفة بالخطباء.¹ يشمل موضوع البحث الذي يعنى به الأوائل طبيعة الكائن البشري وطبيعة العدل والظلم.² يحث سقراط ثياتيطس على الفرار من عالم الخطيب إلى العالم الذي تتوفر فيه هذه المعرفة.³ هو ذا تمامًا ما وصفت الفلسفة في محاورة فيدون.⁴ يوصف «السفر (φύγη)» بأنه رحلة «التشبه بالله قدر الإمكان (ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν)» ويتم ذلك بممارسة العدل والتقوى مع الروية (φρόνησις).⁵ وعالم الفيلسوف الآخر الجلي بالمقارنة مع نظيره، الخطيب، نسخة أخرى من التعارض في محاورة الجمهورية بين الفلاسفة وعشاق المشاهد والأصوات. ويجب تأكيد أن ممارسة الفضيلة مع الحكمة، أي مع المعرفة الفلسفية، هي أداة التشبه. وهذا التشبه، الذي يعني حرفيًا «جعل نفس شبه الشيء»، يكتمل عندما ننخرط في النشاط الإلهي لمعرفة العالم الأبدي.⁶

1 محاورة ثياتيطس 177C2 - 172C3. يومتى التناقض إلى محاورة جورجياس، حيث يقارن سقراط الخطباء والفلاسفة في نقاشه مع جورجياس وبولوس. هناك، موضوع بحث الفلسفة هو، في المقام الأول، طبيعة النفس والعناية بها.

2 انظر محاورة ثياتيطس. 174B4-5 و 175C2-3.

3 انظر محاورة ثياتيطس 176A5-9.

4 انظر محاورة فيدون. 64E8-65a2، C11 - D2، D11ff. المسألة الأساسية هي أن المعرفة تتطلب الانفصال عن الجسد لأن موضوعات المعرفة مفارقة للجسدي. بقدر ما نكون في جسد، فإن الجسد عائق أمام هذه المعرفة.

5 راجع محاورة الجمهورية. 500B8 - C7، 619C8. انظر لافيكيّا 271، 272-Lavecchia 2006، حول العلاقة بين φρόνησις وἀλήθεια. ويدل هذا الاصطلاح الأخير على اسم آخر لنشاط νοῦς. انظر محاورة فيدون. 65A9 - 65A9 - 66A6، D8 - E4؛ محاورة السياسي. 278D8 - E2؛ وفيلسوف. 58B9-D1، 59C2-D6.

6 انظر لافيكيّا 270، 273-Lavecchia 2006.

مثيرة هي للجدل صلة الاستطارد بالموضوع الرئيسي للمحاورة، أي تعريف المعرفة (ἐπιστήμη)، وهي تعتمد على ما إذا كنا، إذا ما نحن أردنا استخدام اصطلاحات ميليس برنيات (Myles Burnyeat)، أردنا أن نختار القراءة أ أو القراءة ب.¹ وفقاً للأولى، يقدم أفلاطون حجة رد (إلى المحال) مفصلة، مبرزاً أن المعرفة لا يمكن أن تكون إدراكاً حسيّاً (αἴσθησις) أو اعتقاداً حقيقياً (ἀληθὴς δόξα) أو اعتقاد الحق مسوغاً في قول استدلاي (λόγος). في هذه القراءة، لا يمكن أن تكون أيّاً من هذه لأن المعرفة هي فقط معرفة العالم المعقول. على أن في القراءة ب، شأن القراءة أ، من المسلم به أنه لا يوجد تعريف ناجح لأي من تعريفات المعرفة؛ ويُحكى أن أفلاطون قد غير وجهة نظره عن المعرفة في محاورة الجمهورية بحيث أصبح الآن مستعداً لتأييد قيام معرفة بمعنى ما من المعاني بالعالم المحسوس. لن أكرر هنا الحجج التي قدمتها في مكان آخر نيابة لصالح القراءة أ.² هنا، سوف أشير فقط إلى أن معقولية القراءة ب تعتمد إلى حد كبير على شرح سبب انحراف محاورة ثياتيطس عن محاورة الجمهورية التي تسبقها وعن محاورة السفسطائي التي تليها. وعلى نحو أكثر تحديداً، يجب أن يُظهر أن أفلاطون كان يريد التسليم بمعرفة الحقائق العرضية أو أن هناك معرفة بالحقائق الضرورية تكون بخلاف معرفة المثل العقلية، وبهذا، لا أستطيع أن أرى أي دليل على الأولى ولا مسافة مفاهيمية بين الأخيرة ومعرفة المثل العقلية المرادة بالجدل. إن التحريض على «الترنيق من هنا» هو إعادة تأكيد لموضوع بحث الفلسفة المتميز.

وفي محاورة السفسطائي، نجد بالأساس التقرير المتطابق عن موضوع مبحث الفلسفة الذي نجده في محاورات فيدون والجمهورية وثياتيطس.

1 انظر برنيات 1990. Burnyeat.

2 انظر جيرسون 2003 194 Gerson، 238؛ وجيرسون 2009، 44-54.

«الغريب: فما الاسم الذي نطلقه على هذا العلم (المعرفة)، يا ثياتيطس؟
ترانا، بحق زوس، انسقنا إلى علم الأحرار، ألا نكون، ونحن آخذون في البحث
السفسطائي، قد اكتشفنا الفيلسوف قبل الوقوع عليه؟

ثياتيطس: ماذا تريد أن تقول؟

الغريب: التقسيم هكذا أنواعًا، وعدم اعتبار الصيغة غير الصيغة
نفسها، أو اعتبار الصيغة نفسها غير الصيغة، أليس هذا كله من أساليب
العلم الجدلي؟

ثياتيطس: هذا ما سنقول.

الغريب: من كان قادرًا على ذلك، وكان نظره ثاقبًا فيرى صيغة واحدة
ممتدة إلى كل جهة، خلال صيغ متعددة تظل كل واحدة منها متميزة، وصيغ
متعددة مختلفة بعضها عن بعض، تلفها من الخارج صيغة وحيدة، صيغة
وحيدة ممتدة إلى مجموعات كثيرة من غير فقدان لوحدها، وأخيرًا صيغ
متعددة منفردة على الإطلاق. فمن كان قادرًا على ذلك كان دقيق التمييز،
فارزًا للأنواع، مبنياً علامة الترابط في ما بينها، وهل هذه العلاقة ممكنة أم
غير ممكنة.

ثياتيطس: لا شك في ذلك.

الغريب: وهذه الموهبة لن تجعلها، على ما أتصور، إلا في من يمارس

الفلسفة ممارسة كلية الصفاء والصحة.»¹ (اعتمدنا نقل حنا الفاخوري
محاورة «السفسطائي» عن اليونانية (منشورات المكتبة البولسية، 2006)
وصف الجدل هنا نسخة أكثر تفصيلاً قليلاً من تلك التي نجدها في
الخط المنقسم في محاورة الجمهورية. إن المعرفة ἐπιστήμη التي يبحث عنها
الفلاسفة هي على وجه التحديد معرفة المثل العقلية أو الأفكار أو الأنواع؛
وبالتالي، يتميز الفلاسفة عن السفسطائيين، وضمنًا، عن محاورة السياسيين.²
أن تكون هذه المعرفة تتعلق بموضوع البحث المتميز المتطابق الموجود
في محاورة الجمهورية، ذاك أمر واضح من تصريح الغريب الإيلي (Eleatic
Stranger) بعد بضعة أسطر، حيث يقابل بين الفيلسوف والسفسطائي:
«أما الفيلسوف [على خلاف السفسطائي]، فحججه يتناول أبدًا صورة
الكيثونة، وبسبب الإشعاع الذي يغمر هذه الناحية، يصبح من الصعب
أيضًا النظر إليه»³

1 محاورة السفسطائي

253C6-E5: {ΞΕ.} Οὐκοῦν ὃ γε τοῦτο δυνατόν δρᾶν μίαν ιδέαν διὰ πολλῶν, ἐνὸς ἐκάστου
κειμένου χωρὶς, πάντα διατεταμένην ἱκανῶς διαισθάνεται, καὶ πολλὰς ἄλλῃων
ὑπὸ μιᾷ ἐξῶθεν περιεχομένης, καὶ μίαν αὖ δι' ὅλων πολλῶν ἐν ἐνὶ συνημένῃ, καὶ
πολλὰς χωρὶς πάντα διωρισμένης· τοῦτο δ' ἔστιν, ἥ τε κοινωνεῖν ἑκασταταὶ καὶ ὅπῃ μὴ,
διακρίνειν καὶ τὰ γένος ἐπ' ἴστασθαι. {ΘΕΑΙ.} Πα ντά πασι μὲν οὖν. {ΞΕ.} Ἀλλὰ μὴν τό γε
διαλεκτικὸν οὐκ ἄλλω δώσει, ὥς ἐγγῶμαι, πλὴν τῷ καθά ρως τε ἰως.

2 يعتمد المعنى الضمني على إسقاط الثلاثية، السفسطائي، السياسي، والفيلسوف، التي يفترض أن يكتشف المحاور
تعريف موضوعها. في محاورة السفسطائي. 4-217B1، يصر الغريب الإيلي على أن الثلاثة متميزون. وهو الذي
يكتشف عن غير قصد الفيلسوف على أنه شخص تختلف مهنته عن السفسطائي والسياسي. لست تراني أتوفر على
رأي حول لماذا لم تتم كتابة محاورة الفيلسوف حسب مبلغ علمي.

3 محاورة السفسطائي.

254A8-10: Ὁ δέ γε φιλόσοφος, τῇ τοῦ ὄντος ἀεὶ διὰ λογισμῶν προσκειμένος ιδέα, διὰ τὸ
λαμπ ρόνα τῆς οὐδαμῶς ἐν ὀφθῆναι.

_ إن إشراق المنطقة هو إشارة واضحة إلى الخير، على غرار الشمس في محاورة الجمهورية. الخير يولد إشراق
المنطقة.

وهذه المنطقة إنما هي منطقة العالم المعقول، والجدل إنما هو المنهج الذي يستخدمه الفيلسوف. ولا تعسر فقط معاينة المنطقة التي يشتغل فيها الفيلسوف، ولكن تعتاص معاينة الفيلسوف نفسه لأنه يشتغل في تلك المنطقة. وهذا ادعاء مثير للفضول، لكن يفترض أنه يعني جزئياً أن ما يفعله الفلاسفة ما كان، مثل السفسطائيين، الاشتغال بالكلمات أو المفاهيم، وكلاهما صور للواقع الحق. على أن المدخل الوحيد الذي يمتلكه الآخرون يكون من خلال الألفاظ والمفاهيم التي يستخدمها الفيلسوف في التواصل. ويكمن أحد دواعي صعوبة تمييز الفيلسوف عن السفسطائي بالتحديد في أن الأخير يستخدم نفس الأنواع من الصور اللفظية والمفاهيمية التي يستخدمها الفيلسوف. والمقتضى المباشر لهذا التمييز بين الفيلسوف والسفسطائي هو أنه إذا لم يكن موضوع بحث الفلسفة موجوداً، فلن يكون هناك في الواقع فرق بين الفلسفة والسفسطة. سوف تكون تمثيلات كلاهما على قدم المساواة، تماماً على النحو الذي أصر به رورتي على أن تمثيلات علم الفلك وعلم التنجيم متكافئة، وفقاً لأي معيار مفترض للنجاح يفي تمثيل الأشياء.

يثير المقطع الأول من المقطعين السابقين إعضالات حول ما يعنيه تمييز المثل العقلية عن بعضها البعض وما يعنيه أن يشتمل أحد المثل العقلية على الآخر. وفي إطار أرسطي للأجناس والأنواع والخواص، حيث يكون النوع هو المركب المنطقي، والجنس هو المادة المنطقية، والخاصة هي الصورة المنطقية، فإن مثل هذا الاعتبار الجدلي يكون منطقياً. ومن الواضح أنه لا معنى له في إطار أفلاطوني. وسوف نرى كيف يتعامل أفلاطون والأفلاطونية مع هذه المعضلة في الفصل التالي. لا توجد دواعٍ لنفترض أن الأنواع ما كانت مثلاً عقلية (أو على الأقل مثلاً عقلية من جانب واحد معين) أو أن الجدل

هنا قد يتحول إلى شيء مثل التحليل المفاهيمي. لأنه إذا كانت المفاهيم (νοήματα) هي الموضوع الجديد للفلسفة، فسيكون هذا أمراً مؤقتاً مثل أي شيء آخر في العالم المحسوس وسوف يكون أسلوب الإدراك المعرفي المتعلق بها هو الاعتقاد δόξα لا المعرفة ἐπιστήμη.

ومما يلزم من وصف موضوع بحث الفلسفة هنا فكرة الخير. يبدو أن غيابه يمكن تفسيره بسهولة من خلال كونه غير ذي صلة مباشرة بحل المعضلة التي وضعتها هذه المحاورة، أي كيفية تعريف من يكون السفسطائي. ولكن كما سنرى، فإن النشاط التوحيدي للفيلسوف يفترض مسبقاً الدور التوحيدي للمبدأ الأنطولوجي الأول لكل شيء.¹ كما يفترض أن التحليل الاختزالي يقود للعودة إلى مبدأ أول لكل شيء إنما هو صورة طبق الأصل لتولد الأشكال التي يتعين تحليلها من المبدأ الأول.²

إذا ما هي أخذت محاورات فيدون والجمهورية وثياتيطس والسفسطائي مجتمعة فإنه توفر أرسومة لا لبس فيها لموضوع بحث الفلسفة وللنمط الخاص للإدراك المعرفي المتعلق بالفلسفة. وتنشأ المعضلات التي تطرحها هذه

1 يدعو هذا المقطع إلى الملاحظة التأملية التالية. ما يميز القدرة الفلسفية عن جميع القدرات الأخرى هو القدرة على رؤية الوحدة حيث يرى الجميع الفوضى والقدرة على رؤية الفروق بينما يرى الآخرون عدم التمييز. هذه هي ما نسميه اليوم المهارات التخيلية والتحليلية. لا يبدو أن هذه الأمور متضمنة تضمناً على وجه التبادل، ولكن بدون الاثنين لا يتم إنجاز الكثير من الفلسفة الجيدة. ما يميز الأفلاطونية عن المذهب الطبيعي، حيث يوجد العديد من ذوي القدرات الفلسفية الممتازة، هو أن الأفلاطونيين يعتقدون أن هذه القدرات تعمل على موضوع أبدي وغير قابل للتغير بينما يفترض أتباع المذهب الطبيعي أن الخيال والتحليل يعملان ضمن عوالم لغوية ومفاهيمية متزمنة.

2 راجع أرسطو، كتاب ما بعد الطبيعة 4،
1044a23-25 : γὰρ ἡ ἐκ τοῦδε ἡ ὅτι πρὸ ὁδοῦ ἔσται ἡ ὅτι ἀναλυθέντος εἰς τὴν ἀρχήν
(لكي ينحدر شيء من الآخر، ثمة طريقتان: إما عندما يكون أحدهما أبكر من الآخر في التولد والتكون أو عندما يتم تحليله في مبدئه)؛
EN Γ 3, 1112b23-24 τὸ ἔσχατον ἐν τῇ ἀναλύσει πρῶτον εἶναι ἐν τῇ γενέσει
(ما هو الأخير في التحليل هو الأول في التولد والتكوين).

المحاورات من عدم كفاية المذهب الطبيعي لإعطاء تفسيرات مناسبة مناسبة عامة. وتبرز عناصر المذهب الطبيعي بروزاً مختلفاً في هذه المحاورات، ولكنني أعتقد أنها أكثر من مجرد تخمين أن هذه العناصر متضمنة في بعضها بعضاً تضمناً تبادلياً. وإدخال فكرة الخير العليا صراحةً في «محاورة الجمهورية» وضمناً في محاورة فيدون يوحد عناصر الأفلاطونية، وبالتالي عناصر نقيضها.



قول أفلاطون في أمر الوجود والمعرفة

الفصل الرابع

قول أفلاطون في أمر الوجود والمعرفة

1.4 المثل العقلية بحسبانها كيانات تفسيرية

يدعي شرح المقطع الوارد في محاورة فيدون الذي يعلن فيه أفلاطون عن تحوله من المذهب الطبيعي إلى الأفلاطونية وجود المثل العقلية بوسمها كيانات تفسيرية، مع إقراره بدورها الوسيلى في التفسيرات النهائية. لا يمكن للمشروع المنضوي تحت سيرة سقراط الذاتية من الانطلاق في تحقيق هدفه بدون الدفاع عن المذهب المناهض للمذهب الاسمي الذي يقود إلى المصادرة على وجود المثل العقلية وجودًا مفارقًا. إذا ما هي كانت فرضيتي حول الأفلاطونية والمذهب الطبيعي صحيحة صحة تقريبية، فإن مثل هذا الدفاع ستكون له أبعاد تشمل سائر المواقف الأخرى المبنية على «مناهضة» الأفلاطونية الأصلية (Ur-Plato-nism). وكل ما بوسعي فعله ها هنا هو استهلال هذا الدفاع، ليكون هدي في على الأقل التركيز على السمات التحليلية الأساسية لموقف أفلاطون المناهض للمذهب الاسمي، وهي سمات قد يسهل إغفالها.

دعنا نبدأ بالتمييز بين لفظتين يونانيتين، τὸ ἔχειν (التملك) وτὸ μετέχειν (المشاركة). تتكون اللفظة الأخيرة من الفعل اليوناني العامي الاستعمال، لكن أفلاطون يستخدم الاصطلاح الأخير للإشارة إلى العلاقة الأساسية بين المحسوسات والمعقولات أو المثل العقلية. تشارك شخصية هيلينا في تجسيد مثال الجمال،

وتشارك والمائدة الكبيرة في مثال الضخامة، وكل شيء ثلاثي يشارك في مثال الثلاثية. ويمكن التعبير عن الفرق بين التملك والمشاركة على أنه الفرق بين الحمل المفرد وغير المفرد.¹ فنحن نحدد أن «ح» تملك «ش»، مشيرين إلى أن المحمول لا يحمل فقط على الموضوع ضمن إطار طبيعاني، سواء تُصور بوفق منظور ثلاثي أو رباعي الأبعاد (إذا أُضيف عامل الزمن)، يمكن أن يقال إن كل «ش» لها مُعرِّف فريد أو هُويّة تعريفية. بالتعريف لا يوجد شيء في الكون يملك هُويّة متطابقة مع شيء آخر. في الوقت الحالي، سوف أترك جانباً المعضلة المتمثلة في فرضية امتلاك «ح» لـ «ش» في زمن أول، وامتلاك «ح» لـ «ش» في زمن ثانٍ، لأن ذلك يتطلب منا في الظاهر تعيين هويات تعريفية فريدة وغير متطابقة للمحمول «ش». ثمة نمط من أنماط المذهب الطبيعي يسعى إلى تجنب هذه المعضلة من خلال حصر حمل «ش» ضمن مصفوفة ثلاثية الأبعاد دون إضافة عامل الزمن. وثمة نمط آخر من أنماط المذهب الطبيعي يحتضن تبعة وضع الحمل «ش» ضمن مصفوفة رباعية الأبعاد؛ بمعنى أن أي حمل هو مجرد لقطة مجردة واعتباطية ذات طبيعة مستمرة. ينفي أفلاطون كون كل من الاحتمالين يمكن الدفاع عنه دفاعاً متسقاً، لكن المذهب الطبيعي لا يحتاج إلى التخلي عن التغييرية المستمرة في الهويات التعريفية طالما أنه يبدي استعداداً لإعادة تصوّر ما يفترض أنه الإدراك المعرفي للعالم الحسي أو ما يمكنه أن يكون عليه. على أي حال، بالمقابلة، فإن «المشاركة» تعرب عن عدم واحدية الحمل أو هي تعبّر على الأقل عن إمكان كون «ش» قابلة للحمل بوحدها بموضوع آخر. وهذا هو الاحتمال الذي يتوجّب اسميّة المذهب الطبيعي معارضته.

1 انظر فوجيساوا 1974، 30-34، Fujisawa، الذي يقيم نفس هذا النوع من التمييز مع اختلاف لغوي بسيط.

لا تستلزم فرضية الحمل غير المفرد رفض الحمل المفرد المخصوص (التملك). وبالفعل إذا كانت «ح» تشترك في تجسيد مثال عقلي معين، فإنه من المنطقي أن تكون «ح» تملك الخاصية «ش» امتلاكاً حصرياً. إن توضيحنا لهذه النقطة بهذه الطريقة يبرز السؤال عن سبب الحاجة إلى المثال العقلي في المحل الأول إذا كانت فرضية «المشاركة» في المثل العقلية تتركنا مع محمولات فريدة ذات هويات تعريفية فريدة. وقد نطرح سؤال الهوية طرْحاً آخر: إن كانت «ح» تملك «ش»، فما الادعاء بالضبط عند القول إن الاسم الخاص بـ «ش» مطابق للمثال العقلي الذي تشارك فيه «ح»؟ إن كانت هلينا، على سبيل المثال، تملك الخاصية التي قد نسميها «جمال هلينا»، فما الذي ندعي ها هنا عندما نقول إن تفسير هذه الحقيقة هو مثال الجمال الذي تشارك هلينا فيه؟ أليست المشاركة صيغة مكررة وغير لازمة لامتلاك خاصية الشيء ببساطة؟

للإجابة عن هذه الأسئلة، نحتاج إلى الرجوع إلى التمييز السابق الذي اعتمد عليه أفلاطون بكليّة مطلقة والموماً إليه باختصار سابقاً، وهو التمييز بين «الإدراك بالحس (τὸ ἰσθάνεσθαι)» و«التفكير بالعقل (τὸ νοεῖν)». الإدراك الحسي هو ما نفعله بحواسنا الخمس، والتفكير هو ما نفعله بعقولنا.¹ والمسألة المهمة هنا هي أنه عند تأكيد أن «ح تملك الخاصية ش» فإننا نستخدم عقولنا استخداماً لا اختزال فيه. لا يمكن لأي تقرير عن إدراك «ح» أو إدراك «ش»

1 انظر محاورة فيدون 65D9-10؛ محاورة الجمهورية 524C13، 507B8-9؛ محاورة طيماوس، 28A1-4، 51E6-52A7. تؤكد هذه المقاطع التمييز بين المحسوس والمعقول. لا يمكن اختزال أحدهما إلى الآخر ولا هما موصولان كما لو كان التفكير استمراراً للإدراك الحسي، ويفترض فقط أنه أقل توهجاً. ينتقد أرسطو (DA Γ 3، 427a17-b6) متبعي المذهب الطبيعي، هنا، الفيلسوف أنباذقليس وآخرين، لخلطهم بين الإدراك الحسي والتفكير. حجة قيامهم بذلك افتراضهم بأن كليهما فعل جسدي (σωματικόν). يفترضون ذلك لأنهم يعتقدون أيضاً أن أداة المتعرف يجب أن تكون هي نفس الشيء المتعرف في الجوهر؛ لذا فإن معرفة عالم حسي تتطلب معدات معرفية جسدية.

بواسطة أي آلية للإدراك الحسيّ وحده أن تسفر عن الفكرة أو تأكيد أن «ح تملك الخاصية ش».¹ فلا جملة أفعال إدراك بالحس ترقى إلى منزلة فكر حملي حتى عندما، في حالات معينة، يصير فيها «الإبصار» إبصاراً «لشيء معين»، ويتقاطع الإدراك الحسي والفكر مؤقتاً أو يتلاقيان. ما أرغب في أن أركز عليه هنا هو كيف يتعلق الأمر هنا بالضبط بالإدراك غير الحسي. فإن تعرّف أن ح تملك الخاصية ف، حتى لو كانت تتفرد بامتلاك الخاصية «ش»، إنما معناه تخطي ما هو فريد في إدراكنا. إن إدراك موضوع محسوس الذي يملك هُوِيّة تعريفية فريدة يكون بواسطة فاعل يملك بدوره هُوِيّة تعريفية فريدة. وسواء أكان هذا المحسوس هو «ح» أم «ش»، فإن تأكيد أن «ح» هي «ش» يتجاوز تفرد «ح» و«ش»؛ أي هُوِيّة كل منهما. والطريقة الوحيدة لجعل ذلك ممكناً إذا ما كانت «ش» التي لا تملك هُوِيّة تعريفية تطابق تلك التي تخص «ح» وإلا فلن يكون هناك فرق بين اعتبار «ح» هي «ح» واعتبار «ح» هي «ش» متعرّفاً عليها بصورة أخرى عدا أنها مملوكة ملكية تفردية من قبل «ح». ولكن هذا الأمر يبدو أنه يناقض الادعاء بتفرد «ش»؛ أي أن لـ «ش» هُوِيّة تعريفية فريدة، فكيف يمكن للتفكير أن يتعرّف ما هو فريد بوسمه وغير فريد؟

نجد الإجابة عندما نستكشف الفرق الأساسي وغير القابل للاختزال بين الإدراك الحسي والتفكير. إن الموضوع الذي يُصَبُّ عليه التفكير ما كان هو محصوراً بحاسة معيّنة ومشروطة، مثل الرائحة أو الصوت أو الشكل، ولكنه شكل

1 هذا هو السبب في أن δόξα (الدوكسا أي الظن أو الاعتقاد) لدى الفيلودوكسين (الفيلودوكسي هو الشخص الذي يهتم بالأراء والاعتقادات بدل الحقائق) تتطلب سلطة تفوق الإدراك الحسي المذكور في أعلاه.

أو بنية أو ترتيب أو نظام يملك خصوصيات تخصه وهو متاح أمام الحواس.¹ شأن التفكير في شكل، على عكس الإحساس بشكل، أنه دائماً وحتماً أمر شمولي كلي وليس خصوصياً فردياً. وهذا لأن الشكل في ذاته ما كان هو شمولياً كلياً ولا خاصاً فردياً. مثلاً لو كانت «ش» تمثل شكلاً، فهذا الشكل في ذاته ليس هو الشكل الخاص بالشكل الذي تم تشكيله ولا هو شمولي وكلي أيضاً، لكن عملية التفكير في هذا الشكل هي دوماً فعل شمولي وكلي. إن الموضوع الذي ينصب عليه التفكير مختلف عن الشكل الخاص أو الفريد الذي نصيبه في حال الإدراك الحسي. فكيف لا يكون الأمر ذلك؟ لدرك أن الموضوع الذي ينتصب أمامي دائري وأن أؤكد أن شكله كذلك من خلال التفكير في أن «ح» هي «ش» إنها هو هو تعرّف الأمر من غير الاستناد إلى الإدراك الحسي. قد نرغب في أن ندعي أن ما من شكل إلا ويمكن أن يكون موضوع عيان، بالطبع، ولكن عندما أدعي أن «ح» هي «ش» فإنني أفعل فعلاً زائداً عن مجرد تعرّف «ح» وتعرّف «ش». وإذا ما أنا اقتصرنا على جهات الحواس وحدها يمكننا فقط تعرّف «ح» وتعرّف «ش»، وحتى إعادة تعرّف «ح» و «ش» يقتضي مني تجاوز إدراكي الحسي. وأعني هنا الإشارة إلى أكثر من مجرد إعادة تعرّف ما يقوم به مستشعر بصمة الإصبع على سبيل المثال. وأعني الادعاء القضوي (المصاغ في قضية منطقية) بأن تلك الـ «ش» التي أمامي الآن هي نفس الـ «ش» التي كانت أمامي البارحة. يتم تعرّف

1 إن التشكيلات أو الأعداد التي يدخلها خالق الكون المادي في العماء ما قبل الكوني هي على الأقل، أمثلة نموذجية للشكل أو النظام. تتضح هذه الحقيقة أكثر إذا أدركنا أن (وفقاً لمحاورة طيماسوس لأفلاطون) الخصائص أو الصفات الظاهرية تقف خارج إطار المعقولية والمفكرية. يحاج كاهن 2003- Kahn 2006، بأن فرض تطبيق النظام الرياضي على العماء ما قبل الكوني، وبالتالي إنشاء مقياس للمعقولية في العالم المحسوس كان هو الحل النهائي عند أفلاطون لمعضلة المشاركة، وهو كيف يكون لشكل مفارق ومتطابق مع ذاته أن يوجد في ليفغ من الأفراد البائدين. تُحل المشكلة من خلال المعقولية على أنها بنية رياضية بحيث تُسمى الأشياء بمسمياتها وفقاً للمثل العقلية لأنها تجسد، مثلاً، الحقائق الواردة في كتاب الأصول لإقليدس على سبيل المثال.

التماثل ها هنا تعرّفًا كليًا شموليًا. ولا يوجد إدراك حسّي فيه. فالتماثل متعرّف عليه تعرّفًا شموليًا كليًا لأن الشكل المتماثل المُدرَك في الشئين هو في كل حالة من الحالتين متعرّف عليه تعرّفًا شموليًا كليًا كونيًا.

ربما يمكن التعبير عن الفكرة هنا تعبيرًا مختلفًا؛ إذ لا يمكن لأي تحليل أو تفكيك ينهض به الإدراك الحسّي أن يفضي إلى حكم حملي ذي شكل على النحو الآتي: «هي ش»، وهذا بالضبط لأنه في الإدراك الحسي ليس يمكن إدراك اللهم إلا ذاك الذي يملك هويّة منفردة. لكن الحكم الحملي يرقى إلى الزعم بأن الموضوع والمحمول متطابقان بمعنى ما من المعاني، على الرغم من حيازة كل واحد منهما هوية فريدة. في التفكير، ما تدركه الحواس بحسبانه فريدًا إنما يتفكر فيه بوجه كلي. وهذه الكلية هي ما يجعل الحكم الحملي شيئًا آخر سوى إنكار ينقض نفسه لقانون الهوية. هي ما يجعل الأمر عبارة عن ادعاء بخصوص المشاركة لا ادعاء بخصوص الملكية.

يتوجب التمييز بين المسألة المعرفية الدائرة على أن التفكير والإدراك الحسي يلتقيان مع الشكل المتماثل بطريقة مختلفة وبين المسألة الميتافيزيقية التي مفادها أن الشكل «واحد فوق العديد»¹ يختلف الأمران، ولكنهما يتضمن بعضهما بعضًا. نظرًا لأن الشكل في ذاته ما كان كليًا ولا خاصًا، وهو يمكنه أن يفسّر كيف يمكن لعدد من الأشياء أن تكون متماثلة، على الرغم من اختلافها

1 انظر محاوراة بارمنيدس 4-132A1: [بارمنيدس يتحدث إلى سقراط الشاب] Οἷμάι σε ἐκ τοῦτοιοῦδε ἐν ἑκάστον εἶδος οἷεσθαί εἶναι. ὅταν ὁλγὰ ἄττα μεγάλα σοι δόξῃ εἶναι μία τις ἴσως δοκεῖ ἰδέα ἡαυτῇ εἶναι ἐν πάντα ἰδόντι. ὁθεν ἐν τὸ μέγα ἡγῆ εἶναι

(أعتقد أنك قد تأديت إلى وضع تعتقد معه أن كل مثال واحد بذاته على حدة على النحو الآتي: عندما كانت تبدو لك عدة موضوعات كبيرة، وكانت نظرتك تنصب عليها كمجموعة كنت تعتقد أنك تكتشف فيها، كما أتصور، صفة معينة واحدة ومتطابقة؛ وهذا ما يجعلك يجعلك تضع الكبير من حيث هو شيء واحد) (اعتمدنا ترجمة حبيب الشاروني لمحاوراة بارمنيدس). انظر أيضًا محاوراة الجمهورية 7-476A5.

اختلافًا عدديًا. فالكلية موجودة في التفكير، والخصوصية موجودة في الإدراك. أن يكون الشكل «واحدًا» لا يعني أنه واحد بالطريقة عينها التي يكون بها الشكل في لحظة معينة أو الشكل المحدد بتفاصيل معينة واحدًا وقادرًا على هويّة عددية واحدة متفردة. وأن توجد طرق متباينة لوجود الشيء باعتباره واحدًا متعلقة في ما بينها البين وبكل شيء آخر، فذاك هو ما يظهره الجزء الثاني من محاورة بارمينيدس. كلا، ما كانت كلية شكل معين هي ما يؤهله لأن يفسر الهويّة المنضوية في الاختلاف متصلة ببعضها بعضًا، وبكل شيء آخر ليست كلية الشكل هي التي تمكّنه من شرح الهويّة من حيث الاختلاف أو التماثل بين أمرين أو عدة أمور أو إمكانية الحمل المنطقي. ولكن بالأحرى، كلية التفكير وكونيته هي التي تمكّنا من فهم أنه ما لم يوجد شكل واحد يكون في ذاته غير خاص ولا كونيًا فإنه لا يمكن لأي شكل أن يشرح هذه الوقائع المتعلقة بالعالم المحسوس.¹

1 أرسطو، كتاب ما بعد الطبيعة M 9، 1086a32-b11، يهاجم الأكاديميين لنظرية تفترض أن الكليات (τὰ καθόλου) والمفردات (τὰ ἑκαστα) «سوف تكون عمليًا» (σχεδόν) هي الطبيعة المطابقة. بكل استحقاق، يتعلق هذا النقد بافتراض غير سياقي أو مبتور للمثل العقلية المفارقة التي يمكن الحمل عليها كليًا بأي «عدد». ولكن هناك إضافتان حاسمتان للنظرية تزيلان لذعة هذا النقد: (1) هناك تمييز بين الكيان الذي هو المثل العقلي وذاك الذي يمثل طبيعته، الذي يسمى باسمه، و(2) وأن انفصالية المثل العقلية مقصورة على الانفصال عن الزمن والعالم المحسوس. ما كانت المثل العقلية منفصلة مفارقة لبعضها بعضًا، ولا عن فكرة ما الخير، لا ولا للعقل المتمثل في خالق العالم المادي (الصانع). لا تظهر هاتان النقطتان بوضوح إلا في المحاورات التي جرى تحريرها عندما كانت مناقشة نظرية المثل العقلية متطورة جدًا في الأكاديمية، على قدر ما نستطيع أن نذكر. لا شك أن أرسطو ينتقد وجهة نظر بعض أعضاء الأكاديمية، بمن فيهم أفلاطون في بعض الأوقات. النقد غير فاعل في ضوء التطورات أو التحسينات المتأخرة داخل تلك النظرية. أعتقد أن لفظة «عمليًا» تشير إلى أن أرسطو يشك في إمكانية الدفاع عن التمييزين المذكورين. كما سأحاول أن أبين في أدناه، يمكن الدفاع عنهما عندما تؤخذان معًا وضمن الإطار الأكبر للتعبير النسقي تحت الأفلاطونية. انظر شيلدرز 511-523، Shields 2011، خاصة 522، لدعم (1) كإجابة مناسبة لأفلاطون على قراءة نقد أرسطو وكأنه مناقض لنظرية أفلاطون. للحصول على دليل للنقطة (2)، انظر جيرسون 2005a، الفصل السابع.

والسؤال عن كيف لا يمكن أن يكون مثال واحد متفردًا، يُجاب عنه بإيجاز من خلال الإصرار على درجات الوحدة؛ حيث إن الشكل، بطريقة ما، عبارة عن وحدة أكثر من كونه تمثيلًا له. سيتم تطوير فكرة درجات الوحدة التطوير الأكبر في الفصل الخامس.

كان الفهم الخاطئ للمثل العقلية بوسمها كليات أو موضوع نظرية واقعية في الكليات من السمات المضللة لكثير من التفسيرات الأفلاطونية، ولضرب من الأساطير المتوارثة والباقية في تاريخ الفلسفة بصفة مجملة.¹ إذا كان شكلاً ما كلياً، فإنه لا يمكن إذن أن يتخصص وأن يبقى هو الشكل المطابق في نفس صورته الأصلية.²

لكن إذا كان تخصيص الشكل غير مساوٍ للشكل فإن المغزى الكامل لنظرية المثل العقلية، إذا جاز التعبير، سوف يضيع؛ وذلك لأنه من المفترض أن تشرح النظرية الهوية في الاختلاف، أو على نحو بديل، كيف تكون الأشياء المختلفة عددياً متماهية. تشرح النظرية كيف يكون التشابه بين الأشياء المختلفة عددياً أمراً ممكناً، وهو شيء يجده المذهب الاسمي أمراً مستحيلاً. إذا كان الشكل مجرد كلي، فلا يمكن تخصيصه، وفي هذه الحالة لا يمكن أن يكون هناك تماثل قابل للتفسير فقط وإذن وفقط كان ثمة شكل مطابقاً «فضلاً عن ذلك». ولو نحن قلنا إن شكلاً يُفترض أن يكون قابلاً للحمل على عدة أشياء، فقولنا هذا ليس إلا كناية مضللة؛ وذلك لأن الشكل وضع لشرح كيف يمكن إصدار أحكام عملية يكون المحمول فيها مُستخدمًا وفق دلالة واحدة في متعدد حالات.

1 على سبيل المثال، روس W.D. Ross 1951، 35: «في الأصل كان مذهب [المثل العقلية] اعتقاداً مبسطاً في وجود الكليات تمامًا كما ينطوي في وجود أفراد لهم خواص». بالقوة، ما من كتاب فلسفي يعالج ما يُسمّى بمشكلة الكليات إلا ويؤكد أن الأفلاطونية مرتبطة بنظرية واقعية للكليات، مما يعني تقريباً ما يعنيه أرسطو في نقده المذكور في أعلاه.

2 انظر آلين 52-56، Allen 1965، الذي يرفض بحق فكرة أن المثل العقلية هي كليات «متغيرة وتبادلية»، قاصداً أنها تقبل الحمل واحدٍ بالدلالة على تمثيلات. إن السبب المباشر لهذا الرفض هو أن تمثيلات المثل العقلية منقوصة بالمقارنة إلى المثال نفسه، بينما لا يمكن لتمثيلات الكليات أن تكون كذلك بالقياس إلى الكلي الذي هو بالتحديد ما كان سوى كل التمثيلات في ما تشترك فيه. كما رفض باترسون Patterson 1985b، 134- 135 أيضاً اعتبار المثل العقلية كليات. إن الشخص الذي يبني مذهبه الاسمي على أساس رفضه لنظرية الكليات الواقعية قد أخطأ هدفه، على الأقل فيما يتعلق بأفلاطون. انظر أيضاً موهر Mohr 2005، الفصل الثاني عشر.

والحال أنه للنهوض بهذه المهمة، لا يحتاج شكل مفارق أن يكون كلياً، والذي ما هو سوى أقنمة لنشاط التفكير انطلاقاً من الكلية، وهي الطريقة الوحيدة التي يمكن بها تصور الشكل.

إن محاولة الثبات على مزعمة أن الشكل كلي بينما يكون الدور التفسيري الكامل للشكل هو إظهار كيف أن شيئين أو أكثر متماثلان، بمعنى أن يكون لكل منهما خاصية متطابقة، يقود المرء إلى تأكيد أن المثل العقلية إنما هي كلية وخاصة. لكن أفلاطون لا يؤيد هذه العبثية بنفس قدر عدم تأييد أرسطو إياها. وبالبديل، تكمن كل كلية في العلاقة المعرفية بين المفكر والشكل، وتكمن كل الخصوصية في «ما يملكه» مثال قد عن شكل. تتعالق وتتلازم سمة «التملك» اقتصاراً و«المشاركة» اشتراكاً، على الرغم من عدم تطابقهما؛ وذلك لأن الشكل في ذاته ما كان هو كلياً ولا كان خاصاً.¹

يسهل الخلط بين إنكار أقنمة موضوعات التفكير الكلي وإنكار وجود

1 انظر محاورة فيدون 102D6-8: ἐμοὶ γὰρ φαίνεται οὐ μόνον αὐτὸ τὸ μέγεθος οὐδέποτε ἑθέλειν ἄμα μέγα καὶ μικρὸν εἶναι. ἀλλὰ καὶ τὸ ἐν ἡμῖν μέγεθος οὐδέποτε προσδέχεσθαι τὸ μικρὸν οὐδ' ἑθέλειν ὑπερέχεσθαι (يظهر لي أن الكبير لا يمكن له أن يسمح لنفسه أن يتكون كبيراً صغيراً في الآن عينه، بل الكبير فينا لن يقبل الصَّغَر مطلقاً ولن يقبل أن يفوقه أي فائق). إن الشكل والشكل الذي بداخلنا متشابهان في الطبيعة، وهذا هو السبب الذي يجعل أي امرئ رافضاً لما يناقض الكبير. ومكمن بيت القصيد في أن نقول إن الكلي والفرد متطابقان في الطبيعة، بل المقصود هو أن هناك طبيعة واحدة سواء كانت تخصصت هي في الشيء الكبير أو صارت كلية في الفكر، سواء أكنّا نحن المتفكرين أم المتفكر هو العقل الأزلّي. بالتالي، فإنّ القصور في تمثيلات المثل العقلية، هو «الافتقار إلى شيء بالقياس إلى التماثل (74A6: τὴν ὁμοιότητα κατὰ τὴν 74D6، 74E4)»، لا يجب تفسيره على أنه يتعارض مع التماثل في الطبيعة في المثل والشكل. إن القصور كامن في المساواة المحسوسة بالمقارنة مع المساواة المعقولة حيث يكون التركيز على المحسوس وليس على المساواة. ولهذا السبب يمكننا أن نتحدث عن حضور (παρουσία) للشكل في التمثيل، أي حضوره من خلال الطبيعة أو الماهية المستدل عليهما من خلال تسميته. انظر 100D5. راجع محاورة السفسطائي 247A5-7. كونترا: روس 1951، 23-24، Contra: W. D. Ross 1975 Nehemas وانظر كيلسي 34-35، Kelsey 2004. انظر سفاقرسون 2009، 71، Svavarsson الذي يُماهي القصور بـ «الافتقار إلى الاتساق المعرفي». الفكرة هنا هي أن المحسوسات سوف تظهر مختلفة باختلاف الأشخاص، بينما المثل العقلية لن تختلف. هذا التفسير يتوافق مع رأيي، وأطرح هنا سبب الافتقار إلى الاتساق المعرفي.

كيانات مفارقة يصبغ اسم المثلث العقلي بصغته على طبيعتها. قد نتفهم أنه انطلاقاً من حجة تنتهي إلى أنه لا تتعين أقنمة الكليات أن يستنتج المرء أن المثلث العقلية غير موجودة، على أن وجهة نظر أفلاطونية تفضي إلى أن هذا الاستنتاج غير متفق مع المقدمات. وبعبارة أخرى، إذا ما أنا واجهت مثلاً عقلية في ضرب إدراك عقلي؛ أي كلي كوني، فإن ذلك لا يترتب عن إنكار أن يوجد الموضوع القصدي للتفكير لذاته أن المثلث العقلي غير موجود بذاته، ونتيجة كهذه تترتب فحسب إذا لم يكن هناك تمييز حقيقي بين المثلث العقلي والموضوع القصدي. إن أقرب مصطلح أفلاطوني للإشارة إلى مثل هذا الموضوع المقصود هو νόημα (نويما، المعنى)، ويقول أفلاطون بأوضح ما يكون في محاوره بارمنيدس إن المثلث العقلية ما كانت هي معاني قائمة في النفس (νοήματα ἐν τῇ ψυχῇ) أي موضوعات قصد تنتج عن نشاط التفكير.¹ والمسوّغ الرئيس للتمييز البحث هو أنه لا يوجد موضوع قصد قادر على القيام بمهمة يُفترض على المثلث العقلية القيام بها؛ أي تفسير الهوية في الاختلاف وإمكانية الحمل. تستنكف الكلية والكونية عن الاعتبار الأنطولوجي لكيف لشيئين أو أكثر أن يكونا نفس الشيء على حال اختلافهما العددي. من المغري الاعتقاد بأنه يُفترض أن تكون الكلية ذات صلة تفضي إلى ضرب من النظرية التصويرية (conceptualism)، بموجب هذه الصلة ما يسوي بين الشيئين إنما هو بساطة تصنيفي لهما تحت المفهوم عينه. يرفض أفلاطون النظرية التصويرية رفضاً قاطعاً وصريحاً. تؤدي الرغبة في إقرار أن الظواهر التي يريد أفلاطون تفسيرها ما كانت مرفوضة إجمالاً رفضاً يقبله العقل، والاعتقاد بأن النظرية التصويرية هي الأفلاطونية أو خير بديل للأفلاطونية إلى مجموعة من النتائج الكارثية، من ضمنها وليس أقلها الخلط بين

1 انظر محاوره بارمنيدس 132B3-C11. وانظر أوبراين 2013 D. O'Brien حول هذه الحجة ومورداتها.

الكلية والتعميم. والداعي الرئيس لرفض الخلط بينهما، وهي نقطة سوف أعود إليها، هو أن التعميمات تكون دائماً مرتبطة بمجموعة بيانات محدودة، في حين أن الكلية والكونية تتجاوز المتناهي.¹ يبدو الاختلاف الجوهرى بينهما واضحاً، رغم أنه قد يسهل طمس الاختلاف في عملية الاستقراء الحسابي.

ولنعد إلى «الملكيّة» و«المشاركة». إن فكرة الحمل غير الحصري تتبع من إدراك أنني بواسطة الأحكام الحملية أدرك ما هو بالأساس مبدئياً غير مملوك بامتلاك فريد أو على الأقل ليس مملوكاً امتلاكاً متفرداً بالضرورة. يكون الأمر كذلك حتى وإن كان صحيحاً بالضرورة أن «ح» هي «ش» لأن «ح» تشارك في تمثيل مثل عقلي، إذن، «ح» تمتلك هويّة فريدة أيضاً. إذا كان الأمر كذلك، فمن المنطقي أيضاً أن تستنتج أنه إذا كانت «ح» هي «ش» و«ش» تمتلك هويّة تعريفية فريدة، ونستطيع أن ندرك أن «ح» هي «ش»، فهذا يستلزم أن «ح» لها مشاركة في المثال العقلي. بتعبير آخر، إذا كانت المشاركة تستلزم الامتلاك المتفرد، وكان الامتلاك المتفرد يستلزم المشاركة، إذا فهما متعادلان تعادلاً بحيث يستغرق الواحد منها الآخر، على الرغم من اختلافهما في المعنى. ولكن لا يمكن لهذا الأمر أن يكون صحيحاً بالتمام، لأن الشخص المعتقد في المذهب الاسمي سوف يصر على الخاصية الفريدة دون أن يرى سبباً للاعتراف أن هناك مشاركة في مثال عقلي أيضاً. ما نحتاج إلى قوله هو أن التفكير بأن «ح» هي «ش» يستوجب معاً خاصة متفردة ومشاركة غير متفردة. ومرة أخرى، على كونهما متعادلين بتعادل استغراقي، لكنهما مختلفان في تفكيرنا. إذا صح القول إن «هلينا جميلة»، صح معه القول إن جمال هلينا مملوك لها امتلاكاً متفرداً، ولكن ما كان الجمال محتازاً لهلينا حيازة حصرية، وبما يعني أن شخصاً آخر يمكن أن يكون جميلاً.

1 انظر ماك إيفوي 2018 McEvoy، الذي يطرح وجهة نظر مماثلة في سياق الدفاع عن المعرفة الرياضية القبلية.

إن الحكم الحملي أن «ح» هي «ش» إما أن يتطلب منا أن ندعن بأن «ح» ما كانت «ش» بالضرورة وبالحرص، على الرغم من أن «ش» الخاصة بـ «ح» تملك هُويّة تعريفية فريدة من دونها سوف يكون علينا أن نغيب الهُويّة المنسوبة رغم أن الهُويّة غير الصورية متضمنة في الحكم الحملي. إذا كان الأمر كذلك، فإن القول «ح هي ش» يشير إلى ارتصاف شيئين إلى حمل. وبعد، أثمة من داه يجعل مذهبًا كهذا غير مُرضٍ؟

الحُجة الأهم لاعتباره غير مرضٍ هو أنه لو لم يكن هناك حمل فإن إعادة التعرف من جديد على «ح» يُمسي أمرًا مستحيلًا. هو ذا أساس رفض أفلاطون للمذهب الهيرقليطي المتطرف.¹ إذا كنا ننوي التعرف على «ح» في زمن أول وإعادة التعرف عليها في زمن ثانٍ، فإنه يجب أن يتم هذا التعرف بواسطة حكم حملي من هذا الضرب أو ذاك. يسير التعرف المعرفي وإعادة التعرف جنبًا إلى جنب مع الهُويّة الميتافيزيقية. لكن هذه تكون ممكنة فقط لأن هناك هُويّة من ضرب معين ما بين «ح» و«ش» في الاحتمال الأول.² ولا شك أن عدم القدرة على توفير أساس ميتافيزيقي للحمل سوف يزعج بعض أتباع المذهب الطبيعي الذين يعتقدون أن هناك العديد من الأحكام الحملية ذات الأسس المتينة في العلوم الطبيعية. ولن يزعج أولئك الذين يعتقدون أن العلوم الطبيعية لا تحتاج إلى أسس ميتافيزيقية، لا ولا أولئك الذين شأنهم شأن رورتي يقبلون المقترحات التشككية المترتبة على التخلي عن القدرة على إعادة التعرف على أي شيء.

1 انظر محاورّة ثياتيوس 182A4-E12.

2 أولئك الذين يعتقدون أن الهُويّة هي مجرد هُويّة صورية سوف يقاومون احتمال أن تكون «ح» و«ش» متطابقتين. انظر على سبيل المثال ريا 1998 Rea، الذي يحاج بأن في مثل هذه الحالات تكون «ح» و«ش» متماثلتين عددًا ولكن غير متطابقتين. إن تحفظات Rea بشكّن الهُويّة ليست ضرورية، خاصة ليس بالنسبة لأرسطو الذي يشرح موقفه ويدافع عنه؛ وذلك لأن الهُويّة مثل الواحدة، هي خاصية للوجود، والوجود قابل للتدرج شأنه في ذلك شأن الهُويّة بالتمام.

على أن أفلاطون يلجأ إلى حجة أخرى يستخدمها في محاولة لتجاوز هذا المأزق المهدد بالجمود. وتكمن الحجة في أن إمكان إصدار حكم حملي خاطئ يرتفع إلى فهمنا لما هو الحكم الحملي الصحيح.¹ ولفهم معنى الاعتقاد الخاطئ بأن ثياتيطس جالس هو افتراض بأن المرء يفهم معنى الاعتقاد الصادق بأن ثياتيطس واقف مثلاً. وقول هذا لا يرقى إلى مستوى الزعم بأن في الاعتقاد بأن «ح» هي «ش» يكون المرء في الحقيقة معتقداً بصدق. ولكنه يرقى فقط إلى الزعم بأن الأحكام الحملية الخاطئة تُعقل فقط بسبب معقولية الأحكام الحملية الصحيحة، لذلك يتوجب على مناصر المذهب الطبيعي الذي يريد أن يتصدى لهذا الجدل أن يقول إنه لا يفهم الفرق بين القول بأن «ح هي ش» أمر صائب والقول بأن «ح هي ش» أمر خاطئ. وهذا لا يكافئ من ينكر عدم وجود دليل للتجريح بين صحة وخطأ عبارة «ح هي ش». بل يكافئ القول بأن المرء لا يفهم متى ما يمكن أن يعنيه القول إن هناك فرقاً بين ح إذا كانت هي ش صائب، و «ح هي ش» خاطئة.

إن إنكار القدرة على درك هذا الاختلاف أمر مثير للفضول، لأن تجلي قدرتنا على إدراك الفرق يأتي إلينا فقط من خلال الإدراك الحسي. فبدون هذه البصيرة المبدئية للاختلافات يصبح الإدراك المعرفي أمراً غير ممكن. مع ذلك تتعدى بصيرتنا بصيرة الحيوانات فيما يتعلق بالإدراك الحسي وبالتأكيد تفوق البصيرة والتمييز غير الإدراكي لدى النباتات التي تمكنها من الانتحاء الضوئي على سبيل المثال. إن ميزاناً يؤدي على نحو طبيعي إلى أحكام حملية تتعلق بالاختلاف والهوية؛ وبالتالي بالاشتقاق نصيره بصيرة بالتماثلية. بالنسبة إلى أفلاطون، يواجه محتضن المذهب الطبيعي إخراجاً ثلاثي الأبعاد: إما (أ) إنكار قدرتنا الإدراكية

تمامًا أو (ب) إنكار أنها مختلفة عن قدرة الحيوانات أو (ج) الاعتراف بأننا قادرون على التمييز بين الأحكام الحملية الصائبة والخطئة. تبني (أ) يعني إنكار ما هو بديهي وافترض أساس أولية يقل وضوحًا على نحو كبير. وتبني (ب) يرقى إلى خلطها مع (أ) أو نسب القدرة على إطلاق الأحكام الحملية إلى الحيوانات، وهو أمر يفتقر إلى الأدلة التجريبية في أحسن الأحوال. وتبني (ج) اعتراف بالمقدمة الأساسية لحجة مفادها أنه فقط من خلال افتراض المثل العقلية نستطيع تفسير إمكان الأحكام الحملية، وهي الأحكام التي تقتضي الهوية النسبية.

وبطبيعة الحال لا يعتقد أفلاطون أن سائر العبارات الخاصة ذات الصيغة «ح هي ش» تشير إلى أو تفترض مسبقًا وجود مثال عقلي تشارك «ح» فيه، حتى لو كان يعتقد أن أحكامنا الحملية إرشادات أولية للعناصر المنضوية تحت المثل العقلية. وكما يقول أفلاطون في محاورته «السياسي» لا ينبغي لنا أن نفترض شكلاً للإنسان البربري حتى لو زعمنا أن شخصاً معيناً لا ينتمي إلى الهوية اليونانية بربري.¹ وذلك لأن مصطلح «بربري» لا يدل على عرق طبيعي، بل يستخدمه اليونانيون للدلالة على أي شخص لا يفهم اللغة اليونانية أو ربما ليس على دراية بالثقافة اليونانية. لذلك يجب أن نعترف قطعاً أنه لا يوجد شيء فيما يُسمى بنظرية المثل العقلية يسمح لنا بالاستدلال على تعداد عناصر عالم المثل العقلية قبلها. على أنه ما كانت القضية تكمن في كون اكتشاف التعداد الحقيقي للعناصر استدلالاً بعدياً بالتمام كما هو الحال في اكتشاف الأنواع في عالم الحيوان على سبيل المثال. هناك بعض المثل العقلية التي يمكن الاستدلال عليها قبلًا، مثل أشكال التماثل أو الهوية أو الاختلاف المذكورين في أعلاه. إن افتراض النماذج بحسبانها كيانات تفسيرية جزء أساسي من الأفلاطونية،

فاكتشاف منظومة الكيانات المدركة بواسطة العقل والثابتة والأزلية إنما هو مشروع بحث داخل الأفلاطونية.¹

تتمثل وظيفة المثل العقلية في تفسير إمكان الحمل غير الصحيح والحصري. ولا يشك أفلاطون في هذه الإمكانية. بل يرفض رفضاً قاطعاً نظرة من يُسمّون بالمتعلمين المتأخرين الذين ينكرون قوة إقناع المحمولات في ما عدا عبارات الهوية التعريفية.² ولا تتضح اعتقادات هؤلاء المتعلمين المتأخرين تماماً، ولكن يبدو أن ما يزعجهم في المقام الأول هو أن أي حمل آخر غير عبارة الهوية يتناقض مع مثل هذه العبارة. وبالتالي، لو هي كانت «ح» هي «ح»، فلا يصح القول إن «ح» هي «ش». ولئن كانت تلك هي شكواهم، فإن رفض أفلاطون لها تأييد ضمني للحمل غير الحصري، وذلك لأن مناصر المذهب الطبيعي عمومًا سوف يصّر على أنه لا يمكن وجود محل مفهومي للحمل غير الحصري. ومثل هذا الحمل يفترض تناقضًا؛ ألا وهو وجود شيئين متطابقين. وبعبارة أخرى لا يوجد مجال لتماثل لا يكون هوية تعريفية. وعلى العكس من ذلك، عندما لا توجد هوية لا يوجد تماثل. يبدو أن المتعلم المتأخر يتوق إلى الاتساق من خلال الإصرار على أن الشيء الوحيد المتطابق هو القول بأن «ح» هي «ح». إن الزعم بأن «ح» هي «ش»، حيث لا تكون «ش» متطابقة مع «ح»، يؤيد استحالة وجود

1 انظر شايفرو 1997، 84-106، Shapiro حول «البنيات قبل التعين» الأفلاطونية، نظير الأعداد الطبيعية مثلًا. أنا أستخدم لفظة «منظومة» على وجه الترادف. انظر بالاجوير 1998، 8. Balaguer الذي يرى أن «البنيات» يجب أن تشمل «الكيانات»؛ أي الأفراد. هذا يعني فهم المثل العقلية على أنها كيانات مفترضة أو خاصة، ولكنها طبائع الكيان الذي هو الكينونة. انظر المقطع 4.2 من هذا الفصل والفصل الخامس، المقطع 5.3.

2 انظر محاوراة السفسطائي 251A5-C7. انظر كريفيلي 2012، 103-109، Crivelli الذي يؤول المقطع تفسيرًا مختلفًا بعض الشيء. انظر ميكسينر 2009a Meixner حول وجهة نظر أولئك الذين يعتقدون أن الأحكام الحملية البسيطة ليس لها أهمية أنطولوجية. وأنا أعتبر هذا الرأي امتدادًا لادعاء «المتعلمين المتأخرين».

شيء معروف بـ «ح» ويمكن أيضًا بطريقة ما التعرف عليه بأنه «ش»، بما أن الهوية تستلزم حصرية الحمل وحده. وبدلاً من ذلك، يمكننا أن نسمح بتعريف «ح» على أنها «ش» فقط إذا لم يوجد أي شيء عدا «ح» يكون هو «ش». في هذه الحالة، القول بأن «ح» هي «ش» يكون فقط عبارة عن كينونة «ح» الحصرية وستكون هذه العبارة عبارة عن هوية «ح».

سوف يرغب مناصر المذهب الاسمي غير المنجذب إلى الموقف المتطرف للمتعلمين المتأخرين بطبيعة الحال في شرح الحمل على نحو مختلف، لكنني أعتقد أن سائر الاسمين يرغبون في رفض الحمل غير الحصري. وبما أن أفلاطون كما رأينا، يعتقد أن الحمل المنفرد تبعة من تبعات تفسير الحمل غير الحصري، فإن القضية الحقيقية تكمن في الضرورة التفسيرية التي يفترض أن أفلاطون واجهها مع نظرية سقراط البسيطة. ويعتبر هذا، مرة أخرى، تفسيراً لحقيقة القضية الأولى التي تقول إن «ح» هي «ش». ونمط التفسير الذي طرحه الفيلسوف أنكساغوراس، الذي يوافق عليه متبع المذهب الاسمي من حيث المبدأ، لا يمكن أن يكون تفسيراً إلا إذا كانت «ش» تمثل ما هو مملوك حصرياً لما ترمز إليه «ش». إن وجهة نظر أفلاطون القائلة، على أقل تقدير، إنه من الممكن أن تشير صيغة «ح هي ش» إلى حمل غير حصري، إنما هي ادعاء معرفي بقدر ما هي ادعاء ميتافيزيقي. وإن اعتقادنا بأن «ح هي ش» يعتمد اعتماداً غير حصري على اللقاءات الإدراكية المختلفة وغير القابلة للاختزال مع «ح» و«ش»، أي عن طريق الإدراك الحسي وعن طريق التفكير.

وتتم الطريقة التي يفسر بها إمكان الحمل غير الحصري من خلال فرضية وجود كيانات تكون طبيعته بحيث يمكن لشيء أن تكون له طبيعة غير حصرية. وبدون وجود مثل هذا الكيان، سوف تكون الحياة الحصرية للوهلة الأولى لـ

«ش» من قبل «ح» نهاية القصة، بما أن «ش» تمتلك هُويّة تعريفية فريدة. ولكن نظرًا لأن الكيان المفترض يمتلك طبيعة ما كانت في ذاتها خاصة جزئية ولا كلية، فإنه لا يوجد من حيث المبدأ ما يمنع وجود هذه الطبيعة على غير حصر في «ش». وعليه، فإن هلينا جميلة ولكنها ليست جميلة بالحصص، على الرغم من أن جمال هلينا هو جمالها هي حصريًا.

هب إذن أن الجمال ما كان كليًا كونيًا ولا كان خاصًا فرديًا، بل يجب أن يكون له أساس أنطولوجي من أجل تعليل الحمل، الحال أن هذا الأساس الأنطولوجي، على الرغم من ذلك، لا يضع الجمال في فردية أبدية كاملة. واسمحوا لي هنا أن أطمح إلى أن أسبق ما سوف أقوله لاحقًا في هذا الفصل والفصول اللاحقة. إن الأساس الأنطولوجي الواحد لمنظومة لهو مثال الوجود، وإن وحدانية مثال الوجود أو وحدته لا تمنع تعدديته مطلقًا، وإن وحدانية مبدأ أول لكل شيء شيء، وهو الخير، يتطلب منا القول إن كل شيء يتبع هذا المبدأ متعدد تعددًا ما.¹ إن الطريقة التي يتم بها تفسير الوحدانية والتعددية الخاصة بالوجود تجري من خلال اللجوء إلى توضيح القول البارمنيدي المأثور «لأن التفكير والوجود هما الشيء عينه».² وكما سوف نرى، فإن الصانع هو العقل الأبدي الذي يفكر في الوجود إلى الأبد بكل ما فيه من تنوع أو تعدد. يُنظر إلى الصانع، إذا جاز التعبير، من جهة النظرة الفكرية باعتباره متعارضًا مع

1 عندما افترض أرسطو أن المبدأ الأول لكل شيء هو οὐσία (أوسيا، الجوهر)، كان افتراضه مبررًا لأنه استنتج أن الوحدانية خاصة οὐσία لأن ما يأتي أولًا يجب أن يكون واحدًا وكل شيء واحد بقدر ما له نصيب في الأول. من الواضح أن أرسطو يناقض مناقضة جلية زعم أفلاطون بأن الأول ما كان οὐσία، على العكس من ذلك يرى أفلاطون أن الأول سبب وجود οὐσία.

2 انظر محاوراة بارمنيدس،

fr. B3 DK: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. راجع B8، 34. ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἐστὶν νόημα.

الجانب العقلي. إن الصانع لهو الأساس الأنطولوجي المطلوب.¹ لكن الصانع لا ينخرط في التفكير في المثل كلياً؛ لأنه لو فعل فإن المثل العقلية التي، كما أسلفنا؛ تتميز عن الموضوعات القصدية للتفكير، سوف تحتاج إلى أساس أنطولوجي آخر. وإنما الصانع هو ما الجمال والدائرية عليه. إن هذه العبارة المعبرة عن الموقف الأفلاطوني بحاجة ماسة إلى الدفاع عنها دفاعاً تفسيرياً وفلسفياً.

لكن إلى حد ما هنا، أشير فقط إشارة عابرة، مرة أخرى، إلى أن نظرية المثل العقلية بوسمها كيانات تفسيرية لا يمكن أن تُتنزع من سياقها الأوسع، الذي يشمل الصانع وفكرة الخير على الإطلاق، دون تشويه يتعدى إصلاحه.

يمكن النظر إلى الصراع بين المذهب الأفلاطوني والمذهب الطبيعي على وجه الاستفادة على طول محور الكفاية التفسيرية. إن المذهب الطبيعي ملتزم من حيث المبدأ بالتفسيرات الحادثة ضمن العلوم الناضجة، وهي تفسيرات لظواهر مختلفة. هنا تدل الكفاية التفسيرية على أن تفسيراً معيَّناً، إذا ما نُظر إليه على أنه يحتاج إلى تفسير من نفس ضربه، يُعدُّ ضرباً من الخطأ في التصنيف. وبالتالي فإن الأمور المقترحة بوصفها تفسيرات كافية في علم الأحياء قد تتطلب أو تقبل تفسيرات من داخل الكيمياء أو الفيزياء، ولكن زعمها بكفايتها يعني أنها تأسيسية. وفي جميع الحالات، فإن الطابع المُميّز للكفاية التفسيرية يتمثل في وجود كيان في الطبيعة طبيعته أن يسبب هذا النوع من الظواهر التي تحتاج إلى تفسير. وفي نهاية المطاف، يتم تفسير السيرورة البيولوجية، مثل المخاض والولادة، من خلال طبيعة الخلايا التي تتسبب أنشطتها في ما يحتاج إلى أن يفسر. ومن هذا المنظور، فإن المعادلات التي

1 انظر بيرل 1999، 352. الذي يماهي الشكل بـ «الطبيعة المشتركة» ويستنتج من ذلك أنه بما أن الطبيعة المشتركة هي طبيعة لعديد من المثيلات، فإن الشكل لا يمكن أن يكون موجوداً بدون مثائل. لكن هذا الاستنتاج غير تسلسلي أي لا يتفق مع ما يتقدمه لأن (أ) الشكل يختلف عن «طبيعته المشتركة» و(ب) الطبيعة المشتركة ليست تعميماً مستنبطاً من المثائل. يرى أفلاطون أن هذه الطبيعة موجودة في العقل الأبدى الذي هو الصانع. صحيح أن كل المثل العقلية يتم إنشاؤها بوصفه خيرية الصانع، لكن هذا لا يعادل القول إن الطبيعة المشتركة مجرد ما يتواجد في المثيلات.

تكون القوانين الرياضية لا يمكن أن تفسر أبدًا، ولكنها تصف، بواسطة مصطلحات كمّية، السيوراتِ نفسها التي لا تفسير لها حقًا سوى طبيعة الأشياء التي تسبّب هذه السيورات أو تخضع إليها.

إن وجود الظواهر هو ما يسعى المذهب الطبيعي إلى تفسيره من خلال الأشياء التي تنتج من طبائعها الظواهر. قد يكون وجود هذه الأشياء نفسها بحاجة إلى تفسير، لكن الكفاية التفسيرية لا يمكن إحرازها إذا كانت التفسير الجديد ليس من نفس نمط الشيء المحتاج إلى تفسير. فإذا كان وجود الكيانات العضوية على هذا الكوكب بحاجة إلى تفسير، فإن التفسير لا يمكن أن يوجد في كيانات عضوية أخرى. ومن المفترض أن تكون هناك حاجة إلى مركّب غير كربوني أو غير عضوي تمامًا لتفسير السيورات العضوية من خلال سيورات ذلك المركّب. وبالطبع، حتى لا يكون هذا التفسير أجوف فيجب أن يكون هناك شيء ما في طبيعة المركّبات غير العضوية التي تمكن الكيان العضوي من إنتاج كيانات عضوية عند تجلي ذلك الشيء. وإذن، من حيث المبدأ، لا بد أن تنتهي الكفاية التفسيرية بكيان واحد أو أكثر من الكيانات التي لا يمكن تفسيرها وجودها من حيث المبدأ. إن الفردة، على سبيل المثال، إما أن تقدم تفسيرًا طبيعيًا مطلقًا أو لا، ولكن إذا لم تفعل، فلا يمكن أن يكون ذلك بسبب؛ لأن التفسير الصحيح والنهائي إنما هو فردة أخرى.

في هذه المرحلة، فإن الموقف الملائم للمذهب الطبيعي يتمثل في الإصرار على أن وجود المفردات لا يمكن تفسيره لأنه لا يوجد تفسير وارد لها.¹ وما ثمة من تفسير لهذا كما لا يوجد تفسير لطبيعة العدم. والسؤال عن تفسير وجود أي شيء أمر غير مشروع، تمامًا كما هو غير مشروع السؤال عن سبب كون أي شيء بهذه الطبيعة التي له. ولكن هذا الموقف هش هشاشة واضحة تمامًا؛ وذلك لأن التفسيرات مطلوبة عادة لتفسير وجود الظواهر، بينما في هذه الحالة لا يمكن تفسير المُفسّرات. لكن

1 على سبيل المثال، يرى دينيت 244، 2006، Dennett أن الكون يخلق نفسه من العدم، وهو ما يعادل القول بأنه لا يحتاج إلى تفسير آخر سوى نفسه.

وجود طبيعة معينة لا يكون قابلاً للتفسير إلا إذا كان وجودها ينتمي إلى طبيعتها؛ أي إذا كان وجودها ضرورياً. إذا كانت هذه الضرورة المفترضة ضرورة منطقية، فلا بد أن يكون هناك شيء حول الطبيعة يجعل عدم وجودها أبداً مستحيلاً. ولكن في حين أن وجود الجزيئات العضوية غير العضوية ووجود كائنات تتكاثر بالولادة والتبايض في ذات الوقت أمر مستحيل، فإنه من الصعب أن نعين لماذا يمكن اعتبار عدم وجود أي شيء في الطبيعة أمراً مستحيلاً. فإذا كانت الضرورة المفترضة هي الضرورة المادية (الفيزيائية)، فهذا لأن هناك شيئاً ما في الطبيعة يفرض استحالة أن تفعل تلك الكيانات أفعالاً أو توجد على وفق كينونة غير تلك التي تسمح بها طبيعتها الأصلية. لكن هذا لا يختلف عن الضرورة المنطقية الضمنية.

إذا كان وجود طبيعة ما مُفسّراً لوجود ظاهرة معينة فسيخطر على بال المرء أن يتساءل: لماذا لا يكون الزعم القائل إن «المفسرات لا تحتاج إلى تفسير» انتهاكاً للمبدأ القائل بأن تفسيراً حقيقياً لا يمكنه أن يُفسّر إلا إذا كان من نفس نمط الظاهرة المتسببة في الأمر المراد تفسيره. قد نقدر على الإجابة إن قلنا إن وجود المُفسّر ليس هو العامل الفاعل في عملية التفسير، وإنما هو طبيعة المُفسّر. وبناءً عليه لا داعي للتساؤل حول القول إن وجود المُفسّر يفسر وجود الأمر المراد تفسيره. على أنه لسوء الحظ، لا توجد طبيعة في ذاتها تفسر أي شيء؛ لأن الطبيعة هي ما سواء أكانت موجودة أم لا، فالطبيعة الموجودة هي فقط القادرة على التفسير. وبالفعل، يمكن وصف التفسير المفترض على أنه الظاهرة المتمثلة في عملية طبيعة موجودة تنتج الظاهرة الموجودة التي هي المحتاجة إلى التفسير. باختصار، تضمن الكفاية التفسيرية إطار المذهب الطبيعي وتضمن عدم الكفاية التفسيرية. وبطبيعة الحال، يمكن للمرء أن يُسلّم بأن مثل هذا القصور التفسيري لا علاقة له بأغراض المذهب الطبيعي. ويكفي الإدلاء بمثل هذه التفسيرات التي يمكن البحث عنها في

حدود العلوم الناضجة وكياناتها الأولية.¹ على أنه هل يعني هذا القول أن مجال الكفاية التفسيرية النهائية ممتنع مبدئياً عن المذهب الطبيعي؟ لأن كان الجواب «لا»، فإن نطاق الكفاية التفسيرية النهائية المطلقة إنما هو عالم الفلسفة، كما يقترح أفلاطون في محاوره فيدون. فيما يتعلق بوجود أي شيء لا يوجد بالضرورة، فإن الكفاية التفسيرية النهائية غير متاحة من حيث المبدأ لمتبعي المذهب الطبيعي بقدر ما يبقى هو متشبهًا بالطبعانية المنهجية، التي هي وجهة النظر القائلة إن كل التفسيرات يجب أن تكون متاحة تجريبياً، وتبعاً لها ضرورة الأشياء التي لا يمكن أن تكون موجودة بالضرورة بذاتها.

2.4 الأبدية والزمان

يتجلى التعارض الصارخ بين المذهب الأفلاطوني والمذهب الطبيعي في أوضح أشكاله في المروية التي يقدمها كل منهما عن الأبدية والزمن. بالنسبة إلى متبع المذهب الطبيعي تُعتبر الأبدية على الأكثر مفهوماً تجريدياً بحثاً، وسواء أُعتبر الزمن جزءاً من مرَكَّب رباعي الأبعاد يستنفذ العالم الاستنفاد كلاً، أو أُعتبر الزمن بعداً مستقلاً عن الأبعاد الثلاثة الأخرى، فإن أي شيء يُعتبر أبدياً إنما هو مجرد عنصر خاضع للزمن أو مُزَمَّن وقد جرد من بعده الزمني. وبالتالي يمكن التسليم بأن $3+5=8$ حقيقة أبدية، ولكن فقط بالمعنى الهين الذي هو النتيجة المؤقتة المتنوعة من الزمان والنتيجة عن فعل أو قول أو قضية.² والحقيقة المعهودة أن كل ما هو موجود عبارة عن مصفوفة رباعية الأبعاد أو مصفوفة ثلاثية الأبعاد في زمن معين، فلا يمكن أن تكون هناك كائنات أبدية أو غير زمنية تكون صانعة الحقيقة في قضايا أو عبارات معينة.

1 انظر ريتشي Ritchie 2017 حول «المشكلة السببية المشتركة»؛ أي معضلة كيف يمكن لمبدأ خارق للطبيعة أن يتفاعل سببياً مع العالم الطبيعي. لا يتمثل الموقف الأفلاطوني في أن المبدأ الأول يفسر الانتظامات الفيزيائية أو القوانين الطبيعية بوجه عام بل وجودها هو ما يحتاج إلى التفسير.

2 من المفترض أن التنازل فيما يتعلق بالحقيقة الرياضية يرجع إلى افتراض أن هذه الحقيقة غير سببية لأن صانعي الحقيقة لهذه الحقائق هم غير مكانيين وغير زمنيين. انظر، على سبيل المثال، بالاجوير Balaguer 1998، أزوني Azzouni 2004، لينغ Leng 2010، وكوليفان Colyvan 2010.

وعلى النقيض من ذلك، لا يميز أفلاطون تمييزاً حاداً بين الوجود الزمني وغير الزمني فحسب، وإنما يؤكد الأولوية الأنطولوجية للوجود الثاني على الوجود الأول. وبالفعل، من المبادئ الأساسية للأفلاطونية القول إن كل ما يمكن وصفه بحمل زمني إنما هو، على نحو معين، مجرد صورة لما هو أبدي. من المحتمل أن يكون مبدأ وجود الأبدية وأولويتها الأنطولوجية ابتكار أفلاطون، رغم أنه قيل إن سلف أفلاطون الأعظم بارمنيدس كانت لديه فكرة عن الأبدية.¹ إن الإعلان الواضح عن وجود الوجود الأزلي وأولويته بالنسبة إلى ما هو مؤقت يأتي في المقطع الشهير في محاوره طيماوس حول خلق الزمن نفسه.

عندما رأى الرب [الصانع، الخالق] أن المخلوق الذي صنعه متحرك وحي ابتهج، وعزم في فرحته وبهجته أن يجعل النسخة أكثر شبهاً بالنسخة الأصلية، وحينما وضع السماء في نظام فإنه صنع هذه الصورة خالدة لكنها متحركة طبقاً للعدد، في حين أن الأزلية نفسها استراحت في الوحدة، ونحن نسمي هذه الوحدة زمناً² (اعتمدنا ترجمة شوقي داود تمراز لمحاوره طيماوس)

1 انظر أوين 1966a. المسألة هي ما إذا كان بارمنيدس قد اعترف بوجود كائن غير زمني خالص أم أنه كان يفكر فقط في المدة الدائمة غير المتغيرة. يحتاج تاران 1979 Tarán بقوة ضد أوين بأنه مخطئ في الاعتقاد بأن بارمنيدس تصور الفكرة الأولى بدل مجرد الفكرة الأخيرة. لا يهم من وجهة نظري من هو المصيب هنا، على الرغم من أنني أرجح أن تاران هو المصيب.

2 محاوره طيماوس
37C6-D7: Ὡς δὲ κινηθῆναὐτὸ καὶ ζῶν ἐνόησεν τῶν αἰδίων θεῶν γεγονὸς ἄγαλμα ὁ γεννήσας πατὴρ. ἡγάσθη τε καὶ εὐφρανθεὶς ἔτι δὴ μᾶλλον ὅμοιον πρὸς τὸ παράδειγμα ἐπενόησεν ἀπεργάσασθαι. καθάπερ οὖναὐτὸ τυγχάνει ζῶν αἰδίων ὄν. καὶ τότε τὸ πᾶν οὕτως εἰς δύναμιν ἐπεχείρησε τοιοῦτον ἀποτελεῖν. ἡ μὲν οὖν τοῦ ζῶντος φύσις ἐτύγγανεν οὐσαῖωνος, καὶ τοῦτο μὲν δὴ τῷ γεννητῷ παντελῶς προσάπτειν οὐκ ἦν δυνατόν· εἰκὼ δ' ἐπενόει κινητὸν τινα αἰώνος ποιῆσαι. καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰώνος ἐν ἐνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα. τοῦτον ὄνδῃ χρόνον ὠνομάκαμεν.

إن الأولوية الأنطولوجية للأبدي على الزمني تستلزم ويلزمها عدم تماثل تفسيري بين الأبدي والزمني، وإن اعتبار الأبدي مجرداً من الزمني يقلب هذا الترتيب، ولا يمكن للمثل العقلية أن تكون المفسرات نهائية إلا إذا كانت أبدية، وإذا كانت محكومة بالزمن فهي عرضة للتغير؛ لذا تكون غير مناسبة بحسبانها ضرباً من المفسرات التي تصوّرها أفلاطون.

في هذا المقطع الكثير مما يستحق تناولاً موسعاً، أولاً: ثمة مسألة اشتقاقية متعلقة بلفظي الزمن والأبدية. في هذا المقطع، يستخدم أفلاطون لفظين مترادفين، هما αἰώνιος (الأبدي) و αἰδίο (السرمدى). وما تم استخدام أي من هذين اللفظين قبل أفلاطون للإشارة إلى ما هو خارج الزمن تماماً، ولكن هنا يريد أفلاطون أن يميز بين ما لا يمكن أن ينطبق عليه أي محمول زمني انطباقاً حرفياً، وما هو سرمدى؛ أي لا بداية له ولا نهاية. وكلاهما يتميز ضمناً عما له بداية ونهاية.¹ ويستخدم أفلاطون لفظة αἰεί (دوماً) في محاوره طيماوس وفي مظان أخرى ولما هو أبدي (لأنه سرمدى بالاشتقاق) وما هو سرمدى في المقام الأول وبالتالي دهرى.² ولا شيء له بداية ووسط ونهاية يمكن أن يكون αἰεί. والكون نفسه، على الرغم من خلقه، يمكن القول إنه موجود دائماً؛ لأنه لا يوجد زمن لا يكون فيه. وما خلق الكون «في الزمن» بما أن الزمن قد خُلِق بعده بالفعل.

إن الزيغ الاشتقاقي، في رأيي، نتيجة لحقيقة أن التمييز الأساسي الذي يريد أفلاطون إبداءه إما القصد منه استبعاد ما قد نفترض أنه احتمال حقيقي؛ أي أن شيئاً ما يمكن أن تكون له ديمومة لا نهائية دون تغير. قد يبدو من النافل

1 انظر أرشر-هيند 121n6، Archer-Hind 1888، الذي رأى الفرق بوضوح. أيضاً انظر تايلور A.E. Taylor 186-187، 1928، الذي أشار إلى نقطة مهمة مفادها أنه إذا كان هناك شيء أبدي فيمكن بالطبع القول إنه سرمدى بمعنى أنه موجود في أي وقت. ولكن إن كان الشيء سرمدياً لا يعني ذلك أنه أبدي؛ في الواقع يترتب على ذلك أنه غير موجود خارج الزمن. فالمعنى الذي يفيد بأن الأبدي سرمدى، وهو عبارة عن معنى اشتقاقي، وبما أننا لا نستطيع أن نستنتج من حقيقة أن سرمدية الشيء لا تعني الأبدية فإننا يمكن أن نتجنب من استنتاج العكس. انظر أيضاً تشيرنيس 211-213، Cherniss 1962.

2 انظر محاوره طيماوس 27D6-28A4؛ محاوره فيدون؛ 78D5 محاوره الجمهورية؛ 610E10، إلخ. وإيتيكر Whittaker 1968، 135-138 يستشهد بعدد من الأماكن في المحاورات؛ حيث يتم استخدام المفردات αἰδίο، αἰώνιος للدلالة على ما هو ما لا نهائي في المدة على نقيض ما هو خارج الزمن تماماً بما في ذلك محاوره طيماوس، 8A؛ محاوره فيدون 79A6-11؛ محاوره الجمهورية 3-611E2؛ محاوره المأدبة، 211A1، B1-2 (αἰεί)؛ 7، (αἰώνιος)؛ 37D2، 40B5 and محاوره طيماوس 37C6، 40B5 (αἰδίο).

القول إنه حتى لو لم يتغير الجمال إلى شيء آخر فإنه لا يزال زمنيًا بمعنى أنه كان موجودًا البارحة وسيوجد غدًا. وبالجمله الجمال يدوم، ربما بلا بداية أو نهاية. ما الدواعي التي دفعت أفلاطون إلى إنكار هذا الاحتمال؟

السمة الأساسية للأشياء المعقولة، التي على هذا الأساس توصف بكونها أبدية، هي أنها غير متغيرة على الإطلاق؛ حيث يعتمد «عدم التغير» على كونها مبرأة من «الصيرورة» براءة تامة.¹ الصورة الكونية أبدية αἰώνιος ولكنها ما كانت على نحو التمام والكمال (παντελῶς). استخدام عبارة «الكمال» يضع في أذهاننا «الكائن الكامل (τὸ παντελῶς ὄν)» من كتاب أفلاطون الجمهورية.² وعلى الضد من ذلك، فإن المحسوس هو في الواقع نفسه «كائن وغير كائن (εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι)». ومن ثَمَّ فإن الصورة المتحركة تمتلك الكينونة لمجرد أنها تتغير أو تصير بمعنى ما من المعاني. وعادةً ما يصف أفلاطون الأشياء الموجودة في العالم المعقول بأنها ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχειν (تكون دائماً متطابقة مع ذاتها)³؛ أي أنه على الرغم من أنها يمكن أن تكون مركبة بطريقة معينة، ولكن تركيبها لا يشتمل على أجزاء خارج أجزاء، كما

1 انظر محاورة طيماوس τί τὸ ὄν αἰεὶ γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν αἰεὶ ὄν δὲ οὐδέποτε (ذلك الذي هو وجود دوماً، يكون بلا تولد، وذلك الذي يتولد دوماً، يكون بلا وجود). هناك مشكلة تتعلق بالنص هنا ودلالته، لكن لا شك في أنني أفكر في معنى المقطع. انظر كورنفورد 1937، 98n1، وايتكير 1969 و102-1968، Whittaker، وروبينسون Robinson 1979. كلهم يحتاجون بأن أفلاطون لا يميز بوضوح في محاورة طيماوس بين ما هو غير زمني بدون قيد والالانهائي ذي الديمومة غير المتغيرة.

2 محاورة الجمهورية 477A3.

3 انظر، على سبيل المثال، محاورة فايدروس، 80B1-2، 78D1-3، محاورة الجمهورية 9-9، 479A2-3؛ محاورة فليس 59C5، 58A2؛ ومحاورة طيماوس 52A1-4، 38A3. لدى لوتشيتي 199، 237-199، Luchetti 2014 مناقشة ثابتة حول اشتقاق الأبدية من السكون [عدم التغير]. وانظر أيضًا بريسون 1998، 129-130، Brissin. أرسطو، DC A 9، 279a18-22، يعتقد أن عدم التغير هو الذي يستحق استخدام مصطلح αἰών، على الرغم من أن استخدامه للمصطلح يبدو أنه يشير إلى مدة غير محدودة بدل غير زمنية.

يكون تركيب الأجساد.¹ وبما أن المحسوسات مرگبة بوفق الطريقة فإنها تملك كينونة مشتتة (σκεδαστὴ οὐσία) على النقيض من الكينونة غير المنقسمة (ἀμεριστὴ οὐσία) المتمثلة في المثل العقلية.² وأي شيء يتم توليده يكون معرضاً للتغير حتمياً لأن وجوده متشتت.³ ولكن لماذا يجب علينا أن نفترض أن شيئاً معيناً لا يمكن إعفاؤه من التغير اللهم إلا بالمعنى البريء الذي يمكننا من استخدام سلسلة من المحمولات الزمنية الخاصة به؟ الحال أن فقرة لاحقة في محاوراة طيماوس توضح أن أفلاطون لا يقصد ذلك؛ حيث يميز في تلك الفقرة بين ما هو مخلوق، وهو ما نستطيع أن نصفه بـ «كان» و«كائن» و«سيكون»، وما هو أبدي وسرمدي ولا نستطيع أن نقول عنه سوى إنه «كائن» طالما أن هذه الكينونة لا تنتمي إلى صنف ما «كان» وما «سيكون».⁴ إذا كان أفلاطون في محاوراة طيماوس يستخدم للمرة الأولى، بالفعل، لفظ «كائن» دون إشراك لتعبير «كان» و«سيكون»، فإنه يجدر بنا أن نحاول فهم الداعي إلى ذلك.

سبق أن عاينا بالفعل لماذا يضع أفلاطون في العالم المعقول الإطار التفسيري النهائي للعالم المحسوس. إذا كان للعالم المعقول أمدٌ بحيث يمكننا استخدامه

1 انظر محاوراة طيماوس 38A5-6K B6-7 حول العلاقة الحتمية بين الوجود في الزمان والوجود داخل جسد. حول الأجساد كأدوات للزمن، انظر 38C3-5، 42D5.

2 محاوراة طيماوس 37A5-35A1-2.

3 تكمن الصلة بين كون الشيء مشتتاً وكون الشيء متغيراً في كونه متولداً. ما يملك كينونة مشتتة يتولد عن طريق تركيبه، أجزاء خارج أجزاء؛ أي أجزاء تتلوها أجزاء في التولد. فكر فيما تنتجه طابعة ثلاثية الأبعاد. ولهذا السبب فإن ما يوجد خارج الزمن تماماً لا يمكن أن يكون أسن أو أشب من نفسه، محاوراة طيماوس 38A2-3. تصبح المحسوسات أسن بترك ماضيها؛ وتصبح أشب من خلال امتلاكها أجزاء تأتي بعد أجزاء أخرى. وبالتالي، فهي أشب مما كانت عليه بفضل أجزائها الجديدة. ويتضح هذا على نحو خاص إذا أدرجنا المحمولات الزمنية في ملف توصيف أي شيء محسوس.

4 محاوراة طيماوس 37E1-38B5، انظر تايلور 188-189؛ A.E. Taylor 1924؛ باتيرسون 1995a؛ 1985b، 90-92. يشير باتيرسون إلى نقطة مهمة هي أنه إذا كان الكون صورة للحيوان الحي فهذا يعني أنه ليس نسخة طبق الأصل من طرازه. وبما الكون يوجد داخل الزمن فلا يمكن أن يكون الطراز داخل الزمن بأي حال من الأحوال، بما في ذلك المدة غير المتغيرة.

لفظ «كان» و«سيكون» استخدامًا صحيحًا فإنه لا بد من وجود مقياس أو نقطة مرجعية يمكن من خلالها تطبيق هذين المحمولين تطبيقًا صحيحًا. وإذا لم يتوفر مثل هذا المقياس فلن تكون هناك طريقة لمعرفة الفرق بين «كان» و«سيكون»، وهو نفس المعنى لو فرضنا أن قول «كائن» الذي يتضمن ذلك لا يمكن أن يكون قابلاً للتطبيق. ولكن لكي يكون هناك مقياس لمدة العالم المعقول فيتعين أن يكون هذا المقياس سابقاً لوجود ما يتم قياسه، والأسبقية هنا تعني أن ما يراد تحديده يأتي قبل أداة التحديد. وبما أنه لا يمكن أن يكون هناك شيء سابق للعالم المعقول فإنه لا يمكن أن يوجد مثل هذا القياس. وبالطبع يمكننا أن نستخدم المقياس الذي نقيس به مرور الزمن في العالم المحسوس قياساً غير مباشر لقياس العالم المعقول.¹ وهكذا، نقول إن شكل الجمال بالأمس فسر الجمال الموجود في هيلينا، وهذا بالضبط ما سيفعله غداً. يتطابق هذا القول مع قولنا إننا نحتاج إلى اللجوء إلى الكينونة للتفسير الزمني. يملك العالم المعقول أمداً فقط ضمن إطار المعنى الذي بوفقه العالم المحسوس، وهو عالم بأجل، يمكن أن يربط بذلك الذي يفسر كينونة ما هو أساساً في صيرورة.²

والجهتان الوحيدتان اللتان تنطبقان على العالم المعقول هما الأبدية والضرورة. وعلى النقيض من ذلك، فإن العالم المحسوس والمتغير مؤقت وعرضي. وتنجم الضرورة عن «كون الشيء دائماً متماهيًا مع ذاته». وتنجم العرضية عن إمكان استخدام «كان» و«كائن» و«سيكون». وحتى لو كان هناك شيء لم ولن يمر

1 الحركة المنتظمة للكواكب تقيس الزمان. انظر محاورة تيمائوس 38E-39E. انظر موهر، 2005: Mohr 56-60، عن الكواكب باعتبارها ساعات.

2 كما سوف يبين أفلوطين، إن هذه الحقيقة تعني أن العالم المحسوس مرتبط بالعالم المعقول، والقضية لا تنعكس. انظر [39] 6.8، 17.25-27. راجع 8.22، 11.32، 1.7 [54] 1.16-17. إذا كان العالم المعقول مرتبطاً حقاً بالمحسوس فإن المشاركة ستتميز بالتزامن. لذلك عندما تشارك هيلينا في تجسيد الجمال، فإن الجمال تتم المشاركة فيه بالتزامن، لأن كان الأمر هكذا، فإن كلمتي «كان» و«سيكون» يمكن حملهما على الجمال كما هو مبوب تحت المدة التي دام جمال هيلينا فيها. وهذا بالضبط ما يبدو أن أفلاطون يسعى إلى إنكاره.

عليه زمن لا يمكننا فيه أن نصفه بـ «كان» و«يكون» و«سيكون»، فإن العرضية وحدها الجهة التي يمكننا من خلالها الإشارة إليه. ويأتي هذا من طبيعة التفسير المنصوص عليه في محاوره فيدون. بالنسبة إلى أي محسوس فإن العالم المعقول هو محل تفسير طبيعته ووجوده. وهكذا، فإن تعريف أفلاطون للعالم المعقول، باعتباره يوفر موضوع بحث الفلسفة، يوفر لنا طريقة أخرى لترسيم الحدود بين المذهب الطبيعي والمذهب الأفلاطوني. يُعنى المذهب الطبيعي فقط بما هو عرضي، ويعنى المذهب الأفلاطوني بما هو ضروري.¹

وبما أن العالم المعقول حصرياً عالم الضرورة فإن سائر العلاقات بين الكيانات الأبدية علاقات جوانية.² وهذا يعني أنه لا يمكن لأي كيان أن يوجد دون جميع الكيانات الأخرى؛ لأن سائر الكيانات الأخرى مكونة لكيونة كل كيان منها.³ يلقي هذا التعقيد الأبدي ضوءاً إضافياً على ماهية التفسير المطلق لعبارة «شيء كافٍ» $\tau\iota\ \dot{\iota}\kappa\alpha\nu\acute{o}\nu$ ولا يمكن لمثل عقلي أن يكون في ذاته بمثابة تفسير نهائي؛

1 انظر بيلير 1987 Bealer، الذي يحاج أن الحدود بين الفلسفة والعلوم التجريبية يتم تحديدها من خلال التمييز بين الضروري والعرضي. وفقاً لتأكيدات بيلير، حتى لو كان الأمر يتطلب العلم التجريبي لفهم ضرورة كحقيقة أن الماء هو عبارة عن ذرتي هيدروجين وذرة أكسجين H_2O على سبيل المثال. إذا كانت هذه حقيقة ضرورية فذلك بسبب طبيعة الماء. وطبيعة الماء، حسب أفلاطون، ثابتة إلى الأبد. فطبيعة الماء شبيهة بطبيعة المثلثية، لا تتغير أبد الدهر. تتعزز المماثلة بالطبع بقدر ما يريد أفلاطون أن يقوم بترييض المثلث العقلية. إذا كان من الممكن فعلاً أن يظهر الماء الثابت أدياً مختلفاً فينومونولوجياً (ظاهرياً) عن الطريقة التي يبدو فيها لنا، فهذه وظيفة العامل الخارج عن النطاق السببي للعالم المعقول، وهو الوعاء-الهيولى المستقبلية- ومحتوياتها التي كانت في مرحلة تسبق تسليط المعقولة عليه من قبل الصانع. انظر تورنبول 1988 Turnbull للاطلاع على بعض الملاحظات المفيدة على المثلث العقلية التي تُفهم على أنها البنى الرياضية البحتة.

2 انظر محاوره مينون 81C9-D3 حيث يُفترض مُسبقاً وجود ارتباط جواني بين سائر المثلث العقلية. انظر لوتشيتي 2014، 45-46. Luchetti.

3 انظر شاپيرو 2000، 25 Shapiro «العدد 2 ليس أكثر ولا أقل من العدد الواقع في المركز الثاني في بنية الأعداد الطبيعية؛ والعدد 6 المركز السادس. ولا يتمتع أي منهما بأي استقلال عن البنية التي تُصَب فيها مركزه، وبما أن الأعداد مواقع في البنية، فلا يوجد عدد مستقل عن الآخر». لاحظ الاشتقاق الضمني للأعداد الأصلية من الأعداد الترتيبية هنا. وهذه وجهة نظر تتفق مع التفسير الميتافيزيقي الأفلاطوني الذي يتحدث عن كيونة بحسبانها مشتقة على الترتيب.

بما أنه معقد تعقدًا جوائيًا. والترابط بين العناصر تلك المعقدة بطبيعتها لا يفسر نفسه. والمبدأ الأول لكل شيء يتعين أن يتعالى على مثل هذا التعقيد. وجزئيًا، تلك هي الفكرة التي تكمن خلف كون مثال الخير هو الواحد. وعلى الضد من ذلك، فإن سائر العلاقات في العالم المحسوس برانية. صحيح بالطبع أن التعالق الجواني للأشكال والمثل العقلية ينعكس في العالم المحسوس، شأن أن يكون العدد خمسة، مثلاً، على وجه الدوام، وأن يكون اللون القرمزي أعمق من اللون الزهري. لكن الطبيعة الاشتقاقية لهذا التعالق الجواني واضحة في الطبيعة الافتراضية لمثل هذه الادعاءات عندما يتم طرحها حول محسوسات مخصوصة.¹

إذا كانت العناصر الموجودة في العالم المعقول غير متغيرة من جهة هويتها، فكيف يُفترض إذن أن تدخل في التفسيرات التي فشل أنكساغوراس -Anaxagoras- في تصورها وصمم سقراط على تحرّرها؟ قد تغرينا إجابة بسيطة تتوفر

1 لذلك محاور طيمائوس 30D1-31A1: τῷ γὰρ τῶν νοουμένων καλλίστῳ καὶ κατὰ πάντα τελέῳ μάλιστα αὐτὸν ὁ θεὸς ὁμοιωσάι βουλευθεὶς ζῶν ἐν ὁρατόν. πάνθ' ὅσα αὐτοῦ κατὰ φύσιν συγγενῇ ζῶα ἐντὸς ἔχον ἑαυτοῦ. συνέστηκε (لأن الإله إذ أراد أن يجعل العالم أقرب إلى ذلك الشيء المعقول، الذي هو الأفضل والأكمل في كل شيء، جعله حيوانًا حيًا واحدًا مرئيًا، يحتوي في جوفه على سائر الكائنات الحية ذات الطبيعة المتماثلة). توضح هذه النقطة ما يسمى «مربع المعارضة» عند أرسطو بجلاء: «تستلزم القضية A القضية I، تمامًا كما تستلزم القضية E القضية O. ولكن القضيتين I و O يُعبّر عنهما تعبيرًا افتراضيًا أو بحكم ضرورة ما يُقال مقابل ضرورة ماهية الشيء نفسه. انظر اللاحق Post. An. A24, 86a12. انظر شيفر 2010b، الذي يحاج أن جميع الأشياء الملموسة مرتبطة ارتباطًا داخليًا. وهو يطلق عليه مصطلح «الأحادية ذات الأولوية» بما يعني جماع كل الأشياء في الكيان. وهي مرتبطة داخليًا لأنها جزء لا يتجزأ من الكل. يحاج شيفر على العلاقة الجوانية بين كل الأشياء في العالم المحسوس على أساس ترابطها السببي وصلاتها الزمكانية. يرفض شيفر 2010a، 344n3 الأفلاطونية ولذلك سيرفض الدفاع عن العلاقة الجوانية للمحسوسات المشتقة من العقول المفارقة. على أنه بالنسبة إلى أفلاطون، فإن وعاء المادة الهولية المستقلة غير المعقول هو العائق الذي لا يمكن إزالته أمام الارتباط الجواني للنماذج التي يتم تمثيلها تمثيلًا على نحو غير موصوف. إحدى الطرق لرؤية الانقسام الحاد بين وجهتي النظر هاتين هي أن أفلاطون يسمح بالصدفة (τυχή) بينما لا يسمح شيفر بها. الصدفة تابعة للوعاء غير المعقول. في أحادية شيفر، بما أن كل شيء مرتبط ارتباطًا جوائيًا، فلا يمكن أن تكون هناك صدفة. والرواقيون هم أتباع المذهب الطبيعي القدماء الذين اقترَبوا من هذا الموقف. إن الإمكانية الدائمة للصدفة في العالم المحسوس مشتقة من خاصية الطبيعة التصويرية للمحسوسات.

في القراءة المباشرة لكتاب طيماوس نفسه. ييث الصانع (صانع الكون المادي) العاقلية في الفوضى ما قبل الكونية من خلال استعمال أشكال وأعداد.¹ ويهدف من ذلك إلى أن يكون العالم المحسوس على أكبر قدر من الخيرية، أي أن يكون مثل الحيوان الحي الذي ينضوي إلى حد معين على كل ما هو معقول. وهذا يعني أن الصانع إما أن يكون داخل الزمن أو أنه لا يجيب عن السؤال. لكن الصانع لا يمكن أن يكون في الزمان - اللهم إلا بالمعنى الذي يكون فيه الأبدي في الزمان، أي أنه يمكن أن نقول إنه موجود في أي وقت - لأنه خالق الزمان.² وفي هذه الحالة، يعتبر فعل الصانع ملغزا إلغاز فعل المثل العقلية التي يصر أفلاطون على أبديتها.

وما هو المطلوب إنما هو التمييز بين التغير (μεταβολή) والحركة (κίνησις) وحجة قائلة إن الحركة لا تستلزم التغير.³ فضلاً عن هذا، إذا كان ما تغير قد تزمّن، فإنه سيظهر احتمال بأن حركة العالم المعقول غير الزمنية وغير المتغيرة يمكن إيرادها لشرح حضور مثل هذه المعقولة في العالم المحسوس.⁴ وقد يُظنُّ

1 محاورة طيماوس 53B5. كما يشير تايلور 1928، A. E. Taylor، تتضمن الأعداد (ἀριθμοί) والنسب والمعادلات بالإضافة إلى الأعداد الصحيحة. يتم تحديد المثل العقلية الهندسية بهذه الأعداد وفقاً لمبرهنات الهندسة التحليلية.

2 من الواضح أن الحركة غير المنضبطة للوعاء موجودة وجوداً مستقلاً عن الصانع. إذا اعتبرت هذه الحركة داخل الزمن أو قابلة للقياس بالزمن، فيجب أن يكون الصانع داخل الزمن أيضاً. ولكن بما أن أفلاطون يسعى إلى الدفاع عن وجود نوع من الحركة بمعزل عن التغير، وبالتالي خارج الزمن، سيبدو أن الحركة غير المنتظمة نوع آخر من أنواع الحركة التي ليست داخل الزمان، مع أنها تتغير دون توقف.

3 في محاورة بارمنيدس 162C2 μεταβολή تعتبر صنفاً من الحركات κίνησις [كينيسيس]، مما يترك المجال مفتوحاً لاحتمال وجود صنف آخر من الحركة لا يتضمن التغير. تصف محاورة طيماوس 38A3 المعقولات باستخدام الظرف ἀκινήτως [أكينيتوس، بلا حراك]، وهذا لا يناقض القول بأن في العالم المعقول توجد حركات κίνησις، فإن ما يتم إنكاره هنا هو أن للمعقولات نوعاً من الحركة التي يمكن أن تحمل استخدام «كان» و«يكون» و«سيكون» للحديث عنها.

4 كما يظهر سكولنيكوف 2017، Scolnicov، إن غائية أفلاطون غير الزمنية منظمة تنظيمًا ترتيبياً بالأساس، وهي تعكس في العالم المحسوس بقدر ما يكون ذلك أمراً ممكناً.

أن الاستدلال على وجود الحركة في العالم المعقول على أساس الأنشطة التفكيرية للصانع يُعدُّ حظاً، لأنه من الممكن على الأقل تفسير كل هذه الحالات على أنها أسطورية. ولكن من الممكن أيضاً تفسير هذه الحالات على أنها أسطورية فقط بمعنى أنها تمثل نشاطاً غير زمني على أنه زمني، على سبيل المثال، عندما يقول النص إن الصانع «بعد أن عد وحسب، اكتشف (λογισάμενος οὖν) (ἡῦρισκεν)»¹. يفعل الصانع في الكون بسبب خيريته ومعرفته بالحيوان الحي. تحدث هذه الأفعال دون الحركة التي تُقاس بالزمن. لكن استبعاد تلك الأفعال من الحركة تماماً؛ أي أن نعتبرها حركة غير زمنية، يعني الالتزام بالرأي القائل بأن مجمل وصف الصانع هو وصف أسطوري. وهذا الاحتمال، الذي كثيراً ما يتبناه الدارسون، يتضاءل في المعقولية على ضوء المقطع الشهير في محاوراة السفسطائي *Sophist* لأفلاطون حيث تُنسب الحركة على التحديد إلى العالم المعقول. «فهل سوف نقتنع بحق السماء بهذه السهولة بأن الحركة والحياة والنفس والفكر لا مكان لها فيما هو حق تماماً وواقع حقاً؛ ذاك الذي بلا حياة وبلا تفكير، لكنه ينتصب ثابتاً في مكانه، مقدساً ومهيئاً، بلا عقل؟»² وهنا لا أرغب في أن أطيل الحديث عن المسألة التفسيرية حول ما إذا كان «الحقيقي تماماً» يشير إلى العالم المعقول - كما هو الحال في محاوراة الجمهورية - أو ما إذا كان أفلاطون بات يوسع الآن استخدام مصطلح «الحقيقي تماماً» ليشمل العالم المحسوس الذي بلا شك يمكن أن تُسند إليه الحياة وما يليها من أمور، فالإطالة هنا تبدو بلا معنى على الإطلاق، بل أرغب في أن أركز على المسألة: لماذا يصرُّ أفلاطون - إن كان هذا ما فعله بالفعل - على الحياة الإدراكية المعرفية للعالم المعقول؟

1 محاوراة طيمائوس 30B1، 4-5.

2 محاوراة السفسطائي 248E6-249A2.

Τί δὲ πρὸς Διός: ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζῶην καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἢ ῥαδίως πεισθισόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρῆναι, μηδὲ ζῆναι τὸ μηδὲ φρονεῖν, ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἅγιον, νοῦν οὐκ ἔχον, ἀκίνητον ἐστὸς εἶναι.

انظر بيرل 1998: Perl؛ وجيرسون 2006: Gerson.

باختصار، التفسيرات التي توفرها المثل العقلية في محاورة فيدون هي أولاً الفرضية المبسطة القائلة بأن شيئاً يكون «ش» لأنه يشارك في الـ «شينية». وثانياً، وبتفصيل أكثر، أن الشيء يكون هو «ش» لأنه يشارك في «س» من الأشياء، والـ «شينية» تجلب معها دائماً «الشينية». لذلك، يمكننا القول إن شيئاً ما ساخن لأنه يشارك في السخونة، والأفضل القول إن الشيء ساخن لأنه يشارك في النار، والنار تجلب معها دائماً السخونة. النقطة المهمة للغاية في هذه الأمثلة السهلة المأخذ هي أنه بطريقة أو بأخرى يجب أن يكون مثال النار ومثال السخونة مرتبطتين بالضرورة أو متعلقين جوانباً بحيث يكون كل ما يشارك في أحدهما يشارك بالضرورة في الآخر. ولكن يجب أن تكون المثل العقلية «جواهر فردة (μονάδες)» و«مركبات (ἀσύνθετα)». فكيف يمكن إذن أن تكونا متصلتين أبعدياً وبالضرورة؟ يعود أفلاطون إلى هذه الحقيقة المألوفة مرة أخرى في كتابه السفسطائي، حيث يتحدث عن «ترابط المثل العقلية (κοινωνία τῶν εἰδῶν)»، و«تشاكلها (συπλοκή)»، وامتزاجها مع بعضها بعضاً بالضرورة وإلى الأبد (συμμειγνυμένω μὴν ἐκείνοις ἐξ ἀνάγκης ἀεί)¹.

ليس من العسير أن نرى كيف تؤدي الحركة الإدراكية المعرفية دوراً في حل هذا اللغز. في الواقع، من المحتمل أن يكون إدخال الحركة المعرفية في محاورة السفسطائي قبل بضع صفحات من الأوصاف المختلفة لترابط المثل العقلية يهدف على الأقل إلى الإشارة إلى ذلك. وقد طرح أرسطو النقطة العامة. يمكن لـ «أ» و«ب» أن تكونا واحداً في الكينونة (εἶναι) ولكنهما اثنان في الماهية أو

1 انظر محاورة السفسطائي 254Dff. أيضاً 245B7-C3 عن كون الشيء ἓν-ὅλον (كلاً واحداً)، مما يعني جملة كاملة من الأجزاء.

الاعتبار (λόγος)¹. على سبيل المثال، التدريس والتعلم. والنقطة التي عليها مدار القول هنا هي أن الاعتبارات أنشطة معرفية. والعبرة المهمة هي أن ما هو واحد في الواقع متعدد في العقل.² وينطبق هذا أيضًا على المعرفة (ἐπιστήμη) التي يرى فيها المرء بواسطة من عقله أن أساس القضية وخصائصها الكلية المعادلة هي واحدة في الواقع ولكنها متعددة في الاعتبار.³ وعلى نفس المنوال، فإن فكرة وجود قول استدلاي λόγος للمثال ينطوي على التعقيد، لا في المثال نفسه، ولكن في الشخص الذي ينظر هذا القول λόγος ويستوعبه.⁴

يبدو من الواضح أن أفلاطون يحتاج إلى عقل للنظر في ما هو واحد وهو في الحقيقة متعدد. ولذلك يُفترض أن السخونة والنار شيء واحد في الواقع، ولكنهما متعددان عند التفكير فيهما. وبما أن المثل العقلية غير قابلة للتغير في هويتها وغير زمنية، ومن ثَمَّ مترابطة بالضرورة، إن هي كانت مترابطة بالأصل، فإن ضامن ترابطهما الأبدي يتعين أن يكون عقلاً بالمثل غير قابل للتغير وغير زمني على حد سواء. وذلك لأنه لو أمكن أن يكون العقل زمنيًا ومتغيرًا، لكان من الممكن ألا يفكر في الترابط الحتمي بين المثل العقلية، وفي هذه الحالة لن يكون

1 انظر، على سبيل المثال، أرسطو، الطبيعيات، 3، 202b16-22، يشير أفلاطون إلى نفس النقطة في محاوره النواميس 895E5-8K، حيث إن اسم الشيء وتعريفه يحيلان إلى الأمر نفسه.

2 من المهم بالنسبة إلى أرسطو وأفلاطون وإلى العديد من القضايا الأخرى التي يعالجها هذا الكتاب أن يكون مركز «التعددية» عقلاً يمتلكه الكائنات العاقلة بتفرد وليس الحواس التي تمتلكها الحيوانات أيضًا. بالنسبة إلى كل من أفلاطون وأرسطو فإن الحيوان غير البشري غير قادر على استيعاب أن التعليم والتعلم شيء واحد في الواقع، ولكنهما شيئين في وصفهما؛ وذلك بالتحديد لأنه لا يوجد حيوان عاقل أو ناطق λόγος. وبدون المنطق λόγος لا يمكنه بيان عاقلته المفترضة في المنطق λόγος.

3 عن معرفة الشيء بما هو معاينته، انظر بيير والتس 1957، 65-66.

4 انظر محاوره فيدون 78D1: αὐτὴ ἡ οὐσία ἧς λόγον δίδομεν τοῦ εἶναι (الماهية عينها التي نقرر أمر وجودها). راجع محاوره طيماسوس 35B2؛ ومحاوره الجمهورية 531C9-D4، 532A1-D4.

الترابط ضروريًا.¹ بناء على هذا التأويل، ما هو «واحد في الوجود» هو وجود عاقل في ذاته، ولكنه أيضًا متعدد في تعقله الأبدي. ها هنا، لدينا داعٍ آخر يفسر لماذا وحده ما هو بسيط بالمطلق و«كاف» للتفسير ملائم يتعين أن يكون «أسمى»: جوهر أو وجود؛ أي وجود مع الجوهر.² فالوجود هو «كل واحد» أو «واحد متعدد».³ وفيه وحدة الكل أو المتعدد، لكن تلك الوحدة أو تلك التعددية متماهيتان مع تعقلهما أو إدراكهما الإدراك المعرفي.

يضع أرسطو مثالين عن كائنين هما شيء واحد في الواقع واثنان في القول والاعتبار λόγος؛ حيث نجد تمييزًا واضحًا بين الواقع والتعقل. لكن تطبيق هذا التمييز على الصانع وهويته الإدراكية المعرفية الأبدية رفقة المثل العقلية أمر أشد تعقيدًا⁴؛ وذلك لأن التعقل، إذا جاز التعبير، مداره على الجانب الميتافيزيقي والجانب المعرفي على حد السواء. والواقع، المرادف للهوية الواقعية بين التعليم والتعلم، على أقل ما يقال، هو هوية معقدة بحيث يمكننا القول إن الصانع يتماهى معرفيًا مع منظومة المثل العقلية بأكملها.⁵ ويتعين أن تكون هذه المثل العقلية متعددة في ذاتها، ولكن لا كما تبدو من أجلنا. تتعين علي العودة إلى

1 انظر محاورة كراتيليوس 440B4-C1 التي تبدو أنها توضح هذه النقطة أو على الأقل تفترضها. راجع محاورة فيدون 76E5-7؛ ومحاورة فايدروس 247E1-2.

2 انظر هالفواسين 2004 Halfwassen.

3 راجع محاورة فيلفس 16C9-D7 حيث يتم عرض كل مثال عقلي فردي في الجدل على أنه متعدد (πολλά). وواحديته لا تنافي كثرتة، فهو ليس متعددًا بالمعنى الذي هو به واحد. ما ينطبق على كل مثال عقلي ينطبق على الكينونة النوعية للمثال. انظر كورنفورد 1934، 263-273، الذي يقدم بعض الملاحظات المفيدة، وإن كانت مضللة، في هذا الشأن خاصة عن انضواء الكائن الأعلى على سائر المثل العقلية.

4 يشير مصطلح «الهوية المعرفية»، على خلاف «الهوية الصورية»، إلى التكافؤ الموسع بالإضافة إلى التمييز الحقيقي بين التفكير والموضوع المفكر فيه.

5 انظر هالفواسين 2000K 50-62؛ كارفيك 2004127-138؛ وفيراري 2008، 98-102.

المعنى الذي يمكن استخلاصه من الواقع الذي يكون واحدًا متعددًا على وجه الدوام. لكنني حسبي الآن الإشارة فقط إلى أن الهوية الإدراكية للصانع والمثل العقلية ما كانت من جنس تفكيرنا المتجسد في الواقع المُدرك. هذا أمر نفعله باستخدام القول التعقلي الاستدلالي λόγοι. إن تعدد عناصر القضية التي تمثل الواقع الأبدي ما كان تعدد المثل العقلية الذي يدركها الصانع إدراكًا معرفيًا أًبديًا. ولذلك، فإن تقريرنا للنظرية الرياضية يمثل ما هو موحد في الواقع على أنه معقد من الناحية المفاهيمية، على الرغم من أن الوحدة ما كانت هي ولا يمكن أن تكون وحدة غير موصوفة. يمتلك الوجود الأبدي وحدة، ربما تكون وحدة على القدر الأدنى من التعقيد، تختلف عن الوحدة المطلقة للمبدأ الأول لكل شيء شيء.¹

تأسيًا على هذا التأويل، فإن العقل والمثل العقلية متماهيان معرفيًا في الواقع، ولكنها متمايزان عندنا. ولكي ندرك تعقلنا الخاص، على النحو نفسه عندما ندرك استبطاننا الوحدة ضمن التنوع، فإن ذلك أمر يتطلب أن ندرك ضمنا المثل العقلية التي هي متماهية في الواقع مع ذلك العقل الذي نحن صور عنه. أود أنا أقترح أن يفهم التذكر على أنه تحويل هذا الوعي الضمني إلى أمر فعلي. ولكن هناك عائقًا لا يمكن تجاوزه بسبب امتلاكنا معرفة تجسدية، وهو أننا لا نستطيع التفكير في الهويات القائمة في التنوع إلا تمثلاً، إما بواسطة الكلمات، أو «ذهنيًا»، أو بواسطة الصور. ويتطلب القيام بذلك وجودًا زمنيًا. أن

1 انظر محاورة طيماوس 37D6 في إشارة إلى الحيوان الحي: μένοντος αἰώνιος ἐν ἐνί (يبقى دائمًا في وحدة). وهو كذلك على الرغم من تعقيده البادي، بما في ذلك المثل العقلية للكائنات الحية. مرة أخرى، يتم اكتشاف الأنواع المختلفة من الوحدة في الجزء الثاني من محاورة بارمنيدس. في الفرضية الثانية (142b5-143a1)، تم استنتاج خصائص الوحدة ذات الحد الأدنى من التركيب. وهنا حصل على استنتاج مسبق للمثل العقلية أو الصور الأكثر عمومية ومقولية، نظير الهوية والاختلاف والتشابه والعدد وما إلى ذلك.

نرى أن $8=5+3$ لا يعني أننا نقوم بما يقوم به العقل الأبدي على مدى الأبدية. ولكن فعل ذلك بصورة زمنية يعطينا إيعازاً عن الأبدية. والفارق بين رؤية $8=5+3$ بوصفها حقيقة أبدية مُدركة أبداً بوصفها وحدة في تنوع بواسطة العقل الأبدي، من ناحية، ورؤيتها بحساباتها شيئاً مجرداً من الزمنية، من ناحية أخرى، أنه في المعاينة الأولى نرى أن تلك حقيقة أبدية، بينما في المعاينة الثانية تكون الحقيقة تواضعية تماماً أو محض تحصيل حاصل. ولذلك، فإنه فحسب الرؤية الأولى عن $8=5+3$ يمكن أن تكون مُفسّرة، لأن تحصيل الحاصل لا يفسر شيئاً.¹

ولذلك، فحركة العقل الأبدي غير الزمنية، والتي يطلق عليها أفلاطون اسم (حركة العقل) κίνησις νοῦ، ما كانت حركة تخص أي كائن زمني؛ ومن ثَمَّ ما كانت قابلة للتغير.² وهو تماماً ما يصفه أرسطو من خلال مصطلحه المستحدث ἐνέργεια (القوة) للإشارة إلى فعل المحرك الذي لا يتحرك، حتى لو لم يمكن من الواضح تماماً أن المحرك الذي لا يتحرك عقل أبدي.³ لكن، حتى ولو سلمنا بأن على الصانع أن يكون نشيطاً إلى الأبد، فما زلنا لا نملك أي تفسير لمخالطته البعد الزمني، أي لنشاط غير مفارق بالكامل عن البعد الزمني. للإجابة عن هذا السؤال إجابة تامة، يتعين علينا أن نتحدث عن (الخير)، وهو ما أنهض به في الفصل الخامس. ولكن، هنا أشير بإيجاز إلى ما يلي: إن خلق الصانع للزمن يأتي

1 أولئك الذين يعتقدون أن حقائق الرياضيات تحليلية، يتجنبون عمومًا السؤال الواضح عن سبب اشتغال الرياضيات في العالم، ليس فقط بمعنى أننا نستخدم الرياضيات للتنبؤ، لكن بمعنى أننا نستخدمها للتفسير. التحليل مضاد ميتافيزيقيًا للضرورة، وهي بالفعل شيء ضروري.

2 انظر محاوراة النواميس 897D3.

3 انظر أرسطو، كتاب ما بعد الطبيعة، Δ 7، 1072b26-27: ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζῳή· ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια: (ونشاط العقل هو الحياة، و[المحرك الذي لا يتحرك] هو ذلك النشاط).

بعد الحركة غير المنتظمة في الهيولى القابلة التي سبقت تدخل الصانع.¹ لهذا الداعي، تم تحديد نشاط الصانع الإبداعي. وبغية الوصول إلى بالغ تقدير للدور السببي للصانع، يلزمنا أن ننظر إليه بوسمه أداة للخير، تمامًا كما رأينا مسبقًا في هذا الفصل كيف أن المثل العقلية هي أدوات للدور التفسيري النهائي للخير. يتماهى عقل الصانع معرفيًا مع المثل العقلية، على الرغم من أن ما يعنيه أن يكون الشيء عقلًا يختلف عما يعنيه أن يكون الشيء مثالًا.

لا يمكن للمذهب الطبيعي أن يقبل الأبدية، وخاصة فكرة أن ما هو أبدي يمكن أن يكون له دور تفسيري لما هو زمني. ولهذا السبب أرى أن متبعي المذهب الطبيعي، في أحسن الأحوال، يستحيون من النجاح الواضح للرياضيات في شرح سمات لا حصر لها في العالم المحسوس.² ويزداد هذا الاستحياء فظاعة عندما نرسم الفرق بين العلية والشرط الضروري ونفصل الأخير عن التفسير العلي. بفضل الحقائق الأبدية في علم الرياضيات، وباعتبار الظروف الفيزيائية، تحدث الأشياء في الطبيعة بالطريقة الوحيدة التي يمكن أن تحدث بها، وذلك على الضد من العدد اللانهائي من الطرق التي لا يمكن أن تحدث بها. ويتجلى هذا بوضوح في علم الأحياء وعلم النبات.³ كلا؛ ما كانت المصفوفة الأزلية للمثل العقلية المتجلية في التنوع في الطبيعة مجرد إمكانات تحققت، وإما هي الطبائع الأزلية التي تفسر الإمكانات، وهي إمكانات تتحقق واقعياً في ظل الشروط الفيزيائية المناسبة. بما أن شكل-مثال الفأر أزلي، فإنه حاضر إلى الأبد في الكون

1 انظر محاور طيماسوس 52D-53C عن هذه الحركة غير المنضبطة، وهي في الواقع تتعلق بالمادة التي تكلف الصانع بالفعل فيها.

2 انظر على سبيل المثال كيتشر 1988 Kitcher.

3 انظر تومسون 1945، 1094-1095، Thompson، والضميمة التالية؛ دينتون 2016 Denton؛ وفاغر Wagner 2017.

الزمني. عندما تسمح الحثيات الفيزيائية بتطور فأر، يأتي الفأر إلى الوجود. وما كان من المعقول في شيء إنكار أن المشاركة في مثال الفأر يفسر لماذا هو فأر، مثلما لا يُعقل إنكار أن القوانين الرياضية تفسر جوانب التشكل العضوي.

في هذا المثال، يجب أن يُفهم شكل الفأر ومثاله وأنموذجه على أنه بديل لطرقات الهويات العضوية والاختلافات الموجودة. إذا اتضح، كما يرى العديد من علماء الأحياء المعاصرين، أن فكرة الأنواع البيولوجية أو الماهويّة البيولوجية قد عفا عليها الزمن، فإن الطراز الأفلاطوني هو التفسير الأزلي للإمكانات الحقة غير القابلة للاختزال في الطبيعة، مهما كانت، أي أنه إذا اتضح أن الأنواع البيولوجية تنظيمات عَرَضِيَّة لكيانات بيولوجية أبسط، على سبيل المثال جزيئات بروتينية أو أحماض أمينية، فإن الأفلاطوني سوف يطرح مثلاً عقلية لها بوصفها التفسيرات الواقعية لجزيء بروتين واحد يتميز عن أي جزيء آخر دونما اختزال.

يمكن تقدير سببية الأبدى في علاقة بما هو زمني تقديرًا أفضل عندما نتوقف عند الحضور الشامل للعالم المعقول. وأينما توجد هُويّة تعريفية ومثائل واختلاف فثمة يوجد العقلي. إذ الوجود حاضر في كل مكان وعلى وجه الدوام. إن عدم مادية الوجود وأزليته تعني أن الشيء لا يكون حاضرًا في زمن دون آخر ولا حاضرًا في محل دون آخر. وإنما هو حاضر ومتاح لقوانا الإدراكية المعرفية كلما وحيثما تتوفر الحثيات اللازمة لحضوره. وتتحدد خصوصية حضوره -بحسبانه فأراً وليس جرّداً- بدقة من خلال حضور الشروط اللازمة لواحد دون الآخر. وبتسليمنا أن الإدراك العقلي في العالم المحسوس ما كان اعتباطيًا، فإنه لا يمكن تفسيره إلا من خلال استدعاء فكرة الوجود الأبدى. إن الحضور الشامل للكائن الأبدى واضح ووضوح الحضور الكلي للحقيقة الرياضية. إذا ما نحن أكدنا أن الأبدى لا يمكن ربطه تفسيرياً بالزمان لأن السببية ظاهرية زمنية، فذلك سوف

يكون من باب المصادرة على المطلوب. يفسر الموقف الأفلاطوني الأمر على النحو التالي: بمجرد فرض رابط بين الأبدية والسببية الزمنية، حتى يتعين على المعقول أن يصبح بصورة إطار تفسيري، وهذا يختزل ما كنا نظنه حتى الآن المحل الوحيد للسببية إلى مقام يكون فيه مجرد شرط ضروري.

وما إن نفهم الوجود المطلق للكائن الأبدي المعقد حتى يسهل فهم سبب نجاح الرياضيات؛ أي لماذا تفسر الحقائق الرياضية الأبدية سبب كون العالم المحسوس على ما هو عليه وليس على طريقة أخرى. هذه الحقائق الرياضية هي تعبيرات أو تعقلات وُضعت من قبل العقول المباطنة إظهاراً لماهية الوجود الأبدي. وكما يقول أفلاطون، بما أن الكائن الأبدي، الذي هو مصفوفة المثل العقلية، يُعزى وجوده وجوهره المتنوع إلى الخير، فإن فهم الوجود الأبدي بوسمه مستمدًا من الخير هو بالضبط ما يتوق سقراط في سيرته الذاتية إلى إثباته. ومن خلال هذا الفهم، من الممكن الحصول على تفسيرات كافية لطريقة وجود العالم المحسوس. وهذه هي الطريقة التي يمكن أن يكون بها التفسير الرياضي غائبًا.

3.4 النزعة الاسمية وصلتها بالمذهب النسبي

عندما يصف طيماوس تكوين الأنفس، بما في ذلك نفس الكون وأنفاس الأفراد، فإنه يحدد تكوينها على النحو الآتي:

«ومن ذلك الموجود الذي وزع بين الأجسام، ركب نوعا ثالثا من الوجود الوسط، وفعل ذلك مع الشيء عينه ومع المختلف، مازجًا معًا النوع الذي لا ينقسم لكل منهما مع النوع الذي وزع في الأجسام. ثم مزج العناصر الثلاثة كلها

في شكل واحد، وخلق منها طبيعة واحدة.¹

بغض النظر عن الأهمية الكوسمولوجية وحتى الأخلاقية لهذا المقطع، أريد التركيز على النقطة المعرفية المطروحة هنا. كما يشرح طيماوس، فإن تكوين النفس يمكّنها من إصدار الأحكام حول الوجود والهوية والاختلاف بين المعقولات والمحسوسات.² وهكذا، يتم طرح النظرية حول تكوين النفس لشرح كيف أنا نقتدر اقتدارا على فعل ما يبدو جليا أننا نقتدر عليه؛ أي معرفة الهوية والاختلاف والوجود. على أساس هذا الإدراك المعرفي، تصدر المزيد من الأحكام حول التماثل ونتجه بالتالي إلى وضع أشكال مفارقة لوصف الظاهرة المحيرة المتمثلة في كون شيئين أو أكثر متماثلين على الرغم من اختلافهما العددي.³

إن هوية العالم المعقول واختلافه ووجوده أمور أبدية وهي رهن الوجود بحسابانه «كلا متعددا» بالضرورة. وهوية العالم المحسوس واختلافه ووجوده

1 محاورة طيماوس

35A1-8: ἀμερίστου καὶ αἰεὶ κατὰ ταὐτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὐτῆς περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκράσατο οὐσίας εἶδος, τῆς τε ταύτου φύσεως [αὐτῆς] καὶ τῆς τοῦ ἑτέρου. καὶ κατὰ ταὐτὰ συνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ. καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα συνεκράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν. τὴν θατέρου φύσιν δύσμεικτον οὖσαν εἰς ταὐτὸν συναρμότητων βίαν.

2 انظر محاورة طيماوس 37A2-B3. انظر كورنفورد 1937، 64-65n3. عن مبدأ «المثل يعرف مثله». في محاورة فيدون 78B4-84B4، فيما يسمى بحجة التقارب، يرى سقراط أن النفس أقرب إلى المثل العقلية غير المادية منها إلى المحسوسات. أنا أعتبر أن «غير المرئي (ἀίθερ)» معادل لـ «غير المادي». إن الحاجة التي تنبع عن نظرية التذكر والذاكرة تستند على الإثبات أننا نملك معرفة لا يمكننا امتلاكها إلا إذا كانت أنفسنا مركبة بطريقة أقرب إلى المثل العقلية منها إلى المحسوسات. ومع ذلك، فمن المفترض ضمناً أنه يمكننا أيضاً معرفة الجوانب المعقولة للمحسوسات. يبدو أن وصف محاورة طيماوس لتكوين النفس يطرح تفسيراً للمقدرة المزوجة لما هو أساساً غير مادي في الأساس.

3 أعتبر أن قدرتنا على إصدار الأحكام الحملية صورة لأحكام التماثلية بين الأشياء المختلفة. إذا حكمت بأن «ح» هي «ش»، فإن قدرتي على إصدار هذا الحكم تعتمد على قدرتي على التمييز بين «ح» و«ش»، على الرغم من أن «ش» هي جانب من جوانب هوية «ح» التعريفية. من هنا أستطيع أن أستنتج أن «ح» التي هي «ش» في زمن أول هي نفسها «ح» التي هي «ش» في زمن ثان. أحكام التماثلية تستمد دائماً من أحكام الهوية والاختلاف.

أُمور زمنية، وهي أول ما نقابله باستخدام حواسنا الخمس ونصدر أحكاماً حمليّة عنها. وبسبب قدرة النفس ثنائية القطب، فإنه يمكنها الحكم على الهويّة الزمنية والاختلاف والوجود باعتبارها قاصرة فيما يتعلق بالنماذج المعقولة.¹ ويتعلق هذا القصور، كما رأينا، بالمثل العقلية وقد تجسدت في محسوسات. وشروط تجلي المثل العقلية من شأنها أن تضعف من فهم المثل العقلية، لأن هذه الشروط كافية لظهور الصور المضادة. لن ترقى أي توليفة من الشروط إلى منزلة علة أو تفسير لحقيقة الأحكام الحملية الحقّة.

يستخدم أفلاطون استخداماً جوهرياً القدرة التي لدينا على تعرّف الهويّة والاختلاف والوجود في الحجة ضد النسبية البروتاغورية في كتابه محاورّة ثياتيطس. وهو يفعل ذلك في سياق الفحص الأوسع للدعاء القائل إن المعرفة (ἐπιστήμη) يجب أن تتماهى مع الإدراك الحسي (αἴσθησις). وكما تبين لحد الآن، فإن الزعم بأن المعرفة إنما هي الإدراك الحسي يقتضي القول بالنسبية البروتاغورية وبنظرية الصيرورة التي يقول بها المذهب الهرقليطي؛ وذلك من أجل تلبية المعايير المخصوصة بالمعرفة في بداية الحجاج: يتعين أن تكون المعرفة (أ) دائماً على إلمام بما يكونه الشيء، و(ب) يجب أن تكون معرفة لا يخالها خطأ ولا يعتريها الغلط (ἀψευδές).² لكي تتاح الفرصة للإدراك الحسي باستيفاء هذه المعايير، يستحضر أفلاطون بروتاغوراس وهيرقليطس. وبالتالي فقط إذا ما نحن نفدنا أثناء الإدراك الحسي إلى ماهية الشيء نفاداً، وفقط في حال ما كانت ماهيّة

1 هذه هي نتيجة ما يسمى بحجة التذكر في محاورّة فيدون 72E3-78B3 .

2 محاورّة ثياتيطس 152C5-6. أترجم ἀψευδές هكذا حتى أكون محايداً بين وصف «صحيح» و«لا يُتّوَم» و«مبدأ من الخطأ». في الواقع، سيتم نشر جميع تلك الأوصاف الثلاثة وتوظيفها في سياق هذه الحجة. ومع ذلك سيتبين أن المعنى الأخير فقط «مبدأ من الخطأ» هو الذي يستطيع أن يلبي كلا المعيارين.

الشيء دائماً هي ما هو في صيرورة (بالنسبة إلينا)، آنذاك فحسب يكون الإدراك الحسي هو المعرفة بعينها.

يتم تقديم بروتاغوراس على أنه يحتاج بأنه «إنما البشر هم مقياس كل الأشياء، هم مقياس الموجودات بما هي موجودات، وهم مقياس المعدومات بما هي معدومات». وليس يكون هذا الأمر ممكناً إلا في حالة أن يكون «كون الشيء وعدمه» يوجدان وجوداً خصوصياً أو ذاتياً (τὰ ἴδια).¹ وهذا يعني أن هذا الأمر لن يكون مستوعباً إلا إذا تطابق «ما الشيء» مع «ما الشيء عندي». وهذا بدوره يصبح مستوعباً إذا كان «ما الشيء» متطابقاً مع نتاج فعل أو إدراك حسي (αἴσθησις). والشخص الذي يؤكد أننا بالإدراك الحسي ندرك ما الشيء، سوف يوافق بلا شك على أن من شأن موضوعات مختلفة جهات الحس أن تتباين التباين.² ولكن آنذاك، لا توجد جهة حس قادرة على إصدار حكم عن وجودهما أو كينونتهما وأن كليهما متطابق مع ذاته ومختلف عن الآخر.³ تعتمد استراتيجية هزم بروتاغوراس على إبراز أننا نصدر أحكاماً حول وجود أو كينونة الأشياء التي ندركها، وأن هذه الأشياء متطابقة مع ذاتها ومختلفة عن بعضها بعضاً.⁴ لكن هذه الأحكام ليست أفعالاً للإدراك الحسي. وبالتالي، فإن موضوعات هذه الأحكام لا يمكن اختزالها إلى τὰ ἴδια، بل هي بالأحرى «مشتركة» أو

1 محاوراة ثياتيطس 166C4.

2 محاوراة ثياتيطس 184E8-185A2.

3 أرسطو، Contra، DA Γ 2، 426b14-15، يقول أرسطو إننا نحس بالاختلاف (ὅτι διαφέρει) بين شيئين محسوسين عن طريق وسائل حسية مختلفة.

4 محاوراة ثياتيطس 184E8-185A2.

«موضوعية»¹ ولهذا الباعث، فإن وجودهما لن يُستنفذ بنتاج أي فعل من أفعال الإدراك الحسي. هي ذي النقطة المضادة للنسبية.

إن قدرتنا على الحكم على الهوية والاختلاف إنما هي أيضاً قدرتنا على الحكم على كون شيئين أو أكثر متماثلين (ὁμοίων)². ولكن الهوية ما كانت هي التوافق ولا ينبغي لها أن تكون. فعلى سبيل المثال، حكم هوية يتعلق بلون أو صوت محسوس هو حكم أن هذا اللون أو الصوت يمتلك هوية مختلفة عن أي هوية أخرى، ولكن في مناسبة زمنية أخرى، قد يوجد ذلك اللون المطابق في تجربة إدراكية أخرى تكون مطابقة للتجربة الأولى بسبب تطابق طبيعة الكينونة التي تمت مصادفتها. وبالمثل، فإن الحكم على هوية أي مركب، لنقل إنه شيء يحتوي على عدة خصائص، يستلزم أن نقدر أن نصدر حكماً ينص على أن تلك الخصائص متطابقة بناء على أنها تنتمي إلى الشيء نفسه. أن نحكم بأن

1 محاضرة ثياتيس 185E1. للأسباب المذكورة في أعلاه، لا أعتقد أن τὰ κοινὰ يجب أن تُفهم على أنها من الكليات. الكلية لا تكون إلا في التفكير فقط. الكليات ليست سوى أقنمة مفاهيمية ولغوية لهذا النشاط. لفهم τὰ κοινὰ على أنها كليات هو أمر أخرق خاصة في سياق الحجة، بما أن الحجة تقضي إلى أن أي نمط من الإدراك المعرفي، إذا كان سيصبح معرفة، يجب أن يدرك الواقع الموجود خارج الذهن.

2 من المهم ألا نفهم ὁμοίων («نفس الشيء») بنفس المعنى التي تحمله الكلمات الآتية: «مثل» أو «مضاه» أو «مشابه»؛ لأن هذه الاصطلاحات الثلاثة لا يمكن أن تتضمن أن هناك تطابقاً في الطبيعة أو الجوهر «فوق ذلك كله». إذا تشابه شيان، لا يترتب على ذلك أي شيء؛ إذا تشابه في ناحية معينة فإما أن يكونا متشابهين في تلك الناحية فحسب فلا يترتب شيء على ذلك أيضاً بما أننا لا نعلم إن كانا أكثر أو أقل شبهة بشيئين متشابهين في نفس الناحية أم أن تشابههما في أحد النواحي يعني أنهما الشيء نفسه فيما يتعلق بتلك الناحية؛ أي أن الطبيعة المتطابقة حاضرة فيهما. في هذه الحالة فقط تبرز نظرية المثل العقلية. لذلك ليس هناك أساس لفهم ὁμοίων على أنها تعني «مثل» في المقام الأول. انظر كواين 1969، 69-90، الذي يحاول شرح التطابق بالفاظ التشابه. المشكلة المتجلية في هذا الشرح هو أن التشابه يقبل الدرجات، وبما أن التشابه الدقيق، أي التطابق يتم التعامل معه كشكل من أشكال التشابه الذي لا يتضمن الهوية التعريفية، إذن لا يوجد معيار لدرجة التشابه. على سبيل المثال إذا أكدنا أن «س» مشابهة لـ «ش» أكثر مما هي مشابهة لـ «ص»، إذا ف «س» شبيهة أكثر بـ «ش» من شبه «ز» بـ «ش». ولكن لا يمكن أن يكون هناك معيار لتحديد ما إذا كان الأمر كذلك أم لا. يمكن قياس درجات التشابه فقط في حالة وجود تشابه دقيق يضاهي التطابق الكامل. والتشابه التام، المرادف للتطابق، هو وحده الذي يؤيد المثل العقلية؛ لذا يجب علينا أن نفهم حجة أفلاطون حول «الواحد على المتعدد» لنبدأ بالتعامل مع معطى التطابق.

«ح» في زمن أول مطابقة لـ «ح» في زمن ثان يعني أن «ح» في زمن أول هي نفسها «ح» في زمن ثان، حتى لو لم يكن بالإمكان تطابقهما نظرًا لأنهما يختلفان في الخصائص الزمنية على الأقل. وتطابقهما يقتضي وجود شيء مطابق يمكن بموجبه ادعاء التطابق.

إن الزخم الأساسي الذي تنص عليه هذه الحجة هو أن التفكير (διάνοια) يختلف عن الإدراك الحسي. إذا توجب على صاحب مقولة إن المعرفة إدراك حسي الإقرار بذلك، فسيتبين أنه بالنسبة إلى الإدراك الحسي، فإن التفكير هو الوسيلة الوحيدة التي توصلنا إلى الوجود أو الكينونة.¹ وقد تم الاتفاق على أن الوجود ينبغي أن يدرك إذا ما مرشح للمعرفة نجح، لأن المعرفة دائرة على الوجود.

فلنلاحظ أن حتى الذين يرون أن المعرفة هي الإدراك الحسي عليهم الاعتراف بأن المعرفة يجب أن تصل إلى الوجود؛ ولكنهم مجبرون على مساواة الوجود بالضرورة في الإدراك الحسي حتى يتمكنوا من الادعاء بأن الإدراك الحسي هو المعرفة.

يمكن مواجهة هذا الهجوم المتزامن على المذهب الاسمي والمذهب النسبي إما بالإصرار على أن التفكير لا يختلف عن الإدراك الحسي أو بالإصرار على أنه ليس من الضروري أو حتى من الممكن الوصول إلى الوجود من أجل الحصول على المعرفة حيث يفهم الوجود على أنه شيء مشترك κοινός وليس شيئًا شخصيًا ἰδιος. بحسب أرسطو، تم اقتراح البديل الأول من قبل الفلاسفة

أنبادوقليس وبارمنيدس وديمقريطس.¹ علماً أن الباعث على رفض أفلاطون لهذا الرأي يختلف قليلاً عن داعي أرسطو. وبينما حاج أرسطو بأن الإدراك الحسي حق على الدوام (ἀεὶ ἀληθής) في حين يخطئ التفكير أحياناً، حاج أفلاطون على أن الأحكام على الهوية والاختلاف يكمن في مزاعم إدراك أي شيء، وبالتالي فإن التفكير القائم في إصدار الحكم لا يمكن أن يكون في ذاته إدراكاً حسيّاً. على سبيل المثال، إذا حكم شخص ما بأنه يدرك صوتاً ولوناً، فليست أية حاسة إدراكية هي التي أصدرت ذلك الحكم. ومن المؤكد أن إصدار مثل هذا الحكم أمر ممكن. ويفترض الحكم أن اللون والصوت مختلفان وأن كل منهما متطابق مع ذاته.

كيف سيكون الحال لو أنكرنا إمكانية إصدار مثل تلك الأحكام؟ من المفترض أن يكون هذا الإنكار بمثابة الزعم بأن المرء الذي أصدر مثل هذا الحكم مخطئ. ولكن ذلك سيعني أن المحسوسين ما كانا متطابقين ولا مختلفين، وأنهما غير موجودين أو يملكان وجوداً. ولكن تعقل مثل هذا الإنكار يفترض احتمال أن يكون هذا الزعم غير مخطئ أو لا يمكن أن يكون مخطئاً. ولذلك، إذا كان من الممكن أن يكون شخص ما مخطئاً أو غير مخطئ في الحكم على المحسوسات، فإن التفكير ليس إدراكاً حسيّاً.

يوضح هذا الاستنتاج الرد على الاعتراض الثاني إذا لم يكن المرء بحاجة إلى إدراك الوجود من أجل درك المعرفة، فكيف يمكننا يا ترى تقييم أحكام الوجود والهوية والاختلاف؟ مرة أخرى، إذا تم الإصرار على أن هذه الأحكام يمكن أن

1 انظر كتاب ما بعد الطبيعة 28-Γ 5K 1009b12، لأرسطو. تم ذكر أنكساغوراس في نفس المقطع أنه يعتقد أن الأشياء تكون مما نعتقد أنها عليه (ὑπολαμβάνειν). وهو ربما ما يراه أرسطو معادلاً لتعريف الإدراك الحسي والتفكير. راجع DA Γ 3، 427a18-428a14؛ حيث لم يتم ذكر بارمنيدس وديمقريطس.

تكون خاطئة، فإنه من المحتمل ألا تكون كذلك. في كلتا الحالتين يكون الحكم إما صحيحًا أو خاطئًا، محققًا أو مبطلًا. وإذا كان الأمر كذلك، فإنه من العسير فهم لماذا لا يُعتبر الحكم الصحيح معرفة. إذا تم الاعتراف بأن الأحكام المحققة تعتبر معرفة، فإنه من الصعب أيضًا أن نرى كيف تم استخدام لفظ «المعرفة» عندما ينطبق على الإدراك الحسي وعلى الحكم الحقيقي معا. تقدم بنا أن عاينا أن الحكم ما كان من اختصاص الإدراك الحسي. إذا ما كان الإدراك الحسي حكمًا، فإنه يتوجب إما أن يكون الإدراك الحسي معرفة لداع آخر عدا كونه حكمًا، وإلا فإنه لا يُعد بمثابة علم أو معرفة. يقضي البديل الأول بأن الإدراك الحسي يمكن اعتباره معرفة، على الرغم من عدم دركه الوجود؛ لأنه يدرك شيئًا آخر، يفترض أنه الصيرورة أو عدم الوجود. يجدر التذكير أن الداعي الأصلي لاقتراح أن المعرفة هي الإدراك الحسي كان هو أن الإدراك الحسي يولج إلى الصيرورة، والوجود صيرورة. ولذلك، إذا ما هو تم الاتفاق على أن الوجود ما كان صيرورة، فإن ادعاء أن الإدراك الحسي معرفة يتقوض بالتمام. وعلى الأقل، يكتنف الغموض ما قد يعنيه الاتفاق على أن الصيرورة ما كانت وجودًا، ولكن الوصول إلى الصيرورة معرفة.

ينضوي ثلاثي الهوية والاختلاف والوجود على المكونات الأساسية للتفكير. وهذا يشمل التفكير في المعقولات كما في المحسوسات. يرفض متبع المذهب الاسمي الاعتراف بإمكان أن يكون هناك شيئان أو أكثر متماثلين، بما يستوجب اختلافهما (على الأقل عددًا)، كما يجب أن تكون هناك طبيعة من طراز معين متطابقة ذاتيًا تتميز عنهما لتقرير هذا الأمر.¹ تمثل رد أفلاطون على هذا الرفض في فقرة محاوره ثياتيطس في التوقف عند قدرتنا على التفكير باستخدام هذه

1 انظر محاوره بارمنيدس 132A1-4.

المكونات الأساسية. يستند ادعاء استحالة تطابق شيئين أو أكثر لأنهما مختلفان وبالتالي غير متطابقين إلى خطأ مماثل لخطأ مساواة الإدراك الحسي بالتفكير. وداعي الإصرار على أنه إذا كان شيئان أو أكثر غير متطابقين، وبالتالي لا يمكنهما أن يكونا مختلفين، يتمثل في أنه لئن كانا متماثلين فإنهما متماهيان غير متباينين. وهكذا يتم الخلط بين التتابع والهوية. ولكن حينئذ سيكون المثال في أعلاه عن الأحكام التعاقبية المرتبطة بالزمن عن ماهية «ح» في زمن أول وماهيتها في زمن ثان غير معقول، بالأحرى محققاً.¹ وما إن يتم تمييز الهوية عن التطابق حتى يطفو من جديد إمكان إصدار أحكام محقة أو مبطلّة حول التطابق في الاختلاف. ومع هذا الإمكان تختفي حُجّة استحالة وجود مثل هذه الأحكام.

يفسّر أفلاطون نسبة بروتاغوراس بطريقة تجبر أتباع المذهب النسبي على الاعتراف بعدم إمكانية اختزال التفكير إلى الإدراك الحسي. وباعت ذلك أن الإدراك الحسي لا يمكنه، بالتعريف، الوصول إلا لما هو شخصي ἰδιος، في حين أن التفكير يمكنه الوصول إلى ما هو مشترك κοινός. ولقد أولت أن هذا يعني التمييز بين ما هو خاص أو شخصي أو ذاتي مقابل ما هو عمومي أو بين شخصي أو موضوعي. على أنه يمكن القول إن التمييز بين الإدراك الحسي والتفكير يمكن الاحتفاظ به دون التسليم أن الأخير موضوعاته هي ما هو عمومي مشترك. مثلاً، يمكن للمرء أن يقول ما يلي. التفكير نشاط عملته المفاهيم، وهذه المفاهيم ما

1 يبدو أن المشكلة الحقيقية تكمن في افتراض أن الهوية دائماً صارمة أو صورية، في حين أن الأفلاطونيين يحاجّون بأن الهوية قابلة للتدرج. تزيل الهوية القابلة للتدرج قوة الادعاء بأنه لا يوجد مساحة لاستيعاب التطابق التام سوى ما يخص الهوية. تستلزم أي هوية عدا الهوية الصورية الاختلاف. بدون اعتناق المذهب الهرقليطي الراديكالي أو المتطرف سيكون من الصعب إنكار قدرتنا على إدراك الهوية أو الاختلاف وبالتالي التطابق. على أن تبني هذه الهرقليطية الجذرية لا يبدو خياراً قابلاً للتطبيق بالنسبة للمذهب الطبيعي نظراً لأن فكرة الطبيعة والواقع المادي عنده مبنية على أساس الهويات والاختلافات. من ناحية أخرى، يرى الأفلاطوني أن الاعتراف حتى بمثال واحد من التطابق من شأنه أن يشرع الباب إلى العالم المعقول الأبدي.

كانت هي عمومية، بل هي في الواقع أي شيء غير هذا. يحتاج القائل بالنسبية ألا يلح على أن الإدراك الحسي والتفكير متماهيان كي يقتدر على القول إن التفكير غير عمومي ومشارك شأنه في ذلك شأن المفاهيم التي يتم التفكير بواسطة منها. غالبًا ما يقول بروتاغوراس وغيره من أعلام المذهب الطبيعي الذين يعتنقون النسبية: «إنما البشر هم مقياس كل الأشياء، هم مقياس الموجودات بما هي موجودات، وهم مقياس المعدومات بما هي معدومات». لكنه لا يحتاج إلى أن يلتزم بالموقف البادي التناقض بأن الإنسان مقياس ما لا يمكنه أن يكون مقياسه؛ عنيت ما هو عمومي مشترك، وهكذا دواليك.

إن نسبية المفاهيم (νοήματα) التي تُعتبر أنها لا تختزل إلى المدركات، والتي هي بدورها نسبية، لا تأخذ في الاعتبار تمييز أفلاطون الضمني في محاجة محاورة ثياتيطس بين المفاهيم وموضوعات التفكير. وهو التمييز الذي تقدم بين الصورة والكلي. من المهم أن نضع في اعتبارنا أن فهمنا للصورة أو مفهومنا عنها يختلف عن الصورة الفعلية نفسها. على سبيل المثال، استخدم أفلاطون ذاته مثال النفس التي تميز بين الصلابة واللين من خلال لمس شيء صلب أو لين¹. عندما يقول شخص معين «هذا صلب» أو «هذا لين»، فهو على الأرجح يعبر عن مفهوم تجربته الحسية. ويمكن القول إن هذين التعبيرين: «هذا صلب» و«هذا لين» تعبران نسبياً تماماً أمرهما أمر التجارب عينها. عند التفكير أو الاعتقاد بأن هذا الشيء «صلب» أو «لين» يتعرف المرء ملمس الصلابة والليونة. وهكذا، يتفكر المرء في أشكال الصلابة والليونة تفكيراً كلياً. من الضروري أن ندرك أن قول «هذا صلب» يتجاوز مجرد الاعتراف بالإحساس الجسدي بالصلابة. إنه يتجاوز مجرد القول: «أنا حالياً أواجه شيئاً معيناً، بغض النظر عن الطريقة

التي أصفه بها»، وهذا واضح عندما نفكر في «هذا شيء صلب» و«هذا شيء لين». لكن تتضمن هذه التعبيرات كلفة أو على الأقل شمولية بوصفها متميزة عن الخصوصية والفردية. إذا لم يكن الشكل كلياً ولا فردياً فإن الشكل المدرك باللمس مطابق للشكل الذي يتم التفكير به كلياً. فالكلفة يعبر عنها في المفهوم، ولكن من الخطأ الخلط بين كلفة الشكل والشكل نفسه. إن تنسيب المفاهيم لا يعدو كونه تنسيباً في التعبير عن التفكير. ومن الحقائق المعروفة أن المفاهيم نسبية لأنها أنشئت بواسطة أفراد محددين. وسائر الأفكار أو المفاهيم إنما هي ملك لأولئك الذين فكروا فيها. على أن هذا لا يعني أن الشكل نفسه نسبي. إنما التفكير عملية كلية كونية، على الرغم من أنه هو ذا التفكير وإن كان عملية كلية، وإن كان يمكن التعبير عنه، يمكن اعتباره على نحو مشروع متميزاً عن الإدراك الحسي ومع ذلك خاص.¹

يدعي أفلاطون أنه على الرغم من أن فهم الفرد وطريقة تفكيره تكون نسبية، إلا أن مضمون المفهوم عمومي كلي. وداعي رفض هذه الحجة هو الاعتقاد بأن المفاهيم تعتمد نسبية؛ مما يؤدي إلى افتراض أن مضمون المفهوم هو أيضاً نسبي؛ وذلك لأن المرء يفترض أن المفهوم لا يوجد إلا في حيزه الخاص؛ أي في حيز ما هو شخصي أو خصوصي. لكن أفلاطون يرى أن المحتوى المفاهيمي هو ببساطة شكل معترف به كلياً وتتم أقنمته، كما لو أن غط المعرفة يمتلك محتوى خاصاً به لأنه كيان خاص مميز. ومع ذلك، فإن هذا الادعاء يهمل

1 المفهوم ضرب من الكلي، وهو فعل أقنمة التفكير، وهو دائماً عملية إدراك الشكل إدراكاً كلياً. بما أن هذه الأقنمة يعبر عنها دوماً في لغة، وهي لغة عمومية، فإن ثمة نزوعاً لا يقاوم للانتقال من «مفهوم عن ش» إلى «مفهوم ش» على افتراض أن الأخير يتمتع بمستوى معين من الموضوعية. على أن الانتقال من إدراك الشكل الشمولي إلى موضوعية المفاهيم من خلال اللغة ليس بالأمر السهل، وقد لاحظ سيلارز Sellars وديفيدسون Davidson وكواين Quine وآخرون التحديات المطروحة في ذلك. أعتقد أن هذه الصعوبات ليست هي نفسها التي واجهها أفلاطون.

تفاعلنا مع الأشياء من خلال الإدراك الحسي؛ وذلك لأننا نحن لا ندركها حَسَبْ، بل نفكر فيها أيضًا. وعندما ندرك الأشياء، فإننا نختبر شكلها المحدد المفرد في الوقت نفسه بينما نفكر أيضًا في شكلها على نحو كلي. حتى لو كُنَّا نُصِرُّ على قولنا «هذا صُلْب» أو «هذا لَيِّن» نَعتمد على مفاهيمنا الفردية المكتسبة مسبقًا، وهي مفاهيم مخصصة لنحكم على أن «هذا صُلْب» و«هذا لَيِّن»، فإن الحكم «هذا صُلْب» و«هذا لَيِّن» هو التفكير بأن الشكل الذي نخبره يندرج ضمن هذه المفاهيم أو أن هذه المفاهيم تنطبق عليها. وحده إذا ما خلطنا بين التفكير والإدراك، يمكننا القول إن التفكير نسبي في محتواه. لكن القول إن التفكير نسبي في محتواه خلط بين التعبير عن التفكير والتفكير نفسه، وهو محتوى التفكير ما كان هو نفسه التعبير عن تجربة ذلك المحتوى.¹ لا يميل المرء إلى فعل ذلك إذا كان يعتقد بأن هذا المحتوى قد تم تخصيصه بكل تأكيد للتعبير عن تجربة ذلك المحتوى تجربة مخصصة. ولكن إذا كان المحتوى هو الشكل فإن الشكل ليس فرديًا ولا كليًا في ذاته. وبالتالي لا يمكن أن يكون المحتوى في حد ذاته مفردًا مخصصًا.

دعونا نقوم بتجربة، حاول أنت أن تُنسب محتوى مفهومك عن الدائرية، ولنقل إنك تفعل كذلك عن طريق «إضفاء طابع شخصي» عليه باستخدام تقنية استذكار قديمة. على سبيل المثال، يمكنك ربطه بالطابعة الموجودة على مكتبك، لكن من خلال قيامك بذلك كل ما نجحت فيه هو توصيف كلية المفهوم وكونيته. أنت تقوم أساسًا بتوصيف الظرف «كلي»، ولذلك، فإن فهمك للدائرية

1 وفقًا لأفلاطون، يتضمن التفكير الكلام أو الخطاب الجواني. عندما أشير إلى «التعبير عن التفكير»، أعني التأكيد أو الاعتقاد الذي ينجم عن التفكير. لا يهم إذا كنت تتحدث إلى نفسك بصمت أو بصوت عالٍ، فإن فعل التعبير منفصل عن فعل التفكير. لمزيد من المعلومات، راجع عمل دنكومب Duncombe 2016، وعمل كورثيليس Corcilius 2018.

يقتصر على موقع محدد في الفضاء المفاهيمي. ومع ذلك، لم تتمكن من تنسيب طبيعة الدائرية نفسها. لقد قمت فقط بتنسيب الطريقة التي تتعرف بها تلك الدائرية. فماهية الدائرية مستقلة عن معرفتنا بها وتعرفنا عليها، رغم أنه يحق بالضرورة أنه لا يمكننا أبدًا ملاقة الدائرية إلا بالتعرف عليها: تعرفًا كليًا في التفكير وتعرفًا فرديًا في الإدراك الحسي.

وهذا الشكل الذي نواجهه في حواسنا ما كان هو فرديًا محددًا لا ولا كان كليًا في نفسه كونيًا في ذاته. ويبرز استمرار الحجة أن النفس تحاول الحكم على وجود هذه الصفات وتناقضها ووجودها بالنسبة إلى بعضها بعضًا.¹ عندما يتحدث أفلاطون عن التجربة الحسية فهو يحيل على كيفية إصدار الأحكام حول ما ندركه. على سبيل المثال، مهارتنا في التمييز بين الشيء الصلب والشيء اللين تنهض على فهمنا للأشكال المجردة للصلابة والليونة. وفقط لأن هذه أشكال يمكننا إدراكها فرادى والنظر فيها بالنظر الكلي. إن مهارتنا في إصدار أحكام على وجودها، حول ما إذا كانت توجد بوصفها سمات، وحول أضدادها، تعتمد على محتوى ينتمي إلى الشكل، وليس إلى مفاهيم الشكل. قد يرغب المرء في الخلط بين التفكير والإدراك الحسي، ولكن ذلك سيكون على حساب التخلي عن أي نوع من أنواع التواصل بين الأشخاص، وينهي القدرة على التحاور. لكن، بقدر ما يتعلق الأمر بكون التفكير، وفقًا لأفلاطون، محادثة مع النفس أو قل نجوى، فإننا عندما نخلط بينه وبين الإدراك الحسي نفقد جوهر التفكير كذلك. يبدو أن أفلاطون يفترض أن السبب الوحيد الذي قد يجعل المرء يميل إلى اتخاذ هذا

1 محاوره ثياتيطس

186B6-9: Τὴν δὲ γε οὐσίαν καὶ ὅτι ἐστὸν καὶ τὴν ἐναντιότητα πρὸς
λλήλων καὶ τήνουσίαν αὐτῆς ἐναντιότητος αὐτῇ ἢ ψυχῇ ἐπανιοῦσα καὶ συμβάλλουσα
πρὸς ἄλλα κρίνειν πειρᾶται ἡμῖν.

الموقف الذي يدمر ذاته هذه هو أنه غير قادر على أن يدرك أن تفريد الشكل لا يعني أن الشكل فردي في ذاته. وعدم القدرة هذه على إدراك الفرق بين الشكل الكلي والشكل بوصفه فردياً هي بالضبط حقيقة المذهب الاسمي، و توأم الاسمية إنما هي النسبية.

تنتهي حجة أفلاطون ضد النسبية إلى أنه من أجل درك الحق، يجب علينا أولاً درك الوجود، ومع ذلك لا يمكن درك الوجود من خلال الإدراك الحسي، وبالتالي، لا يمكن الوصول إلى الحقيقة من خلال الإدراك الحسي أيضاً. لكن إذا لم نتمكن من الوصول إلى الحقيقة فلن نتمكن من الحصول على المعرفة.¹ أعتقد أنه في هذه المرحلة من الحجاج يبدو أن أفلاطون مقتنع بأن الإدراك الحسي لا يمكن أن يصل إلا إلى مستوى الصيرورة وليس إلى الوجود. ومع ذلك يبقى متاحاً للقاتل بالنسبية أن يحاج بأن العلاقة بين الحقيقة والوجود ليست حصرية. يمكن أن تكون هناك حقيقة في الإدراك الحسي إذا أبلغ المدرك عن تجربته الخاصة أو ما يصير بالنسبة إليه. أوليس من يقول: «هذا يبدو لي صلباً» إنما يقول حقاً؟ أحسب أن أفلاطون قد يحاج بأنه حق ما دام تقريراً عن كيف يبدو لي الشيء. لكنه لا يدرك الحقيقة ما لم يتم اختزال الواقع في المظهر. الإدراك الحسي نفسه غير معقول بالمعنى الحرفي للكلمة²؛ إذ هو، بالتعريف، مجرد الشكل المخصوص

1 محاوره ثياتيس 186C7-D5. يتماشى هذا التأويل مع تأويل كوبر 1970 Cooper، على الرغم من أنني لا أشارك كوبر استنتاجه بأن أفلاطون ينوي في هذه الحجة تأكيد إمكانية معرفة العالم المحسوس. أنا أفترض أن الإشارة إلى «الوجود» في «بلوغ» الوجود هي إشارة جدلية. بمعنى أنها يمكن أن تشير إما إلى العالم المعقول أو العالم المحسوس طالما أن إدراك الوجود في العالم المحسوس مبرأ من الخطأ (راجع 152C5-6). ولكن يتبين أن الأمر لا يمكن أن يكون كذلك؛ درك الوجود يعني درك العالم المعقول. انظر جيرسون 2009 44-55 Gerson.

2 في اللسان الإغريقي القديم، يشير المصطلح αἴσθησις (الإحساس) إلى عملية تؤدي إلى «الإحساس الخام»، والذي غالباً ما يتم الخلط بينه وبين «إدراك الشيء كما يبدو لنا». يعتقد أفلاطون أن نظرية بروتاغوراس في المعرفة باعتبارها إدراكاً حسياً لا يمكن الدفاع عنها إلا إذا فهم αἴσθησις (الإحساس) بهذه الطريقة. وهكذا، كلما قل تفاعل المدرك مع الشكل (المشترك) κοινός، أصبح إدراكه الحسي غير معقول.

المفرد بلا فصل عن عملية التخصيص والتفريد، ومعنى أن التجربة، بحسبانها تجربة، أمر لا يمكن تكراره. ومحاولة تكرارها تتطلب استخدام الفكر الذي يفصل الشكل عن سياقه الذي تم تخصيصه وتفريده. أخال أن أفلاطون ربط بين مفهومي الجوهر οὐσία والحقيقة ἀλήθεια لأنه كان يشير بالاصطلاح الأخير إلى الحقيقة الأنطولوجية. في كتاب الجمهورية، يُقال إن فكرة الخير توفر هذه الحقيقة للجواهر οὐσία¹. فالحقيقة صفة علائقية للأشياء المعقولة. وهو ما يجعلها تتيح للعقل أن يفهمها وتشف له الشفافية، وهي ما يجعل هذه الأشياء في متناول العقل. وتلقاء هذا، فإن الأشياء غير المعقولة هي التي تبقى معمة للعقل. ولهذا الداعي، فإنه في محاورة طيماوس، لا يمكن فهم مفهوم «الوعاء» إلا من خلال شكل من أشكال التفكير غير الكامل.² ومن ثمة، بلا درك للجوهر لا درك لأي شيء معقول. وبدون المعقولية لا يمكن أن يكون هناك تفكير. والحقيقة «الدالية» بوصفها صفة للقضايا إنما هي مجرد التعبير عن الحقيقة الأنطولوجية التي تدرك عند درك الوجود. فالفكر هو الوسيلة الوحيدة لدرك الوجود باعتباره معارضا للصيرورة، وبالتالي هو الطريقة الوحيدة لدرك الحقيقة.

فقد اتضحت العلاقة الوثيقة بين النسبية والاسمية في محاورة ثياتيطس في الحجة ضد ادعاء أن المعرفة مبنية على الإدراك الحسي.³ ومعنى هذا، إذا كانت النسبية صحيحة، فإن المعرفة مستحيلة لأن النسبية تتعلق بما هو فردي فقط بينما المعرفة تدور على ما هو كلي وكوني. إذا كان المذهب الاسمي حقاً، فلا

1 انظر محاورة الجمهورية 508D10-E2.

2 انظر محاورة طيماوس 52B2. ويُعرف الوعاء دون إدراك حسي، لأن المحسوسات تشارك في المثل العقلية.

3 يشرح غودمان 190-2، Goodman 1978 كيف يرتبط إيمانه بالمذهب الاسمي بـ «النسبية الراديكالية». إنه ينظر إلى الحقيقة على أنها تكون بالنسبة إلى «عالم»، والعالم في الأساس نفس «الإطار المرجعي» أو «الأوصاف البديلة». هذا الموقف يشبه إلى حد كبير آراء بروتاغوراس.

يمكن قيام الأحكام، ولا أن ننكر إمكان أن يشكل الإدراك الحسي معرفة. وفي هذا المحاورة ترتبط النسبية والاسمية والشكوكية في إنكارها للقدرة على تحصيل المعرفة. وأي محاولات لإنكار هذا الارتباط، دعم الاسمية وإمكان المعرفة، لكن مع رفض النسبية، تقع ضمن فئة النظريات التي تسعى إلى التصالح مع المذهب الطبيعي. على أن مما لا مفر منه، أن يكون وضع قار قابلاً لأن يدرك وحده برفض المعرفة؛ أي رفض أن ذلك ما يقوله أفلاطون عنها وأنه من الممكن بالنسبة إلينا دركها. في القسم التالي، سوف أقوم بفحص حجج أفلاطون في تأكيد أن المعرفة هي بالضبط ما يقوله وبأنها ممكنة الدرك.

4.4 الطبيعة وإمكان المعرفة

مثلاً عاينا ذلك سابقاً، وضع أفلاطون معيارين للمعرفة: يجب أن تكون المعرفة (أ) دوماً معرفة بما هو كائن، ويجب أن (ب) تكون منزّهة عن الخطأ (ἀψευδές). قد يشكك المرء في وجود المعيارين المذكورين في محاورة تطرح سؤال «ما المعرفة؟» لكنه وينتهي إلى الفشل في تقديم إجابة عنه. لكن، يمكن أيضاً العثور على هذين المعيارين نفسها في كتاب الجمهورية¹ ولتخفيف أي شكوك، تجدر الإشارة إلى أنه ، على جهة الفرضية، يمكننا استخدام المعيارين المقدمين في المحاورة لتقييم الأنواع الثلاثة من أدعاء المعرفة - الإدراك الحسي، والاعتقاد الصحيح، والاعتقاد الصحيح المسوغ بقول استدلال (λόγος) - ونجد أن لا شيء منها يلبي المعيارين على الرغم من أن المعيارين يظنان افتراضيين في نهاية المحاورة، نظراً لأن مصادر المعرفة الأكثر تجلياً لا تلبيهما، فيبدو من

1 انظر محاورة الجمهورية 477B9-10 (المعرفة تكون عما هو كائن بالتمام والكمال، (τὸ παντελὺς ὄν)؛ 477E6-7 (المعرفة مبرأة من الخطأ، ἀναμάρτητον).

الأفضل طلب المعرفة في مكان آخر بدلاً من تعديل المعيارين. ولا يتم اختيار المعايير اختياراً عشوائياً، فهي تحدد بوضوح معايير موجودة في المحاورات بين سقراط ومحاوريه.¹ وبدون هذه المعايير التعريفية، لن يكون هناك أي مبرر لأي انتقاد. ومع ذلك، من الصعب تصور كيف يمكن تلبية كل من (أ) و(ب) تلبية مستقلة لأن وحدتهما تمنع أي تداخل في تعريف الشيء. وبالتالي، إذا أمكن إثبات أنه لا يمكن استيفاء أي من المعيارين دون استيفاء الآخر، فإن إمكانية تعديل المعيارين تبدو حتى أقل جذباً. وتعديلها يتطلب التخلص من كليهما، مما يؤدي إلى معرفة غير منزّهة عن الخطأ وعرضة للخطأ.² بالنسبة إلى أفلاطون، فإن أي فهم خطأً لشيء يبعدنا عما هو موجود بالفعل سيظل فهمًا خاطئًا لما هو موجود وما هو غير موجود بعد. وهذا يؤدي إلى استنتاج مفاده أن المعرفة هي ببساطة اعتقاد صحيح. ومع ذلك، فإن هذا يثير تحديًا من جانب أفلاطون: إذا

1 يعني تحديد المعايير لشيء واقعي، بدلاً من مجرد وضع تعريف. فيما في سياق التعريفات «السقراطية»، يمكن استخدام المعايير الواقعية كدليل لتحديد أمثلة لمثال عقلي معين. على سبيل المثال، إذا كانت لدينا معايير واقعية لمثال التقوى، فقد يساعدنا ذلك في تحديد ما إذا كان شيء ما يشكل حقاً مثالاً للتقوى أم لا. بدون معايير تعريف متعددة، سيكون من الصعب تأكيد ما إذا كان المثال العقلي حاضراً بناءً على حضور معيار واحد فقط. من غير المرجح أن تكون هناك عدة معايير تعريفية تخص المثال العقلية الأبدية والثابتة والمرتبطة داخلياً بحيث تكون مرضية على نحو مستقل. والسؤال هو، ما الذي يميز المعايير المتفق عليها التي تقوم بوظيفة التعريف عن تلك المشتقة من المعايير؟

2 وهذا هو الموقف الذي اتخذته فيلون العريسي (Philo of Larissa) (158-84 BCE)، وهو موقف أصبح فريسة سهلة للشككين. انظر بريتاين 2001 Brittain أراد فيلون أن يخاص في إمكان وجود معرفة (ἐπιστήμη) تكون مبرأة من الخطأ، وهو أمر تم استبعاده من خلال الحجّة المبنية على ماهية الاعتقاد الحقيقي بالمعرفة في محورة ثياتيطس. السبب الذي يمنع الاعتقاد الحقيقي من أن يكون معرفة هو أن الاعتقاد الخاطئ ممكن الوجود، وإذا لم تكن هناك معرفة خاطئة، فإن الاعتقاد الحقيقي لا يمكن أن يكون مطابقاً للمعرفة. بتعابير أخرى، من الممكن القول: «أعلم، ولكن ربما كنت مخطئاً» يعني أن المعرفة تعادل الاعتقاد الحقيقي. لكن رأينا أن هذا الأمر غير ممكن، لأن معرفة الشيء تعني عدم إمكانية الوقوع في الخطأ. لقد تطورت نسخ مستحدثة عن موقف فيلون ولكنها ظلت وثوقية في جوهرها. وهذا يعني أنها تعترف بأنها حالة طبيعية أو فيزيائية ناتجة عن عملية اكتشاف تؤدي عادة إلى نتيجة ناعمة محددة. وهذا هو أيضاً منظور النظرية الطبيعية المبدئي. انظر، على سبيل المثال، بابينو Papineau 1993، 142-152.

كانت المعرفة مجرد اعتقاد صحيح، فلا يوجد فرق بين الاعتقاد الصحيح الذي تم التوصل إليه عن طريق الصدفة وبين الاعتقاد الذي يعتمد على نوع ما من الأساس التسويغي.

بمعزل عن الحجّة الجدلية حول ما إذا كان أولئك الذين يزعمون المعرفة بأقوى المزاعم يمكنهم بالفعل امتلاكها وفقاً للمعايير المفترضة، يقدم أفلاطون أيضاً حجة متعالية تحدد المعرفة على أنها الفهم الدقيق لما هو موجود حقاً، التي هي في الوقت نفسه حجّة على أننا نملك بالفعل هذا النوع من المعرفة. هي ذي الحجّة المأخوذة من التذكر. وتم شرح هذه الحجّة على نحو أوضح في محاوره فيدون، ولكنها مذكورة أيضاً في محاورتي مينون وفايدروس.¹ والحجّة أنيقة وقاعدتها البنيوية بسيطة. هناك نشاط لا يمكن أن نهض به إلا إذا كانت لها معرفة (ἐπιστήμη). وبما أننا قادرون على القيام بهذا النشاط فهذا يعني أننا يجب أن نمتلك المعرفة. والنشاط المعرفي الذي يحيل عليه أفلاطون هو المماهة بين طائفة من العناصر التي هي (أ) يقال عنها بحق إن لها عدداً من المحمولات المحمولة عليها و(ب) وهي مع ذلك ناقصة بالنظر إلى الطبيعة التي يشير إليها المحمول.² عندما يقال إن العصي أو الحجارة متساوية، فمن المهم أن ندرك أن المساواة بينهما قد لا تكون كاملة؛ وذلك لأن أي قول تسويغي للسمة التي تجعلهما متساويين سيحتاج أيضاً إلى تضمين المعلومات التي قد تكون موجودة في تقرير المحمول المضاد. على سبيل المثال، عند تفسير مساواة شيئين متساويين أو أكثر، لا بد من تضمين كمية أو حجم كل منهما لتبيان ما يكفي لجعله متساوياً مع الآخر أو الآخرين. كما أن تفسير عدم مساواة شيء بآخر يتعين أن يتضمن بالضرورة في تقرير لماذا هذا الشيء أو ذاك كان غير مساو للآخر.

1 انظر محاوره فيدون 72E3-78B3؛ ومحاوره فايدروس 249C؛ ومحاوره مينون 82B.

2 في القسم 4.1، تحدثنا عن كيفية ظهور مصطلح μέτεχεν (المشاركة) للدلالة على حمل. يمكن ترجمة هذا المصطلح إلى «الامتلاك غير الحصري»، بينما تعني ἔχεν «الامتلاك الحصري». ولكل ذاتٍ صفة صفة بها على وجه الحصر، ولكنها تملك الطبيعة أو الماهية التي تظهر في تلك الصفة ملغاً غير حصري.

هناك اختلافٌ عند التمييز بين نشاطين، يتضمن أحدهما الحكم على شيء ما بأنه متساوٍ، ولكن به بعض النقص، في حين يتضمن الآخر ببساطة الحكم الحملي بالتساوي دون أي وعي بالنقص. فإذا تعلم أحد استخدام كلمة «مساوٍ» على الأشياء بعد أن اكتسب مفهوم المساواة، فلا مجال مفهومي للنقص من حيث المبدأ؛ وذلك لأن تطبيق المفهوم يقضي بإمكان استبعاد أي شيء لا علاقة له بالأشياء التي تندرج تحته. وبالتالي، ليس من المهم في الصياغة المفاهيمية لمجموعة من الموضوعات بوصفها متساوية أن يلزم أن تكون مكونة من مواد تكون جزءًا من تقرير عدم مساواتها. بمعنى آخر، لا يمكن حمل المفاهيم إلا بوجه أحادي على الموضوعات، وأي شيء خارج هذا الحمل الأحادي لا علاقة له به.

بما أن ما من تفكير كائنًا ما كان إلا وهو ضرب من الكلية فإن التفكير التصوري المفهومي هو بالمثل كذلك. على أن الكلية في التصور لا تضمن بالضرورة مع الأسف أصالة المضمون الصوري إن ساغ هذا التعبير. على سبيل المثال، يوفر مفهوم السمكة إرشادات لاستخدام لفظة «سمكة». قد لا تكون القاعدة موثوقة دائمًا إذا كان المفهوم الذي تستند إليه معيّنًا. على سبيل المثال، إذا كان المفهوم يستخدم مصطلح «سمكة» للإشارة إلى الحوت. ولذلك، فإن مجرد أن تملك مفهومًا للسمكة لا يعني بالضرورة فهم الجوهر الحقيقي لشكل السمكة أو مثالها. وبالفعل، بقدر ما تُستمد مفاهيمنا في الغالب من إدراكاتنا الحسية، فإن هذا لا يعني فحسب أن مفاهيمنا لا تضبط المضمون الصوري الأصيل، وإنما يبدو أنه من المستحيل عليها أن تدرك المضمون الصوري. ومع ذلك، يمكننا نقد أو تحسين مفاهيمنا باستخدام المثل العقلية التي تُمثل تمثيلًا ناقصًا.

قد يبدو أن هناك فرقًا دقيقًا بين الاعتقاد بأن بعض الأشياء متساوية

والتفكير بأنها متساوية على الرغم من نقص بعض نقاط المقارنة مع ما يمثله شكل المساواة. وقد يُفترض أن الفكرة الأخيرة غير متسقة أو متناقضة؛ لأن ادعاء المساواة ينفي ادعاء النقص. ومع ذلك، فإن هذا لا ينطبق إلا إذا تم الخلط بين مفهوم التساوي والمساواة. إن المساواة، وليس التساوي فقط، هي التي تفسر التساوي بين الأشياء المتساوية.¹ إن مفهوم المساواة مجرد نتاج لأفكارنا ولا يتضمن بالضرورة أي شيء عن الموضوعات نفسها. وكما تظهر هذه الحجة، فإن الحكم على الافتقار إلى المساواة نوع فريد من الأحكام يتطلب معرفة مسبقة بالمعايير التي لا يستوفيهما المتساويان المنقوصون. إنهما ليسا ببساطة متساويين ومن ثَمَّ فهما منقوصان؛ بل إنهما متساويان في النقص. هذا يعني أنه إذا كانت الخاصية ناقصة من جانب واحد ولا يمكن ربطها بأي خاصية أخرى مماثلة، فيمكن أن تكون بمثابة مقدمة لحجة مناهضة للنظرية المادية.

والمعرفة التي على المرء امتلاكها بغاية القيام بهذا الحكم إنما هي معرفة المساواة. ولا تقتصر هذه المعرفة على معرفة مفترضة بمسوغ القول بالمساواة. وذلك بسبب أن مثل هذه المعرفة لا يلزم أن تكون معرفة بمثال المساواة، بل يلزم أيضاً أن تكون معرفة بالمساواة في موضوعين متساويين بقدر ما هما متساويان. لكن معرفتنا بتساويهما تتطلب سمة إضافية في تسويغنا، وبالذات ما يفرض أن يكونا ناقصين هكذا. لفهم هذه النقطة أفضل فهم يكون، دعونا نقوم بتجربة ذهنية: هب أي أعلن أنه يوجد في مكتبي أربعة أشياء تحمل أسماء «أ» و«ب» و«ج» و«د». اثنان منها متساويان في العدد، بينما الآخران متساويان في الحجم. إذا كان لديك فهم حقيقي للمساواة، فستكون قادراً على تحديد كل زوج من المتساويين تساويًا مستقلاً وتطبيق مفهوم المساواة عليهما. على أنني

إذا ما أنا سألتك ما الذي جعل «أ» تساوي ذاك الذي تساويه وما الذي يجعل «ج» تساوي ذلك الذي تساويه، فلن تتمكن من الإجابة، لأنك لا تعرف ما إذا كانت المساواة مبنية على العدد أو الحجم. وبالمثل، في حالتنا هذه، حتى لو كنت تعلم أن «أ» تساوي «ب» من حيث العدد و«ج» تساوي «د» من حيث الحجم، فمجرد معرفة أن «ب» تساوي «أ» لن يكون كافياً لفهم ما يتطلبه الأمر لجعلهما متساويين. وينطبق الشيء نفسه على «د» و«ج».

في الحجّة التي نوقشت في الفصل السابق، وهي حجة ظهرت لاحقاً في المحاورّة، عاينا أن سقراط أكد أنه حتى ذاك الذي بدونه لا يمكن لشيء ما تكون له الخاصية التي له - شرطاً أساسياً- لا يمكن أن يشتغل بوصفه تفسيراً لامتلاك تلك الخاصية. وبالمثل، تنص حجّة الاستدكار على أنه: لكي تتساوى عصوان في الطول، يجب أن يكون طول كل منهما متراً واحداً. ذاك الذي من دونه لا يمكن لعصا أن تملك المساواة في صلة بالأخرى إنما ما كان هو كذلك تفسيراً للمساواة. وبدلاً من ذلك، فإن شكل المساواة هو الذي يفسر المساواة بينهما، وتسويغها لهذا الشكل لن يتضمن أي إشارات إلى أعداد أو مقادير. ولجعل موضوع معين مساوياً لموضوع آخر -وهي الطريقة إلى ذلك الذي من دونه لا تكون المساواة حاضرة- يلزم أن يُعطى الموضوع مقداراً معيّناً أو عدداً محدداً.

إن معرفة شكل المساواة، وفقاً لأفلاطون يسمح لنا بالحكم على ما تساوى وكانت مساواته منقوصة، ويضاهي الحالات التي يؤدي فيها إدراكنا الحسي لشيء معين إلى تفكيرنا في شيء آخر.¹ وما يفكر فيه شيء هو ذلك الذي له معرفة أخرى عنه. وما كانت المعرفة التي لديه عنه نفس تفكيره فيما يعرفه. بقدر

ما يكون التفكير مكافئاً لامتلاك استذكار، فإن هذا لا يُعد بعد المعرفة الأصلية. من المهم أن ندرك أن عملية التفكير الفيزيائية لا يمكنها فهم المثل العقلية الفهم الأتم. ومما يعزز هذه الفكرة التمييز بين المعرفة والقدرة على التعبير عنها من خلال الكلام.¹ من الممكن أن نفترض أن البحث عن قول استدلالي (λόγος) وتقديمه والحصول عليه يعود إلى التفكير الذي هو استذكار، ولكنه يرتبط بالمعرفة على نحو غير تقاربي فقط إن ساغ هذا التعبير.

إن معرفة الشكل، إذا ما هو كان لها أن توجد في حال ما قبل التجسد، لا يمكن التعبير عنها في تعبيرٍ قضويٍّ، على الأقل إذا ما هي كانت القضايا قولاً استدالياً ومن ثمة معبراً عنها في لغة.² يمكن وصفها على النحو الأفضل بأنها تصور ذهني شبيه بالحالة التي يرى فيها الشخص أرسومة معينة ويكون قادراً على وصل أجزائها فيه وإكمالها.³ وحتى في هذه الحالات، يختلف التعرف على أرسومة عن القدرة على التعبير عنها في صيغة أو، عموماً، في قول استدلالي λόγος. كلا؛ ما كان تمثيل المعرفة في حد ذاته معرفة. وبعيداً

1 من محاوره فيدون 74B2-3 و76B8، يمكن أن نستنتج أن كل إنسان يعرف مفهوم المثال، ولكن لا يستطيع الجميع التعبير عنه. فمجرد معرفة المثال لا تمكننا من تفسيره بالضرورة. وهذا يعني أنه لا يمكن مساواة المعرفة بالقدرة على تفسير المعرفة، لأنه حتى لو حصل الشخص على تفسير من شخص يفهم المثال، فهناك احتمال ألا يفهمه بالكامل.

2 يعترض سورابي Sorabji 1982 بشدة على فكرة التفكير غير القضوي بوجه عام. وهذا موقف لا يأخذ بعين الحسبان، في اعتباري، ادعاء براءة المعرفة من الخطأ. ومع ذلك، وفي عام 2000، غير رأيه ووافق على «أنه لا توجد قضايا في العالم المعقول». وهذا يعني أن المعرفة بمحتويات العالم المعقول ما كانت معرفة بالقضايا.

3 انظر على سبيل المثال، محاوره الجمهورية 524C6-8، 525A2 527D8-E3 لمثال عن الرؤية المعانية الذهنية. يسرد موهر Mohr 2005، 248-250 حوالي خمسين مقطعاً في أكثر من عشر محاورات حيث تم التعبير عن المعرفة بحسبانها الرؤية. انظر كرومبي Crombie 1963، 2:450-451 عن الإدراك كعملية للتوحيد، وخاصة ملاحظاته عن درجات التوحيد المرتبطة مع درجات المعرفة والوجود. في الأساس، فعل «الرؤية» هو الكيفية التي يعمل بها التوحيد المعرفي، وهذا ما يتيح لنا إدراك الوحدة في بيانات تبدو عشوائية. تدعم مصادر أخرى هذا المفهوم، مثل ناجل Nagel 2012، 82-83؛ وبرايين Braine 1993، 435-445؛ ويمكننا التعبير عما نراه من خلال القضايا (معناها المنطقي)، لكن فعل الرؤية ما كان بحد ذاته قضية.

عن أن يعتقد أن المعرفة كلها إنما هي تمثيل، فإنه عندما اعتبر أفلاطون المعرفة ἐπιστήμη أنكر أنها معرفة تمثيلية خالصة. هو ذا جانب من داعي محاجة سقراط، في إطار ما سُمِّي حجة التقارب، يقترح سقراط بأنه للحصول على معرفة بالمثل العقلية، يجب أن تشبه أنفسنا موضوعات المعرفة غير المادية بدلاً من الأجسام المادية.¹ فإذا ما هي كانت المعرفة بالمثل العقلية معرفة تمثيلية، فإن مثل هذا الاستنباط لن يكون متاحاً بما أن ما من تمثيل إلا وهو يحتاج إلى وسيط مادي.

نتذكر أن رورتي وبرائيس، في إطار معاداتهما لكل نزعة تمثيلية، ادعيا أن سائر التمثيلات، سواء كانت لسانية أو مفاهيمية، لا يمكن أن تمثل بدقة ما يُدعى تمثيله إن هو ساع لنا هذا التعبير. يعتقد أعداء النزعة التمثيلية عن حق أن رمز «القط»، على سبيل المثال، لا يمثل قطاً. وإنما يمثله تمثيلاً غير مباشر فقط عندما يُستخدم هذا التمثيل من قبل شخص يعرف الموضوع الممثل. لما هو يحدث التمثيل، فإنه يتطلب علاقة ثلاثية الأطراف تشمل (أ) ذاك الذي ينفذ عملية التمثيل، و(ب) التمثيل نفسه، و(ج) الكائن الذي يتم تمثيله. تؤكد حجة الاستدكار التي قدمها أفلاطون أن قدرتنا على التعرف على شيئين متساويين أو أكثر، على الرغم من أن مساواتهما غير كاملة، إنما يتطلب فهماً غير تمثيلي للنقص الموجود في تلك المساواة، والسبب في ذلك بَيّن. إن القول في المساواة أو تمثيلها هو في ذاته متأخر منطقياً ومعرفياً على معرفة المساواة ذاتها.² في البدء،

1 محاوره فيدون 79B16-17.

2 هب أن الإدراك المعرفي للمثال غير المتجسد إدراك تمثيلي، فكيف إذن يباين تمثيل ف تمثيل G؟ من المحتمل أن يقول فرد غير متجسد: «إنما هو تمثيلي لهذا، لا لذاك». وهذه العبارة تحيل على نوع من أنواع التعارف، أي أنها عبارة غير قضوية (غير مضاعفة في قضية منطقية). إن التعبير أو التمثيل لهذا التعارف في قضية رهين التعرف على «المعانية».

كان الأمر يتعلق بأقوال أو تمثيلات معرفة مباشرة أو قل معرفة غير موسَّطة. ومن هنا تأتي استحالة طرء الغلط عليها. وبدون هذه المعرفة غير الموسَّطة، ما كنا بقادرين على تحديد النقص في التساوي. من المشكوك فيه ما إذا كانت يمكننا استعادة هذه المعرفة المباشرة ونحن مقيدون بأجسادنا المادية وبمسييس حاجة إلى تمثيل تجاربنا تمثيلاً. هكذا كان فكر أفلاطون، وربما تنبأ من قبل بطرح أرسطو الذي أكد أن الخيال (φαντασία)، الذي هو ضرب من التمثيل، من شأنه أن يرافق كل تفكير كائنًا ما كان.

كثير من الناس ينزعون إلى ألا يأخذوا نظرية أفلاطون في المعرفة على محمل الجد؛ لأنها تقوم على فكرة أن النفس موجودة قبل التجسد في جسد. يُعتبر هذا الاعتقاد مستبعدًا إلى حد كبير؛ لذا فإن نظرية المعرفة التي تتبع منه تبقى موضع شك أيضًا. أكثر من ذلك، إذا كانت المعرفة كلها، بما فيها أعلاها، متجسدة التجسد، فقد لا يكون التمييز بين المعرفة وقابلية الإتيان بقول استدلاي، وبين المعرفة والتصور المفاهيمي، وبين المعرفة والتمثيل، أمرًا ضروريًا. ومع ذلك، تجدر الإشارة إلى أن أرسطو، الذي لم يؤمن بخلود النفس، ظل يعترف بقوة هذه الحجة المتعالية.¹

إذا ما هو كان إدراكنا المعرفي المتجسد يوسم دومًا بميسم «الكلية»، وكان وسيطه صورة من ضرب معين لساني أو غيره أو فإنها تبقى هناك مشكلة تتعلق بالإدراك غير المتجسد، الذي يفترض أنه الإدراك المعرفي للصانع أو ذاك الذي نستخدمه للحكم على التشابه المنقوص في أمثلة المثل العقلية. في الوقت الحالي، سوف أتجاهل الصانع وأركز بدلاً من ذلك على كيفية تعامل أفلاطون مع الحجة التي قدمها مناهضو نظرية التمثيل الذين يزعمون أن وجود الصور

يثبت أن التفكير غير التمثيلي مستحيل بالنسبة إلينا. لا يمكن رفض هذا النقد من خلال الإلحاح على التمييز بين التفكير وتمثيل التفكير مثلاً في قضية معينة. وبدلاً من ذلك، يدور النقد حول التفكير نفسه بعيداً عن تمثيله القضوي، وحقيقة أن نوعاً من أنواع التمثيل متأصل في جواه.

وجواب أفلاطون أن الداعي الذي دعا إلى ضرورة التمييز بين التفكير والتمثيل القضوي للتفكير إنما هو نفسه الداعي إلى ضرورة تمييز التفكير والصور التمثيلية المتأصلة فيه. إنما التفكير حضور الشكل -المثال العقلي- في العقل حضوراً كلياً، لكن ما من صورة تمثيلية إلا وهي صورة خاصة مهما كانت الطريقة التي يتصور تحليلها بوفقها. ولهذا الداعي، فضلاً عن غيره، فإن التفكير ما كان ليعني «امتلاك» صورة تمثيلية، كما ما كان ليفيد التعبير عن اكتمال الفكر في إثبات قضية معينة. ويكمن أساس إنكار ذلك، حسب ما أعتقد، في الافتراض الذي يضعه صاحب المذهب الطبيعي بأن التفكير يجب أن يكون مطابقاً لحالة دماغ، أي حالة دماغ خاص فردي. وهو ما يلزم أن يدعيه المعتقد في المذهب المادي. على أنه إذا ما قيل إن التفكير ذو شكل كلي، وأن ذلك لا يكون ممكناً إلا إذا كان المفكر عقلاً غير مادي، فإن رفض الحجة تماماً بتعلة أنها تنتهي إلى إنكار المادية، أمرٌ إشكالي. وهذا ما تنهض به نزعة معاداة التمثيل لدى رورتي وبريس.

فلماذا، إذن، يتعين علينا أن بالأ يكون التفكير الكلي ممكناً إذا لم يكن العقل كياناً غير مادي؟ لقد تم استكشاف هذا الموضوع على نطاق واسع من قبل فلاسفة مثل أرسطو وأفلوطين والتقليد الأفلاطوني ككل على نطاق أوسع من مما فعل أفلاطون نفسه. وفي الفصلين السابع والثامن، سوف أتعلمق في هذا الموضوع. أما في الوقت الحالي، فسوف أتطرق بإيجاز إلى فرضية أفلاطون حول حجة عدم مادية الذات التي تفكر تفكيراً كلياً.

مرة أخرى، في محاورة ثياتيطس، يتمثل قسم من حجة تنص على أن الاعتقاد الحق ما كان معرفة في بيان أنه لو كان الاعتقاد كذلك، لما أمكن قيام الاعتقاد الخاطئ. لكن الاعتقاد الخاطئ ممكن، ولهذا الداعي ما كان الاعتقاد الحق معرفة. وسبب المقدمة الأولى أن المعرفة معاينة مباشرة لشيء قابل للمعرفة، وهي عملية تشبه تمامًا معاينة فعلية للحس أو لشيء محسوس. هذا النوع من الإدراك المعرفي المباشر على الأقل غير قابل للتصحيح، حتى وإن ما كان منزّهًا عن الخطأ. للدفاع عن المقدمة الثانية، يماثل سقراط هذا المفهوم بقفص الطيور لأننا مثل الطيور نمتلك الكثير من أجزاء المعرفة.¹ هب أننا نعرف حقيقة أن $12 = 7 + 5$. ومع ذلك، فإننا أحيانًا نعتقد خطأً أن الإجابة هي $11 = 7 + 5$. هناك تفسيرات مختلفة لسبب حدوث ذلك، ولكن من الواضح أن ارتكاب هذا الخطأ ممكن.

هذا ليس خطأ شخص يقبل على تعلم الرياضيات لأول مرة ولم يفهم قبلاً أن $12 = 7 + 5$ ، بل هو خطأ شخص يعرف هذه الحقيقة، لكنه يفشل في تذكرها عند طرح المسألة. إذا كان الاعتقاد الحق معرفة، فلن ترد المشكلة ضمن إمكانية ارتكاب خطأ حسابي، بل ستكون المشكلة في معرفة الإجابة الصحيحة عند معرفة أن الجواب هو 11 والاعتقاد في نفس الوقت بأن الإجابة هي 11. لكن هذا مستحيل. النقطة الأساسية هنا هي أننا يمكن أن نرتكب هذا الخطأ على الرغم من أننا نعرف الإجابة الصحيحة، ولكن ليس بمقدورنا تذكرها بنشاط في تلك اللحظة. ولذلك يتطلب منا الخطأ أن نميز بين المعرفة الاستعدادية والمعرفة الحادثة أو الطارئة.² وهذا تمييز من المستحيل، مبدئيًا، أن يتحقق ضمن كيان

1 انظر محاورة ثياتيطس 196D-199C.

2 انظر محاورة ثياتيطس 197B-D. الفرق في اللسان الإغريقي بين $\kappa\epsilon\kappa\tau\acute{\iota}\sigma\theta\alpha\iota$ (اكتساب) المعرفة $\epsilon\chi\epsilon\iota\upsilon$ (امتلاك) المعرفة، هو أن اكتساب المعرفة هو ما يحدث عندما نتعلم شيئًا معيّنًا، وامتلاك المعرفة يحدث عندما يصبح ما تعلمناه حالًا وجاريًا ومتحققًا ساريًا. يعبر أرسطو عن هذا التمييز بعبارتي «التحقق الأول» و«التحقق الثاني» ($\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\alpha$).

مادي. وذلك لأن الاستعداد فرضية لتوفير الإجابة الصحيحة في الكيان المادي لا يمكن تحديدها إلا من خلال الشروط الضرورية اللازمة لتحقيق هذا الاستعداد. وعند استيفاء هذه الشروط يتوجب إعطاء الإجابة الصحيحة، وإلا فإما أن الشروط لم تتحقق أو أن الاستعداد غير موجود. ومع ذلك، فمن الصعب توفير الشروط اللازمة للإنسان لامتلاك هذا الاستعداد. إن محاولة تحقيق الاستعداد تشبه محاولة القيام بمعادلة الجمع الآنفه بمعادلة صحيحة. ولكن معادلات الجمع ليست مجرد حالة ذهنية لأنها تتطلب فهماً كلياً للشكل، في حين أن جميع حالات الدماغ خاصة فردية.¹

سوف يرد بالقول: ما ثمة أسهل من التمييز بين المعرفة الاستعدادية والمعرفة الحدوثية للكيان المادي. على سبيل المثال، قد يكون لدى الآلة الحاسبة الاستعداد لمعرفة أن $12=7+5$ ، بينما هي تعرف أيضاً هذه الحقيقة حديثاً عند سؤالي لها عن جمع العددين، وتوفر لنا الإجابة الصحيحة لحظة سؤالها. ومع ذلك، فإن تمييز أفلاطون لا يقتصر فقط على الاستعداد واستخدام ذلك الاستعداد، حيث يُعرف الأخير من قدرته التشغيلية والسلوكية. إن «اكتساب» المعرفة مقابل «امتلاكها» يعبران عن حالة وليس عن فعل أو إجراء. إنها حالة من الوعي بأن المرء يمتلك المعرفة. وبدون هذا الوعي المنعكس على ذاته، لا يوجد فرق بين امتلاك المعرفة ومجرد استظهار المعلومات. عندما توفر الآلة الحاسبة الإجابة الصحيحة، فمن غير المرجح أن تكون الآلة على علم بصحة إجابتها. لمحاكاة الوعي، علينا إضافة آلية فحص ذاتي تطبق الخوارزميات على الحالة الحادثة. ومع ذلك، فإن آلية الفحص الذاتي في الكيان المادي يجب أن تكون مختلفة تماماً عن الآلية المفحوصة. في هذه الحالة، لا يوجد وعي ذاتي؛ لأن الذات التي تمتلك المعرفة ليست مطابقة للذات التي تدرك حيازتها لها.

إن المعرفة الاستعدادية الأولى هي اكتساب المعرفة بالشكل، وهو شكل مجموع $7+5$ في العقل.¹ والمعرفة الحادثة هي وعي العقل بحضور هذا الشكل في العقل بصيغة كليّة/ كونيّة. والفكرة الرئيسة هنا هي أن المثل العقلية لا يمكن أن توجد إلا في عقل غير مادي، ويكون هذا العقل مدرّجاً إدراكاً ذاتياً أنه يحتوي على هذا الشكل الذي يمثل موضع الاستذكار، كما يعتقد أرسطو.

ومن المعقول أن نفترض أن هناك علاقة ضرورية بين عدم مادية التفكير وكليته/ كونيته. وأحد دواعي ذلك أنه إذا كان العقل غير مادي، زالت كل خصوصية تكمن في المثل العقلية التي يجسدها العقل مادياً، وبقيت خصوصية الشيء نفسه (وليس تجسيده) المعترف بها كلياً/ كونيّاً. على سبيل المثال، لفهم الشكل الذي هو مجموع $7+5$ يعني فهم شكل مختلف عن شكل $7+6$. ومع ذلك، فإن خصوصية المادة ليست ذات صلة في كلتا الحالتين. إن نموذج التفكير يتميز بطبيعة كونيّة/ كليّة تنعكس على ذاتها.

يجب فهم الحجّة المذكورة في أعلاه في سياقها الجدلي. لا يدعي أفلاطون هنا أن الإدراك بأن $12=7+5$ هو معرفة بمعنى المعرفة. وهو ينكر أن يكون الاعتقاد الصحيح معرفة علمية، لأنه لو كان كذلك لما أمكن وجود اعتقاد خاطئ. وذلك لأن المعرفة هي إِبصار عقلي للشكل، إما أن يراه المرء أو يفشل في رؤيته، في حين أن الاعتقاد الخاطئ هو حالة معرفية معقدة يعرف فيها المرء موضوعاً ثم يفشل في حمل المحمول الصحيح على ذلك الموضوع. ليس هناك معرفة خاطئة على وجه التحديد لأن هذا يتطلب تعقيداً مماثلاً يعرف فيه المرء الموضوع ويفشل في أن يُحمل عليه المحمول الصحيح. لكن معرفة موضوع المعرفة (الشيء) تعني رؤيته، ويبقى هنا سؤال مفتوح: «ما هذا الشيء» بالضبط؟ من المهم أن نلاحظ أنه إذا كان النموذج (المثال العقلي) مرتبطاً ارتباطاً جوائياً بسائر المثل العقلية

1 جميع المعادلات، مثلاً: $X+YZ$ ، إنما هي أشكال يتم تخصيصها عند إدراج قيم للمتغيرات، وتعميمها في الذهن.

الأخرى التي لا يمكن فهمها إلا في ضوء فكرة الخير، فيجب أن تكون المعرفة شاملة. وهذا يعني أن المعرفة يجب أن تكون إما شاملة مثل النطاق الكامل للأشكال الواضحة أو شاملة كما يتطلب منهج التحليل الاختزالي. لذلك، يجب ألا نفسر تصريحات أفلاطون الغامضة حول الطبيعة غير المادية للتفكير كدليل على أي التزام بالمعرفة القضية.¹ إن الفرق بين الاستعدادي والحدثي ظاهرة مجسدة تمامًا حيث لا ينبغي لنا أن نتوقع أن نجد المعرفة إيجابًا أمودجيًا. ومع ذلك، إذا كانت لدينا معرفة أمودجية على نحو استعدادي، فبغض النظر عن كيفية وصف الحالة الحدوثية، فإن تلك الحالة، على الرغم من أنها ليست معرفة، أفضل من التخمين العشوائي. وإذا كان كل الإدراك المتجسد يتطلب صورًا، فإن الحد الأقصى من الإدراك المتجسد، على الرغم من افتقاره إلى المعرفة، أفضل مما يمكن أن يفعله أي كيان مادي.

5.4 بعض متطلبات المعرفة والاعتقاد

تعتمد قدرتنا على إصدار أحكام حملية أو الوصول إلى اعتقادات قضوية على قدرتنا لفهم الشكل وفق صيغة كونية كلية. إذا تم لنا هذا الفهم سيصبح بمقدورنا رؤية شيئين (وهما الموضوع والمحمول) على أنهما شيء واحد، رغم عدم توصيفهما. من الممكن طبعًا تمثيل فهم الواحد المتعدد في جملة أو مجموعة أخرى من الرموز إلا أنه لا يمكن تبسيطه إلى الحد الذي لا يتبقى فيه أي شيء آخر يشير إليه؛ بحيث إنه إذا كانت «أ» قابلة للاختزال إلى «ب»، فإذا ما أعطيت «ب» ما بقي ما تحيل عليه «أ». أرى أن المادية الاختزالية، مثلًا، تحاول اختزال الأشياء إلى هذا المستوى من البساطة. ثمة مثالان جيدان على الاختزال هما استبدال الفلوجستون بالأكسجين كمصدر للاحتراق، أو استبدال

1 يؤكد كورثيليس Corcilus 2018 على الطابع النسقي أو الشمولي لمعرفة نفس العالم، وهو يعتقد أنها معرفة قضوية. بغض النظر عما إذا كانت النفس العالمية تملك معرفة قضوية أم لا، فإن أهمية الأهداف التي أسعى إليها تتمثل بوجود نسق يتوجب فهمه في كل من العالم المعقول وصورته المحسوسة.

الحركة التراجعية للكواكب بحركة الكواكب الفلكية الصحيحة. ينص شكل أكثر ليبرالية من الاختزالية على أن كل محتوى مفهومي لـ «أ» موجود في «ب»، لكن أن يكون اصطلاح «أ» حالة يبدو لي أمرًا غير متسق لأن الأفلاطونيين يحتاجون بأنه إذا ما كنا لا شيء سوى أجساد ممتدة، فلن تكون لدينا اعتقادات، مما يجعل الاختزال مستحيلًا.

ليس من الممكن اختزال معرفة العلاقة النسبية بين ذاك الذي يحيل إليه اصطلاح موضوع في عبارة والخاصية المملوكة على نحو حصري المثلة في محمول، إلى حالة (حالة ذهن مثلاً) لكيان لا تقبل أن يوصف إلا وفق اصطلاحات مادية فيزيائية. وهذا لأنه لا يمكن لحالة متناهية أن تكون تفكيرًا لهوية نسبية يمكنها بالطبع أن تكون تمثيلًا لذلك. لكن، يتعين أن تكون لحالة الذهن، وقد عبر عنها في اصطلاحات مادية، هوية غير ملتبسة وليس هوية نسبية. سمّ الحالة الذهنية الافتراضية «ب» واعز لها الوصف الكهربائي الكيميائي المناسب. الوصف يعرفنا بالحالة. ولا مكان، كما كان، لهوية نسبية. فلا يمكن لأي حالة دماغية محددة أن تمثل فكرة أن نجمة الصباح مطابقة لنجمة المساء لأن مفهوم الهوية غير الشكلية الذي يتضمن الاختلاف لا يمكن أن يكون حالة ذهنية واحدة، لأنه إذا كانت «أ» هي «أ»، و«ب» هي «ب»، فإن «أ» غير «ب». ويبدو أن الطريقة الوحيدة لتمثيل «أ» على أنها «ب» هي إنكار أن «أ» هي «أ» و«ب» هي «ب»، ولذلك لا يمكن لـ «أ» أن تكون «ب». إن كلية الفكرة القائلة إن «أ» هي «ب» تكمن في مفهوم الهوية النسبية، و«أ» و«ب» هي أحد أمودجاتها.

من يفترض أننا أثبتنا الكثير إذا اعتقدنا أن شيئًا ماديًا لا يمكن أن يمتلك اعتقادات. إذا كان الأمر كذلك، فلماذا يجب أن نفترض أن كيانًا غير مادي يمكنه أن يفعل ما يفترض بنا إنجازه عندما نصدر حكمًا حمليًا؟ في محاوره الجمهورية، يصف أفلاطون الأمور الاعتقادية أو الاعتقاد (δόξα) بأنها «تكون موجودة وغير موجودة بمعنى ما من المعاني في وقت واحد (οἷον ἅμα ὄν τε καὶ μὴ ὄν)»، عندما يصف

على جهة التفصيل الفيلسوف ومُقلّده أو مسيخه، عاشق المشاهد والأصوات.¹ في هذا المقطع، يستخدم أفلاطون لفظ «οἶον» لتوضيح نقطتين. أولاً: أنه لا ينبغي هنا قانون عدم التناقض الذي يؤكد بقوة في مكان آخر من نفس الكتاب.² ثانياً، يشير إلى الهوية النسبية لوصف «ح»-تحت وصف معين و«ح»-تحت نقيضه؛ على سبيل المثال، يمكن أن تكون هيلينا جميلة فيما يتعلق كزنتيب (زوجة سقراط) Xanthippe وقبيحة بالنسبة إلى أفروديت. وعشاق المناظر والأصوات مهووسون بالآراء ومتجاهلون للعلم. ومع ذلك، حتى الفلاسفة، الذين يحبون المعرفة، لديهم اعتقادات ويسعون جاهدين للحصول على اعتقادات صحيحة فقط. فالقدرة على الحصول على اعتقادات جزء من طبيعتنا البشرية.

وتشكيل الاعتقادات عن العالم المدرك بالحواس لا يمكن أن يتم إلا بواسطة كيان غير مادي، وذلك لأن الاعتقادات تتطلب القدرة على الانعكاس على الذات (التفكير): وهي حالة معرفية يدرك فيها المرء أنه على تلك الحالة. وفقط الكيان غير المادي يمكنه إدراك إدراكه للأمور، لأن الذات في الحالة المعرفية يجب أن تكون متطابقة مع الذات التي تدرك أن الذات هي على تلك الحالة. على سبيل المثال، أعتقد أن ثياتيطس جالس، أو لنقل الشيء عينه بطريقة أخرى: أعتقد أن «ثياتيطس جالس» اعتقاد حق. إذا ما نحن عبرنا عن هذا التحليل تعبيراً فجاً، نقول: أعتقد أن ثياتيطس موجود وأنه غير مطابق إلى ما اعتبر أن لفظة «جالس» تشير إليه. لشرح ذلك، أحتاج إلى تقسيم الاعتقاد إلى ما أدركه وما أحكم عليه فيما يتعلق بما أدركه. إنني أدرك شيئاً واحداً وأحكم أنه مطابق نسبياً لشيء آخر. يتعلق الحكم بالحالة الإدراكية التي أنا فيها، وليس حكماً على أن ثياتيطس هو أكثر من شيء واحد، إنه حكم على أن موضوع إدراكي المتقصد واحد ومتعدد. هذا النوع من الحكم لا يمكن أن يصدره كيان مادي لأن العضو

1 محاوراة الجمهورية 478D5-6.

2 انظر محاوراة الجمهورية C-439B.

المسؤول في ذلك الكيان عن الحالة الإدراكية المفترضة يجب أن يكون متميزاً مادياً عن العضو الذي يصدر الحكم بأن الشيء المدرك مطابق نسبياً لصفته، ولا يمكن لأي تمثيل للاعتقاد، سواء أكان سلوكياً أم رمزياً، أن يكون القاعدة الاختزالية للاعتقاد.

وفقاً لما ذكره أفلاطون في محاوره فيدون، فإن نظرية المثل العقلية وخلود النفس مرتبطان ارتباطاً وثيقاً. لكي تكون النفس خالدة، يجب أن تكون غير مادية شأنها في ذلك شأن المثل العقلية. يعتقد أفلاطون أن ما يوحد جميع الاعتقادات هو المبدأ الأول غير الشرطي الذي تصدر عنه سائر الأشياء. وهو الذي يوفر المذهب الذي يسوغ مناهضة أفلاطون المذهب الاسمي والمذهب المادي. إذا لم تكن كيانات غير مادية، فلن يكون لدينا اعتقادات فحسب، بل إذا لم يكن المبدأ الأول الموحد للجميع موجوداً، فلن يكون هناك ما نعتقد فيه، ولذلك فإن المذهب الإيجابي القائل بالمبدأ الأول لكل شيء يكون غير ممكن القيام إذا ما كان المذهب الطبيعي حقاً. فالاعتقادات ليست تكون ممكنة إلا إذا كانت المعرفة غير ممكنة، والمعرفة لا تكون ممكنة إذا كان العالم غير المادي ممتنع الوجود. لكن هذا العالم هو بالضرورة عالم موحد، حيث ترتبط جميع الأجزاء فيه باطنياً برمز الخير أو الواحد.

قمت في هذا الفصل، بالإلماع إلى بعض الحجج الأساسية التي تدعم مناهضة أفلاطون للمذهب الطبيعي. يتشابه رفضه للشكوكية والمذهب الاسمي والنسبية مع رفضه لمادية أنكساغوراس وآلياته. يتجلى ضعف حجة أفلاطون في مناهضة الشكوكية في ادعائه أنه من أجل إثبات أننا يمكن أن نملك المعرفة، يتعين علينا أولاً أن نظهر أن لدينا المعرفة، لكن هذه المعرفة يتوجب أن تكون قد اكتسبت في حالة ما قبل اكتسائنا بأجسادنا. وعلى الرغم من أن أرسطو يرفض خلود النفس، إلا أنه يستدعي حجة مشابهة استدعاءً لافتاً للنظر تهدف إلى إثبات أنه: بدون عقل فعال خالد وأبدي، فإننا غير قادرين على التفكير. ومن دون

إمكانية التفكير، الذي يفهم على أنه إدراك كلي للشكل، لا يمكن الدفاع عن المذهب الطبيعي بنفس القدر الذي لا يمكن فيه الدفاع عن المذهب المناهض للمذهب الطبيعي. ويعارض أرسطو معارضة شديدة المذهب الطبيعي، شأنه في ذلك شأن أفلاطون، لأن إمكانية التفكير تعتمد على رفض المادية والآلية والاسمية والشكوكية والنسبية.

أما الجانب الإيجابي البنائي فيقول إن الأفلاطونية مبنية على الحاجة إلى فكرة المبدأ الأول الضروري لكل شيء، وبدونه لا يمكن أن يوجد شيء اسمه الكفاية أو الملاءمة التفسيرية. وأوهام الملاءمة التفسيرية التي تصاب بلا مبدأ أول كهذا إنما تبزغ عامة من خلط بين الملاءمة التجريبية أو الملاءمة العملية والملاءمة التفسيرية. والأولى أبداً موقفية سياقية، والثانية لا توصف بوصف أو تكيف بكيف. واشتداد الطلب على الأخيرة لا يسوغ ضرباً من الاعتبارية أو الاستبعاد التعسفي لوجود أي مفسرات ضمن نطاق المفسر. وإذا ما نحن بدأنا بوجود الأشياء الطبيعية (كما يفعل أرسطو في طبيعياته)، فإننا بلا مرية لن نستبعد إمكان تفسير وجود أشياء كهذا. ولن يحدث هذا الأمر إلا ضمن إطار طبيعاني بحسبه يمكن للفلسفة، بوفق فهم أفلاطون لها، ألا تكون ممكنة.



مركزية فكرة الخير في النسق
الأفلاطوني (1)

الفصل الخامس

مركزية فكرة الخير في النسق الأفلاطوني (1)

1.5 فكرة الخير، المبدأ الأول غير الافتراضي لكل شيء

يقبل كل الأفلاطونيين على نطاق واسع الحاجة إلى مبدأ ميتافيزيقي موحد يشمل كل شيء. وتشهد لهذه الحاجة شهادة لا مرية فيها في محاورات أفلاطون، وشهادة أرسطو، والتقليد غير المباشر. وذلك على الرغم من أنه، حتى في الأكاديمية القديمة، كانت هناك خلافات حول طبيعة هذا المبدأ وعلاقته بكل شيء آخر.¹ كما رأينا في الفصل الثاني، لم يقدم أفلاطون حججاً على وجود المبدأ الأول لكل شيء؛ على الرغم من أنه من الممكن بناء حجة بناءً على الادعاءات التي كان على الغالب يعمل عليها. وبالفعل، يركز أرسطو وأفلاطون على مثل هذه الحجج، ويتوصلان إلى استنتاجات متباينة حول طبيعة هذا المبدأ. وسوف أتحدث لاحقاً عن هذه التباينات. وفي هذا الفصل سوف أعرض أولاً: الأدلة الموجودة في المحاورات الدالة على المبدأ الأول لكل شيء. ثم سوف أتناول بإيجاز تقرير أرسطو لطبيعة هذا المبدأ والأدلة من التقليد غير المباشر.

1 انظر مثلاً كرامر 1967 (1964) Krämer؛ وديلون 2003 Dillon. راجع فرونتيروتا، 2001 Fronterotta 137n38، للحصول على تصنيف مفيد للخطوط الرئيسة لتفسير الخير في القرن العشرين إلى جانب مؤيديها الرئيسيين. يقسم فرونتيروتا هذه إلى أربعة: (1) الخير الصانع في محاورات طيماوس؛ (2) الخير هو الأساس الأنطولوجي للمثل العقلية؛ (3) الخير هو مصدر علم القيم أو الغائية في الكون؛ (4) يجب أن يفهم الخير تاريخياً على أنه مطابق للواحد، بشهادة أرسطو.

نبدأ بهذه المقاطع في محاوراة الجمهورية التي تشير بإشارة لا لبس فيها إلى المبدأ الأول والناظم على الإطلاق، ألا وهو فكرة الخير (ἡ ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ).¹

1. هناك «أعظم دراسة (μέγιστον μάθημα)» للبشرية. وهذه الدراسة أكثر أهمية (τι μεῖζον) من دراسة المثل العقلية (504D2-E5).²
2. هذه الدراسة هي عن فكرة الخير (505A6-7).³
3. تشبه الشمس، بسبب دورها العليّ الفعّال، فكرة الخير. كل منهما «يتدفق فيضاً» (508B6-7) «(ἐπίρυστον)».⁴
4. إن المماثلة بين الشمس وفكرة الخير معقدة بحيث يمكن رؤية الشمس نفسها على أنها من فيض الخير (517C3، 508B13، 506E3).
5. فكرة الخير هي نقطة التمام لما من سعي سعي (505D11-E1).

1 القائمة مبنية جزئياً على ما قاله سيزليزاك 111-112، Szlezák 2003.

2 راجع أفلاطون، خاصة 7.341C5-6: ῥητὸν γὰρ οὐδ' αὖ μὴ ὅστις ὡς ἄλλα μαθήματα، للإشارة إلى دراسة المبادئ الأولى. وتعني العبارة في حدها الأدنى أن μάθημα (معرفة) الخير تختلف عن المعارف الأخرى، إذ لا يمكن التعبير عنها أو ممارستها بنفس الطريقة؛ وذلك لأن الموضوع الذي تنصب عليه المعرفة يقف في ما وراء الماهية. في القسم التالي من محاوراة بارمنيدس، كما سترى جزءاً من μάθημα الخير، والذي يتعين أن يكون بسيطاً بإطلاق، بما أنه يتجاوز الماهية، يتعين أن يتمثل في التحقيق المفهومي لمعاني «واحد». يتم تقديم معرفة الخير على أنها «أعظم معرفة» تحدث عنها سقراط من قبل عدة مرات (محاوراة الجمهورية 505A3، 504E8). إلا أنه لم يسبق الحديث عنها في المحاورات. تنتهي الملاحظات باعتراف سقراط بأنه أهمل ذكر الكثير (509A7: συχνά γε ἀπολείπω). راجع 506D8-E3، حيث يعبر سقراط عن نفس التحفظ. أولئك الذين يعتقدون أن محاوراة الجمهورية تمثل وجهات نظر أفلاطون الخاصة يجدون صعوبة في تفسير هذه الملاحظات دون أن نوافق بين كل هذه الملاحظات مع الفكرة غير المبرهن عليها القائلة إن أفلاطون نفسه تحدث الحديث المتكرر عن المبدأ الأول لكل شيء شيء. من الصعب أن نؤكد أن فكرة الخير ليست موضوع تعاليم أفلاطون غير المدونة، على الرغم من الادعاءات التي تقول عكس ذلك. هناك مجموعة كبيرة من المؤلفات حول تعاليم أفلاطون غير المدونة، وقد كتب العديد حول هذا الموضوع، منذ الكتابات الرائدة لكريمر 1959 Krämer وجايزر 1963 Gaiser. وتم جمع الكثير من الأعمال اللاحقة حول هذا الموضوع وردودهما على النقد في كريمر 2014 Krämer وجايزر 2004 Gaiser. انظر أيضاً ويبرن 1972 Wipern؛ سيزليزاك 1985 Szlezák؛ كريمر 1990 Krämer؛ 1992a Halfwassen؛ ريال 1997 Reale؛ ريتشارد 2005 Richard؛ ونيكولين 2012 Nikulin.

3 بغض النظر عن حقيقة أن الخير يتجاوز الماهية، لأن دراسة الخير أهم من دراسة الفضائل، يجب أن نقاوم أي محاولة لجعل الخير منسجماً مع المثل العقلية، أي مع جنس من المثل العقلية للفضائل.

4 يكفي هذا النص لدحض الادعاء القائل بأن فكرة الخير لا يمكن إلا أن تكون عليّة غائية. انظر تيلو 1981، 136-137 Teloh، لتعرف وجهة النظر القائلة بأن الخير ليس سوى علة غائية، على الرغم من اعترافه بأن «الخير يخلق الوجود».

6. فكرة الخير هي مبدأ المعرفة (ἐπιστήμη) والعقل (νοῦς) وحقيقة (ἀληθής) الأشياء، وخاصة المثل العقلية (508E1-4 مع 508E9-B7، 509B6، 517C2-3).¹
7. فكرة الخير هي مبدأ الوجود والماهية (εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν) بالنسبة إلى المثل العقلية (509B9-10).
8. إن فكرة الخير في نفسها «تتجاوز الماهية في المرتبة والقوة (ἐπέκεινα τῆς) (509B9-10) «(οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος).²
9. يمتد المدى السببي لفكرة الخير إلى ما هو أبعد (أو أدنى) من المثل العقلية (516B10، 517C1-2).
10. فكرة الخير هي «بمعنى ما من المعاني علة كل الأشياء (ἐκείνων ὧν σφεῖς) (516C1-2) «(ἐώρων τρόπον τινὰ πάντων αἴτιος).³
11. إن درك فكرة الخير أو استيعابها أمر ضروري لمعرفة المثل العقلية (-511B5، C2).⁴

1 إن الخير يجعل المثل العقلية معقولة كما تجعل الشمس الموضوعات مرئية. الحقيقة خاصة الوجود بالنسبة في صلة بعقل.

2 إن كون الخير يتجاوز الماهية في المرتبة والقوة لا يعني أن الخير هو الماهية الأعظم في المرتبة والقوة، كما يقول بريسون 89-90، 2002، Brissson.

3 ويستدل بذلك على مماثلة الشمس التي هي علة كل شيء في الطبيعة. انظر محاورة الجمهورية 509B1-3. انظر جونسين 2013، 98. كما يشير جونسين، إذا كان الخير هو سبب وجود الشمس والشمس هي سبب الصيرورة في العالم المحسوس، فبمعنى ما يكون الخير هو سبب العالم المحسوس. ينكر سانتاس 1980، Santas 379n9، أن يكون الخير سبب وجود الأشياء. ولكن يبدو أن هذا يتعارض مع النص، بما في ذلك الكلمات τὸ εἶναι (الوجود والماهية يتمثلان لهما [كمثل عقلية] من خلال ذلك [الخير]) وهي إحدى الطرق العادية للإشارة إلى السببية كما في السطر السابق τὸ γινώσκεσθαι... ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι (المعرفة تتخصص [في مثل عقلية] بواسطة الخير).

4 في محاورة الجمهورية 511B6-7، من الواضح تمامًا أن المثل العقلية مستنتجة من المبدأ الأول (τῶν ἐκείνης) (ἐχόμενων). وبالنسبة إلي، يتضمن هذا أنه لا توجد معرفة بالمثل العقلية دون الترقى إلى الخير ثم التدلي إلى المثل العقلية نفسها. هذا الظرف نفسه ينتج عن القسم 5.1، 7. تعتمد الاستنتاجات داخل العالم المعقول على الارتباط الداخلي، وفي النهاية، على الوحدة التكاملية لأجزاء الوجود المنبثق من الخير.

12. فكرة الخير معقولة (γινωσκομένην)¹ في ذاتها ويمكن توفير قول منطقي فيها (508E4، 517B8-C1، 532B1، 534B3-D1). (λόγος).
13. إنما الجدل هو الوسيلة الوحيدة لدرك معرفة فكرة الخير، المبدأ الأول غير المشروط (ἀνυπόθετον) لسائر الأشياء؛ (510B6-7؛ 511B5-6؛ 533A8-9،) (C7-D4)².
14. هذه المعرفة الجدلية لفكرة الخير هي الوسيلة لتحقيق أعلى درجات السعادة الإنسانية (498C3، 532E2-3، 540B6-C2).
- لم يتم إدراج ما يلي إدراجاً منفصلاً بواسطة من لدن توماس سيزليزاك
:Thomas Szlezak

1 ينبغي أن تقرّر γινωσκομένην في المخطوطات ضد تعديل سلينجر S. R. Slings لـ γινωσκομένης. سبب التعديل هو أن اللفظة يجب أن تؤخذ بـ ἀληθείας وليس αἰτίαν. لكن أخذ الكلمات ὥς γινωσκομένης على أنها تعني شيئاً مثل «بقدر ما تكون الحقيقة قابلة للدرك» هو أمر غير مقنع من الناحية النحوية والفلسفية. انظر آدم 1921، Adam، ملحق، 6، 83-84.

2 انظر سايري 1995، Sayre، الفصل السادس، الذي يحاج ضد هويّة فكرة الخير والمبدأ الأول غير الافتراضي لكل شيء. سايري (174) محتار من كيف يمكن لفكرة الخير أن تكون مصدر وجود وماهية المثل العقلية أو مصدر معرفتها. لكنه لا يأخذ في الاعتبار الأدلة على تحديد هويّة الخير مع الواحد. في محاوراة الجمهورية 509D2، يُقال إن الخير هو الذي يحكم (βασιλευειν) العالم المعقول. إذا لم يكن هذا هو المبدأ الأول غير الافتراضي لكل شيء، فإن الأولوية التي ينطوي عليها الحكم لا يمكن تفسيرها. يحاج سايري (177-181)، بأن المبدأ الأول غير الافتراضي لكل شيء هو «المجال المترابط للمثل العقلية الأبدية». صحيح أن المثل العقلية مترابطة إلى الأبد، ولكن كما سزى، يرجع ذلك إلى المبدأ الأول لكل ما يسبب هذا الترابط. يعتقد فيجيتي 1992، 282-283، Vegetti، أن الخير (المختلف عن الواحد)، يجعل المثل العقلية قابلة للمعرفة من خلال جعل تحصيلها المعرفي مفيداً للبشر. ولكن إذا كان هذا صحيحاً، فإن الخير سيكون مجرد السبب في خيرية الاستفادة من معرفة المثل العقلية، وليس من معرفتها فقط. يخلط موقف فيجيتي بين «المرغوب فيه» و«القابل للمعرفة». يسعى بالتزلي 1996، Baltzly إلى تحديد المبدأ الأول غير الافتراضي لكل شيء من خلال قضية، على وجه الخصوص، «تكون القضية غير الافتراضية إذا لم يكن من الممكن تشكيل ما يناقضها حتى ولو تم توفير شروط الحقيقة لوجود هذا النقيض». ويبدو لي من غير المعقول إلى أقصى حد أن يكون سبب الوجود وماهية المثل العقلية مجرد قضية، بما في ذلك اقتراح مثل مبدأ عدم التناقض. علاوة على ذلك، قد يتساءل المرء لماذا نحتاج إلى الترقى إلى المبدأ الأول لكل شيء، المفهوم على هذا النحو، لمعرفة المثل العقلية وما الذي يفترض أن يعنيه «التدلي» من هذا المبدأ. ويبدو أن سيلتي 2005، 95، Silletti، يتبنى نفس الموقف. تعتقد نيلز 2013، Nails أن المبدأ الأول غير الافتراضي لكل شيء هو مبدأ العلة الكافية و/ أو قانون عدم التناقض. وهي تحتاج على هذا لأنها تعتقد أن المبدأ الأول لكل شيء يستلزم أن يكون له نطاق أوسع من الخير الذي هو «متمركز على البشر». أعتقد أن معالجة مخاوفها تكون من خلال مهاجمة الخير بالواحد وفقاً لشهادة أرسطو والتقليد غير المباشر. انظر كرامر 2014، Krämer (1966)، 36n10، حول وفرة الأدلة والإجماع العلمي الساحق على تحديد هويّة الخير بالمبدأ غير الافتراضي الأول لكل شيء شيء.

15. إن فكرة الخير هي «أسعد وجود في نعمة الوجود (526E4-5)، (εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος، في إشارة إلى E2)، «وهي الأشد إشراقاً بين الكائنات المرئية (518C9) (τοῦ ὄντος τὸ φανότατον)» والأفضل بين الأشياء التي هي كاملة في جوهرها (532C6-7) (τὴν τοῦ ἀρίστου ἐν τοῖς οὗσι).¹

16. إن فكرة الخير (κάλλιον) «أجمل من» المعرفة والحقيقة (509A6).
17. إن فكرة الخير هي مصدر القياس الدقيق (504C1-4، E2-3) (μέτρον).
18. إن فكرة الخير هي تفسير (αἰτία) كل شيء صائب وجميل (517C1).
19. المثل العقلية «تشبه الخير (ἀγαθοειδῆ)»، ولكنها ليست الخير عينه. (517C3-4).

20. فكرة الخير هي نموذج (παράδειγμα) وطرّاز يستخدمه الحكام الفلاسفة لتنظيم الدول والأفراد (540A7-B1).

21. على الرغم من أن المقاطع موجودة في محاورات فيدون وفيلس وليس في الجمهورية ولا تشير بوضوح إلى فكرة الخير، إلا أنه يجب أن نضيف.

22. ما هو خير (τὸ ἀγαθόν) أو ملزم جامع (δέον) يربط الأشياء بعضها ببعض حقاً أو يجمعهم الجمع معاً (محاورة فيدون 99C5-6).

23. لا يمكن حصر الخير في فكرة واحدة (ἰδέα) بل يمكن حصره في ثلاث أفكار متحدة. وهي الجمال والتناسب والحقيقة (محاورة فيلس 65A1-5).

تشير هذه المقاطع مسائل عميقة التعقيد، ولكنها لا تترك شكاً بأن جمهورية أفلاطون تتمحور حول فكرة الخير، وهي المحور الرئيس لفلسفته. وبسبب اتسامها (أي فكرة الخير) بنطاق سببي فريد وناظم وشامل فهي

1 لاحظ أن هذه المقاطع كلها تقضي بأن تجاوز الخير في صلة بال οὐσία لا يعني تعاليه على الوجود أو الوجود بكلّيته. انظر دي فوجل 1986، 45، الذي لاحظ أن صيغ التفضيل في هذه المقاطع (εὐδαιμονέστατον، φανότατον، ἀρίστον) يمكن أن تؤخذ بمعنى مقارن، وبالتالي لا يتضمن ذلك أن الخير على قدم المساواة مع οὐσία.

محور فلسفته النسقية. وفيما يلي بعض المعضلات الواضحة التي تثيرها هذه المقاطع. فكيف، على سبيل المثال، يمكن للخير أن يوجد أو يكون بأي شكل من المثل العقلية إذا كان يتجاوز الوجود أو الماهية؟ كيف يمكن، وقد تصور على هذا النحو، أن يكون سبباً لأي شيء؟ ماذا يعني أن يوفر الخير معرفة المثل العقلية؟¹ لماذا لا يمكن معرفة المثل العقلية إلا إذا عُرِفَ الخير؟ ولعل الأمر الأكثر إثارة للحيرة هو لماذا تم تحديد المبدأ الأول لكل شيء على أنه فكرة الخير؟ هذه ليست المعضلات الوحيدة أو حتى المشكلات الخطيرة الوحيدة، ولكن من الصعب تجنبها إذا اعتُبرت المحاورات بيانات أولية للبناء النسقي للأفلاطونية.

ما كان من المبالغة في شيء القول إنه في علم الدراسات الأفلاطونية في العالم الناطق باللغة الإنجليزية، الكثيرون رفضوا أو تجاهلوا الأدلة الداعمة لفرضية المبدأ الأول غير المشروط لكل شيء، خصوصاً في الجيلين الأخيرين. ولن نعلم إلى تقديم قائمة بالتفسيرات الخاطئة لفكرة الخير، أو الإلماعة إلى الدارسين الذين يدعون فهم ميتافيزيقا ونظرية أفلاطون في المعرفة دون أي ذكر لهذا المبدأ. ولكن يكفي أن نقول إنه إذا كان الخير يمتد إلى ما وراء الماهية، فلا يمكن أن تكون له ماهية كما يجب أن يكون له في اعتبار أن الماهية خاصية من خصائص المثل العقلية، أو أن الخير هو مجموع الماهيات التي هي المثل العقلية، ومجموع أجناس المثل العقلية، وشكل جميع المثل العقلية، إذا جاز التعبير، لا ولا يمكن أن يكون وجوده علة للوجود وماهية للأشكال يعود فقط إلى كونه يفسر لماذا من الخير أن توجد تلك الكيانات، حتى ولو كان هذا حقاً. فكيف لا يكون الخير ممتلئاً لجوهر ذاتي؟ لا ولا يمكن أن نعتبر الخير هو الصانع فقط، الذي يمتلك، من بين أمور أخرى،

1 بصورة تبعد قليلاً عن العاميات، يمنح الخير قوة (δύναμις) المعرفة للعارفين، فهو يجعل المثل العقلية قابلة للمعرفة.

خاصية كونه خيرًا، وهو، على الأقل، موصوف من لدن المهاييا التي يعرفها.¹ وفي ضوء هذه التأويلات، ربما يمكن للمرء أن يفهم الميل إلى تجاهل مسألة فكرة الخير تمامًا. ومع ذلك، أعتقد أن الدرس الصحيح الذي يمكن تعلمه من هذه الجهود هو الدرس الذي لا يمكن إنكاره ويصادفه أي شخص يدرس كتابات الأفلاطونيين والدارسين الأفلاطونيين قبل فريدريش شلايرماخر Frie- drich Schleiermacher. الدرس المستفاد أن تأويل أفلاطون والأفلاطونية تأويلًا صحيحًا يتطلب ألا نقصر أنفسنا على المحاورات، ناهيك عن مجموعة مفككة من المحاورات، كل واحد منها معزول تأويلًا عن البقية.

في الجزء المتبقي من هذا المحور، أريد معالجة العديد من المشكلات الاصطلاحية أولاً بغية الإجابة عن الأسئلة المذكورة في أعلاه. وهي قضايا سوف يساعد توضيحها في الوصول إلى صورة أوضح لدور فكرة الخير في نسق أفلاطون.

أولاً، الكلمات $\tau\omicron\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \tau\eta\nu\ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\nu$ (القسم 5.1، 7). هناك نقطتان مرتبطتان هنا. الأولى هي ما إذا كان أفلاطون يستخدم الكلمات $\tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota$ (و) للإشارة إلى التكرار بحيث يفترض أن $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ (هو) $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ (الجوهر) يشيران إلى نفس الشيء.² يبدو هذا الأمر غير وارد إلى حد كبير في هذه الحالة،

1 انظر كريمر 1997، 200، للحصول على مسح موجز لبعض التأويلات الحديثة نسبياً، وإن كانت غير مقنعة، لفكرة الخير العليا.

2 للحصول على أمثلة على ذلك، انظر محاورة يوثيدهوس $\epsilon\pi\acute{\iota}\ \tau\omicron\ \epsilon\pi\alpha\iota\nu\epsilon\acute{\iota}\nu\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\gamma\kappa\omega\mu\acute{\iota}\alpha\epsilon\acute{\iota}\nu$ 303C3؛ محاورة فيدون $\tau\omicron\ \omicron\nu\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\ \omicron\mu\iota\lambda\acute{\iota}\alpha\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\upsilon\nu\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ 81C5؛ ومحاورة السفسطائي $\tau\omicron\ \omicron\nu\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\ \omicron\mu\iota\lambda\acute{\iota}\alpha\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\upsilon\nu\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ 249D4؛ $\pi\acute{\alpha}\nu$ في محاورة الجمهورية 5، 6، 508D4. لدينا استخدامات بلاغية متكررة لـ $\tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota$ والتي يمكن اعتبارها هيندياديس $hendiadys$ (التعبير عن مفهوم واحد بكلمتين)، على الرغم من أن $\tau\omicron\ \gamma\acute{\iota}\gamma\nu\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ (D6 $\tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$) تشير بالتأكيد إلى بعض التمييز. هيتشكوك 1982، 69 مع n.28، نقلاً عن محاورة الجمهورية $\tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \mu\eta\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ (479C7 $\mu\epsilon\tau\alpha\chi\epsilon\iota\ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma$)، ينظر إلى العبارة على أنها هيندياديس (التعبير عن مفهوم واحد بكلمتين). يبدو أن كريمر 195n5، 2014، 1997، Krämer، يليه فيراري 2003، 309. Ferrari، ينظر إلى $\kappa\alpha\iota$ على أنها تفسيرية، بحيث تعني العبارة شيئاً مثل «أن تكون بمعنى الماهوية». لكنني لا أستطيع أن أجد أي حالة يمكن فيها فهم $\tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota$ فهماً بيئياً.

لأنه على الرغم من وجود الخير الذي يقال إنه «ما وراء» الجوهر، فهو ليس أبعد من أن يكون له شكل منبثق من الفعل «يكون» εἶναι فقط بالمعنى الذي يُعزى فيه إلى شيء له جوهر، فهو ليس أبعد من الكينونة أو الوجود بعداً مطلقاً. هو أبعد من وجود أي شيء مؤلف من وجود وماهية. وبما أن الدلالة الأساسية لكلمة οὐσία هي المحدودية والتقييد أو «الماهية»، فقد ترجمت الكلمة في هذا السياق إلى «الماهية». وهكذا، فإن الخير يتجاوز الماهية، لكنه ليس خارج الكينونة والوجود.¹ وما يتضمنه هذا هو أنه إن أمكن القول إنَّ الخير له ماهية بالمرّة، فإن ماهيته غير متناهية أو غير محدودة. وسوف يتم توضيح هذه النقطة في الجزء الثاني من محاضرة بارمنيدس حيث نجد تحليلاً منطقياً لما يترتب على من لا ماهية له أو جوهر.

تتلخص النقطة الثانية في القول إن الخير بذاته «معقول» (فقرة 5.1، 12)

1 انظر بالتيس 1997 Baltes، الذي يبين بأدلة وفيرة أن تعالي الخير لا يعني أنه غير موجود أو أنه بعيد عن الكينونة مطلقاً. ومع ذلك، فإن تأويل بالتيس الإيجابي والذي بموجبه يكون الخير هو الوجود ذاته أو مجموع الوجود كله لا يستند إلى أي دليل. أرسطو: كتاب ما بعد الطبيعة، N 5 1092A14، يقول إن الواحد (الخير) هو «(لا يكون)» μὴ ὄν، وهذا يعني، كما أعتقد، أن الواحد لا يملك الكينونة التي يملكها أي شيء له ماهية οὐσία. انظر إيروين 1995، 272 Irwin، الذي يأخذ الكلمات «ما وراء الجوهر οὐσία» على أنها تشير إلى أن الخير «ليس مستقلاً عن مجمل المثل العقلية التي تفسر خيريتها». ويبدو أن هذا هو رأي جوسلينغ 1973، 67-68 Gosling أيضاً. انظر فربير 2003 Ferber، الذي يحاج ضد بالتيس بأن كينونة الخير أو وجوده لا ينفي تعاليه. وكما سأحاول أن أبين لاحقاً (الفصل السادس، القسم 6.1)، فإن التوتر المفترض بين الخير الذي يتجاوز الكينونة، ولكنه مع ذلك كائن، يرجع إلى الخلط بين فكرة الخير العليا والشكل الناظم للخير. يرى كاهن 2009 Kahn [1976] أن الوجود لا يظهر كمفهوم متميز في الفلسفة اليونانية؛ بل إن الاستخدام الأساسي لـ εἶναι «(يكون)» هو «بحق»، أي أن الفعل يشير إلى ما هو حقيقي بحق أو إلى ما هو الحال. إذا كان كاهن على حق، فسيكون من الخطأ فهم εἶναι على أنه كينونة في القسم 5.1، 7. لكن يبدو لي أن إنكار كاهن الشامل للاستخدام الأنطولوجي لـ εἶναι يتناقض في الواقع مع هذا المقطع وكذلك مع محاضرة فيلفس. 14B1-2 حيث يكون وجود «المونادات» monads (المقروءة: «المثل العقلية») هو المسألة المباشرة. يعتقد كاهن (72) خطأً أن لفظة «أن تكون» تعني دائماً، بالنسبة إلى أفلاطون، «أن تكون شيئاً». وليس الأمر كذلك بالنسبة إلى الخير الذي ليس شيئاً، مع أن الخير يوجد. بالإضافة إلى ذلك، حتى بالنسبة إلى الأشياء التي تستلزم كينونتها أن توجد كشيء، فإنه بإمكاننا أن نميز وجودها من خلال الطبيعة التي يجب أن تكون عليها إذا أُريدَ لها أن توجد. انظر هالفواسن 1992a، 259-261 Halfwassen، للحصول على حجة حول سبب اختلاف εἶναι و οὐσία.

وقد نعتقد أن هذه العبارة عبارة مُشكّلة إذا كنا ما ندركه عامة جوهر.¹ لكن هناك أيضًا دراسة (μάθησις) للخير، وهذه الكلمة لا تعني بالضرورة أن الماهية وحدها يمكن أن تُدرس. إن الخير يمكن إدراكه، ولكن عن طريق الاستدلال فقط باعتباره السبب الأول الضروري وغير الافتراضي. وعلى ذلك، ينبغي أن تُستخدم عبارة «قابل للإدراك والفهم» لأنها تملك نطاقًا أوسع من ἐπιστήμη (المعرفة العلمية) التي لا يمكن أن يكون لها من موضوع إلا ما له ماهية. يمكن معرفة الخير كقوة، لكن فقط من خلال آثاره وأفعاله.² لأن الخير غير محدود في طبيعته، وهو غير محدود في قوته، وبالتالي، غير محدود في آثاره. بمعنى آخر، أي شيء يملك كينونة محدودة (أي كل ما هو غير الخير) هو تأثير ناتج عن الخير على نحو مباشر أو غير مباشر. ومن ثمّ، الخير متضمن بالضرورة في تفسير وجود كل شيء، أو بتعبير آخر في كل شيء له تفسير.³ وإذا لم يكن الأمر كذلك، فإن هذا من شأنه أن يشير إلى وجود قيود تقيد الخير، وهذا الحال يحدث عندما يتوفر تفسير نهائي، ولكن لداعٍ أو لآخر يكون الخير محدودًا في عدم القدرة أو عدم الرغبة في المشاركة. وإذا كان هذا الأمر مستحيلًا، فسوف نجد أنفسنا أمام حجر الأساس للطبيعة النسقية للأفلاطونية، ألا وهو الوحدة التفسيرية. كل التفسيرات الفلسفية تقود إلى الخير. لذلك، يجب أن تكون مساهمات المثل العقلية بمثابة علل أدائية، وليس كأسباب نهائية أو تفسيرات.

1 انظر محاوره الجمهورية 534A3: 534A3: νόησιν δὲ περὶ οὐσίαν (التفكير مرتبط بالماهية). انظر ديكساوت 1991 Dixsaut عن الجوهر οὐσία كنمط لوجود المثل العقلية. المثال هو ما هو معقول أو νοητόν.

2 انظر محاوره الجمهورية 3-477D1 حول المبدأ القائل إن δυνάμεις («القوى») تُعرف بآثارها. يقول المقطع أيضًا أن القوة تُعرف بـ «ما تؤثر عليه وتحكمه» (ἐφ' ᾧ). ما الشيء «المحكوم» من قبل الخير ذي القوة الفائقة؟ وجود كل شيء بماهية.

3 بطبيعة الحال، تتراءى هنا مشكلة ما إذا كانت فكرة الخير بالغ القوى هي تفسير وجود الشر أم لا. يقدم أفلوطين وبرقلس إجابتين مختلفتين قليلًا لهذا السؤال ضمن الإطار النسقي الذي وضعه أفلاطون. إن أحد الأمثلة التي لا تفسير لها (على الأقل أفلاطونيًا) هو وجود الصدفة أو الحظ.

النقطة الثالثة هي أن المثل العقلية «تشبه الخير (ἀγαθοειδῆ)» ولكنها ما كانت الخير عينه (المقطع 5.1، 19). كيف يمكن أن يكون جوهرٌ οὐσία أو الذي يشبه جوهرًا οὐσία مثل ما هو أبعد من الجوهر οὐσία؟ فإن تبنيًا قول أفلاطون بأن النتيجة يجب أن تكون مثل سببها، فإن هذا سوف يدفع فقط المشكلة إلى مضمار آخر. إليكم مثالًا صارخًا على ادعاء موجود في كتاب الجمهورية لا يوجد توضيح له في أي مكان آخر في المحاور، ولكن عندما نلجأ إلى شهادة أرسطو تصبح الأمور أكثر وضوحًا إلى حد كبير. لكن إجابة عن هذا السؤال يتعين أن تتأطر بالاعتبارات التالية. ما من شيء إلا ويأتي من الخير (المقطع 5.1، 10)، على نحو مباشر أو غير مباشر، وما من شيء إلا ويرغب في الخير (المقطع 5.1، 5). يمكن العثور على إجابة السؤال: كيف يمكن أن تكون المثل العقلية مشتهية للخير فيما تفعله المثل العقلية بوجه عام.¹ كل شكل إنما هو مبدأ لوحده مندمج، وحدة تجعل كل المشاركين فيها هذا الأمر أو ذاك. على سبيل المثال، ما يجعل كومة من اللحم والعظام إنسانًا واحدًا هو مشاركته في شكل الإنسانية. وكما سوف نرى في أدناه، فقد ماهى أفلاطون بين الخير والواحد. ويتعين أن تكون الأشكال تشبه الخير. وبقدر ما كل واحد منها مبدأ وحدة اندماجية. ومع ذلك، لا يعتبر أي من مبادئ الوحدة هذه وحدانية غير موصوفة لأن كل واحدة منها معقدة داخليًا. ومن ناحية أخرى، فإن الشكل يشبه الخير من خلال كونه مبدأ الوحدة. ولكن بما أن كلا منهما جوهر οὐσία، يظل يشبه

1 في محاورة الجمهورية 534B8-D1، من المفترض أن يتم فحص الخير لا من حيث المجد κατὰ δόξαν ولكن جوهرًا κατ' οὐσίαν. حسب القسم 5.1، 18، جنبًا إلى جنب مع 505D5-9، يمكن فحص الخير عبر المثل العقلية التي تشارك فيه على عكس الخيرات الظاهرة التي يسعى إليها معظم الناس. على سبيل المثال، إظهار أن العدالة خير قد يوصلنا إلى إظهار أن العدالة وحدة تكاملية، في حين أن إظهار سبب افتقار بعض المتع إلى الخير قد يفسر غياب تلك الوحدة. اللذة غير المحددة هي المسألة هنا.

المبدأ الأول لكل شيء وقد ضعف أو تدنى. الخير هو الواحد لأنه يتعالى على الجوهر οὐσία أو مبادئ الحدودية، وبالتالي فهو بسيط بساطة ببساطة لا توصف.¹

وسوف أعود إلى النصوص السابقة في هذا الفصل وفي الفصول اللاحقة، وخاصة في الفصل القادم. ومع ذلك، في المقاطع الأربعة التالية، أريد أن أبين أن الإحالات على الخير في كتاب الجمهورية ما كانت هي بالتأكيد قولاً هامشيّاً عرضيًّا؛ بل إن الخير في الحقيقة موجود في كل مكان.²

2.5 المبادئ الأولى في محاورة بارمنيدس

بالنسبة إلى العديد من الدارسين المعاصرين، فإن التفسير الميتافيزيقي البنائي لمحاورة بارمنيدس - وخاصة الجزء الثاني منها - هو العلامة المميزة البارزة للأفلاطونية المتأخرة، أو كما يفضل معظم الباحثين تسميتها، الأفلاطونية المحدثّة. وأود أن أؤكد هنا في البداية نقطتين، على الرغم من أنه سيكون لدي الكثير لأقوله لاحقاً. أولاً، كما يوضح برقلس بإسهاب، قدم الأفلاطونيون تأويلات مختلفة واسعة النطاق لهذه المحاورة.³ لا يوجد تفسير «أفلاطوني محدث» لها. ثانياً، كما أحاول أن أبين في هذا الفصل، بالنسبة إلى أغلب الأفلاطونيين، فإن هذه المحاورة ليست هي المحاور المركزي للميتافيزيقا

1 انظر برقلس، أصول اللاهوت 13: ἀπλεκτότητος ὑπερβονή PT 2, 7, 49.14: (وفرة البساطة).

2 أمل ألا تكون الأقسام الأربعة التالية مختصرة إلى حد لا يطاق. وإني لعلى بينة من أنه في كل منها تبقى العديد من المشكلات دون معالجة، كما تبقى العديد من التأويلات غير مستكشفة.

3 انظر برقلس، في محاورة بارمنيدس 6.1051، 12، 34-1064، والتحليل المفيد جداً لسافري Saffrey في سافري وويسترينك lxxxix - lxxxix. Saffrey and Westerink 1968. وفي الآونة الأخيرة، انظر Migliori 1990، 56-68؛ هالفواسن 265؛ 307-1992a؛ بريسون 285، 291-Brisson 1999؛ ويسترينك وكوميس Westerink and Combès 2002a، 1:ix-xx، عن الأفلاطونيين قبل يوحنا الدمشقي، xx-xxxvii عن يوحنا الدمشقي.

الخاصة بهم بقدر ما هي تعبير نسقي عن مبادئ مستمدة من محاورات أخرى، ومن شهادة أرسطو، ومن التقليد غير المباشر. أعتقد أنه من الأدق القول إنهم اعتبروا أن محاورة بارمنيدس، بعامة، تقدم أدلة مؤكدة وليست حاسمة.¹

في محاورة بارمنيدس، جعل أفلاطون هذا الإنسان العظيم نفسه يطرح جملة إعضالات على نظرية سقراط المسماة نظرية المثل العقلية. تمثل هذه المعضلات ضرباً من المعضلة الكبرى: إما أن تكون المثل العقلية مفارقة تمامًا للعالم المحسوس، وبالتالي ليس لها أي دور تلعبه هنا، أو أنها مرتبطة بطريقة معينة بالعالم المحسوس بفضل مشاركة المحسوسات فيها؛ وفي الحالة الأخيرة، يتم تهديد سلامة المثل العقلية باعتبارها «واحدًا فوق العديد». يحذر بارمنيدس نفسه من أنه إذا ظلت هذه المسائل دون حل، فسوف يتم تدمير كل الخطاب، لأن المثل العقلية هي التي تشرح أسس الخطاب المعقول من خلال تفسير أوجه الائتلاف والاختلاف بين الأشياء، وهو ما يجعل اللغة أمرًا ممكنًا.² ويقترح بارمنيدس تمرينًا لتدريب الشخص على حل

1 وكما سوف نرى، يتطلب هذا الادعاء بعض التوصيف. ربما منذ عهد الفيلسوف سيريانوس فلاحيًا، وبسبب تفسيره المزاجي، فإن محاورة بارمنيدس يتجلى في الأفق في مرمى نظر الأفلاطونيين. على أن هذا لا ينفي حقيقة أنه لو كانت محاورة بارمنيدس قد ضاعت في وقت مبكر، ل بقيت هناك أدلة وافرة وغير ملتبسة نسبيًا على أساسها كان من الممكن إعادة بناء الميتافيزيقا الأفلاطونية المتأخرة إلى حد كبير كما هي الآن. انظر ميلر 1995، Miller، الذي يُظهر كيف أن شهادة أرسطو حول مماهة أفلاطون بين الخير والواحد مدعومة بمحاورة بارمنيدس. انظر أيضًا ديجاردنيز 2004، Desjardins، الذي يربط شهادة أرسطو بمحاورة الجمهورية وفيلسوف. يشتق هيتشكوك 1982، Hitchcock 73، وما يليه مماهة الخير بالواحد، مع تجنب أي لجوء إلى شهادة أرسطو أو شهادة التقليد غير المباشر.

2 أفلاطون، محاورة بارمنيدس 135B5-C3. يمكن اعتبار الكلمات $\eta \delta \nu \alpha \mu \iota \varsigma \tau \omicron \upsilon \delta \iota \alpha \rho \acute{\epsilon} \gamma \epsilon \sigma \theta \alpha \iota$ (قوة القول) بمثابة إشارة إلى المنهجية التقنية للفيلسوف في محاورة الجمهورية، أي $\delta \iota \alpha \kappa \epsilon \kappa \tau \iota \kappa \eta \mu \acute{\epsilon} \theta \omicron \delta \omicron \varsigma$ (الطريقة الجدلية). انظر على سبيل المثال 533C7؛ ومحاورة فيلفس 17E6-7. ومع ذلك، إذا لم تكن المثل العقلية موجودة، أي إذا اختزلت النظرية إلى العبث، فبالطبع لا يمكن أن يكون هناك علم للمثل العقلية أو الصور. من المرجح أن بارمنيدس يشير هنا إلى نقطة قوية مفادها أنه إذا لم تكن المثل العقلية موجودة، فلن يكون من الممكن فهم أوجه التشابه والاختلاف بين الأشياء التي يتم التعبير عنها من خلال القول. وباستثناء أسماء العلم وضمانر الإشارة، فإن كل اللغات تفترض وجود التشابه والاختلاف بين الأشياء في هذا الكون. بدون المثل العقلية، ستكون اللغة بنائية بحتة، وهو الأمر الذي يميل متبع المذهب الطبيعي إلى الموافقة عليه.

المسائل.¹ ويتمثل التمرين في اعتبار النتائج المنطقية لافتراض وجود شيء ما لذاته ولكل شيء آخر؛ بالإضافة إلى تدبر عواقب إنكار وجود تلك الذات، سواء بالنسبة إلى ذاتها أو لكل شيء آخر.² وبناء على إلحاح محاوريه، وافق بارمنيدس على أن يقدم فرضيته الخاصة فيما يتعلق بالواحد كمثال على اقتراحه، مع الأخذ في الاعتبار عواقب وجوده وعدم وجوده على ذاته وعلى كل شيء آخر.³ وهو أنه بالنسبة إلى أي عنصر «واحد»، يجب تقييم آثاره إلى جانب تأثيراته على أي شيء متعلق بهذا «الواحد» بقدر ما هو واحد بالمعنى الإثباتي.

لقد لخص سقراط فرضية بارمنيدس في وقت سابق من المحاورة على أنها «إنما الكل واحد (ἓν... τὸ πᾶν)».⁴ وهذا الزعم، بطبيعة الحال، غامض ومبهم في نفس الوقت. ويبدو لي أن الجهود الرامية إلى إزالة الالتباس تخطئ الهدف، لأنه إذا ما كان هناك «كل»، فكيف يمكن أن يكون واحدًا؟ بمعنى آخر، إذا كان كل شيء واحدًا، فلا يزال يتعين علينا أن نحدد بأس معنى الكل

1 أفلاطون، محاورة بارمنيدس 135C8ff. إضافة إلى محاورة السفسطائي، تم تصنيف هذه المحاورة بواسطة ديوجين اللايرتي. 3.58 على أنها ἓν... τὸ πᾶν. انظر أرسطو، كتاب ما بعد الطبيعة، 1069a27-28. A 1. راجع المقاطع. راجع كتاب الطبيعيات 204a34ff. Γ 5. في هذا التأويل، يقدم أفلاطون ملاحظات منطقية، أي غير جوهرية، حول طبيعة الواحدية أو الوحدة والوجود. تنطبق هذه الملاحظات بالتأكيد على حل المشكلات التي أثارها بارمنيدس في الجزء الأول من المحاورة. ليس ذلك فحسب، فهي تنطبق على ما هو المبدأ الأول غير الافتراضي لكل شيء. يحتاج روس 1951، 99-101، W.D. Ross، بأن الجزء الثاني من محاورة بارمنيدس تمرين منطقي تمامًا بدون تطبيق موضوعي مباشر. أحد الدواعي الرئيسة لتمسكه بهذا الموقف هو أنه لا يعتقد أن أرسطو يشير على الإطلاق إلى محاورة بارمنيدس، وهو ما كان سيفعله لو كان هناك مذهب جوهري. لكن انظر ضداً لروس contra Ross، آلين 1983-273، Allen، الذي يُظهر بوضوح أن أرسطو كان منغمساً في حجج محاورة بارمنيدس.

2 محاورة بارمنيدس 135D7ff.

3 محاورة بارمنيدس 136E5ff. انظر أوبراين 2005، 2006 O'Brien حول معنى الفرضية. سيتضح أن ذلك الذي هو الواحد في H1 هو الواحد الذي يماهيه أرسطو مع فكرة الخير.

4 محاورة بارمنيدس 28A8-B1. راجع D1. 242D6، 244B6 السفسطائي

واحد، وعلينا أن نوّكد ما إذا كان كلّاً أو عدة أو لا أحد.¹ وفضلاً عن هذا، إذا كان الكل واحداً، فالوحدانية التي يشترك فيها الجميع لا يمكن أن تكون وحدة بمعنى أن كل عضو أو جزء من الكل واحد. هذه النقطة لها أهمية خاصة بالنسبة إلى المثل العقلية. لقد حذر بارمنيدس سقراط بأنه يحتاج إلى تدريب أولي قبل أن يسعى إلى تعريف (ὁρίζεσθαι) كل شكل من المثل العقلية (ἐν ἑκάστων τῶν εἰδῶν).² ومن المهم أن نلاحظ أننا إذا اعتبرنا الكل واحداً، فلا يمكن أن يكون واحداً بنفس المعنى الذي يكون فيه كل شكل واحداً. وللسبب ذاته، فإن الوحدة المشتركة بين جميع المشاركين لا يمكن أن تكون هي نفس وحدة النموذج الأصلي. وهذا ينطبق على كل من وحدة الكل ووحدة المثل العقلية. ولهذا الداعي من الخطأ افتراض أن هذا التمرين يتعلق فقط بالمثل العقلية أو حتى بشكل من أشكال الوحدة. يجب علينا أولاً أن نفهم المعاني المختلفة لـ «الواحد» لتحديد كيف يكون الشكل واحداً وكيف يؤثر ذلك على الردود على اعتراضات بارمنيدس. وكما سوف نرى ذلك، فإن الوحدة المشتقة لشكل معين تتضمن الوحدة غير المشتقة للمبدأ الأول للكل. ولا يمكن اعتبار المثل العقلية المبدأ الأول بسبب تعقيدها البنيوي.

ينصب اهتمامنا في المقام الأول على الفرضيتين الأولى والثانية (H1 و H2) في الجزء الثاني من تلك المحاور. في H1، يتوصل بارمنيدس إلى نتائج الفرضية

1 انظر بالمير 1999، 92-108، Palmer، حول تعقيدات الأطروحة القائلة إن كل شيء واحد.

2 محاورة بارمنيدس 135C9-D1.

القائلة: «إذا كان هناك واحد، فإنه بالطبع لن يكون الواحد متعددًا».¹ بناءً على هذه الفرضية، يترتب على ذلك أن الواحد لا يمكن أن يكون كلاً أو يحتوي على أي أجزاء (137D1-2)؛ ولا يمكن أن تكون له حدود أو قيود (137D7-8)؛ ولا يمكن أن يكون له بنية شكلية (137D8)؛ لا يمكن أن يكون في أي مكان ولا في أي شيء يكون في أي مكان (138B5-6)؛ لا يمكن أن يكون في حالة حركة أو في حالة سكون (139B2-3)؛ لا يمكن أن يكون متطابقاً (τὰυτόν) مع نفسه أو مختلفاً عنها أو عن أي شيء آخر (139E4-5)؛ لا يمكن أن يكون هو عينه (ὁμοιον) أو ليس هو عينه (ἀνόμοιον) مثل نفسه أو أي شيء آخر (140B4-5)؛ لا يمكن أن يكون مساوياً أو غير مساوٍ لنفسه أو أي شيء آخر أو أكبر أو أقل من نفسه أو أي شيء آخر (140D6-7)؛ لا يمكن أن يكون أسن أو أشب من نفسه أو في نفس عمر نفسه أو عمر أي شيء آخر، وفي هذه الحالة لا يمكن أن يكون موجوداً داخل الزمن على الإطلاق (141D4-5)؛ وهما أن الواحد لا تنطبق عليه العبارات: «يكون» و«كان» و«سيكون» فلا يمكنه المشاركة في الجوهر (141D9) (οὐσία)؛ ولا يمكن أن يكون كائناً ناهيك عن واحد (141D10-11)؛ لا يمكن أن يكون له اسم (ὄνομα)، ولا تسويغ منطقي (ἐπιστήμη)، ولا معرفة (ἐπιστήμη)، ولا إدراك حسي (αἴσθησις)، ولا اعتقاد (δόξα) به (142A3-4).

تعود الفرضية الثانية H2 ظاهرياً إلى الفرضية الأصلية، أو بدقة أكثر،

1 محاوراة بارمنيدس: 137C4-5 εἰ ἓν ἐστὶν ἄν ἓν. كما لاحظ كورنفورد 1939، 116n2. من الطبيعي أن تُفهم الجملة على أنها تقول إنه «إذا كان هناك واحد، بالطبع فإن الواحد (τὸ ἓν) إما "الواحد المقصود" أو "ذلك الذي هو الواحد لن يكون متعددًا". وبالتالي، فإن العواقب المستنتجة ستطبق على أي «واحد». ولكن كما سنرى حاليًا، فإن الفرضيتين الأوليين تحددان موضوعاتهما تحديداً مختلفاً، مما يعني أن هناك «أحاداً» مختلفة.

إلى البند الأول الأصلي من الفرضية، «إذا كان هناك واحد»¹ لكن هذه المرة، يرى بارمنيدس أنه إذا ما كان هناك واحد، فيجب أن يشارك في الماهية.² وهذا يتناقض صراحة مع النتيجة المذكورة في أعلاه في 141E9، التي مفادها أنه إذا ما كان هناك واحد، فلا يمكن أن يكون شريكاً في الماهية. وهنا، يبدو أن لدينا دليلاً قاطعاً على أن موضوعات الفرضية الأولى H1 و الفرضية الثانية H2 ليست متطابقة، أي أن تعريفهما مختلف.³ بعد تحليل المعضلات المطروحة في الجزء الأول من المحاور، يمكننا أن نستنتج أن «وحدة» كل عنصر في ميتافيزيقا أفلاطون قد تختلف أو تكون متميزة. لذلك، إذا كان شكل يجسد مفهوماً «واحدًا بين كثر»، فإنه من الضروري تحديد المعنى الدقيق الذي يعتبر به «واحدًا». وبالمثل، إذا كانت فكرة الخير، التي يدعي أرسطو أنها المبدأ الأول لكل شيء، وقد يبدو أن فلييوس يؤكد أيضاً ذلك، تُعرف أيضاً باسم الواحد، فإنه من اللازم تحديد المعنى الدقيق الذي تُعتبر به «واحدًا».

تنص الفرضية الثانية في الأفلاطونية على أن النتائج المرسومة في الفرضية الأولى

1 محاوره بارمنيدس 142B3. في H2 هناك ثلاث سمات إضافية تقال عن الواحد (وبالتالي هي مرفوضة ضمناً كصفات للواحد في H1): «كونه متعدداً»، وهو ما يختلف عن الكثرة (143A4-144E7)؛ «كون الشيء كلياً»، وهو ما يختلف عن التكامل (142E8-145A4)؛ «هو يلمس» و«ويُلمس»، وهما غائبان تماماً عن الفرضية الأولى (148D5-149D7).

2 محاوره بارمنيدس 142B5-6.

3 برقلس، في محاوره بارمنيدس 6.1041، 20-1، يشير إلى شخص أو أشخاص لم يذكر اسمهم يريدون استخدام لفظة «واحد» استخداماً موحداً في سائر الفرضيات. يقترح ديلون 1987، 386، أن الإشارة قد تكون إلى أوريجانوس الأفلاطوني، الذي عاصر أفلوطين، وحافظ في الواقع على وحدة «الواحد» في الفرضيات. يرفض برقلس هذا الاقتراح، ليس فقط لأن موضوعات H1 و H2 مُعرّفة تعريفاً مختلفاً، ولكن لسبب أكثر عمقاً، وهو أنه نظراً لتفرد وطبيعة المبدأ الأول لكل شيء، فإن لفظة «واحد» ملتبسة التباساً جذرياً من حيث المبدأ. لا شيء يمكن أن يكون واحداً بالطريقة التي يكون بها الواحد واحداً. وكل شيء آخر بحسب تركيبه يكون واحداً بطريقته، أي أنه يكون أيضاً متعدداً.

سوف تكون معكوسة. وبالتالي فإن جميع الخصائص التي تم نفيها في الفرضية الأولى ستنسب إلى الواحد المشارك في الماهية. ليس من المستغرب أن يربط الأفلاطونيون موضوع الفرضية الأولى بالمبدأ الأول لكل شيء.¹ وبدل توضيح الأمر، فإن هذا الربط يفتح المصراع على مجموعة من المعضلات العميقة، ما كانت أقلها أن الكيان غير الموجود لا يمكن أن تكون له أية وظيفة سببية أو صلة بفلسفة أفلاطون. يُعدّ التعرف على موضوع الفرضية الثانية (H2) أشدّ تعقيداً وأكثر إثارة للجدل بين الأفلاطونيين. على أقل تقدير، تقول الفرضية الثانية إن أي شيء ذي أي ماهية يختلف عن الماهية التي يشارك فيها.² علاوة على ذلك، من الواضح أنه حقاً منفصل عن وحدانيته. وذلك لأنه إذا كان الشيء منفصلاً حقاً عن ماهيته، فلا بد من وجود كينونة موحدة تتمثل في ذلك الذي يشارك في الماهية وفي الماهية عينها. لكن هذا يعني وجود تمييز حقيقي بين ما هو واحد والوحدانية التي له.³

عموماً، إن وجدنا شيئاً ذا ماهية، فعلياً أن نميز فيه بين الماهية، والشيء

1 انظر جيرسون 2016 Gerson.

2 محاوراة بارمنيدس 142b5-8: ἔν ἐστιν, ἄρα οἷόν τε αὐτὸ εἶναι μέν. οὐσίας δὲ μὴ μετέχειν. {—} Οὐκοῦν καὶ ἡ οὐσία τοῦ ἐνὸς εἴη ἂν οὐ ταὐτὸν οὐσα τῷ ἐνί {—} (إذا كان واحداً، فمن الممكن له أن يوجد وألا يشارك في الماهية؟ ليس أن ذلك مستحيل. فماهية ذاك الذي هو واحد لن تكون متطابقة مع ذاك الذي هو واحد).

3 ملاحظة صغيرة: وحدانية الشيء الذي هو جزء غير حصري من طبيعة الشيء يجب أن تكون مختلفة عن وحدانية أحد الأمثلة على أحد الخصائص. على سبيل المثال، الجمال هو مثال لشيء واحد، وكذلك جمال هيلينا. ومع ذلك، يتم استخدام لفظة «واحد» استخداماً ملتبساً هنا. ولذلك فإن جمال هيلينا واحد لأنه يشارك في الشكل الواحد للجمال. لكن جمال هيلينا ليس واحداً بنفس الطريقة التي يكون بها شكل الجمال واحداً. وذلك لأن الجمال جزء من الوجود، وحدانيته مرتبطة داخلياً بجميع الأجزاء الأخرى. انظر أيضاً محاوراة فيلفس 15B1-8، حيث يوجد مقطع به لبس شهير بما يخص عدد الأسئلة المطروحة. وبغض النظر عن عدد الأسئلة، فإن أحد الأسئلة هو كيف يمكن للموناد، التي هي شكل واحد، أن تكون واحدة وتكون متعددة أيضاً؟ هذا السؤال محير لأن الواحد والعديد من المتضادات. والجواب هو أن الشكل ليس متعددًا بنفس الطريقة التي يكون فيها واحداً. وهذا الجواب يقتضي فرض التمييز داخل الشكل بين ما هو واحد فيه وما هو متعدد فيه. وبعبارة أخرى، ينبغي تمييز طبيعة الشكل الممتلئة بعدة صور عن تلك التي تظل واحدة.

الذي يملك الماهية، ووحدة الاثنين مع بعضهما بعضاً. وكما نتعلم ذلك من محاورات طيماوس وفيلفس والسياسي، يؤكد أفلاطون أن الجوهر موجود في العالم المحسوس، ولو بصورة قد ضوّلت.¹ لذلك فإنه، على سبيل المثال، في حين لا يوجد تعرف على الواحد في الفرضية الأولى (H1)، يمكن أن يكون هناك إدراك حسي ومعرفة واعتقاد بالواحد في الفرضية الثانية (H2).² يشمل هذا الزعم وحدانية الموضوعات المعقولات البحتة وكذلك وحدانية أي شيء يشارك في موضوع معقول. وفي الفرضية الثانية (H2)، يوجد تمييز حاسم بين مجموعة الموضوعات المعقولات والمشاركين فيها من ناحية، وبين الواحد الذي يتجاوز الإدراك تجاوزاً مطلقاً من ناحية أخرى.

لا يعني التعقيد الانقسامية لا انفصلاً ولا اتصالاً. ولكن الواحد المذكور في الفرضية الثانية (H2) قابل للقسم في كلتا الحالتين. وكما أقر خليفة أفلاطون سبوزيوس في الأكاديمية القديمة، فإن هذا يرجع إلى وجود مبدأ الثنائية غير المحددة.³ وأي شيء معقد الكينونة مركب وقابل للقسم على

1 انظر محاورات طيماوس 37A5 حول «الجواهر المشتتة» (οὐσίαν σκεδάστικῃ) التي تنتمي إلى العالم المحسوس. ومع ذلك، في 27D5-28A4، يحافظ أفلاطون على التمييز الحاد بين عالم الصيرورة (τὸ γένεσις εἰς οὐσίαν) وما هو حقيقي وأبدي حقاً. في محاورات فيلفس 26D8، نجد γένεσις εἰς οὐσίαν. انظر 283D8-9، هناك طريقة قياس تتعلق ب-τῆς γενέσεως ἀναγκαῖα οὐσίαν. انظر Owen 1953 وتشيريس 1957 Cherniss، للاطلاع على نقاش تأسيسي حول ما إذا كان أفلاطون قد غير رأيه أم لا عن حضور الجوهر οὐσία في العالم المحسوس. ولكن على الأغلب، كان مجرد تغير في الاصطلاحات. لأن الجوهر οὐσία يمكن أن يُنسب إلى أشياء في العالم المحسوس لوجود قدر من المعقولية أو الماهية. فكل «عنصر/وحدة» معقولية في العالم المحسوس تحمل علامة التوحيد الأكثر كمالاً للمعقولية غير المحسوسة.

2 محاورات بارمنيدس 155D5-6.

3 انظر هالفوسان 1993، 1992a. انظر في أدناه في هذا الفصل، القسم 5.4. حول فيلفس.

نحو منفصل أو متصل.¹ ويمكن القول إن ما من شيء آخر غير فكرة الخير، التي تمثلها الفرضية الأولى H1، إلا ويحمل في داخله عنصر عدم التحديد أو عدم المحدودية. يتجلى مبدأ الحد في مبدأ الفرضية الثانية H2، حيث إنّ الثنائية غير المحددة تمثل مبدأ عدم المحدودية. وأحد أسباب الارتباك فيما يتعلق بهذا المحاورة هو احتمال دمج واحد الفرضية الأولى H1، الذي هو متعال، مع واحد الفرضية H2 المنسق مع الثنائي غير المحدد، وعندما يتم جمعهما معًا، يمثلان الوجود الواحد منطقيًا. ويتفاقم هذا الخلط بسبب الميل إلى تجاهل واحد الفرضية الأولى H1 باعتباره غير ذي صلة بما يليه، ونتيجة لذلك، ربما لا يكون مطابقًا لفكرة الخير. بمجرد استيعاب هذا الخلط الأخير حتى يصير من المستعصي مماهة الخير مع ذلك الواحد الذي ينسق مع الثنائي غير المحدد، وذلك في المقام الأول لأنه يشارك في الماهية.

ومن الصعب اتباع البعض في ما يذهب إليه من أن تحريف التأويل الأفلاطوني عائد إلى الاستدلال بأن «الواحد» المشار إليه في الفرضية الأولى H1 هو نفسه «الخير» المذكور في الجمهورية، والذي يوصف بأنه «ما وراء الماهية» ويتجاوز كل ما له ماهية. وهذا التفسير ليس إشكاليًا كما يعتقد البعض.² ويظل التحدي يكمن في فهم كيفية عمل الواحد بوصفه عاملًا سببيًا يكون عاملًا

1 انظر Horn 1995، الذي اعتبر أن الفرضية الثانية (H2) هي الثنائي غير المحدد. أيضًا Höslé 1984، 473. ولكن من وجهة النظر هذه، فإن الجوهر الذي يشارك فيه الواحد ترك بلا تفسير. أعتقد أنه نظرًا لأن الجزء الموجود في H2 يشارك في الجوهر οὐσία وبالتالي فهو مركب، يجب علينا أن نفترض أن مبدأ الثنائي غير المحدد موجود في النظرية الثانية. يتم التعامل مع هذا المبدأ مباشرة في H7 (164E-165E). وأفلاطون هو الأفلاطوني الوحيد الذي قدم وصفًا لكيفية تفسير ذلك. انظر في أدناه، الفصل التاسع.

2 في الفرضية الأولى (H1) في 141E12، الاستنتاج بأن الواحد غير موجود مستمد من عدم قدرتنا على وصف كينونته بـ «كان» أو «يكون» أو «سيكون». عند محاورة طيماوس 37E5-38A2، نتعلم أن ما هو أبدي لا يمكن أن يقال عنه «يكون» إذا كان هذا يعني أنه «كان» و«سيكون». إذن إنكار وجود الواحد في H1 يجب أن يؤخذ على أنه إنكار لوجوده داخل الزمن فقط.

سببًا نهائيًا في نسق أفلاطون. علاوة على ذلك، إذا كان الواحد في الفرضية 1 يشير إلى فكرة الخير، فكيف يمكننا أن نعزو التأثيرات المتعددة للخير المذكور في الجمهورية إلى الواحد؟ من المهم أن نتذكر أنه إذا كان الواحد الموجود في الفرضية 1 هو الخير وبالتالي يقع ما وراء الماهية، فهو يمتلك فعالية سببية، وهو غير محدود في ذلك، وفيضه لا يتوقف في نقطة معينة يمتد تأثيرها إلى ما هو ممكن منطقيًا. وبالعكس، فإن الواحد في الفرضية 2 مقيد بماهيته، كما هو مفترض في جميع أنحاء الفرضية. لكنه مقيد فقط من هذه الجهة. فالواحد حاضر حيثما ماهيته حاضرة.¹ هب مثلاً أن الواحد الموجود في الفرضية 2 هو الشكل «ش»، فستكون «ش» حاضرة عندما يتم وصف شيء على أنه «ش» من دون حصر. طبقاً لنفي قائمة الخصائص التي لا يمكن أن يملكها «الأحد» في الفرضية 1، فإن أي شيء موجود ليس على وجه الحصر يمكن أن يمتلك هذه الخصائص، بما في ذلك: أن يكون ممتدًا في الزمن، وأن يكون موضوعًا للإدراك الحسي والاعتقاد. كما أنه قابل للقسمة بقدر ما هو ممتد. وبالجمل، يقتصر نطاق المعرفة العقلية أساساً على ما يمكن تعقله، والذي يشمل ما لا يمكن تعقله أو ما لا شكل له. لحل المشكلة التي أثارها بارمنيدس، يمكننا استخدام الأدوات المنطقية للتمييز بين وحدانية الشكل ووحدانية أي مثالٍ قُدَّ عليه قداً. ومن ثمة يفترض أن نراوح بين قرني الإحراج الذي وضعه بارمنيدس. ولسنا نحتاج إلى القبول بأن المثل العقلية مفارقة تمامًا عن العالم المادي، مما غير ذات الموضوع في شأن تفسير أي شيء في هذا العالم، لا ولا يتعين علينا أن نؤكد أنها متشابكة تشابكاً لا ينفصم مع العالم الملموس، مما يؤدي إلى نشوء حجة تراجعية تعهقرية تتناقض مع فكرة أن هذه المثل العقلية عبارة عن «واحدات».

1 انظر القسم 5.5. عن «الماهية المشتتة» في محاوره طيماوس 37A5.

إذا افترضنا نطاقاً سببياً للواحد أو الخير المذكور في الفرضية 1 في ارتباط بالنطاق السببي للواحد الموجود في الفرضية 2 فقد نحصل على لمحة عن ماهية هذه السببية.¹ وهي ليست تلك السببية النموذجية التي يمتلكها الشكل أو الوجود امتلاكاً عاماً. لا ولا هي العلة الفاعلة لأي كائن مركب بالمعنى الدقيق للتركيب الذي بموجبه تكون العلة وجوداً واحداً وماهية.² من شأن العلة الفاعلة أن تشتغل إلى الأبد. وهي حاضرة في كل وقت، فعندما تتوفر الشروط اللازمة لوجود الشيء، يوجد ذلك الشيء. وهذا مماثل لحضور الحقائق للرياضية الأبدية على الدوام وقابلة للتطبيق على أي شيء عند استيفاء حضور الشروط اللازمة لعمليتها.

كما عاينا، وكما سأناقش بمزيد من التفصيل في أدناه في محاورة السفسطائي، فإن ادعاء أن الخير أو الواحد يعلو على الوجود يعني أن الوجود متعدد أو معقد. هو معقد بمعنى أن طبيعة جميع المثل العقلية مترابطة

1 يدحض كورنفورد 131، 134-Cornford 1939، ما يسمى بالتأويل الأفلاطوني الحديث لمحاورة بارمنيدس مؤسساً دحضه على عدم إمكانية اعتبار «الواحد» المذكور في H1 مطابقاً لفكرة الخير الموجودة في محاورة الجمهورية. يعتقد كورنفورد، ككثيرين غيره، أن «الواحد» في H1 يتجاوز تمامًا الكينونة بأي شكل من أشكالها، وبالتالي لا يمكنه أن يفعل ما يفعله الخير أو أن يكون ما يكونه الخير. ويحاج بأن «الواحد» في H1 هو «الوحدة المجردة». ومع ذلك، لا يمكن أن يكون هذا صحيحاً إذا كان هذا الواحد فريداً؛ فهذه الوحدة ليست هي الوحدة الظاهرة بظهور لا لبس فيه في أي شيء آخر. لكي يثبت دحض كورنفورد، يجب إظهار كيف أن الخير (الذي هو في ما وراء الماهية وبسيط للغاية أو غير مركب) يسبب أي شيء يناقض العمل المفترض لـ «الواحد» في H1. وجهة نظري هنا، هي أنه إذا كان من الممكن تفسير سببية فكرة الخير في محاورة الجمهورية، فيمكن تفسير سببية «الواحد» الموجودة في H1 في محاورة بارمنيدس. هوية كليهما تعني أن الاستنتاجات السالبة للنظرية الأولى H1 لا تشير إلى أن «الواحد» عبارة عن لا شيء. بل هي تشير إلى أن ما يسمى باللاهوت السالب فقط هو الذي يتعلق به، لأن قول أي شيء «موجب» عنه يعني على نحو غير صحيح افتقاره إلى البساطة المطلقة.

2 انظر محاورة بارمنيدس 142C4-5: Οὐκοῦν ὥς ἄϊνον τὸ ἔστι τοῦ ἔν «يكون» على شيء آخر غير «الواحد». «الواحدية» هنا ليست تلك التي تثبت تجديداً من مجموعة من المثل العقلية؛ على سبيل المثال، إذا كانت هناك خمس فضائل، فكل منها «واحدة». إن الواحدية تنتمي حصرياً إلى أي ماهية.

بترايط جواني. الكل واحد وفقاً لمعنى الواحد من معاني كلمة «واحد»، وتشكل المثل العقلية على نحو جماعي «وحدانية» بمعنى آخر لكلمة «واحد» البارزة في الفرضية الثانية H2. تزودنا الفرضية الثانية H2 بخريطة منطقية تساعدنا على فهم المعقولية في العالم المحسوس، على الأقل كنقطة بداية. ومن المهم أن نلاحظ أن القدرة على المعقولية الموجودة في العالم متضائلة، وأن داعي رفض الاسمية والمادية والآلية والشكوكية والنسبية لا يكون قوياً إلا بقدر قوة سبب الاعتقاد بأن معقولية الصورة لا يمكن شرحها بوضوح إذا ما نحن اعتمدنا على المذهب الطبيعي لشرحها. ولا يعتقد أفلاطون أن لديه تفسيراً أفضل من تفسير أنكساغوراس وفق اصطلاحات أنكساغورية أو وفق اصطلاحات مشابهة لأي من أسلافه الماديين. وهو يعتقد أن الاصطلاحات الصحيحة للتفسير من مختلف تماماً. إن ما هو حاضر لفكرنا عبر إدراكنا الحسي لا يمكن تفسيره في النهاية إلا من خلال ما هو حاضر للتفكير وحده.

دعنا نتذوق للحظة المفارقة الثاوية خلف ادعاء أن مبدأ أفلاطون غير الافتراضي والأول لكل شيء شيء، الذي يعد العنصر الأساسي في نسقه، لا يمكن حتى القول عنه إنه واحد. لكن مع ذلك، دعنا نقر بأن أفلاطون قد تبنى فكرة بارمينيدس القائلة إن المبدأ الأول لكل شيء يلزم أن يكون بسيطاً ببساطة لا لبس فيها، لدرجة أنه لا يمكن إصدار أحكام حملية مشروعة في شأنه. علاوة على ذلك، بما أن المبدأ الأول بسيط تماماً، فإن علته السببية يلزم أن تكون فريدة ولا غنى عنها لتفسير وجود كل شيء آخر. وإن آثارها لتنتج نتائجاً موصولة. وفقاً للمقطع 5.1، 3، إذا لم تكن فكرة الخير هي فكرة «الواحد» أو «الواحد» الخاص بالفرضية 1 (H1)، فإن من المعتاص أن نرى كيف يمكن أن يكون مقامها مقام

المبدأ غير الافتراضي والأول لما من شيء شيء، على الرغم مما قد يقوله بعض الدارسين، مثل كورنفورد F.M. Cornford¹.

يكمن النقد الواضح للرأي القائل بأن «الواحد» في الفرضية الأولى H1 هو الخير المطابق للواحد، في أن هناك دراسة (μάθησις) للخير (المقطع 5.1، 10) ويمكن فهمها مع تسويغ قولي (المقطع 5.1، 11). ومع ذلك، مثلما عاينا للتو، لا يوجد تسويغ قولي منطقي (ὄγος) لـ «واحد» الفرضية الأولى H1 ولا أي علاقة معرفية أخرى به. والجواب عن هذا الاعتراض هو أن موضوع الفرضية الأولى H1 غير متاح للمعرفة بسبب بساطته المطلقة. لا يوجد شيء يمكن أن يقال عن ذلك الموضوع دون إضفاء ضرب من التعقيد، الذي قد ينطوي على بيان محمول عليه. إن عدم توفر معرفة بموضوع الفرضية الأولى H1 يشبه عدم قابلية فكرة الخير لأن تعرف، بقدر ما نتفق على أن وجوده في ما وراء الجوهر يشير فقده إلى التعقيد من أي نوع. من المعتقد أنه إذا لم يمتلك شيء معين درجة من التعقيد، فإن ذلك يعني أن ثمة شيئاً ما موجوداً، والذي يعني في المقابل أن له جوهرًا بمعنى ما من المعاني. ولكن ما الذي يفترض أن تكون عليه بالضبط دراسة الخير، وأي تسويغ يمكن إعطاؤه لها؟ يكمن لب هذه الإجابة في قدرتنا على دراستها وفهمها من خلال الاستدلالات التقريبية؛ وهذا يعني أنه يمكننا فهم الخير من خلال تحديد سببه الضروري من خلال التأثيرات التي ينتجها. ومع ذلك، هذه ليست مهمة سهلة لأن كل ما هو موجود هو نتيجة للنشاط

1 فيما يأتي مجموعة صغيرة من أولئك الذين يتراوح رفضهم للتفسير الأفلاطوني المحدث لمحاورة بارمنيدس من الازدراء المعتدل إلى الاحتقار. انظر آلين 1983 Allen؛ ميلر 1986 Miller؛ مينوالد 1991 Meinwald؛ جيل 1996 Gill؛ سايري 1996 Sayre؛ بريسون 1999 Brisson؛ سيلفرمان 2002 Silverman؛ سكولنيكوف 2003 Scolnicov.

السببي للخير. يمكننا تضيق نطاق هذا النهج الاختزالي الواسع من خلال تحديد تأثير أو خاصية معيّنة لتأثير معيّن وعزوه للخير بحسابه سببا له. على سبيل المثال، إذا كان الاكتفاء الذاتي خاصية للخير بقدر ما يكون شيء معين خيراً، فإنه يمكن أن نسمي الخير اكتفاء بالذات غير موصوف. ويتبع هذا أن سعادة الخير (مقطع 5، 1، 15) يمكن أن تُعزى إلى اكتفائه الذاتي، الذي يترتب على أنه واقعة وجود كل دواعي الخير، وتكون الخيرية خاصية الاكتفاء الذاتي.

في الفرضية الأولى H1، يمنحنا تحليل معنى «واحد» صورة لما يجب أن يكون عليه «الواحد» البسيط تماماً. إن إنكار ربط هويّة هذا «الواحد» مع المبدأ غير الافتراضي الأول لكل شيء، أي فكرة الخير، يبدو تعسفياً وغير مبرر، خاصة عندما ندرك أن القسم الثاني من محاورة بارمنيدس، وهو تمرين منطقي واضح، لا يتعرف على ما تنطبق عليه البساطة المطلقة أو الوجدانية.¹ وكما يقول بارمنيدس في القسم الأول من المحاورة: يتوجب على المرء أن يخوض التمرين لمعرفة كيفية حل المشكلات. وقد صرح عدم ذكر أي مشكلة في الجزء الأول من المحاورة تتطلب حلاً يتضمن وضع المبدأ غير الافتراضي الأول لكل الأشياء، إلا أن كتاب الجمهورية، من جهة، يخبرنا أنه

1 انظر لافيكيّا 382-363، Lavecchia 2012، للحصول على حجة مفادها أن الخير يسبق الواحد. يرفض لافيكيّا ربط هويتهم معاً لأنه في حين أن الخير بسيط وفريد ببساطة وفردة لا لبس فيهما، فإن الواحد، وفقاً لجميع القرارات، مقترن دائماً بالثنائي غير المحدد. ولكن إذا كان الثنائي غير المحدد هو نفسه يعتمد على الواحد، فإن هذا الاعتراض مُرسل. هذا هو الحال إذا تم العثور على الثنائي غير المحدد في H2 وليس في H1. يعترض لافيكيّا (370-372) أيضاً على أنه إذا كان الخير هو ما تم فحصه في محاورة بارمنيدس H1، فلا يمكن اشتقاق أي شيء منه، وهو، كما يتضح، عكس الحال مع الخير. تم العثور على حجة مماثلة عند فيجيتتي 2003، 5:273-280. ولكن، كما حاجت من قبل، فإن دراسة «الواحد» في محاورة بارمنيدس فحص للمعاني المختلفة للـ «واحد» ولا يهتم بالاشتقاق بين الفرضيات. إن تقديم تفسير لهذا الاشتقاق سيكون بمثابة تجاوز حدود التمرين المنطقي الذي يمثل الجزء الثاني من محاورة بارمنيدس.

بدون «التلقي» إلى هذا المبدأ الأول، تصبح المثل العقلية غير قابلة للمعرفة.¹ وإذا كانت المثل العقلية غير معروفة أو غير قابلة للمعرفة بأي حال، فكما يقول بارمنيدس، يتدمر «سلطان القول».²

3.5 المبادئ الأولى في محاوره السفسطائي

يدل اسم المحاوره دلالة اسمية على اكتشاف مهنة السفسطائي³ حيث يتضح أنه يروج الأكاذيب ويزور الأشياء الأصلية. لكن هذه المماهة تبرز السؤال: كيف لما هو غير واقعي أن يوجد. لا يمكن حل مشكلة واقعية الشيء أو وجود العدم دون الكشف عن طبيعة الوجود نفسه. يركز القسم المركزي من هذه المحاوره (242B-251A) على التقريرات المختلفة للكينونة والوجود والواقعية (τὸ ὄν)، وتحديدًا تلك التي يقترحها التعدديون والوحدويون والماديون والمثاليون.

1 يقول هيتشكوك Hitchcock 1982، 70 إنه «من المحال» أن يتعين على المرء أن يرتقي إلى المبدأ الأول غير الافتراضي لكل شيء، وهو الخير، من أجل فهم الطول أو القصر.

2 في H4 (159B-160B) و H8 (165E-166C)، نجد استنتاجات لـ «الآخرين» مبنية على افتراض أن «الواحد» في H1 منفصل (χωρίς) عن الآخرين المذكورين في H4) وعلى افتراض أن «الواحد» من H1 غير موجود (H8). فنجد أن الآخرين لا يمكن أن يكونوا «أحاديين» إذا تم فصل «الواحد» من H1 عنهم، وأنهم لا يمكن أن يكونوا موجودين إذا لم يكن «الواحد» من H1 موجودًا. عند هذه النقطة، لن أتابع مسألة ما التلميحات التي يمكن العثور عليها هنا فيما يتعلق بسببية الواحد أو الخير. أنا أقترح فقط أن الواحد هو سبب وجود كل شيء آخر. وهذا الكائن يتحلل إلى الوجود والجوهر ووحداية الموجودات. إذا كان الواحد منفصلًا، كما في H4، فإن الآخرين سيكونون موجودين، ولكن لا يمكن أن يكونوا «أحاديين»، أي واحدًا من هذا أو واحدًا من ذلك. إذا لم يكن الواحد موجودًا، كما في H8، فلا يمكن أن يوجد الآخرون أيضًا.

3 انظر محاوره السفسطائي 216C2-D2. يؤكد سقراط أن الفيلسوف أحيانًا يُنهم خطأً ويُنظر إليه على أنه سياسي وسفسطائي. عندما سُئل الغريب الإيلي عن الأسماء الثلاثة «السفسطائي»، و«السياسي»، و«الفيلسوف»، أجاب بإجابة لا لبس فيها أن هذه الأسماء تشير إلى ثلاثة «أنواع» (γένεαι). «اعتبار الفيلسوف مختلفًا عن السياسي يثير على الأقل سؤالًا حول ما إذا كانت هويتهم في الجمهورية موضع تساؤل الآن. وسواء أكان الفيلسوف أفضل سياسي أم لا، أو ليس سياسي على الإطلاق، فهذا لا يؤثر في طبيعة موضوع بحث الفلسفة.

وليس من المستغرب أن يشارك الأفلاطونيون بجدية في هذه المناقشة.¹ فالمشكلة المذكورة في أعلاه تشكل النقاش الميتافيزيقي المركزي للمحاورة. يسعى الغريب إلى تقديم نظرة شاملة لأولئك الذين تحدثوا عن الوجود. فهو يقدم أولاً العديد من التعدديين الذي يخبروننا عن الأشياء التي يعتقدون أنها تملك كينونة (εἶναι)² ومع ذلك، فإنهم لا يقدمون تعريفاً واضحاً لما يقصدونه بكلمة «كينونة». على سبيل المثال، إذا كان الساخن والبارد، هما ما يجعلان الشيء الواقعي واقعياً، فهذا يشير إلى أن «الكائن» ليس واقعياً أو جزءاً من الواقع. ومن ناحية أخرى، إذا كان «الكائن» يعني شيئاً مختلفاً عن «الساخن» أو «البارد»، وهما الشيء الوحيد الذي يوجد، يتضمن أن «الوجود» يعني شيئاً مختلفاً عن «الساخن» و«البارد»، فإن تقريراً ملائماً عن الواقع يلزم أن يتضمن الساخن والبارد، أيضاً وجودهما. وإذا كان مثلاً «الحار موجود» يقدم لنا جزءاً من معلومة و «البارد موجود» يقدم جزءاً آخر، فمعنى «موجود» لا يستدعي معلومة أخرى. والأمر أشبه شيء يكون بأن نقول «البارد مختلف عن الحار». لكن إذا كانا متباينين، فإن كل واحد منهما يلزم أن «يوجد»، بما يبدو أنه يستدعي شيئاً آخر في «بارد» و«حار».

1 لقد كانت واحدة من المحاورات العشرة في المسار الأفلاطوني التي ربما وضعها الفيلسوف يامبليقيوس (Iamblichus). راجع Anonymous Prolegomena to Plato's Philosophy 26 Westerink-Trouillard حول المسار. ديوجين اللايرتي Diogenes Laertius.3.58 إن عنوان المحاورة هو Σοφιστής ἢ περὶ τοῦ ὄντος, οὐκ ὄντος. ومن ثم يُعتقد أنها موازية لمحاورة بارمنيدس التي تعتبر أيضاً محاورة «منطقية». وعلى نحو واضح، يقول يامبليقيوس، ديون Dillon إن موضوع المحاورة هو «الصانع تحت فلك القمر»، وهو يختلف عن الصانع فوق فلك القمر. النقطة الأساسية في تعريف الفيلسوف يامبليقيوس لموضوع المحاورة هي أن دراسة الكينونة ليست دراسة المبدأ الأول لكل شيء، أي الواحد. النطاق الدلالي للنعت الاسمي τὸ ὄν من الفعل «ليكون (εἶναι)» لا تؤديه لفظة إنجليزية واحدة. وهذا ينطبق أيضاً على οὐσία، وهو اسم مجرد يتكون من نفس النعت. «الوجود» و«الكينونة» و«الواقع» كلها ضرورية للتعبير عن الفروق التي يطورها أفلاطون هنا.

2 محاورة السفسطائي 243D8-E2.

على الرغم من أنه قد يبدو أن الحجة لا أمل في ملاءمتها، لأن الادعاء مثلاً بأن الساخن والبارد موجودان أو يملكان الوجود لا يعني بالضرورة وجود الكائنات، حتى لو كان لكلمة «الكائن» معنى مختلف عن «الحار» أو «البارد». ومع ذلك، دعونا نعيد النظر في هذه الحجة. إذا كان لكلمة «كائن» معنى مختلف عن كلمة «ساخن» أو «بارد»، فحتى لو كان هذان المصطلحان هما الشيء الوحيد الموجود، فإن حقيقة وجودهما تختلف عن حقيقة أنهما الكائنات الوحيدة الموجودة. تنص الحجة على أنه إذا لم نتمكن من إثبات أن الساخن والبارد هما الشيئان الوحيدان الموجودان، فهذا يعني أن معنى «الكائن» يختلف عن معنى الساخن والبارد. وفي مثل هذه الحالة فإن الموقف الأفلاطوني، وهو نظرية مرجعية للمعنى، يفترض أن هناك شيئاً آخر موجوداً يفسر وجود الساخن والبارد، وليس أي شيء آخر. إن طبيعة الحار أو البارد وحدها لا يمكنها تفسير وجودهما، وبالتالي لا بد من وجود شيء آخر يشارك في كونهما. اسمحوا لي أن أحاول إعادة صياغة النص من أجل وضوح أفضل. افترض أفلاطون أن المبدأ الأول في كل شيء هو فكرة الخير. وهذا ما دفعه إلى التفريق بين وجود المثل العقلية وجوهرها. وفقاً لأفلاطون، إذا كان المبدأ الأول فريداً، فإن كل شيء آخر موجود يجب أن يكون مزيجاً من الوجود والماهية. ولا يتمثل فشل القائلين بالتعددية في عدم قدرتهم على تحديد عدد أو أنواع الأشياء الموجودة، ولكن في افتراضهم أن إنشاء زعم حول هذه الأعداد أو الأنواع من شأنه أن يوفر تلقائياً شرحاً للوجود. ومع ذلك، فإن المشكلة الأساسية، التي تبقى ثابتة في الخلفية، هي أنه إذا كان تسويغ الوجود يتطلب وجود شكل من أشكال الكينونة، فسوف نواجه الإعضال المتمثل فيما إذا كان هذا التفسير يعود إلى طبيعة الكينونة أو إلى واقعة أن شكل الكينونة يوجد أو يملك كينونة.

إن المعضلة الكامنة وراء القول بالتعددية هي صورة طبق الأصل للمشكلة التي واجهها بارمنيدس الإيلي، الذي، كما يقول الغريب، يؤكد أنه «إنما الكل واحد (ἐν τὸ πᾶν)».¹ وهذا يعني، أنه إذا كان الإيليون يزعمون أن الواحد يملك كينونة، فعلام تحيل «الكينونة»؟ فهي إما تشير إلى الشيء المطابق لما يشير إليه «الواحد»، وفي هذه الحال لا يوجد زعم بأن الواحد موجود أو يملك كينونة، وإلا كانت الإشارة لشيء آخر، وفي تلك الحالة لا يصح القول إن الواحد وحده يملك كينونة، أي أنه لا يصح القول إن «الكينونة» و«الواحد» يشيران إلى الشيء نفسه.² بالإضافة إلى أنه، إذا أشار «الواحد» إلى شيء أو أشارت «الكينونة» إلى شيء، فكلاهما ذو وجود كافٍ يمكنهما من الإشارة إلى ما يشيران إليه.³

يحتاج الغريب بأن سؤال «ما الكائن (τὸ ὄν)؟» لا يمكن الإجابة عنه بتماسك من خلال الزعم البارمنيدي بأن «الكل (τὸ πᾶν) إنما هو واحد» أو بصيغة أخرى «وحده الواحد كائن».⁴ والحامل على ذلك أنه إن ما نحن قلنا إن «وحده الواحد كائن» فهناك زعمان في واقع هذا القول: (أ) الشيء

1 محاوراة السفسطائي 244B6-7.

2 محاوراة السفسطائي 245E5 – 244B6. إن عبارة «علام تحيل «الكينونة» هي طريقتي في التعبير عن 244C1-2 حيث يكون السؤال: هل «الواحد» و«الكينونة/الكائن» اسمان (ὀνόματα)» يعودان (προσχρόμενοι) إلى شيء واحد أم لا. بالنسبة إلى أفلاطون، الاسم ليس سوى اسم إذا كان يقوم بوظيفة الإشارة إلى شيء. فإذا كان «الكائن» و«الواحد» اسمين، فلا بد أنهما يشيران إلى شيئين مختلفين. أنا بالطبع أستخدم لفظ «الأشياء» بأوسع معنى ممكن، وقد قدم أفلاطون مزيداً من التوصيف لهذا اللفظ خصص له بضع صفحات تالية. وإذا كان الشيء مركباً بأي شكل من المثل العقلية، فقد يكون هناك اسمان أو أكثر يشيران إلى العناصر المميزة للمركب، حتى لو كان هذا المركب واحداً أيضاً. انظر محاوراة بارمنيدس 137C4-D3 الذي ربما تشير إليه محاوراة السفسطائي 245A8-9. لا يمكن أن يكون الواحد البارمنيدي واحداً أو بسيطاً على الإطلاق كما يجب أن يكون المبدأ الأول لكل شيء. الكلمات ὄν καλεῖται (هل تسمى الكينونة شيئاً؟) تتماشى مع النمط الشائع في المحاورات. إذا كان x هو τι، فإن x لديه الكينونة. يتم أخذ النقطة العامة لتطبيقها على كونها نفسها.

3 محاوراة السفسطائي 244C8-E13.

4 محاوراة السفسطائي 244B6-10. يبدو أن المقصود من البدائل ἐν τὸ πᾶν وἐν μόνον εἶναι هو الترادف.

الوحيد ذو الكينونة هو الواحد و(ب) أنه يملك الكينونة.¹ ومعنى هذا أن ما يملك الكينونة (وهو الواحد وحده) وواقعه أن له الكينونة، إنما هما أمران متباينان. وهذا التمييز بين واقعة وجود كائن واحد فقط وبين الكائن نفسه ما كان مجرد تمييز اصطلاحي، على عكس التمييز بين «أخ يوحنا» و«أخ مريم» عند الإشارة إلى الشخص نفسه. وذلك لأنه إذا كان «واحد» و«كينونة» يشيران فحسب إلى تمييز اصطلاحي، فلن يرد من بارمنيدس في الواقع أي جواب يلخص المسألة: «ما الواقعي؟» لأنه حين يجيب: «هو الواحد»، فإنه يتعين أخذ هذا على أنه مكافئ للجواب: «إنما الواقعي واقعي» أو «إنما الكائن كائن». وبما أن بارمنيدس (على الأقل وفقاً لما ورد في مروية أفلاطون) يريد أن يقدم ادعاءً جوهرياً حول طبيعة الواقع؛ أي أن «الكل واحد»، فلا يمكن أن يكون ذلك حال كون «واحد» و«يكون» أو «كائن» يحيل على الشيء عينه. وبالمثل، إذا كان البارمنيديون يقولون إن الكل واحد، قاصدين أن الكل جملة تتمثل في كل أجزائها، وبالتالي فإن المعنى الذي وفقه يكون الكل واحداً، فإن هذا يقتضي أن ثمة تمييزاً واقعياً بين «واحد» و«كينونة». وذلك لأن ما هو واحد بلا لبس إنما يكون من غير أجزاء.² لذلك، إذا كان الوجود أو الواقع كلاً أو جملة واحدة، فيمكننا القول إنه يملك نوعاً من الوجدانية، ولكنه ليس واحداً بوحدة لا تُعين؛ بل يملك تلك الوجدانية بوصفها خاصية من الخصائص (πάθος).³

يُفترض ألا نرى إشكالاً في هذا الاستنتاج الذي يفضي إلى التمييز بين

1 محاوراة السفسطائي C2 - 245B12. ومن الواضح أن هذا الخط من الاستدلال يتطابق مع منطق محاوراة بارمنيدس 137Cff. الفرق هو أن بارمنيدس مُقَدِّم هنا على أنه لا يعترف بالغموض في عبارة «الواحد موجود» بمعنى إما «الواحد هو واحد» (H1) أو «الواحد يملك كينونة» (H2).

2 محاوراة السفسطائي 245A8-9: Ἀμερὲς δὴ ποὺ δεῖ παντελῶς τό γε ἀεστηθῶς ἐν κατὰ τὸν ὄρθον ὅγον εἶρ ἤσθαι (إن الواحد حقاً يجب أن يقال إنه بلا أجزاء حسب الرواية الصحيحة). ربما تكون هذه إشارة إلى الواحد في محاوراة بارمنيدس H1.

3 محاوراة السفسطائي 254A1-3.

ما هو واحد حقًا ووحداية ما هو واقعي أو كلي، حيث يمكن الوصول إلى استنتاج مشابه يميز بين الوجود وبين وجود ما هو واقعي. ولكن التقليد الأفلاطوني يعتمد بكل قوته على استبصار مفاده أن الحالتين ما كانتا متوازيتين. ولسوف يحاج أفلاطون لاحقًا في المحاورة أن كينونة الأشياء الواقعية تختلف عن تلك الأشياء.¹ ولكن ما يضيفي الكينونة على المثل العقلية يكمن «ما وراء» الأشياء الواقعية (الكائنات τὰ ὄντα)، ويعلو على الأشياء الحقيقية التي تساهم في الجوهر، على أقل وصف. ولو قمنا بجمع هذه الأمور مع زعم أرسطو بأن أفلاطون يرى أن المبدأ الأول لكل شيء هو «الواحد»، نستنتج أن اختلاف الشيء الواقعي عن كينونته لا يتشابه مع اختلاف الشيء نفسه عن وحدانيته. وهذا يوحي بأن وحدانية الشيء المشارك في شكل الوحداية، سواء بكليته التي هو عليها أو كجزء من الكل، تختلف عن شكل المبدأ الأول، لأن المبدأ الأول ليس واحدًا بالفعل، حيث إن «الواحد» هنا يشير إلى محمول.

تتمثل المرحلة الثانية من فحص نظريات الكينونة والوجود في المواجهة مع الماديين والمثاليين أو «أصدقاء المثل العقلية». يعرف الماديون الواقعية بكل ما هو محسوس بالحواس، ويعرفها المثاليون بكل ما هو معقول بالعقل.² ويتمثل الرد على الفريق الأول في تعريف (ὁρος)

1 محاورة السفسطائي 255E-254B. في الواقع، إن كان ما يضيفي صفة الحقيقة على الأشياء الحقيقية هو مشاركتها في مثال من مثل الوجود والكينونة، فإن هذا الشكل أيضًا حقيقي، وهو حقيقي بسبب مشاركته في الوجود. في 255E2-6، تنطبق هذه الحجة على أعظم الأصناف بمجملها وعلى اختلافها عن بعضها البعض: كل منها (ما في ذلك الاختلاف الضمني) يختلف عن بقية الأصناف من خلال المشاركة في الاختلاف. وعلى هذا الأساس يكون كل صنف حقيقيًا بسبب مشاركته في الوجود، ويتضمن ذلك شكل الوجود. حول تحديد «الصنف» و«الشكل»، انظر في أدناه.

2 محاورة السفسطائي B8-246A7، هنا «الواقعية» مرادفة للفظ «يوجد»، انظر 246A11. من الصعب القول ما إذا كان على هؤلاء الماديين أن يشملوا شخصية أو أكثر من الشخصيات التاريخية. ربما، كان أفلاطون يستخدم لقب «مادي» على عدد من أسلافه كديمقريطس وأنتيستينس.

كينونة الأشياء الواقعية: «أقول إن كل ما يملك الكينونة بحق إنما هو ما يتمتع بالطبع بالقدرة سواء على التأثير على أي شيء آخر أو التأثير به ولو بأضال طريقة بأضال قدر ولو لهنيهة من الزمان. وإني لأقترح أن نقول إن تعريف كينونة الأشياء الحقة إنما هو القدرة أو القوة»¹ المقصود من التعريف أن يشمل ما لا يريد الماديون المعتدلون استبعاده من الواقع؛ أي خصائص الأجسام التي لا يمكن أن تكون في حد ذاتها مواد صلبة ثلاثية الأبعاد.² وهم متفقون على أن الواقعية أو الماهية (οὐσία) موجودتان في الأجسام وخصائص الأجسام فقط.³ ولكن تعريف الكينونة بالقدرة/ القوة لا ينبئنا، بطبيعة الحال، بما هو واقعي ولا بما هي الواقعية. هذا التعريف يمنحنا فقط خاصية (πάθος) الواقعي. إذا قارنا بين هذا التعريف والمقطع المُجتزأ من كتاب الجمهورية في أعلاه (المقطع 5.1، 8)، سوف نستنتج استنتاجا طبيعياً أن فكرة الخير هي الأكثر واقعية، ليس فقط لأنها تتجاوز كل شيء آخر في الدينامية (δύναμις)، ولكن لأنها أيضاً تؤثر تأثيراً غير موصوف في كل ما يملك الوجود بطريقة عميقة، من خلال التسبب في وجود كل شيء. وهكذا، تنتمي الخاصية المُعرّفة للواقع بأعلى درجاتها إلى ما يتجاوز الماهية، على الرغم من عدم تجاوزه للوجود أو الكينونة على ما يظهر. ولكن هذه الحقيقة لا تقوّض البساطة المطلقة أو عدم التركيبية التي تخص الخير، بل توجهنا

1 247D8-E4: Λέγω δὴ τὸ καὶ ὅποιανοῦν τινα κεκτημένον δύναμιν *محاورة السفسطائي* εἶτ' εἰς τὸ ποιεῖν ἕτερον ὅτιοῦν πεφυκὸς εἶτ' εἰς τὸ παθεῖν καὶ μικρότατον ὑπὸ τοῦ φανλοτάτου, κἂν εἰ μόνον εἰς ἅπαξ, πᾶν τοῦτο ὄντως εἶναι. τίθεμαι γὰρ ὅρον ὀρίζειν 247D2-7. راجع محاورة فايدروس

2 247A9-10. *محاورة السفسطائي*

3 246B1. *محاورة السفسطائي*

تمثل الأشياء على الرغم من عدم تطابقها.¹ ويتم طرح هذه الإمكانية على نطاق أوسع لشرح إمكانية الحمل. لكن إذا كان العالم المحسوس بلا كينونة، فليس هناك ما يستدعي الشرح. يستدعي المنطق أن ما نفترض أنه تصحيح لنظرية الأصدقاء هو بالواقع تصحيح لنظرتهم إلى العالم المعقول الذي هو بظنهم مجرد من الحياة وخاصة من ذكاء وفهم الحياة العقليين، ومن ضرب الحركة التي يتضمنانها². والمغزى الرئيس لهذا النص هو أن الواقع المعقول حي ويملك عقلاً، وهو أمر أكدته محاورة طيماوس، كما سوف نرى حالياً. يطرح هذا الادعاء إخراجاً واضح المعالم بالنسبة إلى الأفلاطوني: فيما أن المبدأ الأول لكل شيء يتجاوز الحياة والإدراك المعرفي تماماً، وفي هذه الحالة يكون دوره السببي، ناهيك عن سعادته، أمراً غامضاً بالتمام، وإلا فإنه يمتلك الحياة

1 انظر محاورة بارمنيدس 4-132A1.

2 الكلمات الختامية لتفنيد الأصدقاء، محاورة السفسطائي 249C10-D4، هي أن ذلك الوجود وكل شيء $\tau\acute{o}$ $\delta\sigma\alpha$ $\acute{\alpha}\kappa\iota\eta\nu\tau\alpha$ $\kappa\alpha\iota$ $\kappa\epsilon\kappa\iota\eta\nu\mu\acute{\epsilon}\nu\alpha$ والسكون $\delta\sigma\alpha$ $\acute{\alpha}\kappa\iota\eta\nu\tau\alpha$ $\kappa\alpha\iota$ $\tau\acute{o}$ $\pi\acute{\alpha}\nu$ يجب أن يفهم على أنه يشمل الحركة والسكون. «غير قابلة للتغير ومتغيرة»، ولا يجب ترجمته: «الأشياء التي لا تتغير وتلك التي تتغير». ولو كنا نتبنى الترجمة الثانية لما اختلف الأصدقاء معنا. الطريقة الثانية لقراءة هذه الكلمات تفترض أن الوجود وكل شيء $\tau\acute{o}$ $\delta\sigma\alpha$ $\acute{\alpha}\kappa\iota\eta\nu\tau\alpha$ $\kappa\alpha\iota$ $\tau\acute{o}$ $\pi\acute{\alpha}\nu$ يشير إلى العالم بأكمله (وليس إلى العالم المعقول وحده). لكن هذا يعني أن الغريب لم يعد يتحدث عن الكائن الكامل (248E8 $\tau\acute{o}$ $\pi\alpha\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\omega}\varsigma$ $\acute{\omicron}\nu$)؛ وإلا كان لينقل موضوع النقاش من العالم المعقول إلى العالم المعقول بالإضافة إلى العالم المحسوس. انظر بيرل 152، 2014-Perl 153. تجدر الإشارة إلى أن هذا المقطع مقترح كمصالحة بين المثاليين وأنصار التغير المستمر كالهركليطيين مثلاً، وليس كمصالحة بين المثاليين والماديين. لذا، تنبغي مقاومة ميل الدارسين إلى اعتبار المصالحة المقترحة بين المثاليين والماديين. يحتاج الفيلسوف مين (1-24، 1995- Menn) مع الملاحظات، بأن الكائن الكامل $\pi\alpha\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\omega}\varsigma$ $\acute{\omicron}\nu$ يجب أن يشير إلى الكون بأكمله، وليس فقط إلى العالم المعقول لأن «الاتفاق الذي تم التوصل إليه بين الآلهة والعمالقة» يتطلب تنازلاً من طرف كل منهما. لكن التنازل بالنسبة إلى العمالقة هو أنه إذا كان هناك شيء لا يملك القدوة على إحداث أي تغير في العالم، فيجب رفض ادعائه بوجوده. لا شك أن العمالقة يعتقدون أن هذا المعيار سوف يستبعد جميع سكان العالم المعقول. يخطئ الفيلسوف مين أيضاً في افتراض أن ما يسميه «التأويل الأفلاطوني الحديث»، الذي يقيد الوجود الكامل $\tau\acute{o}$ $\pi\alpha\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\omega}\varsigma$ $\acute{\omicron}\nu$ بالعالم المعقول، هو تأكيد على أن العالم المعقول إنما هو مجرد عالم المثل العقلية. ترفض براون 201 1998 L. Brown، ما تسميه «النظرة الصوفية» التي يوجبها الكائن الكامل على الحركة والحياة وما إلى ذلك من «كل هذه الصفات». من الواضح هنا أن لفظة «صوفي» مستخدمة بحسبانها مصطلحاً بلاغياً بقصد الإساءة وليس بقصد الإشارة إلى المقولة المفاهيمية المشروعة.

والإدراك المعرفي، مما سوف يطرح غموضاً بنفس القدر في شأن كيف يكون له «ما وراء الجوهر οὐσία».

نتذكر الكلمات التي استخدمها أفلاطون في محاورة الجمهورية لوصف موضوع بحث الفلسفة (παντελὴς ὄν).¹ وما لدينا هنا هو توسع صريح أو على الأقل توضيح جوهري لمحتويات الواقع الحقيقي. ونتيجة لهذا التوسع، يمكننا أن نستنتج أن التغير والحياة والنفس والحكمة، بقدر ما توجد في العالم المحسوس، لها أنموذجاتها في العالم المعقول. وبناءً على ذلك، فإن أي دراسة مثمرة للعالم المحسوس يجب أن تفقه هذه الصور على أنها صور للعالم المعقول. بقدر ما يتعامل المذهب الأفلاطوني والمذهب الطبيعي مع القضايا النفسية والمعرفية المتعلقة بالبشر، فإن الموقف الأفلاطوني سيكون امتداداً للحجة الواردة في محاورة فيثاغورس والتي بموجبها لا يمكن لدارسي المذهب الطبيعي من حيث المبدأ سوى توفير الظروف الضرورية لوجود الأسباب الحقيقية وراء الظواهر المجسدة. وهكذا، يمكن مثلاً فهم التفكير المتجسد على أنه نسخة مصغرة من التفكير الذي يحدث في العالم المعقول. بطبيعة الحال، يتفق مُتَّبِع المذهب الطبيعي مع مبدأ: أنه لا يمكن فهم الصورة اللهم إلا إذا فهم الشخص ما هي الصورة. وسيختلفون مع مقولة إن الظواهر النفسية والمعرفية في العالم المحسوس هي صور لأي شيء. ولذلك، فإن إنكارهم لموضوع بحث الفلسفة الذي حددته الأفلاطونية يتركهم، وفقاً لمُتَّبِعِي المذهب الأفلاطوني، مع تفسير طبيعي لهذه الظواهر فقط. وإذا كانت هذه التفسيرات مناسبة، فإن الدافع إلى رؤية الظاهرة بوصفها صوراً سرعان ما يتلاشى؛ وإذا اعتبروها غير ملائمة، فإن الطريق مفتوحة أمام التفسيرات الأفلاطونية.

يرتبط الاعتراف بحضور الحياة في العالم المعقول بالتحليل الذي يفضي

1 محاورة الجمهورية 477A3. راجع 597D2: ὄντως ὄν و 477A7، 478D6-7، 479D5: τὸ εἰλικρινὲς ὄν

إلى المبدأ الأول لكل شيء الذي هو غير مركب تركيباً فريداً. وهذا يعني أنه إذا كان هناك عالم معقول بالكل، وهو أمر حتى الماديون المصلحون مستعدون لقبوله، فإنه عالم معقد بطبيعته الجوانية. وعليه، تكون العلاقات ممكنة بين المعقولات. ولكن كما رأينا، فإنه في العالم المعقول، يتعين أن تكون كل العلاقات علاقات جوانية. على سبيل المثال، إذا ما هي كانت العدالة والفضيلة مُثلاً عقلية، وكانت العدالة نوعاً من الفضيلة، فإن العلاقة بينهما جوانية وأبدية. ومن خصائص الفضيلة أن تشمل العدالة بحسبانها جزءاً منها، ومن خصائص العدالة أن تكون جزءاً من الفضيلة. إذا فالعلاقة التي تربط بين المثل العقلية أكثر تعقيداً من التعقيد المترتب على التمييز بين وجود الشكل وماهيته. ماهية كل مثال من المثل العقلية معقدة في ذاتها، وهذا التعقيد لا يمكن أن يستثني وجود أجزائه الجوهرية المعقدة والتي تتميز حقاً عن ماهية كل جزء من أجزائه الأخرى.¹ ولكن ماذا عن حياته؟

وثمة أشياء كثيرة سيقولها الأفلاطونيون في هذا الشأن، كما سوف نرى. ربما يكفي هنا أن نشير إلى أنه يتعين على العلاقات الجوانية بين الكيانات الأبدية أن تترك كل معقول على ما هو عليه. تظل الفضيلة فضيلة متفردة، على الرغم من أنها كما يقال تتكون من مُثُل من الفضائل الفردية. وتبقى العدالة عدالة وإن كانت جزءاً من الفضيلة. من الواضح أننا لن نستفيد من تمثيل مثل هذه العلاقات على أنها ارتباطات أنطولوجية تتكون من طبقات مُدرجة ومستثناة.

1 بفضل هذا التركيب، يجب أن نرفض الادعاء الذي قدمه عدد من الدارسين (على سبيل المثال، لافيكيّا 1990، 44-45؛ Lavecchia 2010، 6؛ n. 6؛ وهاالفواسن 2000، 46n16) بأن οὐσίᾱ εἶναι («الوجود والجوهر ويكون») متساوية بالنسبة إلى أفلاطون كما تتساوى العبارات οὐσίᾱ μετέχειν ((μεταλαμβάνειν) του εἶναι)؛ انظر محاوراة بارمنيدس 11، 141E7-8؛ 142B8-C2، C5-6؛ 143A6-7، B3؛ 152A2-3؛ 156A1-2، 4-5؛ 162A6-B2. في رأيي، فإن الدارسين الذين يفترضون أنه إذا كان أ و B متداخلين، فإن ذلك يستلزم هويتهما مخطئون. وهذا لا ينطبق على أي أ و B مرتبطين داخلياً. لكن، وبسبب المكانة العليا الفريدة للخير، يجب أن يكون هناك تمييز حقيقي بين أ و B ضمن الشيء المتطابق ذاتياً (نسبياً) في كل شيء آخر.

ومع ذلك، فمن الممكن للعقول أن تفكر في التشابهات والهويات والاختلافات بين المثل العقلية، أي أن تمثلها من خلال خطاب عقلي أو قضايا حقيقية بالضرورة. وبالتالي، إذا كانت العدالة جزءاً من الفضيلة، فإن القضية القائلة بأن العدالة فضيلة تمثل معاً الفرق بين العدالة والفضيلة وهويتها النسبية. ذلك أنه يحتاج العالم المعقول الذي تم إنشاؤه لتقديم تفسيرات للحمل إلى عقل يفكر دائماً في القضايا الضرورية الحقيقية التي تمثلها.

لكن ما حاجة وسيط هو العقل الأبدي؟ الداعي إلى ذلك أن متطلبات الهوية المتزامنة والاختلاف والتشابه إنما هي خاصية صرفة للنشاط الإدراكي المعرفي. فقط من خلال التفكير يمكن اعتبار شيئين مختلفين شيئاً واحداً. لفهم ذلك أفضل فهم يكون، اعتبر المماثلة التالية: اعتبار نجمة الصباح هي نجمة المساء هو في الأساس ادعاء بأن شيئين مختلفين هما في الواقع شيء واحد. ومع ذلك، لا يُنظر إليهما بوسمهما شيئاً واحداً إلا في العملية الفكرية التي تتضمن التعريف عليهما، إما بالإشارة إلى أحدهما أو إلى الآخر أو بتأكيد هوية كل منهما مع الآخر. ولهذا الداعي يتعين أن يكون هناك تعقل أبدي - لأن الهوية الأبدية لكل شكل لا يمكن فصلها عن علاقتها الجوانية بجميع المثل العقلية الأخرى.¹

تقدم محاوره السفسطائي تأكيداً إضافياً على أن أفلاطون يعول على هذا المنحى من التفكير. ويجدر التذكير بأن استكشاف الوجود (τὸ ὄν) قد تم اعتماده لفهم مدى حقيقة عدم الوجود (τὸ μὴ ὄν). لقد اتضح أن الوجود، على الرغم من تمثله بطريقة معينة في الأشياء المتحركة والأشياء الساكنة، يختلف

1 يعتقد جيل 155-150، Gill 2012، أنه نظراً لكون كل نوع «خارج» الأنواع الأخرى، فمن الممكن أن تكون له خصائص عرضية، وبالعكس، ضمن الكيانات الأبدية والثابتة، يجب أن تكون جميع الخصائص جوهرية أو جوانية بالنسبة إليها. إن مجموعة الكيانات المعقولة تفرض تعقيد الكينونة، وليس عالماً يمكن العثور فيه على خصائص عرضية. إن الخصائص العرضية، إلى جانب الصدفة والضرورة، ما كانت هي من سمات الأبدي.

عن كليهما.¹ ومع ذلك، فإن الارتباط (κοινωνία) بين النوعين وهما الحركة والسكون مع الوجود ضروري لوجود كل منهما.² ومع ذلك، فإن الحركة أو السكون «يوجد» لا يعني أن «الحركة» و«يوجد» اسمان ينطبقان بالتساوي على الحركة؛ أي أن هناك تمييزاً مفاهيمياً بحثاً داخل الحركة بين ماهيتها ووجودها.³ الحركة والسكون والوجود ثلاثة كيانات.⁴ لذلك، فإن ارتباطهم يكون بترتيب مختلف عن الارتباط الذي يتم إجراؤه في عبارة حملية مثل «الحركة توجد». ولأن الحركة والوجود مرتبطان بطريقة من الطرق، فيمكننا أن نخلع الحركة اسمين، «الحركة» و«توجد»، دون الوقوع فريسة مغالطة. فهل حقاً بوسعنا فعل ذلك؟

إن الترابط بين الكيانات الأبدية كل منها على حدة وهي غير متغيرة لا يمكن الدفاع عنه بالقول إن عدم وجود الحركة سيؤدي (على افتراض المثل العقلية) إلى عدم قدرة مشاركة الأشياء في الحركة؛ وعليه فلا يمكن وصفها بأنها تتحرك أو قابلة للحركة. من الأسباب الوجهة التي تتأني عن اتباع نزعة أنتيستينيس الاسمية أن عزو الحمل يعني القول إن الشيء الواحد متعدد أو القول بأنه لا خير في كون الشيء الواحد متعددًا طالما كنا نفترض

1 محاوراة السفسطائي 250B8-C4.

2 محاوراة السفسطائي 252A4 – 251D5. لذلك، سيكون ارتباطهم ضروريًا أيضًا لأي شيء يشارك في الحركة أو السكون.

3 انظر محاوراة السفسطائي C6 – 251A8، الذي من الواضح أنها موجهة ضد أنتيستينيس. إذا كان الأمر كذلك، فإن الموقف الذي من المفترض أن يتخذه هو أن جميع الفروق المفاهيمية هي اختلافات حقيقية، وكل الفروق الحقيقية هي اختلافات كبرى حقيقية، بحيث لا يمكن لأي شيء واحد أن يحمل أسماء متعددة، لأنه إذا كان كذلك، فلن يكون شيئًا واحدًا. لكن الغريب الإيلي يقول إن هذا هراء. إن وحدة الشيء لا تنال منها كثرة الأسماء التي تقال عنه. إذا كان سقراط طويل القامة، فإن وصفه بعبارتي «سقراط» و«طويل القامة» لا يمس بوحدته. وذلك لأن المحمولات أو الأسماء ليست في حد ذاتها كيانات. إن المغالطة المرفوضة هنا تختلف عن أنواع التمييز التي ستتبعها. راجع محاوراة ثياتيطس 201D-E.

4 محاوراة السفسطائي 254D12.

عالمًا معقولاً يمكننا فيه وصف الشيء الواحد بالمتعدد. ويمكن الإصرار على الاختلافات المفاهيمية طالما أن المشكلة التي من المفترض أن تحلها قد انتقلت إلى البعد الأبدي، وهذا لا يبدو مرضيًا.¹

يمكن التعبير عن الارتباط (أو الانفصال) بين المثل العقلية بواسطة الأفكار والعبارات التي يصعب معاناة أسسها الأنطولوجية. لكن بما أن الأبدي يسبق الزمني بالوجود، فإن ارتباط المثل العقلية الفردية لا يمكن اختزاله في التعبير عن تلك المثل العقلية. يجب أن تكون الحركة والوجود مرتبطين إلى الأبد.

ومن الممكن أن يكون المقصود من إدخال التفكير إلى الواقع الحقيقي توفير الحل لهذه المشكلة. هذه طريقة للنظر في هذا الحل: لنفترض مجموعة من المثل العقلية التي توفر الأساس الأنطولوجي لـ (1) كل حقيقة ضرورية مبسطة و(2) كل حقيقة عرضية تعتمد على حقيقة ضرورية. الأمثلة على النقطة (1) توجد وجودًا طبيعيًا في الرياضيات، على الرغم من عدم وجود أي قيود، من حيث المبدأ، على تعريف الحقائق التي تمثلها الحقائق الضرورية، شأن السمات الأخلاقية مثلًا. والأمثلة على النقطة (2) هي بأبسط الحالات أحكام عملية من النوع: «ح هي ش» عندما تكون «ش» تمثل خاصية تجسد شكلًا. لذا، لا يمكن لـ «ح» أن تكون «ش» إلا إذا كان الشكل الخاص بـ «ش» موجودًا أو إذا كان «وجود ش» حقيقة ضرورية. والأمر الذي ما زال يستدعي مزيدًا من الشرح هو كيف يمكن لمجموعة مفترضة من المثل العقلية أن تكون مترابطة. ويعني هذا، أن الارتباط يجب أن يمثل

1 أعتقد أنه من المشروع اعتبار المشاركة في المثل العقلية ضمنيًا في الحجة ضد أنتيستنس نظرًا إلى تحدي بارميندس في محاوره بارميندس؛ أي أن القول لن يكون ممكنًا إذا كانت المثل العقلية مفارقة مفارقة غير موصوفة للعالم المحسوس.

نوعاً من الاتحاد بطريقة أو بأخرى وذلك لكي نتمكن من القول بأن شكلاً معيناً يتعين أن يكون متطابقاً نسبياً مع شكل آخر بحيث تتوفر الحقيقة الضرورية كالقول بالحركة توجد مثلاً. وتضمن الهوية النسبية أن المشاركة في أحد المثل العقلية تستلزم المشاركة في شكل آخر.

والمشكلة مع هذا الأمر كما تبرز هو أن الهوية النسبية تبدو علاقة متبادلة، لكن حتى لو كان الحال كذلك، فإن هذه الحركة توجد، وليست حالة أن الكينونة توجد في حركة، أو على نحو أقل إثارة للنزاع، أن هذا العدد الفردي ثلاثة. ما يحتاج إليه هو شكل عام يجمع كل المثل العقلية في تمايزاتها البينة. وهذا الشكل العام يبدو أنه شكل الوجود نفسه، لكن هذه الهوية الافتراضية وحدها غير كافية، بما أنه تعتمد الحقائق الضرورية في النقطتين (1) و(2) على عدم هوية المثل العقلية المترابطة. لذلك، من الضروري وجود عقل يفكر إلى الأبد في كل هذه الحقائق الضرورية من ناحية هوياتها واختلافاتها النسبية. الأساس الأنطولوجي للحقيقة الضرورية «الثلاثة رقم فردي» يكمن في التفكير الأبدي. وإن العقل ذا الصلة مطابق معرفياً بمطابقة دائمة لما يفكر فيه، وهو، بالمعنى العام، الوجود نفسه. ومجموعة المثل العقلية واحدة لأن المفكر واحد، والمفكر مطابق معرفياً للمثل العقلية. تظهر المثل العقلية بوصفها مجموعة بينة لأي شخص يعبر في لفظ أو قول عن حقيقة ضرورية.

في مقطع من محاوره السفسطائي يتم فيه استنتاج خصائص «الأنماط الأعظم (τὰ μέγιστα γένη)»، هناك معلومات إضافية ذات صلة بالتأويل في أعلاه. أعظم خمسة أنماط هي الحركة (κίνησις)، والسكون (الثبات)

(στάσις)، والهوية (ταυτόν)، والاختلاف (ἕτερον)، والوجود (τὸ ὄν).¹ تقدم لنا أن عاينا أن الحركة موجودة، لأنها تشارك في الوجود، الذي يتعين أن تمايز عن الحركة. ولكن الوجود مختلف عن الهوية.² كما أنه مختلف عن الاختلاف.³ فالوجود مختلف عن الاختلاف ومختلف عن الهوية، لا لطبيعته الذاتية، بل لأنه يشارك في الاختلاف.⁴

إن تصنيف الوجود بحسبانه نوعًا أو نمطًا، حتى لو كان من الأنواع العظمى، أمر غريب على أقل وصف. هناك ما قد يخفف من هذه الغرابة الواضحة، وهي حقيقة مفادها أن هذا النمط لا يعادل الموضوع الذي تنصب عليه فلسفة أرسطو الأولى، ألا وهو الوجود من حيث ما هو موجود. يرى أفلاطون أن فكرة الخير الواقع ما وراء الوجود تعادل الدور الوظيفي للوجود من حيث ما هو موجود. أكثر من هذا، خدمة لأغراضنا النصية الحالية، يجدر التوضيح أن الوجود هو كل من الوجود «في ذاته» (καθ' αὐτό) والوجود «في علاقة بشيء آخر» (πρὸς ἄλλο)؛ بما يعني أن الوجود يحتوي في داخله على تمييز حقيقي بين ما الوجود في ذاته والاختلاف الذي يحتويه

1 محاوراة السفسطائي 255E6 – 254B8. «الثبات» ترجمة أفضل لـ στάσις من «السكون» لأن السكون يعني غياب الحركة، بينما، كما يوضح النص، فإن طبيعة العالم المعقول لا تمنع حركته. علاوة على ذلك، فإن «الهوية» هي الترجمة المناسبة لـ τὸ ταυτόν بدلاً من «التماثل» (ὁμοιότης) لأن المصطلح الأخير يتضمن التعددية وهو منطقيًا لاحق للهوية، التي لا تتضمن التعددية. التماثل ليس من الأنماط العظمى. اشتراك اثنين من الأنماط الأعظم، مثل الحركة والهوية، في الوجود لا يسوقنا إلى افتراض أن الحركة والهوية يتماثلان. لأنه يمكننا أن نستنتج الاختلاف العددي من التماثل، ولا نستنتج منه الاختلاف أو التمييز. لكنني أعتقد أن أفلاطون متردد في القول بأن المثل العقلية تختلف عدديًا عن بعضها بعضًا إذا كانت مرتبطة داخليًا. صحيح أن هناك خمسة أنماط عظمى، لكن المثل العقلية - الأعداد غير قابلة للعد - على أي تقدير.

2 محاوراة السفسطائي 255B11-C4.

3 محاوراة السفسطائي 255D3-E1.

4 محاوراة السفسطائي 255E3-6.

بالنسبة إلى الأنواع الأخرى (والأنواع الأخرى بالنسبة إليه).¹ إن رفض أفلاطون السابق لتأكيد محاورة بارمنيدس على أن الوجود كيان واحد قد دفعنا إلى قبول الاستنتاج الحالي المثير للقلق. على أننا نفهم الآن فهما أفضل لماذا كان الأمر كذلك. يحيل «في ذاته» إلى كل ماهية وإلى كل الأشياء مجتمعة، بينما «في علاقة بشيء آخر» يشير إلى ارتباطاتها الجوانية.

يُحمل الوجود على أنه معقد أو «واحد متعدد» لو كان للعالم المعقول أن يكون. يستلزم هذا التعقيد أن يكون المبدأ الأول لكل شيء ما وراء الوجود بمعنى وجود غير ذلك الذي يكون من خلال امتلاك طبيعة محدودة أو جوهر. إن فكرة الخير أو «الواحد» أو، إن ألح المرء، المبدأ الأول غير المسمّى للكل، مسلّمة لا يمكن فصلها عن مسلّمة عالم معقول أبدي. وكما رأينا، فإن العقل الأزلي المتطابق معرفيًا وأبديًا مع مجموع المعقولات إنما هو مسلّمة إضافية بدونها لن يكون الأولان كافيين.² فلا الخير، ولا المثل العقلية وحدها، ولا الخير والمثل العقلية معًا تحقق الكفاية التفسيرية، المذكورة في محاورة فيدون بـ τὸ ἰκανόν. ويبدو أن الكائن الطيب مُمَثَّلٌ تمثيلاً واضحاً على هيئة جنس عال لكل المعقولات المشابهة لمثال الخير (وليس لفكرة الخير)، هو

1 اعتبر التمييز بين نمطين من أنماط الوجود، τὰ πρὸς ἑαυτὰ 255C13-14 و τὰ αὐτὰ καθ'αὐτά، إشارة إلى «الأحد» والثنائي غير المحدد. انظر دانسي 1999. Dancy. قد يُعتبر هذا منطقياً إذا كان «الأحد» والثنائي غير المحدد هما المذكورين في H2 وليس في H1. يقدم سيلفرمان 162-181، 2002. Silverman. تأويلًا أنطولوجيا لنوعين من الوجود، قد يختلف عن تأويلي، ولكنه قريب بما يكفي لوضعه على نحو مباشر في مواجهة التأويل اللغوي لفريد 12-29، 1967. Frede. وآخرين. لم يركز أفلاطون في هذا المقطع على أنواع الحمل، بل على الأساس الأنطولوجي لأحكام الحمل، بما في ذلك أحكام السفسطائيين الباطلة. كما يحتاج سيلفرمان (176)، τὰ αὐτὰ καθ'αὐτά يشير إلى المشاركة في الوجود: τὰ πρὸς ἄλλους تشير إلى «أن تكون بأي طريقة أخرى». لا أعتقد أن هذا يبرز الجانب التعالقي (الجواني) بين المثل العقلية.

2 كون الخير بسيطاً تماماً، يجب أن يكون خارج نطاق التفكير، في حين أن وحدة التأكيد الحملي لا يمكن فصلها عن التفكير. باستثناء التفكير في ما يجعل الكثيرين يبدون كأنهم واحد.

جنس الكمال، ووفقًا لتأويل برقلس.¹ كلاهما متميز عن فكرة الخير والواحد ويتبعان لها. بالإضافة إلى احتوائه على جميع المثل العقلية، فالوجود مرتبط ارتباطًا أساسيًا بالعقل الأبدي. وإنما الوجود، رغم وحدته، معقد في جوهره أو متعدد لأنه يشمل كل الواقع المعقول. إذا كان العقل الأبدي متطابقًا معرفيًا مع الوجود، فإنه يمكننا أن نتحدث عن الجانب الذهني والعقلي للعالم المعقول، مدركين أنهما لا يمكن فصلهما من الناحية الأنطولوجية.

ويشير الارتباط الدائم بين الفكر والمعقولية إلى أن أي شيء يتمتع بإحدى هاتين يتعين عليه أن يتمتع بالأخرى أيضًا. ظاهريًا، يومئ التعالق بين الجانب الذهني والجانب المعقولي، وما يلزم عنه من أن ما يشارك في الواحد يشارك في الآخر، إلى ثمرة مفاجئة تتمثل في تعالق ذلك بنزعة طبعانية نفسانية سارية في الكون. ووفقًا لهذا الرأي، إذا كان إلكترون يتمتع بخاصية كونه إلكترونًا، فإنه يجب أن يكون أيضًا له عقل قادر على التماهي معرفيًا مع الواقع المعقول. على أنه بمعزل عن واقعة أن تبني هذه النتيجة يعني فصل النزعة النفسية الشاملة عن النزعة الطبيعية، ثمة اعتبار آخر. هناك شروط أساسية لمساهمة الإلكترون في الشكل، تمامًا كما تستوجب الحياة شروطًا ضرورية لأي شيء يملك حياة، أي حياة ذات نمط معين. وفضلاً عن هذا، يصر الأفلاطونيون على أن هناك شروطًا أساسية لمثل عقل غير مادي في البشر. الشروط الأساسية لوجود إلكترون، على قدر معرفتنا، تختلف وربما لا تتوافق مع الشروط الأساسية لوجود الحياة أو لوجود العقل. إذا ما هو صح هذا القول، فإنه لا يمكن للإلكترونات المشاركة في الحياة أو العقل. وهكذا

1 راجع محاورة السفسطائي 10-254A8 عن التعالق بين الفلسفة والوجود كجنس عام أعلى. انظر الفصل السادس، وجيرسون 2015 Gerson. أيضًا بييروالثس 103-108 Beierwaltes 2004.

يظل الإلكترون محدودًا لأنه لا يملك سوى الشروط الأساسية للمساهمة في شكل الإلكترون. وكما سوف يوضح الأفلاطونيون لاحقًا أن الأشياء تساهم بأكبر قدر ممكن من الوجود وفقًا لماهية كل منها. فالوجود ليس مشتتًا بأشكال مختلفة، وإنما هو واحد بأسره وحاضر بالتمام والكمال أينما كان حاضرًا. ولكن الشروط الأساسية للمشاركة في الوجود متناثرة ومختلفة، فعند توفر الشروط الأساسية لوجود دودة الأرض، لا تتوفر الشروط الأساسية لوجود برغوث، وبالتالي تُحرم الدودة مما هو متاح لها تمامًا من حيث المبدأ.

تصوّر أذهاننا المباطنة لأجسادنا الوجود في أقوال *λόγοι* وفي فكر. من المفترض أن ما يسمح لنا أو يجبرنا على تصوّر الوجود بكل تنوعاته هي تجاربنا في العالم المحسوس لهيئات من المثل العقلية، والتي هي نتاج النشاط الإبداعي للصانع. وقدرة الحيوانات العاقلة على الانخراط في مثل هذه التصورات والتعبير عنها وتأكيداتها وإنكارها ترجع إلى المعرفة التي كانت لدينا قبل التجسد. وبناء على فرضية أن الوجود والعقل وجهان لعملة واحدة، فإن نفوسنا أو أذهاننا الخالدة هي أيضًا متطابقة مع الوجود. على أنه بحسب قصة خلق النفس في محاورة طيماوس، فإن نفوسنا مصنوعة من مزجة من نوع واحد من الجوهر الموجود في العالم المعقول، ونوع واحد من الجوهر الموجود في العالم المحسوس.¹ على أساس هذه المزجة، لا يتضح ما إذا كانت النفس، عند انفصالها عن الجسد، تتخلص من النوع المحسوس من الجوهر أو تحتفظ به، مما يجعل عودة الاتصال بينها وبين العالم المعقول أكثر إشكالية. في حال البديل الأول يكون تكوين النفس

الإنسانية يسبق «بذرها» بين النجوم قبل تجسد الأفراد.¹ في حالة ما قبل التجسد، يخاطب الصانع الأنفس البشرية عن طبيعة الكون وقوانين المصير. لذلك، يمكننا أن نستنتج أن النفس ما بعد التجسد، أو الجزء الخالد منها، قادرة على إعادة الاتصال بالمعرفة التي أعطيت لها قبل التجسد. ولذلك، وبسبب كون نفسنا تسكن جسداً نعجز عن التعرف عن المثل العقلية (الأشكال) دون تمثيل.

قد يبدو للوهلة الأولى أن من باب التنازل للمذهب الطبيعي الإقرار بأن الأنفس المتجسدة -البشر- يمكنها إدراك العالم المعقول من خلال التمثيلات فقط. وذلك لأنه كما ألح رورتي، ما كان التمثيل بانعكاس لمراة. ولكونا عالقين داخل شبكة التفكير المفاهيمي واللغة، يبدو أننا لسنا نملك إمكانية الإدراك المباشر للعالم المعقول كما تصوره أفلاطون، لأننا لا نملك حتى إمكانية درك العالم المحسوس. تظل العلاقة بين الوجود والتمثيلات المعرفية نقطة ضغط حاسمة في النقاش بين المذهب الأفلاطوني والمذهب الطبيعي. ولكن يجب أن نضيف أن واقعة عدم المقدرة على درك المعقولات دون تمثيل لا تعني بالتأكيد أن حقيقة التفكير أنه إنما هو مجرد تمثيل.

وإني لأزعم أن التعقيد الداخلي لنمط الوجود دليل قوي يدعم دور الخير أو «الواحد» في النسق الأفلاطوني. إذ لو ما كان هناك مبدأ أول لكل شيء شيء، فإنه يتعين أن يكون في ما وراء الوجود، لأن المبدأ الأول المطلق يجب أن يكون بسيطاً تماماً في حين أن الوجود معقد في جوهره. بتعبير آخر، بما أن المبدأ الأول لكل شيء يجب أن يكون بسيطاً ببساطة مطلقة، فإن عليه أن يكون ما وراء

الوجود، لأن وجود أي شيء معقد في ذاته. وهذا يعني أن كينونته مكونة من وجود وماهية على أقل تقدير. في كتابه السفسطائي، يحدد أفلاطون بوضوح نقاشه حول الوجود واللاوجود أو الاختلاف فقط بما هو ضروري لتحديد هُويّة السفسطائي.¹ ولهذا الداعي، لا نحصل على مناقشة واسعة النطاق لهذا الموضوع المعقد. فمن الواضح أن تعقيد الوجود لا يسمح بإمكانية وجود مبدأ أولي لكل شيء وبسيط للغاية فقط، بل إنه يتطلب مثل هذا المبدأ.

4.5 المبادئ الأولى في محاورة فيلسف

فيلسف محاورة تبحث عن الخير الإنساني، أي أفضل حياة يمكن للإنسان أن يحياها. والمشكلة الأساسية في المحاورة هي الوزن النسبي الذي ينبغي إعطاؤه للعقل (νοῦς) واللذة (ἡδονή) في تلك الحياة. بحثًا عن الإجابة الصحيحة، يتم تقديم المبادئ الأنطولوجية العامة في عدد من المقاطع. المبدأ المركزي هو مبدأ العقل νοῦς. «هل نقول يا ابروترخس إن كل شيء، أعني ما يسمى بالكون، محكوم بعدم العقلانية وسيادة المصادفة، أو على الضد من هذا، كما قال من تقدمونا، محكوم بنظامي العقل والحكمة البديعين الرائعين؟»² إن إدخال العقل νοῦς كمبدأ تنظيمي أعلى يؤدي إلى تعقيد الصورة على الفور. وذلك لأنه على الرغم من أن فكرة الخير في محاورة الجمهورية موصوفة بأنها «أسعد شيء في الوجود» -وهو ادعاء غير واضح- ليس هناك ما يشير إلى أن الخير هو العقل؛ في

1 انظر محاورة السفسطائي 254B8-D2؛ وكرامر 1990، 108-109. الذي يقترح أنه لو كان محاورة الفيلسوف قد كتب، لكان هذا هو المكان الطبيعي لإيجاد مناقشة للمبدأ الذي يتجاوز الوجود والعدم.

2 محاورة فيلسف 28D5-9: Πότερον, ὃ Πρώταρχε, τὰ σύμπαντα καὶ τὸδε τὸ καλούμενον ὅλον ἐπιτροπεύειν φῶμεν τὴν τοῦ ἀλόγου καὶ εἰκῇ δύναμιν καὶ τὸ ὅπῃ ἔτυχεν, ἢ τὰναντία, καθάπερ οἱ πρόσθεν ἡμῶν ἔλεγον, νοῦν καὶ φρόνησιν τίνα θαυμαστὴν συντάττουσαν ;διακυβερνᾶν

الواقع، قد يبدو الخير يقع وراء العقل بقدر ما هو واقع وراء الجوهر οὐσία. فكيف إذن نفترض ارتباطهما سوياً؟

وما كان دور العقل نفسه واضحاً بالتمام والكمال، لأنه مشمول ضمناً ضمن رباعية المبادئ التي تقوم عليها توليفة كل شيء في الكون.

«فلنشر جميع الموجودات في الكل، إلى شطرين، أو إذا شئت بالأحرى إلى ثلاثة أشر...

كنا نقول تقريباً، إن الإله قد بين لنا أن من قسماً من الموجودات لا محدود وأن قسماً منها حد وحصر».¹ (اعتمدنا نقل الأب جرجي بربارة لمحاورة الفيلسوف).

فلنطرح هذين الشككين، على أن يكون الثالث مزجة منهما...

ابحث عن سبب مزجة هذين مع بعضهما بعضاً وأضفه إلى الثلاثة الآخرين لتكوين الشكل الرابع.²

1 محاورة فيلسوف، 16C-17A.

2 محاورة فيلسوف، 23C4-D8. Πάντα τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντὶ διχῆσθαι διαλάβωμεν, μᾶλλον δ', εἰ βούλει, τὸν θεὸν ἐλέγομέν που τὸ μὲν ἄπειρον δεῖξαι τῶν ὄντων, τὸ δὲ πέρας; Τοῦτο δὴ τῶν εἰδῶν τὰ δύο τιθώμεθα, τὸ δὲ τρίτον ἐξ ἁμφοῖν τούτων ἔν τι συμμισγόμενον. . . Τῆς συμμειξέως τούτων

راجع πρὸς ἄλληλα τὴν αἰτίαν ὅρα, καὶ τίθει μοι πρὸς τρισὶν ἐκείνοις τέταρτον τοῦτο 16C7-10. يرى تشيرنيس 1948: 28 أن المقطعين المذكورين في أعلاه يقتصران في تطبيقهما على العالم المحسوس (πάντα τὰ νῦν ὄντα). انظر ريتشارد 2005، 143، 144، للتفنيد. إذا رفضنا، مثل تشيرنيس، تلك النصوص التي تنص على أن الخير هو المبدأ الأول لكل شيء، إلى جانب تلك النصوص التي يُقال إن أفلاطون قد عرّف فيها الخير بأنه «الواحد»، فلن نحيد عن المنطق إن استنتجنا أن الفقرات الموجودة في محاورة فيلسوف لا يجب أن تُفهم على أنها تجليات لهذا المبدأ. تكمن اللاعقلانية في موقف تشيرنيس في رفضه الدليل على تفوق الخير وعلى مماهة الخير مع «الواحد». محاورة فيلسوف 30D1-4 راجع 28C6-8.

وسبب المزجة إنما هو العقل νοῦς الذي يعمل على فرض حد لمبدأ غير محدود من أجل إنتاج المزجة. إن المزيج الخاص في الحياة الطيبة الذي تهدف المحاورة إلى التأكد منه هو مزيج من العقل واللذة، وهو نوع من اللامحدودية، التي تقرُّ بالزيادة والنقصان بلا حد. حتى لو كان هناك شك في مكانة اللامحدود من حيث هو مبدأ، فلا شك أن العقل والمحدودية لهما دور أساسي يتجاوز العالم المحسوس. وهذا واضح في تعريف العقل νοῦς بوسمه طبيعة إلهية بعد صفحتين فقط.¹ على أنه ما كان لنا أي دليل واضح على كيفية ارتباط هذه المبادئ بفكرة الخير.

من ناحية أخرى، إن الهدف الأساسي من هذه المحاورة هو اكتشاف الخير الإنساني. يضع سقراط ثلاثة معايير لهذا الخير: أن يكون كاملاً (τέλειον) وكافياً (ἰκανόν) وأن يكون موضع اختيار.² ونحن نجد الخير الإنساني في حياة إنسانية بامتياز. لكن هذا الخير ما كان سوى تعبير واحد متناه عن فكرة الخير. إذا صحَّ القول بعد كل شيء إننا جميعاً نرغب في الخير لأنفسنا، فهذا يمكن الحصول عليه من خلال اختيار نوع من أنواع الخير أو مجموعة من أنواع الخير التي من شأنها أن توصل الأنشطة والرغبات الإنسانية إلى أفضل حال. والخير الإنساني سوف يكون خيراً لأنه مثال محدد للخير في ذاته. يُحمل الخير على موضوع معين، لأن هذا الموضوع يشارك في الخير الذي هو الفكرة العليا النازمة بحسب كتاب الجمهورية.³ نقرأ في المقطع

1 محاورة فيلسف 30D1-4 راجع 28C6-8.

2 محاورة فيلسف 10-20D1؛ راجع 8-67A1، مما يوضح أنه مهما كان ذلك المزيج من العقل واللذة الذي يشكل الحياة الطيبة للإنسان، فإنه لا يمكن أن يكون هذا الخير هو في ذاته. العقل، في الواقع، أقرب إلى الخير، وذلك لأن العقل ليس فيه لا محدودية. انظر خاصة 7، 342D1-2.

3 انظر فان ريبيل 253-267؛ Van Riel 1999، فيربر 187-196؛ Ferber 2002؛ وديجاردنيز، Desjardins 2004، 55-90، حول الإشارة الضمنية لمحاورة الجمهورية في المناقشات حول الخير في محاورة فيلسف.

الختامي من محاوره فيلفس: «فإن لم نستطع إذن أن نقتنص الخير، بفكرة واحدة أو مثال واحد، فلنقبض عليه بمثل ثلاثة مجتمعة، بالجمال والاعتدال والحقيقة. ولنقل إننا قد نعلل ما في هذا المزيج بهذا الثلاثي، وكأنه علة واحدة، وأن تعليلنا في غاية الصواب. وبفعل هذا الثلاثي بما أنه الخير، لنقل إن المزيج قد أصبح خيراً، نظير الخير.»¹ (اعتمدنا نقل الأب فؤاد جرجي بربارة لمحاورة الفيلفس).

لاحظ أن الجملة الأولى لا تنكر وجود فكرة الخير، بل تنكر فقط إمكانية دركه في فكرة واحدة، تبعاً لكون فكرة الخير ممتدة إلى «ما وراء الجوهر».² ثم الطرق الثلاثة المتاحة للدرك عبر الجمال والتناسب (الاعتدال والحقيقة. ولقد رأينا في أعلاه (القسم 5.1، 6) أن فكرة الخير تضيي الحقيقة على المثل العقلية.³ والحقيقة، أي الحقيقة الأنطولوجية، هي الشفافية أو الحضور بالنسبة إلى العقل. أما بالنسبة إلى التناسب، فقد علمنا سابقاً في المحاور أنها حصة أو نسبة من المقاييس، التي هي في حد ذاتها مزيج من عناصر الحد والعناصر غير المحدودة.⁴ بمعنى أن قابلية التناسب تنتج عندما يتم تطبيق حدود مختلفة على أسس مختلفة غير محدودة ثم يتم دمجها

1 Philibus 65A1-5: Οὐκοῦν εἰ μὴ μῖα δυνάμεθα ἰδέα τὸ ἀγαθὸν θηρεῦσαι. σὺν τρισὶ λαβόντες, κάλλει καὶ συμμετρίᾳ καὶ ἀληθείᾳ, λέγωμεν ὡς τοῦτο οἷον ἐν ὁρθότητι ἀναίτιασαίμεθ' ἂν τῶν ἐν τῇ συμμείξει, καὶ διὰ τοῦτο ὡς ἀγαθὸν ὃν τοιαύτην αὐτὴν γεγονέναι.

2 انظر كريمر 1969 Krämer، خاصة 2014، 1-30. انظر ديلكومينتيه أيضاً 563، 505، 2006 Delcomminette. 619، 577، حول هوية الخير هنا وفكرة الخير في محاوره الجمهورية. لا يمكن حصر الخير من خلال مهاماته «بالواحد»، على الأرجح، لأن الوحدة المطلقة ليست أكثر شفافية من الخيرية المطلقة. وعلى النقيض من ذلك، فإن الجمال والقابلية للتناسب والحقيقة هي التي ندركها إدراكاً واضحاً.

3 حول الحقيقة الأنطولوجية، انظر زاف 1998، 132-152؛ Szaif (1996) 304، وفيراري 2003، Ferrari.

4 انظر محاوره فيلفس 25A6-B3. Συμμετρία عبارة عن مزيج من μετρία أو المقاييس. أيضاً محاوره السياسي 265E7-266B7، 283C3-285C2.

وفقًا لنسبة مناسبة أو مثالية. أما بالنسبة إلى الجمال، فقد رأينا أيضًا في أعلاه (القسم 5.1، 16) أن فكرة الخير أجمل من المعرفة والحقيقة.¹ وهكذا، حتى لو لم تكن فكرة الخير معروضة عرضًا مباشرًا في محاورة فيلفس، فإنه من الصعب على القارئ اليقظ أن يتجنب الاستنتاج بأن هذه المحاورة تُثري فهمنا للمبدأ الأول لكل شيء.

إذا كان التناسب (الاعتدال) والحقيقة والجمال «واحدة بشكل من الأشكال»، وهي تعبيرات أو جوانب مختلفة من الخير، الذي هو في ذاته «ما وراء الجوهر»، فسيَتبع ذلك على الأغلب أن فكرة الخير هي، نوعًا ما، مبدأ من مبادئ الوحدة أو الوجدانية بمعنى أنها غير تركيبية.² وينبغي العلم بأن الجوانب الثلاثة يُشار إليها باسم الإشارة المفرد (τοῦτο) (هذا) عند ذكر سبب الخير في المزيح. وهذا يعني أن التناسب والجمال والحقيقة متحدة جوهريًا بطريقة أو بأخرى. ومن المسلم به أن العلاقة واهية بين فكرة الخير والوحدة أو الوجدانية، على أساس هذا المقطع وحده. ولكن، وبالنظر إلى هذا المقطع، من الصعب أن نرى لماذا يجب أن نتجاهل شهادة أرسطو، التي تعرّف جليًا الخير بأنه «الواحد».

وكما فهمه الأفلاطونيون، فإن «الواحد» والثنائي غير المحدد هما مبدأ المحدودية واللامحدودية في جميع المركّبات، أي كل شيء عدا «الواحد» نفسه.³

1 راجع محاورة طيماوس 87C4-6: ἀγαθὸν καὶ τὸ καλόν, τὸ δὲ καὶ οὐκ ἄμετρον · καὶ ὁ καλὸν οὐκ ἔστιν οὐδὲν ὅσον οὐδὲν τὸ τοιοῦτον ἐσόμενον σύμμετρον θεῶν قياس أبدا؛ الكائن الحي، إن كان [خيرًا وجميلًا] هو من يملك التناسب.

2 انظر سايري 1983: 168-174؛ وديجاردينز 2004: 105-112. Desjardins.

3 انظر فان ريبيل 1997: 39-43، عن الفيلسوف يامبليخوس على وجه الخصوص وتقديره لشرح كيفية التعبير عن المبادئ الأولى باعتبارها حدا وغير محدودة.

الواحد ما كان الواحد في ذاته الحد في كل شيء، ولا كان الثنائي اللانهائي غير المحدود؛ الحد واللامحدودية هي تجليات المبادئ. وكما يوضح المقطع في أعلاه، فإن وحدة الشيء نتيجة فرض حد على اللامحدودية، وهذه الوحدة هي التي تحدد خيرية الشيء، تلك الوحدة والخيرية يتم تبويهما ضمن نمط ماهية الشيء. ويعني مبدأ الوحدة التكاملية هذا أن الواحد، لكونه غير قابل للتجزئة، ليس هذا، بل هو مبدؤه.¹ وبناءً على ذلك، فإن إدغام فكرة الخير مع الواحد هو الأساس الميتافيزيقي لمذهب أفلاطون المناهض للنسبية.

تُحل أحجية كيف أن الخير يضيف الحقيقة على المثل العقلية من خلال النظر إلى الخير من جانب الوحدة التكاملية. الحقيقة الأنطولوجية سمة من السمات النسبية للمعقولات، وتمتاز بالشفافية بالنسبة إلى العقل. وهذا يعني رؤية وحدة أو جملة أجزاء المركب المعقول؛ على سبيل المثال، رؤية نمط في مجموعة من الأعداد أو رؤية الوظيفة الموحدة عبر الأعضاء الحيوية بين المتماثلات البيولوجية أو رؤية سبب موحد وراء الأعراض الطبية المختلفة، أو لنأخذ مثلاً أفلاطونيّاً لا يرقى إليه الشك، رؤية أن الجمال الجسدي والنفسي هما في الحقيقة شيء واحد. وفي كل هذه الحالات فإن الخير يضيف الحقيقة على المعقولات الظاهرة في هذه الأمثلة، لأن الخير هو الواحد. ونظراً لوحدة

1 يقول سايري 1983، 173: «الحد والوحدة متكافئان أنطولوجياً». ولم يقل سايري إنه يقصد بـ«الوحدة» «الوحدة التكاملية». لكنني أعتبر أن هذا هو ما يعنيه. انظر كوبر 1999 (Cooper 1977a)، لمحاولة تأسيس تفسير لعدم نسبية الخير في محاوراة فيلفس دون الإشارة إلى الخير أو إلى هويته مع الواحد أو دون مباحة هويّة الخير بوضوح مع الوحدة التكاملية. يفتقد تحليل كوبر المثالي فقط العلاقة بين المقطع عند 65A1-5 والمقطع عند 23C4-D8. حول الوحدة التكاملية باعتبارها خيرية، انظر ميلر 1995، 630-633. Miller 1995، 630-633. إنه يستخدم مصطلح «الكل الكامل والمقسم تقسيماً جيداً». تذكر ذلك في محاوراة فيدون 99C5-6، الخير هو ما «يربط» (συνδέειν) و«يجمع الأشياء معاً» (συνέχειν).

الخير أو الواحد، فإن كل وحدة عدا نفسها تكون معقدة. فالوحدة على نقيض المزجة المتشابكة وحدة تكاملية وبدونها لن يكون هناك فهم. أي أنه لكي نتمكن من فهم أي شيء على الإطلاق، لا بد من رؤية وحدة أجزائه، حيث تكون الوحدة مبوبة في أنماط وماهيات، والأجزاء يمكن أن تكون ثابتة أو دينامية أو كليهما. إن النماذج الموحدة، باعتبارها أدوات للخير أو الواحد، هي مبادئ نسبية للوحدة وبالتالي للفهم والمعقولة.

إذا عدنا إلى العقل νοῦς واعتبرناه سبباً لأي مزجة خيرة، سوف يتراءى لنا أن هو ذا الصانع. ولأن الصانع شبيه بالخير، فهو يُظهر التناسب والجمال والحقيقة وهذا ما يضيفه على الكون.¹ يقدم العقل وحدة تكاملية لكل نمط طبيعي. ويمكن الحكم على الانحرافات عن تلك الوحدة، التي قد تحدث لأي سبب من الأسباب، على ضوء الشكل الذي يجسده العقل في كل حالة من الحالات. لذا تتحدد الإنجازات البشرية المثالية من خلال الموهبة، ويمكن التعبير عن هذه الموهبة من خلال الوحدة التكاملية لأجزاء النفس ومزيج النفس/ الجسد المركب. إن أفضل حياة لمزيج النفس/ الجسد نوع خاص من الوحدة التكاملية. لكنها ليست الحياة المثلى للنفس القادرة على الحياة بعيداً عن الجسد. إن الوحدة التكاملية المثالية للنفس تتكون من الهوية المعرفية إضافة لكل ما هو معقول. والجمال والتناسب والحقيقة طرق لتحقيق الخير. واجتماع المعايير الثلاثة يشكل وحدة تكاملية، أي وحدة المركب أو المزيج. وأحد الأشياء التي يعنيها قول إن الخير هو الواحد هو أن الخير لا يمكن تحقيقه إلا من خلال وحدة تكاملية للمعايير؛ أي وحدة مناسبة للإنسان. هذه الوحدة تقترب بطبيعة الحال من الخير أو الواحد

1 راجع محاورة السياسي 269D، 270A، 273B-C.

الاقتراب مرة بعد أخرى، إن ساغ هذا التعبير؛ حيث لا يوجد تكامل مرة واحدة مع المبدأ الأول لكل شيء البسيط تمامًا.¹

5.5 المبادئ الأولى في محاوره طيماوس

توجد النصوص الرئيسية في المحاورات التي يشير فيها أفلاطون إلى النزوع الرياضي في فكره واردة في محاوره طيماوس. يقول طيماوس إن الصانع «أراد أن يجعل الكون أقرب ما يمكن إلى أن يكون مثله».² وبعد صفحة واحدة فقط، يقول، إن الصانع أراد أن يشابه الكون بأجمل المعقولات، أي بالحيوان الحي الذي يحتوي على جميع الأنواع الحية المعقولة داخله.³ ومن الممكن بالطبع اعتبار هذه الرغبات من جانب الصانع رغبتين لا واحدة. إن هو صَح هذا، فإن وجود الوجود على مثال الصانع ليس مطابقًا لوجود على نحو الحيوان الحي. ومن الممكن تحقيق أحد المرغوبين دون الآخر. ولكن بناءً على هذا التأويل، فإن كيفية تحقيق كلا المرغوبين بتحقيق مستقل أمر ملغز، لأنه عندما يتصرف الصانع، فإنه يفعل شيئًا واحدًا وشيئًا واحدًا فقط، وهو أنه يفرض نظامًا رياضيًا على «الحساء» (الهيلوى) ما قبل

1 انظر ديجاردينز 51-12، Desjardins 2004، الذي يقدم تحليلًا مقنعًا للبنية الشاملة للمحاوره يوضح أن الموضوع الرئيس للمحاوره هو الوحدة التكاملية (المعرفة والمتعة في حياة إنسانية طيبة) في ظل حكم المبدأ الأول لكل شيء شيء.

2 محاوره طيماوس 3-29E1.

3 محاوره طيماوس 31A1 - 30C2. هنا يكمن ليس فيما إذا كان هذا الادعاء يوحى بوجود معقولات خارج الحيوان الحي أم لا. أعود إلى هذا السؤال لاحقًا. انظر فيراري 83، Ferrari 2008: 94، خاصة 88-91، حول هوية الصانع والحيوان الحي. أيضًا بيرل 1998؛ Perl؛ هالفواسن 2000؛ Halfwassen؛ وأباتي Abbate 2016. الهوية المعرفية للصانع والحيوان الحي هي الاستدلال الأساسي الذي تم التوصل إليه من خلال المقطع الوارد في محاوره السفسطائي 249A5-248E6 حيث لا يمكن استبعاد الحياة والروح من τὸ πᾶν τῶν ὄντων. هذه الهوية المعرفية دينامية في الأساس. راجع أفلوطين، 6، 2، [43]، 7.3، 15-.

الكوني باستخدام «المثل العقلية والأعداد (εἶδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς)».¹ ومن المفترض أن يحقق هذا كلا المرغوبين. إن العناصر المُشكَّلة والمعدودة مؤلفة في ذاتها من كائنات حية هنا في أدناه وفقًا للصيغ الرياضية التي تضمن التشابه مع الحيوان الحي.

يتم تحقيق كلا المرغوبين في وقت واحد إذا كان التعقل الأبدي للصانع هو التماثل المعرفي مع كل ما هو معقول. وضمن التقليد الأفلاطوني برمته، هناك ثلاث طرق لفهم هذا التعقل. وفقًا للطريقة الأولى، فإن ما في عقل الصانع هو مفاهيم (νοήματα) أو أفكار عن معقولات مفارقة لهذه المفاهيم. وبالنسبة إلى الطريقة الثانية، فإن المعقولات فقط هي تلك المفاهيم. وعلى القول الثالث، فإن الصانع متطابق معرفيًا مع المعقولات نفسها.

من وجهة النظر الأولى، من العسير أن نرى كيف يختلف مفهوم عن المعقول، غير مشتق من الإدراك الحسي، عن الشيء المعقول نفسه. والأهم من ذلك، أن هذا الرأي يتطلب فصل المرغوبات، وفي هذه الحالة ليس من الواضح كيف تم خلق الكون شبيهًا بالصانع بالإضافة إلى كونه يشبه الحيوان الحي. يمكنني إعادة صياغة النص للتوضيح: كيف يمكن جعل عنصر النار يشبه الخالق وهذا التشبيه يختلف عن تشبيهه بالنار في الحيوان الحي؟ من ناحية أخرى، قد يحتاج البعض بأن تأكيد أفلاطون في محاورة بارمنيدس، على أن الأشكال (المثل العقلية) ليست مفاهيم، بل هي التي تقوم عليها المفاهيم، يتناقض مع وجهة نظره الثانية.² وهذا يترك وجهة النظر الثالثة، والتي بموجبها يكون

1 انظر محاورة طيماوس 53B4-5. انظر تايلور 1928، 358، A. E. Taylor، حول معنى εἶδος على أنه «شكل هندسي». وهذه هي أشكال الجزئيات التي تدخل في تركيب العناصر ثم في الأشياء المكونة للعناصر. راجع محاورة الجمهورية 529D8-E3.

2 انظر محاورة بارمنيدس 132B3-C11.

الصانع متماهياً معرفياً إلى الأبد مع كل ما هو معقول. ومن ثَمَّ، فإن الوجود الحقيقي أو الواقعي والتعقل الأموزجي متساويان في الاستغراق.¹ لذلك، يمكننا القول إن ارتباط المثل العقلية هو تفكير الصانع في جميع الحقائق الضرورية بما في ذلك تلك التي تجعل الحقائق العرضية معقولة. فوحدة الوجود هي الوحدة التي يمتلكها العقل من خلال تماهيه معرفياً مع الوجود. وهذه وحدة تكاملية ذات تعدد ليس يمكن اختزاله.

إذا كان الصانع عقلاً متماهٍ معرفياً مع الوجود، ولكنه مختلف عنه، فإن الوحدة التي يمتلكها العقل مع الوجود هي وحدة برانية بالنسبة إلى العقل، وخارجية بالنسبة إلى الوجود؛ لأن الوجود عبارة عن مجموعة من المعقولات. من الواضح أنه من المفترض أن الخير هو الذي يمنح الوحدة لأن الخير هو الذي يوفر الوجود والماهية لمعقولات العقل. ومن المفترض، نظراً لواقعة أن الخير هو مصدر هذه الوحدة، أن اسمه البديل هو «الواحد»، تماماً كما يخبرنا أرسطو.

في محاورة طيماوس، تم تحديد المبدأ الذي هو العقل νοῦς على أنه سبب تحول الفوضى ما قبل الكونية إلى الكون المنظم الذي نعيش فيه حالياً. لم يُقل صراحةً إن الصانع هو العقل νοῦς، ولكن قيل إن فرض «المثل العقلية والأعداد» من قبل الصانع على الهيولى المستقبلية هو «الأشياء المصنوعة بفضل من العقل» (τὰ διὰ νοῦ δεδημιουργημένα).² يحقق الصانع ذلك من خلال استخدام أمودجه «الحيوان الحي» (ὁ ζῷον) الذي يحتوي بطريقة من الطرق

1 الفكرة المتجذرة هنا هي بلا شك تأويل أفلاطون لادعاء بارمنيدس بأن τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν τε καὶ εἶναι (لأن الشيء المتطابق هو التفكير والوجود) B3 DK.

2 محاورة طيماوس 53B5، 47E3. انظر زينو قراطس، هاينز 15 (Heinze 213 Isnarde Parente).

على «كل الحيوانات الحية المعقولة» كأجزاء منه.¹ لقد «نظر» (ἐβλεπεν) إلى الأبدية (τὸ αἰδίον) من أجل الحصول على النماذج لكي يستخدمها.² والمقصود بالنظر، على الأرجح، الوعي التعقلي، وبما أنه يحدث قبل خلق الزمن، فهو علاقة عقلية أبدية بين العقل νοῦς والمعقولات (τὰ νοητά). بالنظر إلى هذا، لا يمكننا أن نفترض أن الصانع متماه مع الخير الذي «يقع في ما وراء الجوهر οὐσία». وذلك أولاً، لأن الصانع يمتلك جوهرًا οὐσία بسبب نشاطه المتميز، وهو نشاط العقل. يمكننا أن نضيف في هذا الصدد أن الصانع هو أيضًا خير في ذاته، وهي خاصية يمتلكها على الأرجح، من خلال مشاركته في فكرة الخير. ثانيًا، إذا كان الصانع في علاقة معرفية أبدية مع المثل العقلية، فإن هذه المثل العقلية، أو ما يحاكيها إن كنا نصر على ذلك، يجب أن تكون جوهره οὐσία. وأخيرًا، هناك مقطعان لاحقان في المحاورة يذكر فيهما طيمائوس أن هذه المحاورة لن تأخذ في الاعتبار «مبدأ أو مبادئ كل الأشياء».³ يجب أن يؤخذ هذا وحده دليلًا قاطعًا على أن الصانع (أو الصانع والمثل العقلية) ما كان تلك المبادئ.⁴

1 محاورة طيمائوس D1 - 30C2. يتضح أن هذه الحيوانات الحية هي مثل عقلية (أشكال) في الجزء من 51E6 إلى 52A4.

2 محاورة طيمائوس 29A3. إن كون «الأبدية» وصفًا للحيوان الحي أمر واضح من 37D1: ὅτι αἰδίον ὅν.

3 محاورة طيمائوس 48C2-6 و 53D4-7. يجب أن يكون المقطع الأخير متصلًا بـ 53B4-5 حيث يُقال إن الصانع يجلب المعقولة إلى فوضى ما قبل الكون من خلال فرض المثل العقلية والأعداد عليها. «المبادئ الأولى لكل شيء شيء» هي مبادئ هذه المثل العقلية والأعداد. يسمي أفلاطون في 48B8 أيضًا هذه المبادئ «العناصر» (στοιχεῖα) وهي التسمية التي يصف بها أرسطو الواحد والثلاثي غير المحدد. انظر كتاب ما بعد الطبيعة A 6, 987b19-20.

4 على الرغم من التدقيق الشديد في محاورة طيمائوس بين الأفلاطونيين الأوسطين، إلا أن الميل إلى الخلط بين الصانع والخير أو الواحد بدا لهم أمرًا لا يقاوم. وهذا هو الحال أيضًا في الدراسات المعاصرة. انظر على سبيل المثال بينيتز 1995، 128: «من الواضح أن الصانع يحتل المكانة التي يشغلها الخير في الجمهورية». انظر فيراري 2018، Ferrari، الذي يتخذ وجهة نظر أكثر دقة إلى حد ما، على الرغم من أنه لا يزال منجذبًا إلى الخلط.

تسهم وظيفة الصانع في الرد على الانتقادات القائلة بأن المثل العقلية «خاملة ميتافيزيقيًا».¹ وكما رأينا ذلك من قبل، فإن المثل العقلية المأخوذة بمفردها - المفارقة للعقل والخير ولبعضها بعضًا - يمكن أن يقال عنها بحق إنها خاملة ميتافيزيقيًا. وهذا يعني أنها غير قادرة على أن تعتبر في قَدِّ الأمودجات عليها قدا. لكن هذا الموقف ما كان موقف أفلاطون. كما لا ينطوي على القول بأن عقلًا أبدئيًا يتأمل نفسه إلى الأبد، بما في ذلك كل ما هو معقول، يدعم في توفير علاج للخمول. بدلًا من ذلك، فإن الصانع، المتماهي معرفيًا مع المثل العقلية، أداة لقوة الخير السببية التي لا تنضب. كلا ما كانت المثل العقلية خاملة ميتافيزيقيًا، لأن أفلاطون لم يقصد أن تكون المثل العقلية ذات فعالية سببية مستقلة.

يبدو أن إدخال الصانع تم إعداده من خلال المقطع الوارد في محاورة السفسطائي في أعلاه، الذي يصر على إدراج الحياة والعقل وما إلى ذلك في العالم المعقول وفي محاورة فيلفس حيث يحكم العقل الإلهي الكون. ويشمل العالم غير المحسوس، إذن -موضوع بحث الفلسفة- الخير أو الواحد والمثل العقلية والصانع أو العقل الإلهي والأرواح بقدر ما تتكون من جوهر أبدي غير محسوس.²

1 انظر على سبيل المثال، فان إنواجن 2014 van Inwagen، الفصل العاشر. انظر دهاون 2008 d'Hoine حول تحليل برقليس لحجة أفلاطون حول التخطيط في محاورته بارمنيدس 3.790.5-91.20، والتي بموجبها يكون الدور السببي للصانع والمثل العقلية في إحلال النظام في الطبيعة ضمنيًا على نحو تبادلي. يرى موهر 80-77، 2005 Mohr، مفارقة في الادعاءات بأن المثل العقلية غير فعالة سببيًا وأنها أيضًا أسباب أن يكون الشيء معروفًا. في التأويل الحالي، لم يكن أفلاطون يقصد أن تكون المثل العقلية وحدها سببًا في المعرفة بها. فكرة الخير هي سبب المعرفة وإمكانية معرفة المثل العقلية (القسم 5.1، 6).

2 إن منزلة الآلهة، بصرف النظر عن الصانع، ملتبسة التباسًا مثيرًا للاهتمام بحسبان هذه المنزلة موضوعًا فلسفيًا واردة. انظر محاورة طيماوس 40D-41D.

تمثلت مهمة الأفلاطونية الأساسية في دمج عناصر الواقع المعقول دمجاً نسقياً. وكان هناك من حركات الأجزاء الشيء الكثير؛ بحيث يميل المرء إلى القول إنه ما كان من المفاجئ في شيء أن استشرى عدم التوافق. فمن ناحية، قدمت النصوص الرسمية المكرسة إطاراً للبناء النسقي. ومن ناحية أخرى، تطلبت الالتزامات اتجاه المذهب الطبيعي اللجوء إلى النسخة المفضلة للصرح النسقي في ذلك الوقت. يبدو من المحتمل أن الأفلاطونيين في العصور القديمة لم يفكروا في احتمال عدم وجود تفسير ثابت للمبادئ الأولى في فلسفة أفلاطون. ويتجلى هذا بوجه خاص في ضوء اعتقاد أرسطو بوجود تفسير أصيل من هذا النوع، على الرغم من أنه لا يصمد أمام الانتقادات.

في الباب الثاني من هذا الكتاب، سوف أعود إلى بعض الشخصيات البارزة في التقليد الأفلاطوني مع التركيز على مساهماتها الفريدة في النسق الذي تم الكشف عنه في الباب الأول. تتضمن هذه المساهمات تفسيرات وردوداً على الحجج الصادرة عن مناهضي الأفلاطونيين أو عن أتباع المذهب الطبيعي. وبهذه المناسبة، سوف نرى النسق مطبقاً على حل المشكلات الفلسفية التي لم تُذكر حتى الآن. وسط الخلافات الواضحة بين الأفلاطونيين حول كيفية فهم ما يقوله أفلاطون وما تنطوي عليه حقيقة ما يقوله، هناك، مع بعض الاستثناءات البارزة، اتفاق مذهل حول المبادئ وما يعنيه إنكار هذه المبادئ.

6.5 تقرير أرسطو لمبادئ أفلاطون الأولى

تركتُ شهادة أرسطو في شأن الخير والواحد إلى نهاية هذا الفصل بقصد إظهار أنه يمكننا استخلاص معلومات مهمة حول نقطتين مركبتين من خلال المحاورات وحدها، وتلكما النقطتان هما: (1) يفترض أفلاطون مبدأً أولياً لكل

K 1, Z 2, 1028b19–21 ;α 6.987a14–18. See also B 1, 995b15ff *أرسطو، كتاب ما بعد الطبيعة* 2

العقلية إنما هي عناصر كل الأشياء. أما بالنسبة إلى المادة، فإن الكبير والصغير هما المبدأ؛ وبالنسبة إلى الجوهر، فالمبدأ هو الواحد. من الكبير والصغير وبالمشاركة في الواحد تأتي المثل العقلية، وهي ذي الأعداد عينها. عند قوله إن الواحد جوهر وليس شيئاً آخر يقال عنه واحد، فإنه كان يتكلم على طريقة الفيثاغوريين، وقلدهم أيضاً في القول بأن الأعداد علل جوهر الأشياء الأخرى.¹

تتوفر أدلة ضافية على قيام أفلاطون بقرن المثل العقلية بالأعداد.² لا يطرح أرسطو هذا التعريف على أنه تطور متأخر في تفكير أفلاطون. ففي الواقع، لا

1 كتاب ما بعد الطبيعة، a6، 987b18-25P، ἐπει δ' αἴτια τὰ εἶδη τοῖς ἄλλοις, τὰ κεῖνων στοιχεῖα. ὡς μὲν οὖν ὅλην τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν εἶναι πάντων ᾗ ᾗ τῶν ὄντων εἶναι στοιχεῖα. ὡς μὲν οὖν ὅλην τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν εἶναι πάντων ᾗ ᾗ τῶν ὄντων εἶναι στοιχεῖα. ὡς δ' οὐσίαν τὸ ἕν. ἐξ ἐκείνων γὰρ κατὰ μέθεξιν τοῦ ἑνὸς τὰ εἶδη εἶναι τοὺς ἀριθμούς. τὸ μέντοι γε ἕν οὐσίαν εἶναι καὶ μὴ ἕτερόν γέ τι ὃν λέγεσθαι ἕν. παραπλησίως τοῖς Πυθαγορείοις ἔλεγε, καὶ τὸ τοὺς ἀριθμοὺς αἰτίους εἶναι τοῖς ἄλλοις τῆς οὐσίας ὡσαύτως ἐκείνοις. τὰ εἶδη ἐξίσταται W.D. Ross 1924 على إسقاط Jaeger 1957 وآخرون، بما في ذلك بريمافيزي 2012، Primavesi، أسقطوا ἀριθμούς. τοὺς ἀριθμούς. Bertini 2017 يحتفظ بيري. ولم يُعثر على أي إسقاط في المخطوطة. يرى ستيل 186-188، Steel 2012، أنه لا يوجد أي سقط مُستحب أو ضروري. توجد معلومات إضافية مهمة في كتاب الطبيعيات، 12-19a، 192a3-12، حيث يقارن أرسطو بمبادئه الخاصة بالتغير - الذات الأساسية والشكل والتجرد من التعيين - مع مبادئ أولئك الذين يفترضون «ثالوثاً» من الكبير والصغير والواحد. وهذا يقودهم إلى الخلط بين المادة والحرمان. إن الإشارة إلى أفلاطون هنا تؤكد الإشارة الصريحة السابقة في 20-16a، 187a، α. 4. راجع الإسكندر الأفروديسي Alex-ander of Aphrodisias في كتاب ما بعد الطبيعة، 55، 35-20؛ سمبليقيوس (Simplicius)، في الطبيعيات 454، 455-28، 3؛ وإمبريكوس، M.10.276-277. انظر روس 216-220، W.D. Ross 1951، وريال Reale 209-212، 2008، اللذين يحاجان بأن النماذج لا يتم اختزالها حرفياً إلى أعداد، بل ما يقصده أرسطو هو أن المثل العقلية مشتقة من أعداد. ولا أثبت في هذه المسألة هنا بالأساس، لأنني أعتقد أن الأدلة على البت فيها غير متوفرة. هناك العديد من التفاصيل في مذهب أفلاطون عن المبادئ والتي ربما ظلت غير مستقرة في ذهنه وقت وفاته.

2 راجع كتاب ما بعد الطبيعة، 32-33، 990a29-32؛ a 8، 1036b13-25؛ Z 11، 1073a18-19؛ A 8، 1080b11-14؛ M 6، 1080b11-14؛ N 3، 1090a16. و M 9، 1086a11-13؛ M 8، 1084a7-8؛ M 8، 1083a18؛ M 7، 1081a5-7؛ 1078b9-12، له أهمية خاصة لأنه يميز تمييزاً واضحاً بين المرحلة المبكرة (ἐξ ἀρχῆς) من نظرية المثل العقلية ثم الاختزال اللاحق للمثل إلى أعداد. ومع ذلك، لا يعطي أرسطو أي إشارة إلى زمن حدوث هذا الاختزال في مسيرة أفلاطون المهنية. ولهذا السبب ترك الأمر لطلاب أفلاطون ليقوموا باكتشاف دلائل الاختزالات في المحاورات. انظر جيرسون 2013a، الفصل الرابع، حيث تمت مناقشة هذه الأدلة بمزيد من التفصيل. انظر أيضاً ريتشارد 2005، 211-218؛ وكرامر 2014، 206؛ Krämer (1969) 207.

يشير أرسطو بتاتاً في جميع أنحاء المتن وعشرات الإحالات على فلسفة أفلاطون إلى أن تلك الفلسفة ما كانت هي نسقا موحدًا.¹ لا يُطرح اختزال المثل العقلية إلى أعداد بحسابه تطوراً، بل باعتباره جزءاً لا يتجزأ من تحليل أفلاطون السببي. وتستمر الشهادة بالقول:

وواضح مما قيل إنه [أفلاطون] لا يستعمل إلا علتين: علة للماهية، وعلة للمادة (فالصور هي علة ماهية الأشياء الأخرى، وعلة ماهية المثل العقلية هي الواحد). والمادة الأساسية التي تجعل المثل العقلية محمولة على المحسوسات وتجعل الواحد محمولاً على المثل العقلية هي الثنائية التي تشير إلى الكبير والصغير.²

شهد أرسطو أن المبادئ النهائية لفلسفة أفلاطون هي الواحد والثنائي غير المحدد. ومن هذا يمكن أن نستنتج أن الواحد هو على الأرجح اسم آخر للمبدأ الأول لكل شيء شيء، وهو فكرة الخير. ويؤيد هذا الاستدلال المقطع التالي: «ومن الذين يطرحون فكرة الأشياء غير المتحركة، يقول البعض: إن الواحد في ذاته هو الخير نفسه، أو على الأقل ظنوا أن جوهر الخير هو في

1 وكما أشار Burnet 1914، 313، قبل أكثر من قرن من الزمان، «على أي حال، يتضح أمر واحد هنا. لا يعرف أرسطو سوى فلسفة أفلاطونية واحدة، وهي تلك التي حددت المثل العقلية بالأعداد. وهو لا يشير أبداً إلى أن هذا النسق قد حل محل الأفلاطونية السابقة التي لم تحدد المثل العقلية بالأعداد، أو أنه كان على علم بأي تغير أو تعديل أدخله أفلاطون على فلسفته في شيخوخته. هذه مجرد تكهنات حديثة». راجع Steinthal 1998، 67؛ وسيزليز Szlezák 1998.

2 كتاب ما بعد الطبيعة، 6، 988a8-1: φανερόν δ' ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι δυοῖν αἰτία μόνον κέχρηται τῇ τε τοῦ τί ἐστὶ καὶ τῇ κατὰ τὴν ὕλην (τὰ γὰρ εἶδη τοῦ τί ἐστιναῖτα τοῖς ἄλλοις, τοῖς δ' εἶδεσι τὸ ἐν), καὶ τίς ἡ ὕλη ἢ ὑποκειμένη καθ' ἣς τὰ εἶδη μὲν ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν τὸ δ' ἐν ἐν τοῖς εἶδεσι λέγεται. ὅτι αὕτη δυάς ἐστὶ, τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν

المقام الأول الواحد»¹.

هناك عدد من الميزات التي تستحق الاهتمام فيما قيل في أعلاه. الأول: الادعاء بأن أفلاطون نظر إلى المثل العقلية على أنها تحتوي على عناصر². والثانية: أن هذه العناصر هي الواحد والكبير والصغير، وتسمى أيضًا «الثنائية غير المحددة (ἀόριστος δυνάς)» كما يشير المقطع التالي.³ السمة الثالثة للتفسير في أعلاه هي تعبير أرسطو عن المبدأين بوصفهما مادة وماهية أو صورة ومثلاً عقلياً. يجب أن نفترض أن أرسطو كان يعلم أن فكرة الخير عند أفلاطون تقع في ما وراء الماهية. وإذا كان الخير هو الواحد، فبأي معنى يكون هو الماهية في صلة بالمادة؟ ولعلنا نتذكر أن الكائن الواحد في الفرضية

1 كتاب ما بعد الطبيعة، ص 4، 1091b13-15: ὃν δὲ τὰς ἀκινήτους οὐσίας εἶναι λεγόντων οἱ μὲν, 25-22، يضاد أرسطو هذا الموقف مع موقف خليفة أفلاطون كريس للأكاديمية، سبوزيوس، الذي، بسبب مشكلات في مباحة الخير والواحد، تخلى عن هذا الأمر، مدعياً أن الخير ينشأ من الواحد؛ وهو ليس متطابقاً معه. يبدو أن التعارض يدعم التخمين القائل بأن أفلاطون (من بين آخرين) هو الشخص المشار إليه في هذا المقطع على أنه يقول بهوئية الخير والواحد. راجع أيضاً EEα 8، 1218a15-32، والذي يشير إلى أولئك الذين يعتقدون أن τὸ ἐν هو τὸ ἀγαθόν. انظر برونشفيغ 1971 Brunswick للحصول على حجة شاملة مفادها أن مقطع EE الحاسم يركز على ميتافيزيقا أفلاطون، وليس ميتافيزيقا فيثاغوراس أو زينوقراطس.

2 «عناصر» المثل العقلية لا يمكن أن تكون الواحد الأعلى والثنائي غير المحدد، بل يجب أن تكون الواحد المذكور الوارد في محاوره بارمنيدس H2 والثنائي غير المحدد. الواحد الناطم هو فوق المقام العنصري. يقول أرسطو في كتاب ما بعد الطبيعة، 1014a26-27، Δ 3، إن العصر لهو ذلك الذي يتكون منه الشيء. ولكن هذا يختلف عن ἀρχή أو المبدأ. انظر 1، 1013a7-8. العنصر مكوّن داخلي، والمبدأ ما كان بذلك.

3 انظر كتاب ما بعد الطبيعة، 1081a22، N 7، أياً كان موضوع انتقادات أرسطو، فمن الواضح أن لفظة «الثنائية» هي صيغة مختصرة من «الثنائية غير المحددة». في 987b25-26، α 6، يقول أرسطو إن أفلاطون اختلف عن الفيثاغوريين في جعل غير المحدد ثنائياً. انظر محاوره فيلفس 16C1-17A5 و 23C-27C على اللامحدود والحد. أنا أعتبر أنه، حتى لو افترضنا أن اللامحدود في محاوره فيلفس يشير إلى مبدأ المحسوسات، فقد نفترض أنه تجسيد للمبدأ الأول الخاص بالثنائي غير المحدد. انظر سايري 2006، Sayre 139-170، الذي يقدم ما أعتبره دليلاً قاطعاً لصالح اعتبار التعبيرات المختلفة عن الثنائي غير المحدد في العصور القديمة متساوية.

الثانية H2 الواردة في محاورة بارمنيدس يشترك في الماهية.¹ ولا يقدم أفلاطون أي إشارة إلى كيفية مشاركة الكائن الواحد في الماهية إذا كان الشيء الذي يشارك فيه بلا ماهية. وبالبديل من هذا، إذا كان الكائن الواحد غير مشارك في ماهية الواحد، فكيف يمكن أن يكون الواحد أو الخير هو المبدأ الأول لكل شيء؟ ومرة أخرى، إذا كان الكائن الواحد يشترك في الواحد ويظهر أن له ماهية، فكيف يمكن أن يكون الواحد بسيطاً على الإطلاق؟²

وفضلاً عن هذا، من المهم أن نلاحظ التمييز الذي يضعه أرسطو بين التماهي الصريح بين الخير والواحد وبين الاحتمال الأدق أنه على الرغم من أن الاثنين قد يكونان تماهيين في الواقع، إلا أنهما قد يظلان مختلفين في القول (ὁγος). أحد الاقتراحات التي سوف أستكشفها في الفصل القادم يعتبر أن المبدأ الأول لكل شيء هو الخير الذي هو الغاية النهائية أو الهدف ويعتبر أن الواحد هو السبب الميتافيزيقي لكل الأشياء. وهذا يعني، في الواقع، أن المبدأ الأول لكل شيء يجب أن يكون مطابقاً لهدف كل الأشياء. وكما سوف نرى، هذه الأولية هي ما دفع الأفلاطونية إلى الادعاء بأن الأخلاق لا يمكن فصلها عن الميتافيزيقا. ومع ذلك، يمكن تحدي هذه الأولية من خلال الاعتراض القائل بأنه لا يوجد خير واحد تسعى إليه جميع الأشياء، بل إن الخير يحتمل الكثير من المعاني. هو ذا اعتراض أرسطو على الشكل التأليفي

1 أفلاطون، محاورة بارمنيدس 142B5-6.

2 انظر الفصل التاسع لحل أفلوطين لهذه المشكلة.

للخير، أي جنس واحد لجميع أنماط الخير.¹ لكن فكرة الخير لا يمكن أن تكون جنسًا شاملاً لأنها فوق الماهية. ومع ذلك، فإن الغموض الجذري في معنى «الخير» هو حجر الأساس الذي يستند عليه أي مذهب من مذاهب الطبيعة. عند رفض الميتافيزيقا، يصبح من البديهي أن تفسير المذهب الطبيعي للأخلاق لا يمكن أن يلجأ إلى أي أساس ميتافيزيقي.²

يدعم المماهة بين الخير والواحد أيضًا مقطع مستمل من أحد طلاب أرسطو، أرسطوكسينوس، في كتابه *Elementa Harmonica* يذكر فيه أن أرسطو قال إنه في محاضرة عمومية عن الخير، تحدى أفلاطون توقعات جمهوره، وبالبديل من الحديث عن الخيرات البشرية التقليدية؛ نظير الثروة والصحة

1 انظر كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس α 6، في 1096b5-7، حيث يقارن أرسطو الخير الذي ينتقده مع ادعاء فيثاغوراس بأن الواحد موجود في قائمة الخير. يقول أرسطو إن هذه الطريقة للتفكير في الخير تحمل في طيها بشارة أكبر، مما يشير إلى أن ما ينتقده هنا هو الشكل النظم للخير وليس فكرة الخير العليا التي يتم تحديد هويتها مع الواحد. في 1218b27-1217b1، EEα 8، يبدو أن أرسطو كان على دراية بافتراض أفلاطون للخير الأعلى المطابق للواحد، وكان ينفي أن هذا يعني أنه يمكن أفلاطون من تجنب المشكلات المتعلقة بالشكل النسقي للخير.

2 في كتاب ما بعد الطبيعة، Δ 6، 1016b20-21، يقول أرسطو: ἀρχὴ οὖν τοῦ γνωστοῦ περὶ ἕκαστον τὸ ἔν (لذا فإن مبدأ المعرفة فيما يتعلق بكل شيء هو ما هو واحد) راجع I 1، 1052b31-35، ولكن المعرفة 1053a31-33 على سبيل المثال، يمكننا معرفة الكمية من خلال تطبيق وحدة قياس عليها. لكن المعرفة تمتد بالتأكيد إلى ما هو أبعد من الكمية. في المعرفة العلمية أو ἐπιστήμη، نعرف متى نكون قادرين على رؤية أن الموضوع (أنواع أو أجناس موضوع فردي) والمحمول (أنواع أو أجناس خاصية قابلة للقياس) هما في الواقع شيء واحد. ومبدأ وحدتهما هو الحد أو الماهية الجوهر. الإدراك المعرفي، بوجه عام، عملية توحيدية. نذكر ذلك في القسم 5.1، 6 الخير مبدأ قابلية المثل لأن تُعرّف. لا بد أن أرسطو قد أدرك مدى ملاءمة تمهية هويّة الخير مع الواحد إذا كان الخير هو هذا المبدأ. راجع 537C7، οὐ 537C7، οὐ الشخص وحده يستطيع أن يصل إلى أعلى درجات الحقيقة. انظر محاوراة فيلفس 58C3. إن الخير كواحد يفعل ما تفعله الماهية في المعرفة العلمية عند أرسطو. لذا فمن المفترض أن أرسطو يستنتج أن الواحد من المفترض أن يكون ماهية كل الأشياء، وهو ما يوحد أنطولوجيًا وإبستمولوجيًا. انظر أيضًا محاوراة ثياتيطس 186D3؛ ومحاوراة جورجياس 498E10-6، 479C5؛ ومحاوراة فيلفس 41C9. في كل هذه المقاطع نجد المعرفة كعملية توحيدية، خاصة فيما يتعلق بالاعتقاد المتكون من أفعال الإدراك الحسي.

والقوة، تحدث عن الرياضيات، وبلغ الذروة في الادعاء بأن الخير واحد.¹

لا تكمن المشكلة الصارخة في فهم هذه الشهادة في التماهي بين الخير والواحد، ولكن في المصادرة على أن الثنائية غير المحددة هي المبدأ المفترض للتنسيق والتوحيد.² إذا كان الخير/ الواحد والثنائية غير المحددة مبدئين متميزين على المستوى الأنطولوجي المتماهي، فإنه يتعين أن يمتلك كل منهما ما يكفي من التعقيد حتى يكون متميزاً عن الآخر. ولكن ذلك سوف يدمر البساطة المطلقة للمبدأ الأول لكل شيء، بالإضافة إلى الأساس المنطقي لطرح

1 أرسطوكسينوس، Elementa Harmonica 2.30-31 (روس صفحة 111 Ross). يحاول بريسون (Brisson 2018) التقليل من قيمة هذه الشهادة. من المؤكد أن الكلمات ὅτι ἀγαθόν ἐστιν ἓν (هذا الخير واحد)، (بدون أدوات التعريف) يمكن فهمها بالمعنى المُخَفَّف الذي نُقل عن أفلاطون من قوله إن الخير واحد وليس متعددًا أو متنوعًا، كما يظن معظم الناس. أفلاطون يعتقد ذلك بالطبع. لكن هذه الكلمات تختتم تقريره عند أفلاطون، أي الرياضيات وعلم الفلك، بالنتيجة القائلة بأن «الخير واحد». وهذا يعيد إلى الأذهان المنهاج التعليمي لحكام أفلاطون البالغ ذروته في نظرهم إلى للخير. لكن عبارة «الخير واحد» قد تكون طريقة غريبة لوصف هذا الاستنتاج. ففي نهاية المطاف، فإن العديد من معارضي أفلاطون - كأناصر المتعة وبعض السقراطيين الآخرين الذين اعتبروا أن الفضيلة وحدها كافية لتحقيق السعادة - قد يتفقون على أن الخير واحد. بالنظر إلى شهادة أرسطو نفسه، يبدو أشهد عقلانية قول أرسطوكسينوس بأن الخير يجب أن تتم مهاماته بالمبدأ الميتافيزيقي الأول لكل شيء. وتجدر الإشارة إلى أن أرسطوكسينوس يقول على وجه التحديد إنه حصل على معلوماته من أرسطو. ينبغي أيضًا أخذ مقطع من Magna Moralia بعين الاعتبار هنا، حتى لو لم يكن هذا العمل أصليًا. انظر: 1182a27-30، α 1، ἄρετήν κατέμιξεν εἰς τὴν πραγματείαν τὴν ὑπὲρ τὰγαθοῦ. οὐ γὰρ οἰκεῖον πραγματεία (لأنه أخطأ في خلط الفضيلة مع طريقة التعامل مع الخير، لأن ذلك غير لائق). يبدو أن (هو إشارة إلى محاضرة فنية عن الخير مثل تلك التي ذكرها أرسطوكسينوس؛ وإلا فسيكون من الغريب لأرسطو - أو مؤلف هذا العمل، إذا كان تلميذًا لأرسطو - أن ينتقد أفلاطون لربطه دراسة الخير بالفضيلة. وهذا ما يؤكد السطر التالي: οὐδὲν γὰρ τοῦτο κακὲν κοινόν (لأنه عندما تحدث عن الوجود والحقيقة، لم يكن ينبغي له أن يتحدث عن الفضيلة، لأنه ليس هناك شيء مشترك بين الاثنين). وينبغي أن يضاف أن سمبليقيوس، في الطبعة 151، 6-19، 453، 22-30، و545، 23-25، الذي يؤيد تحديد هُويّة الخير بالواحد، يستشهد بثلاث مرويات متميزة عن محاضرة أفلاطون أو محاضرات أرسطو، إسبوزيوس، وزيونقراطس.

2 انظر جابيز 12-13، 1963، Gaiser، حول مركزية هذه المشكلة لفهم مذهب أفلاطون في المبادئ.

مثل هذا المبدأ في المقام الأول.¹ يبدو أن الاختيارات التأويلية والفلسفية هي إما إخضاع الثنائي غير المحدد بطريقة أو بأخرى للخير/الواحد أو إخضاع كل من الثنائية غير المحددة والخير/الواحد كمبادئ نسبية لأعداد الشكل إلى خير/ واحد آخر ذي مرتبة أعلى. وفي الحالة الأخيرة، يمكننا الحفاظ على تفسير الفرضية الأولى الواردة في الجزء الثاني من محاوره بارميندس على أنها تشير إلى مبدأ أول بعيد لا يمكن التعرف عليه، والفرضية الثانية على أنها تشير إلى الواحد ونسبته الثنائي غير المحدد.

يتوجب أن يبدأ الطريق إلى حل هذه المشكلة بالاعتراف بأن الثنائي غير المحدد يملك نوعًا خاصًا به من الوحدة. له وحدة ولكنها مع ذلك تنطوي على التركيب، لأن الواحد يتصف ببساطة فريدة. وبساطة الواحد هي التي تستلزم أولويته المطلقة. وتأسيسًا على ذلك، لا يمكن نسق الثنائي غير المحدد مع الواحد الأساسي.² إن الثنائي غير المحدد هو مبدأ منسق للوجود، لكن المبدأ الأول للكل يقع في ما وراء الوجود. ومما لا شك فيه أن هذا البديل ينطوي على مشكلات خطيرة خاصة به.³

1 انظر أفلاطون، محاوره بارميندس، 140A1-3: ἀλλὰ μὴν εἴ τι πέπονθε χωρὶς τοῦ ἐν εἶναι τὸ ἔν, πλείω ἂν εἶναι πεπόνθοι ἢ ἐν, τοῦτο δὲ ἀδύνατον كونه واحدًا، فستكون له خاصية أن يكون أكثر من واحد ولكن هذا أمر مستحيل). وهذه النتيجة تتبع أيضًا إذا كان الواحد واحدًا.

2 انظر أرسطو (كتاب ما بعد الطبيعة، 12-1087b9، N 1)، الذي يقول إن الكبير والصغير واحد، على الرغم من أن أنصار المبدأ لا يقولون ما إذا كان واحدًا في العدد أم في الجوهر λόγος أيضًا. راجع إمريكوس، M. 261، 10؛ وسمبليقيوس، في الفيزياء 454، 9-8. انظر هالفواسن 1997 حول الوحدة والازدواجية المشتركة للمبادئ في محاوره بارميندس. وهذه (16) «أحادية في الاختزال إلى المطلق وازدواجية في استنتاج الوجود». وهي ثنائية خاضعة للواحدية الأولية. هناك ثنائية ضمن الوجود وواحدية في تفسير توليد الوجود.

3 أشار أرسطو سابقًا في كتاب ما بعد الطبيعة، 20-1075b18، A 10، إلى أن أولئك الذين يطرحون المثل العقلية يحتاجون إلى مبدأ أعلى كعلة تفسر مشاركة المحسوسات في المثل العقلية. ومع ذلك، لا يبدو أن هذا الدور السببي يمكن الاضطلاع به بسهولة من خلال مبدأ أولي بسيط للغاية.

ولكن لماذا يعتبر الثنائي غير المحدد مبدأً للكل؟ الجواب البسيط هو أن الثنائي غير المحدد هو مبدأ الحشد $\pi\lambda\eta\theta\omicron\varsigma$ أو المقدار أو الحجم، والذي يشمل كلاً من الكميات المتصلة والمنفصلة.¹ ومع اعتماد مبدأ الأعداد وحده، لا يمكن أن تكون ثمة خطوط أو مستويات أو أشكال صلبة.² المفارقة الواضحة التي تواجه أفلاطون هي هذه: إذا كان كل شيء مخلوقاً من الواحد، فإن الثنائي غير المحدد كذلك. لكن الحجم لا يمكن أن يتولد من الواحد. فمثلاً لا يتم إنشاء خط من نقطة أو مجموعة من النقاط. يتم تخفيف التناقض إلى حد معين من خلال واقعة أن الوجود الواحد ما كان عدداً، بل هو مبدأ العدد، وفي هذه الحالة يتولد العدد من الوجود الواحد بقدر ما يتولد منه الحجم. هو ذا الداعي وراء توليد العدد والحجم في الفرضية الثانية H2 الواردة في محاوره بارمينيدس. إنها مبادئ منسقة للكانن الواحد. والأمر بكل بساطة لا يكمن في أن الثنائي غير المحدد متناسق مع الواحد، الذي هو المبدأ الأول لكل شيء. أعتقد أن الفكرة العامة هي أن توليد الأعداد وحتى توليد

1 وبالتالي، يمكن أن تشير $\pi\lambda\eta\theta\omicron\varsigma$ إلى مجموعة من الوحدات أو «الأحاد». انظر محاوره بارمينيدس، 132B2، 144A6، 151D3؛ ومحاوره فيلفس 16D7. ولكنها يمكن أن تشير أيضاً إلى كمية متصلة. انظر محاوره بارمينيدس 158C4؛ وفيلفس 29C2. في المعنى الأخير، $\pi\lambda\eta\theta\omicron\varsigma$ يتم استخدامه على وجه الترادف مع $\tau\omicron$ $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\omicron\nu$. انظر محاوره فيلفس 26C6. أيضاً $\mu\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\theta\omicron\varsigma$. انظر محاوره بارمينيدس 149C5 و 150B8. هذه كمية أو امتداد بمعزل عن العدد.

2 يصف سكستوس إمبيريوس، M.10.281-283، طريقتين آمن بهما الفيثاغوريون (هما في ذلك أفلاطون) بخصوص توليد الأجسام من الأعداد. تصف الأولى المذكورة توليد الأجسام من الأعداد عبر مستويات الأبعاد المعتادة باستخدام الفعل $\rho\upsilon\epsilon\acute{\iota}\nu$ ، والذي، كما يُذكر، جذر الفعل المستخدم للخير (1S، 3). وليس من المستغرب أنه إذا كان المشابه ينتج مثله، فإن نمط الإنتاج سيكون مماثلاً في جميع الحالات. كيف، على سبيل المثال، «بتدفق» خط من نقطة (أو خط غير قابل للتجزئة، كما يوضح أرسطو، كتاب ما بعد الطبيعة، 8.1084a37-b2، M 9، 992a20-22) هي حالة خاصة لكيفية اشتقاق التعدد من الوحدة؛ أي أن اختزال الأجسام إلى أعداد هو النظر المعرفي لتوليد الأجسام من الأعداد. كل ما يوجد على طول هذا الخط من الاختزال/التوليد يُعزى في النهاية إلى الخصوبة غير المحدودة للمبدأ الأول لكل شيء. والدليل على الخصوبة غير المحدودة هو مجرد وجود الأجسام. انظر ريتشارد 190-205، Richard 2005، للحصول على بعض الملاحظات المفيدة حول تعقيدات التفسيرات المختلفة للتوليد من المبدأ الأول.

الأحجام ثلاثية الأبعاد يتعين تصوره على أنه بناء هندسي ينفذه ويكمله إلى الأبد عقل إلهي؛ أي الصانع. وما كان على أفلاطون أن يقلق بشأن كيفية تركيب الخطوط من النقاط؛ بل يتم إنشاء الخطوط من نقطة بداية في الفكر وإنشاء الأسطح من خط معين، وهكذا دواليك. يتجلى التسلسل الهرمي الأنطولوجي من خلال التحليل الرياضي البنائي. إن توليد الأجسام عبر الزمن صورة لهذا النظام الرياضي. وبدون الثنائي غير المحدد، لا يمكن للأجسام أن توجد، وحتى أحجامها الهندسية النموذجية لا يمكن أن تتواجد.¹ ولا يمكن للموضوعات الرياضية أن توجد أيضًا. وبالفعل، بدون الثنائي غير المحدد، لا يمكن أن يوجد أي شيء ولو كان ذا حد أدنى من التعقيد، وهو ذلك الذي يتميز فيه الوجود والماهية. ولكن يبدو أن التعقيد قد تم تمثيله إلى أقصى حد. وفي هذه الحالة، يجب أن يوجد الواحد (من الفرضية الأولى H1) والكائن الواحد (من الفرضية الثانية H2)، الذي يشتمل على الثنائي غير المحدد ومجموعة الماهيا والذي يتطابق معها العقل الأبدي معرفيًا.

إن شهادة أرسطو فيما يتعلق باختزال الأشكال إلى مبدأي الواحد والثنائي غير المحدد، إلى جانب النصوص الواردة في محاوردة الجمهورية حول الخير من حيث هو مبدأ أول مطلق غير افتراضي لكل شيء شيء، هي أهم دليل على الادعاء بأن فلسفة أفلاطون نسقية. يخبرنا هذا الدليل أيضًا أن النسق إنما هو نسق اشتقاق؛ أي هرمي من حيث القرب المنطقي أو الجوهرية من

المبدأ الأول.¹ وببساطة، كلما كانت الوحدة أكبر، كان الشيء أقرب إلى المبدأ الأول. ومماهاة الخير بالواحد يعني أن الوحدة هي أيضًا مؤشر للخيرية أو على الأقل للقرب من تحقيق الخيرية. ويسعدني أن أعتز بأنني في غياب هذا الدليل، لا يوجد داعٍ وجيه للإصرار على أن أفلاطون فيلسوف نسقي. على أي لا أرى أي داعٍ على الإطلاق لرفض الدليل، سواء من محاورة الجمهورية نفسها أو من أماكن أخرى، أو من شهادة أرسطو أو التقليد غير المباشر، الذي لا يعتمد الكثير منه بالتأكيد على شهادة أرسطو، بل على شهادة الأكاديميين الآخرين. وسعيا إلى الدقة التاريخية، من الضروري أن يتبع اشتباك المذهب الأفلاطوني مع المذهب الطبيعي عرضًا نسقيًا للمذهب الأفلاطوني. وبالفعل، كانت العديد من أشكال المذهب الطبيعي في العصور القديمة -وأبرزها الرواقية- نسقية بدورها. وستكون الأسس الرئيسة لمعارضتهم واضحة لنا إذا ما نحن نظرنا إلى الاشتباك بأسلوب نسقي. لكن بصرف النظر عن التاريخ، فإن أي إضاءة فلسفية ناتجة عن اعتبار معارضة المذهب الأفلاطوني للمذهب الطبيعي تحتاج إلى نسق الاشتقاق يتخذها أسسًا لمناهضتها للنظرية الاسمية والمادية والآلية والنسبية والشكوكية.²

1 انظر محاورة الجمهورية 511B8 حول «الأشياء التي تعتمد (τὰ ἐχόμενα)» على المبدأ الأول؛ وأرسطو، كتاب ما بعد الطبيعة، 1084a32-34، M 8، حول «الأشياء التي تتبع (τὰ ἐπόμενα) المبدأ الأول». هنا نرى التبعية والتراتبية معًا. إذا كانت المثل العقلية تعتمد على الخير في وجودها وقابليتها للمعرفة، فإن الخير لا يمكن أن يمثل خاصية لهذه المثل العقلية، على سبيل المثال، الخيرية. يتحدث ثيوفراستوس (ما وراء الطبيعة 6b11-15) عن γένεσις من المثل العقلية والأعداد من المبادئ، ولكن لم يتم توفير المزيد من المعلومات. انظر كرامر 2014، Krämer. يدرس ميرلان 1953، Merlan، بإيجاز الأدلة الهامة لزعم أن أفلاطون كان ملتزمًا بنسق تشقيق كل الأشياء من المبدأ الأول.

2 انظر إرلر 2007، Erler، 406-429، للحصول على وصف قيم وموجز للأدلة على مذهب أفلاطون في المبادئ الأولى وأبرز تأويلاتها. جوثري 1978، Guthrie، الفصل الثامن، يستحق أن نستشيرَه أيضًا.

الفصل السادس

مركزية فكرة الخير في النسق
الأفلاطوني (2)

الفصل السادس

مركزية فكرة الخير في النسق الأفلاطوني (2)

في هذا الفصل، أنتقل إلى مركزية فكرة الخير بالقياس إلى أخلاقيات أفلاطون. من اللافت للنظر واقعة أن فكرة الخير كما كان لها حضور ضئيل في معظم الدراسات الأنجلو أمريكية حول ميتافيزيقا أفلاطون، فكذلك هي أيضًا كانت ضئيلة الحضور في تفسيرات الأخلاق عند أفلاطون. أهدف إلى إظهار النقص الخطير في أي تفسير لأخلاقيات أفلاطون إذا لم ترتكز هذه التفسيرات على فكرة الخير الناعمة العليا كمحور رئيس وإذا لم يتم تعريف الخير بأنه المبدأ الأول والبسيط تمامًا لما من شيء شيء؛ أي الواحد.¹

1.6 مثال الخير وفكرته

قد يكون هناك عدد من الدواعي لعدم الاهتمام بفكرة الخير بين طلاب أفلاطون. إن أردنا على الأقل أن نفترض داعمًا واحدًا من تلك الدواعي، فسوف يكون نقد أرسطو الحاسم لمثال الخير في كتابه الأخلاق إلى نيقوماخوس.² وفي هذه الحالة، فإن أي أمل في الحفاظ على قيمة الأخلاقيات

1 انظر فرونتيروتا 2001، 137-144، Fronterotta، خاصة فيما يتصل بالتعلق بين الأخلاق والميتافيزيقا في الأفلاطونية.

2 انظر أرسطو، الأخلاق إلى نيقوماخوس 6 A. انظر بيكر 1849-50، 2017، Baker، مع 23 n، الذي يحتاج، وهو على حق من وجهة نظري، بأن رفض أرسطو لمثال الخير لا ينطبق على «الخير نفسه» الذي اعتبره معادلًا لفكرة الخير.

عند أفلاطون لا ينبغي أن يعتمد على الخير. النقطة الأساسية في وابل الحجج التي يسوقها أرسطو ضد مثال الخير هي أن «الخير» يمكن أن يُحمل على الأشياء التي يُقال عنها خيرة مع بعض الالتباس، في حين أن المثال، وفقاً لكلام أفلاطون، ينبغي حمله على الأشياء بصورة موحدة تنطبق على كل من يشارك فيه. فمثلاً، كلمة «خير/ صالح» في مقولة متى تعني شيئاً واحداً؛ على سبيل المثال، الوقت المناسب لزراعة المحاصيل. وهي تعني شيئاً آخر في مقولة «كيف»؛ على سبيل المثال، صحة الحيوان. إن استخدام كلمة «خير» في هاتين يُحمل لا يُحمل حملاً موحد المعنى، وفي هذه الحالة يجب أن نتوقف عن افتراض وجود مثل هذا المثال. وإذا ما نحن توقفنا، فلن يكون لدينا أي سبب للاحتكام إلى شكل الخير في أي نقاش حول أي موقف أفلاطوني يخص الأخلاق.

ثمة عدد من المواضع في المحاورات التي يبدو لنا فيها أن أفلاطون يجمع مثلاً من مثل الخير إلى جانب مثل أخرى دون أن يبالى.¹ وكما يؤكد أفلاطون مراراً، فإن المثال جوهر أو ماهية.² وذلك رغم أن فكرة الخير يُقال إنها «تقع في ما وراء الماهية» في كتاب الجمهورية.³ وإذن، السؤال البسيط

1 انظر محاورة فيدون 76D7-9، 75C10-D2، 65D4-7، ومحاورة ثياتيطس 186A8؛ ومحاورة بارمنيدس 130B7-9؛ ومحاورة الجمهورية 609A4-608E6، 507B4-6؛ ومحاورة فيلسف 15A4-7. راجع محاورة إينوميس 978B3-4.

2 انظر على سبيل المثال، محاورة فيدون ومحاورة أوطيفرون 11A7، 78D1، 77A2، 65D13؛ ومحاورة كراتيليوس 386E1؛ ومحاورة السياسي 283E8؛ ومحاورة بارمنيدس. إلخ. 133C4.

3 محاورة الجمهورية 509B8. صحيح أن هذه الكلمات موصوفة، لأن الخير هو ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία، ومع ذلك، فإن الكلمات السابقة غير موصوفة: οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ. يرى تشيرنيس 237، Cherniss 1932، يليه بريسون 2002، أن التوفيق يتطلب منا رفض الفوقية الناطمة لفكرة الخير. من بين أمور أخرى، هذا التأويل يحو التمييز بين الفكرة الناطمة العليا الناطمة والشكل المناظر لها. لذا، إذا قرنا لأسباب أخرى أن أفلاطون يريد أن ي طرح شكلاً للخير وفكرة الخير، فسيكون ذلك سبباً آخر للإصرار على النظم الفائت غير المشروط لفكرة الخير.

والواضح هو: «هل الخير ماهية أم هو ممتد إلى ما وراء الماهية؟» وبالفعل، تزداد قوة السؤال عندما نكتشف في كتاب الجمهورية نفسه، بصعوبة في ثلاث صفحات من طريقة ترقيم نشرة ستيفانوس لأعمال أفلاطون الكاملة قبل سيادة الخير، حيث يتم تصنيف مثال الخير مرة أخرى إلى جانب المثال العقلية الأخرى، كل منها من المفترض أن يكون ماهية οὐσία¹. لذلك، يبدو أن اعتراضات أرسطو على الوحدة المفترضة لمثال الخير لا يمكن أن تنطبق على فكرة الخير لأن فكرة الخير ما كانت ماهية أو جوهرًا οὐσία، وبالتالي لا يمكنها الحمل أي شيء حملاً أحادي المعنى. إذا تبين أن بعض الخير غير المادي جزء أساسي من أخلاقيات أفلاطون، فهناك على الأقل سبب للاعتقاد بأن هذا الجزء الأساسي يتعلق بالفكرة العليا النازمة للخير وليس التنسيقي للخير. وهذا بالطبع يتركنا أمام مشكلة الدور الذي يلعبه المثال في الأفلاطونية.

باختصار، لدى برقلس التفسير الأكثر منطقية لما يُفترض أن ينجزه شكل مثال الخير. هذا التفسير موجود في كتابه الرائع، وللأسف غير المستغل، من تعليقه على جمهورية أفلاطون.² والمقالة 11 مخصصة للسؤال: «ما الخير في الجمهورية؟» يواجه برقلس مواجهة مباشرة المشكلة التفسيرية والفلسفية المتمثلة في كيفية وجود فكرتين للخير: واحدة منسقة مع مثل عقلية أخرى أو مهايها وجواهر οὐσίαι والأخرى ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. إحدى السمات الممتعة لجميع كتابات برقلس عن محاورات أفلاطون هي أنه يأخذ كل ما يقوله أفلاطون على محمل الجد، وهذا لا يعني أنه يأخذ كل شيء حرفياً.

1 محاورة الجمهورية 507B4. يُقال إن كل شكل هنا يحمل العلامة ὁ ἕστιν، مما يشير إلى طبيعة محددة ومعينة. يبدو أن هذا يمنع شكل الخير من أن يكون في ما وراء οὐσία.

2 انظر كرول 1901، 1899. Kroll. ويجري إعداد ترجمة إنجليزية لهذا العمل تحت إشراف ديرك بالتزلي Dirk Baltzly. تتوفر ترجمة إيطالية مع تعليق أباتي 2014 M. Abbate. انظر جيرسون 2015 Gerson.

ونتيجة لذلك، ما كان لدى برقلس أدنى شك في أن أفلاطون ينوي طرح مثال من مثل الخير من بين مثل عقلية أخرى وأيضًا فكرة عليا ناظمة للخير.¹ والطريقة التي يشرح بها الفرق تكمن، أولًا، في التمييز بين المثل العقلية التنسيقية، أي تلك التي تسمى أنماط الأشياء أو الجواهر والمهايا (οὐσίαι) أو خصائص الأشياء وتلك التي تسمى بعض أوجه كمالها (τελειώσεις). من بين الفئة الأولى التي تميز بين المثل العقلية النسقية هناك مثال من الجواهر مثل الإنسان أو الحصان، وأيضًا مثال لأنماط الوجود، ولا سيما μέγιστα γένη الواردة في محاورة السفسطائي، مثل الوجود والهوية الذاتية والاختلاف والحركة والسكون، ومما يفترض أيضًا من أنماط أو أنواع هؤلاء المذكورين. ومن ضمن الفئة الثانية يتميز الخير والجميل والعادل والصحة والقوة ونحو ذلك.² في الفئة الأولى، يكون مثال أو نمط الوجود جنسًا γένος للباقيين؛ وفي الفئة الثانية، فإن مثال الخير هو الجنس γένος.³ يوجد أي جوهر أو أي فرد ويكون له كينونة بسبب مشاركته في نمط معين من أنماط المثل العقلية وهو نوع (أفلاطوني) من جنس γένος الكينونة أو الكائن الواحد. وعلى نحو مماثل، فإن أي شيء كامل في خاصية معينة بسبب مشاركته في

1 برقلس، في تعليق على جمهورية أفلاطون، كرول 1.278.22-279.2. راجع اللاهوت الأفلاطوني (PT) 2.7، سافري-وسترينك 46.13-20. Saffery-Westrink. راجع أفلوطين، 6.7 [38]، 16-25.1، عن الخيرين/الصالحين. أيضًا هالفواسن 245n73 Halfwassen 1992a؛ وبيروالتيس 103-108 Beierwates 2004.

2 تعليق على جمهورية أفلاطون، كرول 1.269.19-20.20. راجع محاورة بارمنيدس 3-3.810.2. لاحظ أن برقلس ما كان منزعًا من مشكلة كيف يمكن أن يكون هناك جنس من المثل العقلية لا يمكن له أن يحمل عليه جنس أحادي المعنى.

3 في تعليق على جمهورية أفلاطون، كرول 1.270.20-24. Kroll.

نمط معين من أنماط الكمال الذي هو مثال الخير.¹ وكنتيجة لهذه الطريقة في ترتيب المثل العقلية، يمكننا أن نقول إن شيئاً ما موجود، لأنه يشارك في شكل يجلب معه الوجود أو الكينونة على وجه الضرورة. وبالمثل، يقال عن الشيء أنه خيرٌ لأنه يشارك، مثلاً، في مثال العدالة، والعدالة تجلب الخيرية معها بالضرورة لأن العدالة جنس من الكمال، والكمال جنس من المثال الناظم للخير.²

يبدو أن السبب الذي يدفع أفلاطون إلى عدم التخلي عن المثال الناظم للخير في اللحظة التي يقدم فيها فكرة الخير العليا الناظمة يأخذنا إلى لب أخلاقيات أفلاطون. دعونا نفترض في هذه اللحظة أن المثال الناظم للخير جنس كل «الكمالات» الخاصة. المصطلح المتداول للكمال البشري هو «الفضيلة (ἀρετή)». في محاورات ورسائل أرسطو، الفضيلة هي الخير الإنساني، أي أنها كمال النوع البشري. على أنه يبدو من الممكن تمامًا أن يوافق شخص ما على أن الفضيلة هي خير للإنسان، وفي الوقت نفسه يتساءل عما إذا كان ينبغي السعي وراء الفضيلة. لأنه على الرغم من أن الجميع يريدون ما هو خير لأنفسهم، إلا أنه يمكن للمرء أن يفترض أن الفضيلة، على الرغم من كونها كملاً، ما كانت خيراً له. أعتقد أن هذا هو اللغز المركزي الذي

1 راجع محاوراة الجمهورية 357C6، حيث تشير εἶδος ἀγαθοῦ بوضوح إلى أنواع الخير. وهو ما يكون مؤملاً في التطبيق، كالدواء، ولكنه نافع في عواقبه. وهذا على النقيض من فصيل آخر للخير (357B5)، بما في ذلك تلك الأشياء التي نرغب فيها لذاتها وليس لعواقبها، مثل الملذات.

2 في تعليق على جمهورية أفلاطون، كروول 1.271.20-26 (راجع 273.11)، يميز برقلس، بالإضافة إلى فكرة الخير الناظمة العليا (ὑπερούσιος) والشكل التنسيقي للخير (οὐσιώδης)، استخداماً ثالثاً لـ «الخير»، في إشارة إلى نمط الكمال نفسه الذي يمكن أن يكون فينا، على سبيل المثال، المتعة أو الحكمة. هذه هي «أنماط الخير» المحددة التي يسعى إليها الناس. انظر أيضاً محاوراة الجمهورية D-367C حيث الرؤية والسمع والمعرفة والتمتع بالصحة كلها خيرات.

يحفز مناقشة محاورة الجمهورية. إذا ما هو سأل المرء: «لماذا يتعين عليّ أن أسعى لأن أكون إنساناً فاضلاً؟»، فإن هذا السؤال لا يوحى حتى برفض الادعاء بأن الفضيلة كملاً بشرياً. كما أنها لا وحي بأن رفض الادعاء بأن المرء يريد فقط لنفسه الخير الحقيقي. كل ما في الأمر هو أن المرء قد يشك فيما إذا كان تحقيق الفضيلة هو بالضرورة في مصلحته الخاصة، أي ما إذا كانت الفضيلة في الواقع خيرة للفرد، حتى لو سلم بأنها كمال له. إن بيانية مساءلة قيمة الفضيلة بالنسبة إلى الفرد هي ما يوضح السؤال الذي طرحه غلوكون (Glaucón) وأديمانتوس (Adeimantus) حول فائدة كونك عادلاً¹. ومجرد اللجوء البسيط إلى واقعة أن الفضيلة امتياز بشري أو فضيلة بشرية يمكن أن يجعل الجواب المتحدي: «أنا أقبل هذا، لكن لماذا يتعين عليّ أن أكون خيراً؟» باطلاً أو يعرض المرء إلى القول إنه ارتكب مغالطة.

يمكن توظيف الكثير من الحجج الحصيفة لإظهار أن السعي إلى الفضيلة يصب في مصلحة المرء بوجه عام. يقدم الفيلسوف أبيقور مثلاً ممتازاً يوضح فوائد الالتزام بالفضائل². لكن الحجة الحصيفة والروية لصالح الفضيلة لا يمكن لها من حيث المبدأ أن ترقى إلى مستوى الحجة المطلقة التي مفادها

1 انظر داسجوبتا 2017 Dasgupta، الذي يصف بوضوح مشكلة السلطة المعيارية للخصائص غير الطبيعية. يستشهد داسجوبتا بسميث-نويل Nowell-Smith وكورسجارد Korsgaard ناجل Nagel من بين آخرين بأنهم يطرحون نفس المشكلة. ويواصل القول بأنه في الواقع لا يمكن أن تكون هناك خاصية معيارية غير طبيعية، الخير، بحيث أن الاعتراف بشيء ما على أنه خير هو بحكم الواقع الرغبة في القيام به أو تحقيقه. موقف أفلاطون، كما سنرى، هو أن الطريقة الوحيدة لمواجهة هذه الحجة هي وجود خير أعلى (بالمعنى التقني لـ «الناظم» الموصوف في أعلاه) مطابق للواحد. تقدم ورقة داسجوبتا وجهة نظر طبيعانية مضادة للمذهب الأفلاطوني.

2 انظر أبيقور (ديوجين اللايرتي Diogenes Laertius 10.132). لاحظ أن أبيقور هنا يقارن بين نصيحته الحكيمة وبين خلاصات الفلسفة، وربما يعبر عن رد الفعل الطبيعي اتجاه الأفلاطونية.

أن مصلحة المرء لا تتحقق إلا إن تحلّى بالفضيلة.¹ والداعي إلى ذلك بسيط للغاية. إن الحث على الحياة الفاضلة - وهو الشيء الذي عادة ما يصرح به سقراط - لا يكون إلا من خلال رسم سيناريوهات بديلة للسلوك الفاضل وغير الفاضل لإظهار عواقب الأول على أنها أفضل من عواقب الثاني. ولكن ماذا لو كان المرء يفضل بالفعل هذه العواقب، مع أخذ كل الأمور في الاعتبار؟ في رأي أبيقور، وحته أتباعه على السلوك الفاضل، قد يفضل شخص ما مكافآت السلوك الفاسق مع كل المخاطر المصاحبة له على مكافآت السلوك الفاضل المصحوب بخسارة مؤكدة لفوائد السلوك الفاسق. من السهل، على

1 انظر محاوراة دفاع سقراط 9-D6، 9-28B5؛ وكراتيلوس 48C7 - D6 للتعبيرات عن الحظر المطلق للسلوك غير الفاضل. أجد أن الصيغة («لا يمكن أن تكون في مصلحة المرء») تتخلل بوضوح الادعاء المتكرر بأن الموت أفضل من ارتكاب الظلم. انظر بينير 2007a، Penner 2003، 2007b، الذي يبذل جهداً بطولياً لدعم الروية - وهو ما يسميه أيضاً «الروية الخاصة» - من خلال تقديم تفسير لفكرة الخير يجعلها فكرة كلية، من نوع معين، يتم تمثيلها تمثيلاً ملتبساً بواسطة الخير الخاص لكل فرد. أجد تفسيره لمنزلة الخير المتعالية ناقصاً في العديد من النواحي، لكن الأهم من ذلك كله هو أنه إذا كان الخير يتجاوز الجوهر οὐσία، فلا يمكن أن يكون كلياً ليتكّن بأي حال من الأحوال حملاً موحداً عن أي شيء يشارك فيه. لكن بصرف النظر عن هذا، يبدو لي أن بينير يفترض خطأً، أن الخير المتعالي يجب أن يكون منفصلاً تماماً عن خير كل فرد وأن السعي وراءه يجب أن يتعارض مع السعي لتحقيق خير الفرد. ومع ذلك، وكما حاولت أن أبين، فإن أفلاطون لا يعتقد أنه من الممكن فصل السعي وراء مصلحة الشخصية عن السعي وراء الخير مثلما أنه من الممكن أن تكون لدى المرء إجابة صحيحة «خاصة به» عن سؤال رياضي مختلف عن الإجابة الصحيحة. ولأن الخير على وجه التحديد يقع في ما وراء الجوهر οὐσία، فيمكن تمثيله تمثيلاً متعدد المعاني لأنه غاية صفيّة كامل من الطابع التي تسعى إليه. يرفض بينير، وهو على حق، محاولات كوبر 1977b، Coopper، ووايت 1979، White، وأناس 1981، Annas، وإيروين 1995، Irwin لفصل الخير بطريقة تجعل السعي وراءه يعني التخلي عن مصالح الفرد الخاصة. إن خطأ بينير الحاسم، من وجهة نظري، هو صورة طبق الأصل للخطأ الذي يرفضه وهو على حق. فهو يعتقد أن مصلحة الفرد يجب أن تكون منفصلة عن الخير العام المطلق غير الشخصي. ومن أجل تقديم الحجة لصالح الطرح الأول المعارض للأخير، على النقيض من خصومه الذين يدعمون الطرح الأخير في مقابل الأول، يجب عليه أن يقدم تأويلاً غير قابل للتصديق لميتافيزيقا فكرة الخير. يبدو لي أيضاً أن بينير يخلط الشكل الناظم للخير مع فكرة الخير الناظم العليا. للتعرف على مجهود رئيس آخر للدفاع عن الروية من خلال عزل «علم النفس الأخلاقي السقراطي» عن الأفلاطونية الميتافيزيقية، انظر بريكهاسوس وسميث 2010، Brickhouse and Smith، خاصة الفصل الثالث. تنبع الروية بطبيعة الحال من النزعة الإطلاقية إذا كان الطرح الأخير صحيحاً. إن ما يبدو وكأنه خطوط حجج متروية في محاوراة الجمهورية وفي أماكن أخرى من المحاورات هو صحيح، ولكن فقط إذا افترضنا الإطلاقية. ولذلك فمن الروية أن يكون المرء فاضلاً إذا أراد خيره. إن روية المرء وتعلّقه يتأكّدان فقط إذا لم ينفصلا عن الخير.

سبيل المثال، أن نتخيل أن ثراسيماخوس Thrasy-machus أو كاليكلس Calli-cles لا يتأثران بالحث على ضبط النفس، حتى لو أظهر ذلك لهما فوائد. وبالفعل، ربما يقرآن بتفوق الفضيلة على الرذيلة بالنسبة إلى أولئك الذين هم أضعف ولا يقرّون على التغلب على عواقب السلوك السيئ أو تجنبها. لكن بالنسبة لنفسيهما، فإن الأمر مختلف.

الجنوح إلى الروية هو الوجه المحترم للنظرة الواقعية التي ترى أن السؤال الوحيد المهم هو: «وماذا بالنسبة إليّ أنا؟» بينما الأمر غير مهم بالنسبة إلى فلسفة أفلاطون الأخلاقية أن يكون عند العديد أو عند معظم الناس ذكر عواقب السلوك الفاضل جواباً مناسباً عن السؤال¹.

ولا يمكن أن تتحقق مبدئياً كونية وكلية داخل عالم الاستدلال العملي، رغم أن أفلاطون اعتقد أنه سعى إلى إرسائها في كتاب الجمهورية وفي غيره. وذلك لأن الناس دائماً يرتبون وسائل الغايات ومكونات الغايات بترتيب معين. ولا يمكننا التأكد من أن محاورى سقراط سيكون لهم نفس الترتيب الذي وضعه سقراط. سقراط، على سبيل المثال، إذا حث كاليكلس على تفضيل ισονομία (المساواة) على πλεεονεξία (الجشع)، فلن يتردد كاليكلس في الردّ بأن هذا مناسب للضعيف، ولكنه غير مناسب للمتفوق حقاً². ولكن يتعين أن يكون الأمر دائماً على هذا النحو. بطبيعة الحال، يمكن للمرء أن يخضع للجوء امرئ إلى حساب المحاور، محاجاً أنه وفق اعتباره، فإن

1 يدرك فازيليوس Vasilou 2015، 61 أن معرفة الفضيلة ليست بالحافز الكافي وحده. ويعتقد (62) أن «التنشئة» أو التربية هي التي توفر الدافع. إذا كانت وجهة نظر أفلاطون صحيحة، فليس من الواضح كيف تظل الرغبة في الخير الحقيقي، أو فكرة الخير، ذات صلة بالتحفيز. ويعترف المؤلف بذلك من خلال رد وجهة نظر أفلاطون إلى وجهة نظر أرسطو.

2 انظر محاوره جورجياس 483B4-C6.

مسار الفعل، المسار الفاضل، تكون له عواقب أعلى من عواقب المسار غير الفاضل. وبناء عليه، يمكن تحقيق ضرب من الموضوعية بما أن تحليل ترتيب تفضيلي صريح يمكن أن يخرج عن الذاتية. وهذا هو هدف العلاج النفسي. ومع ذلك، تظل الموضوعية الحقيقية بعيدة المنال؛ لأنها لا تزال مشروطة بتفضيلات الفرد. قد يختار شخص ما مساراً مختلفاً للفعل، نظراً لأن تفضيلاته ليست ذات تأثير على تفضيلات شخص آخر.¹ وفعلاً، ليس لنظام الترتيب أي أهمية أو تأثير على ترتيبات الفرد أو استقراره في المستقبل. حتى لو كان لدى المرء فهم واضح لترتيبه الحالي، فإن ذلك لا يضمن استقراره أو تأثيراته على ترتيباته المستقبلية.

إن القول بالروية في رأيي ينقسم إلى شقين: أولاً، الخلط بين القيمة الذاتية والحقائق الموضوعية. ثانياً، الفشل في إدراك عدم كفاية الموضوعية لتحقيق الإطلاقة الأخلاقية، على الأقل بالنسبة إلى أفلاطون. ومن أجل ذلك فإن فكرة الخير النازمة العليا ضرورية. يعتقد مؤيدو الروية أن التقييمات الترتيبية الذاتية سهلة الانتقاد على أساس المبدأ المبني على رغبة كل إنسان بتحقيق خيره الخاص. ولكن عبارة «خير المرء» هي التعبير الكامل المشروع عن هذه التقييمات والترتيبات الذاتية. ردّاً على ذلك، قد يرغب الناقد في

1 انظر ورين 2018، 338-341، حول التمييز بين الموضوعية والكلية. تحتوي العديد من النظريات الأرسطية الحديثة على الموضوعية المجردة من الكلية. انظر على سبيل المثال، هورستهاوس Hursthouse 1999؛ وفوت 2001. Foot. يسعى كل هؤلاء الفلاسفة إلى إرساء المعيارية في الطبيعة البشرية أو في الطبيعة بوجه عام. الإنسان الصالح هو الذي يَبْرَ بطبيعته؛ وكذلك الحيوان الطيب أو النبات الطيب. لكن هذا الرأي يخلط بين العقلانية المعيارية وغير المعيارية، على افتراض أنهما متطابقان. وبالتالي، من المفترض أن يكون الشخص الصالح هو الشخص العاقل. ومع ذلك، إذا كانت لدينا طبيعة عاقلة، فمن غير الممكن أن يُحكم علينا بعدم العاقلية، حتى لو انتهكنا بعض المعايير الكلية المفترضة للخيرية. وسيصبح بلا معنى حبّ إنسان على تغيير ما هو عليه. وفقاً لأفلاطون، يجب أن يكون هناك قياس معياري كلي لتجنب طرح السؤال حول سبب عدم كون ثراسيماخوس Thrasymachus أو كاليكليس Callicles صالحين رغم أنهما عاقلان. انظر لوت 2014، 761-777 Lott للاطلاع على النقد المماثل لهذا الرأي.

التمييز بين ما يبدو على أنه خير وما هو خير بالفعل. وهذا حق. ولكن يجب فصل هذا التمييز عن التقييمات الذاتية ليؤدي دوره حسب ما يريده القائل بالروية. ولتحقيق الكلية، يجب على المرء أن يتجاوز الموضوعية، على أن على هذه التفرقة بغاية أن تشتغل كما يريده القائل بالروية أن تفصل عن التقويمات الترتيبية الذاتية. ولا يكون هذا الأمر ممكنًا إلا إذا تجاوز المرء الموضوعية وأدرك الكلية.

يكفي مثال نوعي ناظم للخير لتوفير أساس موضوع كمال نوع معين، لكن لا يمكن لأية كونية أو كلية أن تنجم عن ذلك. أود أن أستبق اعتراضًا بديهيًا يسعى إلى المماهة بين المثل والكليات أو على الأقل ادعاء أن موضوعية مثال معين يجعل منه قابلاً للحمل على جهة الكلية. تبعًا لهذا الاعتراض، لئن كان ثمة مثال ناظم للخير، فإنه كافٍ للكلية والكونية. لئن كان السلوك الفاضل خيرًا، فإنه خير كلي، له معنى في كل حال وفي كل محل. أعتقد أن هذا الاعتراض إنما هو نابع عن خلط. أولاً، إنما الكلي أقنمة لفعل تفكير في كل معقول كائنًا ما كان. وهو، ما عاينا، الطريقة التي يتعرف بها المرء على مثال؛ مما يؤهله إلى إصدار أحكام حملية. أما المثال، من حيث ما هو مثال، فما كان هو بالكلي ولا ينبغي له؛ ومن ثمة لا يمكن أن تكون داخل المثل كلية عن الإدراك المعرفي بمعزل ومنأى ومبعد. إن كلية الخير أو أي كيان غير شخصي وغير ذاتي (باعتباره معارضًا لكل ما يسمى كليًا) إنما هي سمة للوجود، ومبدأ الوجود يكافئ تقريبًا الحقيقة الأنطولوجية، دالًا على حلولها في كل مكان. ثانيًا؛ وعلى نحو أشد حسمًا، إنما المثل جوهر؛ أي طبيعة محددة محصورة. ومن الممكن دومًا أن نتساءل عما إذا كانت المشاركة في هذه الطبيعة خيرًا لا بالمعنى الذي تكون به فضيلة معينة خيرًا

لأنها ضرب من الكمال، ولكن ما إذا كان يمكن توصيفه وهو خير في النهاية للفرد بمعزل عن ترتيباته التفضيلية.¹

يقول أفلاطون في كتابه الجمهورية على لسان سقراط:

«أليس من الواضح أيضًا أن الكثير من الناس سوف يفضلون تحقيقًا أو اكتسابًا أو تفكيرًا أشياء ظاهرها أنها عادلة وجميلة، حتى لو ما كانت كذلك، في حين أن الحصول على الأشياء الخيرة في ظاهرها فقط لن يقبله أحد؛ بل يبحث الناس عن الأشياء الخيرة بحق. وفي هذه الحالة، على الأقل، يحتقر الجميع مجرد الظاهر»². يبدو أن هذا المقطع، الذي يسبق إدخال فكرة الخير بصفحة واحدة فقط، يوحي بأن أفلاطون يعتقد أنه قادر على إظهار أن فكرة الخير وحدها هي ما يسعى إليه الجميع. لا أحد يقبل أمرًا ظاهره خير فقط دون أن يكون خيرًا في ذاته حقًا. لا يتمثل التحدي في التمييز بين ما يبدو خيرًا وما هو خير حقًا، لأن هذا شيء لا يمكن لأحد أن ينكره بجدية. التحدي هو إظهار أن ما هو خير بالنسبة إلي هو في الواقع خير في ذاته؛ أي أن التحدي يكمن في الانتقال من الموضوعية إلى الكلية. إذا أمكن القيام بذلك، فسيتم حل مشكلة المعيارية غير الطبيعية. إن حافزي لفعل ما هو خير ببساطة هو نفس دافعي لفعل ما هو خير لنفسي، وهو شيء لا أملك إلا أن أرغب فيه.

1 راجع مور 1903 G. E. Moore في شأن الشبهة الطبيعية القائلة بأن ربط هُويّة «الخير» مع أي خاصية طبيعية، كاللذة مثلًا. هناك ردود فعل مختلفة للمذهب الطبيعي ترى أن «الخير» ليس متطابقًا في المعنى مع أي خاصية طبيعية، ولكن بعض الأمور التي يشير إليها «الخير» وبعض الخصائص الطبيعية أو غيرها تتساوى على نحو موسع. راجع لوت 2014 Lott حول «الفجوة المعيارية الطبيعية» التي تعني الانفصال بين امتلاك القدرة على السلوك الفاضل وإظهاره فعليًا باستمرار.

2 محاورة الجمهورية 505D5-9: τὸδε οὐ φανερόν, ὥς δίκαια μὲν καὶ κἀντα. τὸδε οὐ φανερόν, ὥς δίκαια μὲν καὶ καλὰ πολλοὶ ἂν ἔλοιοντο τὰ δοκοῦντα, κἀν<εἰ> μὴ εἶη, ὁμῶς ταῦτα πράττειν καὶ κεκτηῖσθαι καὶ δοκεῖν. ἀγαθὰ δὲ οὐδενὶ ἔτι ἄρκει τὰ δοκοῦντα κτᾶσθαι. ὁλλὰ τὰ ὄντα. 20D7-10. راجع محاورة فيلسف 20D7-10.

ما يجب إبدائه هو أن فكرة الخير هي مصدر أو علة لخيرية كل خيرٍ كامل.¹ هو ذا ما يدعى عند القول إن المثل العقلية «شبيهة بالخير (ἀγαθοειδῆ)» (الفصل الخامس، القسم 5.1، 19) لأنها من إنتاج الخير. هي «شبيهة بالخير» لأنها تبدي الخير نفسه. إن علة المثل العقلية السببية هي بالقوة كل ما هي عليه. وبما أن كل خير غاية، فلا يمكن تحقيق خير حقيقي دون تحقيق تجل من تجليات الخير. لا يوجد سيناريو لا يتطابق فيه «الخير بالنسبة إلي» مع «الخير».² إن كانت العدالة، مثلاً، تشبه الخير، مما يعني أنها خير حقيقي، وبالتالي من غير المتسق الزعم أنه إذا «أ» شيء عادل فإنه سوف ينطوي ذلك على ظلم لـ «ب»، وذلك لأن فكرة الخير هي علة ماهية العدالة ووجودها (الفصل الخامس، القسم 5.1، 7). الشبه بالخير جزء من ماهية العدالة. وهذا هو ما يعنيه الأمر عندما نقول إن العدالة أمر جيد

1 انظر أوديربيرغ 353-354، 2014، Oderberg، حول الأولوية المنطقية لكون الشيء «خيرًا» إلى كونه «خيرًا» بالنسبة إلى ص. وبسبب هذه الأولوية المنطقية على وجه التحديد، لا يمكن أن يكون أي شيء خيرًا لـ ص غير خير لـ ع على الرغم من أن ἁλός «خير» يختلف عن ἁλός «خير لـ ص» أو «خير لـ ع». بتعبير أدق، يجب أن نقول إنه لا يمكن، من الناحية المنطقية، أن يكون هناك شيء خيرًا لـ ص، فيصبح غير خير لـ ع أن يكون هذا الشيء خيرًا لـ ص. يتجاهل هذا التحليل، سعيا إلى التبسيط، احتمال أنه إذا كان هناك شيء خيرًا لـ ص، فمن الممكن أن يكون خير أو غير خيرًا لـ ع أن يكون هذا الشيء خيرًا لـ ص. يمكننا تنحية ما يسمى بـ «تأثير الأضرار الحالية».

2 عطفًا على المقطع في أعلاه (505E1-506A2)، يقول سقراط إن الناس لديهم «معرفة طفيفة (ἀπομαντευομένη)» بأن هناك خيرًا حقيقيًا، لكنهم لا يعرفون ما هو. أقترح أن هذه «المعرفة الطفيفة» يصاحبها وعي غامض بأن المرء لا يمكنه تحقيق الخير الحقيقي على حساب أي شخص آخر. ربما يكون هذا هو ما يجب تمثيله على أنه «الضمير». «الضمير» مفهوم نسقي مستمد من شيطان سقراط الذي يمنع دائمًا عندما يكون على وشك السعي وراء بعض الخير الإقصائي على ما يبدو. انظر محاورات دفاع سقراط 31D-32A، 40A-C؛ ومحاورات فايدروس. 248B-C. في محاورات طيماموس يماهي أفلاطون الشيطان بالعقل، وهو الجزء «الأشد سلطانًا» على النفس. وحيادية العقل هي التي تجعله دليلاً إلى الخير. العقل، عندما يكون سلطويًا في عمله، لا يبحث عن الخير لنفسه بمعزل عما هو خير مبسط. وافترض خلاف ذلك يعني استخدام العقل في خدمة الرغبة التي لا يمكن أن تحقق إلا خيرًا ظاهريًا. إن السؤال حول ما إذا كان هذا الخير الظاهري خيرًا حقًا لا يمكن الإجابة عنه من خلال التكنهات حول الكيفية التي قد تبدو بها الأشياء لشخص على فراش الموت. ولا يمكن الإجابة عنه على ضوء اكتشاف الخير الناظم وقهايه مع الواحد.

«في سعيه لذاته»، وهو ادعاء غامض جدًا في خارج السياق الميتافيزيقي الحالي.¹

تستمد انتقادات المذهب الطبيعي للكلية المعيارية في الأفلاطونية قوتها من حقيقة أن رغبة كل فرد في الحصول على خير حقيقي، وليس ظاهريًا، لا يمكن إشباعها إلا من خلال تحقيق هدف مخصوص. ومن العسير بمكان من وجهة نظر القائلين بالمذهب الطبيعي أن نتخيل هدفًا ينطبق الانطباق الكلي انطلاقًا من هدف هذا الفاعل الخاص. على أن موقف أفلاطون يتلافى بدقة هذا الاعتراض. إن رغبة المرء في الخير الحقيقي تعني أنه إذا تبين للمرء أن الخير الذي يسعى وراءه غير حقيقي، فسوف يتخلى على الفور عن الرغبة فيه.² لذلك، لا أستطيع أن أزعم زعمًا متماسكًا أن «ص» هي خيري بحق ولكني لا أريد هذا الخير. هنا يتراجع صاحب المذهب الطبيعي استراتيجيًا إلى الموقف القائل بأن رغبتني في «ص» لا تعني أن هناك أي شخص آخر يرغب في «ص» أيضًا. وهذا هو المكان الذي يقصد فيه أفلاطون إدراج فكرة ناظمة عليا عن الخير أو الواحد. يأتي متطلب الكلية من مثل عقلية محددة وتمثيلاتنا التي تُظهر الخير. إن متطلب الخصوصية لرغبة الفاعل في خيره الحقيقي يرتبط بالخير من خلال هذه المثل العقلية المحددة. إذا كان تحقيق مثال العدالة أمرًا خيرًا بالنسبة إلي، فهذا يعني أنه سيكون خيرًا

1 يعتقد ويليامز B. Williams 2008 أن أفلاطون يفترض أن فكرة الخير وحدها خيرة في جواها، لكن في الواقع عندما يجيب سقراط في محاورته الجمهورية عن سؤال «هل العدالة جيدة في جوهرها؟»، فإنه يفعل ذلك دون النظر إلى الخير، معتبرا أن كون الشخص عادلاً هو غاية في ذاتها أو قيمة في ذاتها. لا تنظر إجابة سقراط إلى فكرة الخير التي هي في الواقع عديمة المحتوى وغير قادرة على توفير أساس، ميتافيزيقي أو غيره، لاهتمامات أفلاطون الأخلاقية الأساسية. لا يعير ويليامز أي اهتمام للمحتوى المقدم للخير من خلال تماهيمه مع الواحد وما يترتب على ذلك من «محتوى» الوحدة التكاملية.

2 انظر بينر 1991، 1973، Penner 1971.

بالنسبة لأي شخص آخر، ولا مجال لأن يكون غير خير. قد يفترض أحدهم أن إدراك عدالة فعلٍ ما لا يعني أن المرء يجب عليه أن يرغب في القيام به. ويمكن للمرء أن يفترض أن إدراك خيرية الفعل بحق بالنسبة إلى نفسه لا يضمن خيريته.

بالنسبة إلى أفلاطون، يُترك الأمر للفيلسوف ليبين أن هناك مثل هذه الضمانة. الخير هو مصدر الوجود (الفصل الخامس، القسم 5.1، 7، 9) وغاية كل سعي (5)، وهذا ليس من قبيل الصدفة.¹ يُستنتج جزء من فهمنا للخير من ثمراته؛ ويُستنتج جزء آخر من كيفية سعينا لامتلاكه. مما يعني أن الخير هو (1) كل ما هو معقول افتراضاً و(2) ما يتم تحقيقه افتراضياً من خلال معرفة كل ما هو معقول. وعلى هذا النحو، لا يمكن أن يكون هناك سوى تمّاهٍ بين الخير من حيث هو مصدر والخير من حيث هو هدف.² وعلى النقيض من ذلك، فإن الانقطاع في جانبي الخير يجعل كلاً منهما غير معقول. إن الحاجة بعدم وجود خير كلي تعني الحاجة بأنه لا يوجد مصدر فريد كلي للوجود، والعكس صحيح. توجد تنبيهات إلى الخير في الجمال والتناسب

1 راجع أفلوطين، 6.8 [39]، 15، 2-1: καὶ ἐράσμιον καὶ ἔρως αὐτοῦ καὶ αὐτοῦ ἔρως. ἅτε οὐκ ἄλλως καλὸς ἢ παρ' αὐτοῦ καὶ ἐναὐτῷ (وهو [الخير] في ذاته موضوع للعشق، والعشق هو عشق لذاته، بقدر ما يكون جَمِلاً فقط بسبب ذاته وفي ذاته). ربما كان في ذهن أفلوطين محاوراة المأدبة. 192C - D عن العشق باعتباره تحقيقاً للوحدة التكاملية (ποῖσαι ἐν ἑκ δυοῖν).

2 تتجلى واقعة أن الخير غاية من خلال تمثيل المثل العقلية التي يقال إن هناك رغبة (ὁρέγνυμι) في مثلها. انظر فيدون 74E9-75B2. انظر بابينو 44-48، Papineau 1993، الذي يحاج بأن العلوم التي لها بعد غائي، مثل علم النفس، لا يمكن اختزالها في الطبيعيات. ويعتقد بابينو أن علم النفس يشكل استثناءً في هذا الصدد. لكن البعد الغائي لا يوحى بالطابع الكلي للخير. بناء على ادعاء أفلاطون بأن سائر العلوم تدرس ما له بعد غائي، لا يمكن اختزال أي منها في الطبيعيات وقد تم الاطلاع عليها وفق «النظام الأنكساغوري».

والحقيقة، وكل ذلك يمكن التعبير عنه من خلال عبارة الوحدة التكاملية.¹ وإذن، من حيث المبدأ، فإن إثبات وجود المبدأ الأول لكل شيء، والذي هو المنتشر ذاتيًا بالأساس، كما رأينا، ينهض دليلاً على كلية الخير، والعكس صحيح. وهكذا، فإن مناهضة أفلاطون للنظرية النسبية تدعم مبدأه الأول المطلق وتُدعم من طرفه. وبما أن الخير الكلي متعالٍ، فإن النسبية تستلزم المادية والمادية تستلزمها.

في محاورة جورجياس، هناك مثال جيد على الارتباط بين τέχνη (الصنعة) والقدرة على فرض وحدة متكاملة. «إن أنت شئت فانظر إلى الرسامين، أو بناء المنازل، أو بناء السفن، أو أي حرفي آخر تحبه، كيف يصوغ كل واحد ما يفعله في نظام معين، ويفرض التناسب بين الأشياء ويجعل كل شيء ملائماً للآخر حتى يتم إنشاء العمل بأكمله إنشاءً منظماً ومرتباً.»² ويتم تحقيق ذلك عن طريق فرض مثال (εἶδος) من نمط معين. ووحدة المثل هي التي توفر الخاصية التكاملية. والصانع الإلهي الذي هو الصانع أنموذج هذا الفرض المنظم. إن استقبال الوحدة (الوحدات) التكاملية هو الطريقة التي يستقبل بها الكون الخير.

وكما عاينا في الفصل الثالث، يُنظر في تفسير «شيء ملائم» (τι ἰκανόν)

1 الجمال هو الوحدة التكاملية التي يوفرها المثل العقلي لكل ما تم تشكيله. لهذا السبب، يمكن لأفلاطون أن يلجأ إلى التباس المعنى الذي يمكننا التحدث بموجبه إما عن شكل مفارق من الجمال أو عن سائر المثل العقلية معاً، التي تتمتع بوحدة الوجود، الذي هو الجمال. وبالإضافة إلى ذلك، فإن الخير، وهو مصدر وجود كل المثل العقلية، يمكن أيضاً أن يقال إنه جميل.

2 محاورة جورجياس 503E-504A2: οἷον εἰ βούλει ἰδεῖν τοὺς ζωγράφους, τοὺς οἰκοδόμους, τοὺς ναυπηγούς, τοὺς ἄλλους πάντας δημιουργούς, ὅντινα βούλει αὐτῶν, ὡς εἰς τάξιν τινὰ ἕκαστος ἕκαστον τίθησιν ὃ ἂν τιθῇ, καὶ προσαναγκάζει τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ πρέπον τε εἶναι καὶ ἀρμόττειν. ἕως ἂν τὸ ἅπαν συστήσῃται τεταγμένον τε καὶ κεκοσμημένον. πρᾶγμα راجع محاورة فيلدروس. 264C, 268D, حول الوحدة التكاملية لخطاب وتراجيديا.

في محاورة فيدون على أنه على الأرجح فكرة الخير. ومع المماهة بين الخير من جهة كونه مصدرًا ومن جانب كونه هدفًا، يمكننا أن نضيف أن دوره التفسيري يتعلق أيضًا بالفعل. ينتج الخير، على نحو غير مباشر، من خلال مجموعة المثل العقلية، وهي الكائنات التي تعمل على تحقيق طبائعها. وكما يقول سقراط، فإن تفسير فعله، الذي يتمثل في رفضه الفرار من السجن، هو أنه خير له أن يفعل ذلك. إنه خير، وهو تمثيل للخير في نهاية المطاف، لأنه، بوجه عام، فعل يشارك في تحقيق طبيعته. لكن طبيعته طبيعة الإنسان، والخير في الواقع مثال وجود الإنسان. لا شيء آخر يمكن أن يفسر بقاءه في السجن، لا سيما استرخاء جسده على سريريه في وضعية الجلوس. والسؤال «هل من الخير أن يبقى سقراط في السجن؟» والسؤال «هل يتجلى الخير الكلي في بقاء سقراط في السجن؟» هي أسئلة متطابقة ذات إجابات متطابقة.

إن الكلية المضمونة من لدن فكرة الخير تنبثق إلى مثل في العالم المحسوس عبر المثل العقلية. ولكن كما عاينا للتو، فإن هذا لا يجعل فكرة الخير عقيمة بحيث يكون المثل النوعي للخير كافيًا لضمان الكلية. ولذلك فإن فكرة الخير ليست خاصية من خصائص مثال معين. وهذا من شأنه أن ينجم مباشرة عن حقيقة أنها تقع في ما وراء الجوهر.¹ ولكنها بالتالي ليست مفرغة من المحتوى، بل على العكس، فهي تحتوي على محتوى دقيق يمكن التعبير عنه بقول استدلاي λόγος. ويشير الاسم المستعار «الواحد» إلى هذا المحتوى. والمحتوى هو عدم التركيب المطلق. ولكن، على نحو جوهري أكبر،

1 على الرغم من أن توما الأكويني Thomas Aquinas يدرك أن انتقاد أرسطو لمثال الخير لا يمنع أرسطو نفسه من طرح خير كلي مفارق، إلا أنه يعتقد أن خطأ أفلاطون كان في طرح فكرة محددة (quandam ideam) كانت طبيعتها هي الخيرية المشتركة بين الخيرات (communem omnium bonorum) انظر الأخلاق إلى نيقوماخوس 1.6. تمثل خطأ الأكويني التأويلي في فشله في التمييز بين مثال الخير وفكرة الخير.

يتم التعبير عن هذا المحتوى في كل وحدة تكاملية. إذا كان الواحد هو علة وجود الوحدة التكاملية لكل شيء، فإن الرغبة في الخير الحقيقي لأنفسنا هي الرغبة فيما لا نملكه ولكنه يرضي رغبة كائنات كما هي أنفسنا. يهتم الواحد ماهية ووجود كل شيء ينطوي على أي قدر من المعقولية. فالخير هو «الواحد» كما نرغب به فقط. يقدم الخير التفسير النهائي لكل شيء لأنه، باعتباره الواحد، هو مصدر الرغبة المهيكلية لكل شيء.

2.6 الفضيلة والمعرفة والخير

عبر المحاورات، يؤكد أفلاطون باستمرار أنه لا أحد يخطئ عن طيب خاطر.¹ يمكن فهم الكلمات οὐδείς ἔκων ἀμαρτάνει بطريقة تجعل الادعاء حقيقة تحليلية. لأن كلمة ἀμαρτάνει تشير إلى أن الشخص سعى إلى الهدف وفشل في إصابته. من المفترض أنه لا أحد يحاول إصابة الهدف ويفشل عن طيب خاطر. على أن المعنى الذي يقصده أفلاطون يتعدى ذلك. هو يقصد على الأقل أنه لا أحد يفشل في تحقيق الخير الحقيقي الذي يسعى إليه طواعية، حيث إنه لن يرضى أبداً بشيء آخر غير الخير الحقيقي. وإذا فشل، فذلك لأنه أخطأ واعتبر أن الخير الشبيهي الظاهري هو الخير الحقيقي، والسبب في خطئه هو بعض من فشله المعرفي. هو ببساطة لا يعرف أن ما يعتبره خيراً حقيقياً ليس بذلك. ومع هذا، إذا فهمنا أن الخير الحقيقي الذي يفشل الناس في تحقيقه فقط بسبب الجهل يمكن فصله عن فكرة الخير نفسها، فسنعود إلى التصور المتروى للخير والتأويل

1 انظر محاورات مينون 2-77C1، محاورات دفاع سقراط 37A5؛ محاورات جورجياس 488A3؛ محاورات بروتاغورس 358C7، 345D8؛ محاورات الجمهورية 589C6؛ محاورات تيمائوس 86C7-D1؛ ومحاورات النواميس 731C-D.

المتبصر لادعاء أفلاطون.¹ وقد يكون هذا هو المقصود، في إصرار سقراط ضد بولس في محاوره جورجياس، أن الطغاة يفعلون ما يبدو أفضل لهم وهم لا يفعلون ما يريدون لأن ما يريدونه هو ما هو خير حقًا، وليس فقط خيرًا في ظاهره.² على أن هناك فجوة بين الادعاء الصادق بأن الطغاة يريدون ما هو خير لأنفسهم، والادعاء المثير للجدل بأن ما يريدونه إنما هو ما هو خير كلي؛ لأن هذا الخير الكلي ما كان سوى الخير العائد عليهم هم. هذا الادعاء مثير للجدل بالتأكيد، لأنه إذا كان صحيحًا، فسيتعين على الطاغية أن يوافق على عدم رغبته بأن يكون طاغية في نهاية المطاف، بالطبع، على افتراض، أن الطغيان ليس خيرًا على الإطلاق.

إذا استوى الأمر هكذا، فهذا يلقي ضوءًا جديدًا على نوع المعرفة التي يفترض أنها مفقودة لدى الشخص المخطئ في الأمور الأخلاقية.³ والفهم الشائع لهذه المعرفة هو أنها معرفة للمثل العقلية، على الأقل مُثل الفضائل العقلية.⁴ ولئن عَلِمَ المرء ما العدالة، فسيكون قادرًا على التعرف على الأفعال العادلة. ولكن شرط أن نضيف أنه من خلال معرفة العدالة، يعرف المرء أن

1 بينر 2003 Penner.

2 محاوره جورجياس 467C4-466A4. وبطبيعة الحال، ما هو في الواقع خير ظاهري وشبهي يراه الفاعل على أنه إنما هو الخير الحقيقي.

3 حول العلاقة بين المعرفة والفضيلة، انظر على سبيل المثال، محاوره بروتاغوراس 313B؛ محاوره ثياتيتس 153B؛ محاوره ألقبياداس Alcibiades 1.133B.

4 كثير من الدارسين الذين يحملون هذا الرأي إما يعرفونه بأنه رأي سقراط المختلف عن رأي أفلاطون، أو أنه رأي أفلاطون في المحاورات "السقراطية". انظر على سبيل المثال، سانتاس 1979 Santas، الفصل السادس؛ بريكهاسوس وسميث 1994 Brickhouse and Smith، الفصلان 4-2؛ إيروين 1995 Irwin، الفصلان 4-3؛ وفازيليو 2008 Vasiliou، الفصول 1-4. تعتبر الأعمال المكثفة التي قام بها بينر وفلاستوس Penner وVlastos ضرورية في توجيه الكثير من الدراسات في هذا الاتجاه. حتى لو وجد المرء الفرق الطفيف بين الادعاء حول معرفة الفضائل بحيث يشمل «صناعة (τέχνη)» الفضيلة، فمن المفترض أن هذه الصناعة، بالنسبة لأفلاطون، تركز على معرفة المثل العقلية، والتي لا تتوفر إلا فيما يتعلق بفكرة الخير.

العدالة تشبه الخير، فمن الممكن تمامًا أن يعرف المرء ما هي العدالة ولا يتأثر بقيمتها الوسيطة. وكما رأينا، من قبل، يجب على المرء أن يرقى إلى الخير لا لكي يعرف أن العدالة خير، وقد افترض أن العدالة نمط فرعي من أنماط الفضيلة التي هي نمط واحد من جنس الكمال الذي هو مثال الخير. يتعين على المرء أن يرقى إلى فكرة الخير لكي يعرف العدالة. وأيًا كان ما يعنيه هذا، فإنه يجب أن يعني أنه بما أن العدالة تشبه الخير، فإن معرفة العدالة تعني معانيها بالعقل بحسبانها ثمرة للمبدأ الأول؛ بمعنى أن طبيعة العدالة تتحدد من خلال المبدأ الأول. ولئن كان من المستحيل أنه من الخير لي أن أكون ظالمًا، فذلك بسبب كلية الخير. وبالتالي، ليس من المنطق أن يجزم أحد أنه على الرغم من أن العدالة إنما هي الكمال، إلا أنها ليست من الخير بالنسبة إليه. والكمال، وفقًا لمبدأ الأنماط، إنما هو تجلٍّ من تجليات الخير. يتطلب الانتقال فكريًا من الموضوعية إلى الكلية وضع مبدأ أولي لكل شيء، هو علة وجود وماهية تلك المثل العقلية التي تحدد أفعالاً بعينها وحالات نفسية خيرة بخيرية مطلقة. إذا لم تكن فكرة الخير جزءًا لا يتجزأ من الأخلاق، فإن إقامة طبيعة كمال شأن العدالة لا يمكن أن ينجم عنه إلا حافز متروك. ولكن هذه الأمور، كما رأينا، قابلة للتفاوض قبولًا عظيمًا.

يبدو أن المعرفة التي تضمن الفضيلة، أو بعبارة أخرى، التي تضمن عدم ارتكاب المرء أخطاءً أخلاقية، هي المعرفة المكتسبة من خلال الجدل كما هو موضح في نظرية «الخط المنقسم». ومن دون هذه المعرفة، لن يفهم المرء لماذا الظفر بحياة طيبة ما كان بالضرورة لعبة محصلتها صفر. لقد تم توضيح هذه النقطة في نهاية كتاب الجمهورية، حيث يسلط أفلاطون الضوء

على رجل يمارس الفضيلة بحكم العادة من غير فلسفة.¹ شأن هذا الرجل، إذا ما هي أتيحت له الفرصة لاختيار حياة أخرى، فلسوف يختار حياة طاغية، وهو بالتأكيد الطراز الذي يعرضه أفلاطون للشخص الذي يعتقد أن الحياة لعبة محصلتها صفر. من المهم أن نعاين أن الفلسفة التي يفتقدها هذا الرجل بعيدة كل البعد عن الفلسفة المفهومة بالمعنى السقراطي المتمثل في «فحص نقدي للحياة». إن ما تفتقده هذه الشخصية البائسة الغفلة الاسم لا يمكن توفيره من خلال دحض وجهات النظر غير المدعومة والطائشة لمحاوري سقراط حول كيفية العيش، لأنه بينما يتم تصوير سقراط على أنه يفهم مهمته التي ألهمه إياها الإله، فإنه يحث الآخرين باستمرار على الاهتمام بأرواحهم.² ومع ذلك، بصرف النظر عن مخارج الجدل، يمكن بالتأكيد ممارسة العناية بالنفس، جنبًا إلى جنب مع العناية بالجسد، باعتبارها ضرورية لحياة طيبة، ولكن يمكن أن تكون هذه حياة تتبع خطوطًا روية، تمامًا مثل حياة الرجل الكريم النفس الذي يختار حياة طاغية.³ والندم الفوري الذي يبيده على اختياره عديم الأهمية لأن ندمه يركز على دواعي تعود إلى الرويَّة فقط. حتى لو كنا مصرين على أن العناية بالروح هي الأمر الأكثر أهمية، فلا يُفترض بنا ارتكاب المغالطة المُبسَّطة بأننا يجب ألا نهتم بأشياء، مثل الجسد، ثانوية في الاعتبار. ويعني هذا أنه

1 محاورة الجمهورية 619B7-D1: ἔθελ' ἄνευ φιλοσοφίας ἀρετῆς μετελῆφόντα الرجل يشبه إلى حد كبير «الأشخاص المحترمين (τοῦς ἐπικειμένους)» في 606A7-8 الذين يمكن أن يفسدهم الشعر بالمحاكاة. راجع 518D11. أيضًا فيدون 82D2-3 و 87A11-B3.

2 انظر خاصة محاورة دفاع سقراط 29B-30D. راجع محاورة لائس 187D-188C؛ جورجياس 457B-C، إلخ.

3 لاحظ أن «العناية بالجسم» تشمل العناية بموضوع الحالات الجسدية، فإذا كانت الذات الحقيقية هي النفس، فهذا لا يشمل مثل هذه الأحوال. الذات الحقيقية أو المثالية هي كيان غير مادي قادر على الوجود وجودًا مفارقًا للجسد. بديهي أن متبع المذهب الطبيعي يتجنب الرواح إلى ثمة.

في بعض المناسبات من المؤكد أن تتسبب التصرفات الموجهة للعناية بالجسد بإعاقة التركيز على العناية بالروح. ومن الأمثلة الجيدة على ذلك الرأي الذي يذهب صاحبه إلى أنه يتعين على سقراط أن يفر من السجن إذا كان يعتقد أنه بريء من التهمة التي أدين بها. ويمكن لهذا الشخص الارتكاز على الجدال المنطقي القائل بأن الضرر الذي يلحق بالآخرين بسبب فرار سقراط لا يساوي المنفعة التي تعود على سقراط (والآخرين) عند الفرار. ومجرد حدوث الظلم يعد أمرًا غير حاسم. والذي يحسم الجدل هو دليل على أنه إذا كان الفرار فعلًا ظالمًا، فلا يمكن لسقراط أو غيره الاستفادة منه، وبالفعل هذا هو المعنى المنطقي للحظر المطلق الذي يبدو أن سقراط فرضه على ارتكاب الأخطاء، حتى ولو لم يكن ذلك واضحًا في المحاورات التي تروّج لرعاية الروح باعتبارها فلسفة.

إن صعوبة تقدير الهوية الاختزالية بين «خير بالنسبة إلي» و«خير في ذاته» واضحة في وصف محاضرة أفلاطون سيئة السمعة (ἀκρόασις) عن الخير. تتجلى صعوبة تقدير الهوية المختزلة التي تجمع بين «الخير بالنسبة إلي» و«الخير» في محاضرة أفلاطون الشهيرة (ἀκρόασις) عن الخير¹ التي خيبت أمل الحضور الذين كانوا يتوقعون أن يسمعون شيئًا من الحكمة حول الخير الإنساني المعروف، أو عن جنس مثال الخير وأنواعه الرئيسة والفرعية. وما حصلوا عليه كان عبارة عن محاضرة رياضية مؤدية إلى الادعاء بأن «الخير واحد (ὁ ἀγαθὸν ἐστὶν ἓν)». سأركز على الخاتمة الرياضية بعد قليل. وأود الإشارة إلى أن أي قول وارد لأفلاطون حول الخير الإنساني المعروف ومساهمته في السعادة كان مفتوحًا مبدئيًا لاحتمالية الرفض بناء على أسس الروية. لو كنا حاجتنا، كما كان أفلاطون يرغب في ذلك بلا مرية، بأن الحماس المفرط

في السعي وراء الثروة لا يفضي إلى السعادة، كنا سنفتح النار على أنفسنا في مواجهة الاعتراض الواضح والقائل بأن ما يعتبر حماسة مفرطة أمر ظريفي أو مقامي للغاية. من الممكن بطبيعة الحال أن نفترض أنه، بصرف النظر عن الأدلة، ربما كان موقف أفلاطون نسخة من نزعة الروية إلى حد معين. ولكن رجحان الأدلة يشير إلى أن أفلاطون كان يعارض نزعة الروية على الأرجح قبل أن يبدأ في تدوين أفكاره.

تتم الطريقة التي يرتبط بها مثال الخير بالفكرة الكلية للخير من خلال الوحدة التكاملية التي يمكن التعبير عنها وفقًا لمعايير الجمال والحقيقة والتناسب كما وجدت في محاورة فيلفس. يعني هذا أنه لا يمكن للمرء أن يفترض أنه إذا كانت «أ» خيرًا لـ «ص» في زمن معين، فقد يكون من السيئ بالنسبة إلى «ع» أن تكون «أ» خيرًا لـ «ص» في ذلك الزمن. بناء عليه، من غير الصحيح الاعتقاد بأن تحقيق خيرك الخاص لعبة محصلتها صفر، حيث تؤدي منفعة الفرد تلقائيًا إلى عكس منفعة شخص آخر. وهذه هي الحقيقة لأن خيرية الشيء للمرء -نذكر هنا أن هو الشيء الذي يتمناه المرء- يكون بسبب أن هذا الخير ينطوي على وحدة تكاملية تُقَيَّمُ وفقًا للحقيقة والجمال والتناسب. ولئن كان ما يظهر على أنه خير للمرء خيرًا حقًا، فذلك لأنه يجلي أو يمثل، على نحو غير مباشر، فكرة الخير، مبدأ قياس ومصدر الحقيقة والجمال.¹

وفقًا لأفلاطون، يوفر المؤشر الثلاثي معايير لتقييم المزايم الأخلاقية. مثال الخير هو مصدر الحقيقة والقياس والتناسب، بالإضافة إلى الجمال. ومن الأفضل الرجوع إلى شهادة أرسطو لمعرفة كيف تصير هؤلاء الثلاثة واحدًا.

1 قد يعترض أحدهم بأن فكرة الخير تقع في ما وراء οὐσία، وعليه لا يمكن تمثيلها، لأن الأمثلة سوف تنطوي على οὐσία. ولكن هذا الاعتراض لا يأخذ بعين الاعتبار حقيقة أن οὐσία هي أسباب وسيلية. يعني أن المرء أو الشيء بعيد تمثيل فكرة الخير من خلال تمثيل شكل أو آخر. وهذا التمثيل ينتمي إلى نوع معين من الوحدة التكاملية التي ينطوي عليها كل شكل من المثل العقلية.

ونذكر بقول أرسطو بأن أفلاطون اختزل المثل العقلية إلى المبادئ الأولى، حيث جعل الكبير والصغير مادة الواحد ماهية.¹ فالواحد في التعبير الأرسطي له ماهية، ولكن كل ما له ماهية يكون مركباً، لأن وجوده متميز عن تلك الماهية. كل مثال طريقة متميزة لإظهار ما هو الواحد بالقوة.² وفضلاً عن هذا، ما من ماثل إلا وهو، بمعنى من المعاني مخصوص، طريقة يوجد بها الوجود. بقدر ما يشترك شيء ما في مثال معين، فإنه يشارك في وحدته، وإن كان ذلك يتضاءل بسبب السمة المادية أو الفيزيائية.³ تدخل المعيارية حيز التنفيذ عندما نكون في وضع يسمح لنا بتقدير الفجوة الموجودة بين القوة والفعل في شيء ذي طبيعة معينة. ولأغراض النقاش الحالية، تتمثل الفجوة ذات الأهمية الكبرى في الموهبة التي هي تجسيد بشري والإنجاز المحتمل لوحة تكاملية شخصية مثالية.

وأنا أفهم أن الوظيفة المعيارية للحقيقة بحسبانها تشير إلى النوع

1 أرسطو، كتاب ما بعد الطبيعة، 21-22، 987b20-6، α: ص 4، τῶν δὲ τὰς ἀκινήτους οὐσίας εἶναι λεγόντων οἱ μὲν φασιναὐτὸ τὸ ἐν τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ εἶναι οὐσίαν μέντοι τὸ ἐναὐτοῦ [τὸ ἀγαθόν] ὄντο εἶναι μάλιστα (من بين الذين يدعون أن هناك جواهر غير متحركة، بعض يقول إن الواحد هو الخير نفسه، ولكنهم ظنوا أن ماهية الخير هي في المقام الأول الواحد). من المرجح أن يُدرج أفلاطون بين أولئك الذين يعتقدون (ὄντο) أن الواحد هو ماهية الخير. أيضاً، EEα 8، 121825-30.

2 راجع محاورة فيلسف 15B1-2 الذي يطرح سؤالاً حول ما إذا كان ينبغي للمرء أن يعتقد بوجود المثل العقلية أم لا. تسمى هذه المثل العقلية «جواهر فردة» «monads» أو «آحاداً» (μονάδες). اللغز المطروح أمام بروتارخوس هو كيف يمكن لهذه، مع احتفاظها بهويتها، أن تكون حاضرة حضوراً مباشراً في العديد من الأشياء، أو حاضرة حضوراً وسيطاً عبر أشياء تابعة. إن العلاقة بين الواحد، ووحدة المثال، والدور المعياري للمثال في توفير القياس لغير المُقاس أو غير المحدود علاقة واضحة ومباشرة. انظر آدم Adam 1920، 2:62، الذي يعتقد أن كل οὐσία إنما هي «تحددات معينة لـ [فكرة] الخير». أيضاً الملحق 3، محاورة الجمهورية bk. 7، 176: «تعبير أو تجسيد للخير». أعتقد أنه على حق في الأساس، لكن آدم لا يأخذ في الاعتبار الدور السببي للخير. كما أنه لا يعتبر أن تمهيي الخير مع الواحد الذي بدونه يكون، على أقل تقدير، محيراً أمر كيف أن شكل الدائرية، مثلاً، تحديد معين للخير. أكثر من هذا، تكون التعبيرات عن الخير من خلال تعبيراتها عن الوجود.

3 انظر خاصة محاورة الجمهورية 8-476A5، حيث يظهر الشكل (المثال العقلي) الواحد (φαίνεσθαι) متعدداً بسبب ارتباطه (κοινωνία) بالأفعال وبالأجسام.

الطبيعي قيد الاستقصاء؛ بمعنى أن دورها هو أن نخبرنا عن المثال الذي يشارك فيه ذلك النوع الطبيعي. إن تحديد النوع الطبيعي هو ثمرة التجميع والتقسيم الناجح. ومن ثَمَّ، فإن التعرف على المثال في وحدته التكاملية هو إحدى طرق التعرف على الخير. تشير الوظيفة المعيارية للقياس أو التناسب إلى الوحدة التكاملية التي تتكون من توازن العناصر في تكوين الشيء. إن الوظيفة المعيارية للجمال هي بمثابة مؤشر على جاذبية أي وحدة تكاملية إلى أي شخص قادر على إدراكه. وهكذا فإن الجمال الظاهري، كما رأينا، سيكون جذابًا للبعض، بينما الجمال الحقيقي فقط هو الذي سيجذب الفيلسوف. وذلك لأن الجمال الحقيقي وحده هو الخير حقًا، أي تجلي من تجليات الخير.

والمثال الأنصع لمبدأ الوحدة التكاملية موجود في محاورة الجمهورية، حيث يُقال عن الشخص الفاضل إنه «أصبح واحدًا متكاملًا من بين كثيرين (παντάπασιν ἓνα γινόμενον ἐκ πολλῶν)¹». في هذه الحالة، ينشأ التوحيد التكاملي نتيجة الانفصال عن الجسد، أو بعبارة أكثر دقة، يكون نتيجة الانفصال عن الذوات العابرة للحالات الجسدية وتركيز الذات في

1 محاورة الجمهورية 443E1-2. انظر كورسجارد 100-Korsgaard 2008، 109. راجع محاورة الجمهورية 554E4-6 ومحاورة فيدون 83A7-B2 حول دور الفلسفة في إقناع النفس «بضم الذات إلى الذات». إن الضم عمل من أعمال الوحدة التكاملية. انظر أيضًا محاورة طيماوس 31B4-8 و32A7-B2 عن الصانع باعتباره ينقل الوحدة التكاملية إلى الكون. حول أمثلة الكهف باعتبارها تظهر نقطة البداية للتحويل الذاتي وتحقيق الهوية الحقيقية، انظر لافيكيّا 236-249، Lavecchia 2006، و غوتييرز 2012 Gutierrez. إن نقطة نهاية الترقى من الكهف هي بالطبع رؤية فكرة الخير. بدون معرفة الذات، لا يمكن للمرء أن يعرف ما هو خير حقًا لنفسه. وما هو خير للنفس هو عين ما هو خير. يبدو هذا الاستنتاج تحصيل حاصل فقط إذا لم تتم مراهة الخير بالواحد، وخير المرء الحقيقي هو «أن يصبح واحدًا من بين كثيرين» بما يتوافق مع طبيعته. انظر أيضًا ولافيكيّا 2006، 179-183؛ ولوتشيتي 2014، 460 Luchetti 2014، 461. تقدم أن رأينا أن الوحدة التكاملية يتم توفيرها بواسطة الخير في محاورة فيدون. 6-99C5. انظر أيضًا محاورة الجمهورية 423B-422E حول المتطلبات الجغرافية لوحدة المدينة المثالية ومحاورة النواميس 739D بشأن وحدة الدولة من حيث بوسمها أمرًا مرغوبًا فيه.

العقل. وتكمن المعيارية في حقيقة أن عملية التركيز أو التكاملية هذه هي ما يحقق طبيعة الفرد الحقيقية. فهي توحيد الذات الموهوبة أو الاختبارية مع «الإنسان في جوى الإنسان (τοῦ ἀνθρώπου ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος)»¹.

تتمثل الحجة الداعية إلى المماهة بين «الخير» و«الخير بالنسبة إلي أنا» في الانتقال من مجرد الموضوعية إلى الكلية. إن القبول بأن ما هو خير لي قد يختلف عما يبدو خيراً لي الآن هو قبول بوجود معيار موضوعي لخير المرء.² وبمجرد القبول بوجود الموضوعية، سوف يُتاح العبور من الموضوعية إلى الكلية من خلال المثل العقلية المشابهة للخير، لأن قصر الخير على جنس من الكمال من شأنه أن يتركنا في عَوَزٍ إلى الكلية المطلوبة، بما أنه ليس من الضرورة أن يكون تحقيق هذا الكمال خيراً للنفس. لا يمكن إقامة كلية الخير إلا من خلال استغراق ما يصلح للفرد الواحد في الخير ببساطة. وليس يمكن تحقيق ذلك إلا من خلال فكرة الخير النازمة التي تنكشف لنا من خلال المعيار الثلاثي للجمال والحقيقة والتناسب. وتلك هي جوانب الوحدة التكاملية. على حد علمنا، كانت نزعة الروية هي وجهة نظر سقراط التاريخي، ومع ذلك، لا يوجد دليل على أنها كانت وجهة نظر أفلاطون أو جهة نظر شخصية سقراط الأدبية. في جميع الاحتمالات، عارض أفلاطون النزعة الروية في وقت مبكر من مساره الفلسفي.

1 محاوراة الجمهورية B1 - 589A7. يجد هيتشكوك Hitchcock، 76 1982، الوحدة التكاملية في "الاتساق بين الفكر والرغبة».

2 انظر إلى الحجة التي قدمها ثراسيماخوس في محاوراة الجمهورية والتي قدمها كاليكليس في محاوراة جورجياس حيث أُجبرت كلتا الحجتين على الاعتراف بأنه من الممكن أن يكون خير الإنسان عكس ما يظنه من خيره عند لحظة معينة. والطريق بين الذاتية والموضوعية أسهل بكثير من الطريق بين الموضوعية إلى الكلية. وهذا واضح في عقود تعليمية طويلة للفلاسفة الحكام.

يبدو أن الحجّة المؤيدة لكلية الخيرية، التي فحواها الوحدة التكاملية، يمكن دحضها بسهولة من قبل أي شخص يلح على أن الإقرار بالموضوعية لا يؤدي إلى الكلية، لأن ما هو خير لشخص من نظرة موضوعية يكون كذلك فقط؛ أي أنه لا يوجد موضوع معقول متاح عند السعي إلى مرجع موضوعي. فلا يمكن للمرء النظر إلى مثال الإنسان (الذي يشبه الخير لأنه يشارك في فكرة الخير) لتحديد ما هو خير في نفسه بكل موضوعية. وبالتالي، تصبح الكلية غير متاحة، فلا يمكن تمييز الواقع الظاهر إلا من خلال التمييز بين ما هو ذاتي وبين ما هو موضوعي.

وهذا طراز مختلف تمامًا من الاعتراض، وهو يتماشى مع مبادئ المذهب الطبيعي. حتى لو سلّم المرء بأنه من الممكن استنتاج خير ذاتي باستنتاجات صحيحة من خلال تعميمات اختبارية حول ما هو خير للآخرين، فسيواجه المرء معضلة في تحديد نطاق اصطلاح «الآخرين». ولا يمكن أن يكون «الآخرون» من الصنف الطبيعي، ما دام لا وجود لمثل هذه الأشياء. هنا ينضم الموضوعي إلى النظرية الاسمية لتفتيت المعيار، وتصبح القواعد الأخلاقية ذات سمات فردية تشبه العلاجات الطبية المبنية على الحمض النووي. هل يملك أفلاطون أي موارد نسقية لمواجهة هذا النوع من الاعتراض؟ يعتقد العديد من الدارسين أن أفلاطون يملك مثل هذه الموارد، سواء كانت خاصة به أو تحت ستار الأخلاق السقراطية وعلم النفس الأخلاقي.¹ ولكن لا تحتاج تلك الموارد، بأي حال من الأحوال إلى لجوء إلى فكرة الخير الناعمة.

1 مثال جيد على هذه الطريقة في التعامل مع الأخلاق الأفلاطونية يتمثل في كامتيكار 2017 Kamtekar.

3.6 الأخلاق الأفلاطونية من دون فكرة الخير

بما أن معظم المناقشات حول الأخلاق الأفلاطونية في الدراسات المعاصرة تتجاهل فكرة الخير باعتبارها غير ذات صلة، علينا أن نثبت خطأ هذا المنهج، أو بتعبير أدق، أن نثبت أن استبعاد فكرة الخير يؤدي إلى استحالة تحقيق أخلاق غير طيبعية.¹ فلنتذكر أولاً أن أفلاطون قال إن موضوع بحث الفلسفة الأساسي هو العالم المعقول على وجه التعميم. كما أكد أن تحديد ما الخير وما الشر وما الصواب وما الخطأ موضوع فلسفي. يعتقد أفلاطون أن معتنق المذهب الطيبعي، سواء كان من متبعي المذهب النسبي أو مذهب المتعة، لا يملك الموارد التي تمكنه من الدفاع عن موقف متماسك في هذا الشأن، لأن المذهب الطبيعي يوفر موارد تعبر عما هو شخصي فردي وليس عما هو كلي كوني في حين أن الخير ينتمي إلى الكلية والكونية وليس إلى الفردية.

عادةً ما تستدعي النقاشات الدائرة حول فلسفة أفلاطون الأخلاقية مثال الخير الناضج لتأسيس فرضية تدعي أن الفضائل خير وإلا لكانت تلك النقاشات تتجنب اللجوء إلى الميتافيزيقا لجوءاً تاماً. والبديل الأخير كاملاً يملك جذوراً تقيم استراتيجية تهدف أولاً إلى تمييز المذهب الأخلاقي

1 راجع أناس 102، 1999، Annas، التي تقول «ليس من المجدي النظر في محاوراة الجمهورية عن طريق مباشرة تؤثر فيها [نظرية المثل العقلية] على محتوى النظرية الأخلاقية في المحاوراة». وإذ تتبع أناس (108)، إروين Irwin، في ظنه أن فكرة الخير هي مجرد «البنية المنظمة لعالم المثل العقلية». تردف أناس في جدالها قائلة إن أفلاطون يظهر خلطاً إذا كان يعتقد أن «الاستنتاجات الأخلاقية تُحرز من المقدمات الميتافيزيقية». لكن، هذا ما يعتقده أفلاطون بالفعل، عدا أنه ما كان خلطاً، لأن تلك هي الطريقة الوحيدة التي يمكن من خلالها استخلاص الاستنتاجات الأخلاقية الكلية الكونية. يمكن إحلال المعيارية في الفجوة بين القوة والفعل، بحيث يبرز الفعل في الوحدة التكاملية الظاهرة في الجمال والحقيقة والتناسب المعبر عنها من خلال العقل غير المرهون بشيء.

السقراطي غير الميتافيزيقي.¹ من ثم، مع ترسيخ هذه المقولة، يمكن تجاهل الإطار الميتافيزيقي الواضح للأخلاقيات فيما يسمى بالمحاورات الأفلاطونية (على عكس المحاورات السقراطية) باعتبارها غير ذات صلة أو غير ضرورية للمذهب الأخلاقي. ومن البديل الأول يصبح مثال الخير الناظم بمثابة مرتكز للحجة العامة: ألا وهي أن الجميع يرغب في الخير الحقيقي؛ والفضائل هي الخير الحقيقي؛ ولهذا، يرغب الجميع في الفضائل. وبما أنه من الواضح أن كثيراً من الناس لا يرغبون في أن يكونوا فاضلين، يُستنتج أن فشلاً في المعرفة واقعٌ ها هنا لا محالة. ولو علم المرء أن الفضائل هي الخير الحقيقي لرغب فيها. على أنه وإن كان من غير الواضح ما إذا كانت المعرفة بالعدالة أو القدرة على إنشاء قول حجاجي في العدالة كافياً لمعرفة أن العدالة خيرٌ أو أن معرفة أن العدالة خير يفترض قطعة إضافية من المعرفة.² لأنه بالنسبة إلى شخص يريد أن يكون عادلاً، فإن معرفة ما العدالة قد تبدو كافية؛ لكنه لا يشعر الشخص المفتقر إلى ميول خاص نحو أن يكون عادلاً، فإن معرفة ما العدالة لا يمكن أن يكون في ذاته محفزاً على إتيان الفعل العادل، وذلك حتى لو نحن سلمنا بأن المرء يرغب في الخير الحقيقي لذاته.

إن التعالق بين الفضيلة والمعرفة والسعادة أو الخير الإنساني بؤرة معظم الدراسات في أخلاق أفلاطون. والعلاقة بين الفضيلة والمعرفة والصلة بين الفضيلة والسعادة أمران مركزيان. ومن خلال هذا التعالق يتم فحص ما

1 انظر على سبيل المثال، سانتاس 1979؛ فلاستوس 1991؛ بينز وروي Penner and Rowe 2005؛ وروي Rowe 2007.

2 انظر محاورات الجمهورية 4-505A1، حيث يقول سقراط إن فكرة الخير هي التي تجعل الأشياء مفيدة ونافعة. يفترض أن النفع والفائدة من ضمن الأشياء الخيرة بخيرية مطلقة. راجع 367C6-D3. ومع ذلك، وكما يستفيض سقراط في شرحه، لا يمكننا أن نعرف ما هي العدالة دون أن نربطها بفكرة الخير الناظمة العليا الناظمة.

يُسمى بالمفارقات السقراطية فحصاً نقدياً.¹ وهكذا، يجب تحليل كل الادعاءات التي تلي والتي تدعي بأن المعاناة أفضل من ارتكاب الفعل الشرير، وأن الشخص الفاسد يكون في أسوأ حال لو لم يُعاقب، ويكون حاله أفضل لو هو عوقب، وأن ما من أحد يحب ارتكاب الفعل الخاطئ، وأن الطغاة يتبعون ما في ظاهره خير لهم وليس ما يبتغون فعله، وأن الشخص السيئ لا يمكنه إيذاء الشخص الفاضل. ويهدف هذا التحليل إلى الكشف عن المزاعم التي تؤكد صحة تلك الادعاءات، بالرغم من طابعها المفارق. وبالتالي، يهدف التحليل النموذجي للمفارقات إلى إظهار أن الفضيلة ضرورية وكافية لتحقيق السعادة، وعليه يستحيل أن يؤدي السلوك الشرير إلى السعادة.² لا يمكن أن يكون فاعل الشر أفضل حالاً من الذي يعاني من الشر؛ والشخص الرذل الذي لا يُعاقب يُحرم من إمكانية إعادة تأهيله بالفضيلة؛ فاقتراح الخطأ ثمرة الجهل بالفضيلة؛ والطاغية جاهل ويظن أن الفعل الخاطئ يفضي إلى السعادة؛ والشخص الفاضل يتمتع بمناعة نسبية تجاه الأذى المقصود من قبل الشخص الرذل.

شأن هذا التحليل أنه ينهض على فهم معين للفضيلة. وكما رأينا سابقاً، يعتقد أفلاطون أن ثمة بوناً شاسعاً بين الفضيلة مع الفلسفة والفضيلة من دونها. والفرق هو أن الشخص الفاضل بلا فلسفة سعيد بسعادة كاملة.

1 انظر أوبراين 2005 O'Brien، الفصل الأول، وسانتاس 1979 Santas، الفصل السادس، للحصول على مداخل مفيدة إلى المفارقات.

2 يشك البعض فيما إذا كان أفلاطون يعتبر أن الفضيلة كافية لتحقيق السعادة لأن الفضيلة وحدها لا تعيق الحظ السيئ الذي بدوره يعوق تحقيق السعادة. انظر محاوراة دفاع سقراط (30C6- Apology). D5، 41C8-D2؛ كراتيليوس 48B8-9؛ وخارميدس 174B11-C3، 173D3-5 للحصول على دليل على أطروحة الكفاية. انظر إروين 1995، 58-60، 236-237، Irwin، للاطلاع على الاقتراح القائل بأنه لو لم تكن الفضيلة كافية لتحقيق السعادة، فإنها تساهم في السعادة أكثر من أي شيء آخر. هذه المسألة لا تؤثر في المناقشة الحالية.

وبقدر ما يكون غير سعيد، فلا يتضح لماذا هذا الشخص سوف يكون أفضل عند معاناته أكثر ما عند فعله الشر، أو ألا يكون أفضل إذا لم يعاقب على فعل شر ظرفي، أو لماذا المعرفة التي يتعين أن يكسبها إن هو كان فاضلاً غير كافية لمنعه من أن يقترف خطأ.

لن يرتاح من ألزم نفسه بنطاق المفارقات وتجنب إرفاق مثال الخير الناظم، وذلك رغم إمكان إقراره بأن الفلسفة تصيرّ الفضيلة المعهودة شيئاً آخر، وهذا الشيء الآخر هو الأساس الوحيد لحقيقة المفارقات. يستبعد هذا التصور للفلسفة بالضرورة ما قاله أفلاطون في محاوره الجمهورية عن الفلسفة وهو أنها الرغبة في معرفة الوجود الكامل، وهي معرفة، بحسب ما قاله أفلاطون، ممكنة في ظل معرفة فكرة الخير النازمة فقط.

قد يوجد ربما مساران ممكنان يعينان المرء على دمج الفلسفة في متعلق الفضيلة لجعل الفضيلة ضرورية وكافية لتحقيق السعادة والدفاع عن المفارقات على هذا الأساس. أحد المسارين يعتبر الفلسفة تفتيداً على طريقة التساؤل السقراطية. بناء عليه، يعتنق المرء جهله أو على الأقل يبقى نفسه متقبلاً لدحض أي ادعاء يدّعيه. لكن هذا الموقف لا يمكن له أن يحوّل الفضيلة الشائعة إلى فضيلة حق.¹ في مناقشتنا لمحاوره الجمهورية 10 في أعلاه، يختار الشخص الفاضل غفل الاسم حياة الطاغية لجهله لا لظنه بعلم لا يعلمه. وليس هناك ما يشير إلى داعي اعتناقه للحياة الشريرة سوى أنه يجهل العواقب السيئة والحتمية لحياة كهذه. ولكن هذا الجهل ليس هو الجهل المنعوت بالسقراطي.

1 انظر Sedly 2013، 82-84، الذي يحاج على أن الفضائل التطهيرية الواردة في محاوره فيدون، لا الفضائل الشعبية والسياسية، هي التي تقع ضمن نطاق الفلسفة. الفضائل الشعبية والسياسية هي تلك المذكورة في نهاية الكتاب الرابع من محاوره الجمهورية؛ والفضائل التطهيرية هي تلك التي تخص الفيلسوف الذي يرى فكرة الخير وكيف تُشتق منها المثل العقلية.

ثانيًا، هناك بدل ذلك لجوء ضعيف إلى اعتبار الفلسفة فحصًا للحياة. وهو العناية بالروح الذي كرّس سقراط له في كتابه محاوراة الدفاع.¹ لكن رعاية الروح وحدها تمثل إشكالية كبيرة إذا ما تم اعتبارها أساسًا للدفاع عن المفارقات وإطلاقية الأخلاق الأفلاطونية. فقد يقر أحدهم برغبته في العناية بالروح ويصر في ذات الآن على ضرورة العناية بالجسد. وإن افترضنا الإخلاص في المبتغيين إلا أن الظروف قد تحكم بتوجيه الاهتمام نحو أحدهما دون الآخر. فمثلاً، يمكن لغريزة العناية بالجسد أن توغز مؤقتًا إلى سقراط بالفرار من السجن على حساب ما تمليه العناية الروحية.

لتقوية العناية الروحية التقوية الكافية بحيث تصبح هي لب الفلسفة التي تجعل من الفضيلة العادية فضيلة كافية وضرورية لتحقيق السعادة، يلزم المرء أن يحتاج بأن العناية الروحية في ذاتها تمثل العناية بالذات، حيث إن الروح هي الذات.² وعلى هذا الأساس، يمكن للمرء أن يحتاج بأن العناية بالجسد هي عناية بشيء تملكه، وتفضيل العناية بالملكات على العناية بالذات ما كان أبدًا باستراتيجية عقلانية. قد يكون هذا هو الحال، ولكن الادعاء بأن العناية بالجسد رعاية ممتلكات خارجية يملكها الإنسان خديعة. أيعني هذا أن العناية بالأظافر شيء لا يمكن تسويغه مقابل العناية بالروح؟ تتوتر العلاقة بين العناية بالجسد والعناية بالروح عندما يكون شأن الحالات الجسدية وشأن الحالات غير الجسدية في صراع مع بعضهما بعضًا. وأبرز

1 انظر على سبيل المثال، بينير 134، 1992-Penner 137؛ بريكهاسوس Brickhouse وسميث 1994-Smith، الفصل الرابع؛ وبريكهاسوس وسميث 2010، 44-49.

2 انظر 2003-Gerson، الفصل الأول. من الصعب، وربما المستحيل، حساب القيمة النسبية للعناية بأنفسنا مقابل العناية بأجسادنا بسبب اختلاف الشأن بينهما. من الذي يقرر بين شأن الحالات الجسدية وشأن الحالات النفسية؟ لو كانت الحالات النفسية هي شأن الذات الحقيقية، تكون قياسات القيمة النسبية واضحة.

الأمثلة في المحاورات هي تلك التي يواجه فيها الإنسان الاختيار بين اتباع الشهوات والامتناع عنها لاعتقاده أن اتباعها مضر. وبما أن موضوع الشهوات، حسب أفلاطون، موضوع نفسي، فإن النزاع ما كان بين العناية بالنفس والعناية بالجسد، وإنما بين العناية بقسم من النفس باعتباره يتعارض مع القسم الآخر. وإذا افترضنا وضوح الفرق بين هذين الخيارين فإننا نقع في النثرية الخطابية، ومن الخطبي افتراض أن هذا الخيار هو دومًا الخيار الأبين.¹ يمكننا أن نتخيل بسهولة كاليكليس مؤيدًا رغبة العناية بالروح طالما لا تتعارض تلك الرعاية مع واجبات المواطن الأثيني البالغ.²

يضمحل الغموض الذي يحيط بهذين التأويلين للفلسفة المطلوبين لتحقيق السعادة التحقيق الأكبر كلما نظرنا إلى وضوح وصف أفلاطون لطبيعة الفلسفة في كتاب الجمهورية. فالمرء الذي كرس نفسه للفلسفة يسعى إلى معرفة الكائن الكامل. ولكن يخبرنا أفلاطون أيضًا أن هذه المعرفة تعتمد على قبول معرفتي بفكرة الخير. ولذلك، من الخير قول كيف لنا أن نتوصل إلى دفاع لا يفترض جدلاً ولا يعتمد على الروية عن المفارقات السقراطية دون الاعتماد على الميثافيزيقا، وخاصة المبدأ الأول لكل شيء.

1 انظر فلاستوس 5-6، 1971، Vlastos، الذي صرح: «إذا كان لديك يوم واحد فقط لتعيشه، ولا يمكنك أن تتوقع شيئاً سوى الفراغ من بعد ذلك، فإن سقراط يشعر أنه سيظل لديك كل الدواعي التي تحتاجها لتحسين نفسك؛ ستضطر للعيش مع نفسك يومًا واحدًا، فلماذا تعيش مع نفسك أسوأ، إذا كان بإمكانك العيش مع نفسك أفضل بدلاً من ذلك؟ إن النصوص التي يستشهد بها فلاستوس لدعم هذا الرأي (محاورة دفاع سقراط 28D6-10، 28B5-6؛ ومحاورة كراتيليوس 48C6-D5) وهي تدعم بالفعل أطروحة ما يسميه فلاستوس "سيادة الفضيلة"، بيد أنها لا تبدي، ولا يحاول فلاستوس أن يشرح لماذا يجب على المرء أن يكرس نفسه تمامًا لسيادة الفضيلة بدلاً من الإدعان بأن هذه السيادة غير ممكنة في بعض الأحيان.

2 انظر محاورة جورجياس 484C4-E3. في محاورة طيماوس 88A9-B2، أنطق أفلاطون محاور طيماوس قائلاً: إن البشر لديهم نوعان من الرغبة، إحداها مدفوعة بالتجسد والأخرى مدفوعة بالجزء الإلهي أو الخالد من النفس. وبالتالي فإن الإنسان كائن ذو شقين. ويتعلق الصراع النفسي بهاتين الذاتين، وكلاهما متعلق بالعاقلية، على الرغم من أن عاقلية الأول محجوبة بسبب التجسد.

وبعبارة أخرى، فإن البدائل ليست سوى ردّ مثير للتساؤلات على المذهب الطبيعي أو ميتافيزيقا أفلاطون النسقية.

4.6 الخير، الصفات الأخلاقية، والوحدة التكاملية

مما سبق، يسهل علينا الاستنتاج بأنه لو كانت أخلاق أفلاطون تركز بالفعل على المبدأ الميتافيزيقي الأول على الإطلاق، فهي إما تثبت لنا الكثير، أو على وجه الشبه، لا تثبت شيئاً على الإطلاق. لتكن هناك فكرة عليا ناظمة للخير، بحيث يكون كل شيء يقال عنه إن الخير يُحمَل عليه إما يعقل ذلك لأنه يشارك في الخير، أكان مشاركة غير مباشرة أم مشاركة مباشرة. إذا كانت الأفعال العادلة خيرة تمثل العدالة، وكانت العدالة تشارك في الخير أو تشبه الخير، فهذا لا يطفق حتى في أن يقول لنا ما إذا كان الفعل الأخلاقي أو السياسي أو الأخلاقي المثير للجدل يعتبر عدلاً أم لا. لو اعتبرنا، على سبيل المثال، أن أوطيفرون يعتبر بأن التقوى أمر خير في النهاية بسبب فكرة الخير وبسبب مثال التقوى، فكيف لهذا الإقرار أن يساعدنا في معرفة ما إذا كانت محاكمته لوالده بتهمة قتل عبد هو من التقوى أم لا؟ تظل هذه المثل العقلية قائمة بالطبع حتى عندما نتفق أن «الخير» و«ما هو خير لي» متطابقان أو على الأقل متساويان من حيث اتصالهما ببعضهما بعضاً. كما تظل المثل العقلية قائمة حتى لو تخيلنا أن لسقراط قولاً مسوغاً في التقوى ورغبة بمشاركة هذا السبب مع أوطيفرون، وحتى لو تخيلنا أن أوطيفرون مستعد لقبول هذا القول التسويغي واعتباره أكثر من مجرد كلمات فارغة.

أعتقد أن الإجابة عن هذه المسألة تعتمد بالكامل على فهم الخير بحسبانه وحدة تكاملية. وهذا يعني أن كل ما هو خير يكون خيراً بقدر

ما هو وحدة تكاملية.¹ ما من مثال عقلي إلا وهو وحدة تكاملية بحكم التعريف لأنه وحدة أبدية وغير قابلة للتغير وقمیل إلى دمج حالاتها المحسوسة مع بعضها بعضًا، جاعلة كل واحدة منها أُمُودًا للمثال العقلي وطرازًا له. ولكن الوحدات المتكاملة لهذه الحالات تتميز بالضرورة بتعقيد أكثر؛ لأن المثل العقلية تتجلى في أشياء «كائنة وغير كائنة في الوقت نفسه». وفضلاً عن هذا، بما أن المثل العقلية تتمكن من التجلي وفق طرق تجليات مختلفة، فإن الوحدة التكاملية لأي فعل عادل، أو شخص عادل، أو مدينة عادلة، أو قانون عادل قد تتجلى بأساليب مختلفة. يوضح هذا القول النقطة الجليّة في محاورّة المادبة حيثما هيئة جميلة ومؤسسة جميلة كلتاهما تبيان عن الجمال، ولكنهما لا تجليان عنه بالطريقة عينها. وكمحاولّة مبدئية لفهم كيف توفر الوحدة المتكاملة معيارًا للصفات الأخلاقية، نطرح السؤال الحريّ بالطرح: هل ينشأ هذا الفعل أو هذه السياسية وهل يشاركان في الوحدة التكاملية للصنف الطبيعي المرتبط بهما؟ على سبيل المثال، تعتبر المدينة، وفقًا لأفلاطون، وحدة متكاملة عندما تقوم أجزاءها الأساسية بعملها.² لذلك يمكن الحكم على السياسات الاجتماعية أو السياسية إذا كانت ناشئة عن تصرفات المشرعين الذين يقومون بعملهم في الحفاظ على وحدة المدينة، أو إذا نشأت كمحاولات من قبل المشرعين لإصلاح تلك الوحدة أو الحفاظ عليها. وينطبق تسويغ مماثل على تصرفات الفرد الفاضل. وفي الحالتين، تستلزم

1 انظر محاورّة الجمهورية 422E-423B، 462A-B، حيث من الواضح أن الفرق بين الحالة الناجحة أو الجيدة والحالة السيئة هو وجود أو عدم وجود وحدة تكاملية. راجع أيضًا محاورّة المادبة. 192C - D عن العشق بوصفه وحدة تكاملية. انظر أرسطو، الأخلاق إلى نيقوماخوس، EEα 8، 1218a19، إذ يناقش الخير والعدالة والصحة بوسمها درجات. انظر مور 193-196، C. Moore 2015، الذي يفهم الوحدة التكاملية على أنها «بناء ذاتي». وهي، تقريبًا، الطريقة التي يفهمها بها أفلوطين. انظر التاسوعات 5.8 [31]، 6.6 [34]، 10.14-11.9 [9]، 13.9-11.

2 انظر محاورّة الجمهورية 6-D، 10-423B9-551D5. انظر بارادو 1997، Pradeau، الفصل 2.

الوحدة التكاملية حكم العقل لتحقيق مصلحة المدينة بأكملها، أو مصلحة الإنسان الفاضل بكليّته. والعقل في النفس، أو العقل في شخص الحكام، هو ما يوحد ويستدمج جميع الأجزاء على النحو الأمثل. وكما رأينا، فإن الإدراك المعرفي نشاط موحد على العموم.¹ إن إمكانية التوحيد دون المستوى الأمثل، الذي يُفزي إلى التفكك، ويوفر لنا محوراً هرمياً يمكننا على أساسه إصدار أحكام أخلاقية وسياسية.² كلما زادت الوحدة حسب النوع، كان ذلك أفضل؛ وكلما قلت الوحدة، كان الأمر أسوأ. علاوة على ذلك، فإن وحدة تكاملية تحتوي على أجزاء أقل للتكامل تكون أقرب إلى النموذج من الوحدة التي تحتوي على أجزاء أكثر للتكامل.³

للعقلانية تأثير توحيد على ما هو غير عقلاني، وللروح تأثير تويحيدي على الجسد. وعلى العموم، كل ما لا مثال له يوحد المثل العقلي؛ وكل ما لا حد له يوحد الحد. إن ما يدفع فكرة الوحدة التكاملية هو قيام وظيفة عليا بفرض الوحدة على وظيفة سُفلى لها دون إلغاء تلك السُفلى. فمثلاً، عادة ما تتحكم العقلانية بالشهوات دون استئصالها. ولكن عند البدء

1 انظر الفصل الرابع القسمين 4 و5. في محاوره فيلفس 16Cff.، في مثال الإملاء بالقراءة والكتابة، من الواضح بوجه خاص أن القدرة على القراءة مهارة توحيدية، وهي مهارة يتم فيها توحيد جميع حروف الأبجدية معرفياً في أقوال مختلفة.

2 في الكتابين 8 و9 من محاوره الجمهورية، يشرح لنا صنافه الانحلال، سواء في الأفراد أو الدول، أن الوحدة التكاملية قابلة للتدرج على سلسلة تصنيفية يكون فيها المُوحد تماماً على طرف وغير المُوحد مطلقاً على الطرف الآخر. هذه وحدة ضمن نوعية، إذا جاز التعبير، وهي مقياس لما هو أفضل أو أسوأ ضمن الأفراد أو الدول. لكن أفلاطون يحدد أيضاً الأساس الميتافيزيقي للوحدة بين النوعية، بحيث يمكننا القول إن الوحدة التكاملية للإنسان أفضل (أي أقرب إلى الواحد) من الوحدة التكاملية لحيوان آخر، وهي أسوأ من الوحدة التكاملية للإله، وأيضاً إن الوحدة التكاملية للنفس الخالدة في كل إنسان أفضل من الوحدة التكاملية للإنسان.

3 تُفهم «الأجزاء» هنا على أنها أجزاء امتدادية. قد يمتلك الفرد العضوي أجزاء أكثر من الفرد غير العضوي، لكن تكامله النفسي لا يتضمن أجزاء ممتدة على الإطلاق.

في استئصال الشهوات، يقترب المرء من تفكيك التركيبة التي تولّد الشهوات. الفلسفة هي «المراس على الاحتضار والموت» تحديداً، لأنّ مباحة النفس بعقل المرء تؤدي بالحثم إلى الاغتراب عن الشهوات. لا يقتصر الأمر على أنّ الفلسفة لديها موضوع بحث مخصوص، ولكن اكتساب المعرفة في هذا الموضوع الحصري؛ أي تحقيق الهويّة المعرفية به، هو «الاندماج مع الإله» من خلال الرُّقي إلى وحدة تكاملية أعلى.

أقيم حكم العقل في الفرد الفاضل في الكتاب الرابع من محاوره الجمهورية مع تعريف الفضائل. لكن حكم العقل الموصوف هناك، على الرغم من أنه يؤدي إلى الفضائل، فإنه لا يولّد فضيلة مقرونة بالفلسفة، وهو الأمر لم يُطرح حتى الكتاب الخامس. يقيم الكتاب الرابع وحدة الإنسان التكاملية، ولكننا لن نصل إلى الوحدة المتكاملة للفيلسوف حتى الكتاب التاسع. وتلك وحدة عليا لأنها تحقق الانفصال عن الجسد، الانفصال بمعنى الاستلاب النفسي أو الاغتراب. إن العيش بهذه الطريقة، وفقاً لحكم العقل، يعني الانفصال بقدر ما هو الانفصال الجسدي يكون ممكناً عما هو مزاجي. وبالالتزام بخلاصات الاستدلال الكلي، تتضح هويّة «الخير» و«الخير بالنسبة إلي» وضوح هويّة «الحقيقة» و«الحقيقة بالنسبة إلي».

أعتقد أن الانتقاد القائل إن هذا التأويل يترك الكثير وربما معظم الأفعال والأقوال تحت عتبة الصلة بالواقع بالنسبة إلى الوحدة التكاملية ما كان بالانتقاد الجدي الحاسم. كما يصرّ الرواقيون، سوف تكون ثمة العديد من الأفعال الحيادية. ولكن الإطلاقية التي أصر عليها سقراط في محاوره كريتون، وهي عدم جواز ارتكاب المرء فعلاً ظالماً بأي حال من الأحوال،

وقد ظن سقراط أنه فعل ظالم، يبقى راسخاً وواضحاً، لأن فعل ذلك يعني التوجُّه نحو التفكك الذاتي. وهذا ينفي وجود أي سيناريو يحقق الاستفادة من هذا. وعليه، يمكننا التسليم بسهولة بأن هذا الادعاء لا معنى له إن لم تكن النفس هي الذات ولم تكن النفس خالدة. لا يمكن لوحدة تكاملية لا وجود لها ضمن هرمية الميٲافيزيقا الأفلاطونية أن تكون برغبة كلية. لكل طريقته الخاصة في توحيد حياته أو في بناء مروية متكاملة عن ذاته. إن تفضيل أحد تلك العناصر على الآخر يعتمد كلياً على هرمية تعلوها فكرة الخير الناطمة العليا. تسمو حياة فوق حياة أخرى لمجرد اقترابها أكثر من الخير نفسه، وهو المبدأ الأول البسيط لكل شيء. وكلمة «أقرب» هنا تعني بطبيعة الحال المزيد من الوحدة التكاملية.¹

الوحدة التكاملية نتاج فرض الحد على اللامحدود كما هو موضح في محاورة فيلفس.² وتدخل المعيارية في الصورة بفكرة «القياس (τὸ μέτρον)» التي تشير إلى الإلزام الصحيح أو الدقيق للترتيب الرياضي بدلاً من الانحراف عنه.³ والوحدة التكاملية المثالية تنطوي على الترتيب الصحيح أو المضبوط لتجسيدات مبدأ اللامحدودية من خلال تجسيدات مبدأ الحد. فالوحدة التكاملية للأجزاء تمثل أفضل تجسيد للأنموذج. في محاورة الجمهورية، رأينا

1 انظر محاورة الجمهورية 540A9 حيث يتم اللجوء إلى فكرة الخير باعتبارها «أنموذجاً (παράδειγμα)» لتجسيد الخير في الأفعال وفي النفوس. ادعائي هو أن الخير الأسمى في حد ذاته لا يمكن أن يكون أنموذجاً؛ ولا يمكن للخير الأسمى أن يؤدي هذه الوظيفة إلا إذا تم اعتبار مبدأ الوحدة التكاملية.

2 انظر محاورة فيلفس 10-23C9، 10-16C9. يرفض هاكفورث 1945، 41، تعريف الحد مع المثل العقلية وهو على حق، لكنه بعد ذلك يقع في حيرة بشأن ماهية الحد.

3 انظر محاورة فيلفس 30C5: κοσμοῦσα τε καὶ 28E3: διακοσμεῖν 26B10: νόμος καὶ τάξις 64B7: κόσμος συνταττοῦσα

أن الوحدة التكاملية للنفس هي وحدة أجزاء النفس مرتبة حسب حكم العقل. وفي محاورة فيلفس، يبرز سؤال مختلف، وهو سؤال الوحدة التكاملية المثلّي للكائن البشري المركّب من النفس والجسد ويختلف عن الروح، وفي الوضع المثالي هو خاضع للجزء الخالد من الروح. فالروح المتجسدة خاضعة للحالات والأفعال النفسية وخاضعة للحالات الجسدية، بما في ذلك اللذة والألم. وتثير هذه المحاورة سؤالاً محدداً حول ما الذي يشكل الوحدة التكاملية المثلّي للكائن البشري، الذي هو موضع لحالات متعددة أو أفعال ذاتية سواء كانت متزامنة أو على نحو أكثر إجمالاً، غير متزامنة.

يتجلّى الخير في الوحدة التكاملية.¹ وبعبارة أرسطو، إن الوحدة التكاملية هي ماهية تجلّي الخيرية. ولهذا السبب يكون مبدأ الحد -ليس الحد بأم عينه- هو الواحد، ولهذا السبب أيضاً يتم التأكيد مراراً وتكراراً على أن تجلّي الخير في الكائن البشري سيكون في وحدة تكاملية. والمعضلة التي تتصارع معها محاورة فيلفس هي هذه: وهو أننا على الرغم من كوننا في الواقع عقولاً لا تعتبر المتعة الجسدية شيئاً، فإننا في الواقع متجسدون الآن في أجساد والأرواح المتجسدة ترغب في المتعة. لكن القيود المفروضة على المتعة التي تكتشفها المحاورات، والتمييز بين المتع الحقيقية والزائفة، تهدف إلى التقليل من تفكك العقل تفكيكاً ذاتياً أثناء تجسده، وبالتالي إعاقه مصيره. هذه الرغبة هي أساس التمييز بين الملذات الحقيقية والكاذبة.

بناء على هذا الأساس الميتافيزيقي، يمكن الحكم على الوصفات الأخلاقية

1 يبدو جلياً أن وصف المثل العقلية بأنها «وحدات (μονάδες)» في محاورة فيلفس 2-15B1 في سياق المذهب الميتافيزيقي الأوسع لهذه المحاورة يقصد الإشارة إلى الوحدة التكاملية. لكننا نتذكر من محاورة بارمنيدس أنه لا يوجد شكل يعتبر واحداً دون شروط؛ وحدانيته مشتقة.

تبعًا لما إذا كانت تمنع الوحدة التكاملية أو تعززها. تبطل الطبيعة الكمية للوحدة التكاملية المثالية الادعاء بأنه وعلى خلاف «حق» و«حق عندي» اللذين هما متماهيان، يمكن لـ«خير» و«خير عندي» أن تتباينا. بالنسبة إلى أفلاطون، تحقيق الخير على حساب ضرر شخص آخر إنما هو أمر مستحيل رياضيًا، حتى لو نظرنا إلى الأمر على أنه كذلك.¹

قد نحتاج إلى أسفارٍ وأقطارٍ لنتمكن من استكشاف جميع الطرق التي تعتمد عليها رؤية أفلاطون التربوية لغرس الوحدة التكاملية وفقًا لجوانب الجمال والحقيقة والتناسب. ويمكننا استيضاح كل ما ذكر في محاوره الجمهورية ومحاوره السياسي ومحاوره طيماوس ومحاوره النواميس.² الطرق الملموسة لتحقيق الخير هي الموسيقى والتدريب البدني والرياضيات وعلم الفلك والجدل. وهي تنتج وحدة تكاملية أعظم في الكائن البشري، والأهم من ذلك، في الروح التي هي متماهية مع الشخص.

5.6 الشهوة والخير

يوضح أفلوطين العلاقة بين الخير بوصفه مبدأ والخير بوصفه غاية في واحدة من أبرز المقاطع في كتاب التاسوعات:

«ثم إنه [الخير] في آن واحد هو المعشوق والعشق بالذات والعشق (لما كان عليه في ذاته)، إذ أنه لم يكن حُسْنًا إلا من تلقاء ذاته وفي ما كان عليه في

1 انظر ريست 2002، Rist، الفصل الثاني، للحجة القائلة بأن الأساس الميتافيزيقي المتعالي ضروري لأخلاق موضوعية سواء بالنسبة إلى أفلاطون أو في الواقع.

2 انظر ميلر 2004 (1980)، Miller، وخاصة المقال التكميلي "التربية الجدلية والتعاليم غير المدونة في محاوره السياسي لأفلاطون" لرؤية مقدمة الوحدة التكاملية وأوسطها في ثلاثة من جوانبها. انظر أيضًا برنيات 2000، Burnyeat.

النسبي للشهوة، وكلاهما يتوسع في مناقشتها، فالشهوة تفتقر إلى ما تسعى للظفر به.¹ فكيف للشهوة أن تساعد في وصف المبدأ الأول الذي لا تشوبه شائبة أبداً؟

أسهل خطوة أولى في مسعى الجواب هي بما أنه بما أن الخير هو بالقوة ما ينتجه، فإنه يتعين أن يكون بالقوة هو الشهوة.² مع ذلك، هذه النقطة لا تتحدث عن مركزية الشهوة في البناء الميتافيزيقي الشامل الذي هو الأفلاطونية. فالخير، كما يقول أفلوطين، هو أيضاً شهوة في حد ذاته. وهذا يعني أن الخير في الأساس عملية عشق للنفس. لكن الخير، كما يقول أفلاطون، يفيض.³ لذلك، فإن عشق النفس هذا هو في الأساس معطاء مُنتج. ولهذا السبب، عند ذروة ترقى الفيلسوف في الأسرار العليا في محاورة المأدبة، ينتج تحقيق الخير فضيلة حقيقية في الطامح طموحاً عفوياً وضرورياً.⁴ وهي فضيلة حقيقية وما كانت شعبية هي أو سياسية. لأن تحقيق الخير، بالطريقة الوحيدة الممكنة لنا من خلال معرفة ما هو معقول، إنما هو أمر يُنتج ما ينتجه الخير فقط. وهذا ما يحدث عند إضافة الفلسفة إلى مجرد الفضيلة الشعبية. ولهذا الداعي أيضاً يمكننا القول إن نشاط سقراط التوليدي التساؤلي كان ثمة ما يحث عليه حثاً ذاتياً ويتطلبه التطلب كله. ولهذا الداعي كان فلاستوس على خطأ جسيم لما هو أكد أن نظرية أفلاطون في الشهوانية إنما هي نظرية فاشلة لأنها لا تستطيع تأييد أولوية عشق الأشخاص على

1 في محاورة المأدبة 202D13، نتعلم أن الشهوة شيطانية، ومكانتها بوسمها وسيطاً مكانة أكيدة، بغض النظر عن مدى دقة ذلك. والمبدأ الأول لكل شيء شيء ليس يمكن تصوره بوسمه مبدئاً وسيطاً.

2 انظر محاورة الجمهورية 506E3، 508B6-7 (الفصل الخامس، القسم 5.1، 3).

3 انظر محاورة الجمهورية 506E3، 508B6-7 (الفصل الخامس، القسم 5.1، 3).

4 انظر محاورة المأدبة 212A.

عشق الأفكار.¹ إن مفهوم عشق الأفراد باعتباره موضوع العشق الأولي يعتبر فقط صورة للواقع الأصيل. اعتقد أفلاطون أن ذكر أي شيء آخر سوف يكون خطأ. ومع ذلك، فإن عشق الأفراد، كما يفهمه فلاستوس، على ما أحسب، هو ثمرة لبلوغ الخير. هذا لا يعني، بطبيعة الحال، أن الفيلسوف الناجح هو القادر وحده على عشق الأشخاص. وإنما يعني أنه يمكن تقييم عشق الأشخاص متراتبًا تبعًا لدرجة الخيرية المتمثلة في حياة العاشق. إذا ما هو كان الخير يفيض من غير حساب، فإنه أينما حضر وكيفما ظهر، يفيض العشق بالتبع.² ولو ما كان الخير هو الشهوة في ذاتها، فلن يكون حضور الشهوة في كل شيء آخر رغبة في الخير، بل يكون رغبة في شيء آخر. وفي هذه الحالة، يخطئ من يدعي أن ما يريده كل واحد بلا استثناء إنما هو الخير. لا يرى أفلاطون وجود أي مفارقة في ادعاء أن الشهوة لما هو جميل هي الشهوة للخير الذي لا نملكه؛ بل إن في امتلاكنا للخير، أو بقدر امتلاكنا له، نملك الشهوة في ذاتها.³

أرى أن قوة التأويل في أعلاه تكمن في أن العملية التوحيدية التكاملية لمعرفة الحقائق، كانت عرضية أو ضرورية، تعكس العملية التوحيدية التكاملية الدينامية التي تمثل الرغبة في الخير.⁴ ويصرح أرسطو بأن فكرة أن موضوع الرغبة الأخير وموضوع التفكير الأخير متماهيان إنما هي فكرة أفلاطونية بالذات.⁵ ولهذا فإن الخير

1 انظر فلاستوس 1973، 30، Vlastos 31.

2 لذلك فإن الصانع يخلق لأنه خير. انظر محاوراة طيماوس 6-42E5، 2-29E1. أفلوطين، التاسوعات 4.8 [6] 6، 16-6، 5.4 [7] 1، 34-36.

3 كما يشير برقلس في كتابه 16-17، Alcibiadem Platonis 30، حقيقة أن كل شيء مشحون بالإثارة الجنسية هو تفسير لأوبة كل الأشياء إلى الإلهية. راجع 52، 10-12، 141، 1-5. انظر 2017 Vasilakis لمزيد من الملاحظات الملائمة حول تعريف الخير بالافتراض مع الشهوة.

4 انظر هالفواسن 1992a، 226-236، Halfwassen خاصة 229، وديجاردنيز 2004، 64، Desjardins. حول الإدراك بوسمه عملية توحيدية كما تنعكس في مراحل الخط المنقسم. إن μέγιστον μάθημα (الحد الأقصى) للخير (بوصفه واحدًا) هو الافتراض المسبق لهذه العملية واكتمال ذروتها.

5 أرسطو: كتاب ما بعد الطبيعة. 1072a25-26، 7، 8.

هو الواحد. وسائر الكائنات ترغب في الخير، ولذلك هي تسعى جاهدة إلى تحقيق الوحدة المتكاملة. وهذا ينطبق على البشر على نحو عام أيضًا. ولكن بوسمها كائنات فقط متفردة بالقدرة على الإدراك المعرفي العالي، هناك سعي مزدوج لتحقيق الوحدة المتكاملة. الأول هو التماهي مع أذهاننا والثاني هو السعي من أجل المعرفة والهُويّة المعرفية مع كل ما هو معقول. وهكذا يحقق المخلوق العاقل الخير.

قد يوفر ما سبق خلفية مناسبة لتقدير ما دفع الأفلاطونيين المتأخرين، المدركين إدراكًا شديدًا للتعالق بين الخير من حيث هو مبدأ والخير باعتباره هدفًا، إلى دراسة الدعوة السقراطية الشهيرة في «الاستطرد» الواردة في كتاب أفلاطون ثياتيطس، واعتبار ذلك الاستطرد رمزًا للأفلاطونية. إن نصيحة سقراط «بالتشبه بالإلهي قدر الإمكان» قد أربكت دارسي أفلاطون لعدة دواعٍ¹ من ضمن تلك الدواعي، وليس أقلها أهمية، أنه ليس يبدو من الممكن لكائن فان أن يشبه نفسه بكائن خالد.² هي ذي القضية بالضبط، لأنه يقال إن وسيلة التشبه إنما هي الفضيلة، في حين أن الإلهي ما كان بحاجة إلى الفضيلة. وحتى إضافة الحكمة لا يحول الحكمة البشرية إلى حكمة إلهية.

وبالنظر إلى ما سبق، يجب فهم الترتيبي إلى الخير على أنه عودة العقبي إلى العلة. بلغة نسقية، تستند البنية الدينامية الأساسية للكون إلى «الصعدة» و«الأوبة»، «الترقي» و«التدلي»، «الذهاب» و«المجيء». ويمكن العثور على معالجة شاملة

1 انظر محاورة ثياتيطس 176B1. راجع محاورة الجمهورية 613B1؛ ومحاورة تيمائوس 90D. انظر لافيكييا Lavecchia 2006 للحصول على مسح شامل للمعالجة الأفلاطونية لهذه الموعظة. لقد أربكت هذه الفكرة بيترسون Peterson للغاية 2011، 59-89، التي وجدت الحث على التشبه بالإلهي سخيفًا للغاية لدرجة أنها رفضت تصديق أن هذه كانت وجهة نظر أفلاطون.

2 بالنظر إلى ما يُقال في محاورة فايدروس 246A2-245C5، النفس خالدة لأنها ذاتية التحرك. والخالد إلهي. لذا، فمهمة التشبه هي الاعتراف بخلود المرء، ومن ثمَّ ألوهيته.

لهذه البنية في كتاب برقلس أصول اللاهوت.¹ كما رأينا، الترتي والتدلي يرتكزان على فيض الخير والرغبة في كل الأشياء لما فيها من الخير، إلى ما يفيض عنه. وركيزة البقاء موجودة في نص من محاور طيماوس يقول إن الصانع «بقي في نفسه بطريقته المعتادة (ἐμμενεν ἐν τῷ ἑαυτοῦ κατὰτρόπον ἦθει)» وهو يعمل على ترتيب الكون.² ويعود كون البنية دينامية إلى النشاط الأساسي للمبدأ الأول لكل شيء. ولا تؤدي الدينامية في نهاية المطاف إلى الانحلال، لأن الترتي مضمون من خلال البقاء والمسير. وهو مضمون أيضًا، لأن المسير نابع من المبدأ الأول العاشق لنفسه. فإذا كان عشقه لنفسه خاصة له، أي إذا ما كان قد تميز عن عشقه لنفسه، فسوف يكون التدلي عنه غير منتج للشهوة في كل شيء آخر. ولو هو كان التدلي والترقي جزءًا من نسق، فإن عليه أن يكون جزءًا من جوهر معين ينبثق عنه.

وتجدر الإشارة إلى أن هذه البنية الدينامية أبدية في المقام الأول. في العام الأبدي، الترتي والتدلي لا يقلان أبدية عن بقاء الخير. ولأن الكون المتزامن صورة لهذا البناء الدينامي الأبدي، فإنه يمثله تمثيلًا منقوصًا. وهكذا تتخلص العلاقة بين العقل الأبدي والخير في سائر الأنشطة الشهوانية إلى سبيل التضائل؛ بمعنى أن العاشق يشبع رغبته في الخير من خلال تحقيق طبيعته الخاصة من حيث هو عقل. والجمال هو الخير بوسمه جذابًا. لكن عقول الكائنات البشرية التي تعيش في الجسد إنما هي عقول الأرواح المحكومة بالزمنية. ورغبات النفوس القاطنة في الأجساد إنما هي

1 انظر برقلس، أصول اللاهوت، القضايا 25-39. هناك عرض جيد وموجز في شلاب 64، 2012، Chlup-69. انظر أيضًا غيرش 53-49، 1973، Gersh. وأنا ناقش هذا بمزيد من التفصيل في الفصل التاسع.

2 انظر محاور طيماوس 6-42E5. إن نقطة النص، كما لاحظ أرشر-هايند 147، Archer-Hind 1888، وتايلور 266، A. E. Taylor 1928، هي أنه قبل وبعد ترتيب الكون، ظل الصانع ثابتًا في حالته المعتادة الأبدية. من المفترض أن هذه هي حالة التأمل في الحيوان الحي التي يتطابق معها الصانع من الناحية المعرفية. يبدو أن بروادي 23، Broadie 2012، يتفق مع هذا الرأي. راجع أفلوطين، التاسوعات 3.8 [30]، 10-10.5، حيث يكون الباقي نموذجيًا في الواحد أو الخير. راجع 4.8 [6]، 18-6.1 [10]، 15-3.11 [10]، 6.27-3.1. انظر أيضًا برقلس، في شرح محاور طيماوس. 1.282، 26-31.

نفسها صور للرغبة الفكرية. إن ترقى سائر النفوس القاطنة في الأجساد إلى الخير إنما هو، بمعنى ما من المعاني، سعي إلى المجهول. لكن، لا أحد يسعى إلى ما هو مجهول بالتمام، وتلك نقطة تم توضيحها توضيحاً محدوداً ومركزاً في مفارقة مينون. إن السعي إلى المجهول إنما هو ترقى لأنه سعي إلى العودة إلى مصدر وجود المرء. تسعى النفس العائدة إلى استرجاع ذاتها المرتبطة بسبب كونها موجودة في علتها.

الترقي إلى الخير هو الأساس الميتافيزيقي للمقطع المقتبس سابقاً من محاورة الجمهورية، حيث يؤكد سقراط رضى الناس عما ظاهره عادل أو جميل، وعدم رضاهم عما يشبه الخير وما هو بخير.¹ يربط الأفلاطونيون هذا المقطع بالمقاطع العديدة المذكورة في أعلاه أيضاً، والتي يقول فيها أفلاطون إنه لا يوجد امرؤ يرتكب الخطأ عن طيب خاطر.² ولا يصرح أفلاطون، رغم قوله هذا، وبالتأكيد لا يلمح إلى أن ما من امرئ يفعل الخير عن طيب خاطر كذلك. بل على العكس، تكمن حريتنا بالكامل والحصص في سعينا للخير. وعدم التماثل في نظرية الفعل هذا هو بمثابة شيء بغض بالنسبة إلى القائل بالمذهب الطبيعي لأن شروحات المذهب الطبيعي المتعلقة بالفعل لا تميز بين أولئك المتوجهين إلى الخير - أيًا كان معنى ذلك - وأولئك المقبلين على الشر. وبالفعل، فإن فيلسوفاً مشائياً شأن الإسكندر الأفروديسي، يعارض الموقف التوافقي الرواقي من خلال الإصرار على أننا أحرار فقط لو كانت لنا حرية الاختيار بين المتضادات (المقدرة على أن نفعل خلاف ما نفعله).³ ثمّة أمور عدة تعبر بحيوية أكبر على الطبيعة النسقية للمذهب الأفلاطوني من عدم توازي الفعل البشري الذي لا يمكن تفسيره إلا إن كان هناك تمايز بين الخير الحقيقي والخير الشبيهي وإلا إن كان الخير الحقيقي كونياً وكلياً. ذلك أنه في هذه الحالة، ما من فعل

1 محاورة الجمهورية 505D5-9.

2 انظر على سبيل المثال أفلوطين، 3.1 [3]، 9.4-16.

3 انظر الإسكندر الأفروديسي، دي فاتو 169، 13-15؛ 181، 12-14؛ 196، 24-25؛ 199، 8-9؛ 211، 21-23.

إلا وسوف يكون غرضه الخير (الموضوعي) الظاهر. ولا يمكن أن يكون الحال أن نعتبر أنفسنا أحرارًا عندما نسعى لخير أنفسنا فقط، وبلا حرية لو سعينا للخير لأنفسنا رغم أننا قد نتضرر من الناحية الشخصية، وذلك لأن الفرق بين هاتين الحالتين يقع خارج نفسية الفاعل.¹ بدون الخير الكوني الكلي، لا نملك سببًا لمقاومة التوازي، سواء أكان توازي القائل بالمذهب الطبيعي أم المشائي.

إذا اقتصر «ما هو متروك لنا» على السعي وراء ما هو ثابت في طبيعتنا، أي الخير الحقيقي، فكيف يختلف هذا الأمر عن الحتمية؟ في نهاية المطاف، سوف يطرب أتباع المذهب الطبيعي للاستعارة التشبيهية التي تقول إن الإنسان مجبول على الخير الحقيقي، والذي يمثل التطور الجيني بدلًا من الضرورة الأنطولوجية. لكن، رغم زعم أتباع المذهب الطبيعي بأننا مجبولون على فعل ما نفعله حتى لو كان فعلًا سيئًا، يدعي أفلاطون أن طبيعتنا الثابتة في السعي وراء الخير لا تلغي مسؤوليتنا الأخلاقية عندما نرتكب أفعالًا سيئة.² وما تدارس أفلاطون الجواب عن هذا، رغم تناول أفلوطين وبرقلس له. على أنه يمكننا أن نتخيل لمحة عن إجابة أفلاطون عن هذه المسألة إن وُجدت. أولًا، أبدأ بواقعة أننا جميعًا نرغب في الخير الحقيقي، إلا أنه لا يمكننا سوى السعي وراء ما يبدو لنا خيرًا، سواء أكان خيرًا حقيقيًا أم لا. ولكن ما إذا كانت الأشياء تبدو لنا خيرة أم لا، ذاك أمر رهين برغباتنا وبعقولنا سواء بسواء. إن الاختلافات بين الفاضلين والمتحكمين برغباتهم وضعيفي الإرادة والأشرار تتدرج بدقة وفقًا للرغبة: الفاضل لا يملك الرغبة في فعل السيئات، والمتحكم برغباته (النكراتي) يملك الرغبة ولكنه يكبحها، وضعيف الإرادة (الأكراتيكي) يملك الرغبة

1 انظر أرسطو الذي يفترض أن التمييز بين الخير الظاهر (أو الشبيهي) والخير الحقيقي يقع خارج حساب الفعل الذي يكون دائمًا للخير الظاهر. المواضع 147a11-146b36؛ كتاب ما بعد الطبيعة، B 3، 195a23-DA Γ 10، 433a27؛ 36؛ A 10، 1369a2-4؛ الخطابة 617E5: θεὸς ἀναίτιος (الله ليس مسؤولًا). أي أن الله ليس مسؤولًا عن أخطائنا.

2 انظر محاورة الجمهورية 617E5: θεὸς ἀναίτιος (الله ليس مسؤولًا). أي أن الله ليس مسؤولًا عن أخطائنا.

ويتصرف على إثرها بندم، والردل يملك الرغبة ويتصرف على إثرها دون ندم. على أن وصف هذه الرغبات بأنها «غير عقلانية» ما كان دقيقاً، إلا إذا كان القصد يكمن في اعتبارها متعارضة مع العقلانية المعيارية. وكما ذكر أفلاطون في محاوره الجمهورية، حب المال مثال أمودجي للرغبة الشهوانية التي تعتبر عادة غير عقلانية، لأن حب المال لا يملك أي معنى بالنسبة إلى كائن غير عاقل.¹

بغض النظر عن نتائج درجات المسؤولية الأخلاقية في التصنيف في أعلاه، فإن المسؤولية الأخلاقية عن فعل لا نرغب فيه (لا أحد يخطئ عن إرادة منه) تقع على عاتق إساءة التقدير، وليس بسبب فشل العقل تماماً.² أعتقد أن إساءة استخدام العقل تتمثل في توظيفه في خدمة الشهوات مع الاعتراف ضمناً بسيادة العقل. وهكذا، فإن الشخص الذي يسعى وراء المال بسعي غير معتدل، استخدم عقله للوصول إلى النصح الذاتي للقيام بهذا السعي، وكان اعترافه بسلطة العقل هو ما أوصله لهذا القرار. ويلقي أفلاطون اللوم على هذا الاعتراف غير المتناسك في الوقت التي تُخضع فيه الذات (النفس) العقلانية نفسها للشهوة. فمن الواضح أن هذا اعتراف بدرجة المسؤولية ولا شك أن هناك بعضاً من سوء النية في كل قرار أو فعل منحرف من هذا القبيل. وحتى لو أن القرار أو الفعل غير مراد بسبب أن الهدف غير خير حقاً، فإنه مراد بحسابه ما يظهر على أنه خير وما هو بخير. كما أن هذه الإرادة قد تصير إلى أن تعطي تفويض نفس الحق حتى يتقمص صورة منحرفة عنها،

1 انظر محاوره الجمهورية 581A6، 580E5، 553C5.

2 محاوره طيمائوس 86B-87C هي النص الأكثر أهمية هنا. يمكن قراءة هذا المقطع بأكمله على أساس أنه يحاج قائلًا: بما أنه لا أحد يرتكب الخطأ عن طيب خاطر، فلا أحد مسؤول عن ارتكاب السيئات. لكن أفلاطون يقول (B4-5 87)، إنه إذا تمت تربية الأطفال بسبب سوء تربيتهم، فيجب تحميل الوالدين المسؤولية (αἰτιατέον) على الأرجح، حتى لو كانت تربية الوالدين سيئة. يتم حل اللغز عندما ندرك أن أفلاطون يميز ضمناً بين الأطفال الذين لم يبلغوا سن الرشد بعد وبين الآخرين. وبسبب التربية السيئة أو المرض، قد يتم تخفيف المسؤولية الأخلاقية، على الرغم من عدم إلغائها بالكامل في أغلب الأحيان. وكما يقول أفلاطون في السطر التالي: «يجب على الإنسان أن يسعى إلى الحد الذي يجعله قادراً على الهروب عن طريق التربية والممارسات والدراسات، من الشر وتحقيق العكس».

وهي أن يصير المرء عبداً عابداً للشهوات متهتكاً فيها شغوفاً بها. أو لا تكون الحال كذلك حين يبدو ما يشبه الخير كذلك. لا مجال إلا لتحمل بعض المسؤولية الأخلاقية لما حققناه من الوحدة التكاملية بما أن ما حققناه هو فعل ناجم عن العقل الذي يتفكر في ذاته؛ أي أن هذا العقل يرقى إلى مستوى إدراك الذات أو تحديد الهوية الذاتية. وهو الأمر الذي لا يمكن إلا لعقل أن يفعله بنفسه ولنفسه. عندما أبحث عن «الأنا» الحقيقية، لا أستطيع التحايل على العقل الذي يقوم بالبحث. بالنسبة إلى أفلاطون، فإن الذات الفاعلة النهائية والحقة للتفكير، إنما هي عقل.

ها هنا مرة أخرى، يمكننا أن نعاين مدى ملاءمة مماهة الخير بالواحد، لأن المراجعات هنا في أدناه، كما يشير أفلاطون مراراً وتكراراً، هي مساعٍ إلى الوحدة التكاملية. فحين الأوبة يصبح الشخص الفاضل «واحدًا من كثيرين»، فهو منخرط في الأوبة إلى الواحد.¹ الوحدة التكاملية هي معيار المعيارية. ولا يتسنى للوحدة التكاملية أن تكون معيار المعيارية إلا في حال كانت تلك الوحدة هي مصدر الكائنات المحكومة فرضياً من قبل معيارية الإنجاز. وكما رأينا، لا يمكن للمصدر أن يكون وحدة تكاملية، بل يكون مبدؤها وحدة لا توصف، وحدة في غاية البساطة وعدم التركيب. تعبر الجمهرة الواسعة للوحدات المتكاملة فعلياً عن الإمكانات الأبدية الموجودة في العالم المعقول. فلا هوية المبدأ والهدف، وبلا تماهيهما كنشاط بسيط متفرد، تصير الأخلاق الأفلاطونية مجرد تساؤلات عما إذا كان محتواه في المفارقات السقراطية أو في أي خطابة أكانت خسيصة أم نفيسة. هو ذا ما يمكن لأتباع المذهب الطبيعي أن يروه بتمام. ذلك أن وضع مبدأ أول بسيط لكل شيء شيء، والمسمى

1 انظر محاوراة الجمهورية 443E1. يشير آدم 1921 Adam، المجلد 1، إلى أن عبارة «واحد من بين كثيرين» (εἷς ἐκ πολλῶν) هي نوع من «الشعارات الأفلاطونية». راجع 423D3-6، التي تنطبق على كل من الفرد والمدينة، و462A2-B3، حيث يتم جعل الشيء خيراً من خلال جعله واحداً. انظر أفلوطين، التاسوعات 6.9 [9]، 3؛ برقلس، في محاوراة بارمنيدس 7.74.3 وما يليها كليبانسكي Klibansky. في كلتي السرديتين الموسعتين للترقي إلى المبدأ الأول، نرى أن التركيز على النشاط الفكري ضروري للوحدة التكاملية للحيوانات العاقلة.

طورا «خيرًا» وطورًا «واحدًا»، وصياغة هذه الميئافيزيقا وفق تعابير التقي والترقي والتدلي إنما هو، بلا مرية، حجر عثرة ضخمة لكل من يتراجع عن المذهب الطبيعي أو حتى يسأله. على أنه، كما سعت إلى بيان ذلك، لا شيء أقل من هذا يمكن أن يوفّر بديلًا متماسكًا للمذهب الطبيعي.

تتجلى الدينامية البنيوية للنسق الأفلاطوني في مبدأي التقي والتدلي. إن حجر الزاوية في هذا الهيكل أو النسق هو الواحد من حيث ما هو المصدر؛ وهو الخير من حيث ما هو البغية. توفر الوحدة التكاملية مقياسًا للتقييم أو المعيارية. هذا الإطار النسقي هو مصدر الكفاية التفسيرية ضد فرضيات المذهب الطبيعي. وقد حاجت بأن رفض أفلاطون الصريح للاسمية والمادية والآلية والنسبية والشكية يمكن أن يثمر على خلفية هذا الإطار النسقي. وعندما نتجاهل هذا الإطار النسقي أو نسيء فهمه، فليس من المستغرب أن يُنظر إلى حجج أفلاطون ضد عناصر المذهب الطبيعي على أنها حجج مفككة وغير فعالة، أو في أحسن الأحوال، غير حاسمة.



الباب الثاني



المسروع الأفلاطوني





أرسطو الأفلاطوني

الفصل الأول

أرسطو الأفلاطوني

1.7 مدخل

في الجزء الأول من هذا الكتاب، حاولتُ أن أرسم معالم النسق الأفلاطوني بإيجاز، كما هو موجود في المحاورات إلى حد شاسع، متمماً ذلك بشهادة أرسطو. ولقد حاججت بأن أفلاطون يملك بالفعل نسقاً، المبدأ الأساسي فيه هو فكرة الخير أو الواحد. وهذا المبدأ هو الذي يوحد عناصر ما قد وصفته مناهضة أفلاطون للمذهب الطبيعي، ورفضه للاسمية والمادية والآلية والشكية والنسبية. ومن دون كون المبدأ الأول للكل بمنزلة نقطة بداية للإطار التفسيري لأفلاطون، فإن مناهضته الصريحة لعناصر المذهب الطبيعي قد تبدو ارتجالية في أحسن الأحوال. وتؤيدُ عناصر مناهضته للمذهب الطبيعي، كما حاولتُ أن أبينها، بعضها البعض؛ فضلاً عن أن هذه العناصر جميعها تدعم فرضية المبدأ الأول للكل ضمن الإطار التفسيري وتُدعم من لدنها.

لا ريب أن هذا وصف للأفلاطونية سوف يبدو للكثيرين باهتاً قشفاً. على سبيل المثال، لن أتطرق لخلود النفس الذي وصفه كورنفورد ذات مرة بأنه أحد «أركان» الأفلاطونية. أفعل ذلك عن قصدٍ، لكن ليس لأنني أظن للحظة واحدة أن أفلاطون لم يؤمن بخلود النفس أو أنه لم يعلق أهمية كبرى على حقيقة هذا الاعتقاد. وبالفعل، سوف يكون من الصعب العثور

على من يُسمَّون أفلاطونيين في العصور السحيقة غير مشاركين في الاعتقاد. ولكن بينما مبادئ الأفلاطونية تسمح لا ريب بالقول بإمكان خلود النفس، فإنها لا تشترط ذلك من الناحية المنطقية.¹ ولهذا السبب، توجد تقارير مختلفة، على نحو لافتٍ للنظر بين الأفلاطونيين، لخلود النفس وأهميتها من الناحية الأخلاقية والمعرفية. من بين الأسباب التي تجعل قراء الفلسفة القديمة يقاومون فكرة أن أرسطو كان أفلاطونيًا بالمعنى المبيِّن في أعلاه هو أن أفلاطون كان يؤمن بخلود النفس، بينما أرسطو لم يؤمن بذلك. وذلك على الرغم من أن أرسطو كان يؤمن لا شك بخلود العقل. وليس من الواضح بتاتاً ما إذا كان «الجزء الخالد من النفس» الذي ذكَّره أفلاطون في كتاب طيمائوس شيئاً آخر خلاف هذا. ومع ذلك، فقد نُصِرُ نحن على أن هناك اختلافات بين «الجزء الخالد من النفس» عند أفلاطون و«العقل الخالد» عند أرسطو، خاصة بالنظر إلى مسألة ما إذا كانت النفس أو العقل أمراً شخصياً أم لا. وبما أنني أُصر على أن أرسطو كان أفلاطونيًا، فإنني أرى هذه الاختلافات، إذا ما هي كانت موجودة، جزءاً من نزاع بين الأفلاطونيين، وهو نزاع ينشأ على وجه التحديد، لأن المبادئ الأفلاطونية ناقصة الإثبات فيما يتعلق بتقرير أو آخر للخلود الشخصي. يمكن تقديم تفسيرات مشابهة للاختلافات بين أفلاطون وأرسطو وبين الأفلاطونيين على نحو عام بخصوص مسائل في علم النفس الأخلاقي والسياسة والفن وما شابه ذلك. ومن بابٍ أولى، يمكن تقديمها للمسائل الفنية مثل طبيعة الذاكرة أو الزمن.

هيمنت الأفلاطونية على الفلسفة الغربية بالأكثر أو بالأقل منذ وفاة أفلاطون حتى القرن السابع عشر، أو لنقل على الأقل إلى منتصف القرن

1 تستلزم احتمالية المعرفة ἐπιστήμη عدم مادية العقل، ولكن ليس خلود النفس وبالتأكيد ليس الخلود الشخصي.

السادس إذا فَصَّلَ المرءُ النظر إلى اللاهوت الوحياني باعتباره تغيُّشًا للأفلاطونية النقية. فيما يبدو أن بناء أفلاطون لفلسفته النسقية كان مشروعًا متصلًا لم ينقطع حتى وفاته. في هذا الفصل وفي الفصلين التاليين، أريد أن أسلط الضوء على ما اعتبره مساهمات رائعة من أرسطو وأفلاطون وبرقلس في استتمام المشروع الأفلاطوني. وكما سوف نرى، فلقد ساهم كل واحد منهما بطرق متباينة. وفي هذا الفصل، سوف ينصب التركيز على أرسطو. وبالرغم من أنه لا يمكن إنكار أن أرسطو قد انشق عن العديد من ادعاءات أفلاطون، إلا أن ما يعينني أكثر هنا هي المبادئ التي اتفقَ فيها مع أفلاطون، وحُججه بشأنها، وبعض المسائل التنويرية التي كان عليه أن يقولها عن تطبيق هذه المبادئ.¹ كان أرسطو معارضًا للمذهب الطبيعي، شأنه في ذلك شأن أفلاطون، كما قد بينت ذلك.²

2.7 ما قاله أرسطو في صُلب موضوع بحث الفلسفة

يقول أرسطو في كتاب ما بعد الطبيعة (في الجزء E):

يمكن للمرء أن يثير مسألة ما إذا كانت الفلسفة الأولى كلية كونية أم مَعْنِيَّة فقط بنوع محدد وبطبيعة واحدة. في حالة العلوم الرياضية، فلا يتم التعامل مع موضوعاتها بنفس الطريقة؛ تهتمُّ الهندسة وعلم الفلك ببعض أجزاء من الطبيعة، لكن الرياضيات الكلية مشتركة بين الجميع. ولذا، لو ما كانت هناك جواهر غير تلك التي كونتها الطبيعة، لكانت الطبيعيات العِلْم

1 انظر أوين 147-150، Owen، 1966b، الذي تحدث عن [تعاطف أرسطو المتجدد] مع برنامج أفلاطون الميتافيزيقي بعد انتقاداته الأولية. أظن أن بوسعنا التعبير عن هذا التعاطف بصورة أكثر واقعية مما يقول أوين: رفض أرسطو المذهب الطبيعي واعتنق ميتافيزيقا تأسيسية ينصبُّ تركيزها على مبدأ أوّلي في غاية البساطة.

2 كما ألح ريتشارد رورتي Rorty، فإنه يلزم من معارضته للأفلاطونية معارضته للأرسطية.

الأول؛ أما إذا كان هناك جوهر غير متحرك، فإنه يكون سابقاً، ويكون العلم به فلسفةً أولى ثم يكون علماً كلياً من هذه الوجهة، بحكم أنه أول. ويكون من شأن هذا العلم أيضاً أن يبحث في الوجود من حيث هو وجود وما ينتمي إليه. (ترجمة أبوستيل)¹.

هذا المقطع بأكمله واحدٌ من أكثر المقاطع أهمية في متن أرسطو برمته، لأنه يبدو كما لو كان يقدم بياناً برمجيّاً عن طبيعة الميتافيزيقا أو علم دراسة الوجود بما هو وجود.² يختلف الباحثون على نحوٍ لافتٍ حيال مسألة ما إذا كان ينبغي لهذا العلم أن تتم مهاماته مع اللاهوت أم لا. فإذا كان الأمر كذلك، فيبدو أن المقطع يترك بلا معالجة علماً كلياً وكونياً حقيقياً يدرس الوجود بما هو وجود، مع التركيز بالأولى على عالم واحد محدد من عوالم الوجود، وهو عالم الإلهي أو الذي لا يتحرك. إذا لم يتماء العلم مع اللاهوت، فلن يكون من الواضح كيف يفترض أن يكون اللاهوت ذا صلة بهذا العلم، كما تجزئ هذه الفقرة بوضوح.

1 E 1, 1026a23-32: ἀπορήσειε γὰρ ἂν τις πότερόν ποθ' ἢ πρώτη الطبيعة. كتاب ما بعد الطبيعة. 14, الذي يوضح بوجه قاطع أن موضوعات الفيزياء والرياضيات ما كانت هي موضوعات الوجود. راجع K 7, 1064b4-14 الذي يضيف نقطة مفادها أن علم الوجود بما هو وجود علم مختلف (ἐτέραν... ἐπιστήμην) لأن هناك طبيعة مختلفة لهذا العلم بغرض الدراسة. وأما 1069a36-b2، فهو نص صعب للغاية وملتبس. انظر تشارلز وفريد 2000 Charles and Frede, 70-80. أعتقد أن معنى المقطع هو أن علم الجوهر المفارق يختلف عن علم الفيزياء إذا لم يكن بينهما مبدأ مشترك. ولكن هذه هي الحال حتى لو كان لكلا العلمين مبدأ مشترك. غير أن المبدأ المشترك، أي الوجود، يختلف عن مبادئ الفيزياء نفسها. لذا فإن للفيزياء مبادئها الخاصة لكنها (كأي شيء آخر) تدخل ضمن علم الوجود بما هو وجود على الرغم من أن ذلك على جهة الاشتقاق فقط.

2 انظر بيرتي 2003 وBerti, 115-131 2015، للاطلاع على ملخصين مقتضبَيْن لمعظم التأويلات الحديثة لهذا المقطع.

والمعنى الجليُّ للسطور 27-29 (إذا لم تكن هناك جواهر أخرى غير) هو أنه إذا لم يكن هناك جوهر فوق حسي، فسوف يكون علم الطبيعة علمًا أول أو فلسفة أولى. إن الطريقة التي يُفهم بها هذا المقطع في كثير من الأحيان هي، كما أظن، غير مؤيدة من النص نفسه. من الاعتقاد أنه إذا لم تكن هناك جواهر غير مادية أو جواهر فوق حسية، فإن الفلسفة الأولى، التي تُفهم على أنها علم كلي لدراسة الوجود بما هو وجود، سوف تبقى ممكنة. كل ما في الأمر هو أن مادة الموضوع سوف تكون فقط هي الأشياء الوحيدة الموجودة بالفعل، أي المحسوسات.¹

لكن أرسطو كان قد ذكر للتو في الفصل نفسه ما بذله من جهد كبير كي يشرح، في كتاب الطبيعة، أي علم الطبيعة ذا موضوع من جنس متميز، وهو فئة الأشياء التي لها مبدأ الحركة والسكون في ذاتها.² وجميعها تنطوي

1 على سبيل المثال، يعتقد كيروان Kirwan: 188-189 1971، أن أرسطو يقصد أنه إذا لم تكن الجواهر غير المتحركة موجودة، فإن علم الوجود، أي دراسة الوجود باعتباره وجودًا، سوف يصبح "جزءًا من الفيزياء" (الخط المائل من عندي). ولا يوجد في اللسان الإغريقي ما يؤيد هذا التأويل. ولنتأمل المماثلة التالية. إذا تم استبعاد الفائز في السباق، وهو الشخص الذي سجل رقمًا قياسيًا جديدًا، فسوف يكون الفائز هو الوصيف. لكن الوصيف لا يصبح بذلك صاحب الرقم القياسي الجديد. إن ترتيب العلوم فرديًا (الفلسفة الأولى، الفلسفة الثانية) مسألة مختلفة عن كاردينالية عدد العلوم، بالنسبة لأرسطو، والتي تحددها مادة موضوعاتها المتميزة.

2 انظر كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو K 41061b28-32: τὰ συμβεβηκότα γὰρ ἡ φυσικὴ καὶ τὰς ἀρχὰς θεωρεῖ τὰς τῶν ὄντων ἣ κινούμενα καὶ οὐχ ἣ ὄντα (τὴν δὲ πρώτην εἰρήκαμεν ἐπιστήμην τούτων εἶναι καθ' ὅσον ὄντα τὰ ὑποκείμενα ἔστιν. ἀλλ' οὐχ ἣ ἕτερόν τι) (لأن علوم الطبيعة تبحث في خصائص الأشياء ومبادئها بقدر ما هي متحركات، لا بقدر ما هي موجودات. لكننا قلنا إن العلم الأولي يهتم بهذه الموضوعات بقدر ما تكون موجودات، وليس ليس بقدر ما تكون شيئًا آخر). قارن كتاب الطبيعيات B 1, 192b22 للاطلاع على تعريف الطبيعة التي هي مادة موضوع علم الطبيعة. انظر كذلك Γ 1, 200b1-3. يشكك أوبانك Aubenque 1972، 37-44، في صحة الكتاب K وذلك على وجه الخصوص لأنه يماهي بوضوح العلم الأساسي، أي اللاهوت، مع علم الوجود باعتباره وجودًا. ينكر أوبانك (40n4) أن K 41061b28-32 يؤكد 1026a23-32 لأنه يرى أن المقطع الأخير لا يربط اللاهوت بعلم الوجود بما هو وجود، على الرغم من أن اللاهوت "يلامس" هذا العلم.

على المادة في تعريفها.¹ لذا إذا لم تكن الكيانات غير المادية موجودة، فلن تكون الفيزياء ميتافيزيقا أو الطبيعة ما وراء طبيعة؛ بل يصبح علم الطبيعة هو الأول، ولا يمكن أن يكون هناك شيء اسمه الميتافيزيقا أو علم الوجود هما هو وجود. لا يمكن أن يكون هناك سوى علم، كما يقول أرسطو، «يقتطع جزءاً من الوجود ويدرسه» لكنه «لا يفحص الوجود على نحو كلي».² يستبعد الوجود الأولي المادة لأنه يستبعد مبدأ الفعل أو مبدأ التغير.³ وبناء على ذلك، فإن السطرين التاليين (فإن كان هناك جوهر غير متحرك... وكان هو الشغل الشاغل لهذا العلم) لا يمكن قراءتهما إلا بمعنى الدلالة على أن علم الجواهر غير المتحركة، وهو علم اللاهوت، مساو لعلم دراسة الوجود.⁴

لَقِيَ هذا التأويل اعتراضاً على أساس ما يُفترض من عدم معقوليته، لأنه إذا كان الكائن الوحيد الموجود كائنًا محسوسًا، فكيف يمكن القول بأن أرسطو يؤكد أنه لا يمكن أن يكون هناك علم له، أي أنه لا يمكن أن يكون هناك علم متميز عن علم الأشياء المتغيرة بما هي متغيرة؟ من بين الطرق

1 انظر كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو 32-1029a30، Z. 3، قارن كتاب الطبيعيات 15-14b194، B 2، DAα و 15-16b403، 1.

2 انظر كتاب ما بعد الطبيعة. Γ 1، 1003a21-32. والمعنى الضمني هو أنه ليس ثمة علم يدرس الوجود بما هو وجود. ولو لم تكن الجواهر المفارقة موجودة، لما تغيرت هذه الواقعة، لأن طبيعة كل علم خاص لن تتغير. يتم تحديد العلم الخاص من خلال موضوع بحثه، لا من خلال وجود أو عدم وجود شيء ما كان على وجه التحديد جزءاً من هذا الموضوع أصلاً.

3 انظر ميرلان 1953 132-165، Merlan، الذي يوفر حجة مستفيضة لتأييد هذا التأويل. كان ميرلان يحتاج أساساً ضد جايجر 194-227، Jaeger 1948، الذي اعتقد أن أرسطو قد انتقل بعيداً عن اللاهوت (ميتافيزيقا خاصة) إلى علم الوجود (ميتافيزيقا عامة).

4 انظر السطور المتقدمة على هذا المقطع، كتاب ما بعد الطبيعة، E 1، 1026a15-19، حيث تتم مباحة الفلسفة الأولى بالعلم «اللاهوتي» مباحة بديّة. وهذا العلم كلي لأنه الأول. أقترح أن الكلية تشير إلى النطاق السببي غير المشروط للأول، تمامًا كالمبدأ الأول غير الافتراضي في محاورّة الجمهورية والذي هو بمعنى ما من المعاني علة الكل (πᾶντων) (الفصل الخامس، قسم 5.1، 10). انظر كتاب ما بعد الطبيعة. B 3، 999a20 حيث καθόλου (عموميًا) يرتبط بـ «الكل» (ἐπὶ πᾶντων κατὰ πᾶντων).

لتوضيح هذا الاعتراض القول إنه بما أن العلم الكلي المقترح للوجود بما هو وجود ينبغي، بحكم تعريفه، أن يشمل وجوداً محسوساً، حتى لو لم يكن هناك وجود متعال عن الحس، فإن الوجود المحسوس سوف يبقى بحاجة إلى دراسته.¹ ومع هذا، فإن هذا الاعتراض كما سوف نرى، يهمل إهمالاً شديداً مسألة مفادها أن العلم الكلي للوجود بما هو وجود لا يمكن أن يكون كلياً بالطريقة العادية، أي من خلال وجود ما يمكن الحمل عليه حملاً موحداً لجميع الموجودات التي تندرج تحت العلم. يحاج أرسطو بأن العلم الكلي للوجود بما هو وجود ما كان هو هذا العلم، أي أنه لا يدرس ما يمكن الحمل فيه حملاً موحداً على سائر الموجودات التي تندرج تحته، ولذا فإن الغياب الافتراضي لمحور ذلك العلم، المرجع الأساسي لـ «الوجود»، أي الجوهر فوق الحسي، يترك ما كان من المفترض أن يدرس في ذلك العلم باعتباره مشتقاً من المرجع الأساسي دون أي مبدأ مُوحّد. وبدون مبدأ مُوحّد، لا يمكن أن يكون هناك علم بتأناً.²

1 انظر فريدي 2000، 8، Frede الذي يحاج بأن ما يعنيه أرسطو هو أنه بما أن الفلسفة الأولى كلية، فإذا لم يكن يوجد جوهر مفارق، فستكون الطبيعيات فلسفة أولى وبالتالي سوف تصبح كلية. وبمعنى آخر، فإنها سوف تتعامل مع كل ما هو موجود. ومن الحق بالطبع أنه إذا كان كل ما هو موجود هو جوهرًا محسوسًا، فإن العلم الذي يتناول الجوهر المحسوس يتعامل مع كل ما هو موجود. لكن العلم المفترض «الذي يتعامل مع كل ما هو موجود» لا يبدأ حتى في إعلامنا بوحدة الموضوع الذي يجب أن يتمتع به هذا العلم. إن وحدة موضوع الطبيعيات واضحة: إنها المتغير بما هو يتغير. المفترض أن وحدة علم الوجود بما هو وجود مختلفة. فمن ناحية، يجب أن يتعامل علم الوجود بما هو وجود يتماهى مع موضوعات رياضية ليست موضوعات لعلم للمتغير بما هو متغير. فكيف ستتعامل الطبيعيات بالضبط مع وجود الموضوعات الرياضية؟ ومن ناحية أخرى، يؤدي تحليل أرسطو في الكتاب الأول من ما وراء الطبيعة إلى استنتاج مفاده أن الجواهر المحسوسة ما كانت هي المرجعيات الأولى لـ «الوجود». هذا الاستنتاج، إلى جانب الاستنتاج السابق بأن «الوجود» متعدد الدلالات، يجب أن يقودنا إلى التشديد على أن وحدة علم الوجود بما هو وجود يمكن العثور عليها في المرجع الأول لـ «الوجود». وحتى لو لم يكن الجوهر المنفصل يوجد، فإن الحجة على خلفية المركّب المحسوس تبقى قائمة؛ ولا شيء في هذه الحجة يستلزم افتراض وجود جوهر مفارق.

2 تذكّر تشديد أرسطو على أن الوحدة هي مبدأ المعرفة، كتاب ما بعد الطبيعة. 1016b21-22، Δ. 1، راجع I 1052b31-35، و1053a31-33. إن وحدة موضوع بحث العلم هي الوحدة التي تتجلى لنا على نحو متنوع، على سبيل المثال، في الجواهر المحسوسة وعوارضها التي هي في ذاتها تعبيرات عن الأنواع وسماتها الكلية المتناسبة. إن التعريف أو الحد الأوسط في القياس المنطقي للشكل الأول هو ما يوحّد التعبيرات المتباينة.

هل احتمال أن يكون علم الوجود بما هو وجود قائمًا حقًا يعتمد على وجود المحرك الذي لا يتحرك؟ يعتقد أرسطو أن الوجود الذي فوق الحس أو الوجود غير المادي إنما يوجد بالضرورة، وفي هذه الحالة فإن إنكار وجوده ينطوي على تناقض. وبالذات بما أن أرسطو يحدد المرجع الأساسي لـ «الوجود»، حياة المحرك الذي لا يتحرك، بوسمه موضوعًا للفلسفة الأولى، فإنه ينكر أن أي وجودات أخرى يمكن أن تكون موضوعًا للفلسفة الأولى ما لم يكن معنى «الفلسفة الأولى» مجرد معنى ترتيبي، إذا ما هو صحَّ هذا التعبير. إذا كان الوجود هو حقًا ما يقوله عنه أرسطو، ثم لنفترض عدم وجوده، لن تحوّل أوليّة الطبيعيات علم الوجود القابل للتغير إلى علم الوجود. وكما سوف نرى، فقد تبنى الرواقيون الاستنتاج الأرسطي، رافضين وجود وجود غير مادي، واعتبروا أن الطبيعيات هي الفلسفة الأولى، لكنهم لم يجزموا بأن الطبيعيات هي علم الوجود الكلي، لا ولا يمكن لأي عالم من أتباع المذهب الطبيعي أن يفعل ذلك بالطبع. وهذا يترك منطقة محتملة مهجورة وغريبة لأي شخص يريد أن يدّعي أن علم ما بعد الطبيعة يوجد ولكن هذا العلم لا يتخذ موضوعًا له وجودًا متعاليًا عن الحواس لسبب بسيط وهو أنه لا يوجد شيء من هذا القبيل أصلًا. إن حجة أرسطو حول موضوع بحث علم الوجود بما هو وجود تؤيد تحديد أفلاطون لمادة موضوع بحث الفلسفة.

والسبب الكامن وراء تماهي علم الوجود واللاهوت، وهو علم له موضوع محدد معلّن، أمر معلوم. إن «الوجود» لا يمكن حمله على نحو واحد على كل الأشياء التي توجد. وتأسيسًا عليه، فهو لا يتمتع بوحدة المعنى التي يتطلبها العلم العادي. وبالأحرى، لا يُقال «الوجود» باشتراك المعنى أو استفراده، بل بإحالات أصلية

وفرعية؛ أي بإحالة أولية تدل عليه، «طبيعة واحدة (ἐν καὶ) في علاقة بها (πρὸς) جميعُ الحالات الأخرى.¹ إن موضوع بحث العلم المنشود هو تلك الطبيعة الواحدة. وبالتالي فأى أمثلة على «وجود» غير الأول لا يستقيم فهمها إلا فيما يتعلق بالأول. فدُونَ الأول، لا يستقيم أن يوجَدَ هذا العلم، ولا توجد فلسفة أولى. لا يوجد أي أثر على الإطلاق في مقطعنا عن العلم بالوجود بما هو وجود، ولا تربطه علاقة مثنوية مع غيره ἐν πρὸς. وبالضد من ذلك، تستلزم الميتافيزيقا العامة *metaphysica generalis* وحدةً [معنى] «الوجود». هو ذا السبب في أن هذا العلم المفترض لا يتضاءل عند إضافة أو حذف مجموعة بياناته الخاصة بفئة أو أخرى من الموجودات.

إن كون المرجع الأساسي لعلم الوجود بما هو وجود هو الطبيعة (φύσις) يؤشر بوضوح على شيء محدّد بَعِيْنِه. فإذا لم تكن هذه الطبيعة موجودة، فلا موضوع لعلم الوجود من حيث هو وجود. ولكن ربما يرغب المرء هنا في الاعتراض على أنه إذا لم تكن هناك أمثلة فوق الحس من هذه الطبيعة، فإن الأمثلة المحسوسة لا تزال موجودة، ومن ثَمَّ يمكن للعلم المطلوب التركيز على هذه الطبيعة في العالم المحسوس. ولكن، مرة أخرى، هذا يتجاهل رفضَ أرسطو لوحدة دلالة «الوجود»، وهو الرفض الذي يعني ضمناً أنه ليس من الممكن العثور على موضوعات مناسبة للدراسة بمجرد استخدام الحواس. بالطبع، هذه موضوعات قابلة للدراسة سواء من خلال علومها الخاصة أو من خلال علم الوجود بما هو وجود. لكن دراسة وجود

1 انظر كتاب الطبيعيات. 14، b14، 1003a33-34، Γ 2، 1061a7؛ 3، K. 1060b36-1061a7. إن «الوجود» الذي يقال «بترق عديدة» يعني ضمناً طبيعة واحدة تم تمثيلها على نحو مختلف.

الجواهر المحسوسة (على عكس دراستها بوسمها أشياء توجد بالطبيعة) هي دراسة الوجود الفرعي المشتق.¹ إذا كان تحليل أرسطو لوجود المحسوسات صحيحًا، فإن هذا الوجود متاح فقط لعلم الوجود من حيث هو وجود إذا جرى تحديد محل المرجع الأساسي لـ «الوجود».

بينما يشير أرسطو إلى أن الطبيعيات فلسفة «ثانية»، يحتفظ أفلاطون بمصطلح «فلسفة» لما يسميه أرسطو الفلسفة «الأولى»، رافضًا بتاتًا تسمية ما يفعله أتباع المذهب الطبيعي أو «عشاق الآراء والاعتقادات» بالفلسفة. لذا ربما يستطيع أتباع المذهب الطبيعي أن يلجؤوا إلى أرسطو ويقبلوا استنتاجاته، ويجزموا أن الطبيعيات هي الفلسفة الأولى من دون الحاجة إلى تحويلها إلى ميتافيزيقا أصلًا. لكن أرسطو، أمره في ذلك أمر أفلاطون، ينكر استقلالية الطبيعيات: «هو ذا المبدأ [المحرك الذي لا يتحرك] الذي تعتمد عليه السماء والطبيعة».² لذلك، ليس هناك شك في أن الطبيعيات لا تصل إلى تفسيرات نهائية، بما أن الطبيعيات ليست كذلك مستقلة عما هو في الواقع مادة موضوع بحث الميتافيزيقا. لا يقتصر الأمر على أن السماء والطبيعة تعتمدان على المحرك الذي لا يتحرك في حركتهما وفي علّتيهما النهائية. وبما أن علم الوجود من حيث كونه وجودًا هو علم خصائص الوجود، ولا يمكن فهم هذه إلا عندما تُفهم على أنها مشتقة من المرجع الأساسي لـ «الوجود»، أي المحرك الذي لا يتحرك، فإن الميتافيزيقا كلها مشبعة إذن باللامادي.

صحيح أن أرسطو يبني نوعًا من الاستقلالية المؤهلة للطبيعيات

1 انظر روس 1924 356: W. D. Ross؛ وأوينز 2007 53: Owens-54.

2 كتاب ما بعد الطبيعة. L 7, 1072b13-14: ἐκ τούτων ἡ ἀρχὴ ἣ ἐστὶν ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις.

تتجاوز ما كان يسمح به أفلاطون. إن نقاط البداية في الطبيعيات هي الأوليات وتعريفات الأشياء التي توجد بالطبيعة. وهذا يتجاوز قبول أفلاطون للطبيعيات من حيث كونها «قصة راجحة» في أحسن الأحوال. أو هكذا تبدو. لكن أرسطو، أمره أمر أفلاطون، يرى أن هناك معرفة فقط بما هو كلي وعام وضروري.¹ ولا يمكن أن تكون هناك معرفة بما يمكن أن يكون خلاف ذلك، أي الحالات العرضية المكونة من المحسوسات. إن العلاقة بين المحرك الذي لا يتحرك، والذي هو المرجع الأساسي لـ «الوجود»، وما تعتمد عليه الطبيعة، والحقائق الضرورية والكلية لعلم الطبيعة، هي مادة موضوع بحث لا يُشار إليها في مواد متن الأرسطية التي ما تزال باقية.² غير أن ما إذا كان المحرك الذي لا يتحرك يفكر بطريقة ما في كل هذه الحقائق الضرورية على طريقته وضمنه ضرورتها، فذلك أمرٌ غير واضح. فتفسير ضرورة وكلية العلم واعتماد الطبيعيات على المرجع الأساسي للوجود هو ما يجعل من المستحيل عملياً ضم أرسطو إلى صفوف أنصار المذهب الطبيعي.³

قد يُعترض بالقول إن علم الوجود بما هو وجود مقتصر على العام الطبيعي لا يفسده عدم وجود عالم فوق الجس لمجرد عدم وجود أمثلة كاملة للوجود في ذلك العالم الطبيعي. فربما يكون الكامل مجرد فكرة نظرية، وهذا أشبه ما يكون بالدولة المثالية التي لا يؤدي عدم وجودها إلى إلغاء

1 انظر اللاحق Post. 31، 87b28 و 33، 88b30-37. راجع كتاب ما بعد الطبيعة. Z. 15، 039b30-1040a7.

2 انظر جيرسون 200، Gerson، 2005a-204.

3 يقترح شيفر 2009 Schaffer «ميتافيزيقا أرسطية جديدة» يُفترض أنه لا سبيل إلى اختزالها في المذهب الطبيعي الصارم. يقول شيفر (379): «تدور الميتافيزيقا حول ما هو أساسي وما يُشتق منه». يبدو هذا القول أرسطي الهوى، لكن ما يعتقد شيفر على نحو أساسي (376) هو «الكون [المادي] بأكمله». على النقيض من ذلك، يرى أرسطو أنه في إطار الميتافيزيقا، التي تُفهم على أنها علم الوجود بما هو وجود، فإن ما هو أساسي هو طبيعة الوجود نفسه. عند التحليل، يتبين أن الوجود ما كان متطابقاً مع الكون المادي أو أي جزء مناسب منه. تعود أصول ما هو فيزيائي، عند أرسطو، إلى الفيزياء؛ فالأصولية المطلوبة في الميتافيزيقا تنتمي إلى علم منفصل. إن وجهة نظر شيفر لا تجسد منهج أرسطو أكثر مما يستطيع محبو المناظر والأصوات أن يلتقطوا مقاربة أفلاطون من خلال إعلان أصولية التجريبي.

الفلسفة السياسية. لكن بالنسبة إلى أرسطو، لا يوجد علم نظري مجرد؛ بل يجب أن يكون موضوع أو موضوعات العلم شيئاً حقيقياً.¹ فالفكرة النظرية المجردة إنما هي تنتمي إلى الخيال العلمي، لا إلى العلم. وفوق هذا، إذا لم يكن الموجود الذي هو فوق الحس موجوداً بالفعل، فإنه بالضرورة لن يكون موجوداً، أي أنه لن يكون وجوده ممكناً. من المؤكد أنه لا يمكن أن يكون هناك علم للمستحيل عند أرسطو. ولذلك، يبدو أننا ينبغي أن نستنتج أن ما يسميه أفلاطون «الفلسفة» يسميه أرسطو «الفلسفة الأولى» وكلاهما يسوي موضوعه بالعالم المعقول، أي بالعالم غير الطبيعي أو غير المحسوس. إنَّ ما يمكن اعتباره «فلسفة ثانية» هو الأساس النظري لعلوم الطبيعة. وبالذات لأنه لا يوجد موضوع بحث للفلسفة الثانية متميز عن موضوع علم الطبيعة، فإن ما نسميه اليوم «فلسفة العلم» أو «فلسفة الفيزياء» أو ما شابه ذلك، ما كان حكراً على أحد غير هؤلاء الذين يستقصون الطبيعة. قد يكون لدى الشخص الذي نصَّب نفسه فيلسوفاً شيئاً لافتاً ليقوله عن المكان والزمان والحركة واللانهاية وما شابه ذلك، ولكن ليس لأن هذه هي موضوعات أخرى غير تلك المتاحة لعلماء الفيزياء للدراسة. ويمكن أن يقال الكثير كذلك عن العلوم الاجتماعية ما دامت تُعتَبَر علوماً أصلاً.²

يمكن التعبير عن الاعتراض على نحو مختلف قليلاً. يقول أرسطو إن

1 إذا ما نحن وضعنا في الحسبان الحاجة إلى مرجع أساسي لـ «الوجود» الذي هو فوق الحسي، فإن خواء علم مفهومي مجرد قد ينعكس في التنوع الجذري للميتافيزيقا المعاصرة التي تركز على أساس طبيعائي.

2 حاجج ماكديويل 1994 McDowell لما يسميه المفهوم «الأرسطي الجديد» للطبيعة والذي بمقتضاه تصبح المعيارية جزءاً من البنية المعقولة للطبيعة. وبناءً على ذلك، يمكن على هذا النحو أن تُدرج المعيارية في المذهب الطبيعي وتحدد موضوع بحث للفلسفة. إذا كان المقصود المعيارية في العلوم البيولوجية، على سبيل المثال، فمن السهل مواءمة هذا المنظور هذه مع أرسطو. هناك أساس علمي لتعريف العوامل التي تساهم في رفاهية النبات. كما يمكن أن يقال الكثير عن المعيارية في حياة الإنسان. لكن إطلاقية المعيارية لم يتم وضعها في الحسبان، وأود أن أقترح أن أرسطو يرى أنه يحتاج إلى اللاهوتي للقيام بذلك. انظر واينبرغ 1992 Weinberg، «ضد الفلسفة»، الذي يستخلص الاستنتاج السديد من إنكار موضوع متميز للفلسفة أو الميتافيزيقا.

عالم الطبيعة يحتاج إلى تضمين موضوع بحثه الاستقصائي في حين يدرس الفيلسوف الأول شكلاً منفصلاً من الناحية الأنطولوجية.¹ ولكن إذا لم يكن هناك، على سبيل الافتراض، مثل هذا الشكل، فقد يظل هناك علم للشكل لا يمكن فصله إلا في الفكر، وعندئذ يكون هذا هو الفلسفة الأولى.² لكن هذا الاعتراض لا بد أن يتجاهل حجة أرسطو بأن «الوجود» لا يُقال بعدة طرق دلالات فحسب، بل يقال من خلال إحالات أصلية وفرعية. لا يوجد شكل بين المثل العقلية غير القابلة للفصل أنطولوجيا عن الموضوع الذي يمكن أن يكون أولياً. ومن ثَمَّ، فإن علم الوجود بما هو وجود، المفترض غير المتعالي على الحس، سوف يكون، على الأقل، شيئاً مختلفاً تماماً عن العلم الذي يتصوره أرسطو، وهذا سبب إضافي لإنكار التأويل الأكثر تفضيلاً للمقطع المنقول من كتاب الميتافيزيقا في أعلاه. وبالفعل، بدون وجود مرجع أولي فوق حسي لـ «الوجود»، يبدو أن كل اعتراضات المذهب الطبيعي على إمكان وجود الميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى سوف تلزم من جرّاء ذلك. ما الذي سيكونه موضوع مثل هذا العلم الذي يفترض أن يتم تمييزه عن الإحالات إلى «الشكل» التباساً جذرياً؟

إذا ما نحن نحينا جانباً في الوقت الحالي مسألة كيف يمكن لعلم غير المتحرك أن يصبح علماً عمومياً، فإن مقطعنا يعبر بوضوح عن تطابق الفلسفة الأولى مع علم آخر غير علم الطبيعة. هذه هي بالضبط النقطة التي ألح عليها أفلاطون في كتاب الجمهورية عندما قال إن ما يميز الفلاسفة عن أي

1 انظر كتاب الطبيعيات. B 2، 193b22-194b15. راجع DA A 1، 403b7-8.

2 انظر على سبيل المثال، ويدن 336 2000، Wedin، الذي يرى أن علم الوجود بالنسبة لأرسطو هو علم صور المحسوسات ومثلها ما دام ليس يمكن فصلها في الفكر.

شخص آخر هو عنايتهم بما هو حقيقي بالتمام؛ أي العالم المعقول. من خلال تسمية علم الوجود المحض بـ «الفلسفة الأولى»، يماهي أرسطو ضمناً الفلسفة الثانية بعلم الطبيعة.¹ ويسمى هذا العلم «فلسفة» لأنه يعتني بالمبادئ والعلل في الطبيعة، مبادئ وعلل المتحركات باعتبارها متحركة. ومن ثمّ، فالمفترض أن تصير الفلسفة الثانية هي الأساس النظري لعلوم المذهب الطبيعي الناضجة. تقضي وجهة نظر أرسطو بأنه إذا لم يكن موضوع بحث الفلسفة الأولى موجوداً، فإن علم الطبيعة سوف يصير هو الفلسفة الأولى، وبالتالي، ليس المقصود بذلك فتح الباب أمام ميتافيزيقا العالم المحسوس.² ولهذا الداعي، فإن هذه النقطة الأفلاطونية المحضة بالذات لدى أرسطو لا ينبغي أن تُفهم على أنها تشير إلى أن الفلسفة، حسبما نفهمها، يمكن أن تحتفظ بموطئ قدم داخل إطار طبيعاني لأنها سوف تركز على الأسس النظرية للعلوم الناضجة.

إذا كان العلم، كما يرى البعض، يحتاج إلى الميتافيزيقا، فلن تكون هي الميتافيزيقا وقد تصور على أنها تركز على المبادئ والعلل الأكثر عمومية

1 قارن كتاب ما بعد الطبيعة 1037a15، Z 11.

2 انظر كتاب ما بعد الطبيعة. 1072b13، A7 الذي يستنتج على أساس حاجته من الحركة أنه لا يجوز قطعاً أن يكون المحرك الذي لا يتحرك غير موجود. وإذا كان الأمر كذلك، فإن إنكار وجود المحرك الذي لا يتحرك يلزم منه تناقض، وهو أن ما هو موجود بالضرورة ليس يوجد. لا يمكن إذن أن يكون ادعاء أرسطو أنه إذا لم يكن المحرك الذي لا يتحرك موجوداً، فإن الميتافيزيقا، العلم اللاهوتي للوجود بما هو وجود، سوف تظل ممكنة. فقط إذا كان أرسطو قد جَوَّز إمكانية فصل علم الوجود من حيث هو وجود عن اللاهوت، فيمكن تقديم هذا الادعاء، لكنه لا يفعل ذلك بتاتاً، بقدر ما يتمناه كثير من الباحثين. انظر ريف 2000 298-300، Reeve، الذي حاجّ أنه من خلال مماهة علم الوجود باللاهوت باعتباره مقدمة للافتراض ("إذا لم تكن هناك مواد أخرى غير...")، فإن أرسطو بذلك قد زودنا بوصفة لبناء علم طبيعاني أولي غير إلهي نيابة عنه: سيكون ببساطة علماً طبيعياً كلياً، كما يتصوره هو.

داخل الطبيعة.¹ يبدو أن ليس ثمة داعياً يشرح لماذا يكون المتخصصون في هذه العلوم أقل كفاءة لاستقصاء مبادئ علومهم ممن يقال عنهم فلاسفة. فالأكيد أن المبادئ لا تشكل موضوع بحث مختلفاً عن الأشياء التي هي مبادئ لها. قد يبدو هذا الادعاء موضع مساءلة لأن ما يعتبره أرسطو مبادئ الطبيعة - الصورة والمادة والتجرد منهما أو الحرمان - قد نص عليه أرسطو في كتابه الطبيعة خارج إطار تجريبي تماماً. وهكذا، فإن المادة بوسمها مبدأ لا تخضع للقياس، وبالتالي فهي ليست حتى معقولة. ليس لمفاهيم الصورة والتجرد نظير واضح في أي علم تجريبي. والمشكلة هنا هي الغموض الكامن وراء مفهومي المبدأ والعلة. بالنسبة إلى أرسطو، دراسة المبادئ ضمن علم خاص هي تطبيقٌ للعلم الكلي للمبادئ والعلل وتلك هي الميتافيزيقا.² العلم الكلي بهذه المبادئ والعلل هو علم الوجود بما هو وجود. ويعود علم الوجود إلى الفلسفة الأولى لدراسة الصورة والمادة بالمعنى الأعم، أي دراسة الوجود وخصائصه الكلية المتناسبة. يُناقش التجرد أيضاً في الفلسفة الأولى، لكن تطبيقه ينتمي حصرياً إلى الأشياء الموجودة بالطبيعة.³ لذلك، إذا شئنا إلغاء الفلسفة الأولى، فإن دراسة المبادئ والأسباب في الطبيعة لا يمكن أن تكون إلا دراسة للأوليات والتعاريف التي تنتمي إلى العلوم التجريبية.

1 انظر لوي 2006 Lowe، الذي يرى أن التمييز الرباعي في مقولات أرسطو - الجوهر، والصفة العرضية الفردية، والأنواع وأجناس الجواهر، والأنواع والأجناس للصفات العرضية الفردية - يشكل جوهر «علم الوجود» (الذي يعادل معادلة واضحة «الميتافيزيقا» عند لوي) للعلوم الطبيعية. لكن هذا ليس هو علم أرسطو عن الوجود من حيث هو وجود. عند أرسطو، تعتبر المقولات جزءاً من الأدوات المنطقية للتوضيح في أي علم.

2 انظر كتاب ما بعد الطبيعة. A 2، 982a4-6.

3 انظر كتاب ما بعد الطبيعة. Δ 22. عندما تطالع كتاب الطبيعيات. في A 8، 191a24-25، تجد أن أرسطو يشير إلى أسلافه الذين تحدثوا عن الطبيعة «بطريقة فلسفية» (κατὰ φιλοσοφίαν)، ويبدو أنه يقصد أنهم كانوا يسعون جاهدين للحصول على منظور «الفلسفة الأولى» في دراسة الطبيعة، لكنهم لم يكن لديهم سوى فكرة قائمة عما كان عليه هذا.

إن أوضح فرق بين مقارنة أرسطو للفلسفة الثانية من منظور الفلسفة الأولى والمروية الطبيعية للمبادئ والعلل ضمن العلوم الناضجة هو ذاك الذي يتعلق بمفهوم الفاعلية (δύναμις). وتلك واحدة من أعظم مساهمات أرسطو في المشروع الأفلاطوني. يرى أرسطو أنه حرفيًا من غير الممكن درك فهم أي عملية أو حدث أو تغير أو نشاط في الطبيعة من غير فهم الفاعلية والقوة التي توجد في ما ينتصب هنالك عند نهاية كل سيرورة أو حدث. ولكن الفاعلية والقوة ما كانت حسية؛ فهي غير قابلة للقياس (هما في ذلك بآلية قياس القوة). وبفضل الطبيعة غير التجريبية للمبدأ، فإن القوة لا دور لها تلعبه في التصورات الطبيعية عن مبادئ أي علم كائنًا ما كان. وهذا لا يعني أن مفهوم القوة والفاعلية مفقود، وإنما هو كذلك بقدر ما هو مستعمل.

وبقدر ما يكون فهم للقوة والفاعلية غير متوفر بحسابه ثمرة تجربة حسية، فإنه يلزم أن يفهم على أنه ضرب من الوجود، والذي تؤول دراسته إلى الفلسفة الأولى. وذلك لأن الفاعلية مقرونة وظيفيًا بالصورة، والتي هي ما يحيل عليه «الوجود» في الطبيعة بالأولى. وبالذات لأن كل الجواهر الحسية تملك قوة أو مادة، فإنها لا تقتدر على أن تكون هي البؤرة الأولى التي يركز عليها علم الوجود بما هو وجود. ليس يمكن لعلم الطبيعة أن يعمل من غير فاعلية وقوة، ولكن لا يمكن لعلم الطبيعة أن يسد مسد الفلسفة الأولى، لأن العلوم الطبيعية المعلننة نفسها إنما هي فرعية وتابعة.

وبقدر ما لا يتوفر فهمٌ للفاعلية نتيجةً للتجربة الحسية، يجب أن تُفهم على أنها نوع من الوجود الذي تعود دراسته إلى الفلسفة الأولى. هذا لأن الفاعلية ترتبط وظيفيًا بالضرورة بالمثال العقلي، الذي هو المرجع

الأساسي لـ «الوجود» في الطبيعة. ولأن جميع المواد المحسوسة ذات فاعلية أو مادة، فلا يمكنها أن تكون المحور الأساسي لعلم الوجود المَحْض.¹ ولا يمكن للعلم الطبيعي أن يفعل شيئاً من دون فاعلية (قوة)؛ لكن العلوم الطبيعية لا تستطيع أن تحلَّ محلَّ الفلسفة الأولى لأن العلم الطبيعي الذي أعلن نفسه مستقلاً وجامعاً مانعاً هو في الواقع مشتق أو تابع.

الفلسفة الأولى بحث عن المبادئ والعلل النهائية. والحجة في كتاب ما بعد الطبيعة «الألف الصغرى» هي أنه لا بد من وجود هذه المبادئ والعلل إذا كان على أي مبادئ وعلل أن توجد بالأساس. الحجة في كتاب «اللام»، انطلاقاً من النتائج التي تم تحصيلها في الكتب الأولى ZHΘ، في أن أنواع المبادئ والعلل تلتقي في مبدأ واحد، وهو المحرك الذي لا يتحرك، المبدأ الأول لكل الأشياء. يتفق أرسطو مع أفلاطون على أن موضوع بحث الفلسفة أو الفلسفة الأولى هو العالم المعقول. وهو يوافق أيضاً على أن منطق المطلق والنهائي يستلزم اختزال تعددية المبادئ والأسباب في الوحدة. وهو يخالف أفلاطون بخصوص طبيعة هذا المبدأ الفريد الأول. والخلاف بسيط جداً في الأساس: يرى أفلاطون أن المبدأ الأول يقع في ما وراء الجوهر،

1 انظر كتاب ما بعد الطبيعة

Z 3, 1029a30-32: τὴν μὲν τοίνυν ἑξ αὐτῶν οὐσίαν, τὴν γὰρ δὲ τὴν ἐκ τε τῆς ὕλης καὶ τῆς .μορφῆς αὐφετέον. ὕστερα γὰρ καὶ δῆνῃ يتعين تركه جانباً، لأنه لاحق واضح). إنه لاحق لكل ما يتبين أن المرجع الأولي لـ «الوجود» إنما هو لأنه يحوي مادة. وإن وجوده واضح لنا لأنه محسوس. لكن الوجود الأولي أوضح بطبيعته لأنه لا يحتوي على أي مادة. لا يمكن لصورة المرگب أن تكون في ذاتها المرجع الأساسي، لأنه، رغم كونه قابلاً للانفصال في الفكر، فإنه لا يفي بمعيار كونه منفصلاً على نحو غير مشروط. يعترف كريستوفر جيل، Gill 1989، 16-17، بأن المركب «في المرتبة التالية»، لكنه يفهم ذلك بطريقة لا تشير إلى دونيته بالنسبة لشكل غير مرتبط بالمادة.

في حين يماهي أرسطو المبدأ الأول بالجوهر.¹ لكن هذا الخلاف لا ينبغي أن يطغى على النفور العميق من المذهب الطبيعي الذي يشترك فيه أفلاطون وأرسطو ولا حتى على اتفاقهما على أن مجال الفلسفة (أو الفلسفة الأولى) هو العالم المعقول.

إن الخلاف بين أرسطو وأفلاطون فيما يتعلق بالطبيعة التي هي المبدأ الأول لكل شيء لا ينبغي أن يحجب حقيقة إنكار أرسطو لوحدة معاني «الوجود» واستراتيجيته اللاحقة لبناء علم كلي للوجود بما هو وجود يتطابق مع طريقة أفلاطون. وذلك لأن الأول، سواء كان هو الجوهر أو ما وراء الجوهر، فإنه يلزم أن يكون بسيطاً تماماً أو غير مركب.² وكما قد رأينا، فإن البساطة فريدة من نوعها بحيث لا تُثَمَّل.³ ولذا، فالمرجع الأساسي الذي يحيل عليه «الوجود» لا يمكن أن يحضر إلا إذا كان حاضراً من الأساس، وذلك بالنسبة إلى أي وجود آخر بطريقة تجعل تعدد دلالة «الوجود» عند تطبيقها

1 وعلى نحو أكثر دقة، يفترض أرسطو مماهة الوجود والجوهر (كتاب ما بعد الطبيعة، 4-1028b2، Z 2)، ثم يستمر في إظهار أن المرجع الأساسي لـ «الجوهر» (1071b20، 6؛ 7؛ 1072a25-26، 8؛ 1073a30) هو المحرك غير المتحرك. تلك إذن هي الطبيعة الوحيدة التي تتجذر في علم وجود من حيث هو وجود.

2 انظر كتاب ما بعد الطبيعة، 34-1072a30، 7؛ 8، حيث يحدد أرسطو أن «البسيط (ἀπλῆτος)» يشير إلى نمط وجود (πῶς ἔχον)، وليس إلى مقياس كمية. أحد انتقاداته الرئيسية لمماهة أفلاطون الخير بالواحد، هو نزوع أفلاطون نحو الخلط بين هذين الأمرين. انظر EEα 8، 1218a16-29. قد يحاج الأفلاطونيون، ومن المفترض أيضاً أفلاطون، أنه ليس من باب الخلط مماهة الخير بالمقياس (τὸ μέτρον) لأن الوجود معقول بصورة أساسية والمعقولية تنعبر على نحو أساسي رياضياً، أي من حيث وفق ألفاظ الترتيب. الكمية هي نوع واحد فقط من الترتيب. والخلط بين «الواحد» كمقياس و«الواحد» كطريقة بسيطة للوجود ميزة وليست خطأ في النسق الأفلاطوني.

3 من منظور أفلاطون، تُشتق وحدة البساطة المطلقة من حقيقة أنه لا يمكن أن يكون هناك أكثر من كيان واحد يكون وجوده وماهيته غير متميزين. إذا كان هناك أكثر من واحد، بحكم الأمر الواقع، فسوف تكون لكل منهما ماهية أو على الأقل خاصية لا يمتلكها الآخر: موجودان (فرضاً)، حالتان من الخصائص، لا يستلزمان البساطة المطلقة في كلتا الحالتين. بالنسبة إلى أرسطو (كتاب ما بعد الطبيعة، 38-1074a31، 8؛ 9)، فإن البساطة المطلقة للأول مستمدة من عدم وجود مادة وبالتالي كونه كاملاً ἐνέργεια أو فعل. لذلك يجب أن يكون واحداً في العدد وفي القول التدليلي λόγος.

على كل منهما مستحيلة. إن الخير أو الواحد عند أفلاطون يقع وراء الجوهر، لكنه ليس معدومًا أو غير موجود؛ فالوجود مشتق من كل ما له آخر على نحو غير موحد الدلالة. وبينما يرفض أرسطو ادعاء أفلاطون عن الوجود الذي هو الأول، فإنه يعزز في الوقت ذاته طرحه بأنه بقدر ما يقتزن كل شيء تفسيرياً بالأول، فإن هذا ينبغي أن يحدث بطريقة متدرجة أو هرمية.

يتفق أرسطو وأفلاطون على أن هناك مبدأ أوليًا لكل الأشياء بسيطًا للغاية. لكن ردًا على سؤال «ما هو الوجود (τὸ ὄν)؟»، يجيب أرسطو بفرضية مفادها أن هو ذا سؤال «ما الجوهر؟» عينه، بينما يعطي أفلاطون إجابة تفصل بين الوجود باعتباره جوهرًا والمبدأ الأول، في حين يعطي أرسطو إجابة تمهي ما يحيل عليه بالأساس الوجود مع المبدأ الأول. من الممكن نظريًا أن يتفق أفلاطون مع أرسطو على أن الوجود هو الواحد (πρὸς ἓν) وهذا ملتبس في نفس الوقت الذي ينكر فيه ما يحيل عليه الوجود بالأساس هو المبدأ الأول للكل، لأن الوجود مطابق للجوهر والمبدأ الأول للكل يقع في ما وراء الجوهر. ولئن كان أفلاطون سوف يوافق على أن «الوجود» هو الواحد المتعدد الدلالة، فيمكنه إما (1) الموافقة على أن الوجود هو الجوهر، وفي هذه الحالة لا يكون الوجود متطابقًا مع المبدأ الأول للكل، أو (2) ينكر أن الوجود هو الجوهر، ويجزم أن المبدأ الأول لكل شيء مماه للوجود.

يبدو أن أفلاطون يوافق في الواقع على أن الجوهر هو الواحد المتعدد الدلالة والإحالة، وذلك لأن الجوهر الموجود في العالم الحسي مشتق من الجوهر الموجود في العالم المعقول. لكن هذا لا يتطلب منه أن يوافق على أن «الوجود» هو الواحد ما لم يوافق على أن الوجود مطابق للجوهر. على أنه يبدو أنه يوافق على أن «الوجود» هو الواحد المشترك الدلالة، كما في حُججه

القائلة بأن وجود الزمني مشتق من وجود الأبدي. وكما تقدم أن عاينا، فإن تعالي الخير أو الواحد لا يعني أنه ليس له وجود (الفصل الخامس، القسم 5.1، 15). يبدو أن الخط الفكري الأفلاطوني هو أن المبدأ الأول للكل هو ما يحيل على دلالاته بالأساس «الوجود» ما دمنا نرفض مآهي الوجود مع الجوهر. ومع هذا، ما الذي يمكن أن يعنيه الادعاء بأن المبدأ الأول لكل شيء هو الوجود وليس الجوهر؟ فكيف يكون الوجود بلا جوهر؟ أو، بعبارة أخرى، كيف يرتبط الوجود الذي يتجاوز الجوهر بالوجود الذي يتماهى مع الجوهر؟ كما قد نتذكر، هذه نسخة أخرى من السؤال المتبقي من الجزء الثاني من محاوره بارمنيدس، أي كيف يرتبط واحد الفرضية الأولى H1 بواحد الفرضية الثانية H2؟ ليس يوجد في المحاورات ولا في شهادة أرسطو، لا ولا في التقليد غير المباشر ما يشير إلى إجابات أفلاطون عن هذه الأسئلة. وكما سنرى في الفصل التالي، يقدم أفلوطين إجابة ربما تكون مستندة -وياً للمفاجأة- إلى استبصار أرسطو.

3.7 الطابع غير المادي للفكر

في كتابه عن النفس، يدخل أرسطو ما يسمى بالعقل الفعّال.¹ وأنا لا أقترح التعامل باستفاضة مع هذا المَقْطَع الشديد الصعوبة. على أنني، أريد أن أشير إلى العديد من أوجه التشابه المذهلة مع الحجة الواردة في محاوره فيدون. في الجملة الأخيرة من الفصل، يختم أرسطو بأنه بدون العقل (νοῦς)، لا شيء يفكر.² أعتقد أننا

1 الكتاب DA Γ 5، 430a10-25.

2 الكتاب DA Γ 5، 430a25. الكلمات καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ «بدون هذا لا شيء يفكر» أو «بدون هذا فهو يفكر في لا شيء» بالتأكيد تحيل على νοῦς بوسمه موضوع حديث τούτου. لكن من غير الواضح من هو فاعل νοεῖ. على أية حال، مهما كان الفاعل، فإن التفكير (τὸ νοεῖν) لا يمكن أن يحدث بدون فاعل νοῦς.

ربما نفسر هذا الاستنتاج على نحو معقول على أنه حجة متعالية مفادها أن التفكير لا يمكن أن يحدث بغير العقل: بما أنه من الواضح جدا أن التفكير يحدث فلا بُدَّ أن يوجد العقل.

لكن يتولى هذا الفصل عبء إظهار أن العقل قابل لأن يكون مفارقاً وأنه خالد (ἀθάνατον) وأبدي (ἀίδιον). في الواقع، من أبعديته أو سرمديته يتبين أنه موجود مسبقاً على تكوننا وتشكلنا بوسمنا بشراً، والداعي الوحيد الذي يجعلنا لا نتذكر تجسد نشاطه القبلي هو أنه غير منفعل (ἀπαθής)، في حين أن العقل المنفعل (παθητικός) قابل للفناء (φθαρτός). ليس من الواضح على نحو مباشر كيف يتناقض عدم الانفعال مع كوننا قابلين للفناء وكيف يشرح هذا حقيقة أننا «لا نتذكر». في الحد الأدنى، قد يبدو أن النقطة المهمة تتمثل في أن الذاكرة تتطلب صوراً (φαντάσματα) وهذه الصور إدراكات من دون مادة (αἰσθήματα ἄνευ ὕλης).¹ لذا، نحن لا نتذكر، لأن العقل، وهو منفعل، ليس لديه صور، وبالتالي لا توجد له ذاكرة. نحن لا نتذكر نشاط العقل لأن هذا يستلزم منا أن نكون موضوعاً لعقل وذاتاً تتذكر إدراكات العقل الحسية، فكيف إذن يُفترض أن يكون العقل ضرورياً لكي نفكر؟

بالنظر إلى كونه مفارقاً (χωριστός)، فإن العقل يصبح فعالاً في جوهره.² هذه الحقيقة وحدها تُعطّل التفسير الذي بموجبه يكون العقل الفعال نوعاً معيناً من القدرة أو الفاعلية أو القوة، لأنه لو كان الأمر كذلك لكانت فعليته قوة، وهذا عبث. وفوق هذا، لو كان وجوداً بالقوة، فإنه سوف يكون، شأنه في ذلك شأن سائر القوى والإمكانات، مرتبطاً وظيفياً ببعض السمات الفعلية للكائن البشري ذي المركّب الهولي الصوري. لكن شأن هذا المركّب أنه فاني، وما كان هو بالخالد، لأن النفس

1 انظر DA C 8، 432a9. راجع 7، 431a16-17: ولهذا الداعي لا تفكر النفس أبداً بدون صور.

2 الكتاب 23-22، 430a17، DA Γ 5.

هي التحقق الأول لجسد ذي أعضاء.¹ ما يتصل وظيفيًا بالمركب الهولي الصوري (من الهولي والصورة) هو "ما يسمى باسم العقل المنفعل أو العقل المستفاد (ὁ καλούμενος νοῦς) والذي ما كان هو إلا الملكة النفسية للتفكير.² تبقى عندنا أسئلة عن داعي الحاجة إلى العقل الفعال وكيف يرتبط بالملكة النفسية المعرفية، وهي أسئلة لن يجاب عنها حتى نفهم ما يفعله العقل الفعال فعليًا عندما يتم فصله عن المركب الهولي الصوري.

يتعطل حل هذه المشكلة بسبب سوء فهم شائع لمقطع مبكر. يقول أرسطو في كتاب «الباء»: «أما فيما يتعلق بالعقل أو بالملكة النظرية، فما اتضح بعد أي شيء، ولكن يبدو أنه جنس مختلف عن النفس، ويمكن فصل هذه وحده انفصال الأبدي عن الفاني».³ تتم ترجمة العبارة الحاسمة تقريبًا بصورة كلية إلى: «نوع مختلف من النفس».⁴ غير أن هذه الترجمة لا تساعدنا في تفسير السبب، ففي حين أن النفس هي أول كمال فعلي تحقق لجسد ذي أعضاء، يقال إن العقل ليس له عضو.⁵ وبالفعل، فإن الترجمة المتداولة تجعل السطر بأكمله بلا معنى على عكس

1 انظر الكتاب DA B 1, 412a27-28 و 413a3-4.

2 انظر الكتاب DA Γ 4, 429a22-24. لا يمكن تحديد العقل νοῦς القابل للانفصال بما يسمى العقل νοῦς لأن الأخير، بحكم كونه ملكة النفس، قابل للفناء وبالتالي غير قابل للانفصال.

3 الكتاب DA B 2, 413b24-27: περὶ δὲ τοῦ νοῦ καὶ τῆς θεωρητικῆς δυνάμεως οὐδὲν πῶ φανερόν.

ἀλλ' ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι. καὶ τοῦτο μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι καθάπερ τὸ αἰδίον τοῦ φθαρτοῦ.

4 كاد يُجمع المترجمون الإنجليز على تقديم الطرح الرئيس في هذا المقطع كما لو أن أرسطو يقترح أن العقل نوع من النفس. وهكذا، فإن ترجمة أكسفورد تقول: «يبدو أنه نفس من نوع مابين...» J. A. Smith؛ سميث «يبدو نوعًا مختلفًا تمامًا من النفس...»؛ قال مايكل دورانت Michael Durrant: «على أية حال، يبدو أن هناك نفسًا من نوع مختلف...»؛ هاملين D. W. Hamlyn «يبدو أن هناك نوعًا مختلفًا من النفس...»؛ H. G. Apostle «يبدو أن هذا جنس مختلف من النفس...»؛ يقول بولانسكي Polansky: «يبدو أن هناك نفسًا من نوع مختلف...»؛ ويقول كريستوفر شيلدز Christopher Shields: «يبدو أن هناك جنسًا مختلفًا من النفس».

5 انظر الكتاب DA Γ 4, 429a24-26.

حقيقته، أي تقديم داعٍ يجعل العقل مفارقاً وسرمدياً. صحيح أن أرسطو يستخدم عبارة النفس المتعقلة (ἡ νοητικὴ ψυχὴ)¹، لكن هذا النوع من النفس هو فقط موضوعه بالقوة، لا بالفعل. ولذا، لا يمكن مماهاته بالعقل المفارق. فالنفس المتعقلة مجرد ملكة معرفية، تتعارض مع الملكات النفسية الأخرى، بما في ذلك القوة الغذائية والموودة والحساسة وما إلى ذلك. وهذا يضاعف اللغز في أعلاه. فكيف يُفترض أن يكون العقل الفعال مرتبطاً بالملكة المعرفية؟

قد يبدو أن أقوى دعامة لما يمكن تسميته بالترجمة المتداولة موجود في السطر الأخير الذي يشير إلى «بقية أجزاء النفس» وإلى حقيقة أنها ليست قابلة للانفصال. ألا يدل هذا الكلام على أن العقل في ذاته جزء من النفس؟ أودُّ أن أقول نعم إذا فهمنا أن أرسطو يتحدث عن الملكة العاقلة (ما يُسمَّى بالعقل)، لا إذا كان يتحدث عن العقل نفسه. ولكن إذا كان يتحدث عن الملكة العاقلة، أليس من الصواب أن نسميها نوعاً مختلفاً من النفس؟ أرسطو متردد في أحسن الأحوال حيال استخدام لغة جزئية للإشارة إلى الملكات النفسية. وكما سوف نرى بعد قليل، فإنه يميز العقل عما يسمى عقلاً، أي الملكة العاقلة. إن العلاقة بين الاثنين بالطبع في غاية الأهمية والصعوبة، لكن تماهيهما بعيد كل البُعد عن أن يكون أمراً بيّناً بذاته.

دعماً للطرح الذي يرى أن عبارة «بقية أجزاء النفس» تفترض أن العقل في ذاته جزء آخر من النفس، فهي إدّان الكلمات الأولى من المقطع إذا فهمنا καὶ بمعنى «أو» كما أحسب. ومن ثَمَّ، يبدو أن العقل والملكة النظرية شيء واحد، ومن الطبيعي أن يُقارنا بـ «الأجزاء الأخرى (فَسَرُّها على أنها: الملكات)» من النفس. ومن المنطقي أن نقول إن «لا شيء واضح بعد» في هذا

إذا كان العقل من حيث الجنس مختلفاً عن النفس. إذا كان العقل «نوعاً مختلفاً من النفس»، فليس من الواضح سبب وجود أي نقص في الوضوح أصلاً. في الواقع، إذا كانت ثمة نفس من نوع مختلف، فلا يوجد داعٍ هنا لسبب اعتقادنا أنها مفارقة.

في كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس (*Nicomachean Ethics*)، يتأمل أرسطو العقل ونشاطه النظري بالنسبة إلى الكائن البشري المركّب. يقول: «ومن شأن حياة كهذه، بالطبع، أن تكون أعظم من حياة الإنسان، لأن الإنسان سوف يعيش بهذه الطريقة لا بقدر كونه إنساناً، بل بقدر ما يحمل بداخله شيئاً إلهياً. وشأن نشاط [العقل] أنه أفضل من نشاط الفضيلة الأخرى، بما أن [العقل] أرقى من الشيء المركّب. وبما أن العقل إلهي بالقياس إلى الكائن البشري، فإن الحياة بمقتضى ذلك إلهية بالنسبة إلى حياة بشرية.»¹ «الشيء الإلهي» في الإنسان إنما هو العقل. إنه بالمعنى الواسع، جزء منه، ولكنه ليس جزءاً بمعنى أحد العناصر التي يتكوّن الكائن البشري منها. فالعقل جزء من النفس، أي أنه يوجد ضمن قائمة المملكات النفسية، فقط بقدر ما يتجلى في التفكير المتجسد الذي هو للملكة العقلية من القوة إلى الفعل. ولكن لا يلزم من هذا أن «العقل» يرمز فقط إلى تلك الملكة، على العكس من ذلك، فكل الأدلة تعارضُ هذا التماهي.

1 EN K 7, 1177b26-31: ὁ δὲ τοιοῦτος ἂν εἴη βίος κρείττων ἢ κατ'ἄνθρωπον· οὐ γὰρ ἡ ἄνθρωπος
ἐστὶν οὕτω βιώσεται. ἀλλ' ἡ θεῖον τι ἐναντὶ ὑπάρχει· ὅσον δὲ διαφέρει τοῦτο τοῦ
συνθέτου, τοσοῦτον
καὶ ἡ ἐνέργεια τῆς κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετὴν. εἰ δὲ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον, καὶ
ὁ κατὰ τοῦτον
βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον

منذ أكثر من مئة سنة، قدّم هيكس R.D. Hicks الأساس المنطقيّ الرئيس للترجمة التي اتّبعتها الجميعُ تقريبًا. وتعليقًا على هذا المقطع كتب هيكس: معظم المحررين يفهمون النفس بحسبانها مضافًا جزئيًا، على سبيل المثال. يترجم والاس:

«ومع ذلك، يبدو أن العقل يشكل مرحلة مختلفة من النفس عن تلك التي سبق أن أشرنا إليها في ما تقدم». سيكون من الممكن نحوياً ضم النفس مع الآخر، «ومع ذلك، يبدو أن العقل شيء مختلف عن النفس.» فإذا كان العقل والنفس من نوع مختلف، فيمكن وصف الأول بأنه من نوع مختلف. لذا يجب علينا أن نتجنب جعل العقل نوعاً من النفس. ولكن، بالنظر إلى المقاطع العديدة التي يتم فيها التعامل مع νοεῖν وνοῦς (العقل والإدراك) بوصفها وظائف للنفس واستخدام 429 [int. ψυχῇ] ἡ νοητική²⁸، فإني أحجم عن هذه الوسيلة، رغم أنها قد تتجاوز بعض الصعوبات السطحية. والحقيقة هي أنه، كما أشار تسيلر وآخرون، فإن موضع العقل في النسق وضع شاذ. ما يقال هنا عن العقل يتطابق تمامًا مع مضمون 29-408b18، والذي يعتبر ملخصًا أنيقًا له.¹

ينصُّ المقطعُ الذي يشير إليه هيكس Hicks في السطر الأخير وفق ما يلي :

أما بالنسبة إلى العقل فيبدو أنه يصل إلينا كنوع من الجوهر، وأنه ليس قابلاً للفناء، لأنه [لو كان قابلاً للفناء] فمن المؤكد أنه سيكون قابلاً للفناء من علة ضعف الشيخوخة، في حين أن ما يحدث في الواقع هو بالضبط

1 هيكس 1907 326-327 Hicks.

ما يحدث في حالة حواسنا: لأنه إذا تلقى الرجل العجوز عيًّا من نوع معين فسوف يرى بمثل حِدَّة بصر الشاب، فالشيخوخة لا ترجع إلى معاناة النفس من مشكلة ما، بل إلى معاناة الجسد من مشكلة معينة، كما في حالة السكر أو المرض. وبالفعل فإن التفكير والتأمل يتلاشيان إذ يفنى شيء آخر في الجسم. لكن العقل لا يتأثر. التفكير الاستدلالي والمحبة أو الكراهية، إذن، ليست حالات للعقل، ولكنها حالة لما يوجد فيه العقل، بقدر ما يحويه. ولهذا السبب عندما يفنى الشخص فإنه لا يتذكر ولا يعيش؛ فهذه لا تعود إلى العقل، بل إلى المركَّب الذي تعرض للفناء، لكن ربما يكون العقل شيئًا أكثر إلهيةً ولا سبيل إلى أن ينفعل.¹

وبحسب فهم هيكس Hicks مَقْطَعنا، كان أرسطو يلخص مناقشة الملكة العقلية التي محلها داخل النفس البشرية. في الواقع، يشير أرسطو صراحةً إلى «النفس العاقلة» (νοητική ψυχή) في «مقالة الجيم»² لكن هذا، كما يقول، هو «ما يسمى بعقل النفس

1 DA α 4, 408b18–29. ὁ δὲ νοῦς ἔοικεν ἐγγίνεσθαι οὐσία τις οὖσα. καὶ οὐν ὁ
 φθείρεσθαι. μάλιστα
 γὰρ ἐφθείρετ' ἂν ὑπὸ τῆς ἐν τῷ γήρα ἀμαυρώσεως, νῦν δ' ὥσπερ ἐπὶ τῶναισθητηρίων
 συμβαίνει· εἰ
 γὰρ λάβοι ὁ πρεσβύτης ὄμμα τοιονδί, βλέποι ἂν ὥσπερ καὶ ὁ νέος. ὥστε τὸ γήρας οὐ
 τῷ τὴν ψυχὴν τι
 πεπονθέναι. ἀλλ' ἐν ᾧ, καθάπερ ἐν μέθαις καὶ νόσοις, καὶ τὸ νοεῖν δὴ καὶ τὸ θεωρεῖν
 μαραίνεται ἄλλου
 τινὸς ἔσω φθειρομένου. αὐτὸ δὲ ἀπαθές ἐστιν. τὸ δὲ διανοεῖσθαι καὶ φιλεῖν ἢ μισεῖν
 οὐκ ἔστιν ἐκείνου
 πάθη. ἀλλὰ τοῦδι τοῦ ἔχοντος ἐκείνο, ᾧ ἐκείνο ἔχει. διὸ καὶ τούτου φθειρομένου οὔτε
 μνημονεύει οὔτε
 φιλεῖ. οὐ γὰρ ἐκείνου ἦν. ἀλλὰ τοῦ κοινοῦ, ὃ ἀπόλωλεν. ὁ δὲ νοῦς ἴσως θεϊότερόν τι
 καὶ ἀπαθές ἐστιν

2 DA Γ 4, 429a27–28 الكتاب

(ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς)¹. «هذا هو العقل الذي تنخرط به النفس في التفكير الاستدلالي (διανοεῖται) والاعتقادي (ὑπολαμβάνει). من الواضح أن هذه النفس العاقلة يُفترض أنها مختلفة عن العقل، الذي في المقطع الذي يشير إليه هيكس في تفسير مقطعنا الرئيس، والذي هو نوع معين من الجوهر وغير قابل للفناء. والملّكة العقلية هي ملكة النفس كلها، أي نفس الكائن البشري العاقلة. وكما أصرَّ أرسطو على ذلك من قبل، لا ينبغي لنا أن نقول إن النفس تشفق أو تتعلم أو تنخرط في التفكير الاستدلالي، وإنما يفعل الإنسان ذلك بالنفس.² لذا، يمكننا أن نقول، دون تحفّظ، إن النفس تفكر أو وبتعبير أدق أن الكائن البشري يفكر بالنفس. لكن في كلتا الحالتين، لم يُذكر أن العقل هنا (أي «ما يسمى بالعقل») جوهر أو غير قابل للفناء.³ الجوهر هنا هو الكائن البشري أو الشكل الجوهرى للإنسان، أي النفس العاقلة. وبالتالي، فمن المشكوك فيه على الأقل أن يكون المقطع 408b18-29 هو المقطع الذي يشرح مقطعنا الرئيس نظراً، لأنه عندما يشير أرسطو إلى الملّكة العاقلة، فلا يتعلق الأمر بالعقل الجوهرى وغير القابل للفناء. بمعنى أن المقطع 408b18-29 لا تؤيد فهمَ مقطعنا كما ينعكس في الترجمة، لأن هذا المقطع قد فهم من جانب هيكس وآخرين على أنه استباق للأسطر 429a27-28، التي تشير إلى الملّكة العاقلة للنفس التي ليست جوهرًا، وبقدر ما هي جزء من النفس، فهي ليست غير قابلة للفناء.

1 DA Γ 4، 429a22 الكتاب

2 DAα 4، 408b13-15 الكتاب

3 قارن DA Γ 9، 432b26. في الفقرة 404b3، α 2، حيث ينتقد أرسطو أنكساغوراس لتأكيدهِ أن النفس والعقل ψυχή وνοῦς متطابقان. يبدو أن الادعاء بأن νοῦς هو γένος مختلف عن ψυχή - ما كان هو الادعاء بأن νοῦς هو نوع «مختلف» من ψυχή - هو الطريقة الطبيعية لأرسطو للتعبير عن مخالفته وجهة نظر أنكساغوراس.

قد يعترض المرء، بالطبع، على أن الزعم بأن مقطعنا يلخص الأسطر 29-408b18 ما كان ضروريًا لتأويل هيكلس. بوسعنا أن نذهب مباشرة إلى الأسطر المذكورة التي تنهض دليلًا على أن «العقل نوع مختلف من النفس» إنما يلزم أن يفهم منها على أنه يشير إلى النفس العاقلة.¹ ولكن أليس من المحير أن يصف أرسطو «نوعًا من النفس» على أنه «γένος» بدلًا من εἶδος² بالتأكيد، لو كان يقصد «أنواع النفس»، لكان قد كتب εἶδος وليس γένος.³ فضلًا عن هذا، يتوقع المرء أن «نوعًا مختلفًا من النفس» قد يشير إما صراحة أو ضمناً إلى نوع أو أنواع النفس التي تختلف عنه. وهكذا، في مقالة الجيم، نجد مناقشةً للملكات النفسية المتعددة وكيف تختلف كل منها عن الأخرى (διαφέρει ἀλλήλων).⁴

قد يعترض المرء أيضاً على أن اللفظين ἕτερον γένος ربما يستخدمهما أرسطو بمعنى فضفاض كمعادل تقريباً للأنواع. وهكذا، في الأسطر B 5، 417b7، يشير إلى نقل ملكة إلى فعل في الملكة المعرفية على أنه إما ليس تغييراً (ἀλλοιώσις) أو نوعاً مختلفاً من التغيير (ἕτερον γένος ἀλλοιώσεως). لكن الحالتين مختلفتان تمام الاختلاف. إن مسألة ما إذا كان نقل ملكة (قوة) إلى فعل تغييراً أم لا، وما إذا كان هذا هو ما يفعله ولا يشترك فيه مع

1 على سبيل المثال، هذا هو ما يفعله شيلدرز Shields, 188 2016.

2 قارن أفلاطون، محاوراة تيماموس. 69C7، نوع آخر من النفس، يشير إلى الجزء «الفاني» من النفس مقابل الجزء «الخالد».

3 المفترض أن السبب وراء اجتناب بعض المترجمين استخدام لفظة «جنس» بدلًا من «نوع» هو منع هذا الإحراج. يترجم برنيات Burnyeat «نوعاً مختلفاً من النفس»، مما لا ريب فيه أنه يستشعر المشكلة، لكنه في الواقع لم ينجح إلا في مضاعفة غموض الترجمات التقليدية.

4 الكتاب DA Γ 10، 433b4.

أنواع التغير الأخرى، هو سؤال حول طبيعة التغير. لا شيء ينجم عن فهمنا للانتقال من الملكة (القوة) إلى الفعل مما إذا كانت الإجابة عن السؤال بنعم أو لا. ولكن في مَقْطَعنا، من واقعة أن العقل يبدو وكأنه نوع آخر من النفس ἕτερον γένος ψυχῆς، يرى أرسطو أنه يترتب على ذلك أن العقل ربما يكون قابلاً لأن يكون مفارقاً. إذا كان أرسطو يقول فحسب إن العقل هو نوع من النفس الفريدة بين أنواع النفوس أو الملكات، فلن يكون ذلك في ذاته داعياً لاستنتاج أن العقل يكون مفارقاً. على العكس من ذلك، فإن كل ما قاله أرسطو حتى الآن يدل على أن النفس وكل قواها تفنى عندما يفنى المرَّكَّب. وما ثمة من إمكان لفصل أي نوع من النفس أو ملكة النفس.

وعلى نحو أكثر جوهرية، من الخطأ ببساطة أن نقول إن العقل ضرب من النفس؛ لأن التعقل أو نشاط العقل هو الحياة، وليس النفس.¹ ولا يلزم هذا إذا كان كياناً ذا حياة أو ذا نفس. إحدى الأمور المركزية في الكتاب بأكمله تعريف النفس. النفس تحقق (كمال) أول لجسم طبيعي ذي أعضاء.² ولكن يقال إنه ليس للعقل عضو.³ إذا كان العقل في مَقْطَعنا مجرد الملكة العاقلة للنفس الناطقة، والنفس تحقق (كمال) جسد ذي أعضاء، فماذا عسى يكون المبرر لتمسك بأن العقل ليس له عضو، على عكس ملكة الحس؟ فأياً يكن

1 انظر كتاب ما بعد الطبيعة. Δ 7، 1072b26-28، الحديث عن المحرك الذي لا يتحرك: αὐτὴν ἐκείνου» ζῶν ἄριστῃ καὶ ἁθίως (لأن تحقيق العقل هو الحياة، و[المحرك الذي لا يتحرك] هو تحقيق، وهو الحياة الأفضل والسرمد). في DA B 2، 413a20-25، يميز أرسطو بين الحي (ἔμψυχον) من الجماد إذا توفر هناك موجود (ἐνυᾶρχῃ) واحد على الأقل مما يلي: الذكاء، أو الإدراك الحسي، أو الحركة المحلية والتوقف التام، أو الحركة فيما يتعلق بالتغذية، أو التدهور، أو النمو. الحياة المتحركة هي نوع واحد من الحياة، ولكن ليست كل الحياة متحركة. صحيح أن العقل موجود عند الإنسان لكن السؤال هو ما إذا كان وجوده هو أحد مكونات طبيعة ذلك الإنسان أم لا.

2 الكتاب DA B 1، 412a27-28.

3 الكتاب DA Γ 4، 429a24-27.

الداعي للتمسك بأن العقل ما كان له عضو، فهو مبرر كذلك للقول بأن العقل جنس مختلف عن النفس، وما كان ملكة للنفس.

أكثر من هذا، يقول أرسطو إنه بتعريفه للنفس، تنحلُّ مسألة خلودها بالنفي. "ما كان من غير الواضح إذَنْ أن النفس أو أجزاء منها، إذا ما هي كانت بطبيعتها تحتوي على أجزاء، لا يمكن فصلها عن الجسد؛ فإن نشاطات بعض [الكائنات الحية] إنما هي نشاطات الأجزاء عينها. ولكن لا شيء يمنع أن تكون بعض النشاطات قابلة لكي تنفصل لأنها ما كانت هي بنشاطات أي جسم."¹ والمراد هنا العقل الذي هو تحقق، وليس تحقق أي جسم. فلو كان العقل مجرد ملكة عاقلة، لما كان العقل لكي يكون مفارقاً.

لقد ترسّخت هذه النقطة في كتاب «الحيوان» في السردية المعروفة عن العقل «على عتبة الباب». «يبقى إذَنْ أن يدخل العقل وحده، وأن يكون إلهياً وحده، لأنه ليس هناك أي فعل جسدي ذي علاقة بفعل العقل».² ولا ريب سوف يكون من الخطأ أن نقول عن هذا العقل، كما يقول أرسطو عن الملكة العاقلة، إن المركب الهولي الصوري البشري هو الذي يفكر، لا النفس. فإذا كان العقل يدخل من الخارج، فكيف يكون ملكة للتحقق الأولى لجسم ذي أعضاء؟ إن «جنساً مختلفاً عن النفس» لهو بالضبط الطريقة الصحيحة

1 DA B 1, 413a3-7. ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστιν ἡ ψυχὴ χωριστὴ τοῦ σώματος, ἢ μέρη τινὰ αὐτῆς, εἰ μεριστὴ πέφυκεν, οὐκ ἄδηλον. ἐνίων γὰρ ἡ ἐντελέχεια τῶν μερῶν ἐστὶν αὐτῶν. οὐ μὴν ἀλλ' ἐνία γε οὐθὲν κωλύει, διὰ τὸ μηθενὸς εἶναι σώματος ἐντελεχείας

2 GA B 3, 736b27-29: λείπεται δὴ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον. οὐθὲν γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ <ῆ> σωματικῇ ἐνεργείᾳ

لوصف ما ليس جزءًا من التحقق الأولى للجسد، والذي ما كان جزءًا من تعريف الكائن البشري.

ولمّا كان العقل الفعّال -وليس ملكة التعقل في النفس أو في جزء من النفس- هو في الواقع تحقق، فإن نشاطه الطبيعي هو التعقل. وذلك بمعنى أنه متماهٍ مع موضوعات العقل.¹ يبدو إذن أن السبب وراء عدم إمكان التفكير بلا هذا العقل الفعّال ما كان أنه قوة أو ملكة سرمدية، بل أنه تحقق سرمدي متماهٍ مع كل شيء معقول أو معلوم. ما لا نتذكره هو فاعليته. من المفترض أن يكون تذكُّره معادلًا لتحقيق التعقل الذي يمتلكه. لا ريب في أننا نحققه كما يفعل العقل الفعّال، لأنه بالنسبة إلينا نحن المركبات الهيولية الصورية لا يوجد تفكير بدون صور. ومرة أخرى نتساءل ما فائدة ذلك لنا؟

يقول أرسطو إن العقل الفعّال يعمل كالضوء الذي يُخرج الألوان من القوة إلى الفعل.² وعادة ما تؤخذ هذه المماثلة للإشارة إلى أن العقل الفعّال ينير المحتوى الذي يكون حاضرًا بالقوة. وإلى حد معين، ينبغي أن يكون هذا صحيحًا. لكن المحتوى المنار هذا موجودٌ داخل الصور أو φαντάσματα. فإذا لم يكن الأمر كذلك، فإن الصور لن تكون ذات صلة بالتفكير. فكل ما تحتويه الصور من محتوى هو شكل خاص، لأن الصورة مجرد الشكل محسوسًا بلا مادة. ولذلك فإن الاستنارة بالعقل الفعّال تكون ذات شكل خاص. والتفكير دائمًا فقط يكون ذا شكل كلي. ومن دون العقل الفعّال، لا يمكننا الوصول إلا إلى الشكل المعرفي المحدّد، والذي هو شرط حالة الحيوانات.

1 انظر DA Γ 5, 430a19-20, 430a3-6, 429b9, 6, 430b25-26, 7, 431a1-2, b17.

2 الكتاب DA Γ 5, 430a15-17.

يجعل العقل الفَعَّال كل المثل العقلية معقولة لنا، أي يجعلها قابلة لكي تكون كلية. العقل الفَعَّال، عندما يكون بداخلنا، يتعرف تعرفًا كليًا على الشكل المحدد الحاضر في الصور. وعندما يختفي المركَّب الهولي الصوري، يرتدُّ هذا العقل إلى نشاطه الأساسي، متماهيًا تمامًا معرفيًا مع كل ما هو معقول. ولن نستطيع التفكير بتاتًا، فضلًا عن امتلاك المعرفة، إذا لم يكن لدينا عقل فعَّال.

إن المعرفة التي يمتلكها العقل الفَعَّال عند أرسطو هي نفس المعرفة التي تمتلكها النفس المتجسدة مسبقًا عند أفلاطون. إن ملاحظة أرسطو بأن العقل جنس مختلف عن النفس إنما تتوخَّى شرح اللغة الأفلاطونية. فما يسميه أفلاطون في محاوره طيماوس الجزء الخالد من النفس، يسميه أرسطو كيانًا مختلفًا اختلافاً جذريًا عن النفس، أي عقلًا.¹ لكن بالنسبة إلى كل من أفلاطون وأرسطو، فإن الجزء الخالد من النفس والعقل الفَعَّال الخالد يلزم أن يوجدًا إذا ما هي كانت المعرفة، والتفكير على نحو عام، أمرين مُمكنَيْن.

بغاية تلخيص الحجة الواردة في هذا القسم حتى الآن، ينبغي لنا أن نميز بين العقل والملَكَة الفكرية التي هي نوع من النفس، وبالفعل، نوع النفس الذي يميز الكائنات البشرية. الأول خالد والآخر ما كان كذلك. لكن بدون هذا العقل الخالد أو الفَعَّال، لا يمكننا أن نفكر. ويبدو أن العقل الخالد هو نسخة أرسطو لما يسميه أفلاطون «الجزء الخالد من النفس»، ذلك الجزء المفارق للجسد والقادر على المعرفة. يفهم أفلاطون هذا الجزء الخالد من النفس على أنه يدخل الجسد ويخرج منه. وأرسطو أيضًا؛ إذ يفترض أن

1 انظر كتاب محاوره طيماوس لأفلاطون 69C-D. ويحتمل أنه إذا كان العقل جنسًا، فإن نوعه يشمل العقل الفَعَّال وما يسمى بالعقل الهولاني.

العقل الفعّال قابل للمفارقة، يعتبره ذا مقام داخل الجسم وخارجه. وفقط في الأخير، يكون العقل كما هو، كيأنا متحققا. ولكن في الوقت نفسه، فإن مقام المتجسد هو ما يجعل التفكير أمراً ممكناً.

السؤال الذي أود أن أطرحه الآن هو لماذا ينبغي أن يكون هناك شيء مفارق للجسد لكي يحدث التفكير في مركّبات النفس والجسد؟ لا ريب أن الجواب ذو علاقة بادعاء أرسطو أنه من السخافة القول إن هناك عضواً في الجسم خاصاً للتفكير.¹ إن سبب هذا الادعاء، الوارد في السطر السابق، لا يتضح بسهولة: النفس القادرة على التفكير ليست في الواقع أيّاً من الأشياء التي تفكر فيها قبل التفكير. و«لهذا السبب (δίο)» ما كانت هي ذات عضو جسدي. وهكذا، فعندما تفكر تصبح هي في الواقع وقد تحققت هذه الأشياء. بالتزام هذا الخط من التفكير، بما أن موضوعات التفكير مثل عقلية،² فعندما يفكر شخص ما فإنه يحاكي المثل العقلية التي يفكر فيها. ولكن لماذا يُفترض أن تقودنا هذه الأطروحة الأساسية للهيولي والصورة إلى الاعتقاد بأن النفس العقلية ما كانت ذات عضو وأن هناك حاجة إلى شيء مفارق للمركّب كي يحصل التفكير؟ لأن مجرد انتقال الصورة من مركّب إلى آخر لا يتطلب قطعاً أن الصورة في الحالة الأخيرة غير متداخلة أو متجسّدة. وفوق هذا، عندما يفكر شخص معين فعلياً، يصبح مطابقاً لذلك المثل، ولكن مرة أخرى، لماذا تتطلب تلك المطابقة عدم وجود مادة جسدية يتم فيها تمثيل الشكل؟

1 الكتاب DA Γ 4, 429a24-27. قارن أفلاطون (محاورة ثياتيطس، 184B3-186E10)، الذي يحاج بأن العلم ἐπιστήμη ما كان هو الجس αἰσθησις. وعبء الحجة هو بيان أن النفس لا تصل إلى الوجود عن طريق أي عضو حسي. هناك حجة جيدة لتأييد هذا الرأي عند رودل Rödl 2014.

2 الكتاب DA Γ 4, 429a15-18. وهذا ما يسميه رودل Rödl 2018، 75، «الوحدة الأصلية للفكر والوجود».

من البين بذاته أن المطابقة المتصورة هنا ما كانت هي المطابقة الذاتية لمبادئ مركب الهيولى والصورة العادي. وتسمى هذه المماهة تسمية سديدة باسم «الهُويّة المعرفية» لأن الذي يفكر هو وحده الذي يتطابق مع صورة التفكير. ولهذا السبب يمكن القول بأن العقل نفسه معقول.¹ والتماهي إنما هو تماهي التفكير وموضوع التفكير. ويجب تمييز هذا عن التماهي الذي يحدث عندما يكون العقل قد عِلِمَ بالموضوع الفكري، ولكنه لا يفكر بالفعل. وهكذا، فإن التفكير بالفعل تماه معرفي وهو انعكاس ذاتي أو قل: تَفَكَّرُ.

إن الفرق بين وجود الشكل (المثال) والتفكير المتحقق للشكل الحاضر، والذي هو مجرد تحقق لقوة التفكير، أمر عظيم الخطورة. وكما تقدم أن رأينا، عند كل من أفلاطون وأرسطو، فإن الشكل في ذاته ما كان فردياً ولا كلياً. وهو فردي في مركب الهيولى والصورة ويتم التعرف عليه بوصفه كلياً في التفكير. إن فعالية التفكير الذاتي هي، إذن، إدراك المثال إدراكاً كلياً. والكلي هو موضوع التفكير الذاتي التام. ويصبح التفكير الواحد هو الشكل الكلي للتفكير. ولا يصح أن يكون هناك عضو للتفكير، لأن العضو يتخذ شكلاً فردياً أو خاصاً، وليس شكلاً كلياً. على سبيل المثال، نحن نشم رائحة ما أو نشعر بلمس معين بأعضائنا الحسية. لكن في التفكير بالفعل، نصبح متطابقين مع ذلك الذي، بحكم التعريف، لا يمكن استيعابه في أي مجموع من

1 الكتاب 3-429a2، DA 4، 429b9. في المقطع الأول، قرأت «ولكن هو» δὲ αὐτὸν مع كل المخطوطات بدلاً من «بسيبه» δὲ αὐτοῦ مع بايوتر وروس.

التخصيصات.¹ ولهذا الداعي تكون المطابقة المعرفية فريدة من نوعها؛ في المعرفة تصبح الصورة بشكل كلي، في حين أن حضور الصورة في كل حالة أخرى إنما هو حضور مخصوص.

من منظور أرسطو، فإن العقل الفعّال الذي يتمثل في كل واحد منا يتجلى بوصفه ملكة عاقلة لنفس بشرية. وهكذا إدّْنُ، فهو يحتوي على تركيبته من المادة والصورة الخاصة حيث يكون العقل المنفعل هو المادة، والعقل الفاعل هو الصورة. من المهم التشديد على أن العقل المنفعل لا مادة له؛ إنه مادة في ذاته، ولكنه ليس مادة متجسدة. إنه مجرد مادة لِتَلْقَى جميع المعقولات؛ أي جميع الصور. والخيال ملكة نقل مثل عقلية معينة حسبما يدركها العقل. والتفكير بالفعل هو إدراك هذه المثل العقلية إدراكًا كليًا. العقل الفعّال، المتحرر من قيود التجسد، يصير متطابقًا معرفيًا مع جميع المثل العقلية، ويفكر فيها على نحو كلي، لكنه حاملًا يتجسد، فإنه يحتاج إلى العقل المنفعل ليصير المادة التي يتم التفكير بها في الكليات. ويصبح المفكر هو المعقولات، أي أننا نصبح عقولًا فاعلة واعية بذاتها تعمل في ظروف التجسد.

إنني أرى أن مشروع أرسطو المعرفي كله إنما هو بالأساس تحسينٌ لمشروع أفلاطون، بما في ذلك تصحيحاته وتصويباته لملاحظات أفلاطون العديدة المنفلتة. إن رفضه لوجهة نظر أتباع المذهب الطبيعي نظير أنبادوقليس وديمقريطس بأن التفكير متجسد تمامًا كالإدراك، يتفق مع حجة أفلاطون بأن الاعتقاد، بما في ذلك الاعتقاد

1 انظر روس 1992 Ross، الذي يحتاج في سياق الأفكار الأرسطية بأن التفكير لا يمكن أن يكون "عملية فيزيائية" لأن التفكير محدد بالطريقة التي لا يمكن بها تحديد أي عملية فيزيائية. على وجه الخصوص (137)، لا يمكن لأي عملية فيزيائية أن يكون لها تحديد، على سبيل المثال، دالة عمومية، على سبيل المثال، NxN N2. إن الوظيفة التي يتم إدراكها إدراكًا كليًا لا يمكن أن تكون خاصية خاصة بالجسم، بالتحديد، حالة دماغ. انظر أيضًا أوديربيرغ 2008 Oderberg.

الخاطئ، غير ممكن بالنسبة إلى جسد.¹ لا يمكن أن تكون حالة الجسم لأنها يجب أن تكون حالة خاصة بينما يستلزم الاعتقاد معرفة الصورة على نحو كلي. فالعقل المفارق غير المادي، وإلى جانب المحرك الذي لا يتحرك، يشكلان عالم أرسطو المعقول. وبالفعل، فإن العديد من الدارسين لأرسطو، منذ الإسكندر الأفروديسي على الأقل، اعتقدوا أنهما متطابقان.² يدعنا أرسطو نتساءل عما إذا كان الأساس الأنطولوجي للحقائق العلمية، وكلها ضرورية بالنسبة إليه وأبدية، ليس له أيضًا مكان في هذا العالم المعقول، حتى لو لم يكن في صورة مثل عقلية أفلاطونية مفارقة.

أنا أعتبر أن الطرح القائل بأن العقل كيان غير مادي إنما يمثل هجومًا مباشرًا على المذهب الطبيعي. يقرُّ أعلام المذهب الطبيعي المعاصرون ومناهضو المذهب الطبيعي على حدٍ سواء بذلك. فلقد أوضح أرسطو، أكثر من أفلاطون، السبب في صعوبة إنكار عدم مادية العقل. إن الاستنتاج بأن العقل غير مادي يأتي في النهاية من تركيب الهيولى والصورة في المحسوسات، وواقعية أنه في التفكير فإن الصورة مفارقة للمادة، وأن التفكير ذو شكل كلي. ولما كانت صورة المركَّب هي حقيقة الشيء، فإن التفكير في الصورة هو وجود المركَّب في العقل حال تحقُّقه. لكن حضور الصورة في العقل ما كان هو حضورها في المركَّب؛ في الأول يكون كليًا، بينما في الأخير يكون

1 انظر الكتاب DA Γ 3، 427a17-b6. يعترف أرسطو بأن ملكة الإدراك الحسي لديها أو هي نفسها قدرة تمييزية، لكن نوع التمييز الذي يحدث في الإدراك الحسي لا يتطلب كلية. حتى النبات، الذي يمارس الانتحاء، يميز الضوء من الظلام أو الحرارة من البرد. يمكن للطفل أن يشعر بالاختلافات والتشابهات في الخصائص الحسية، لكنه غير قادر على الحكم أو الاعتقاد بأن شيئين مختلفان أو متماثلان. ففعل ذلك يستلزم معرفة الشكل الكلي. بتعبير أدق، يستلزم الأمر معرفة أن الخاصيتين الحسيتين هما مثالان للشكل، وهو حكم لا يمكن إصداره إلا إذا تم إدراك الشكل على نحو كلي. يُفهم الشكل على نحو عمومي حالما يكون قابلاً لحمله على الكثيرين. انظر 6، 17a39. لكن الشكل لا يمكن أن يكون مطابقًا للكلي، لأن الشكل الذي، باعتباره كليًا، يمكن أن يحمل على الكثيرين، ويمكن أيضًا أن يكون مخصصًا. راجع أفلاطون، ثياتيطس 184B-186E.

2 انظر الإسكندر الأفروديسي 89.9-19 Alexander of Aphrodisias، كتاب النفس؛ وكتاب 2 Mantissa، 113.6-112.5.

مخصوصًا¹ وكلية العقل هذه تحدث حالما يحدث التفكير بالفعل. وإذا لم تكن الكائنات البشرية مفكرات واعية، فمن الراجح أن يكون وجود الصورة في العقل نسخة محددة أخرى منه، ربما كحالة دماغ. وبالفعل، هناك حيرة كبيرة من وجهة نظر تطورية حول سبب ضرورة التفكير الفعلي أو الوعي الذي يستلزمه. ومن الثابت أن وجود الصورة في النباتات والحيوانات من غير البشر (على حد علمنا) لا يستلزم الكلية، فالصور المحددة كافية لأن تصبح بمنزلة هادية للبقاء والنمو والتناسل.

يبدو أن إنكار كوننا نفكر على نحو كلي - مهما كنا نفسر هذه المقدرة - يطمس التمييز بين فهم الحقائق الضرورية وتمثيلها. فالكلي باعتباره أقمته (Hypostasis) للكلي إنما هو بالضبط هذا التمثيل. أعتقد أن أفلاطون وأرسطو سوف يوافقان على أن تمثيل الحقائق الضرورية في اللغة أو الفكر لا يكون معقولاً إلا إذا فهمنا الفرق بين التمثيل الدقيق والتمثيل غير الدقيق. لكن فهم هذا يقتضي فهم الحقيقة الضرورية. فهناك حجة مشابهة قد تتناول الادعاء بأننا مخدوعون عندما نزن أننا نفهم الحقيقة الضرورية. من المنطقي أن نفكر في هذه الأوهام فقط إذا فهمنا على الأقل ما يعنيه عدم الانخداع، وهذا بالطبع يعادل فهم الحقيقة الضرورية التي من المفترض أننا مخدوعون بها.

إذا ما هو كان التعميم مختلفاً تماماً عن الكلية، فلا يمكن أن يكون هناك تعميم متجذر في الدعاوى الطبيعية التي يمكن أن تحقق الكلي. فالتعميمات تقترب من الكلية على نحو مُقارب. لكن الكلية - الأكثر وضوحاً في التفكير الرياضي - تتحدى الاختزال الطبيعي؛ لأن هذا الاختزال ينبغي أن يعود إلى خصوصية الصورة،

1 انظر دانسي 2004، 309-310، الذي يطرح نفس المسألة أساساً فيما يتعلق بمحاورة فيدون-102D 103C حيث «المثل الموجودة فينا» هي مجرد مثل تحت شرط معين، وهي حالة مختلفة عن حالتها الخاصة في مثيلاتها. ومع ذلك، لا يضيف دانسي أن المثل العقلية الموجودة فينا لا يُفكر فيها إلا بوجه كلي.

المثبتة في مكان ما في مصفوفة رباعية الأبعاد. إذا كان أرسطو على حق، فإن كل تفكير كلي، وليس التفكير الرياضي فقط. ينبغي أن يكون وعينا بهذا واضحًا بالنسبة إلينا مثل وعينا بالتفكير نفسه ما دمنا نحافظ على تمييز التفكير عن تمثيلاتنا له. ويتعلق خط مماثل من التفكير بمحاولات استيعاب التفكير الكلي في اتباع القواعد. بوسعنا أن نتبع القواعد، على سبيل المثال، القواعد الحسابية، سواء بفهم أو بلا فهم. فالتطبيق الميكانيكي للقواعد لا يعادل الفهم سواء فينا أو في الآلات العاجزة عجزًا تامًا عن فهم القواعد التي تتبعها. الفهم هو الهويّة المعرفية للعقل والصورة حسب النمط الكلي.

تتطلب كلية التفكير الانعكاس الذاتي، أو التفكير، أي هويّة العقل المتصور والعقل الذي يفكر في الصورة على نحو كلي. فالتفكير في الشكل الكلي هو وجود موضوع مقصود وهو العقل المتصور. ولو لم يكن الأمر كذلك، لكان العقل المفكر قد نقل الصورة إليه من العقل المتصور. وفي هذه الحالة، فإن التفكير في الشكل على نحو كلي سوف يظل هو امتلاك العقل التصور حديثًا موضوعًا مقصودًا له. إذا لم يكن الأمر كذلك، أي إذا كان التفكير نشاطًا موصوفًا على أسس المذهب الطبيعي، فسوف يكون التفكير عبارة عن جزء من الدماغ يراقب جزءًا آخر حيث ينبغي لجزء الدماغ الذي يتم اطلاعه أن يكون مختلفًا عن الجزء الواعي بالمعلومات. لكن النقل المفترض للشكل من جزء الدماغ المتطلع إلى الجزء الذي يفكر لا يمكن أن يصل إلا إلى حالة دماغية جديدة ومحددة ولن يتم تحقيق الكلية حينئذ. ولذا، فإن حضور الصورة والوعي بوجود الصورة ينبغي أن يكونا في الذات عينها. وهذا لا يمكن أن يحدث إلا إذا كانت الذات غير مادية وقادرة على الارتداد على نفسها أو التقاطع مع ذاتها، وهو أمر لا تستطيع الكيانات المادية التي تقع أجزاؤها خارج الأجزاء أن تفعله.

تُعتبر عدم ماديّة العقل نقطة محورية للعديد من الحجج المناهضة للمذهب الطبيعي بما في ذلك تلك المرتبطة بالوعي والقصد والفعل والاختيار. وتعتمد هذه الحجج اعتمادًا كليًا على التفكير باعتباره طريقة كلية لإدراك الشكل، أي الشكل الذي يُفهم على أنه مبدأ تركيب الهیولی والصورة. وإنني لأعتبر التطور الاستثنائي الذي حققه أرسطو وتوسيعه لمبدأ الهیولی والصورة في جميع مجالات الفلسفة بمنزلة موضوعه الذي انتقاه من تلك الفقرة من محاورة فيلفس والتي نتعلم فيها أن كل ما هو موجود الآن يتكون من حدٍّ وغير محدود.¹ وفوق هذا، يبدو من الواضح بما فيه الكفاية أن التفكير في المحرك الذي لا يتحرك ليس تفكيرًا كليًا بقدر مادام يتطلب صورًا. لكن ما من تفكير إلا وهو في شكل، ويحوي هُويّة معرفية. لذا، يبدو أن المحرك الذي لا يتحرك متطابق معرفيًا مع أي شكل يفكر فيه. والمسألة هي نفسها سواء كان الشكل الذي يتطابق معه هو مجرد الجوهر الذي هو الشكل كله، أي كل ما يمكن التفكير فيه. من خلال تحليله للتفكير، يوضح أرسطو ما كان ضمنيًا فقط عند أفلاطون، أي الهُويّة المعرفية للصانع والحيوان الحي.

7.4. عِلْيَةُ المبدأ الأول

يقدم أرسطو، على خلاف أفلاطون في أعماله المكتوبة، حجة للمبدأ الأول لكل شيء. وهو يتفق مع أفلاطون في أن هذا المبدأ يجب أن يكون فريدًا وبسيطًا كل البساطة. ولكن بغض النظر عما قد يظنه المرء عن نوايا أرسطو الأفلاطونية الطيبة، فمما لا شك فيه أن تفسير أرسطو للمبدأ الأول لكل شيء، وهو المحرك الذي لا يتحرك، كان ذا تأثير هائل على كيفية رؤية من يسمون بالأفلاطونيين المتأخرين عن أفلاطون نفسه، لأنه على الرغم من أن أرسطو يرفض صراحةً فكرة الخير النازمة

1 انظر محاورة فيلفس، 23 وما بعدها.

يفكر فيما قد يكون هذا الموقع ومع هذا، في المقطع في أعلاه، تجد أن نقطة البداية كانت هي التفكير، وليس الرغبة.

في الفصل الأخير من مقالة اللام، يقدم أرسطو حجة حاصلها أن الخير الأسمى في الطبيعة موجود في الطبيعة نفسها ومفارق (κεχωρισμένον) في مبدأ نظام الطبيعة، أي ما تعتمد عليه الطبيعة كلها.¹ هذا الخير الأسمى يختلف عن الخيرات التي تنتمي إلى كل جنس أو مقولة.² أعتقد أن وجهة نظر أرسطو ليست أن تفرّد الخير الأساسي ينفي الخير في كل مقولة أو الرغبة في الحصول عليه في كل حالة، ولكن تحقيق ذلك هو الطريقة التي يصل بها كل شيء ذي رغبة إلى الخير. وقد رُفِضَ مثال الخير، لأنه لا توجد وحدة في الخُيُور المقولية؛ ففكرة الخير، أو ببساطة شديدة المبدأ الأول لكل شيء، تم تأكيدها على أنها ما يرغب فيه الجميع ويحققونه بقدر ما يحققون أيّ خير محدّد. إن المحرك الذي لا يتحرك هو سبب نظام الطبيعة مثلما أن الجنرال هو سبب نظام الجيش. ولأنه سبب هذا النظام، فهو الخير الذي تسعى نحوه جميع أجزاء النظام. على الرغم من أن أرسطو يختلف مع أفلاطون حول طبيعة المبدأ الأول لكل شيء، فإنه يتفق مع المسألة النسقية الحاسمة المتمثلة

1 كتاب ما بعد الطبيعة 10، 1075a11-25. Λ. يعتقد سيدلي 2000، 335n12 أن «المنفصل (κεχωρισμένον)» لا يعني بالضرورة «شيئاً متعالياً أو خارج الكون، ولكنه ببساطة شيء يتجاوز الترتيب نفسه». لكن إذا كان هناك شيء ما فوق الكوني، فكيف يختلف هذا عن كونه خارج الكون؟ انظر أيضاً فازو 2018، 368-377، Fazzo، الذي يرى أيضاً أن الخير المنفصل للنظام ما كان متعالياً. إن حجة فازو، التي تعتمد على البناء الغريب باعتراف الجميع στρατηγός και ὁ ἐν τῇ τάξει τὸ εὖ καὶ οὐ κακόν، لا تقنعني بأننا نستطيع استبعاد التضمين الواضح «المتعالي» لـ 7، 1072b13-14: «ولذا فإن السماء والطبيعة تعتمدان على هذا المبدأ (أي المحرك المنفصل غير المتحرك)».

2 انظر كتاب ما بعد الطبيعة 7، 1072b18-19: πρὸς μὲν γὰρ ἐν ἅπαντα συντέτακται بالنسبة إلى الواحد). يبدو أن محاوره المادية لأفلاطون كانت في خلفية ذهن أرسطو هنا. هناك، ينتقل أفلاطون من موضوع الرغبة المحدد إلى الخير المرغوب فيه. نحن نعشق الأشياء الجميلة لأنها تُبدي الخير.

في أن المبدأ الأول شأنه أن ينظم على حد سواء باعتباره أولاً تفسيراً وبحسابه هدفاً.¹ ثمة أسباب وجيهة للاعتقاد أن المحرك الذي لا يتحرك هو أكثر من مجرد علة غائية.² وهناك أيضاً أسباب وجيهة للاعتقاد بأن المحرك الذي لا يتحرك ما كان تفكيراً نرجسياً لغرض التفكير فقط، ولكنه عوضاً من ذلك يفكر في كل ما يمكن التفكير فيه.³ وأخيراً، حتى بقدر ما يكون المحرك الذي لا يتحرك علة غائية، فهو، كما رأينا، الموضوع النهائي للرغبة العاقلة، وهو ما يُعتبر خيراً حقاً، وليس خيراً ظاهرياً. من الصعب أن نقول ما إذا كان ترتيب الكون بواسطة المحرك الذي لا يتحرك يمكن قبوله باعتباره ترتيباً رياضياً كما هي الحال بالنسبة إلى الصانع في محاورة طيماوس، أو إلى أي مدى، على الرغم من أننا بقدرٍ ما نميل إلى قبول فكرة أن كل الترتيبات هي في الأساس رياضية، وبالتالي فكونُ المحرك الذي لا يتحرك يجب أن يعمل بهذه الطريقة ما كان أمراً مستبعداً تمام الاستبعاد. على كل حال، بدافع من قبول أرسطو غير المشروط لوجود مبدأ أولي شديد البساطة لكل شيء، وبلا شك من خلال البرهان الوارد في محاورة طيماوس على أن العقل هو سبب نظام الكون، سعى الأفلاطونيون المتأخرون إلى إعادة ترتيب المروية الأفلاطونية في صياغة أكثر دِفاعيةً.

والسؤال البين نوعاً ما بالأولى هو لماذا لا يؤدي اعتراف أرسطو بالمبدأ الأول لكل شيء إلى تعبير نسقي عن الفلسفة المشائية. والجواب الذي اقترحه فريتز

1 انظر بيرتي 2018: 261-262، الذي يحاج بأن خلاف أرسطو مع أفلاطون لا يتعلق بالخير بوصفه مبدأً أولاً، بل يتعلق بمهاة أفلاطون للخير بالواحد. ربما يمكن التعبير عن هذا الاستبصار بطريقة أخرى: أفلاطون يماهي الخير بالواحد لأن الخير ينبغي أن يكون بسيطاً تماماً في حين أن أرسطو، إذ يعترف بالبساطة المطلقة للخير، يماهيه بالعقل.

2 انظر جيرسون 200، 2005a Gerson، 204؛ وجيرسون 2013a، 142N33. يعتبر ثيوفراستوس (كتاب ما بعد الطبيعة، 4b1 وما بعدها) في شأن الصعوبات الكامنة في جعل موضوع الرغبة وحده سبباً للحركات الدورية السرمدية.

3 انظر جيرسون 195، 2005a Gerson.

فيرلي في المجلد الأخير من كتابه الضخم مدرسة أرسطو - *Die Schule des Aristo- teles*، وهو عبارة عن ملخص للمجلدات التسعة من النص والترجمة والتعليق، هو أن أرسطو كان ذا فلسفة نسقية، ولكن هذا النسق كان أفلاطونيًا.¹ من وجهة نظر الأفلاطونيين المتأخرين، فإن مشكلة نسخة أرسطو من هذا النسق قد انبثقت عن تحديده للمبدأ الأول لكل شيء، الإحالة الأساسي لمعنى الجوهر، بوصفه عقلاً. هنا أود فقط التشديد على أن عواقب ذلك على المواجهة مع المذهب الطبيعي كبيرة، أكثر بكثير من مجرد الخطأ في التعرف على طبيعة المبدأ الأول الفريد لما من شيء شيء، لأنه على الرغم من أن أرسطو كان متسقاً تماماً مع «المعارضين» الخمسة المذكورين في أعلاه، إلا أنه يجابه مشقة كبيرة في تنقيح نسخته من تناقضاتها، ناهيك عن عدم ثقته فيما يتعلق بالترابطات المنطقية الأساسية بينها. ما أعنيه هو أن أرسطو لم يحدد بوضوح الأساس الأنطولوجي للحقائق العلمية الكلية والضرورية التي يؤمن بها إيماناً جازماً. كما أن أنطولوجيته التدريجية القائلة بتجليات أصلية وفرعية للوجود لا تتدخل كثيراً على الإطلاق في تقريراته ومروياته المناهضة للمذهب الطبيعي عن الطبيعة، لا سيما معقولية الطبيعة. ولا تملك سوى ملاحظاته العرضية التي حاصلها أن الطبيعة كلها تعتمد على المبدأ الأول، وأن الطبيعة كلها منظمة وفقاً للمبدأ الأول. يرفض أرسطو النسبية في الأخلاق، لكن الأسس الأنطولوجية لتأكيداته فيما يتعلق بالمعيارية غامضة. كل هذه السمات في المتن الأرسطي دفعت الأفلاطونيين المتأخرين إلى استخراج استبصاراته ثم الاستشهاد بها لتأييد الإطار النسقي الأفلاطوني وشرحه.



أفلوطين الأفلاطوني

الفصل الثاني

أفلوطين الأفلاطوني

1.8 النسق الأفلاطوني

تهرب أفلوطين من تقديم أي جديد، فالغالب أن الخطوط العريضة لتركيبته الأفلاطونية النسقية كانت شيئًا تلقاه لا شيئًا اخترعه من عند نفسه.¹ وليس بمستبعد أن يكون أفلوطين قد حصل من معلمه المبحّل أمونيوس السّقّاص (Ammonius Saccas) على استبصارات حول الأفلاطونية عبر عنها نومينيوس (Numenius). في الحقيقة، نتعلم من فرفورْيوس (Porphyry) أن أفلوطين كان متهمًا بالفعل بالسرقة الأدبية (ὕποβάλλεσθαι)

1 وجد دودز Dodds في بحثه التأسيسي الذي نشره عام 1928، آثارًا للنسق عند الفيلسوف الغامض (القرن الأول الميلادي) موديراتوس القادسي. لكنه تعرف أيضًا على مقطع مهم عند الفيلسوف برقلس يشير إلى أن التأويل «الأفلاطوني المحدث» لمحاورة أفلاطون بارمنيدس يمكن العثور عليه عند الفيلسوف إسبوزيوس. انظر هالفواسن 1993، 1992b؛ Halfwassen؛ وديلون 2003، 57 Dillon وما يليها. يجب أن نذكر أيضًا يودوروس Eudorus، (حوالي 25 قبل الميلاد)، الذي يبدو، من بقايا أعماله المتشظية، أنه اعترف بالأساس النسقي الذي يتكون من الثنائي الواحد وغير المحدود. وأما بالنسبة ليودوروس، وموديراتوس Moderatus، ونومينيوس Numenius، فإن كتاب ديلون [1977] 1996، هو الأكثر فائدة. على الرغم من عدم تأييده لمجمل استنتاجاته، إلا أن كريمر 1967، 21-191 Krämer، يقدم حشدًا من الأدلة على النسابة المذهبية من أفلاطون وأفلوطين. انظر دانكونا 2000، 198-212 D'Ancona، حول تجذر المذهب الأفلاطوني في تفسير نصوص المحاورات الأفلاطونية. من المؤلف الآن تحديد موقع الصياغة النسقية الأفلاطونية في الفترة الإمبراطورية المبكرة. انظر بونازي وأوبسومر 2009، Bonazzi and Opsomer. الادعاء الذي كنت أحاول إثباته خلال هذا الكتاب هو أن أصل تنظيم الأفلاطونية موجود في المحاورات الأفلاطونية. لكن هذا لا يمنع حدوث تطورات داخل ذلك النسق أو خلافت حول تطوره. لقد وقعت الكثير من هذه الأحداث في الواقع في فترة ما بعد الهلنستية. انظر على وجه الخصوص دونيني 2011 Donini حول الصياغة النسقية في فترة ما بعد الهلنستية بوحى من الجهود المبذولة لمواجهة الصياغة النسقية الحاصلة في الرواقية. انظر أيضًا فيراري 2017، 35-Ferrari.

من نوميونيوس.¹

لكن المقطوع به أن أفلوطين كان نقطة تحول في تاريخ الأفلاطونية. وحيث وضعه برقلس في المرتبة الأولى بين مُفسري الوحي الأفلاطوني (τῆς Πλατωνικῆς) (ἐποπτείας) فإنه إنما كان، كما عسانا نفترض، يؤيد النظام النسقي الذي وضع فيه أفلوطين فلسفة أفلاطون.² لقد اعتبر أفلوطين نفسه أن تفسيره لأفلاطون لا يضيف أي جديد؛ بل في الواقع كان إذا أراد دعم ادعاء ما، استعان بأفلاطون حتى لو لم يكن أفلاطون نفسه يدعمه.³ ومبعث هذا ما كان أن أفلوطين كان يعتقد أن حججه المتعلقة بالمسائل الفلسفية التفصيلية أو ردوده على الهجمات المناهضة للأفلاطونية كانت غير أصيلة، بل بالأحرى أن نَسَلَ المبادئ الفلسفية الأساسية الحقيقية قد امتدَّ إلى ما قبل أفلاطون بفترة طويلة، إلا إنه قد عبر عنها بطريقة أكثر إيضاحًا. هذه المبادئ، كما بيَّنت في الفصل الأول، هي ركيزة البناء الإيجابي على أساس ما اصطلح على تسميته بالأفلاطونية الأصيلة. في الفترة الممتدة ما بين أفلاطون وأفلوطين، كان هناك حوالى ستمئة عام من التفكير في المحاورات، وشهادة أرسطو، وأدبيات التقليد غير المباشر. خَلَفَتْ هذه الأفكار العديدَ من المشكلات التي تبدو مستعصية على

1 انظر فرفوريس Porphyry، حياة أفلوطين، 17.1-2. يرى تارانت 177-148، 1993 Tarrant أن الفيلسوف موديراتوس القادسي هو مصدر نوميونيوس. انظر أيضًا تارانت 2000، الفصل السادس، للحصول على معلومات إضافية عن النسق الأفلاطوني فيما يسمى بالأفلاطونية الوسطى. انظر أيضًا بويز ستونز 2018 Boys-Stones، الفصل الثالث. يرى كريمر 92-63، 1967 [1964] Krämer أن زينوقراطس هو المصدر الرئيسي للصياغة النسقية الأفلاطونية. يقول نوميونيوس، في كتابه عن خلاف الأكاديميين لأفلاطون، الصفحات من. 24.5-12، إن إسبوزيوس، وزينوقراطس، وبوليمو Polemo، وهم خلفاء أفلاطون المباشرين، حافظوا في غالبيتهم على نفس الطابع المتطابق لتعاليم أفلاطون (τὸ ἥθος διετέινετο τῶν δογμάτων σχεδόν) «نأوا بأنفسهم عن أفلاطون في كثير من القضايا ولووا عنق نصوص أخرى (δὴ ταὐτόν) (εἴς γε τὰλλα πολλαχῇ παραλύοντες، τὰ δὲ στρεβλοῦντες)». انظر جيرسون 2013a Gerson، الفصل الثامن، حول مساهمة نوميونيوس في الصياغة النسقية للأفلاطونية.

2 برقلس، الجزء 1.1، الصفحة 16 وما بعدها.

3 انظر أفلوطين، في الجزء 5.1[10]، 8.10-14. انظر سيزليزاك 1979 Szlezák، الفصل الأول؛ وتشيرادونا 2010 Chiaradonna.

الحل وحساسية بين الأفلاطونيين المعلنين إلى تهم مختلفة بعدم الاتساق. في هذا الفصل، أود أن أقدم ملخصاً شديداً الإيجاز لجهود أفلوطين لحل هذه المشكلات ودمج الاتساق في الإطار النسقي. هذه المهمة ضرورية، لأن جميع الانحرافات اللاحقة عن تقارير أفلوطين كانت مقصودة؛ أي أنه على الرغم من مكانته بين الأفلاطونيين المتأخرين، فقد اعتبرت حلوله في حد ذاتها عرضةً لمجموعة جديدة من المثل العقلية. إذا لم تكن ميتافيزيقا أفلوطين ثورة كوبرنيكية في تاريخ الأفلاطونية، فإنها تمثل لحظة من التعزيز النسقي القوي على غرار دور توما الأكويني في تاريخ اللاهوت المسيحي. وأفلوطين هو المرجع الصحيح لسائر الأفلاطونيين حتى القرن التاسع عشر.¹

توحد المبادئ أو الأقاليم الأساسية الثلاثة لنسق أفلوطين عناصر الأفلاطونية الأصيلة والمبدأ التأسيسي. وهذا يعني أن مناهضة الاسمية ومناهضة المادة ومناهضة الآلية ومناهضة الشكية ومناهضة النسبية لها أساسها النظري في السلسلة المرتبة هرمياً وسببياً: الواحد والعقل والنفس. يعني هذا، من بين أمور أخرى، أن النسخة الصحيحة لما يسميه أرسطو علم المبادئ والعلل النهائية ستصل في نهاية المطاف إلى هذا الثلاث.²

في كتاب مبكر نسبياً، المجلد الأول، يزعم أفلوطين أن أقاليم الواحد/

1 لا أنسى التأثير الهائل للفيلسوف برقلس، لكنه لا يستقيم إلا كبديل لأفلوطين في الأفلاطونية المسيحية للفيلسوف ديونيسيوس المتحل ومَن جاء بعده.

2 انظر كتاب أرسطو، كتاب ما بعد الطبيعة، 2-1، من الجيد أن نأخذ في الاعتبار أنه عندما يقول فرفوريسوس، في كتابه حياة أفلوطين، 14.4، إن تاسوعات أفلوطين (Enneads) «ملئمة بالمذاهب الرواقية والمشائية المستترة (المضنون بها على غير أهلها)»، فإن ما يعنيه هذا على نحو ملموس بالنسبة إلى ميتافيزيقا أرسطو هو أكثر من 150 إشارة مباشرة إلى هذا النص. هذا الاستيعاب المكثف لحجة كتاب الميتافيزيقا لم يسبق له مثيل حرفياً في أي عمل معروف في الفترة الفاصلة. أما بالنسبة للرواقية، فهناك أكثر من مئتي إشارة إلى المذاهب الرواقية في التاسوعات، على الرغم من أنه لا شك أن الكثير منها غير واضح بالنسبة إلينا بسبب غياب المصادر الرواقية أو الشارحة لمذاهب أهل الرواق.

الخير والعقل والنفس قد نُصَّ عليها نصاً مباشراً في محاورات أفلاطون.

«ومن ثم المقامات الثلاث عند أفلاطون: فإن الأشياء كلها ويعني بها الأوليات إنما هي حول من يملك كل شيء. ثم إن حول الأمور الثابتة في المقام الثاني ما يكون في المقام الثاني، وحول الأمور الثابتة في المقام الثالث ما يكون في المقام الثالث¹. ثم يقول إن للسبب أباً²، وهو يعني بالسبب الروح³، إذ أن الروح هو الصانع عنده، وهو الذي أنشأ النفس، في ما يقول، في «كأس المزيج»⁴، وما دام الروح هو السبب، فإن والده، فيما يقول أيضاً، إنما هو الخير المحض، أو ما هو وراء العقل و«ما وراء الجوهر»⁵. وهو كثيراً ما يسمي الوجود والعقل «الفكرة» مما يدل على أن أفلاطون قد فهم أن العقل يأتي من الخير، والنفس تأتي من العقل.⁶ (اعتمدنا في هذه الفقرة على ترجمة فريد جبر لتاسوعات أفلوطين)

المبدأ الأول لسائر الأشياء هو الخير، استناداً إلى السطر المقتبس من محاورة الجمهورية. وقد جرى تأكيد أن الخير هو الواحد بعد بضعة أسطر

1 انظر أفلاطون، الرسالة الثانية، 312B-4.

2 انظر أفلاطون، الرسالة السادسة، 323D4.

3 انظر كتاب أفلاطون فيدون «عن النفس»، 97C1-2، نقلاً عن أنكساغوراس B 12 D-K.

4 انظر أفلاطون، محاورة طيمائوس، 35B-4B؛ و41D4-5.

5 انظر كتاب أفلاطون «الجمهورية» 509B9.

6 تاسوعات أفلوطين، 5.1[10]، 8.1-10: $\text{Καὶ διὰ τοῦτο καὶ τὰ Πλάτωνος τριττὰ τὰ πάντα περὶ τὸν πάντων βασιλέα—φησὶ γὰρ πρῶτα—καὶ δεύτερον περὶ τὰ δεύτερα καὶ περὶ τὰ τρίτα τρίτον. Λέγει δὲ καὶ τοῦαίτιον εἶναι πατέρα αἰτίον μὲν τὸν νοῦν λέγων· δημιουργὸς γὰρ ὁ νοῦς αὐτῷ. τοῦτον δὲ φησὶ τὴν ψυχὴν ποιεῖν ἐν τῷ κρατῆρι ἐκείνῳ. Τοῦαίτιον δὲ νοῦ ὄντος πατέρα φησὶ τὰ γὰρ καὶ τὸ ἐπέκεινα νοῦ καὶ ἐπέκεινα οὐσίας. Πολλὰ γὰρ δὲ τὸν νοῦν τὴν ἰδέαν λέγει· ὥστε Πλάτωνα εἰδέναι ἐκ μὲν τὰ γὰρ καὶ τὸν νοῦν. ἐκ δὲ τοῦ νοῦ τὴν ψυχὴν$

عندما يقول أفلوطين إن "بارمنيدس في عمل [أفلاطون] يتحدث الحديث الأكثر دقة مما يفعل [بارمنيدس التاريخي]، مميزًا الواحد، والذي يُطلق عليه على نحو أدق "واحد" عن الثاني. «واحد» يسمى «واحدًا متعددًا» والثالث يسمى «واحد ومتعدد».¹ سوف يستشهد أفلوطين أيضًا بشهادة أرسطو لدعم تأويله، مفترضًا أن أرسطو قد نقل على نحو صحيح تماهي الخير والواحد بالنسبة إلى أفلاطون لكنه أساء فهم صحة هذا التماهي.²

يأخذ أفلوطين كلام أفلاطون على أنه كلامه عندما يقول في محاوره طيماوس إن عمليات الصانع هي «أعمال العقل».³ وبما أن الصانع أو العقل يتأمل المثل العقلية إلى الأبد، حيث لا يكون التأمل تمثيلًا للمثل العقلية، بل هُويّة معرفية معها، فإن العقل متطابق مع ما هو معقول؛ «لأنهما لو لم يكونا متطابقين لما كان هناك حقيقة».⁴ ومن هنا يطلق عليه وصف

1 التاسوعات، 5.1[10]، 27-8.23، 6.9 [9]، وإذ حرر قبل 5.1 مباشرة، يحمل عنوان (بواسطة فرفوربيوس الصُوري) «عن الخير أو عن الواحد». انظر الرسالة، 6.9 [9]، 3.16 بشأن التعريف الصريح. ومع ذلك، يجب أن نضيف أن «الخير» و«الواحد» ما كانا اسمين وصفيين للمبدأ الأول لكل شيء. انظر 6.9 [9]، 6. راجع برقلس، 29.16، 3.7-PT 25.

2 انظر الفصل الخامس، القسم 5.6.

3 انظر محاوره طيماوس لأفلاطون، 47E4، في إشارة إلى ما فعله الصانع باعتباره τὰ διὰ νοῦ δεδημιουργημένα.

4 انظر التاسوعات، 5.3 [49]، 23-5.22: وهذا العقل هو للمعقول، وإذا لم يكن هذا فليس هناك حق. καὶ τὸν νοῦν ταὐτὸν εἶναι τῷ νοητῷ· καὶ γὰρ. εἰ μὴ ταὐτόν. οὐκ ἀλήθεια ἔσται كتاب ما بعد الطبيعة. 5-L9، 1075A4: الفهم واحد. «الحقيقة» هنا أنطولوجية وليست دلالية. إنها الخاصة العلائقية للمعقولات المتمثلة في كونها شفافة أو متاحة للعقل. إن كون التفكير والمعقول واحدًا أمر يتفق عليه أرسطو وأفلوطين. لكن أفلوطين يعتقد أنه على الرغم من أن التفكير والمعقول واحد في الواقع، إلا أنهما اثنان في اللوغوس. إذا كان الأمر كذلك، فمن الخطأ أن يقول أرسطو إن المحرك الذي لا يتحرك بسيط للغاية.

«واحد متعدد».¹ أما بالنسبة إلى النفس المؤقنمة، فكل ما يقوله أفلوطين هنا هو أن الصانع يجعل النفس «في بوتقة الخلط» في إشارة إلى تكوين النفس الكلية أو روح الكون ومن ثمَّ يكون النفوس الفردية. لكن هذه النفوس «شقيقات»، وليست على ما يبدو، النفس الأقنومية عينها بالذات.² كيف إذن تكون هذه النفوس معًا واحدة مثل العديد من النفوس؟ هذا سؤال يصعب الإجابة عنه للغاية، وسنتركه جانبًا في الوقت الحالي.³

ومن خلال تقديم تقرير أفلوطين عن للروابط السببية بين الواحد والعقل والنفس، سوف أحاول أولاً أن أشرح كيف يظهر الثنائي غير المحدد في الصورة. إليكم كيفية تقديم الثنائية غير المحددة Indefinite Dyad.

«إن كان الروح [العقل] ذاته هو الأصل المولّد، وجب في الذي يليه أن يكون دون الروح، ولكنه يكون أقرب إلى الأشياء إليه وشبيهاً به. إلا أنه ما دام الأصل المولّد فوق الروح، فالمولود إنما هو الروح لا محالة. وما باله لا يكون هو الروح، والعرفان [التفكير] فعله؟ إن العرفان يشاهد المعروف وهو موجه إليه وكأن المعروف يسوقه إلى كماله ويكمله. فهو في ذاته لا وجه له ولا حد مثل الإبصار، والمعروف هو الذي يحدده. ولذلك قيل: «إن المثل

1 إن إخضاع العقل للمبدأ الأول لكل شيء هو استنتاج مباشر من قراءة أفلوطين لمحاورة فليفس. 66A-C حيث ضمن التصنيف الخماسي «للخيرات»، يحتل العقل (νοῦς) المرتبة الثالثة بعد وصفين متميزين للخير أو الواحد، الأول كقياس والثاني كقابلية للقياس والجمال والكمال والكفاية. انظر أباتي Abbate 2010، 115-140، حول العقل باعتباره واحدًا متعددًا مع مناقشة مفيدة حول كيفية صياغة هذا المذهب في شكل نسقي على أساس قراءة ونقد موجه من أفلاطون إلى بارمنيدس.

2 انظر التاسوعات 2.9 [33]، 18.16؛ و4.3 [27]، 6.13 على النفوس بوسمها شقيقات.

3 انظر التاسوعات 4.9 [8] («إذا كانت النفوس كلها واحدة»); 4.2 [4] («في كنه النفس»); الفقرة 2؛ 6.4 [22] و6.5 [23] («حول حضور الوجود في كل مكان»، النقطتان 1 و2). انظر أيضًا برقلس، ومحاورة طيماوس. 310.2-303.24 حيث نحصل على مسح قيم للآراء القديمة عن الصانع وعلاقته بالنفس.

والأعداد إنما تتبعث من الثنائية لا من الواحد»¹. فالمثل والأعداد، ذاك هو الروح. ولذلك لم يكن الروح بسيطاً، بل إن فيه أشياء كثيرة، فهو ينكشف عن تركيب فيه، ولو كان تركيباً روحانياً، كما أن مشاهدته إنما تتناول فعلاً أشياء كثيرة. ثم إنه هو ذاته أمر معروف، ولكنه عارف أيضاً: فهو ذا اثنان فعلاً. كما أنه يختلف عن الواحد بأنه أمر معروف متأخر عن الواحد»².
(من ترجمة فريد جبر للتاسوعات)

دعونا نبدأ بالتفسير المباشر لهذا النص المكتنز للغاية. الواحد يوُلِّد العقل الذي يختلف عن المُولَّد³. وحيث يتولد، يجب أن يكون غير متشكل، لماذا؟ لأنه لو كان متشكلاً لكان مركباً من البنية وما هو مَبْنِيٌّ، أي الصورة والمادة. والحقيقة أن العقل يكون كذلك بعد تَحَقُّقه. لكن بما أن العقل قابل للتحليل إلى بنية ومبنيٍّ، فهو أكثر تعقيداً من الأخير فقط، وهو ما يسمى «الثنائي غير

1 انظر أرسطو، كتاب ما بعد الطبيعة، 22-21، 987b21-22 و 13-15، 1081a7، M 7.

2 انظر التاسوعات 5.4 [7]، 2.1-12:

αὐτὸ νοῦς ἦν τὸ γεννῶν, νοῦ ἐνδεέστερον, προσεχέστερον
δὲ νῶ και ὁμοιον δεῖ εἶναι· ἐπεὶ δὲ ἐπέκεινα νοῦ τὸ γεννῶν, νοῦν εἶναι ἀνάγκη.
Διὰ τί δὲ οὐ νοῦς, οὗ
ἐνέργειά ἐστι νόησις· Νόησις δὲ τὸ νοητὸν ὁρῶσα καὶ πρὸς τοῦτο
ἐπιστραφεῖσα καὶ ἀπ' ἐκείνου οἶον
ἀποτελουμένη καὶ τελειομένη ἀόριστος μέναι τὴ ὥσπερ ὄψις, ὀριζομένη δὲ
ὑπὸ τοῦ νοητοῦ. Διὸ
καὶ εἴρηται· ἐκ τῆς ἀορίστου δυνάδος καὶ τοῦ ἐνὸς τὰ εἶδη καὶ οἱ ἀριθμοί·
τοῦτο γὰρ ὁ νοῦς. Διὸ οὐχ
ἀπλοῦς, ἀλλὰ πολλὰ σύνθεσιν τε ἐμφαίνων, νοητὴν μέντοι, καὶ πολλὰ ὁρῶν
ἤδη. Ἔστι μὲν οὖν καὶ
αὐτὸς νοητὸν, ἀλλὰ καὶ νοῶν· διὸ δύο ἤδη. Ἔστι δὲ καὶ ἄλλο τῶ μετ' αὐτὸ
νοητόν.

3 انظر التاسوعات 2.4 [12]، 5 [32-34]، 3.8 [11]، 1 [5.1]، [10]، 4.7-6.48، 7.1-5.2 [11]، 1.10-1.14 [49]،
11-18 [5.4]، [7]، 2.24-2.25؛ 6.7 [38]، 15-17، 18-22. انظر دانكونا 1996 D'Ancona، وإميلسون 2007
Emilsson، الفصل الثاني، في توليد العقل من الواحد.

المحدد». لذلك، بما أن التوليد من الواحد يجب أن يتم بأصغر الزيادات الممكنة -وإلا فسوف تكون هناك فجوات غير مقبولة في التسلسل الهرمي التوليدي- فإن ما يتم توليده أولاً هو العقل باعتباره المنتج الأقل تعقيداً على الإطلاق.¹ وعندما يسعى العقل المتولد على هذا النحو إلى الخير، أي أنه عندما يلجأ إلى الواحد، فإنه يحقق هدفه بالطريقة الوحيدة التي يستطيع العقل تحقيقها، أي عن طريق التفكير. إنه يفكر في كل المعقولات الممكنة، أي في كل المثل العقلية.² وهكذا، فإن العقل الواحد المتعدد الذي يتحقق هو نتاج الواحد العامل على الثنائي غير المحدد، ولكن الأهم من ذلك، أن الواحد يعمل على الثنائي غير المحدد بكونه موضوع رغبته، لأن الواحد هو أيضاً الخير. والسؤال الذي تُرك دون إجابة بتاتاً في تفسير أرسطو حول كيفية توليد الواحد للمثل أو الأعداد من الثنائي غير المحدد، قد حصل إذن على إجابة أرسطية: الواحد يولد العقل الفعلي أو الكامل من خلال كونه علتة الغائية.³ وفضلاً عن ذلك، بقيت مشكلة أخرى في شهادة أرسطو قد حُلَّتْ بذلك ضمناً. وهي مشكلة كيف يمكن اشتقاق الثنائي غير المحدد من الواحد ثم يبقى مع ذلك كمبدأ تنسيقي ينتج مع الواحد كل شيء آخر. والحل، كما يقول أرسطو، هو أن الثنائي غير المحدد له وحدته

1 انظر برقلس (في محاوراة تيمائوس 26-1.378.25؛ الجزء 3.4، 26-15.24)، الذي يشترك مع أفلاطون في مبدأ الاستمرارية، لكنه يرى أن الاستمرارية تتطلب أكثر من ثلاثة أرقام.

2 التاسوعات 5.1[10]، 7 هو النص المرافق الأساسي هنا.

3 إن الواحد أو الخير مرغوب فيه إلى الأبد وتتحقق الرغبة إلى الأبد على غرار محرك أرسطو الذي لا يتحرك والذي ترغب فيه نفس المجال الخارجي للسماء إلى الأبد. بالنسبة إلى الأخير، يتم تحقيق موضوع الرغبة عن طريق حركة دائرية؛ أما الأول فيتم بالتأمل.

أو واحديته الخاصة.¹ وبغض النظر في الوقت الحالي عن كيف يمكن أن تكون الثنائية غير المحددة مبدأً واحدًا، كان من الواضح لأفلوطين أن الثنائي غير المحدد هو (بالأحرى) واحد، فيكون بذلك مشاركًا في الواحد ومن ثمَّ يصبح تابعًا له. وهذا يوضح مشكلة التوتر المفترض بين الواحدية والثنائية في النسق الأفلاطوني. هناك بالفعل مبدأ فريد من نوعه وهو أول مبدأ لكل شيء. ومع ذلك، في إنتاج الوجود، فإن الواحد والثنائي غير المحدد هما مبدأن متناسقان متساويان. وهكذا يصبح الوجود واحدًا متعددًا.

يبدو أن هذا التأويل يتركنا مع سؤال واضح آخر، وهو كيف يتم إنشاء المثل العقلية نفسها؟ من الواضح أن أفلوطين لا يريد أن يقول إنها متولدة عن طريق العقل باعتبارها ثنائيات غير محددة. يحتفظ أفلوطين باستمرار بالأولوية المنطقية للوجود على المعرفة.² ومن الواضح أيضًا أنها لا تتولد تولدًا مستقلًا عن العقل الذي، باعتباره ثنائيًا غير محدد، يكون أول شيء يتم توليده. تأخذنا الإجابة عن هذا السؤال إلى ملمح محوري لتقرير أفلوطين النسقي عن الأفلاطونية: الاستعانة بالمفاهيم الأرسطية للتعبير عن الاستبصارات الأفلاطونية.

1 انظر أرسطو، كتاب ما بعد الطبيعة ، N 1. 1087b9-12 καὶ γὰρ ὁ τὸ ἄνισον καὶ ἐν λέγων τὰ στοιχεῖα. τὸ δ' ἄνισον ἐκ μεγάλου καὶ μικροῦ δυάδα. ὡς ἐν ὄντα τὸ ἄνισον καὶ τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν λέγει. καὶ οὐ διορίζει ὅτι λόγῳ ἀριθμῷ δ' οὐ وغير المتساوي هما العناصر، وغير المتساوي مركب من ثنائي الكبير والصغير، يقولون إن غير المتساوي أو الكبير والصغير واحد، لكنهم لا يقولون قطعاً إنه واحد في الصيغة، ولكن ليس عددياً). يشكو أرسطو هنا من أن أفلاطون لا يؤكد تأكيداً قاطعاً ما يمكن أن يكون في الواقع انقلاباً للمبدأ الأرسطي القائل بأن الشيء يمكن أن يكون واحدًا في الوجود ولكنه متعدد في اللوغوس. وإذا كان الثنائي غير المحدد واحدًا من حيث المبدأ، كما يجب أن يكون إذا كان مبدأ واحدًا، فلا بد أن يكون واحدًا عددياً. إنه واحد على الأقل، إذا جاز التعبير. ولهذا السبب ما كان الواحد بذاته واحدًا.

2 انظر خاصة التاسوعات. 5.9 [5]، 7. انظر أيضًا 6.2 [43]، 19.18-21: 6.6 [34]، 18.17-18: 6.7 و [38]، 8.4-8.

نتذكر من كتاب الجمهورية أن فكرة الخير «تقع في ما وراء الوجود مرتبة وقوة» (الفصل الخامس، القسم 5.1، 8). فأن يكون الخير غير محدود في القوة (δύναμις) لا يعني، بالنسبة إلى أفلوطين، أنه شيء مثل القوة الخالصة. ولكون الواحد بسيطاً ببساطة مطلقة، لا يمكن للواحد أن يمتلك أي قوة على الإطلاق.¹ وبالفعل، فإن وجود الواحد بالقوة δύναμις غير المحدود مرادف لنشاطه أو تحقيقه الكامل (ἐνέργεια).² إذا كانت المثل العقلية أو المعقولات موجودة بالفعل ليتأملها العقل عندما يهدف إلى الخير، فهل يجب أن نقول إن الخير هو هذه المثل العقلية أو يحتوي عليها؟ لكن الخير بسيط للغاية؛ في الواقع، ولأن المحرك الذي لا يتحرك ليس بسيطاً تماماً -لأنه يفكر في كل ما هو معقول- فإنه لا يمكن أن يكون المبدأ الأول لكل شيء. إذن كان الخير لا يحتوي، مع ذلك، بطريقة ما على المثل العقلية، وبما أن العقل باعتباره غير محدد ثنائياً لا يولدها، وبما أنها لا تتولد تولدا مستقلا، فكيف نفسر وجود المثل العقلية؟ هذه مشكلة كبيرة لأنه إذا لم يكن الخير تفسير أو علة وجود المثل العقلية (وكل شيء آخر)، فإن الدافع إلى اقتراح هذا المبدأ الأول لكل شيء سوف يتم تقويضه في أحسن الأحوال. يتوجب أن يكون الخير أو الواحد هو المثل العقلية، ولكن ليس بالطريقة

1 راجع كوهو 2017 Cohoe حول الحجة الداعية إلى البساطة المطلقة للمبدأ الأول لما من شيء شيء.

2 انظر التاسوعات 6.8 [39]، 15-20.13: فإذا كان فعل [الواحد] أكمل من الجهورية، فالأول يكون أكمل، ويكون الفعل أولياً. في هذا المقطع، يفكر أفلوطين فيما يعنيه حمل الجهورية على الواحد. فهو يعتقد أنه لا يمكن أن يكون الأمر كذلك، وإلا فإن وجودها سوف يشكل مركباً. يقول أفلوطين إن وجود الواحد بدون الجوهر هو «بطريقة ما οἷον ماهية «وجوده» (ὑπόστασις)». أما لو كان وجوده بلا قوة فعل فهو وجود ناقص. أي أنه لن يكون كاملاً أو فعلياً. انظر أيضاً 6.8 [39]، 16.16، 6.8، 16.16، أطلق أفلوطين على الواحد اسم ἐνέργημα. لا أرى أي فرق حقيقي بين القوة ἐνέργεια والفعل ἐνέργημα. في 6.7 [38]، 17.10، الأطروحة السابقة، يُقال إن الواحد ليس قوة ἐνέργεια بالمعنى الذي يتضمنه هذا ضمناً في الحياة؛ أي أنها لا تحتوي على فعل المحرك الذي لا يتحرك الذي يعتبر تفكيره نموذجاً للحياة. انظر لافود 2018 Lavaud.

التي توجد بها بالنسبة إلى العقل؛ يعني هذا أن الخير لا يمكن أن يكون على نحو بارز؛ أي أمؤذجي، في كل ما هو معقول بالفعل. بل يعني بالقوة كل ما هو معقول، على سبيل المثال، على النحو الذي يكون فيه الضوء الأبيض بالقوة طيف ألوان أو أن الوظيفة دالة بالقوة هي هي مجالها ورتبتها.¹ إن العقل، وليس الواحد، هو بالأبرز كل المعقولات.²

بالقوة يكون كل شيء بالفعل.¹ وبالتالي، فإن بساطة الواحد المطلقة هي التي يتم الحفاظ عليها في نفس الوقت الذي يتم فيه تأكيد نشاطها العلي. ولأن الواحد هو كل الأشياء بالقوة، فلا يوجد شيء خارجه يمكن أن يرتبط بأي شيء آخر.² إنه لا يسبب أي شيء بحيث تنشأ نتيجة للسببية علاقة حقيقية بين العلة والمعلول. ولطرح الحجة بطريقة مختلفة، إذا كانت هناك علاقة حقيقية بين المبدأ الأول لكل وأي شيء آخر، فإن المبدأ الأول يجب أن يكون جوهرًا، لأن العلاقات الحقيقية تقوم فقط بين أو فيما بين الجواهر. ولكن بما أن المبدأ الأول ما كان جوهرًا، ولا يوجد به واحدة، فلا يمكن أن يكون مرتبطًا حقًا بأي شيء.

إن التماهي بين الخير أو الواحد والقوة والإمكان ἐνέργεια يقدم الإجابة عن السؤال المُلح المتبقي من مناقشتنا لمحاورة بارمنيدس حول كيف يمكن للواحد في الفرضية 1، الذي هو فوق الجوهر وما كان هو حتى واحدًا، أن يولد أي شيء أو يكون له أي دور سببي على الإطلاق. إن وجود الواحد متممًا مع القوة والإمكان ἐνέργεια، والتي هي أمر بسيط للغاية.³

1 التاسوعات 5.4 [7]، 2، 38-39: τὸ δὲ ἡδὴ τὰ πάντα καὶ ἐκεῖνο μὲν δύναμις πάντων. يخطئ آرمسترونج في ترجمة هذا على أنه «القوة الإنتاجية لكل الأشياء، ومنتجه هو بالفعل كل الأشياء» وهو ما أعتقد أنه يسيء فهم «بالفعل» ἡδὴ، مما يجعل «كل الأشياء» موضوع البند الثاني. يترجم ماكينا وفق ما يلي: «كان المتعالي إمكانات الكل؛ وهذه الثانوية هي كل شيء تحقق». هذه الترجمة أيضًا تسيء فهم ἡδὴ، في هذه الحالة لأن ماكينا يرى الواحد بوسمه إمكانية، وبالتالي يجعل «الكل» أيضًا موضوع الجملة الثانية. ترجمة برادو أكثر دقة: «فالأول يقع وراء الواقع»، وهو قدرة كل شيء، وهو دفعًا كل شيء». حول مذهب «الحقيقتين» بالغ الأهمية، انظر 2.9 [33]، 4.5 [29]، 7.15-17، 5.1 [10]، 6.34 [7]، 5.9 [24-25]، 6.2 [43]، 22، 29-24 [38]، 6.7 [38]، 18-5، 6، 21-4، 24-40. انظر إميلسون 2017 48-57، Emilsson، للاطلاع على عرض جيد للمذهب ضمن السياق الأفلاطوني.

2 انظر التاسوعات 6.8 [39]، 12-13: Δεῖ δὲ ὁλῶς πρὸς οὐδὲν αὐτὸν λέγειν (يجب أن نقول إنه [الواحد] لا يرتبط تمامًا بأي شيء). انظر أيضًا 11.32. وهذا لا يعني أن الأشياء لا تتعلق به، ولا سيما الخير. راجع برقليس، شرح محاورة بارمنيدس 17.1135-21؛ في شرح محاورة طيماوس 6.1304-9. حول عدم وجود شيء خارج الواحد، انظر التاسوعات 5.5 [32]، 9؛ 6.4 [22]، 2؛ 6.5 [23]، 1.25-26.

3 انظر التاسوعات 6.8 [39]، 15-17: هو [الواحد] جعل نفسه يوجد. ثم يواصل أفلوطين (السطور 17-18، 35) لكي يماهي هذا الوجود الذاتي بالقوة ἐνέργεια.

تجدر الإشارة إلى أنه في فرضية محاورة بارمنيدس الأولى، كل الاستنتاجات السلبية المتعلقة بالواحد نتجت من الإنكار الصارم لأي تركيب فيه، أي إنكار إمكانية وجود أي محاولات مشروعة موضوعة عليه. ولا يلزم من هذا أن الواحد غير موجود على الإطلاق، كما لا يعني أن فكرة الخير في محاورة الجمهورية لا وجود لها على الإطلاق لأنها تتعالى على الوجود، الوجود الذي يشارك به في الجوهر.¹ يجد أفلوطين في تحليل أرسطو للوجود إمكان وجود صورة بدون مادة بقدر ما يتم تحديد الصورة بأنها طاقة وقوة وإمكان *ἐνέργεια*.² لكن صورة مفارقة للمادة سوف تظل مركبة بقدر ما يمكننا تمييز ما الوجود الذي لها، كما في فرضية محاورة بارمنيدس الثانية. ولذلك، فإن المبدأ الأول البسيط تمامًا لا يمكن أن يكون شيئًا أعلى من وجوده. إنه مجرد فعل الوجود *actus essendi*. ويعتقد أفلوطين أنه يحق له تطبيق التحليل الأرسطي للوجود من حيث هو قوة *ἐνέργεια* على تأويل أفلاطون؛ لأن فعل الوجود هو بالضبط ما يجب أن يكون عليه المبدأ الأول لكل شيء. بفضل هذا التحليل للواحد باعتباره كمالًا أو طاقة *ἐνέργεια* غير محدودة، لا يمكن تحديد نطاقه العليّ بأي شكل من المثل العقلية.³ وما

1 في محاورة الجمهورية 534B8-C5، لدينا توصيف للجدل على أنه *διорίσσασθαι τῷ λόγῳ ἀπὸ τῶν ἄλλων πάντων ἀφελὼν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν* (فصل فكرة الخير عن كل الأفكار الأخرى عن طريق تمييزها في تحقيق معين). هذا الفصل للخير، الذي يتجاوز الوجود المحدود، يجب أن يتضمن تحديدًا سلبياً، أي التعبير عن طريق التحليل عن كل ما ليس هو الخير. انظر كريمر (1966) 2014 لإجراء دراسة أساسية لهذا المقطع. أرسطو، كتاب ما بعد الطبيعة، يقول العدد 4، 1091B14، إن أفلاطون جعل الواحد هو ماهية (*οὐσία*) للخير. وهذا من شأنه أن يفسر كلا من البحث الغريب إلى حد ما عن *λόγος* لما يتجاوز *οὐσία* والتعليمات الغريبة بنفس القدر لفصل الخير «عن كل الآخرين». المثل العقلية كلها إما هي غير تلك البسيطة على نحو غير موصوف.

2 انظر كتاب ما بعد الطبيعة، كتاب الثاء 8، 1050B2-3.

3 انظر دانكونا 104، 75، 113-1992b D'Ancona.

كان الأمر يتعلق بأن النشاط السببي للواحد يتوقف عند العقل بحيث يتم إنشاء سلسلة سببية لكل حادث *per accidens*: أ يسبب ب، ب يسبب ج، وهكذا دواليك.¹ يتعين أن يكون الواحد منخرطاً في وجود كل شيء.

إن سببية العقل أداتية ووسيلية في وجود كل شيء، بما في ذلك نفسها بما هي متحركة بالفعل.²

«فإذا كانت النفس متعلقة بالروح [العقل]، والروح متعلقة بالخير محضاً، غدت الأمور كلها، وهي على هذه الحال، متعلقة بذلك الخير محضاً. ويتم هذا التعلق بأوساط، منها القريب ومنها ما كان للقريب مجاوراً، على أن تحل الحسيات في الحد الأقصى وتكون بالنفس مرتبطة»³. العقل مبدأ الجوهر، ما له جوهر. والنفس مبدأ الحياة. لكن الواحد مبدأ وجود كل شيء يملك جوهرًا، سواءً أكان حيًّا أم لا. إن إخضاع العقل للواحد يجيب عن الملاعبة الأفلاطونية الوسطى في شأن ثنائية العقول. إن دمج التحليل الأرسطي للجوهر باعتبارها طاقة وتوسيع مفهوم الطاقة إلى ما هو

1 حول استعارة الفيض والصدور والانبثاق، التي نشأت في وصف الخير في محاوراة الجمهورية (انظر في أعلاه، الفصل الخامس، القسم 5.1، 3)، وكيف تختلف عن سلسلة الحوادث القائمة على المصادفة، انظر جيرسون 1993 Gerson.

2 حول السببية الوسيلية للعقل والنفس، انظر التاسوعات 6.7 [38]، 24-42.21؛ و 6.9 [9]، 1.20-26.

3 التاسوعات 6.7 [38]، 24-42.21: οὕτω πάντα εἰς ἐκεῖνον διὰ μέσων. τῶν μὲν πλησίον, τῶν δὲ τοῖς πλησίον γειτονούντων, εἰς ψυχὴν ἀνηρτημένων εἰς νοῦν καὶ νοῦ εἰς τὰ γαθόν. انظر 4.3 [27]، 3.2 [47]، 18-2.15. راجع برقلس 16-57.8، الذي يضيف الطابع الرسمي على هذا الادعاء. يشير برقلس هنا إلى نقطة مهمة مفادها أنه حتى الحرمان من الصورة يأتي من الخير، لأن العقل، موضع المثل العقلي، لا يمكن أن يكون سببًا للحرمان من الصورة. وهكذا، فإن سببية الواحد أو الخير تمتد إلى ما هو أبعد من سببية العقل. في الواقع، يمتد الأمر إلى المادة التي هي حرمان غير مشروط. انظر مين 1995 Menn، الفصل السابع، الذي يشرح السببية الفعالة للصانع باعتبارها متاحة إلى الأبد لما هو قادر على تلقي نشاطه السببي. وهذه السببية (الوسيلية) مماثلة للسببية المباشرة للواحد.

«فوق المادة» يُمكن أفلوطين من شرح كيف يمكن للخير أو الواحد أن يكون فوق الجوهر ويكون له أي دور سببي، وفي الواقع، الدور السببي الأول في الميتافيزيقا.

بالتطرق إلى الآثار المترتبة على ضرورة وجود مبدأ أول بسيط لكل شيء، يدعي أفلوطين أن هذا المبدأ يجب أن يكون أعلى من الجوهر، وليس متطابقاً معه، كما يرى أرسطو.¹ وهذا يسمح لأفلوطين بتقديم التفسير النهائي لحقيقة أن الوجود، الذي هو مطابق للعقل، ما كان هو واحداً بوحدة لا تعدد دلالات فيها؛ بل إن الوجود إنما هو واحد متعدد.² ومعنى ما من المعاني، فإن خطأ أرسطو لا يقل، على الرغم من اختلافه، عن خطأ بارمنيدس في الاعتقاد بأن الوجود واحد. إذا كان المرجع الأساس لـ «فعل الكينونة» هو المحرك الذي لا يتحرك، فلا يمكن الحفاظ على هذا الموقف إلا إذا لم يعد المحرك الذي لا يتحرك قادراً على أن يكون المبدأ الأول لكل شيء، ذلك الذي يعتمد عليه كل شيء في وجوده. أما بالنسبة إلى بارمنيدس، إذا كان الوجود واحداً، فلا يمكن أن يكون هناك تعدد للوجود المعقول، ولكن إذا كان الأمر كذلك، فإن العالم المعقول يفقد دوره التفسيري بالنسبة إلى العالم المحسوس. لم يعد تفسير المسند في «س هي ف» مختلفاً عن تفسير المحمول في «س هو ج». ومن الضروري أن نضع في اعتبارنا أن هذا لا يعني أن هناك العديد من الوجودات مهما كان هذا صحيحاً. يؤكد الماديون في محاوره السفسطائي هذا، لكنهم لا يستطيعون تحديد ماهية الوجود. إن

1 انظر جيرسون 267، Gerson 2013b: 269.

2 انظر أفلاطون، كتاب بارمنيدس. Οὐ μόνον ἄρα τὸ ὄν ἐν πολλὰ ἐστίν. 144E5-6؛ وأفلوطين، التاسوعات 5.3 [49]، 15.20-26؛ [31]، 23.24-24؛ [31]، 6.2؛ 15.15-16، 11.21-11؛ 6.5 [23]، 36.40-9.6. [38]، 11.14-15.

تعبير أفلوطين عن المسألة الأفلاطونية النسقية هو أن الوجود في ذاته إنما هو واحد متعدد. وهذا لا معنى له ما لم يكن هناك مبدأ أول يتعالى على الوجود والذي هو وحده واحد بلا توصيف.¹ يمكننا أن نقول ذلك على النحو التالي: إن وحدة الوجود إنما هي مجرد وحدة كثرة. هذه الوحدة ليست مجرد فكرة ولا هي نتاج تجريد. وإنما هي وحدة ما يشارك في المبدأ الأول. ولكن بما أن الواحد بسيط ببساطة فريدة، فإن تلك الوحدة لا يمكن أن تكون بسيطة أيضًا. إنها مركبة في جوهرها أو قل هي متعددة.

وعلى هذا النحو، يتم شرح التعالق الجواني بين سائر المثل العقلية والحفاظ على الحقيقة الأنطولوجية. ولأن الوجود واحد متعدد، فإن الترتيبي إلى الخير في محاورة الجمهوريّة، وهو أمر ضروري لمعرفة المثل العقلية، إنما هو ترقُّ إلى ما يفسر هذا التعالق الجوانية أو الهويّة النسبية لسائر المثل العقلية.²

ولأن المبدأ الأول لكل شيء يقع فوق الوجود، فإنه إنما هو «يشرح نفسه بنفسه» αἴτιον ἑαυτοῦ.³ هو ذا تعبیر أفلوطين النسقي عن ماهية «الشيء الملائم» (τι ἰκανόν) في محاورة فيدون. وفي إطار تفسيري، يجب أن يكون المبدأ الأول شارحًا لنفسه بنفسه بوجه فريد. وهذا أمر ممكن فقط إذا ما هو كان بسيطًا بالتمام والكمال. ومن ثَمَّ فإن قابلية التفسير وتوليفة

1 انظر أوبانك 2009 Aubenque.

2 انظر التاسوعات 6.7 [38]، 2، حيث يحاج أفلوطين بأن «سبب» أي شكل أمر داخلي في الوجود؛ ولا ينبغي نقله إلى الواحد. إن العلاقة الجوانية بين كل الواقع المعقول واضحة بذاتها للعقل. ومع ذلك فإن الأولوية السببية للواحد لم يتم استباقها. يشرح «الواحد» «وجود» الوجود، والذي هو في الأساس متنوع.

3 انظر التاسوعات 6.8 [39]، 14.41. ويبدو أن هذه هي المرة الأولى في تاريخ الفلسفة التي تستخدم فيها هذه العبارة. راجع 6.9 [9]، 6.44-45.

كل الكائنات مرتبطتان بالضرورة. فحتى ما يوجد في حده الأدنى من التعقيد والتركيب -أي ما يتولد في البداية من الواحد- ليس يمكن تفسيره إلا بما هو بسيط تمامًا. إن قابلية التفسير الذاتي إنما تستلزمها فكرة التفسير الكافي استلزامًا. في المبدأ الأول لكل شيء، لا يمكن أن يكون هناك تمييز حقيقي بين ما الشيء ووجوده؛ فهذا التمييز ينطبق على كل شيء آخر. إن لجوء أفلوطين إلى المفهوم الأرسطي للقوة والإمكان ἐνέργεια هو الذي يعطي معنى للمبدأ الأول باعتباره مبدأ مفسرًا حقيقيًا.

وفضلاً عن هذا، تكشف قابلية المبدأ الأول للتفسير الذاتي كيف يمكن تفسير أي شيء آخر. يتم تفسير وجود كل شيء من خلال نشاط شديد البساطة. ويخلص تحليل «ماهية» هذا النشاط إلى أنه يشمل كل شيء بالقوة. ولذلك، فإن وجود كل شيء سلسلة مرتبة هرميًا من التعبيرات عن هذا التحقق بالفعل. الواحد أو الأول لكل شيء هو الخير، لأن هذه التعبيرات درجات من النشاط موجهة توجيهًا طبيعيًا إلى المبدأ الذي تعتمد عليه في وجودها.

ليست تعادل القابلية للتفسير الذاتي عدم القابلية للتفسير. إن القول بأن الواحد يفسر نفسه لا يعني القول إن وجود الواحد مجرد واقعة محض. إن تأكيد الواقعة المحض ما كان ضربًا واحدًا من ضروب التفسير؛ بل هو ترك التفسير بالكلية. إذا أزال المرء القابلية للتفسير الذاتي من إطار التفسير، فإن التفسير الوحيد الممكن يبقى هو الأسباب العرضية. لكن تفسير كل حادث بالأعراض يكون ذا فعالية عملية فحسب. فهي لا تقدم شيئًا أكثر من شروط التفسيرات الحقيقية كما ألح أفلاطون على ذلك في محاورة فيدون. ومن المنظور الأفلاطوني، فإن رفض المذهب الطبيعي لما يمكن تفسيره

تفسيرًا ذاتيًا يرقى إلى رفض التفسير تمامًا لصالح شيء مثل الكفاية أو الملاءمة التجريبية.

وإنني لأستخلص هذا من الآثار المترتبة على الافتراض الضروري المتمثل في وجود مبدأ أولي بسيط للغاية هو مبدأ الكل، أن في ذلك مساهمة أفلوطين الأكثر أهمية في بناء النسق الأفلاطوني. وتتضمن هذه المساهمة الاستعانة بأرسطو لإظهار أن المبدأ الأول غير المشروط، بما أنه بسيط للغاية، هو أيضًا قوة ومكنة ἐνέργεια غير مشروطة. إن التقدير الصادق الواضح لإنجاز أفلوطين في التعبير النسقي عن ميتافيزيقا أفلاطون لم يمنع خلفاءه من التعبير عن تلميحات بوجود مشكلة منغصة غير متوقعة، كما سوف نرى ذلك.

إن تعبير أفلوطين النسقي عن الأفلاطونية، أو، كما أفضل التعبير عنه، تعبيره عن النسق الأفلاطوني، هو في الأساس وصف موحد لما ورد صراحةً في المحاورات، مع الإضافات المهمة التي قدمتها شهادة أرسطو، والأفلاطونيون - كما يُفترض - من سائر النواحي وهم يشتغلون على مدى ستمئة عام تقريبًا.¹ والذي يبدو أنه أكثر ما يلفت الانتباه هو أولاً استعماله الماهر لأرسطو، وخاصة مذهب أرسطو عن القوة والمكنة ἐνέργεια، للتعبير عن دينامية النسق بأكمله. إن أنشطة المبادئ الأساسية الجوانية منها والبرانية هي فقط الواحد μονή والمتعدد πρόοδος للثلاثي النسقي. وبما أن الواحد هو الخير، فإن الثلاثي يكتمل بوصول كل شيء إلى هدف واحد، والذي هو

1 لا أستبعد احتمال أن تكون بعض أفكار أفلوطين قد رويَتْ شفهيًا خلال تلك الفترة. فأمونيوس نفسه، معلم أفلوطين، لم يدون شيئًا وحتّى أفلوطين على ألا يدون شيئًا. لم يتراجع أفلوطين عن هذا التعهد إلا عندما علم أن أحد زملائه قد دون بالفعل ما تعلموه.

أيضاً مصدر كل وجود. هذا مجرد تعبير من أفلاطون أو تعبير أفلاطوني نسقي؛ وما كان شيئاً مفيداً يسمى الأفلاطونية المحدثه. ثانياً، يوضح أفلوطين لماذا لا ينبغي تجاهل ميتافيزيقا أرسطو لصالح الدفاع عن أفلاطون، بل يجب دمجها في النسق الأفلاطوني، مع إجراء ما يلزم من تعديل مناسب. لا يمكن للوجود أن يكون تاماً البساطة، على الرغم من أنه يجب أن يكون هناك مبدأ أولي بسيط تماماً لما من شيء شيء. فالبساطة المطلقة لا تتوافق مع الوجود، حيث تعني كلمة «وجود» تقريباً وجوداً ذا طبيعة من نوع معين، لذا فإن الوجود واحد متعدد. إن تعددية الوجود ترجع إلى النشاط الأبدي للعقل، واستكشافه هو الأساس ما الجدل إياه. إن واحدية الوجود ترجع إلى الواحد الذي بدون نشاطه السببي سوف ينهار الصرح التفسيري بأكمله الذي تعتمد عليه إمكانية الجدل.

2.8 نقد الرواقية

أفلوطين ناقد قاسٍ للفلسفة الرواقية. وآمل أن يشارك النظر في بعض جوانب هذا النقد في فهم معارضة الأفلاطونية للمذهب الطبيعي. الرواقية مثيرة للاهتمام بوجه خاص في هذا الصدد، لأنه يبدو أنها تقدم مقابلاً ثالثاً للمعارضة الصارخة الحاصلة بين المذهب الأفلاطوني والمذهب الطبيعي التي عرضتها في الفصول السابقة. يتبنى الرواقيون النزعة المادية والنزعة الآلية، كما عرّفتهما. وعلى نحو أقل وضوحاً إلى حدٍّ ما، فإنهم يعتنقون الاسمية.¹

1 انظر سيريانوس Syrianus (في كتاب ما بعد الطبيعة. 104.17-21 [SVF 2.361]) الذي يرى أن الرواقيين يؤكدون على وجود "الفرديات" (مقابل «الكليات» (μόνα)) فقط. ونتيجة لذلك، فإنهم يتخلون عن إمكانية المعرفة ἐπιστήμη ما لم يرغب المرء، كما يقول الفيلسوف سيريانوس، في تسمية المعرفة التي تدرك بالحواس معرفة. ملاحظة سيريانوس في صميم الموضوع إلى حد كبير، لأنه، كما سنرى، من المهم للمشروع الرواقي بأكمله أن تكون المعرفة ἐπιστήμη ممكنة.

لكنهم بالتأكيد لا يعتنقون النسبية أو الشكية. في الواقع، كما سنرى، تُعدُّ مناهضة النسبية ومناهضة الشك جزءاً أساسياً من الفلسفة الرواقية.¹ فإذا استبعدناهما، فلن يتبقى سوى القليل الذي يمكن أن يفسر تأثيرهما المميز والواسع على الفلسفة الهلنستية وما بعدها. والسؤال الذي يهمني في المقام الأول هنا هو ما إذا كان من الممكن أن يكون المرء مادياً وآلياً واسمياً في نفس الوقت الذي يرفض فيه النسبية والشكية. وإجابة أفلوطين عن هذا السؤال هي «لا» على نحو قاطع. إن ادعاءه بأن الرواقية غير متماسكة لا يقوده إلى رفض الرواقية تماماً على النحو الذي يرفض به الأبيقورية.² وبالفعل، ما كان أفلوطين أول أو آخر أفلاطوني يعبر عن إعجابه بأسلوب الحياة الرواقي، من بين أمور أخرى. وموقفه هو أن أسلوب الحياة هذا لا يمكن تبريره بفلسفتهم غير المتماسكة.

تقدم الرواقية أفضل مثال في العصور القديمة، بل وهي واحدة من أفضل الأمثلة في تاريخ الفلسفة على محاولة متطورة للإنكار الضمني للتناقض الصارخ بين المذهب الأفلاطوني والمذهب الطبيعي. إن محاولة الجمع بين عناصر كل منهما هي أحد أشكال التوفيقية بين الاعتقادات.³ وقد حاجت بأن هذه المحاولة على الأرجح محكوم عليها بالفشل، على الأقل ما دام الاتساق رغبة فلسفية. هي ذي وجهة نظر رورتي وآخرين الذين يسعون جاهدين للحفاظ

1 ولهذا السبب اعتبر المتشككون أن الرواقين دوغمايون متشددون.

2 راجع لونغو وتاورمينا 2016 Longo and Taormina للاطلاع على مجموعة من المقالات التي تستكشف جوانب رفض أفلوطين للأبيقورية، وهو موقف طبيعي على نحوٍ لا لبس فيه وفقاً لأفلوطين.

3 أنا مهتم هنا بما أعتبره التوفيقية الأساسية للرواقية أكثر من التوفيق بين توفيق من الدرجة الثانية الأكثر بساطة لشخص مثل أنطيوخس العسقلاني الذي كان من الواضح أنه يهدف إلى الجمع بين الرواقية والأفلاطونية. للاطلاع على بعض التعليقات المفيدة جداً حول التوفيقية عند أنطيوخس، راجع سيدلي 2012 Sedley، الرسائل. مقالات بويز ستونز Boys-Stones، بريتين Brittain، وبوناززي Bonazzi.

على نزعة طبيعيّة متسقة وصارمة. ويرى أفلاطونيٌّ مثيل أفلوطين أنه إذا تراجع المرء عن متضمنات هذا الموقف، فإن البديل الوحيد القابل للتطبيق يصبح هو الأفلاطونية. يرى أفلوطين أن الرواقية هي المعارضة الأساسية للأفلاطونية التي لا تزال تظهر قدرًا من الحيوية في منتصف القرن الثالث. إن المادية الرواقية المبدئية وآليتها هي التي يجدها أفلوطين غير مُرضية على الإطلاق.¹ وإن حججه ضد ادعاءات الرواقية بأن الأجسام وخصائصها هي وحدها توجد وضد ما يسميه أنصار المذهب الطبيعي عمومًا بالإغلاق السببي، تعطينا فرصة لرؤية كيف تجيب الأفلاطونية على المذاهب الأساسية للطبيعانية على نحو أكثر دقة وتعقيدًا من جوابها على أنكساغوراس أو على الماديين الذين قدّمهم أفلاطون في كتابه السفسطائي.

إن نقد أفلوطين إنما هو نقد للطبيعيات (الفيزيكا) الرواقية، لا للميتافيزيكا كما تصوّرها أفلاطون وأرسطو. وباعتبارهم ماديين أو جسمانيين، يرفض الرواقيون وجود عالم معقول أو موضوعات معقولة.² وحيث إنهم قد فهموا الميتافيزيكا على أنها علم للعالم المعقول، فإنه لوم الرواقيين أن يكونوا راضين برفض إمكانية

1 للاطلاع على فهم المادية على هذا النحو، انظر SVF 1.88. للاطلاع على الآلية والانغلاق السببي، انظر SVF 1.89 و2.336.

2 قد يفضل المرء أن يطلق على الرواقين اسم الجسديين بدلًا من الماديين؛ لأنه من الناحية الفنية، يطلق الرواقيون فقط على المبدأ السلبي في الأجسام اسم «المادة». سوف أستخدم المصطلحين بالتعاقب، مع إدراك أن المادي ملتزم فقط بوجود الأجسام أو المواد الصلبة ثلاثية الأبعاد وخصائصها، أو، بشكل عام، أي شيء يطرأ على الأجسام. وعلى نحو أدق، أنكر الرواقيون إمكانية الفعالية السببية للكيانات غير المادية. انظر على سبيل المثال، سكستوس إمپريكوس، م 8.263 (SVF 2.363). وكما لاحظ لونج وسيدلي 1987، 1: 274، فإن الموقف الرواقي يجمع بين مادية عمالقة محاورة السفسطائي ومعيار أفلاطون الخاص للوجود، أي القدرة على الفعل أو التنصرف (E4-247D8). يرى أفلاطون، كما رأينا، أن الخير هو الأقوى في هذا الصدد. يدور الجدل بين الأفلاطونية والرواقية حول معنى الفعل ثم التنصرف بناءً عليه. يمكن النظر إلى الموقف الرواقي على أنه إعادة تأكيد ومراجعة متطورة للمذهب الطبيعي الذي تم انتقاده في محاورة فيدون، في «السيرة الذاتية» لسقراط.

مثل هذا العلم.¹ على أن أفلوطين يهاجم الفيزيقيا (الطبيعيات) الرواقية كما لو كانت ميتافيزيقا، أيَّ علمًا مفترضًا للوجود بما هو وجود دون الاعتراف بالوجود غير المادي. وتجدر الإشارة إلى أن أرسطو يجزم أنه إذا لم تكن موضوعات اللاهوت موجودة، فسوف تصير الفيزياء هي الفلسفة الأولى. لكن أرسطو يؤكد أيضًا أن الميتافيزيقا هي علم الوجود بما هو وجود وعلم العلل والمبادئ. وبما أن الوجود لا يمكن الحمل عليه على نحو قطعي لكل ما له كينونة، إذا كان هناك علم للوجود باعتباره وجودا، فإنه يتعين أن يكون هناك مرجع أولي يحيل عليه الوجود ويجب أن تشتق جميع الحالات الأخرى لـ «الوجود» من الإحالة الأساسية، حيث يعني «الاشتقاق» مشتقًا سببيًا بطريقة أو بأخرى. وبتعبير آخر، إنكار وجود مرجع أولي -لا يمكن أن يكون جسمًا أو شيئًا موجودًا بالطبيعة- إنما هو في حقيقته إنكار للعلم بوجوده من حيث ما هو موجود. يبدو أن الرواقين يؤكدون ببساطة أن موضوع أو موضوعات لاهوت أرسطو غير موجودة، وفي هذه الحالة لن تظهر لديهم حاجة إلى الميتافيزيقا. على أنه بالنسبة إلى أفلوطين، فإن هذا يعني أن الرواقين أيضًا يجب أن يتجنبوا علم الوجود باعتباره وجودا. ولا داعي لأن يزعجهم هذا أيضًا على الإطلاق. لكن إذا كان رفض الميتافيزيقا باعتبارها لاهوتًا وعلمًا للوجود يلزم منه أيضًا رفض العلل والمبادئ النهائية، فإن هذا أمر أشد خطرا.

1 انظر برونشفيغ 1994 [1988] Brunschwig و2003، الذي يحاج بأن الرواقين، رغم رفضهم للميتافيزيقا كما تصورها أفلاطون وأرسطو، يمكن القول بأن لديهم ميتافيزيقا بمعنى علم المبادئ الأكثر عمومية للكون وأجزائه. بالنسبة إلى الرواقين، يُعتبر اللاهوت جزءًا من الطبيعيات. يؤكد برونشفيغ 2003، 209 وما يليها أن هذا العلم الذي يتناول المبادئ الأكثر عمومية للكون وأجزائه يمكن أن يقال عنه إنه علم الوجود، أي علم الوجود من حيث هو وجود. لكن «الأنطولوجيا» الرواقية تقتصر على الأجساد؛ مما يعني أن الكينونة ليست موضوع بحث متميز. يبدو أن برونشفيغ يدرك ذلك في إشاراتِهِ إلى «علم الوجود» باقتباسات مرعبة.

يشرع أفلوطين في تنفيذ المادية الرواقية من خلال الاقتباس مرة أخرى من أرسطو. وهذه المرة، يلجأ إلى مبدأ القوة (δύναμις) لإظهار عدم كفاية أي تفسير مادي للطبيعة. وكما يؤكد أفلوطين:

«أما القول الأبعد عن المعقول على وجه الإطلاق هو أن يجعل ما بالقوة متقدماً على الأشياء كلها وألا يقدم الفعل محققاً على القوة. فإن ما يكون بالقوة لن ينتقل يوماً إلى حال الفعل محققاً، ما دام له مقام الأصل في عالم الحقائق. والواقع هو أنه لن يحقق ذلك من تلقاء ذاته، بل يجب فيه وجهان: إما أن يتقدمه ما يكون بالفعل محققاً، فلا يعود هو أصلاً بعد ذلك، وإما أن يقولوا فيهما إنهما قائمان معاً، فيخضعون الأصول للاتفاق والمصادفة»¹ (اعتمدنا ترجمة فريد جبر)

لا يمكن لقائل بالمذهب المادي أن يلجأ إلى القوة بوسمها مبدأ للتغير. وذلك لأن كلاً من المادة (المبدأ المنفعل) والإله (المبدأ الفعال) هما في ذاتهما جسم.² ولا يمكن لأي منهما أن يكون مبدأ القوة؛ لأن الجسم يجب أن يكون متحققاً فعلياً. صحيح أنه قيل عن الرواقيين إنهم يؤمنون بأن الإله قوة.³

1 التاسوعات 6.1 [42]، 26.1-7: Ὅλως δὲ τὸ προτάττειν πάντων τὴν ὕλην, ὃ δυνάμει ἐστίν, ἀλλὰ μὴ ἐνέργειαν πρὸ δυνάμεως τάττειν, παντάπασιν ἀτοπώτατον. Οὐδὲ γὰρ ἔστι τὸ δυνάμει εἰς ἐνέργειαν ἐλθεῖν ποτε τάξεως ἀρχὴν ἔχοντος ἐν τοῖς οὐσι τοῦ δυνάμει· οὐ γὰρ διὰ αὐτὸ ἐαυτὸ ἄξει, ἀλλὰ δεῖ τὴν πρὸ αὐτοῦ εἶναι τὸ ἐνεργεῖα καὶ οὐκέτι τοῦτο ἀρχή, ἢ, εἰ ἅμα λέγοιεν, ἐν τύχαις θήσονται τὰς ἀρχάς. انظر أرسطو، كتاب ما بعد الطبيعة. كتاب الثاء 8، 1049b5. المادة بالنسبة إلى أرسطو مبدأ. هو ذا مبدأ الفاعلية. وهي ليس في الفاعلية القوة (δυνάμει). أعتقد أن كلمات أفلوطين تورية بمعنى: إن مركب الشكل والمادة، بسبب مادته، قادر على التغير أو لديه القدرة على التغير.

2 انظر SVF 1.98، 2.299، 300. يمكنني أن أضيف أنه إذا كان الرواقيون يرفضون وجود الكيانات غير المادية لأنها تفتقر إلى الفعالية السببية، فيجب أيضاً أن يكون هناك رفض لوجود الإمكانيات والاحتمالات، التي ليس لأي منها فعالية سببية.

3 انظر SVF 2.311.

لكن هذا لا يمكن أن يكون مبدأ القوة، لأن الإله كقوة هو العلة المفترضة للتغير، وكما لاحظ أفلوطين في المقطع في أعلاه، فإن قوة لا تدفع نفسها للتغير. والنتيجة المباشرة لهذا النقد هي أن الرواقيين عاجزون عن تقديم تفسير مناسب لتغير واحد.¹ ولهذا الداعي وحده، يعتقد أفلوطين أن المادية غير مرضية. لكن الانتقادات كانت ذات تأثير أعمق. لأن غياب مفهوم القوة يستلزم غياب مفهوم واضح للتحقق الفعلي أو الانتقال من القوة إلى الفعل، لأن هذه الاصطلاحات قابلة للتعريف التبادلي.² وهذا يعني أن القوى وظيفية للتحقيقات، والتحقيقات وجود أشياء على غير الوجود بالقوة. والقدرات هي ما تمتلكه المركبات الهيولية الصورية الفعلية بوجه عام، لذلك فإن المفهوم المادي الرواقي للجسد في ذاته غير مناسب؛ لأن الجسد بالنسبة إليهم ما كان قوة ولا تحققًا ولا مركبًا من الاثنين.³

إن عجز الرواقيين عن رؤية أولوية الفعل على القوة هو السبب الذي يقف وراء تجنبهم للميتافيزيقا. ووفقًا لأفلوطين، فإن هذا ليس مجرد رفض خفيف لموضوع بحث معين للعلم لصالح موضوع آخر. إنه رفض لأي قول استدلاي في الوجود، لذلك من المعروف أنه عندما يفترض الرواقيون ما هو غير مادي - المكان والزمان والفراغ و«المقولات» (λέκτα) - يُطلب منهم شرح ماهية الشيء المشترك بين الجسميات وغير الجسميات. والجواب هو

1 ويمكن توجيه النقد نفسه إلى المذهب الطبيعي لديفيد هيوم على سبيل المثال.

2 انظر أرسطو، كتاب ما بعد الطبيعة ، الثاء، 6، 1048a30-32.

3 إن هجوم أفلوطين على الطبيعيات الرواقية باستخدام مركب الهيولى والصورة الأرسطي لا يمنعه من مهاجمة جوانب معينة من ذاك المركب الهيولي الصوري.

جنس «شيء» (τι).¹ الكيانات الجسمية موجودة، لكن غير الجسمية هي فقط التي تقوم وتقوم (ὕφιστασθαι). إن تنزيل رتبة غير الجسميات من مملكة الموجودات يرجع إلى قصورها السببي. فجنس «شيء» إنما هو مفاهيمي بحت. وهذا يتناسب تناسباً جيداً مع الإطار الطبيعي، حيث يمكن بسهولة تخيل أن للأشياء غير الجسمانية دوراً أساسياً في التفسيرات العلمية للمذهب الطبيعي. وهذا لا يتطلب المزيد من التحقيق في طبيعة «شيء». كما أنه لا يقودنا بالضرورة إلى المماهة بين «الشيء» والوجود.

فهل يتجنب الرواقيون بالتالي التهمة الأفلاطونية القائلة إنهم باعتبارهم ماديين لا يمكنهم سوى توفير الشروط الضرورية لتفسير التغير، في حين أن الأفلاطوني وحده هو الذي يمكنه تقديم السبب الحقيقي؟ يعتقد أفلوطين أنه من دون التمييز بين القوة والفعل، ومن دون الاعتراف بالأولوية الأنطولوجية للأخيرة على الأولى، فإنهم لا يفعلون ذلك. يبدو من الإنصاف أن نقول إنه إذا كان التغير تحقيق قوة باعتبارها قوة كما ينص على ذلك أرسطو، فإنه إذا لم يكن لدى الرواقين مفهوم القوة، فلن يتمكنوا من تفسير التغير. إذا لم يتمكنوا من تفسير التغير، فإن التمييز بين التغير الذي يمكن تفسيره والتغير الذي يحدث بالصدفة ينهار حينئذ. وهذا لأن الصدفة في حد ذاتها لا يمكن تفسيرها. لكن الخلط بين التغير والصدفة لا يحظى إلا بقبول من يريد الإصرار على حقيقة الصدفة. وهذا شيء لا يرغب الرواقيون في القيام به.² كل

1 انظر SVF 2.329-332. يناقش برونشفيغ 2003، 220-227 الجنس الأعلى عند الرواقي sum-mum genus، مما في ذلك تعديل سينكا الواضح لـ τι إلى «شيء ما» (quod est) (الوجود). انظر أوبانك 2009، 327-328، Aubenque، حول انتقادات أفلوطين للجنس الأعلى عند الرواقي.

2 رأى الرواقيون أن «الصدفة» (τύχη) تشير إلى الأشياء التي لا نعرف أسبابها أو ربما حتى التي لا يمكننا معرفتها. انظر كتاب الفيلسوف أيتيوس «المبادئ» 7، 1.29 (Aëtius، Placita 1.29، SVF 2.966)، حيث إن من المثير للاهتمام أن وجهة نظر الرواقين حول الصدفة مرتبطة بوجهة نظر أنكساغوراس.

الأشياء تحدث حسب الضرورة. وأسباب ما يحدث وما هو موجود هي إذن الشروط الضرورية والكافية لحدوث ذلك أو وجوده. ومع هذا، فبدون مبدأ القوة، على الأقل، لا توجد طريقة للتمييز بين ما هو معلول ضروري وكافي وبين ما يحدث بالصدفة. هذا لأن السبب المفترض الضروري والكافي يجب أن تكون له أولاً القدرة على إحداث تأثيره، ويجب أن يكون للأثر القوة ليتحقق ذلك التأثير. إذا لم نتمكن من القول بأن لديهم هذه القوة، فلسنا عندئذٍ في وضع يسمح لنا بتحديد العلة أو المعلول. على سبيل المثال، لسنا في وضع يسمح لنا بأن نعزو سبب غليان الماء إلى النار بدلاً من قوة مستورة معينة. هي ذي وجهة نظر هيوم حول الروابط التي يفترض أنها ضرورية في الطبيعة، فقط من منظور أفلاطوني. وذلك لأن أفلوطين، بطبيعة الحال، لا يعتقد أنه إذا كان الرواقيون يؤيدون بطريقة أو بأخرى مفهوم القوة في طبيعياتهم، فسيكونون قادرين بذلك على تقديم تفسيرات سببية ملائمة للأحداث أو العمليات أو الكيانات الطبيعية. إن السماح بهذه القوة، كما رأينا، يستلزم أن نسمح بالتحقق. والتحقق هو المبدأ غير المادي للشكل. وبدون ذلك، فإن الشروط الضرورية فقط هي المتاحة للتفسير الرواقي، تمامًا كما كانت الحال بالنسبة إلى الفيلسوف أنكساغوراس. ولكن بمجرد أن يدخل المرء المثال العقلي، فإن الأولوية التفسيرية للمثال العقلي على المثال تستتبع ذلك.

السبب الرسمي الذي قدمه الرواقيون لنزعتهم المادية هو التزام النزعة بالآلية. وبما أن الكيانات غير المادية غير ذات علاقة سببية بأي شيء يحدث في الطبيعة، فلا يوجد داعٍ لافتراض وجودها. ولكن كما رأينا، لا يزال لدى غير الجسميات دورٌ تلعبه في الفيزياء الرواقية، وإن كان دورًا غير سببي. بالنسبة إلى الأفلاطوني، لا يعد هذا أكثر من مجرد تقييد تعسفي لمعنى "السبب". وهذا

تقييد صارم بصرامة خاصة لأن الأسباب الوحيدة هي في الواقع الشروط الضرورية. ولأن الرواقين يُلغون القوة، وبالتالي التمييز بين القوة والفعل، فإنهم بذلك يُبطلون التمييز بين المادة والصورة. وهذا يعني أن العمل الذي يهدف مفهوم الصورة إلى القيام به بالنسبة إلى الأفلاطونيين قد استولى عليه بالكامل المبدأ الجسدي الفعال، الإله أو العقل λόγος. ولكن هذا المبدأ إما أن يكون قابلاً في نفسه للتحليل إلى صورة ومادة، وفي هذه الحالة لا يكون مبدأً، وتكون مادته مادة أخرى إضافة إلى مبدأ المنفعل، وإلا فإن الإله يكون صورة من دون مادة، وهو ما يناقض المادية.¹

ولأن الرواقين لا يدركون الصورة بوسمها مبدأً، فإنهم يعتنقون النزعة الاسمية. يعتقد الرواقيون أن المادة في ح ذاتها «بلا صفة» (ἄποιος).² الصفة في ذاتها جسمانية، وتتصرف تصرفاً متغلغلاً في المادة.³ ومن ثمّ، فإن الصفة فريدة في المقام الأول للملكها (τὸ ποιὸν ἰδίως).⁴ وبالمعنى الثانوي، فإن الصفة عامة، وفي هذه الحالة تصير «مفهوماً» (ἐννόημα).⁵ إن الصفة الفريدة للفرد هي التي تحدد هويته عبر الزمن.⁶ من المغربي رفض خلع اسم «نزعة اسمية» على هذا الرأي، لصالح اسم «نزعة تصويرية».⁷ أعتقد أن هذا لن يكون كافياً

1 انظر أفلوطين، التاسوعات 6.1 [42]، 17-26.12. يضيف فلوطرخس Plutarch (حول المفاهيم المشتركة ضد الرواقين SVF 2.313 [1085b-c]) النقطة الأفلاطونية التي مفادها أن هذا المبدأ النشط من المفترض أن يكون «جسمًا فكريًا» (σῶμα νοερόν). وفي هذه الحالة، فهي إما خاصية للمادة الأساسية أو أنها مركبة من الملكية «الفكرية» والمادة.

2 انظر SVF 1.85.

3 انظر الفيلسوف سمبليقيوس في كتابه المقولات 217، 20-22 (SVF 2.383).

4 انظر كتاب استوبايوس «المختارات» 1.77، 21-79، 17.

5 انظر كتاب استوبايوس «المختارات» 1.136، 21، حيث جرى التأكيد على أن المفهوم ليس صفة.

6 انظر سمبليقيوس في كتابه «عن النفس» (SVF 2.395) 2، 218-36 (In De an) 217.

7 انظر سيدلي 1985 Sedley؛ لونغ وسيدلي 1987 Long and Sedley، 1؛ برونشفيغ، 1988 Brunschwig 127، 1994-128؛ وبيلي 2014 Bailey، 306.

لداعيين. أولاً، المفهوم جسماني وخاص للغاية. ثانيًا، حتى عمومية المفهوم يمكن التعبير عنها باعتبارها شرطاً يغطي سائر الخصوصيات ضمن نطاقه.¹ المفهوم هو الموضوع المقصود للتصور الخاص للفاعل العاقل. لكن هذا المفهوم أو التعميم ما كان ذا أهمية أنطولوجية.² يريد الرواقيون بالفعل أن يقولوا إن إنساناً معيناً يشارك في مفهوم الإنسان، لكن هذا لا يمكن أن يكون ادعاءً أنطولوجياً إذا كان التصور خاصاً بالشخص الذي يمتلكه. فإذا فرض المرء أن للمفهوم وجوداً خارجاً عن التصور، فلما أن يكون جسدياً وإما أن يكون غير مادي. إذا كان الأول فلا مشاركة؛ وإذا كان الأخير، فإن النزعة المادية خاطئة.

ينبغي أن تكون الروابط النظرية الوثيقة بين المادية الرواقية والآلية والاسمية واضحة. من وجهة نظر أفلوطين الأفلاطونية، فإن اعتناق المذاهب الثلاثة يحكم على الرواقية بالقصور التفسيري فيما يتعلق بالعالم المحسوس. ويتجلى القصور بتجلٍ صارخ بالتحديد فيما يتعلق بالمعيارية والمعرفة. كان الرواقيون دوغمائيين شأنهم في ذلك كشأن الأفلاطونيين فيما يتعلق بكونية وكلية المعايير الأخلاقية. وربما من المفاجئ أنهم شاركوا وجهة نظر أفلاطون التي تذهب إلى أن المعرفة، وهي المعرفة القصوى، لا يمسها الخطأ.³ ولم يكن هذا الالتزام بالعصمة، كما سنرى حالياً، مجرد زيادة هامشية في النظرة الرواقية للعالم. لقد كانت ضرورة لفكرة الحكيم، وتجسيداً للمثال الأخلاقي. لذلك، نحن بحاجة إلى النظر فيما إذا كان الرواقيون قادرين على الجمع على نحو متماسك بين مناهضتهم للأفلاطونية فيما يتعلق بالمادية والآلية والاسمية، وأفلاطونيتهم فيما يرتبط بالمعيارية والمعرفة العالمية.

1 انظر إمريكوس، م. 11.8-11.

2 تعامل الرواقيون مع المفاهيم على أنها «لا شيء» أو تمثل لا شيء إلى جانب الأفراد. انظر استوبايوس، «المختارات»، 1.146، 21-137، 6 (SVF 1.65).

3 انظر كتاب استوبايوس «المختارات» 2.73، 19 (SVF 1.68). أنا أعتبر الكلمات ὑπὸ ἀμετάπτωτον (لا تقبل الجدل بالعقل) تشير إلى براءة حالة الاعتقاد من الخطأ. انظر أيضاً 2.130؛ 3.112.

3.8 الحكمة الأفلاطونية الرواقية

تمامًا كما اعتبر الأفلاطونيون أن «التشبه بالإله (ὁμοίωσις θεῷ)» نوعٌ من الشعار الذي يعبر عن كنه الأفلاطونية، كذلك تم اعتبار «العيش وفقًا للطبيعة (ὁμολογούμενως τῇ φύσει ζῆν)» شعارًا مماثلًا اتخذته الأخلاقيات عند الرواقين.¹ وبطبيعة الحال، يتطلب كلا الشعارين توسيعًا كبيرًا، على الرغم من أنه ينبغي الإشارة إلى أن الطبيعة بالنسبة إلى الرواقين تملك وحدة، أي وحدة معقولة، مماثلة للوحدة التي توفرها فكرة الخير. لهذا الداعي، لن يكون بمنزلة انتقاد أفلاطوني للأخلاق الرواقية أن يقال إن الطبيعة شديدة التنوع بحيث لا يمكن استخدامها معيارًا مطلقًا.²

يتعامل أفلوطين مع الفلسفة الرواقية عمومًا بطريقة مشابهة للطريقة التي يتعامل بها أفلاطون مع فلسفة أناكسوغوراس. نذكر أن ما أثار اهتمام سقراط في البداية في «سيرته الذاتية» هو أن أنكساغوراس قد أعلن عن

1 انظر ديوجين اللايرتي (SVF 3.4 (Diogenes Laertius 7.87). يضيف 89 أن خريسبيوس Chrysippus رأى أن «اتباع الطبيعة» يعني الطبيعة بشكل عام والطبيعة البشرية. وبالتالي، فإن المعيارية لا يمكن فصلها عن المذهب الطبيعي. يقول ديوجين اللايرتي أيضًا إن العيش وفقًا للطبيعة يعادل (ὅπερ ἐστὶ) العيش وفقًا للفضيلة. قد نتذكر أننا وجدنا سببًا لمجادلة أولئك الذين، مثل فلاستوس وبيتر - Vlastos and Penner، اللذين يعتبران الفضيلة مبررًا للذات لأن الفضيلة خير. لكن هذا الادعاء يتطلب فكرة الخير العليا الناضجة لتجنب طرح السؤال ضد أولئك الذين يسلمون بأن الفضيلة هي خير ولكن هذا لا يعطي بالضرورة سببًا واحدًا ليكون فاضلاً. إن إنكار الخير الرواقي يدفعهم نحو الروبة، في حين أن التزامهم بالعاقلة المحايدة يسحبهم نحو الإطلاقية. هو ذا التناقض الذي يراه أفلوطين.

2 تحتاج جوليا أناس Annas 2007 بأن الأخلاق الرواقية لا ينبغي أن تفهم باعتبارها مؤسسة على الطبيعيات الرواقية، أي على مذهبها الطبيعي. بل بدلاً من ذلك، تحتاج بأن الرواقين سعوا بشكل عام إلى «صورة متكاملة» تشمل الطبيعيات والمنطق بالإضافة إلى الأخلاق كعلم متميز. هناك هدفان تستهدفهما أناس هما لونج 1996 Long وسترأيك 1996 Striker. من المؤكد أن أناس على حق في أن الرواقين أرادوا دمج أجزاء الفلسفة في مروية شاملة للحكمة وأن الأخلاق لم تذبذب في هذا التكامل. ما كانت الأخلاق بالنسبة للرواقين مستمدة استمدادًا مباشرًا من الطبيعيات. ومع ذلك، فإن ادعاء أفلوطين هو أن الادعاءات المعيارية الرواقية تفترض حقيقة المذهب الطبيعي، في حين أن المذهب الطبيعي وحده لا يبرر هذه الادعاءات. ربما تحسب أناس أن الرواقين يعتقدون أن بإمكانهم استخلاص ادعاءاتهم المعيارية من مصدر مستقل عن المذهب الطبيعي، أي مستقل عن مناهضتهم للأفلاطونية.

نفسه على ما يبدو على أنه سيُظهر كيف رتب العقل νοῦς كل الأشياء في الكون نحو الأفضل. وكما تبين فيما بعد، فإن تفسيراته الآلية لم تفعل شيئاً من هذا القبيل. أصبح العقل بالنسبة إليه «عجلة لا تحرك شيئاً» كما قال فينغنشتاين. وبالمثل، يعتقد أفلوطين أن الرواقيين يريدون أن يطرحوا مبدأً من شأنه أن يفعل أشياء شبيهة بما يفعله العقل، أي ترتيب الكون عقلاً أو التصرف بالعناية الإلهية.¹ إن التزام الرواقيين الثابت والصريح بالعناية الإلهية يميزهم بالتأكيد عن أي فيلسوف ما قبل أفلاطون، لكن أفلوطين، على غرار أفلاطون، يعتقد أن المادي المتسق مع نفسه لا يمكنه أن يلجأ إلى العقل أو العناية الإلهية. في الواقع، إحدى طرق النظر إلى استراتيجية حجة أفلوطين هي رؤيته وهو يحاول إظهار أن العناية الإلهية لا يمكن مهادتها بالضرورة، لأنه في حين أن الأولى تتطلب العقل، فإن الأخيرة لا تتطلب ذلك. وفي الواقع، داخل الإطار المادي، لا يحضر العقل. العقل غير متاح، لأن العقل يعرف الشكل معرفة كلية، والكلية لا يمكن اختزالها إلى تعميم أو تكميم لفئة من الأفراد.

قبل النظر في حجة أفلوطين، دعونا نتأمل للحظة في الاعتراض الرواقي الواضح على مثل هذه الاستراتيجية. ضد أفلاطون والأفلاطونيين، سوف يؤكد الرواقي على أنه كلما عمل العقل الإلهي المفترض على نحو عقلائي، بدا وكأنه ضرورة لا شيء أكثر. على سبيل المثال، إذا قيل إن المحرك الذي لا يتحرك عند أرسطو من العناية الإلهية، فذلك فقط؛ لأن الطبيعة كلها تخضع بالضرورة لوظيفتها الغائية. لكن من المعروف أن هذا الأداء ليس من العناية الإلهية بأي معنى يحتاج أن يميز عن الضرورة.

1 انظر SVF 1.160، حيث يُقال إن زينون قد ماهى العناية الإلهية بالقدر، وإرادة زيوس، والإله، والضرورة من غير ما تميز. راجع استوبايوس، «المختارات» 1.78.18-20 و1.79.12-12، حيث من الواضح أن خريسيبوس Chrysippus يتبع زينون Zeno. انظر أيضاً ديوجين اللايرتي Diogenes Laertius 7.149.

وجهة نظر أفلاطون هي أن الصانع هو إله العناية الإلهية، بمعنى أنه يهدف إلى جعل الكون كاملاً قدر الإمكان.¹ وهو يفعل ذلك لأنه خير، لأنه هو نفسه الخير، ولكنه لأنه يشارك فيه مشاركة أساسية. من المؤكد أن أفلاطون يعتقد أن «الخير» يضيف شيئاً إلى الضرورة (ἀνάγκη)؛ لأن الصانع يعمل ضد العوائق التي تثيرها الضرورة.² ما الذي يضيفه أكثر من ذلك؟ لا يجب أفلاطون جواباً مباشراً عن هذا السؤال، لكن أفلوطين يجب بالنيابة عنه. هي ذي الإجابة التي أريد التركيز عليها الآن عند النظر في حجته ضد أسس الأخلاق الرواقية.

إذا كان العيش وفقاً للطبيعة هو الغاية، حيث تكون الغاية تحقيق أفضل عيش، فإنه يتعين على المرء إما أن يقول إن أي شيء يعيش وفقاً للطبيعة قد حقق الغاية نفسها أو أن الغايات قابلة للتدرج وفقاً لما يعنيه العيش وفقاً للطبيعة بالنسبة إلى كل منها. ولذلك، إذا كانت النباتات تعيش وفق الطبيعة، فإما أنها تتمتع بأفضل عيش، أو أن الحياة الأفضل لها، وفقاً لمعيار معين، ما كانت هي بأفضل عيش على وجه عام. لا ينبغي لمعتنق المذهب الطبيعي المتسق مع نفسه أن يجد صعوبة في قول الأول، لكن هذا ليس هو الموقف الرواقي. يعتقد الرواقيون أن الحياة العاقلة تتفوق على حياة الكائنات غير العاقلة.³ وما مقياس تفوقها؟ من المفترض أن الكائنات العاقلة تشارك في النظام الإلهي الطبيعي الضروري بطريقة لا تتاح للكائنات غير العاقلة. ووافق أفلوطين

1 انظر محاورة طيماوس 29D7-30C1.

2 انظر محاورة طيماوس 47E3ff.

3 انظر ديوجين اللايرتي Diogenes Laertius 7.94: τὸ τέλειον κατὰ φύσιν λογικοῦ ὥς λογικοῦ. انظر سينيكا Seneca، الرسائل. 13-124.9، حيث تفوق الحياة العاقلة على حياة الحيوانات غير العاقلة واضحاً. يقول سينيكا: «كلاً؛ لن يكون الخير أبداً في حيوان غير عاقل». أهدافهم تسمى فقط «خيرة» بالتجاوز في العبارة.

بالطبع على هذه الحقيقة؛ على أنه ينكر أن الرواقين يستطيعون تفسير سبب تفوق المشاركة العاقلة في الضرورة الإلهية على المشاركة فيها بطريقة الكائنات غير العاقلة. يعتقد أفلوطين أن الإجابة المُرضية الوحيدة عن هذا السؤال، وهي إجابة غير متاحة للرواقين، تتطلب فكرة الخير بوصفه هدفًا واعيًا بذاته.¹

تتمثل وجهة نظر أفلوطين في القول إن ما من غاية إلا وهي خير في ذاتها. إذا حققت الكائنات غير العاقلة غايتها، فإنها تحقق خيرها مثلما تفعل الكائنات العاقلة. ولكن من أجل تدرُّج الإنجازات، يجب أن يكون هناك خير أسمى ناظم. لماذا يتعين علينا الإصرار على التدرج داخل الأنواع بدلاً من التدرج خارج الأنواع والذي بموجبه قد يصبح كائن عاقل أقرب إلى الغاية من الآخر؟ فما يمتلكه البشر ولا يمتلكه غير البشر فيما يتعلق بالعيش وفقًا للطبيعة هو العقل كأداة للعيش. لكن تفوق نوع من الحياة بالنسبة إلى نوع آخر لا يوجد في تفوق أداة على أخرى. تمتلك الحيوانات بالطبيعة الأدوات اللازمة للعيش وفقًا للطبيعة. ولذلك، إذا كانت الحياة العاقلة متفوقة على الحياة غير العاقلة، فإن هذا ما كان بسبب طبيعة العقلانية الوسييلة.

الطريقة التي تشارك بها الكائنات العاقلة في الإلهي هي أنها تفعل ذلك بوعي ذاتي أو بطريقة واعية. تأمل هذا المقطع من إبيكتيوس الذي يكاد يكون من المؤكد أن أفلوطين يعرف نسخته للفلسفة الرواقية.²

«اعتبر يا هذا في ما الذي تكونه. أنت، بادئ ذي بدء، إنسان، وهذا

1 انظر التاسوعات 1.4 [46]، 2.31-3.39.

2 هناك على الأقل ثلاثة مواضع في I 4 وحده من المحتمل أن يكون أفلوطين يفكر فيها في خطابات (محادثات) إبيكتيوس 33-31، 22-7.21؛ Epictetus، 9.1-5؛ 11.8.

يعني أنه ليس لديك شيء أعظم سلطاناً من قوتك في الاختيار الأخلاقي (προαίρεσις)، وما من شيء آخر إلا وهو تابع لها، لكنها في ذاتها حرة ومستقلة. ثم اعتبر ما أنت مباين له بحكم عاقليتك. أنت مباين للضواري والأنعام. فضلاً عن هذا، فأنت مواطن في الكون وجزء منه وما كنت جزءاً من الأجزاء الخاضعة، بل أنت أحد أجزائه الرئيسة. وذلك لأنك قادر على اتباع التدير الرباني واستشراف الآتي¹. وشأننا شأن الكائنات غير العاقلة، يتوجب علينا أن نتبع الضرورة أو القدر. ولكن على عكس الكائنات غير العاقلة، يمكننا المشاركة في هذه الضرورة عن طيب خاطر أو بالإكراه. إن القيام بذلك بالإكراه -وهو أسلوب العمل المبذول لغير الحكماء- يعني الفشل في تمييز أنفسنا عن الطريقة التي تشارك بها الحيوانات في الإلهي. يكمن تفوقنا في قدرتنا على إعادة التفكير في أنفسنا على نحو حصري وتبني الضرورة أو العاقلية.

إن اعتراض أفلوطين الرئيس على هذا الاعتبار للخيرية المتدرجة أو السعادة المتدرجة هو أنه لا الوعي الذاتي ولا المعيار الكلي للخير متاحان للماديين.² ومن الواضح بما فيه الكفاية لماذا يُعتبر الخير الكلي العابر

1 إبيكتيوس، كتاب المحادثات. 4.2.10.1. المصطلح الأرسطي προαίρεσις يستخدم في إبيكتيوس للإشارة إلى ما هو "متروك لنا (τὸ ἐφ' ἡμῖν)" على عكس ما يحدث بالضرورة أو القدر. يولي أفلوطين في مكان آخر (التاسوعات 6.8 [39]، 6-1) أهمية كبيرة لتحديد ما هو من اختصاصنا أو ما نملك عليه سلطاناً. إن ارتكاب الخطأ ليس من اختصاصنا، لأنه لا أحد يفعل الخطأ عن طيب خاطر؛ الشيء الوحيد الذي هو متروك لنا ومن مسؤوليتنا هو أن نفعل ما هو خير.

2 انظر كوب 2016 Coope، الذي يجزم بأن الأفلاطونيين الجدد المتأخرين، ولا سيما أنصار سيمبليقيوس، يستخدمون فكرة الانعكاس الذاتي لانتقاد مذهب الموافقة الرواقية. أعتقد أن هذا صحيح، لكن كوب لم يذكر عواقب ذلك على المادية الرواقية. وبالنسبة إلى سائر الأفلاطونيين فإن التأمل الذاتي ممكن فقط للأنفس غير المادية.

للأنواع، بالنسبة إلى أفلوطين، ضروريًا للمعيارية وغير متاح للرواقين سواء بسواء. وليس على نفس الدرجة من الوضوح سبب عدم كون الوعي الذاتي كذلك. بالنسبة إلى الرواقين، النفس جسد، يحدث الوعي الذاتي هناك. لكن الجسم له حجم ممتد، شيء له مقاس μέγεθος. لذلك، فإن لديه أجزاء خارج الأجزاء؛ ولا يمكن وضع هذه الأجزاء إلا جنبًا إلى جنب.¹ إذا كان الفكر، تقريبًا، حالة لجزء واحد من ذلك الجسم، فإن الوعي الذاتي بأن المرء في تلك الحالة يجب أن يعود إلى جزء آخر. لكن الوعي الذاتي المفترض ما كان وعيًا ذاتيًا على الإطلاق. إنه لا يرقى إلا إلى استيعاب جزء من النفس لحالة أو حالة أو ظرف آخر. تأسيسا عليه، فإن الادعاء بتفوق العقلية ليس له ما يبرره.²

أبدأ، لن ينزعج القائل بالمذهب الطبيعي المسلم به تسليمًا من هذا الأمر. من المناسب تمامًا التأكيد على أن هذا الوعي الذاتي الذي لدينا هو في الواقع شيء بمنزلة المراقبة الذاتية من قبل نظام فرعي لآخر، هو نوعًا ما مثل آلية الفحص الذاتي للكمبيوتر. إذا كان الرواقيون يواجهون صعوبة في الدفاع عن المعيارية الكلية، فربما تكمن المشكلة في

1 انظر التاسوعات 4.7 [2]، 82. المصطلح الرواقي للتجاوز هو παράθεσις. إن محاولتهم لتصنيع الوعي الذاتي ضمن سياق مادي ثابت من خلال الادعاء بأن أجزاء الخليط يمكن أن تتداخل تمامًا مع بعضها بعضًا، انتقدها أفلوطين من جذورها 2.7 [37].

2 انظر التاسوعات 5.3 [49] وهو تحليل مسهب لسبب كون المعرفة، على نحو نموذجي، وعيًا ذاتيًا. انظر رودل Rödl 2018، هنا. في 1.4 [46]، 28-2.25، يرى أفلوطين أنه بالنسبة لأي حالة تُعتبر متفوقة، فإن الوعي العقلاني بوجودها في تلك الحالة يكون متفوقًا على الحالة نفسها. هذه الحجة موجهة ضد الأبيقوريين الذين يعتقدون أن السعادة هي أن تكون في حالة ممتعة، ولكن الحجة تنطبق أيضًا على الرواقين الذين يعتقدون أن الحالة الفاضلة متفوقة. انظر أيضًا 1.1 [53]، 22-9.20؛ 4.1 [21]، 53-1.48؛ 4.7 [2]، 5-3.1؛ 5.4 [7]، 20-2.15؛ 5.6 [24]، 8-5.1؛ 6.4 [22]، 9.36؛ 6.7 [38]، 22-16.19، 27-41.26.

تفكيرهم بأن هذا يتطلب فكرة عن العقلية تحتاج إلى ألا يطمح إليها أي قائل بالمذهب الطبيعي. ربما ينبغي للرواقين أن يكونوا من أتباع مذهب طبيعي متسقين مع أنفسهم وأن يضيفوا النسبية إلى اسميتهم وماديتهم وآلياتهم. على أنهم، إذا ما هم فعلوا ذلك، فإن دعوتهم إلى «العيش وفقاً للطبيعة» يتعين عليها أن تأخذ شكلاً نسبياً.¹ يجب تفسير العقلية على أنها خادم للأهواء، وليس الجزء التسلطي من إخلاص النفس الذي يُعدُّ علامة المثل الأعلى للكائن البشري. وبالجمل، لا يمكن للرواقية أن تحتفظ بالمادية والمعيارية الكونية.

تلجأ الرواقية، نظير الأبيقورية وغيرها من أشكال المذهب الطبيعي، إلى فعالية المعرفة العلمية باعتبارها ضرورية للحكمة. بالنسبة إلى الرواقين، ما كان الحكيم مجرد شخص يمتلك معرفة علمية، بل هو الشخص الذي حدث له تحوُّل بواسطة تلك المعرفة.² يستلزم التحول إزالة كل ما في النفس من ضغينة تجاه القدر أو الضرورة. ولهذا السبب يجب أن تكون العقلية غير المقيدة ذات سلطان. ولعل من المدهش أن يتفق الرواقيون مع أفلاطون على أن المعرفة يجب أن تكون معصومة بمنأى من الوقوع في الخطأ. وبما أن المعرفة، بالنسبة إلى المادي، يجب أن تكون تمثيلية حصرًا، فإنه يبدو من غير المجدي أن يُصرَّ الرواقيون على

1 من شأن المنتصر للمذهب الطبيعي الذي يميل إلى الدفاع عن المعيارية على أساس التطور، أي فوائد البقاء على سبيل المثال: التعاون ألا يستطيع أن يصل إلى الكليّة / الكونية. والسبب البسيط لذلك هو أن البقاء يتعلق بمكانة اجتماعية أو ثقافية أو بيولوجية معينة.

2 وهكذا، تتم مباحاة الفضيلة مع اكتساب المعرفة (ἐπιστήμη). انظر ديوجين اللايرتي-Diogenes Laerti (SVF 3265 7.92 us)؛ استوبايوس، كتاب المختارات، 2.58، 5 (SVF 3.95)؛ سكستوس إمپريكوس، م. 9، 153 (SVF 3، 274).

العصمة. ومع ذلك، فمن الواضح أنهم يصرون على ذلك. لماذا؟ ربما يكمن السبب في أنه بدون حالة عقلية مبعده من الخطأ، فإن مجرد الحصول على تمثيلات حقيقية للواقع لا يمكن أن يكون تحويليًا بما فيه الكفاية. «الاعتقاد الحق» هو الاسم الصحيح لمثل هذه الحالة، وهذا من اختصاص الأحمق أو غير العاقل. على سبيل المثال، قد يعتقد المرء حقًا أن معاناة أطفاله كانت لا مرد لها ومن باب العناية الإلهية. ولكن إذا لم يكن هنا خلاص من هذا الكرب بفضل ذلك الاعتقاد الحق، فإن الرواقية بوصفها شكلًا من أشكال العلاج العقلاني سوف تفشل. لماذا إذن تعتبر المعرفة التي لا يتطرق إليها الخطأ تحويلية؟

خذ بعين الاعتبار اعتقاد امرئ فيما يتعلق بدنو أجله. لنفترض أنه في الواقع اعتقاد خاطئ. ثم يكتشف المرء أن الاعتقاد باطل، أي أن الاعتقاد الصحيح هو أن وفاة المرء ليست وشيكة. يمكننا أن نتخيل بسهولة نسائم الراحة الجسدية والعاطفية التي قد تعبق على المرء. اعتقد أنه يمكننا أن نقول باقتناع إن المرء قد حدث له تحول في هذا من خلال اكتساب الاعتقاد الحقيقي، أو، إذا بعبارة أخرى، إدراك أن اعتقاد المرء السابق كان خاطئًا. فالمثال هو مثال اعتقاد يتعلق برفاهية الفرد. إنه ليس مثل الاعتقاد المتعلق برفاهية الكون. لكن المعرفة، بحسبانها عكس الاعتقاد، يفترض أن تتعلق بالفرد فقط بقدر ما يكون هو نفسه جزءًا من الكون. إن اعتقادًا حقيقيًا بأن معاناة الأطفال أمر لا مفر منه ليس تحويليًا، حتى لو نشأ بعد اعتقاد خاطئ بأن المعاناة لا مرد لها لأن هذا الاعتقاد يمكن دحضه بالعقل. يرجع الكرب المصاحب للفرد

إلى عواطفه التي هي اعتقادات باطلة. ولا يكفي الاعتقاد الحق لمحو الباطل. وحدها المعرفة هي المقتدرة، لأن المعرفة فقط هي التي تحدث من دون إضافة أي من هذه الاعتقادات الباطلة. ومعرفة الحتمية تعني الموافقة عليها بكل تسليم وإخلاص. ومجرد الاعتقاد الحق المصحوب بالاعتقاد الخاطئ الذي هو عاطفة لا يمكن أن يكون تحويلياً. ولهذا السبب ألح الرواقيون على أن الحكيم لا يمتلك حقائق تمثيلية، بل أن الجزء القيادي من النفس هو الحق.

يذكر سكستوس إمبريكوس أن الرواقيين ميّزوا بين ما هو حق والحقيقة. الأول غير جسماني ويمكن أن ينعبّر أو ينقال، والثاني جسماني وهو الجزء القيادي من النفس المبذول المتاح بطريقة معينة.¹ يمكن لأي أحمق أن يقول أو يصدق قضايا صحيحة، ولكن الحكيم فقط هو الذي يستوعب البنية العقلانية للكون.² وأما العاقلية التي هي المبدأ الفعال في الكون فإنها تقوم بتحويل الجزء القيادي من النفس إلى حالة ساكنة. إنها، إذا جاز التعبير، صيغة تتجلى في وسط مُغايّر، وهو وسط الجزء القيادي من النفس. تبدو حالة الحكيم الذهنية المبرأة من الخطأ وكأنها حالة من النعمة واللفظ يكون فيها الخطأ مستحيلاً.

وأفلوطين بعيد كل البعد عن إنكار التأثير التحويلي لاكتساب المعرفة. وقد يذهب إلى أبعد من ذلك ويوافق على أن التحول يتمثل

1 انظر سكستوس إمبريكوس، PH 2.81-83. راجع م 7.38 (SVF 1.132).

2 راجع SVF 2.913 حيث يقال إن الحقيقة والقدر والطبيعة λόγος يقال إنها من نفس الجوهر.

في مماهة ذات الفرد مع موضوعات المعرفة. ولكن مرة أخرى، فإن التماهي التحويلي غير ممكن، بالنسبة إليه، ضمن الإطار المادي. فمن منظور أفلوطين، يصبح التماهي مع العقل وجه الانفصال عن الجسد.¹ وبالنسبة إلى الرواقيين، يصير التماهي مع الجزء الجسدي الرئيس للنفس الجسدية هو وجه الانفصال عن جزء آخر من جسد المرء. وباختصار، فإن التحول غير قابل للتصديق شأنه شأن الوعي الذاتي. لا تسمح اصطلاحات الرواقيين المادية بالتعبير عن حقيقة التحول، وهو تماهٍ غير مادي لموضوع شهوات المرء مع موضوع النشاط العاقل. هذه الموضوعات متماثلة ومختلفة تمامًا بالطريقة التي يكون بها أي نموذج في العالم المعقول متماثلًا ومختلفًا عن تجلياته في العالم المعقول. إن نوع التحول الذي يدور في ذهن كل من أفلاطون وأفلوطين غير ممكن في الإطار المادي.² في الواقع، من غير الممكن أيضًا ضمن إطار معقول تمامًا أو غير مادي، لأن أي معقول يبقى إلى الأبد على ما هو عليه. بل ويتطلب التحول نفسًا ذات بنية أنطولوجية كالصورة؛ أي أنها تشبه أنموذجها غير المادي ولكنها تتجلى في نفس الوقت في ركيزة مادية.³

من وجهة النظر الأفلاطونية، رفع الرواقيون الضرورة إلى مرتبة

1 انظر التاسوعات، 1.8 [51]، 13-7.12؛ و2.9 [33]، 6.40.

2 يمكن للمرء أن يتكهن بأن أطروحة أفلوطين المناهضة للرواقية 2.7 [37]، بعنوان "حول المزج الكامل"، تهدف إلى توضيح السبب وراء استحالة التحول الذاتي الرواقي المفترض، نظرًا لأنه لا يمكن أن يكون هناك جسدان في نفس المكان في نفس الوقت. راجع 4.7 [2]، 21-82.7.

3 النموذج هو العقل المعلق لكل شخص. انظر التاسوعات، 3.4 [15]، 3.24؛ 4.3 [27]، 5.6، 4-12.3؛ 4.7 [2]، 33-10.32، 3-13.1؛ 4.8 [6]، 35-4.31، 8.8؛ 6.4 [22]، 22-14.16، 6.7 [38]، 29-5.26، 27-17.26؛ 6.8 [39]، 43-6.41.

العناية الإلهية في حين أن الضرورة في الواقع تتعارض مع العناية الإلهية. وهذا لا يعني بالطبع أن العناية الإلهية يمكنها التغلب على الضرورة. وإنما فقط لا يمكن اختزالها إليها. كل ما يستطيع الخير أو الواحد أن يفعله، يفعله، ويفعله بحرية أو من دون عائق.¹ تتمثل العناية الإلهية في كوننا متعلقين بالخير، لذلك لا يوجد شيء آخر نرغب فيه حقًا. إن رفض العناية الإلهية يعني التوجه في اتجاه الضرورة، وهو عكس تلك الرغبة. بالنسبة إلى أفلوطين، فإن دعوة الرواقين إلى تبني الضرورة هي نتيجة مباشرة لرفضهم الاعتراف بالمبدأ الأول غير المادي لكل شيء. إن تبني الضرورة يشكل خيارًا بطبيعة الحال، ولكن ليس بالتناغم مع المعيارية الكلية الكونية. لو لم يكن الرواقيون أتباع مذهب طبيعي خاملي الهمة، لكانوا سيرفضون المعيارية الكلية. لكن الاعتراف المستمر بالضرورة لن يوفر أي أساس لأخلاقياتهم، كما أنه لن يوفر أساسًا لاعتراهم المستوحى من الأفلاطونية بسيادة العقل.

ينبغي لأتباع المذهب الطبيعي أن يتفقوا مع الأفلاطونيين على أن الرواقية تسعى إلى إيجاد مقايضة ثالثة لا يمكن الدفاع عنها بين المذهب الأفلاطوني والمذهب الطبيعي. إن الجهود الضمنية التي تبذلها الرواقية للتقارب مفيدة بوجه خاص، حيث إن مثل هذه الجهود توجد في أغلب

1 انظر التاسوعات، 6.8 [39]، 6. إرادة الخير تجعل إرادة الخير حرة.

الأحيان في الأخلاق.¹ لا يُؤلّي أفلوطين اهتمامًا كبيرًا لأي جهد لعزل الأخلاق عن الميتافيزيقا؛ أي عن موضوع بحث الفلسفة أو الفلسفة الأولى فائق الحسية. ومن الصعب أن نرى كيف يمكن للأخلاق «السقراطية» من دون الميتافيزيقا، كما يتصورها فلاستوس وآخرون، أن ترقى إلى أي شيء آخر غير الروية. وهذا ليس بالضرورة انتقادًا للروية؛ إنه مجرد انتقاد للدعاء بأن الأخلاق من غير الميتافيزيقا تسمّي موضوعًا محددًا قد يسعى الفلاسفة جاهدين إلى الحصول على خبرة معيّنة فيه.²

1 يخبرنا ديوجين لاريوس Diogenes Laertius. 7.2 أن زينون، عندما جاء إلى أثينا، درس مع كراتيس وكذلك أيضًا مع زينوقراطس، الخليفة الثاني لأفلاطون في الأكاديمية، ثم خليفته بوليمو لمدة عشر سنوات. يخبرنا سيمبليقيوس (في شرحه على طبيعيات أرسطو DC 12.23) أن زينوقراطس كان تلميذ أفلاطون "الأكثر أصالة (γνησιώτατος)". لذلك ليس من المستغرب أن يكون زينون وخلفاؤه الرواقيون قد استحوذوا على قدر كبير من الأفلاطونية. وليس من الصعب أن نفترض أنهم أرادوا إطلاقية أخلاق أفلاطون دون الأمتعة الميتافيزيقا التي رافقتها. وبهذا بدؤوا تقليدًا طويلًا في الفلسفة الغربية لا يزال مستمرًا حتى يومنا هذا.

2 انظر بوتنام Putnam 2004، 85، الذي يجزم بأن علم الوجود (أي الميتافيزيقا) "أصبح جثة متحللة، على الرغم من أنه كان يمثل عند أفلاطون بلا علم الوجود" عند بوتنام، إلى جانب «التعددية المفاهيمية»، هي نسخة واحدة من الروية.



برقلس والمعضلة غير المتوقعة

الفصل الثالث

برقلس والمعضلة غير المتوقعة

لقد وسَّع برقلس (412-485)، الذي عاش بعد أفلوطين بحوالي مئتي عام، من نسق الأفلاطونية إلى ما هو أبعد من أي شيء فملك عليه دليلاً. وكان برقلس، جزئياً من خلال ديونيسيوس المنتحل، وجزئياً من خلال كتاب العلل *Liber de Causis*، هو الذي استعمل بمنزلة بوابة إلى الأفلاطونية في الألفية التالية.¹ كان برقلس ذات مرة مليئاً بالإعجاب بأفلوطين باعتباره مفسراً لأفلاطون وكان أيضاً كثيراً ما ينتقده. هنا، أريد التركيز على ما اعتبره بعضاً من مساهمات برقلس الرئيسة في المشروع النسقي. أخيراً، أريد أن أقدم بإيجاز البراعة التحليلية التي أظهرها برقلس في اكتشاف مشكلة عميقة في البناء المنهجي للأفلاطونية. وهذه مشكلة يستغلها يوحنا الدمشقي، تلميذ برقلس، على نحو بارع.

1.9 ديناميات النسق الأفلاطوني

كما رأينا عند كل من أفلاطون وأفلوطين، يتم التعبير عن القانون النسقي الأساسي للأفلاطونية على أنه «البقاء» (*μονή*)، «التلقي» (*πρόοδος*)، و«التردي» (*ἐπιστροφή*).² فالترقي، كما يقول برقلس، هو من المبدأ الأول

1 انظر بيروالتس 1985؛ بوس وماير 1992؛ Bos and Meijer 1992؛ غيرش 2014؛ Gersh؛ أدامسون وكارفيك 2017؛ Adamson and Karfik؛ وبوتورك ولين 2017؛ Butorac and Layne للاطلاع على مقدمات حول نطاق التأثير المذهل الذي كان لبرقلس على الفلسفة المتأخرة.

2 انظر أفلوطين، التاسوعات 5.2 [11]، 1.7-21؛ ومحاورة الجمهورية 7-508B6-505D5.

كواحد وإلى المبدأ الأول كَحَيْر.¹ في كتابه أصول اللاهوت، يربط برقلس الترتيقي بالتمييز بين العلة (αἰτία) والشرط في كتاب فيدون والعلة ولواحق العلة (συναίτιον) في كتاب طيماوس.

وما من علة يقال إنها علة بالمعنى الأصلي إلا والشأن فيها أن تتعدى آثارها. وذلك لأنه لو كانت هذه العلة كامنة في مفعولها، فإما أن تكون تابعًا لهذا الأخير، أو تكون محتاجة إليه كي توجد، فتكون في ذلك أدنى مما هي علة. إن ما هو في المعلول علة ثانوية أكثر منه علة حقة، فهو إما جزء مما يصير أو أداة لما نتجه. وذلك لأن جزءًا ما يصير إليه أقل كمالًا من الكل، والأداة تخدم المنتج في الوليد، وإن كانت غير قادرة بنفسها على أن تضع حدود الإنتاج. ولذلك فإن كل علة بالمعنى الأصلي هي في الحقيقة أكمل مما يصدر عنها، وهي في ذاتها حد إنتاجها، وقد تعدت الأدوات والعناصر وكل ما يسمى ضميمة للعلة.²

هنا، يتم تعيين ديناميات النسق ضمن الإطار التفسيري الهرمي. وبما أن كل نتيجة باعتبارها نتيجة لكون أدنى من علتها، وبما أن كل علة هي

1 انظر برقلس، كتاب أصول اللاهوت، القضية 113؛ الجزء 2.6، 40.9-17؛ محاوراة طيماوس 1.285.29-286.4؛ محاوراة بارمنيدس 6.1097.10 وما بعدها؛ 58 كليبانسكي Klibansky. قسم محاوراة بارمنيدس. تم اكتشافه وتحريره بواسطة ريموند كليبانسكي وتم تضمينه في الترجمة في نهاية مورو وديلون 1987.

2 انظر برقلس، أصول اللاهوت (ET)، القضية 75، 70.28-72.4. Πάν τὸ κυρίως αἴτιον λεγόμενον ἐξήρηται τοῦ ἀποτελέσματος. ἐναὐτῷ γὰρ ὄν, ἡ συμπληρωτικὸν αὐτοῦ ὑπάρχον ἢ δεόμενόν πως αὐτοῦ πρὸς τὸ εἶναι, ἀτελέστερον ἢ εἶη ταύτη τοῦ αἰτιατοῦ. τὸ δὲ ἐν τῷ ἀποτελέσματι ὄν συναίτιον ἐστὶ μάλλον ἢ αἴτιον. ἢ μέρος ὄν τοῦ γινομένου ἢ ὄργανον τοῦ ποιοῦντος. τό τε γὰρ μέρος ἐν τῷ γινομένῳ ἐστίν, ἀτελέστερον ὑπάρχον τοῦ ὅλου. καὶ τὸ ὄργανον τῷ ποιοῦντι πρὸς τὴν γένεσιν δουλεύει, τὰ μέτρα τῆς ποιήσεως ἀφορίζειν ἐναὐτῷ μὴ δυνάμενον. ἅπαν ἄρα τὸ κυρίως αἴτιον, εἴ γε καὶ τελειότερόν ἐστι τοῦ ἀπ' αὐτοῦ καὶ τὸ μέτροναὐτὸ τῇ γενέσει παρέχεται. καὶ τῶν ὀργάνων ἐξήρηται καὶ τῶν στοιχείων καὶ πάντων ἀπλῶς τῶν καλουμένων συναιτίων. انظر التحليل المحفز للمؤلف لويد 1990، الفصول 4-5.

أيضاً نتيجة بقدر ما هي مركبة، فإن العلة النهائية يجب أن تكون كاملة في نهاية المطاف. ومن ثَمَّ، فإن المثل العقلية باعتبارها أمودجات هي أكمل من مثيلاتها، التي تساعد في تفسير معقوليتها. لكن المثل العقلية نفسها، من حيث كونها مركبات، يجب أن تشارك بطريقة ما في الواحد، أي في التفسير النهائي لكل شيء.¹

إن ما يجعل المعلول مرتبطاً بعلة ما هو كونه من جنسها، وإن كان نفس الوقت أقل شأنًا، كما رأينا للتو.² فكل تدلّ يعتمد على هذا التماثل، لأن كل شيء يرغب في خيره، وهذا الخير موجود في أمودج طبيعة الشيء.³ وهكذا، تعود كل الأشياء إلى الخير بقدر ما تستطيع أو بحسب النوع.⁴ فإما أنها تعود بمجرد الوجود، أو عن طريق الوجود ومن خلال العيش، أو من

1 انظر كتاب بارمنيدس 7.64.1-24 كليبانسكي Klibansky، حيث يؤكد برقلس ضد أسلافه الذين يزعمون أن واحد الفرضية الأولى H1 ليس شيئاً أو أن «الواحد» اسم فارغ.

2 انظر كتاب أصول اللاهوت، خاصة 29، 34.3-4: ἀποτελεῖται τῶν δευτέρων πρὸς τὰ πρῶτα (يتم إنجاز كل ترقّي من خلال تشابه الثواني [التأثيرات] مع الأولية [الأسباب]). ينبغي فهم معنى «التشابه» وفقاً للاعتبار التالي. إن ما يجعل شيئاً ما تأثيراً أثراً لسبب معين هو أن السبب قادر على إنتاج هذا الأثر بالضبط. أن تكون نفس السبب هو أن تكون نتاجاً لنوع الشيء الذي هو السبب. وإنه حقيقة تحليلية أن السبب لا يمكن أن ينتج شيئاً مختلفاً عنه في بعض النواحي أو على مستوى معين من العمومية. إن دونية الأثر بالنسبة إلى سببه تنبع فقط من الاعتماد الضروري للأثر على السبب. وليس هناك سبب آخر غير السبب الأول ليس أدنى من سبب آخر، أي أنه أثر لسبب معين.

3 انظر كتاب أصول اللاهوت، خاصة القضية 32، 36.3-4: Πᾶσα ἐπιστροφή δι' ὁμοιότητος ἀποτελεῖται τῶν ἐπὶ στρεφομένων πρὸς ὃ ἐπιστρέφεται (كل تدلّ يتم بتماثل الأشياء التي تعود إلى ما عادت إليه). كما لاحظ دودز 219، 1963 [1933] Dodds، لا شك أن برقلس كانت تدور في ذهنه محاوراة ثياتيطس 176B حيث تتم الرحلة إلى الإلهي من خلال التشبه. ومع ذلك، يجب أن نضيف أن التشبه [بالإلهي] إنجاز يتطلب «الفضيلة والحكمة». والإنعام هو القدرة على هذا الإنجاز، الإنعام المفسر بعلة.

4 انظر الجزء 22، 101.27-102.1. يقول برقلس أن الأشياء تعود إلى الخير «بعضها أكثر وبعضها أقل (τὰ μὲν μᾶλλον, τὰ δὲ ἧττον)». وأعتبر هذا إشارة إلى أن الرغبة في الخير تكون حسب النوع.

خلال الوجود، بواسطة العيش، ومن خلال المعرفة.¹ وبالتالي فإن الخصوبة غير المحددة للمبدأ الأول لكل الأشياء تضمن الحفاظ على النسق. وبما أن كل شيء يعتمد على الأول، إلى جانب أداتية العقل والنفس، لكونه ماهية كل شيء، وبما أن الجميع يرغبون في الخير بحسب النوع، فإن ديمومة النسق مضمونة.

إن الترتي والتدلي موجودان في العالم الأبدي وفي العالم الزمني، على الرغم من أن الأول يبدو غامضاً إلى حد ما.² فإذا كان العقل صادراً عن الواحد ويعود إليه، فكيف يفترض أن يتم التمييز بينهما؟ أحد أجزاء الإجابة عن هذه المشكلة هو ترتي المسار وتدليه إلى اعتماد سببي وسببية نهائية؛ أي أن ب ينطلق من أ إذا كان ب يعتمد إلى الأبد على أ. ويعود ب إلى أ إذا كان أ هو خير ب، وهو ما يجب أن يكون لأن ب هو نفسه أ، ولكنه أقل منه فقط.

وفوق هذا، فإن فهم الترتي بوسمه علاقة سببية يتطلب إظهار أن فكرة الحركة أو النشاط الفكري المستقر لها معنى.³ وعلى افتراض أنها كذلك، فإن هذا النشاط يولد من الرغبة في الخير. وفي الوقت نفسه، نحن نعلم أن كل ما يرغب في الخير يفعل ذلك، لأنه ينتج عن الخير بحسبانه واحداً. و«الدائرة الروحية»، كما يطلق عليها أحياناً، هي ما يبدو عليه

1 انظر كتاب أصول اللاهوت، خاصة 39، 28-40.27: ἢ: Πᾶν τὸ ὄν ἢ οὐσιωδῶς ἐπιστρέφει μόνον. ἢ: ζῶτικῶς, ἢ καὶ γνωστικῶς (كل كائن يرجع إما بحكم كونه موجوداً أو حيواً أو معرفياً).

2 انظر لويد 1990، 126-135، Lloyd الذي يثير السؤال الواضح حول كيفية التمييز بين العودة والبقاء في العالم المعقول.

3 انظر كتاب بارمنيدس 7.1152.33 وما بعدها، 6-1153.3؛ والجزء 1.14، 11-66.8. في الجزء 3.6، 27-26.13، يقدم برقلس عرضاً واضحاً بشكل خاص لسبب الزعم في محاوراة السفسطائي 248E6-249A5. العقل لا ينفصل عن الوجود. إن حضور العقل يستلزم حضور الحركة (والثبات) والحياة (ولكن ليست النفس، التي هي أدنى من العقل نموذج الحياة). انظر غيرش 1973، 117-115، 24-Gersh.

الكون النشط عندما يُنظر إليه من الأعلى إلى الأسفل وليس من الأسفل إلى الأعلى.¹ من المفترض أن تكون الطريقة التي يمكن لمتبع المذهب الطبيعي أن يوقف بها هذا الخط من التفكير في مساراته، إن جاز التعبير، يتمثل في إنكار أن كل شخص وكل شيء يرغب في الخير الحق الوحيد. يبدو من غير المجدي إنكار أن كل الرغبات وكل الأفعال المبنية على الرغبة تستهدف خيراً معيناً. والادعاء الذي نوقش في الفصل السادس القائل بأن الرغبة في الخير يجب أن تُفهم على أنها رغبة في الوحدة المتكاملة وفقاً للنوع، يحرف الاتهام بأن أنواع الخير تتباين. بالطبع تتباين، لأن هناك أنواعاً مختلفة من الأشياء. ما يكشفه الأفلاطونيون عن الدائرة الروحية هو أن تنوع الأنواع ما كان عرضياً أو مصادفة وأن تفسيرها، وفقاً لحجة كتاب فيدون موجود فقط في مصطلح «شيء كافٍ وملائم» (τι ἱκανόν)، وهو سبب وجود تنوع الأنواع.² إن كون الإنسان يرغب في الخير الحق، أي ما هو خير للإنسان، أمر لا يبدو تصوراً من وحي الخيال. لكن لماذا؟ لماذا لا نرغب في أن نكون عضواً من نوع مختلف؟ ولم لا الخطيئة الروحية بدلاً عن الدائرية الروحية؟ وكما يرى أفلوطين، فإن تحقيق خير الفرد يتطلب المعرفة بهويته. وهذا ممكن فقط إذا كان المرء يعرف من أين يأتي المرء.³ «من أين يأتي المرء»، بالطبع، يجب أن يُفهم لا على أنه زمان أو مكان أو عائلة، بل على أنه السبب الأهموزجي الذي نمثله. وفهم النسب بهذا المعنى يعني بالضرورة الابتعاد عن الرغبات

1 انظر كتاب المختارات، القضية 33، 36.1-6 حول «النشاط الدوري» (κυκλικὴν ἐνέργειαν).

2 انظر كتاب المختارات، 2.726.2-3، «التمائل نوع من الوحدة (τῆ ὁμοιότητος ἐνότης τις ἐστὶ)» والتفسير الشامل للتدلي هو بقية ما يكون فيه كل شيء واحداً. ومع ذلك، فإن تشابهاً معيناً تتم معالجته مع ما يبقى تبادلياً، وإنما هو فرع لا أصل. انظر 4.921.5-922.1؛ أفلوطين، التاسوعات 1.2 [19]، 2.7.

3 انظر التاسوعات 5.1 [10]، 1.

- 433 -

μέγιστα γένη وطبيعته. وهكذا، على سبيل المثال، الهُوِيَّة متماهية مع ذاتها لأنها تشارك في طبيعتها الخاصة؛ يمكن للاختلاف أن يشارك في نفس الطبيعة من دون أن مماهاته مع الهُوِيَّة.¹ يطبق برقلس، وقد استشهد بالفيلسوف يامبليخوس مصدرًا له، التمييز الثلاثي بين غير المشارك، والمشارك، والمشارك عبر العالم المعقول. يتماشى هذا التمييز كذلك مع التمييز الذي وضعه أفلاطون ضمنياً بين المثال والطبيعة، والذي أعاد أرسطو صياغته على أنه التمييز بين الجوهر أو الفردي والكلي أو الكوني.

إن تمييز طبيعة شكل عن شكل نفسه يعني طرح سؤال حول ما إذا كانت الطبيعة تملك وحدتها الخاصة أو وحدانية منفصلة عن الوحدة التي تنتمي إلى الشكل المركب بالإضافة إلى الطبيعة. على سبيل المثال، إذا كان علينا أن نميز بين شكل الاستدارة وطبيعة الاستدارة، والتي تكون المشاركة فيها إذ يتم تعريف شيء ما على أنه دائرة، فهل هذه الطبيعة تتميز عن وجود الشكل؟ في هذه الحالة، يبدو أن لها وحدتها الخاصة.² على أنه إذا كانت الطبيعة تملك وحدتها الخاصة لأنها تمتلك كينونتها الخاصة، هما أمران متباينان، فإنه من الواضح أن هناك تهديداً بحدوث تسلسل لا نهاية له.

إن التمييز أداة مفاهيمية قوية لتوضيح التسلسل الهرمي الأنطولوجي وهو

1 يستخدم أفلاطون لغة المشاركة (τὸ μετέχειν) للجمع بين الأنواع أو مزجها، لكننا لا نحتاج إلى افتراض أن هذا النوع من المشاركة يجب أن يتم وصفه بنفس الطريقة التي يتم بها وصف مشاركة العالم المحسوس في العالم المعقول.

2 انظر الجزء 3.3، 13.13-16.

نتيجة طبيعية أساسية للمبدأ القائل بأن لكل شيء طبيعة بناء على المشاركة.¹ لكن إذا تم تطبيق هذا التمييز على الواحد البسيط تمامًا، فعندئذٍ يتعين علينا أن نميّز فيه العنصر المشارك والعنصر غير المشارك.² ولكن هذا مستحيل بالنسبة إلى ما هو في غاية البساطة؛ ولا يمكن حتى التمييز المفاهيمي فيما يتعلق به؛ ولهذا السبب فهو حقًا مما لا ينعبّر ولا ينقال.³ على أنه إذا لم يكن من الممكن للواحد المشاركة، فما الدور التفسيري الذي من المفترض أن يؤديه؟ من الواضح أن هناك ما يمكن المشاركة فيه بحيث يقوم ببعض دور تفسيري، على الرغم من أنه ليس من الواضح بعد ماهية هذا الدور بالضبط. ولكن على وجه التحديد لأن هذا الواحد المفترض المشاركة لا يمكن أن يكون بسيطًا بالتمام، فإن هناك حاجة إلى واحد أعلى منه بسيط بالتمام. المشكلة الجديدة المفروضة على يامبليخوس وكل خلفائه هي أن ضرورة وجود مبدأ أولي بسيط للغاية للكل، بالإضافة إلى النتيجة الطبيعية المذكورة في أعلاه، يجبراننا على التساؤل لماذا يجب أن يكون مبدأ كل شيء مثل هذا. فإما أن المشاركة لا تقتضي التركيب في ما تشارك فيه، وإلا فلا يمكن للواحد المشاركة، وفي هذه الحالة نجد أنفسنا أمام عَجَلَة لا تدور. إن الأمر في الواقع أسوأ من ذلك. يبدو أن المبدأ النهائي المفترض لم يعد هدفًا بأي حال من الأحوال؛ لأنه إذا كان كذلك، فسوف يتعين علينا أن نكون قادرين على إعطاء معنى لفكرة أن نكون أقرب أو أبعد عنه. ولكن إذا كان هذا ممكنًا، فيبدو أنه من الممكن أن نقول ما هو؛ على سبيل المثال، أنه

1 انظر كتاب المختارات، القضية 3، 4.1، حيث النظرية هي أن كل ما يصبح واحدًا، فهو من خلال المشاركة في الاتحاد (Πᾶν τὸ γινόμενον ἐν μεθέξει τοῦ ἐνὸς γίνεται ἓν) «واحد» هنا هو المحمول المعمم الذي يشير إلى أي طبيعة واحدة يشارك فيها الشيء.

2 انظر كتاب بارمنيدس، 4-7.68.2 كليبانسكي Klibansky.

3 انظر كتاب بارمنيدس، 26-6.1041.24 و 1145.26-7.1146.21، 1150.27-1149.24.

فكرة الخير. لكن يامبليخوس وبرقلس على حق في إلحاحهما على أن فرضية محاورة بارمنيدس الأولى لا يمكن تحديدها على الإطلاق. ومن المفترض أن هذا الإنكار للتحديد يشمل كونه كل الأشياء بالقوة، كما جزم بذلك أفلوطين.

سوف نذكر بأنه مما مضى من الفصل السابق أن أفلوطين قد ماهى المبدأ الأول للكل بالقوة $\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ ، لكنه نفى أن يكون هذا المبدأ مرتبطاً حقاً بأي شيء.¹ كل الأشياء مرتبطة به حقاً، في المقام الأول في التعالق الوجودي. وفضلاً عن هذا، كل الأشياء تشارك في الواحد.² وما عالج أفلوطين المشكلة الصارخة: كيف يمكن المشاركة فيما هو بسيط للغاية؟

في الواقع، يبدأ برقلس كتابه أصول اللاهوت بالعبرة التالية: «ما من تعدد إلا ويشترك فيما هو واحد بنحو من الأنحاء».³ إن اللفظة الصغيرة $\pi\eta\eta$ (نحو من الأنحاء) هي التي تخفي المشكلة. ينكر برقلس على وجه التحديد أن يكون الواحد هو القوة أو المكنة $\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$.⁴ ومع ذلك، فهو يلج على أن الواحد علة كل شيء، وهو الذي يحفظ ($\sigma\omega\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$) كل الأشياء في الوجود.⁵ كيف يمكن أن يفعل ذلك من دون أن يشارك فيه؟ كيف يمكن للمشاركة «بنحو من الأنحاء» أن تحل المشكلة؟

1 انظر التاسوعات 6.8 [39]، 17.25-27، راجع 8.22، 11.32؛ 1.7 [54]، 1.16-1.17؛ 6.7 [38]، 23.18.

2 انظر على سبيل المثال التاسوعات 1.7 [54]، 2.4؛ 5.3 [49]، 17.8-9؛ 6.2 [43]، 17.18-19.

3 انظر كتاب المختارات، القضية 1، 2.1: كل الجموع تشترك في واحد $\pi\eta\eta$ του ενός $\pi\alpha\nu$ $\pi\lambda\eta\theta\omicron\varsigma$ $\mu\epsilon\tau\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu$. راجع الجزء 2.4، 34.24-35.9؛ أفلوطين، التاسوعات 6.9 [9]، 1.1.

4 انظر كتاب بارمنيدس، 1172.18-19، قبل العمل، الجميع واحد $\pi\alpha\nu$ $\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ $\epsilon\sigma\tau\iota$ $\tau\omicron$ $\epsilon\nu$ $\pi\acute{\alpha}\sigma\eta\varsigma$ كذلك 6.1106.5-6، حيث يرفض برقلس وجهة نظر أولئك الذين يضعون $\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ قبل الجوهر. راجع الجزء 2.7، 50.14: غير نشط؟ 3.1، 6.1: [السبب الأساسي، أي الواحد].

5 انظر كتاب بارمنيدس، 1150.13-17 كتاب المختارات، القضية 57، 56.14-16؛ الجزء 2.1، 3.6-8، السبب الرئيس $\pi\rho\omega\tau\acute{\iota}\sigma\tau\eta\nu\alpha\iota\tau\acute{\iota}\alpha\nu$.

يرى برقلس أنه بالنظر إلى البساطة المطلقة للمبدأ الأول للكل، والذي هو الواحد، فإنه من غير الممكن اشتقاق كثرة المعقولات اشتقاقاً مباشراً. لذلك يتعين أن تكون هناك وحدات مفترضة Henads، قابلة للمشاركة، واحدة لكل معقول.¹ المبدأ الأول، غير قابل للمشاركة بوجه عام، قابل للمشاركة "بنحو من الأنحاء" من خلال المشاركة في الوحدات.² بمعنى أنه في حين أن كل شكل هو واحد، فاتحادها الخاص متشارك، وهذه الوحدة لا يمكن أن تكون المبدأ الأول؛ ومن ثَمَّ فلا بد من وجود وسيط أكثر اتحاداً من كل شكل ولكنه أقل اتحاداً من الواحد نفسه.³

والوحدات Henads مشتقة من الواحد أو من إنتاجه، ولا يلزم من ذلك بأي حال من الأحوال أن هذه الوحدات تشارك في الواحد.⁴ وبما أن الترتيبي من الواحد يعني غياب الهوية، ولكن بما أنه لا يمكن أن تكون هناك مشاركة في الواحد نتيجة الترتيبي؛ يقال إن الوحدات تتقدم عن طريق الاتحاد.⁵ وفي حين أكد أفلوطين بأن وحدة البسيط المطلق تستلزم أن كل ما يصدر عن

1 انظر كتاب محاوراة طيماوس 4.12.22-30. راجع كتاب المختارات، القضية 57، 14.56-16؛ 8-3.6، PT 2.1، السبب الرئيس $\pi\rho\omega\tau\acute{\iota}\sigma\tau\eta\nu\alpha\iota\tau\acute{\iota}\alpha\nu$.

2 انظر الجزء 3.4، 11.14-15.15.

3 انظر سافري 2003 Saffrey، lii-lx؛ شلاب 2012 Chlup، الفصل الثالث؛ وبتلر 2014 Butler، 1 93. لا شك أن هناك توتراً في أعمال برقلس فيما يتعلق بكيفية ترتيب الوحدات ومبادئ الحد وغير المحدود. انظر دانكونا 1992a D'Ancona، انظر الجزء 3.6، 18.28-19؛ 12، 13.45-46.22؛ 14، 6.51-7؛ 24، 7.86-9، المقاطع التي ربما تحتوي على الحل: هناك تراتبية للوحدات، وفي قمتها توجد الوحدات المتماهية مع مبادئ الحد وغير المحدود. انظر فان ريل 2017، 89-94.

4 انظر كتاب بارمنيدس 4.1190.7-1191.7. هنا، يُقال إن الوحدات $\alpha\lambda\lambda\alpha$ («آخر») غير الواحد، وليس $\epsilon\tau\epsilon\rho\alpha$ (مختللاً عنه)، راجع في كتاب محاوراة طيماوس 1.363.26-364.11. حتى الصانع لا يشارك في الواحد عينه.

5 انظر كتاب بارمنيدس 14.745-14.747 راجع الجزء 3.3، 10.14-12.

الواحد يختلف عنه، يحاول برقلس استنتاج معنى «الغيرية» التي ما كانت «اختلافًا». فإذا كانت الوحدات، باعتبارها كائنات فائقة الماهية، لا تختلف عن بعضها بعضًا بالماهية، فإن اختلافها عن بعضها بعضًا قد يتناقض مع غيبيتها بالنسبة إلى الواحد. فإذا كان الحال كذلك، فإن كل وحدة تستطيع أن توفر الوحدة التي تقتضي المشاركة في الطبيعة المعقولة من دون أن يتضمن ذلك الواحد عينه.

يسوّغ برقلس هذه الخطوة بوضوح باعتبارها ضرورية لتفسير وثنيته.¹ وبالفعل، من الواضح أن إيمانه بآلهة متعددة هو القوة الدافعة في النسق. لأنه، كما يقول في شرحه على محاوراة بارمينيدس، «ما من إله إلا وهو الواحد بحسبانه من يشارك».² وبغض النظر عن دافع برقلس الديني، تظل المشكلة هي هي سواء كانت هناك آلهة متعددة أو كان هناك إله واحد، سواء أتمّ تماهيه أم لم يتم تماهيه مع المبدأ الأول لكل شيء. وبقدر ما يكون على هذا الإله أن يكون بسيطًا بالتمام والكمال، فإنه لا يمكن المشاركة فيه؛ ولكن إذا لم يكن بالإمكان المشاركة فيه، فإن دوره السببي يبدو ضئيلًا.

يضيف برقلس داعيًا آخر لوضع الوحدات إما بالإضافة إلى الواحد البسيط تمامًا أو بدلاً منه. وبما أن الواحد هو الخير، والخير يفيض بذاته، فإنه لا يمكن أن يستمر عن طريق إضعاف ذاته أو انتقاصها.³ ولكن أي

1 انظر كتاب المختارات، القضية 113. انظر بيروالتس 1973 بيروالتس 128. Beierwaltes.

2 انظر كتاب بارمينيدس. 6-6.1069.5: καὶ οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἕκαστος τῶν θεῶν ἢ τὸ μετεχόμενον. انظر بتلر 2014 38-Butler. 38.

3 انظر الجزء 2.7، 50.12-51.19.

تعددية من شأنها بطبيعة الحال أن تمثل مثل هذا النقصان. على النقيض من ذلك، يلح أفلوطين على النقطة المنطقية المتمثلة في أن أي ترقُّ من الواحد سيكون أقل منه ولكن هذا لا يشير إلى التقليل من الخير نفسه. والخلاف بين أفلوطين وبرقلس (هما في ذلك أولئك الذين تقدموا على برقلس وتأخروا عنه ممن انتبهوا إلى المشكلة التي تطرحها المشاركة) يرتبط بلب الأفلاطونية. وتذكر أن الدافع وراء البحث عن مبدأ أولي بسيط لكل شيء شيء كان الملاءمة التفسيرية. وأخيراً، فقط ما كان قابلاً للتفسير بذاته هو الذي يمكنه تفسير كل شيء آخر؛ أي كل ما هو قابل للتفسير بغيره. تقتضي قابلية التفسير الذاتي، كما أكد أفلوطين، في نهاية المطاف البساطة المطلقة. ولقد كان التفسير لوجود أي مرَّكَّب، أي شيء يمكن أن نقول عنه إنه مختلف عما هو عليه. ولذلك، فإن التبعية العلية لكل شيء إلى الواحد إنما هي اسم آخر لمشاركته في كل ما يحصل عليه من الواحد. ولكن ما يحصل عليه من الواحد لا يمكن أن يكون متميزاً عن الواحد نفسه، كما هو الحال في أي نوع آخر من المشاركة. في مواجهة هذه المشكلة، يفترض برقلس الوحدات، حيث يعيد إدخال على أعلى مستوى من الميتافيزيقا، مستوى الماهية المتعالية، وهي التعددية من نوع معين. وحتى لو كانت الوحدات، كما يصر برقلس، «موحدة»، إلا أنها ما زالت متعددة بمعنى ما من المعاني و«غير» بالنظر إلى الواحد. وليس من المعتص أن نعاين هنا المعمار الميتافيزيقي لتعدد الآلهة؛ ولكن من الأعوص بكثير أن نعاين كيف يحلُّ هذا المشكلة.¹ إذا ما هي بقيت المشكلة من دون حل، فإن النسق

1 انظر أبياتي 2008، الفصل الأول، الرسائل 14-15، و185-204، حول لاهوت الوحدة «teologia dell'unità» لبرقلس حيث يتم نشر الميتافيزيقا الأفلاطونية للتعبير عن تعدد الآلهة اليوناني وتوفير الأساس لشكل من أشكال التصوف.

الأفلاطوني يصبح مهددًا في جوهره، وبقدر ما يدعم ويتلقى الدعم مبدأً أولًا ناظم وبسيطًا للغاية من خلال رفض المذهب الطبيعي، فإن احتمالات تأسيس موضوع بحث الفلسفة تصبح باهتة؛ وذلك لأن العالم المعقول قد تم إدخاله ويعمل حصريًا بوصفه أدوات للمبدأ الأول في خط التفسير. إن مثل الجمال أو الفضيلة أو المثلية العقلية لا تفسر، في ذاتها، أي شيء لم يتم تفسيره بالفعل من خلال ضرب ما النزعة التصورية.

3.9 يوحنا الدمشقي

ربما كان يوحنا الدمشقي (حوالي 462 - بعد 538)، وهو تلميذ لأعضاء مدرسة برقلس، وخاصة منهم مارينوس وإيزيدورس قد تميز تميزًا محزنًا بكونه آخر رئيس لأكاديمية أفلاطون؛ وذلك لأنه كان هو من كان يُحيي دراسة الأفلاطونية عام 529 عندما صدر مرسوم يوستينيان بإغلاقها. كلا؛ ما كان يوحنا الدمشقي فحسب آخر رئيس للأكاديمية، وإنما كان آخر أفلاطوني يأتي بعد أفلوطين ممن يساهم مساهمة أصلية في التعبير النسقي عن الأفلاطونية. وهذه المساهمة متاحة لنا بفضل الحفاظ على عمليتين رئيسيتين هما: Ἀπορίαι καὶ Λύσεις περὶ τῶν Πρώτων Ἀρχῶν أسئلة وحلول حول المبادئ الأولى (المعروف عمومًا باسم «المبادئ» *De principiis*) وشرح على محاورة بارمينيدس لأفلاطون.¹ هذا مع تقدم العلم أن العمل الأخير هو الشرح القديم الوحيد على تلك المحاورة الذي يوفر تأويلًا كاملاً للجزء

1 تم العثور على هذين الكتابين معًا في أقدم مخطوطة، ويبدو أن الجزء الأخير من العمل الأول والجزء الأول من العمل الثاني مفقودان. يظهر أن الجزء المفقود من العمل الثاني هو التعليق على الفرضية الأولى H1 حيث إن ما لدينا يبدأ بالفرضية الثانية H2. حول بنية كلا الكتابين، انظر ويسترينك وكومبيس 2002a Westerink and Combès, 1: 35. هناك أيضًا تعليقات موجودة على محاورتي فيدون وفيلسوف.

الثاني.¹ في الكثير من الاعتبارات، يتبع يوحنا الدمشقي برقلس، ولا سيَّما في ربطه الخصائص المستنتجة للكائن الواحد الواردة في الفرضية الثانية H2 مع الآلهة الأولمبية. لكن يوحنا الدمشقي يتمتع بعقلية مستقلة بما يكفي لتفنيد آراء برقلس في العديد من النقاط، وفي بعض الأحيان يستعين بالفيلسوف يامبليخوس للحصول على الدعم.² وعلى الأرجح، فإن كتاب *De principiis* يزوّدنا بجوهر المادة المفقودة من مخطوطة شرح محاورة بارمينيدس.³

في البداية الرائعة لهذا العمل، يشكك يوحنا الدمشقي في فكرة وضوح المبدأ الأول لكل شيء، كما وجد ذلك معلموه في فرضية محاورة بارمينيدس الأولى H1، وكما عاين يوحنا الدمشقي بنفسه في جمهورية أفلاطون وفي شهادة أرسطو. وهو يستدل على النحو التالي: إذا كان هناك مبدأ أولي لكل، فإما أن يكون منفصلاً تماماً عن مجموع الأشياء التي يتكون منها الكون، أو أنه يدخل ضمن هذه الكلّية. ولكن كلا البديلين مستحيل.⁴ وذلك لأنه إذا كان المبدأ الأول منفصلاً، فلن يصبح الكون في الحقيقة مجموع الأشياء. ومن جهة أخرى، إذا كان المبدأ الأول جزءاً من جملة الأشياء، فما كان إذن بالمبدأ الأول. فإنه إما أن يكون شيئاً، فهو في هذه الحالة من ضمن الأشياء التي

1 يشير يوحنا الدمشقي مرارًا وتكرارًا إلى آراء برقلس حول جميع الفرضيتين، مما يثبت بوضوح أن تعليقه لم ينته عند الفرضية الأولى H1.

2 كما جزم بذلك سمبليقيوس في كتابه الطبيعيات. 795، 15-17.

3 انظر كورسجين 317 2007-Cürsger، للاطلاع على جرد جيد للمذاهب الواردة في كتاب المبادئ *Principiis* وفي التعليق. انظر أيضًا ويستيرينك وكومبيس 1:9 Westerink and Combès، 2002: 71-b2002. a، 1: 59.

4 ربما ينتقد يوحنا الدمشقي انتقاداً ضمنياً أفلوطين، 5.4 [7]، 40-2.38، حيث يرى أفلوطين أنه بما أن منتجات الواحد تشمل كل الأشياء، فإن الواحد يجب أن يكون «وراء كل الأشياء» (ἐπέκεινα τῶν πάντων).

تحتاج إلى مبدأ أول، وإما ألا يكون شيئاً. ولذلك فإن مجموع الأشياء ما كان له من مبدأ أول. لكن هذا أمر مستحيل.¹ لماذا كان يوحنا الدمشقي على يقين من أن الأمر كذلك؟ لماذا لا نستطيع أن نقول إن العالم هو بالذات مجموع ما هو موجود؟ وجواب يوحنا الدمشقي عن هذا السؤال هو أنه، بالنسبة إليه، كما هو الحال في نظر جميع أسلافه، مفهوم المبدأ (ἀρχή) لا يمكن فصله تحليلياً عن مفهوم التفسير (αἰτία). إن القول بأن مجموع الأشياء لا مبدأ لها إنما يلزم عنه القول بأن مجموع الأشياء ما كان لها من تفسير حسبها أنها توجد. ولكن كما يشير يوحنا الدمشقي، فإن هذا القول كأنه قول بأن الكلية هي مبدؤها أو تفسيرها الخاص. وكما سوف يتضح لاحقاً، فإن اتخاذ هذا الموقف مدمر للغاية، لأنه ما لم يكن هناك تمييز حقيقي بين ما يمكن تفسيره وما لا يمكن تفسيره، فلا يوجد شيء اسمه تفسير. ولكن إذا كان هناك مثل هذا التمييز، فأين يقع؟ لا تختلف إجابة يوحنا الدمشقي جوهرياً عن إجابة أفلوطين. إن التفسيرات تجيب عن الأسئلة الأنطولوجية؛ وطبيعة الأشياء التي توجد يمكن تحليلها إلى مكوناتها وإلى علاقاتها، البرانية والجوانية على حد السواء، ولكن فقط وجود الأشياء التي لها هذه الخصائص فقط الذي يحتاج إلى تفسير. وتفسيرات الوجود على ضربين: نهائية ووسيلية. على سبيل المثال، الصانع أو محتويات عقله هو التفسير الوسيلى لوجود أمثلة من طبيعته الأموذجية، لكنه مجرد سبب بصفته وسيلة لتفسير نهائي. ما يفسره التفسير النهائي هو وجود أي شيء ذي

1 انظر كتاب المبادئ 2.20-1.1.4. يشير يوحنا الدمشقي إلى نقطة إضافية (6-2.4)، وهي أنه على الرغم من «أننا نتصور (ἐννοούμεν)» هذا المبدأ، فإن تصور مبدأ كل الأشياء يعني إدراجه ضمن مفهوم «كل الأشياء». على سبيل المثال، لا يشمل a πόλις كل المحكومين فحسب، بل يشمل الحاكم أيضاً.

طبيعة، بمعنى أي شيء له حتى الحد الأدنى من التركيب مثل «واحد بصفة كذا وكذا». إذن، يجب أن تكون المفسرات الوسيطة بسيطة ببساطة فريدة.¹ لقد تُركنا واقعين بين قرني إحراج عميق. يجب أن يكون هناك تفسير نهائي لكل شيء، ولكن مثل هذا التفسير لا يمكن فصله عن كل شيء ولا جزء من كل شيء. نفترض في هذه المرحلة أنه سيتم تقديم الواحد الوارد في الفرضية الأولى H1، تحت بعض الوصف، لحل المعضلة. ولكن من الواضح ونحن نمضي قدماً أن المعضلة تطرح على وجه التحديد لمنع مثل هذا الحل. فحتى إنكار جميع المحمولات على الواحد يعني وضع بساطته المطلقة في مهب الرياح بافتراض أنه موضوع هذه الإنكارات. يقول يوحنا الدمشقي: «لذا فإن نفوسنا تتكهن بوجود مبدأ لكل الأشياء، على الرغم من أنه يتعين تصويره، وهو غير مقرون بكل الأشياء. ولذلك لا ينبغي أن يسمى مبدأ، أو علة، لا ولا أولاً، ولا سابقاً كل شيء، ولا خلفاً لكل شيء؛ ونادراً ما ينبغي الإفصاح عنه على الإطلاق؛ إذ ليس ينبغي الإفصاح عنه بالمرّة، أو تصويره، أو تخمينه.»² هذا التكهن بمنزلة حجة للمبدأ الأول لكل ما هو غير

1 انظر كتاب المبادئ 1.92.18-21: εἰ δὲ καὶ τὸ μόνον ἐν πρὸς τὸ πάντων αἰτίον· εἰ δὲ καὶ πάντων αἰτίον. οὐκ ἂν εἴη πάντα· εἰ δὲ καὶ πολλὰ τὰ πάντα. τό γε ἐν οὐκ ἂν εἴη πολλὰ (فإنه يكفي أيضاً في أن يكون الواحد واحداً أن يكون سبباً لكل شيء، فإذا كان سبباً لكل شيء لم يكن كل شيء، وأيضاً إذا كان كل شيء كثيراً لم يكن الواحد نفسه كثيراً).

2 انظر كتاب المبادئ 1.4.13-18: Μαντεύεται ἄρα ἡμῶν ἡ ψυχὴ τῶν ὁπωσοῦν πάντων ἐπινοομένων εἶναι ἀρχὴν ἐπέκεινα πάντων ἀσύντακτον πρὸς πάντα. Οὐδὲ ἄρα ἀρχὴν, οὐδὲ αἰτίον ἐκείνην κλητέον, οὐδὲ πρῶτον, οὐδὲ γε πρὸ πάντων, οὐδ' ἐπέκεινα πάντων· σχολῇ γε ἄρα πάντα αὐτὴν ὑμνητέον. οὐδ' ὅλως ὑμνητέον, οὐδ' ἐννοητέον, οὐδὲ ὑπονοητέον. ὑπονοητέον. أعتقد أن الكلمات ὑπονοητέον οὐδὲ تشير إلى رفض حتى افتراض هذا كمبدأ أول؛ أي نتيجة حجة احتمالية.

معقول. ومع ذلك، قد يعتقد المرء أن نتيجة الحجة على الأقل فيها نوع من المعقولية بالقياس إلى المقدمات التي ترتبط بها منطقيًا.

لكن هذا النمط من الاستدلال يرفضه يوحنا الدمشقي. لأنه يريد أن يحتاج بأنه (1) يجب أن يكون هناك مبدأ أول لكل ما لا ينقطع عما هو مبدأ له، و(2) هذا الاستنتاج يأخذنا إلى حد الفكر ولكن ليس إلى إنكار الحاجة إلى مبدأ أولي لا تعالق له على الإطلاق بأي شيء. إن الواحد المشار إليه في النقطة (1) في أعلاه، كما أحاول أن أبين، هو في الواقع واحد أفلوطين، وهو لا يرتبط حقًا بأي شيء ولكنه برغم ذلك مرتبط بكل شيء آخر بوسمه مبدأ. إن ما «أشير إليه» في النقطة (2) - وسنرى الآن أهمية الاقتباسات النادرة - هو المبدأ الأول الذي لا يوصف على الإطلاق ولا ينعب ولا ينقال. إليكم كيف يقدم يوحنا الدمشقي هذا التمييز الدقيق. يحتاج أولاً بأن الواحد الوارد في الفرضية الأولى H1، على الرغم من أنه يمكن الإشارة إليه بالنفي لا بالإثبات، لا يمكن معرفته، حتى على نحو سلبي،¹ وذلك لأن هذا من شأنه أن يدخل تركيبًا حمليًا عليه. ولكن بما أن هذا الواحد نسبي بالقياس إلى ما هو مبدأ له، أي الكثرة، فهو ليس مستعصيًا عن الوصف على الإطلاق.² وبما أن هناك تركيبًا متبقيًا فيما يمكن الإشارة إليه (على الرغم من عدم إمكانية تعرّفه)، فإن الأشياء التي تمت تنقيتها من الأضداد وقبل الخلط توجد غير مختلطة؛ وذلك لأن المحمولين العلويين محمولان على الواحد

1 برقلس نفسه، في شرح محاوره بارمنيدس، يقول كليبانسكي Klibansky، 7.76، إنه في نهاية محاوره بارمنيدس، «يزيل أفلاطون كل النفي» عن الواحد. بصرف النظر عن حقيقة أن نص محاوره بارمنيدس لا يقول هذا تمامًا، يبدو أن واحدًا من الفرضية الأولى H1 عند برقلس يجب أن يجيب على اعتراض يوحنا الدمشقي. راجع كتاب المختارات، القضية 123 حول عدم إمكانية معرفة المبدأ الأول بسبب عدم مشاركته.

2 انظر كتاب المبادئ 1.56.11.

وجوديًا، فكيف والحال هذه يكون أضدادهما موجودين في وقت واحد؟ وإما أن تكون هذه المحمولات موجودة بالمشاركة، فتأتي في هذه الحال من مكان آخر؛ أي مما هو تعبير أولًا. لذلك قبل الواحد سيكون هناك ما هو ببساطة وعلى كل حال يمتنع عن الوصف، ولا يمكن الإشارة إليه، وغير متصل، ولا يمكن تصويره بأي شكل من الأشكال. وإلى هذا تسارع ترقى العقل نفسه بأوضح الخطوات تكون، غير غافل عن أي وسائط بما في ذلك آخر الكل.¹

اللفظة المترجمة «غير قابلة للإحالة أو للإشارة» ἄθετος تعني حرفيًا «بلا وضع»، وقد استخدمها أرسطو لوصف وحدة غير قابلة للتجزئة، على عكس نقطة غير قابلة للتجزئة التي لها وضع.² يبدو أن السياق يستلزم منا أن نفهم أن يوحنا الدمشقي يقصد أن الواحد الذي لا ينقسم ولا ينقل «غير قابل لتحديد وضعه» فكريًا، أي أنه ليس شيئًا يمكن أن يكون تحمل عليه محمولات على الإطلاق.³ إن الواحد الوارد في الفرضية الأولى H1 مجرد شيء غير قابل للوصف نسبيًا، لأنه قد يكون هناك حمل سلبي عليه.

السؤال الواضح الذي يجب طرحه على يوحنا الدمشقي ويامبليخوس أيضًا،

1 انظر كتاب المبادئ. 19-1.56.11: τὰ δὲ καθαρὰ τῶν ἐναντίων καὶ πρὸ τῶν συμμιγῶν ἀμιγῆ· προϋπάρχει πανταχοῦ. "Ἡ γὰρ καθ' ὑπαρξιν ἐν τῷ ἐνὶ τὰ κρείττω· καὶ πῶς ἔσται ἐκεῖ ἢ κατὰ μέθεξιν. καὶ ἐτέρωθεν ἡκεῖ ἀπὸ τοῦ πρώτου τοιοῦτου· καὶ καὶ τὰ ἐναντία ὁμοῦ πρὸ τοῦ ἐνὸς ἄρα τὸ ἀπλῶς καὶ πάντῃ ἄρρητον. ἄθετον. ἀσύντακτον καὶ ἀνεπινόητον κατὰ πάντα τρόπον. ἐφ' ὃ δὴ καὶ ἔσπευδεν ἡ τοῦ λόγου διὰ τῶν ἐναργεστάτων αὐτῇ ἀνάβασις, μὴδὲν παραλείπουσα τῶν μέσων ἐκείνων τε καὶ τοῦ ἐσχάτου τῶν πάντων
راجع 23.6-2.22.11.

2 انظر أرسطو، كتاب ما بعد الطبيعة 30، 1016b25، 6 Δ. ويسترينك وكومبيس 2002b Westerink and Combès ترجمها على أنها «غير قابلة للوضع».

3 راجع كتاب المبادئ 11-1.62.9.

والذي يبدو ملهمًا هنا، هو لماذا لا يكون ما لا ينقال أو الواحد الوارد في الفرضية الأولى H1 خاملاً؟¹ إن إجابته، بقدر ما يمكننا تمييزها من الحجة المذكورة في أعلاه، تأخذنا مرة أخرى إلى لب الميتافيزيقا الأفلاطونية. إن السعي إلى إرساء مبدأ أولي لكل الأشياء لا بد أن يلقي متطلبات متضاربة وربما لا يمكن التوفيق بينه. فمن ناحية يجب أن يكون المبدأ الأول بسيطاً على الإطلاق. ومن ناحية أخرى، فإن البساطة المطلقة تبدو مستحيلة بالنسبة إلى ما يرتبط بأي شيء سببياً. يزداد تأكيد النقطة الأخيرة من خلال تقديم ادعاء معقول بأن سبب كل شيء لا يمكن استبعاده استبعاداً تعسفياً من الجرد الكامل لكل شيء. والطريقة الوحيدة لإعفائه من إدراجه في القائمة المفترضة هي الإصرار على أنه إذا كان بسيطاً بالتمام، فلا يمكن حتى الإحالة إليه. بطبيعة الحال، لا يمكن لمثل هذا المبدأ غير القابل للإحالة أن يؤدي أي دور سببي حقيقي في إنتاج أي كثرة منه.²

ويتمثل الحل الدقيق الذي قدمه أفلوطين لهذه المشكلة، كما رأينا، في القول بأن المبدأ الأول لكل شيء إنما هو δύνάμις τῶν πάντων وعلى هذا النحو، فهو οἷον ἐνέργεια (واقع)، ولكنه أيضاً مجرد ἐνέργεια (قوة، مكنة، فعالية). لقد أوضح يوحنا الدمشقي أن الواحد الوارد في الفرضية الأولى H1

1 انظر سمبليقيوس في كتابه الطبيعيات. 17-795.11، للإشارة إلى تقدير يوحنا الدمشقي لمساهمة يامبليخوس في النقاش حول المبادئ الأولى.

2 انظر لينجوييتي 1988؛ Rappe، 208 2000؛ وأباتي 2010، الفصل الثامن، حول العواقب المترتبة على الخطاب الميتافيزيقي لمبدأ أول لا ينعتبر على الإطلاق بالطريقة التي يصر عليها يوحنا الدمشقي.

ما كان هو δύναμις ولا ἐνέργεια¹. فذالك مبدآن فرعيان. إذ الواحد هو «الوجود» المحض أو «البقاء» البحت (ὑπαρξίς)². وإذن، كيف يمارس دوره التفسيري؟ فإذا مثلما أن واحدًا أفلوطين هو ما ينتجه بالفعل، فكذلك هو واحد يوحنا الدمشقي.

وذلك لأنه إذا جاز توفير تعريف، فإن الأول هو الواحد الكل، والثاني هو الكل الواحد. لأن كل شيء بسبب نفسه، ولكنه مع ذلك واحد بسبب الأول، في حين أن الأول، هو كائن واحد بسبب ذاته، مع ذلك هو كل بقدر ما أنتج الثاني. وأما الثالث فوحدانية مشتقة من الأولى، وكليته من خاصية الثاني، فيتعدد في الأخير ويتوحد في الأول، وهو الأول الذي يصير مركبا ويحقق اتحاد الكل، وإخراج ما هو موحد من نفسه، هو ما نسميه «الوجود»، والذي توحيده يملك خاصية كونه واحداً، كما أن المبدأ الذي قبله له خاصية كونه الكل، وذلك الذي هو قبل ذلك له خاصية كونه سابقاً سبقاً غير موصوف. وإذن هناك الواحد الكل الأول قبل كل شيء، الكل الواحد الثاني والكل الواحد الثالث، الموحد الآتي من

1 كتاب المبادئ 1.107.3-1.107.4: «ἐν πάντα ποιεῖ καὶ οὐδὲ ποιεῖ· ἀλλ' ἐν πάντα ποιεῖ καὶ οὐδὲ ποιεῖ· οὐδὲ γὰρ ἐνέργει· ἡ γὰρ ἐνέργεια διακρίνεται πως ἀπὸ τοῦ ἐνεργοῦντος· οὔτε γὰρ δύνатаι. Καὶ γὰρ δύναμις ἐκτένεια ἐστίν· ὥς φασι· τῆς οὐσίας· τὸ δὲ οὐδὲ οὐσία εἶναι βούλεται· τρίτη γὰρ ἀπ' αὐτοῦ ἡ οὐσία κατὰ τὸ μικτόν· ἡ ἐνιαία φημί· καὶ κατὰ τὸ ἐνιαῖον· (على الرغم من أن الواحد تفسر لجميع الأشياء، إلا أنه يجعل كل الأشياء واحداً، ولا يُجعل على الإطلاق. لأنه لا يفعل. لأن النشاط يختلف بطريقة ما ذلك الذي يفعل، لا ولا كانت له قوة، فالقوة كما يقولون امتداد للوجود، وهو لا يريد أن يكون الوجود، وذلك لأن الوجود ثالث منها من حيث إنه مزجة: أي موجود موحد، ومن حيث وحدته).

2 كتاب المبادئ 12.23.10، 71.1، 19.73-20؛ 13.152.3-16. في المقطع الأخير (152.25-153.3)، تمت مباحة ὑπαρξίς الأساسي مع الواحد الذي يسبق οὐσία. إن وجود ὑπαρξίς له οὐσία يختلف عن وجود ὑπαρξίς (ἀπλότης).

الواحد ومن الكل.¹

والموحد هو الكائن الواحد الوارد في الفرضية الثانية H2 من محاورة بارمينيدس. والواحد الكل هو الحدُّ، كما أوضح برقلس، والكل الواحد هو عدم المحدودية. ولكن ما هو سبب امتزاج الحد وعدم محدودية؟ ليس هناك حاجة إلى مقابل ثالث. فالواحد الكل الثاني هو δύναμις للواحد الكل والموحد هو ἐνέργεια له، وتحقيق واحد الكل الذي يشكل عالم الجواهر.² الحد وعدم المحدودية والموحد هي جوانب من مبادئ العالم المعقول. لم يقم يوحنا الدمشقي بتفنيد آحاد الفرضية الأولى والثانية H1 و H2 على غرار ما فعل فَرفوروريوس كما ظن بعض الأشخاص، لكنه سمح لنفسه بتعقيد مفاهيمي بحث في واحد الفرضية الأولى H1، والذي تم تسويغه بوضوح من خلال تأكيد التعالي المطلق لما لا يقال ولا ينعب. بالنسبة إلى أفلوطين، المنتج الأولي للواحد، وهو العقل باعتباره ثنائياً غير محدود، يختلف عنه حقاً؛ وبالنسبة إلى يوحنا الدمشقي، يختلف عنه من الناحية المفاهيمية فقط. وينطبق الأمر نفسه على الموحد. لكن في مرحلة معينة من السير، بالطبع،

1 كتاب المبادئ 2.39.11-25: Ἔστι γάρ, εἰ θέμις ἀφορίσασθαι, ἡ μὲν πρώτη ἐν πάντα, ἡ δὲ δευτέρα πάντα ἐν αὐτῇ μὲν γάρ, πάντα οὐσα δι' ἐαυτήν, ὅμως, διὰ τὴν πρώτην, ἐν πῶς ἐστίν, ἐκείνη δέ, ἐν δι' ἐαυτήν οὐσα, ὅμως πάντα ἐστὶ, καθόσον τὴν δευτέραν προήγαγεν, ἡ δὲ τρίτη τὸ μὲν ἐν ἔχει ἀπὸ τῆς πρώτης, τὰ δὲ πάντα κατὰ τὴν ιδιότητα τῆς δευτέρας, ὥστε πληθύνεσθαι μὲν κατὰ ταύτην, ἐνίσχυσθαι δὲ κατ' ἐκείνην, πρώτην δὲ σύνθετον γενέσθαι καὶ ἔνωμα πάντων ἀποτελεσθῆναι, καὶ τοῦτο ἀφ' ἐαυτῆς προβάλλεσθαι τὸ ἡνωμένον, ὃ δὴ καὶ ὃν καλοῦμεν, οὗ καὶ τὸ ἐν ἡνωμένον ἐστὶ τῇ ιδιότητι, ὥσπερ τῆς πρὸ αὐτοῦ ἀρχῆς τὰ πάντα ἡ ιδιότης, καὶ τῆς ἔτι προτέρας τὸ πρὸ πάντων. Ἔστιν ἄρα τὸ πρῶτον ἐν πάντα πρὸ πάντων, καὶ τὸ δεύτερον πάντα ἐν τὰ πάντα, καὶ τὸ τρίτον πάντα ἐν, τὸ ἐξ ἑνὸς καὶ πάντων τὸ ἡνωμένον.

2 كتاب المبادئ 2.71.1-11.

يجب أن تظهر الفروق الحقيقية في الصورة، على الرغم من أنه ليس من الواضح على الإطلاق كيف يمكن تفسيرها.

إذا كان الواحد الوارد في الفرضية الأولى H1 نسبياً مما لا ينقل، إذ يعود إلى أنه هو في الواقع كل الأشياء، ولذلك فإما أن نتصوره واحداً، وفي هذه الحالة نترك كل ما هو عليه من الأشياء، أو نتصوره كل الأشياء، وفي هذه الحالة نترك بساطته المطلقة. «لأنه لا «واحد» ولا «كل» يتوافق مع [الواحد]؛ بحكم أن هذه تعارض تفكيرنا وتقسّمه، لأننا إذا ثبتنا نظرنا على الواحد نفقد كمال كليته. إذا تصورنا أن كل الأشياء مجتمعة، فإننا نتسبب في اختفاء الشيء الواحد والبسيط. والسبب في ذلك هو أننا أنفسنا منقسمون وننظر إلى الخصائص المنقسمة».¹ فهل يقترح يوحنا الدمشقي هنا برهان رد مبادئ الميتافيزيقا الأفلاطونية المحدثّة العليا إلى المحال؟ إذا كان المبدأ الأول الحقيقي للكل هو غير الموصوف الذي لا ينقل، فإن التمييزات الحقيقية، على الأقل على مستوى الوحدات، إما تتناقض مع حقيقة هذا المبدأ ومحاكاته، والواحد الوارد في الفرضية الأولى H1، وإلا فإنها ليست ذات مبدأ تفسيري فوقها. لكن بما أن يوحنا الدمشقي يريد الإصرار على فاعلية التفسير، يبدو أن الخيار الوحيد بالنسبة إليه هو أن الفروق -على سبيل المثال، كثرة وحدات

1 كتاب المبادئ 81.2-2.80.19: οὐδὲ γὰρ τὸ ἐν ἀρμόζει. οὐδὲ τὰ πάντα· ἀντίκειται γὰρ καὶ ταῦτα· καὶ μερίζει ἡμῶν τὴν ἐννοίαν. Ἐὰν μὲν γὰρ εἰς τὸ ἀπλοῦν ἀποβλέψωμεν, καὶ τὸ ἐν ἀπόλλυμεν τὸ παμμέγα ἐκείνου παντελές· ἐὰν δὲ πάντα ὁμοῦ ἐννοήσωμεν, ἀφανίζομεν τὸ ἐν καὶ ἀπλοῦν· αἴτιον δὲ ὅτι ἡμεῖς διηρήμεθα καὶ εἰς διηρημένας ιδιότητας ἀποβλέπομεν.

برقلس- فروق مفاهيمية ليس إلا.¹ هذا النوع من الرد ما كان سوى ابن عم اللاهوت السلبي، الذي يقبل قبولاً كاملاً للإشارات السلبية إلى الواحد في نفس الوقت الذي يؤكد فيه التميز الحقيقي لمنتجاته. إذا كان يامبليخوس مصدر إلهام يوحنا الدمشقي هنا، فمن المؤكد أنه قد ذهب إلى ما هو أبعد من أي شيء كان يؤيده يامبليخوس.²

يتخذ يوحنا الدمشقي مقاربة تكتيكية مختلفة تجاه مشكلة المشاركة في الواحد البسيط تماماً مقارنة بمقاربة برقلس، على الرغم من أن الاستراتيجية متطابقة. وفي حين يقدم برقلس وحدات قابلة للمشاركة تحت الواحد البسيط تماماً، فإن يوحنا الدمشقي يزيل الواحد البسيط تماماً من أن يكون موضوعاً حتى للمحمولات السلبية للفرضية الأولى H1 الواردة في محاورة بارميندس، لكن من الواضح أن مثل هذا الواحد خامل الفعل سببياً.

1 راجع كتاب المبادئ 12-2.73.1، حيث يرى يوحنا الدمشقي أن التمييز الحقيقي يستلزم أن تكون للعلاقات صور أو يجب أن تكون هناك صور. ولذا، فإن المادة لا تتميز عن الصورة بينما الصورة تتميز عن المادة. انظر 1.77.19-20، 116.4-6. فرغم أن الذي يصدر من الموحد يختلف عنه، فإن الموحد لا يتميز عما يصدر.

2 هل يمكن أن تكون لدينا عند يوحنا الدمشقي نسخة مبكرة من حجة كانط من النقائص؟ في هذه الحالة، يؤدي التناقض - سواء لا يوجد مبدأ أول أو مبدأ أول لا يمكن أن يكون مبدأ - إلى نوع من النزعة المفاهيمية حول الميتافيزيقا المشابهة لمبادئ المعرفة القبلية الكانطية. يقول كومبيس (ويسترينك وكومبيس 2002، 1: 25 - 26) إنه بالنسبة إلى يوحنا الدمشقي، الإحراج هو المنهج "aporie est méthode"، وهو ما يحدده على أنه: «طريقة روحية. ومن خلال ممارستها، يعرف يوحنا الدمشقي نفسه، من ناحية، بأنه فيلسوف من خلال جذرية نقده، ومن ناحية أخرى، كصوفي بقوة النقد»؛ أي أنه يتبع منهج ترقى عبر مراحل متعاقبة من التعقل ونقد التعقل حتى يصل إلى ما هو فوق التعقل. انظر ميتري-تريسون 2012، Mettry-Tresson، الفصل السابع، 435-471، بعنوان لافت للنظر "Naufrage du néoplatonisme" «جنوح الأفلاطونية الجديدة؟»، الذي يستكشف مسألة ما إذا كان يوحنا الدمشقي قد توصل إلى أن الأفلاطونية طريق مسدود. تميل حجتها الدقيقة إلى دعم تراباتوني، Trabatto 199-201، 1985، ni، والذي يعتقد أن يوحنا الدمشقي هو الذي ينتزع الأفلاطونية كميثافيزيقا بعيداً عن اعتناق المسيحية والثوريث. وهو يفعل ذلك من خلال إظهار أن جميع أشكال الثنائية المفاهيمية غير كافية فيما يتعلق بالمبدأ الأول لكل شيء الذي لا يتقال. انظر أيضاً أوميرا 2013، O'Meara، الفصل الثالث عشر، حول فكرة المأزق المحير البناءة عند يوحنا الدمشقي، يحاول التقدم في اتجاه لا ينبر حقاً.

طرح أفلوطين السؤال «كيف يأتي الكثير من الواحد؟» في مناسبات عديدة.¹ إنه سؤال تعتمد على إجابته إمكانية التفسير الفلسفي النهائي. إن العمومية المطلقة للسؤال، كما رأينا، تشمل «تعددية» أي موجود، أي شيء يكمن تركيبه في الحد الأدنى من أي شيء له طبيعة من أي نوع موجود. إن إمكانية الحصول على إجابة ملائمة عن سؤال «كيف» هذا تعتمد على كونها تفسيرات بسيطة للغاية. ولكن كما أدرك خلفاء أفلوطين، فرمما يكون هناك توتر لا يمكن حله بين البساطة المطلقة للواحد وكفايته التفسيرية لأي «كثرة». وتتمثل مساهمة يوحنا الدمشقي الرائعة في تسليط الضوء على هذا التوتر. يتوقف البديل عن المذهب الطبيعي من أي نوع، ومعه إمكان الفلسفة، على معالجة هذا التوتر.

1 انظر التاسوعات، 3.8 [30]، 3.9: 15-10.14 [13]، 4: 5.1 [10]، 5.2: 5-6.4 [11]، 1.3-4: 5.3 و[49]، 15.



تأملات ختاميّة

الفصل الرابع

تأملات ختامية

سعت جهدي في هذا الكتاب إلى أن أقدم تفسيراً للأفلاطونية لا بحسبانها فلسفة نسقية بل باعتبارها عين الفلسفة النسقية ذاتها. إذا ما صح هذا، فإنه يعني أن سائر الفلاسفة النسقيين الآخرين الذي أعلنوا عن أنفسهم بوسمهم كذلك، شأن سبينوزا Spinoza وهيغل Hegel، أو برادلي F. H. Bradley، يتعين أن يُنظر إليهم على أنهم إنما بنوا طرازات من الأفلاطونية. أودُّ أن أذهب إلى ما هو أبعد من ذلك وأقترح أنه بقدر ما يسعون إلى التكيف مع المذهب الطبيعي، يلزم أن يُنظر إليهم على أنهم أشكال منحرفة من المذهب الأفلاطوني.

تتمثل السمات المميزة للأفلاطونية في رفضها لعناصر المذهب الطبيعي واشتقاقها للكون وكل ما فيه من مبدأ أولي فريد وبسيط للغاية يشمل الكل. وليس يمكن فصل جوانب الأفلاطونية السلبية والإيجابية عن بعضها، وإنما حقيقتها أن البعض منها للبعض داعم. أعتقد أن من علامات النقاء الفكري، نبذ التسويات بين المذهب الأفلاطوني والمذهب الطبيعي حيث تبرز النية السيئة في جميع التسويات المعروضة في الفلسفة المعاصرة التي أعرفها.

تلح الأفلاطونية على تميّز موضوع بحثها الذي ما كان شيئاً سوى موضوع بحث الفلسفة عينها. وموضوع البحث هذا هو العالم المعقول، أو ما قل هو متاح للفكر مبذول بوصفه ما يعارض الإدراك الحسي. ولكن بما أن هناك الكثير مما هو متاح للفكر وهو متاح أيضاً للإدراك الحسي، فإن موضوع بحث

الفلسفة يشمل ما هو متاح للفكر حصرياً وما هو متاح للفكر ولكن يمكن الوصول إليه بطريقة أخرى. ولئن هي كانت الأفلاطونية من عالم آخر، فإنها ملتزمة أيضاً بمدى ملاءمة ذلك العالم الآخر لهذا العالم الذي نحن فيه. إن رفض عناصر المذهب الطبيعي والمصادرة على مبدأ لكل أولي بسيط للغاية، يؤديان إلى عدم تحديد الحلول لعدد لا يحصى من المسائل التي جرى العرف تقليدياً على اعتبارها مسائل فلسفية. تفسر هذه الحقيقة جزئياً الاختلافات بين الأفلاطونيين في مساعيهم إلى حل هذه المسائل. على سبيل المثال، حتى بين أولئك الذين يرفضون النزعة المادية، يمكن للمرء أن يجد فروقاً كبيرة في جهودهم لتفسير العلاقة بين غير المادي والمادي. تشكل نزعة أرسطو الصريحة القائلة بالهيولى والصورة مساهمة عظيمة في هذه الجهود، لكن حتى أرسطو وُضع في وضع حرج فيما يتعلق بكيفية ارتباط العقل الذي يأتي من الخارج بتريكية النفس والجسد.

كان اصطلاح «الأفلاطونية المحدثه»، على نحو ما كما حاولت في مكان آخر أن أوضحه، في الأساس ذا دلالة قذية منذ نحتة في منتصف القرن الثامن عشر.¹ وإذا ما هو ألع المرء على إعطاء الاصطلاح بعض المحتوى الوصفي المحايد إلى حد معين، فإنني أقترح أنه يمكن استخدامه للإشارة إلى النسخ الأفلاطونية التي نشأت من انتقادات أفلوطين من قبل خلفائه، ولا سيما الانتقادات الضمنية والصريحة لتفسيره للمبادئ الأولى. وتركز هذه الانتقادات في معظمها على إشكالية المبدأ الأول البسيط للغاية لكل ما هو فعال سببياً. يتمثل جواب أفلاطون في اللجوء إلى استعارة «التدفق» و«الغدق» و«الفيض» للإشارة إلى ما يفعله الخير إلى الأبد. على أنه، إذا ما هي كانت التدفقات تصدر من البسيط

تمامًا، فكيف يمكن أن تصل نتيجة التدفق إلى أي شيء آخر غير البساطة المطلقة؟ حجة أفلوطين المنطقية هي أنه إذا كان المبدأ الأول فريدًا وبسيطًا تمامًا، فإن نتيجة التدفق يجب أن تكون غير بسيطة تمامًا؛ يجب أن تصبح على الأقل الحد الأدنى من التعقيد. ومن ثَمَّ فإن التدفق الموصل يعني زيادة التوليف حتى الوصول إلى الحد الأقصى من التركيب. ولكن عند الحد الخارجي للتركيب -الممتد مكانيًا والقابل للتقسيم إلى ما لا نهاية- يوجد الافتقار إلى الوحدة بالتمام والكمال. يتدفق المبدأ الأول لكل شيء إلى الحد الأقصى من التركيب، وبالتالي تصدر عنه المادة، وهو نوع من الاقتراب شيئًا فشيئًا إلى قدر من التركيب/ الحد الأدنى من الوحدة. ومن بين ما يسمى بالأفلاطونيين المحدثين، تم السعي إلى تفسير أشد دقة لهذا التدفق والفيض. ولكن يمكن اعتبارها مروية أفلوطين التفسيرية، وهي كانت متأصلة في محاورات أفلاطون وفي التقليد الشفهي السائد بين أفلاطون وأفلوطين.

شهد هذا التوجه على موجتين من الهجوم. كانت الأولى من الفلاسفة المسيحيين الذين أرادوا المماهة بين المبدأ الأول لكل شيء ورب الكتاب المقدس¹، وكان مبررهم الأفلاطوني، ولا غرابة في ذلك، هو الدور الإبداعي للصانع في محاورة طيماوس². وحتى لو ما كان الصانع قابلاً للمقارنة تمامًا

1 انظر سميث Q. Smith 2001 حول الاستيعاب غير المفيد لمناهضة الطبعانية القديمة في «النزعة الربوبية المؤمنة بالغيب» في الفلسفة المعاصرة.

2 انظر ريست 205-196، 1989Rist، الذي يستشهد بعدد من النصوص التي، وفقًا له، تشير إلى أن أفلاطون قد صار في النهاية يميل إلى مباحة المبدأ الأول للكل بالعقل الإلهي. كما رأينا، في كتاب محاورة طيماوس أنه يشير في 48C2-6 و 53D4-7 إلى أن المبدأ الأول لكل شيء ما كان العقل، على الأقل ليس بالمعنى الذي هو عليه الصانع. وربما تكون مقتطفات من كتاب زينوقراطس، تلميذ أفلاطون المخلص، أكثر وعدًا. يبدو أن زينوقراطس كان يعتقد أن العقل هو «مونادا (جوهر فرد)». انظر هاينز 15 Heinze. يفترض ريست، وهو أمر خاطئ في اعتقادي، أن هذا الكيان الفردي المستقل هو الواحد أو الخير. على الأرجح، هذه المونادا هي الصانع، الذي يسميه زينوقراطس «زيوس» و«الأب». ومع ذلك، إذا كان زينوقراطس يشير إلى الواحد أو الخير، فيبدو أنه رفض أيضًا فكرة بساطته المطلقة.

بالرب الشخصي المذكور في الكتاب المقدس، فقد كان أقرب إلى ذلك الرب إلى حد كبير مما كانت عليه فكرة أفلاطون عن الخير القشفة وغير الشخصية أو فكرة أفلوطين عن الواحد. من المفيد أن نعاين فلاسفة نظير يامبليخوس، ولاحقًا برقلس، يسعون جاهدين إلى تحويل الأفلاطونية إلى ديانة وثنية كاملة بكتابها المقدس وممارساتها المقدسة الخاصة. من بين تكاليف ما لا أستطيع أن أسميه سوى التسوية، كان انسداد وانغلاق وانحجاب الأبدية عن العالم المعقول. كلا؛ إن الرب الذي يستجيب إلى الصلوات لا يمكن أن يقال عنه هكذا باستهانة إنه أبدي. ولكن الرد المنصف على هذه الشكوى هو أن الإله الأبدي لا يمكن أن يقال بسهولة إنه حي. لقد تحول هذا الهجوم إلى عقيدة ثابتة بمجرد قمع الفلسفة الوثنية في القرن السادس. ولا تزال هذه العقيدة قائمة حتى يومنا هذا، على الرغم من أن انقساماتها الجوانية تعكس تلك الموجودة بين الأفلاطونيين قبل المسيحية. ونتيجة هذا التطور التاريخي كانت أن أتباع المذهب الطبيعي باتوا يميلون إلى افتراض أن البديل الأفلاطوني للمذهب الطبيعي إنما هو الدين، وليس موقفًا فلسفيًا كان في ذروته بريئًا تمامًا من الادعاءات الدينية المنظمة أو المؤسسية، حتى في إصراره على أن «اللاهوت» إنما كان يسمي الموضوع الذي كان يعادل إلى هذا الحد أو ذاك باسم الفلسفة.¹

وأما الموجة الثانية، فمقرونة بالأولى. إذ في منتصف القرن السابع عشر تقريبًا، امتزجت الأفلاطونية تمامًا بالمسيحية لدرجة أنها لم تتمكن من ملاقة المذهب الطبيعي للفيزياء الجديدة على أسس فلسفية. ثمة شراكة جدلية

1 ربما بدايةً من أواخر القرن الثالث، شرع الأفلاطونيون يعكسون الممارسات المؤسسية والطقوسية للمسيحية. وكما كنت أؤكد طوال هذا الكتاب، فهذه غير أساسية للأفلاطونية.

لطيفة بين -على سبيل المثال- فرانسيس بيكون وجون لوك، حيث عزل الأول الأفلاطونية بتصريحه بنزعة تقوية، بينما تخطى الثاني عن غير قصد عن موضوع بحث الفلسفة الأفلاطوني عبر القبول الضمني لهذه النزعة التقوية، محوًا الفلسفة إلى خادمة للمذهب الطبيعي. وبقدر ما يعتمد الأفلاطونيون على إلهامات المصطفين وينبذون العقل العمومي، فإنه من المعتاص، إن لم يكن من المحال، صياغة حجج مناهضة للمذهب الطبيعي لا تنطوي على تسالّات أو لا تنتهي إلى استنتاجات غير مقبولة لغير الموهوبين دينيًا.¹ وثمرة هذا التحليل لمعارضة النزعة المناهضة للمذهب الطبيعي ضياع موضوع بحث الفلسفة (بما هو معارض للدين). وبناء على ذلك، فَصَلَ الأفلاطونيون أنفسهم عن الموارد اللازمة لتوفيرهم بدائل إيجابية لخصومهم.

إن فكرة المعرفة التجريبية الحقة مثال ممتاز للتبعية الفلسفية للعلوم الطبيعية، حيث إن موضوعات هذه المعرفة إنما هي بالذات موضوعات يهتم بها العلم. كيف عساها أن تصبح المعرفة معرفة شيء معين إذا ما هو تم تسليم موضوع بحث الفلسفة إلى الدين؟ لقد تمثلت ذروة تنازل الأفلاطونيين عن المكانة المعرفية العليا للمعرفة التجريبية في صيرورة نظرية المعرفة فرعًا من علم سلوك الحيوان ومقارنته بسلوك الإنسان.² فنظرية المعرفة الطبيعية هي النقيض القطبي لنظرية المعرفة الأفلاطونية في أبهى صورها؛ أي المعرفة الكلية الشاملة τὸ παντελὺς ὄν. كلا؛ ما كان عبء هذا الكتاب في المقام الأول يقع على جانب الدفاع عن الأخيرة،

1 كان ريمون سيبوند Raymond Sebond، الذي كتب عنه مونتني بحرارة شديدة، يعتقد أن كل حقائق المسيحية -باستثناء بعض التفاصيل الصغيرة- يمكن إثباتها على نحو صارم من خلال الحجّة العقلانية؛ أي دون الاستعانة بالإيمان.

2 انظر على سبيل المثال، كورنبلث 2002 Kornblith؛ وبرموديز 2006 Bermúdez.

بل دفاعًا عن الادعاء بأن الأولى هي البديل الوحيد الثابت للأخيرة. وإذا ما هو ادّعى المرء أن الإدراك تمثيلي بالضرورة، فإنه من العسير أيضًا الادعاء بأن علم الأعصاب وعلم النفس السريري ليسا الأدوات الأساسية لفحص هذه التمثيلات. إن الإحراج المطروح أمام مناهضي النزعة التمثيلية، لهو إحراج صارخ: إما يتوجب على المرء أن يكتفي بفحص التمثيلات، وفي هذه الحالة يقع هذا وقوعًا مناسبًا ضمن نطاق العلم الطبيعي، أو يتعين على المرء أن يدعي أن ما ينبغي أن يكون في بؤرة التركيز هو أي هذه التمثيلات تكون تمثيلات لذلك. لكن الإصرار على البديل الأخير يعني مواجهة الحيرة التي لا مرد لها والمتمثلة في أن موضوعات التمثيل المفترضة لا يمكن الوصول إليها إلا من خلال التمثيلات. إن المهرب الوحيد للأفلاطوني من قرني الإحراج هو إنكار أن المعرفة تمثيلية في المقام الأول. ويتعين أن يكون هذا الادعاء، كما عاينا، مضمّنًا في إطار ميتافيزيقي أوسع الشأن فيه أن يكون مناهضًا للنزعة المادية.

ولئن كان ريتشارد رورتي وأنا على حق في تأكيد أن الأفلاطونية إنما هي الفلسفة حصريًا، وإذا ما أنا كنّا على حق أيضًا في القول بأن المسيحية قد تبنت الأفلاطونية إلى حد كبير، فإنه ليبيت من غير المستغرب أن الكثير مما يعتبر فلسفة اليوم إنما هو في واقع الأمر اشتغال على أسس نظرية للعلوم الطبيعية، ولا سيما العلوم الطبيعية التي تتناول الكائنات البشرية موضوعًا لها. ومن هذا المنظور، ما كان من المستغرب في شيء أيضًا أن نجد نتائجًا ضئيلة للعمل على المعيارية الأخلاقية التي لا تتأصل في علم الأحياء وعلم النفس. ولربما أبسط طريقة لطرح المسألة الأفلاطونية هنا هي أن الأخلاق بدون ميتافيزيكا قد تتغيا بلوغ الكونية والكلية، ولكنها لا تستطيع أبد الدهر أن

تحققها. وبمبعد عن الميتافيزيقا، لا بد أن تكون الأخلاق ضيقة المجال شأنها شأن أولئك الذين يسعون وراءها. والميتافيزيقا الوحيدة التي ستفعل ذلك، بالطبع، تملك موضوع بحث هو العالم المعقول الذي تقع فكرة الخير في أوجه. ولأن أفلوطين كان يعتقد أن العالم المحسوس صورة للعالم المعقول، فقد كان راضياً عن جعل مستمعيه يركّزون على أي جانب من جوانب العالم الأول. لقد كان واثقاً من أن أي محاولة سعي إلى تفسير أو شرح أي ظاهرة في العالم المعقول لا يمكن أن تصل إلى نتيجة مُرضية في أي مكان آخر غير العالم المعقول. وفي نهاية المطاف، كان لا بد من إدراج المبدأ الأول لكل شيء في الإطار التفسيري. أعتقد أنه من الصواب أن يلح الأفلاطوني على عالمين ما دام من المفهوم أن أحدهما تابع للآخر، سواء من جهة الوجود أو من حيث كونه متأخراً من جهة التفسير. وإذا ما هو أمر المرء على وجود عالم واحد فقط -العالم المحسوس- أو حتى لو كان هناك عالمان، فإنهما، إذا جاز التعبير، متساويان ومستقلان عن بعضهما بعضاً، فحينئذ سوف تبدو الحلول لمجموعة المشكلات التي واجهها الفلاسفة اعتباطية دائماً أو غير مُرضية على الإطلاق. وفي هذا الصدد، أشارك الدهشة التي أبداهما جالين سترأوسون اتجاه أولئك الملتزمين بالعلم الطبيعي، الذين يشعرون أنهم يجب أن ينكروا وجود الوعي والحالات الذهنية المرافقة له. على أنني لا أتفق معه في القول بأن المقاربة الصحيحة لا تتمثل في التوجه إلى العالم المعقول، بل في اتخاذ موقف أكثر رحابة تجاه المذهب الطبيعي. لقد وفر أنكساغوراس تفسيرات غير مُرضية للظواهر الطارئة في العالم المحسوس؛ وذلك ليس لأنه اعتنق نظرية بالية عن المتماثلات المتجانسة بدلاً من ميكانيكا الكم، والبيولوجيا الجزيئية، وعلم الأعصاب، ولكن لأنه افترض أن التفسير المرضي يجب أن يقتصر على العالم المحسوس.

ختامًا، أود أن أقترح أن العمل الحالي، بقدر ما تظل حجته مقنعة بالمرة، يوفر ضمنيًا رسمًا تخطيطيًا لمقاربة تربوية جديدة لتاريخ الفلسفة. وبدلاً من المقاربة الحالية، التي تقوم على تجميع مجموعة من المقالات القصيرة المترابطة ترابطاً فضفاضاً -إذا ما كان شهر نوفمبر، فلا بد أن نكون من التجريبيين- نعتبر تاريخ الفلسفة بحسبانه تطوراً للأفلاطونية (مع بعض القيم الشاذة المثيرة للاهتمام)، ثم تتلو ذلك في القرن السابع عشر بداية الجهود لإيجاد أرضية مشتركة بين الأفلاطونية والمذهب الطبيعي، ثم أعقبه في القرن الثامن عشر وما بعده الهيمنة المتزايدة للمذهب الطبيعي، وإجراء تسويات متفرقة وتعسفية في كثير من الأحيان مع الأفلاطونية. إذا ما تم توضيح القطبين توضيحاً جيداً؛ أي الأفلاطونية ومناهضة الأفلاطونية أو المذهب الطبيعي ومناهضة المذهب الطبيعي، فإنه يمكن اعتبار تاريخ الفلسفة عندئذ مؤلفاً من دفاعات لا هوادة فيها لكل موقف إلى جانب المساعي الأكثر شيوعاً من جانب واحد لتقديم تنازلات استراتيجية للآخر. على الأقل، يبدو لي أن هذه المقاربة بالذات تترك للطالب فهمًا أكثر وضوحاً ودقةً للحقل الذي يسمى «الفلسفة» أكثر مما كان يتوقع أن يحوزه، كما يترك، بلا مرية، تقديرًا أكثر ثراءً لما هو على المحك في هذا النزاع.



ببليوغرافيا

المطآن الأوليَّة

- Aëtius. 1879. De placitis reliquiae. In Doxographi Graeci, edited by H. Diels. Berlin.
- Alcinoos. 1990. Alcinoos: Enseignement des doctrines de Platon. Edited by J. Whittaker. Paris.
- Alexander of Aphrodisias. 1887. De anima liber cum mantissa. Edited by I. Bruns. CAG, supp. 2.1. Berlin.
- Aristotle. 1884. Aristotelis Ethica Eudemia. Edited by F. Susemihl. Leipzig.
- 1894. Aristotelis Ethica Nicomachea. Edited by I. Bywater. Oxford.
- 1924. Aristotle's Metaphysics. Edited by W. D. Ross. 2 vols. Oxford.
- 1950. Aristotelis: Physica. Edited by W. D. Ross. Oxford.
- 1955. Aristotelis: Fragmenta Selecta. Edited by W. D. Ross. Oxford.
- 1957. Aristotelis: Metaphysica. Edited by W. Jaeger. Oxford.
- 2017. Aristotele:. Metafisica. Edited by E. Berti. Bari.
- 1958. Aristotelis Topica et Sophistici Elenchi. Edited by W. D. Ross. Oxford.
- 1961. Aristotle: De Anima. Edited by W. D. Ross. Oxford.
- 1964. Aristotelis Analytica Priora et Posteriora. Edited by W. D. Ross. Oxford.
- 1966. Aristote: De la génération et de la corruption. Edited by C. Mugler. Paris.

- Damascius. 2002. *Traité des Premiers Principes*. Edited by L. Westerink and J. Combès. 3 vols. Paris.
- 1997–2003. *Commentaire du Parménide de Platon*. Edited by L. Westerink, J. Combès, and A. Ph. Segonds. 4 vols. Paris.
- Diogenes Laertius. 1980. *Lives of the Eminent Philosophers*. Edited by R. D. Hicks. 2 vols. Cambridge, MA.
- *Doxographi Graeci: Collegit recensuit prolegomenis indicibusque instruxit*. 1965. Edited by H. Diels. 4th ed. Berlin.
- Iamblichus. 1973. In *Platonis dialogos commentariorum fragmenta*. Edited by J. Dillon. Leiden.
- Numenius. 1973. *Numénius: Fragments*. Edited by É. Des Places. Paris.
- Plato. 1900–1902. *Platonis: Opera*. Edited by J. Burnet. 5 vols. Oxford.
- 1995. *Platonis Opera. Tome I*. Edited by E. Duke, W. Hicken, W. Nicoll, D. Robinson, and J. Strachan. Oxford.
- 2003. *Platonis Rempublicam*. Edited by S. Slings. Oxford.
- Plotinus. 1964, 1977, 1983. *Opera*. Edited by P. Henry and H.R. Schwyzer (editio minor). 3 vols. Oxford.
- Proclus. 1873. *Procli Diadochi in primum euclidis elementorum librum commentarii*. Edited by G. Friedlein. Leipzig.
- 1899, 1901. *Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii*. Edited by W. Kroll. 2 vols. Leipzig.
- 1903–1906. *Procli in Platonis Timaeum commentaria*. Edited by E. Diehl. 3 vols. Leipzig.
- 1933. *Proclus: The Elements of Theology*. Edited by E. R. Dodds. Oxford.
- 1954. *Commentary on the “First Alcibiades” of Plato*. Edited by L. G. Westerink. Amsterdam.

-
- 1968. Proclus: Théologie platonicienne. Edited by D. Saffrey and L. G. Westerink. 5 vols. Paris.
 - 2007–2009. Procli in Platonis Parmenidem commentaria. Edited by C. Steel. 3 vols. Oxford.
 - Prolégomènes à la philosophie de Platon. 2003. Edited and translated by L. Westerink and J. Trouillard. Paris.
 - Sextus Empiricus. 1914–1958. Opera. Edited by H. Mutschmann and J. Mau. 4 vols. Leipzig.
 - Simplicius. 1882, 1895. Simplicii in aristotelis physicorum libros commentaria. Edited by H. Diels. CAG 9 and 10. 2 vols. Berlin.
 - Stobaeus. 1884. Anthologii libri duo priores qui inscribi solent Eclogae physicae et ethicae. Edited by K. Wachsmuth. 2 vols. Berlin.
 - Stoicorum Veterum Fragmenta. 1903–1905. Edited by H. von Arnim. 4 vols. Leipzig. Syrianus. 1892. Syriani in metaphysica commentaria. Edited by H. Rabe. CAG 6.1. Berlin. Xenocrates. 1892. Xenocrates: Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragment. Edited by R. Heinze. Leipzig.
 - 1982. Senocrate-Ermodoro: Frammenti. Edited by M. Isnardi Parente. Naples.

المظان الثانوية

- Abbate, M. 2008. Il divino tra unità e molteplicità: Saggio sulla Teologia Platonica di Proclo. Alessandria.
- 2010. Parmenide e i neoplatonici: Dal' Essere all'Uno e al di là dell' Uno. Alessandria.
- 2014. Proclo: Commento alla Repubblica di Platone. Milan.
- 2016. "Die dynamische und lebendige Natur des intelligiblen Seins bei Platon und in der neuplatonischen Überlieferung. In Selbstbewegung und Lebendigkeit, edited by M. Abbate, J. Pfefferkorn, and A. Spinelli, 227–242. Berlin.
- Adam, J. A. 1920. The "Republic" of Plato. With critical notes, commentary, and appendices. 2 vols. Cambridge.
- Adamson, P., and P. Karfik. 2017. "Proclus' Legacy." In All from One: A Guide to Proclus, edited by P. d'Hoine and M. Martijn, 290–321. Oxford.
- Allen, R. E., ed. 1965. Studies in Plato's Metaphysics. London.
- 1970. Plato's "Euthyphro" and the Earlier Theory of Forms. London.
- 1983. Plato's "Parmenides." Minneapolis.
- Annas, J. 1981. An Introduction to Plato's "Republic." Oxford.
- 1982. "Aristotle on Inefficient Causes." Philosophical Quarterly 32:311–326.
- 1985. "Self Knowledge in Early Plato." In Platonic Investigations, edited by D. O'Meara, 111–138. Washington, DC.
- 1999. Platonic Ethics: Old and New. Ithaca, NY.
- 2007. "Ethics in Stoic Philosophy." Phronesis 52 (1): 58–87.
- Apostle, H. G. 1979. Aristotle's Metaphysics. Translation with Commentary. Grinnell, IA.

-
- Archer-Hind, R. D. 1888. The “Timaeus” of Plato. London.
 - Armstrong, D. M. 1978. *Universals and Scientific Realism*. 2 vols. Cambridge.
 - 1979. “Naturalism, Materialism and First Philosophy.” *Philosophia* 8:261–276.
 - Aubenque, P. 1972. *Le problème de l’être chez Aristote*. Paris.
 - 2009. “Plotin et la dépassement de l’ontologie grecque classique.” In *Problèmes aristotéliens*, vol. 1: Philosophie théorique, 321–330. Paris.
 - Azzouni, J. 2004. *Deflating Existential Consequence*. Oxford.
 - Bailey, D. T. J. 2014. “The Structure of Stoic Metaphysics.” *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 46:253–309.
 - Baker, S. 2017. “The Metaphysics of Goodness in the Ethics of Aristotle.” *Philosophical Studies* 174:1839–1956.
 - Balaguer, M. 1998. *Platonism and AntiPlatonism in Mathematics*. New York.
 - Baltes, M. 1997. “Is the Idea of the Good beyond Being?” In *Studies in Plato and the Platonic Tradition*, edited by M. Joyal, 3–23. Aldershot.
 - Baltzly, D. 1996. “‘To an Unhypothetical First Principle’ in Plato’s Republic.” *History of Philosophy Quarterly* 13:149–165.
 - Bealer, G. 1987. “Philosophical Limits of Scientific Essentialism.” *Philosophical Perspectives* 1:289–365.
 - 1996. “A Priori Knowledge and the Scope of Philosophy.” *Philosophical Studies* 81:121–142.
 - Bechtle, G. 1999. *The Anonymous Commentary on Plato’s “Parmenides.”* Bern.

- Beierwaltes, W. 1957. *Lux intelligibilis: Untersuchungen zur Lichtmetaphysik der Griechen*. Munich.
- 1973. "Die Entfaltung der Einheit: Zur Differenz plotinischen und proklischen Denken." *Theta-Pi* 2:126–161.
- 1985. *Denken des Einem: Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsge-schichte*. Frankfurt.
- 2004. "Proklos' Begriff des Guten aus der Perspektive seiner PlatonDeutung." In *Being or Good?: Metamorphoses of Neoplatonism*, edited by A. Kijewska, 97–120. Lublin.
- Benitez, E. 1995. "The Good and the Demiurge." *Apeiron* 28:113–140.
- Benson, H., ed. 1992. *Essays on the Philosophy of Socrates*. Oxford.
- 2015. *Clitophon's Challenge: Dialectic in Plato's "Meno," "Phaedo," and "Republic."* Oxford.
- Bermúdez, J. 2006. "Knowledge, Naturalism, and Cognitive Ethology: Kornblith's Knowledge and Its Place in Nature." *Philosophical Studies* 127:299–316.
- Berti, E. 1983. "Il Platone di Krämer e la metafisica classica." *Rivista di filosofia neoscolastica* 75 (3): 313–326.
- 2001. "Multiplicity and Unity of Being in Aristotle." *Proceedings of the Aristotelian Society* 101:185–207.
- 2003. "Il dibattito odierno sulla cosiddetta 'teologia' di Aristotle." *Paradigmi* 21: 279–297.
- 2015. *Aristote: Métaphysique Epsilon*. Paris.
- 2017. *Aristotele: Metafisica*. Bari.
- 2018. "Bien en soi ou bien humain?: Aristote et Platon." In *XΩPA: Revue d'études anciennes et medievals* 15–16:257–272.

-
- Beversluis, J. 2006. "A Defense of Dogmatism in the Interpretation of Plato." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 31:85–111.
 - Blackburn, S. 1984. *Spreading the Word*. Oxford.
 - Bluck, R. 1955. *Plato's "Phaedo."* London.
 - Blyth, D. 2000. "Platonic Number in the Parmenides and Metaphysics XIII." *International Journal of Philosophical Studies* 8 (1): 23–45.
 - Bobzien, S. 1998. *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. Oxford.
 - Bonazzi, M. 2012. "Antiochus and Platonism." In *The Philosophy of Antiochus*, edited by D. Sedley, 307–333. Cambridge.
 - 2015. *Il Platonismo*. Torino.
 - Bonazzi, M., and J. Opsomer, eds. 2009. *The Origins of the Platonic System: Platonisms of the Early Empire and Their Philosophical Contexts*. Louvain.
 - Bos, E. P., and P. A. Meijer, eds. 1992. *On Proclus and His Influence in Medieval Philosophy*. Leiden.
 - Bostock, D. 1986. *Plato's "Phaedo."* Oxford.
 - Boys-Stones, G. 2012. "Antiochus' Metaphysics." In *The Philosophy of Antiochus*, edited by D. Sedley, 220–236. Cambridge.
 - 2018. *Platonist Philosophy: 80 BC to AD 250*. Cambridge.
 - Boys-Stones, G., D. El Murr, and C. Gill, eds. 2013. *The Platonic Art of Philosophy*. Cambridge.
 - Braine, D. 1993. *The Human Person: Animal and Spirit*. London.
 - Brandom, R. 2000. *Rorty and His Critics*. Oxford.
 - Brickhouse, T., and N. D. Smith. 1994. *Plato's Socrates*. Oxford.
 - 2010. *Socratic Moral Psychology*. Cambridge.

- Brisson, L. 1998. *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*. 3rd ed. Sankt Augustin.
- 1999. *Platon: Parménide*. 2nd ed. Paris.
- 2002. "L'approche traditionnelle de Platon par H. F. Cherniss." In *New Images of Plato*, edited by G. Reale and S. Scolnicov, 85–97. Sankt Augustin.
- 2018. "Sur le Bien de Platon: Métamorphose d'une anecdote." *ΧΩΡΑ: Revue d'études anciennes et medievales* 15–16:167–180.
- Brittain, C. 2001. *Philo of Larissa*. Oxford.
- 2012. "Antiochus' Epistemology." In *The Philosophy of Antiochus*, edited by D. Sedley. 104–130. Cambridge.
- Broadie, S. 2012. *Nature and Divinity in Plato's "Timaeus"*. Cambridge.
- Brown, J. 2012. *Platonism, Naturalism, and Mathematical Knowledge*. New York.
- Brown, L. 1998. "Innovation and Continuity: The Battle of the Gods and Giants, Sophist 245–249." In *Method in Ancient Philosophy*, edited by J. Gentzler, 181–207. Oxford.
- Brunschwig, J. 1971. "EE I 8, 1218a15–32 et le περὶ τὰγαθοῦ." In *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, edited by P. Moraux and D. Harlfinger, 197–222. Berlin.
- (1988) 1994. "The Stoic Theory of the Supreme Genus and Platonic Ontology." In *Papers in Hellenistic Philosophy*, 92–157. Cambridge, MA. Originally published as "La théorie stoïcienne du genre suprême et l'ontologie platonicienne," in *Matter and Metaphysics, Fourth Symposium Hellenisticum, Elenchos*, edited by J. Barnes and M. Mignucci, 19–127. Naples.
- 2003. "Stoic Metaphysics." In *The Cambridge Companion to Stoicism*, edited by B. Inwood, 206–232. Cambridge.

-
- Bulmer-Thomas, I. 1983. "Plato's Theory of Number." *Classical Quarterly* 33 (2): 375–384.
 - Burge, T. 1971. "The Ideas as Aitai in the *Phaedo*." *Phronesis* 16:1–13.
 - Burgess, J.P., and G. Rosen. 2005. "Nominalism Reconsidered." In *Oxford Handbook of the Philosophy of Mathematics and Logic*, edited by S. Shapiro, 515–536. Oxford.
 - Burnet, J. 1911. *Platonis Opera: "Phaedo."* Oxford.
 - Burnyeat, M. 1990. *The "Theaetetus" of Plato*. Indianapolis, IN.
 - 2000. "Plato on Why Mathematics Is Good for the Soul." In *Mathematics and Necessity: Essays in the History of Philosophy*, edited by T. Smiley, 1–81. *Proceedings of the British Academy*. Oxford.
 - Butchvarov, P. 1966. *Resemblance and Identity*. Bloomington, IN.
 - Butler, E. 2014. *Essays on the Metaphysics of Polytheism in Proclus*. New York.
 - Butorac, D., and D. Layne, eds. 2017. *Proclus and His Legacy*. Berlin.
 - Cairns, D., F.G. Hermann, and T. Penner, eds. 2007. *Pursuing the Good: Ethics and Metaphysics in Plato's "Republic."* Edinburgh.
 - Carnap, R. (1950) 1956. "Empiricism, Semantics, and Ontology." *Revue Internationale de Philosophie* 4 (11): 20–40. Reprinted in *Carnap, Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic* (Chicago, 1956), 205–221.
 - Chalmers, D. 2012. *Constructing the World*. Oxford.
 - Cherniss, H. 1932. "On Plato's Republic X 597B." *American Journal of Philology* 53:233–242.
 - 1936. "The Philosophical Economy of Plato's Theory of Ideas." *American Journal of Philology* 57:445–56. Reprinted in *Allen, Studies in Plato's Metaphysics*, 1–12.

- (1944) 1962. Aristotle's Criticism of Plato and the Academy. New York.
- 1945. The Riddle of the Early Academy. New York.
- 1957. "The Relation of the Timaeus to Plato's Later Dialogues." American Journal of Philology 78:225–266. Reprinted in Allen, Studies in Plato's Metaphysics, 339–378.
- Chiaradonna, R. 2010. "Esegesi e sistema in Plotino." In Argumenta in Dialogos Platonis. Teil 1: Platoninterpretation und ihre Hermeneutik von der Antike bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts, edited by A. Netzschke-Hentschke, 101–117. Basel.
- Chlup, R. 2012. Proclus: An Introduction. Cambridge.
- Churchland, Patricia. 1987. "Epistemology in the Age of Neuroscience." Journal of Philosophy 84 (10): 544–553.
- Churchland, Paul. 2013. Plato's Camera. Cambridge, MA.
- Cohoe, C. 2017. "Why the One Cannot Have Parts: Plotinus on Divine Simplicity, Ontological Independence, and Perfect Being Theology." Philosophical Quarterly 67 (269): 751–771.
- Colyvan, M. 2010. "There Is No Easy Road to Nominalism." Mind 119:285–306.
- Coope, U. 2016. "Rational Assent and Self-Reversion: A Neoplatonist Response to the Stoics." Oxford Studies in Ancient Philosophy 50:237–288.
- Cooper, J. 1970. "Plato on Sense-Perception and Knowledge: Theaetetus 184 to 186." Phronesis 15:123–146.
- 1977a. "Plato's Theory of Human Good in the Philebus." Journal of Philosophy 74:714–730. Reprinted in Cooper, Reason and Emotion (1999), 151–164.

-
- 1977b. "The Psychology of Justice in Plato." *American Philosophical Quarterly* 14: 151–157. Reprinted in Cooper, *Reason and Emotion* (1999), 138–149.
 - 1999. *Reason and Emotion*. Princeton, NJ.
 - Corcilius, K. 2018. "Ideal Intellectual Cognition in *Timaeus* 37A2–C5." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 54:51–105.
 - Cornford, F. M. 1912. *From Religion to Philosophy*. London.
 - 1934. *Plato's Theory of Knowledge*. London.
 - 1937. *Plato's Cosmology*. London.
 - 1939. *Plato and Parmenides*. London.
 - 1952. *Principium Sapientiae*. Cambridge.
 - Craig, W. 2016. *God over All: Divine Aseity and the Challenge of Platonism*. Oxford.
 - Crivelli, P. 2012. *Plato's Account of Falsehood*. Cambridge.
 - Crombie, I. M. 1963. *An Examination of Plato's Doctrines*. 2 vols. London.
 - Cürsgen, D. 2007. *Henologie und Ontologie: Die metaphysische Prinzipienlehre des späten Neuplatonismus*. Würzburg.
 - D'Ancona, C. 1992a. "Proclo: Enadi e ἀρχαί nell'ordine sovrasensibile." *Rivista di storia della filosofia* 47:265–294.
 - 1992b. "AMOPΦON KAI ANEIΔEON: Causalité des formes et causalité de l'un chez Plotin." *Revue de philosophie ancienne* 10:69–113.
 - 1996. "Plotinus and Later Platonic Philosophers on the Causality of the First Principle." In *The Cambridge Companion to Plotinus*, edited by L. Gerson, 356–385. Cambridge.

- 2000. "La doctrine des principes: Syrianus comme source textuelle et doctrinale de Proclus. 1ère partie: histoire du problème." In Proclus et la théologie platonicienne, edited by A. Ph. Segonds and L. G. Westerink, 189–225. Leuven.
- Dancy, R. 1999. "The Categories of Being in Plato's Sophist 255C–E." *Ancient Philosophy* 19 (1): 45–72.
- 2004. *Plato's Introduction of Forms*. Cambridge.
- Dasgupta, S. 2017. "Normative Non-Naturalism and the Problem of Authority." *Proceedings of the Aristotelian Society* 127:297–319.
- Davidson, D. 1984. *Inquires into Truth and Interpretation*. Oxford.
- De Caro, M., and D. Volterini, eds. 2010. *Naturalism and Normativity*. New York.
- de Vogel, C. 1986. *Rethinking Plato and Platonism*. Leiden.
- Des Places, É. 1973. *Numénius: Fragments*. Paris.
- Defilippo, J. 1994. "Aristotle's Identification of the Prime Mover as God." *Classical Quarterly* 44 (2): 393–409.
- Delcomminette, S. 2006. *Le Philèbe de Platon: Introduction à l'agathologie platonicienne*. Leiden.
- Dennett, D. C. 2006. *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*. London.
- Denton, M. 2016. *Evolution: Still a Theory in Crisis*. Seattle, WA.
- Desjardins, R. 2004. *Plato and the Good*. Leiden.
- Deutsch, D. 2011. *The Beginning of Infinity: Explanations That Transform the World*. London.
- d'Hoine, P. 2008. "The Intelligent Design of the Demiurge: On an Argument from Design in Proclus." *Études platoniciennes* 5:63–90.

-
- Dillon, J. (1977) 1996. *The Middle Platonists: 80 B.C. to A.D. 200*. 2nd ed. Ithaca, NY. 1987. *Proclus' Commentary on Plato's "Parmenides."* Translated by G. Morrow and J. Dillon. Princeton, NJ.
 - 1993. *Alcinous: The Handbook of Platonism*. Oxford.
 - 2003. *The Heirs of Plato*. Oxford.
 - Dixsaut, M. 1991. "Ousia, 'eidos,' et 'idea,' dans le 'Phédon.'" *Revue Philosophique* 116: 479–500.
 - 2016. *Le naturel philosophe: Essai sur les dialogues de Platon*. Paris.
 - Dodds, E. R. 1928. "The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One.'" *Classical Quarterly* 22 (3/4): 129–142.
 - (1933) 1963. *Proclus: The Elements of Theology. A Revised Text with Translation*. Oxford.
 - Donini, P. 1994. "Testi e commenti, manuali e insegnamento: La forma sistematica e i metodi della filosofia in età posthellenistica." In *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW) II 36.7: 5027–5100*. Reprinted in *Commentary and Tradition: Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy*, edited by M. Bonazzi (Berlin, 2011), 211–282.
 - 2011. *Commentary and Tradition: Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy*. Edited by M. Bonazzi. Berlin.
 - Dumoncel, J.C. 1992. "La théorie platonicienne des idées-nombres." *Revue de philosophie ancienne* 10:3–34.
 - Duncombe, M. 2016. "Thought as Internal Speech in Plato and Aristotle." *Logical Analysis and History of Philosophy* 19:105–125.
 - Durrant, M., ed. 1993. *Aristotle's De Anima*. London.
 - Edelstein, L. 1962. "Platonic Anonymity." *American Journal of Philology* 83:1–22.

- Emilsson, E. 2007. Plotinus on Intellect. Oxford.
- 2017. Plotinus. London.
- Erler, M. 2007. Platon: Grundriss der Geschichte der Philosophie; Die Philosophie der Antike. Edited by H. Flashar. Bd. 2/2. Basel.
- Fazzo, S. 2018. "L'epilogo del libro Lambda della Metafisica di Aristotele: Il bene come principio." In *XΩPA: Revue d'études anciennes et medievals* 15-16:359-377.
- Ferber, R. 2002. "The Absolute Good and the Human Goods." In *New Images of Plato: Dialogues on the Idea of the Good*, edited by G. Reale and S. Scolnicov, 187-196. Sankt Augustin.
- 2003. "L'idea del bene è o non è terascendente?: Ancora su ἐπέκεινα τῆς οὐσίας." In *Platone e la tradizione platonica*, edited by M. Bonazzi and F. Trabattori, 127-149. Milan.
- Ferrari, F. 2003. "L'idea del bene: Collocazione ontologica e funzione causale." In *Vegetti, La Repubblica*, 5:287-325.
- 2008. "Intelligenza e intelligibilità nel Timeo di Platone." In *Platonism and Forms of Intelligence*, edited by J. Dillon and M. E. Zovko, 81-104. Berlin.
- 2010. "Dalla verità alla certezza: La fondazione dialettica del sapere nella 'Repubblica' di Platone." In *Giornale critico della filosofia italiana* 6 (3): 601-619.
- 2017. "Esegesi, sistema e tradizione: La prospettiva filosofica del medioplatonismo." In *Philosophia in der Konkurrenz von Schulen, Wissenschaften und Religionen: Zur Pluralisierung des Philosophiebegriffs in Kaiserzeit und Spätantike*, edited by C. Riedweg, 33-60. Berlin.
- 2018. "Platone ha effettivamente identificato il demiurgo del Timeo e l'idea del bene della Repubblica?: Riflessioni intorno a un'antica querelle filosofica." *Xώρα* 15-16:67-91.

-
- Field, H. 1980. *Science without Numbers: A Defense of Nominalism*. Princeton, NJ.
 - Findlay, J. N. 1974. *Plato: The Written and Unwritten Doctrines*. New York.
 - Fine, G. 1978. "Knowledge and Belief in Republic V." *Archiv für Geschichte der Philosophie* 60:121–139.
 - 1990. "Knowledge and Belief in Republic V–VII." In *Companions to Ancient Thought*, edited by S. Everson, 1:85–115. Cambridge.
 - 2016. "The Two-World Theory in the *Phaedo*." *British Journal for the History of Philosophy* 24 (4): 557–572.
 - Fodor, J. 2002. Review of *Thinking about Consciousness* by D. Papineau. *London Review of Books* 24, no. 17 (September 5):21–22.
 - Foot, P. 2001. *Natural Goodness*. Oxford.
 - Forrest, B. 2000. "Methodological Naturalism and Philosophical Naturalism." *Philo* 3 (1): 7–29.
 - Frede, M. 1967. *Prädikation und Existenzaussage*. Göttingen.
 - 1980. "The Original Notion of Cause." In *Doubt and Dogmatism*, edited by M. Schofield, M. Burnyeat, and J. Barnes, 217–249. Oxford.
 - 1992. "Plato's Argument and the Dialogue Form." In *Methods of Interpreting Plato and His Dialogues*. Oxford Studies in Ancient Philosophy. Supplementary volume, edited by J. Klagge and N. Smith, 201–219. Oxford.
 - 2000. Introduction to Frede and Charles, *Aristotle's Metaphysics Lambda*, 1–52.

- Frede, M., and D. Charles, eds. 2000. Aristotle's Metaphysics Lambda: Symposium Aristotelicum. Oxford.
- Fronterotta, F. 2001. MEΘΕΞΙΣ: Le teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche; dai dialoghi giovanili al 'Parmenide.' Pisa.
- 2007. "The Development of Plato's Theory of Ideas and the 'Socratic Question.'" Oxford Studies in Ancient Philosophy 32:37–62.
- Fujisawa, N. 1974. "Ἐχειν, μετέχειν and Idioms of 'Paradigmatism' in Plato's Theory of Forms." Phronesis 19:30–58.
- Furth, M. 1991. "A 'Philosophical Hero'?: Anaxagoras and the Eleatics." Oxford Studies in Ancient Philosophy 9:95–129.
- Gaiser, K. (1963) 1968. Platons ungeschriebene Lehre: Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule. Stuttgart.
- 1968. "Quellenkritische Probleme der indirekten Platonüberlieferung." In Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie. Abhandlung der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.hist. Kl, 2. Heidelberg: 31–84. Reprinted in Gesammelte Schriften, edited by T. Szlezák (Sankt Augustin, 2004), 205–263.
- 1980. "Plato's Enigmatic Lecture on the Good." In Gesammelte Schriften, edited by T. Szlezák, 265–294. Sankt Augustin, 2004.
- 2004. Gesammelte Schriften. Edited by T. Szlezák. Sankt Augustin.
- Gallop, D. 1975. Plato's "Phaedo." Oxford.
- Gersh, S. 1973. KINHΕΙΣ AKINHΤΟΣ. Leiden.
- 2014. Interpreting Proclus: From Antiquity to the Renaissance. Cambridge.
- Gerson, L. 1993. "Plotinus' Metaphysics: Creation or Emanation?" Review of Metaphysics 46:559–574.

-
- 2003. *Knowing Persons*. Oxford.
 - 2005a. *Aristotle and Other Platonists*. Ithaca, NY.
 - 2005b. "What Is Platonism?" *Journal of the History of Philosophy* 43:253–276.
 - 2006. "The 'Holy Solemnity' of Forms and the Platonic Interpretation of the Sophist." *Ancient Philosophy* 26:291–304.
 - 2009. *Ancient Epistemology*. Cambridge.
 - 2013a. *From Plato to Platonism*. Ithaca, NY.
 - 2013b. "Incomposite Being." In *Aristotle on Metaphysics and Method*, edited by E. Feser, 259–276. New York.
 - 2014. "The Myth of Plato's Socratic Period." *Archiv für Geschichte der Philosophie* 96:403–430.
 - 2015. "Ideas of the Good." In *Nails and Tarrant, Second Sailing*, 225–242.
 - 2016. "The Neoplatonic Interpretation of Plato's Parmenides." *International Journal of the Platonic Tradition* 10 (1): 65–94.
 - 2018. "Socrates's Autobiography: An Epitome of Platonism." In *Plato's Phaedo: Selected Papers from the Eleventh Symposium Platonicum*, 323–327. Baden-Baden.
 - Gill, M. L. 1989. *Aristotle on Substance: The Paradox of Unity*. Princeton, NJ.
 - 1996. *Plato: "Parmenides."* Indianapolis, IN.
 - 2012. *Philosophos: Plato's Missing Dialogue*. Oxford.
 - Gonzalez, F., ed. 1995. *The Third Way: New Directions in Platonic Studies*. Lanham, MD.
 - Goodman, N. 1978. *Ways of Worldmaking*. Indianapolis, IN.
 - Gosling, J. C. B. 1973. *Plato: The Arguments of the Philosophers*. London.

- Griswold, C. 1999. "E Pluribus Unum?: On the Platonic 'Corpus.'" *Ancient Philosophy* 19:361–397.
- Grote, G. 1865. *Plato and the Other Companions of Sokrates*. 3 vols. London.
- Guthrie, W. K. C. 1978. *A History of Greek Philosophy*. Vol. 5: *The Later Plato and the Academy*. Cambridge.
- Gutiérrez, R. 2012. "Die Stufen der Selbsterkenntnis in Platons Politeia." In *Platons Hermeneutik und Prinzipiendenken im Licht der Dialoge und der antiken Tradition*, edited by U. Bruchmüller, 329–344. Hildesheim.
- Gutting, G. 2003. "Rorty's Critique of Epistemology." In *Richard Rorty*, edited by C. Guignon and D. Hiley, 41–60. Cambridge.
- Hackforth, R. 1945. *Plato's "Phaedrus"*. Cambridge.
- Hadot, P. 1995. *Philosophy as a Way of Life*. Edited by A. Davidson. Translated by M. Chase. Chicago.
- 2002. *What Is Ancient Philosophy*. Translated by M. Chase. Cambridge, MA.
- Hale, B. 1987. *Abstract Objects*. Oxford.
- Halfwassen, J. 1992a. *Der Aufstieg zum Einen: Untersuchungen zu Platon und Plotin*. Stuttgart.
- 1992b. "Speusipp und die Unendlichkeit des Einen: Ein neues Speusipp-Testimonium bei Proklos und seine Bedeutung." *Archiv für Geschichte der Philosophie* 74:43–73.
- 1993. "Speusippus und die metaphysische Deutung von Platons 'Parmenides.'" In *EN KAI ΠΛΗΘΟΣ: Einheit und Vielheit*, edited by L. Hagemann and R. Gleiß, 339–373. Würzburg.

-
- 1997. "Monismus und Dualismus in Platons Prinzipienlehre." *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 2:1–21.
 - 2000. "Der Demiurg: Seine Stellung in der Philosophie Platons und seine Deutung im antiken Platonismus." In *La Timée de Platon: Contributions à la histoire de sa réception*, edited by A. Neschke-Hentschke, 39–62. Louvain.
 - 2004. "Platons Metaphysik der Einen." In *Platon verstehen: Themen und Perspektiven*, edited M. van Ackern, 263–278. Darmstadt.
 - Hamlyn, D. W. 1993. *Aristotle: De Anima. Books II and III*. Oxford.
 - Harte, V. 2017. "Knowing and Believing in Republic 5." In *Rereading Ancient Philosophy: Old Chestnuts and Sacred Cows*, edited by V. Harte and R. Woolf, 141–162. Cambridge.
 - Hermann, F.G. 2005. "Plato's Answer to Democritean Determinism." In *La catena delle cause*, edited by C. Natali and S. Maso, 37–55. Amsterdam.
 - Hicks, R. D. 1907. *Aristotle: De anima*. Cambridge.
 - Hitchcock, D. 1985. "The Good in Plato's Republic." *Apeiron* 19 (2): 65–92.
 - Horn, C. 1995. "Kritik der bisherigen Naturforschung und die Ideentheorie." In *Phaidon*, edited by J. Müller, 127–142. Berlin.
 - Hölsle, V. 1984. *Wahrheit und Geschichte: Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von "Parmenides" bis Plato*. Stuttgart.
 - Huffman, C. 1993. *Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic*. Cambridge.
 - Hursthouse, R. 1999. *On Virtue Ethics*. Oxford.
 - Irwin, T. 1995. *Plato's Ethics*. Oxford.

- 1999. "The Theory of Forms." In *Plato I: Metaphysics and Epistemology*, edited by G. Fine, 143–170. Oxford.
- 2007. *The Development of Ethics*. Vol. 1. Oxford.
- Jaeger, W. 1948. *Aristotle: Fundamentals of the History of His Development*. Translated by R. Robinson. London.
- Johansen, T. 2004. *Plato's Natural Philosophy: A Study of the "Timaeus-Critias"*. Cambridge. 2013. "Timaeus in the Cave." In *The Platonic Art of Philosophy*, edited by G. Boys-Stones, D. El Murr, and C. Gill, 90–109. Cambridge.
- Kahn, C. (1976) 2009. "Why Existence Does Not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy." In *Essays on Being*, 62–74. Oxford.
- 1996. *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge.
- 2002. "On Platonic Chronology." In *New Perspectives on Plato, Modern and Ancient*, edited by J. Annas and C. Rowe, 93–127. Cambridge, MA.
- 2013. *Plato and the Post-Socratic Dialogue: The Return to the Philosophy of Nature*. Cambridge.
- Kamtekar, R. 2017. *Plato's Moral Psychology*. Oxford.
- Karfik, P. 2004. *Die Beseelung des Kosmos: Untersuchungen zur Kosmologie, Seelenlehre und Theologie in Platons Phaidon und Timaeus*. Munich.
- Kelsey, S. 2004. "Causation in the *Phaedo*." *Pacific Philosophical Quarterly* 85:21–43. Kirwan, C. 1971. *Aristotle's "Metaphysics" Books Γ, Δ, E*. Translated with Notes. Oxford. Kitcher, P. 1988. "Mathematical Naturalism." In *The History and Philosophy of Modern Mathematics*, edited by P. Aspray and P. Kitcher, 11:293–325. *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*. Minneapolis.

-
- 1992. "The Naturalist Returns." *Philosophical Review* 101:55–114.
 - Kornblith, H. 1994. "Naturalism: Both Metaphysical and Epistemological." In *Naturalism*, edited by P. French, T. Uehling, and H. Wettstein, 19:39–52. *Midwest Studies in Philosophy*. South Bend, IN.
 - 2002. *Knowledge and Its Place in Nature*. Oxford.
 - Korsgaard, C. 2008. *The Constitution of Agency*. Oxford.
 - Krämer, H. J. 1959. *Arete bei Platon und Aristoteles: Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*. Heidelberg.
 - (1964) 1967. *Der Ursprung der Geistmetaphysik*. 2nd ed. Amsterdam.
 - (1966) 2014. "Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon: Zur Definition des Dialektikers, *Politeia* 534B–C." *Philologus* 110:35–70.
 - Reprinted in *Gesammelte Aufsätze zu Platon*, ed. D. Mirbach, 33–71. Berlin.
 - (1969) 2014. "ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΕ ΟΥΣΙΑΣ: Zu Platon, *Politeia* 509B." *Archiv für Geschichte der Philosophie* 51:1–30. Reprinted in *Gesammelte Aufsätze zu Platon*, ed. D. Mirbach. Berlin.
 - 1990. *Plato and the Foundation of Metaphysics*. Albany, NY. See also the 6th edition of the Italian version, *Platone e i fondamenti della metafisica* (2001, Milan).
 - (1997) 2014. "Die Idee des Guten. Sonnen und Liniengleichnis (Buch VI 504a–511e)." In *Platon: Politeia*, edited by O. Höffe, 179–203. Berlin.
 - (2001) 2014. "Ist die Noesis bei Platon fallibel?" In *Sein und Werden im Lichte Platons*, edited by E. Jain and S. Grätzel, 111–121. Freiburg.

- 2014. *Gesammelte Aufsätze zu Platon*. Edited by D. Mirbach. Berlin.
- Kremer, K. 1987. "Bonum est diffusivum sui: Ein Beitrag zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum." In *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW)*, vol. 36/2, edited by W. Haase and H. Temporini, 994–1032. New York.
- Kuhn, T. 1970. "Reflections on My Critics." In *Criticism and the Growth of Knowledge*, edited by I. Lakatos and A. Musgrave, 231–278. Cambridge.
- Ladyman, J., and D. Ross. 2007. *Everything Must Go: Metaphysics Naturalized*. Oxford.
- Laks, A. 2000. "Metaphysics Λ 7." In *Frede and Charles, Aristotle's Metaphysics Lambda*, 207–243.
- Lavaud, L. 2018. "Y-a-t-il, selon Plotin, une *energeia* du Bien?" *Χώρα. Revue d'études anciennes et médiévales* 15–16:515–544.
- Lavecchia, S. 2006. *Una via che conduce al divino: La "homoiosis theo" nella filosofia di Platone*. Milan.
- 2010. *Oltre l'uno ed i molti*. Milan.
- 2012. "Agathologie oder Henologie?: Platons Prinzipienphilosophie jenseits von Monismus und Dualismus." In *Platons Hermeneutik und Prinzipiendenken im Licht der Dialoge und der antiken Tradition*, edited by U. Bruchmüller, 363–382. Hildesheim.
- Ledger, G. R. 1989. *Re-Counting Plato: A Computer Analysis of Plato's Style*. Oxford.
- Leiter, B. 2015. "Normativity for Naturalists." *Philosophical Issues* 25 (1): 64–79.
- Leng, M. 2010. *Mathematics and Reality*. Oxford.
- Lennox, J. 1985. "Plato's Unnatural Teleology." In *Platonic Investigations*, edited by D. J. O'Meara, 196–218. Washington, DC.

-
- Linguitti, A. 1988. "Giamblico, Proclo e Damascio sul principio anteriore all' Uno." *Elenchos* 1:95–106.
 - Lloyd, A. C. 1990. *The Anatomy of Neoplatonism*. Oxford.
 - Long, A. 1996. "Stoic Eudaimonism." In *Stoic Studies*, 179–201. Cambridge.
 - Long, A., and D. Sedley, eds. 1987. *The Hellenistic Philosophers*. 2 vols. Cambridge.
 - Longo, A., and P. Taormina, eds. 2016. *Plotinus and Epicurus*. Cambridge.
 - Lott, M. 2014. "Why Be a Good Human Being?: Natural Goodness, Reason, and the Authority of Human Nature." *Philosophia* 42:761–777.
 - Lowe, E. J. 2006. *The Four-Category Ontology: A Metaphysical Foundation for Natural Science*. Oxford.
 - Luchetti, C. 2014. *Tempo ed Eternità in Platone*. Milan.
 - MacArthur, D. 2004. "Naturalizing the Human or Humanizing Nature: Science, Nature, and the Supernatural." *Erkenntnis* 61:29–51.
 - MacKenna, S. 1962. *Plotinus: The Enneads*. 3rd ed. Revised by B. S. Page. London.
 - McDowell, J. 1994. *Mind and World*. Cambridge, MA.
 - 2000. "Towards Rehabilitating Objectivity." In *Brandom, Rorty and His Critics*, 109–124.
 - McEvoy, M. 2018. "Apriority, Necessity, and the Subordinate Role of Empirical Warrant in Mathematical Knowledge." *Theoria* 84:157–178.
 - Meinwald, C. 1991. *Plato's "Parmenides"*. Oxford.
 - Meixner, U. 2009a. "From Plato to Frege: Paradigms of Predication in the History of Ideas." *Metaphysica* 10:199–214.
 - 2009b. "Three Indications for the Existence of God in Causal Metaphysics." *International Journal for the Philosophy of Religion* 66:33–46.

- Menn, S. 1995. *Plato on God as Nous*. Carbondale, IL.
- Merlan, P. 1953. *From Platonism to Neoplatonism*. The Hague.
- 1967. "Greek Philosophy from Plato to Plotinus." In *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, edited by H. Armstrong, 14–132. Cambridge.
- Mesch, W. 2003. *Reflektierte Gegenwart: Eine Studie über Zeit und Ewigkeit bei Platon, Aristoteles, Plotin und Augustinus*. Heidelberg.
- Mettry-Tresson, C. 2012. *L'aporie ou l'expérience des limites de la pensée dans le Péri Archôn de Damaskios*. Leiden.
- Migliori, M. 1990. *Dialettica e Verità: Commentario filosofico al 'Parmenide' di Platone*. Milan.
- Miller, M. (1980) 2004. *The Philosopher in Plato's "Statesman."* Including "Dialectical Education and Unwritten Teachings in Plato's Statesman." 2nd ed. Las Vegas, NV.
- 1986. *Plato's "Parmenides."* Princeton, NJ.
- 1995. "'Unwritten Teachings' in the Parmenides." *Review of Metaphysics* 48: 591–633.
- Mohr, R. 2005. *God and Forms in Plato*. Las Vegas, NV.
- Moore, C. 2015. *Socrates and Self-Knowledge*. Cambridge.
- Moore, G. E. 1903. *Principia Ethica*. Cambridge.
- Morel, P.M. 2016. "Plotinus, Epicurus and the Problem of Intellectual Evidence." In *Plotinus and Epicurus: Matter, Perception, and Pleasure*, edited by A. Longo and D. Taormina, 96–112. Cambridge.
- Morris, S. 2018. "Carnap and Quine: Analyticity, Naturalism, and the Elimination of Metaphysics." *Monist* 101:394–416.
- Morrow, G., and J. Dillon. 1987. *Proclus' Commentary on Plato's "Parmenides."* Princeton, NJ.

-
- Mueller, I. 1989. "Platonism and the Study of Nature." In *Method in Ancient Philosophy*, edited by J. Gentzler, 76–89. Oxford.
 - Murphy, N. R. 1951. *The Interpretation of Plato's "Republic."* Oxford.
 - Nagel, T. 2012. *Mind and Cosmos.* Oxford.
 - Nails, D. 1995. *Agora, Academy, and the Conduct of Philosophy.* Dordrecht.
 - 2013. "Two Dogmas of Platonism." *Boston Area Colloquium on Ancient Philosophy* 28 (1): 77–101.
 - Nails, D., and H. Tarrant, eds. 2015. *Second Sailing: Alternative Perspectives on Plato.* Helsinki.
 - Nef, F. 2012. "Platon et la métaphysique actuelle." *Études platoniciennes* 9:13–46.
 - Nehemas, A. 1975. "Plato on the Imperfection of the Sensible World." *American Philosophical Quarterly* 12:105–117.
 - Neurath, O. 1931. "Physicalism: The Philosophy of the Vienna Circle." *Monist* 41 (4): 618–623.
 - Nightingale, A. 1995. *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy.* Cambridge.
 - Nikulin, D., ed. 2012. *The Other Plato: The Tübingen Interpretation of Plato's Inner-Academic Teachings.* Albany, NY.
 - Nussbaum, M., ed. 1986. *Logic, Science and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy.* G. E. L. Owen. Ithaca, NY, 1986.
 - O'Brien, D. 2005. "Einai copulatif et existentiel dans le Parménide de Platon." *Revue des Études Grecques* 118:229–245.
 - 2006. "Un problème de syntaxe dans le Parménide de Platon." *Revue des Études Grecques* 119:421–435.
 - 2013. "Forms and Concepts." In *Plato, Poet and Philosopher*, edited by E. Moutsopoulos and M. Protopapas-Marnelli, 193–244. Athens.

- O'Brien, M. 1967. *The Socratic Paradoxes and the Greek Mind*. Chapel Hill, NC.
- O'Conaill, D. 2018. "Grounding, Physicalism, and Necessity." *Inquiry* 61 (7): 713–730.
- O'Meara, D. 2013. *Sur les traces de l'Absolu: Études de philosophie antique*. Fribourg.
- O'Rourke, F. 1992. *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*. South Bend, IN.
- Oderberg, D. 2008. "Concepts, Dualism, and the Human Intellect." In *Psycho-Physical Dualism Today: An Interdisciplinary Approach*, edited by A. Antonietti, A. Coradini, and E. J. Lowe, 211–233. Lanham, MD.
- 2014. "Being and Goodness." *American Philosophical Quarterly* 51:345–356.
- Owen, G. E. L. 1953. "The Place of the Timaeus in Plato's Dialogues." *Classical Quarterly* 3:79–95. Reprinted in Nussbaum, *Logic, Science and Dialectic*, 65–84.
- 1966a. "Plato and Parmenides on the Timeless Present." *Monist* 50:317–340. Reprinted in Nussbaum, *Logic, Science and Dialectic*, 27–44.
- 1966b. "The Platonism of Aristotle." *Proceedings of the British Academy* 51:125–150.
- Reprinted in Nussbaum, *Logic, Science and Dialectic*, 200–220.
- Owens, J. 2007. *The Gradations of Being in Metaphysics E-Z*. Edited by L. Gerson. South Bend, IN.
- Palmer, J. 1999. *Plato's Reception of Parmenides*. Oxford.
- Papineau, D. 1993. *Philosophical Naturalism*. London.
- Patterson, R. 1985a, "On the Eternality of the Platonic Forms." *Archiv für Geschichte der Philosophie* 67:27–46.
- 1985b. *Image and Reality in Plato's Metaphysics*. Indianapolis, IN.

-
- Penner, T. 1971. "Thought and Desire in Plato." In *Plato II*, edited by G. Vlastos, 96–118. New York.
 - 1973. "Socrates on Virtue and Motivation." In *Exegesis and Argument: Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos*, edited by E. Lee, A. Mourelatos, and R. Rorty, 133–151. Phronesis. Supplementary volume 1.
 - 1991. "Desire and Power in Socrates: The Argument of Gorgias 466A–468E That Orators and Tyrants Have No Power in the City." *Apeiron* 24:147–202.
 - 1992. "Socrates and the Early Dialogues." In *The Cambridge Companion to Plato*, edited by R. Kraut, 121–169. Cambridge.
 - 2003. "The Forms, the Form of the Good, and the Desire for the Good in Plato's Republic." *Modern Schoolman* 80:191–233.
 - 2007a. "Introduction: The Good and the Form of the Good in Plato's Republic." In Cairns, Hermann, and Penner, *Pursuing the Good*, 1–13.
 - 2007b. "What the Form of the Good Is the Form of?: A Question about the Plot of the Republic." In Cairns, Hermann, and Penner, *Pursuing the Good*, 15–41.
 - Penner, T., and C. Rowe. 2005. *Plato's "Lysis."* Cambridge.
 - Perl, E. 1998. "The Demiurge and the Forms: A Return to the Ancient Interpretation of Plato's Timaeus." *Ancient Philosophy* 18:81–92.
 - 1999. "The Presence of the Paradigm: Immanence and Transcendence in Plato's
 - Theory of Forms." *Review of Metaphysics* 53 (2): 339–362.
 - 2011. "Esse Tantum and the One." *Quaestiones Disputatae* 2 (1–2): 185–200.

- 2014. "The Motion of Intellect: On the Neoplatonic Reading of Sophist 248E–249D." *International Journal of the Platonic Tradition* 8:135–160.
- Peterson, S. 2011. *Socrates and Philosophy in the Dialogues of Plato*. Cambridge.
- Pigler, A. 2002. *Plotin: Une métaphysique de l'amour*. Paris.
- Plantinga, A. 2006. "Against Materialism." *Faith and Philosophy* 23:3–32.
- Plass, P. 1964. "Philosophical Anonymity and Irony in the Platonic Dialogues." *American Journal of Philology* 85:254–278.
- Polansky, R. 2007. *Aristotle's De Anima*. Cambridge.
- Politis, V. 2010. "Explanation and Essence in Plato's *Phaedo*." In *Definition in Greek Philosophy*, edited by D. Charles, 62–114. Oxford.
- Pradeau, J.F. 1997. *Platon et la cité*. Paris.
- Press, G., ed. 1993. *Plato's Dialogues: New Studies and Interpretations*. Lanham, MD.
- ———, ed. 2000. *Who Speaks for Plato?* Lanham, MD.
- Price, H. 2008. "One Cheer for Representationalism." In *The Philosophy of Richard Rorty*, edited by R. Auxier, 304–322. Lasalle, IL.
- 2011. *Naturalism without Mirrors*. Oxford.
- Primavesi, O. 2012. "Text of *Metaphysics A*." In *Aristotle's "Metaphysics" Alpha*, edited by C. Steel with edition of Greek text by O. Primavesi, 465–516. Oxford.
- Prior, W. 1997. "Why Did Plato Write Socratic Dialogues." *Apeiron* 30:109–123.
- 2004. "Socrates Metaphysician." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 27:1–14.

-
- Pritchard, P. 1995. *Plato's Philosophy of Mathematics*. Sankt Augustin.
 - Putnam, H. 2000. "Richard Rorty on Reality and Justification." In *Brandon, Rorty and His Critics*, 81–87.
 - 2004. *Ethics without Ontology*. Cambridge, MA.
 - Quine, W. V. O. (1948) 1980. "On What There Is." *Review of Metaphysics* 2 (5): 21–38.
 - Reprinted in Quine, *From a Logical Point of View*, 1–19.
 - (1951) 1980. "Two Dogmas of Empiricism." *Philosophical Review* 60 (1): 20–43. Reprinted in Quine, *From a Logical Point of View*, 20–46.
 - 1953. "Mr. Strawson on Logical Theory." *Mind* 62:433–451.
 - 1969. "Epistemology Naturalized." In *Ontological Relativity and Other Essays*, 69–90. New York.
 - 1980. *From a Logical Point of View: Nine Logico-Philosophical Essays*. 2nd ed. Cambridge, MA.
 - 1981. *Theories and Things*. Cambridge, MA.
 - Rappe, S. 2000. *Reading Neoplatonism: Non-Discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus, and Damascius*. Cambridge.
 - Rea, M. 1998. "Sameness without Identity: An Aristotelian Solution for the Problem of Material Constitution." *Ratio* 11 (3): 316–328.
 - 2002. *World without Design*. Oxford.
 - Reale, G. 1997. *Towards a New Interpretation of Plato*. Translated by J. Catan. Washington, DC. Translation is from *Per una nuova interpretazione di Platone: Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte,"* 10th ed., 1991. Milan.
 - 2008. *Autotestimonianze e rimandi dei dialoghi di Platone alle "dottrine non scritte."* Milan.

- Reeve, C. D. C. 2000. Substantial Knowledge. Indianapolis, IN.
- Resnik, M. 1981. "Mathematics as a Science of Patterns: Ontology and Reference." *Nous* 15 (4): 529–550.
- 1982. "Mathematics as a Science of Patterns: Epistemology." *Nous* 16 (1): 95–105.
- Richard, M.D. (1986) 2005. *L'enseignement oral de Platon*. 2nd ed. Paris.
- 2012. "Un débat toujours d'actualité dans le domaine de l'histoire de la philosophie: Le débat autour de l'enseignement oral de Platon." In *Platons Hermeneutik und Prinzipiendenken im Licht der Dialogen und der antiken Tradition*, edited by U. Bruchmüller, 41–79. Hildesheim.
- Rist, J. 1989. *The Mind of Aristotle: A Study in Philosophical Growth*. Toronto.
- 2002. *Real Ethics: Rethinking the Foundations of Morality*. Cambridge.
- Ritchie, J. 2017. *Understanding Naturalism*. Stocksfield.
- Robin, L. 1908. *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*. Paris.
- Robinson, T. M. 1979. "The Argument of Timaeus 27Dff." *Phronesis* 24:105–109.
- Rodier, G. 1902. "Les mathématiques et la dialectique dans le système de Platon." *Archiv für Geschichte der Philosophie* 15:479–490.
- Rödl, S. 2014. Review of *Transcendental Philosophy and Naturalism*, edited by J. Smith and P. Sullivan. *European Journal of Philosophy* 22:483–504.
- 2018. *Self-Consciousness and Objectivity*. Cambridge, MA.
- Rodriguez-Pereyra, G. 2002. *Resemblance Nominalism*. Oxford.
- Rorty, R. 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, NJ.

-
- 1982. *Consequences of Pragmatism: Essays, 1972–1980*. Minneapolis, MN.
 - 1995. “Is Truth a Goal of Inquiry?: Davidson vs. Wright.” *Philosophical Quarterly* 45:281–300.
 - 2000. *Philosophy and Social Hope*. London.
 - 2001. *Objectivity Relativism and Truth*. *Philosophical Papers*. Vol. 1. Cambridge.
 - Rosenberg, A. 2015. “Disenchanted Naturalism.” <http://intertheory.org/rosenberg.htm>.
 - 2017. “Darwinianism as Philosophy: Can the Universal Acid be Contained?” In *How Biology Shapes Philosophy: New Foundations for Naturalism*, edited by D. L. Smith, 23–50. Cambridge.
 - 2018. “Making Mechanism Interesting.” *Synthese* 195:11–33.
 - Ross, J. 1992a. *Thought and World: The Hidden Necessities*. South Bend, IN.
 - 1992b. “Immaterial Aspects of Thought.” *Journal of Philosophy* 89:136–150.
 - Ross, W. D. 1924. *Aristotle: Metaphysics*. 2 vols. Oxford.
 - 1951. *Plato’s Theory of Ideas*. Oxford.
 - Rowe, C. 2007. *Plato and the Art of Philosophical Writing*. Cambridge.
 - Russell, B. 1935. *Religion and Science*. Oxford.
 - Saffrey, H. D. 2003. *Introduction to Proclus: Théologie platonicienne*, livre 3, edited and translated by H. D. Saffrey and L. Westerink, ix–ci. Paris.
 - Saffrey, H. D., and L. Westerink, eds. 1968. *Proclus: Théologie platonicienne*, livre 1. Paris.
 - Santas, G. 1979. *Socrates: Philosophy in Plato’s Early Dialogues*. London.

- 1980. "The Form of the Good in Plato's Republic." *Philosophical Inquiry* 2:374–403.
- Sayre, K. 1983. *Plato's Later Ontology: A Riddle Resolved*. Princeton, NJ.
- 1995. *Plato's Literary Garden: How to Read a Platonic Dialogue*. Princeton, NJ.
- 1996. *Parmenides' Lesson*. South Bend, IN.
- 2006. *Metaphysics and Method in Plato's "Statesman"*. Cambridge.
- Scanlon, T. 2010. "Metaphysics and Morals." In *Naturalism and Normativity*, edited by M. De Carlo and D. Volterini, 7–22. New York.
- Schaffer, J. 2009. "On What Grounds What." In *Metametaphysics: New Essays on the Foundation of Ontology*, edited by D. Manley, D. Chalmers, and R. Wasserman, 347–383. Oxford.
- 2010a. "The Internal Relatedness of All Things." *Mind* 119:341–376.
- 2010b. "Monism: The Priority of the Whole." *Philosophical Review* 119 (1): 31–76.
- Schur, B. 2013. *Von hier nach dort: Der Philosophiebegriff bei Platon*. Göttingen.
- Scolnicov, S. 2003. *Plato's "Parmenides"*. Berkeley, CA.
- 2017. "Atemporal Teleology in Plato." In *Teleology in the Ancient World*, edited by J. Rocca, 45–57. Cambridge.
- Sedley, D. 1985. "The Stoic Theory of Universals." *Southern Journal of Philosophy*. Supplementary volume 23:87–90.
- 1990. "Teleology and Myth in the *Phaedo*." *Proceedings of the Boston Area Colloquium on Ancient Philosophy* 11, edited by J. Cleary and D. Shartin, 359–384. Lanham, MD.

-
- 1995. "The Dramatis Personae of Plato's *Phaedo*." *Proceedings of the British Academy* 85:3–26.
 - 2000. "Metaphysics Lambda 10." In Frede and Charles, *Aristotle's Metaphysics Lambda*, 327–350.
 - 2002. "The Origin of Stoic God." In *Philosophia Antiqua: Studies in Hellenistic Theology; Its Background and Aftermath*, edited by D. Frede and A. Laks, 41–81. Leiden.
 - ed. 2012. *The Philosophy of Antiochus*. Cambridge.
 - 2013. "Socratic Intellectualism in the Republic's Central Digression." In *The Platonic Art of Philosophy*, edited by G. Boys-Stones, D. El Murr, and C. Gill, 70–89. Cambridge.
 - Sellars, W. (1956) 1997. *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge, MA.
 - (1963) 1991. *Science, Perception, and Reality*. 2nd ed. London.
 - 1980. *Naturalism and Ontology*. Reseda, CA.
 - Shapiro, S. 1997. *Philosophy of Mathematics: Structure and Ontology*. Oxford.
 - 2000. *Thinking about Mathematics*. Oxford.
 - Sharma, R. 2009. "Socrates's New Aitia: Causal and Metaphysical Explanations in Plato's *Phaedo*." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 36:137–177.
 - 2015. "Phaedo 100B3–9." *Mnemosyne* 68 (3): 393–412.
 - Shields, C. 2011. "Plato and Aristotle in the Academy." In *The Oxford Handbook of Plato*, edited by G. Fine, 504–525. Oxford.
 - 2016. *Aristotle: De Anima*. Oxford.

- Shorey, P. 1933. *What Plato Said*. Chicago.
- Sillitti, G. 2005. "L'idea del bene tra geometria e dialettica nei libri VI e VII della Repubblica platonica." In *Eidos-Idea: Platone, Aristotele e la tradizione platonica*, edited by F. Fronterotta and W. Leszl, 91–101. Sankt Augustin.
- Silverman, A. 2002. *The Dialectic of Essence*. Princeton, NJ.
- Skrbina, D. 2005. *Panpsychism in the West*. Boston, MA.
- Smith, J. A. 1931. *Aristotle's De Anima*. Oxford.
- Smith, N. D. 2000. "Plato on Knowledge as Power." *Journal of the History of Philosophy* 38 (2): 145–168.
- 2014. "Socratic Metaphysics?" *Apeiron* 47 (2): 419–434.
- 2018. "Aristotle on Socrates." In *Socrates and the Socratic Dialogue*, edited by A. Stavru and C. Moore, 602–622. Leiden.
- Smith, Q. 2001. "The Metaphilosophy of Naturalism." *Philo* 4 (2): 195–215.
- Sorabji, R. 1982. "Myths about Non-Propositional Thought." In *Language and Logos: Studies in Ancient Greek Philosophy Presented to G. E. L. Owen*, edited by M. Schofield and M. Nussbaum, 295–314. Cambridge.
- 2000. "Is the True Self an Individual in the Platonist Tradition?" In *Le Commentaire: Entre tradition et innovation*, edited by M.O. Goulet-Caze, 293–299. Paris.
- Steel, C. 2012. "Plato as Seen by Aristotle (Metaphysics A 6)." In *Aristotle's "Metaphysics" Alpha*, edited by C. Steel, 167–200. Oxford.
- Steinthal, H. 1998. "L'Enseignement oral dispensé par Platon." *Les Études philosophiques* 1:57–68.

-
- Stenzel, J. (1924) 1933. *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*. Leipzig.
 - Strahler, A. 1992. *Understanding Science*. Buffalo, NY.
 - Strawson, G. 2006. *Consciousness and Its Place in Nature: Does Consciousness Entail Panpsychism?* Edited by A. Freeman. Exeter.
 - 2012. "Real Naturalism." *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 86 (2): 125–154.
 - Strawson, P. 1985. *Scepticism and Naturalism: Some Varieties*. London.
 - Striker, G. 1996. "Following Nature." In *Essays in Hellenistic Epistemology and Ethics*, 221–280. Cambridge.
 - Svavarsson, S. 2009. "Plato on Forms and Conflicting Appearances: Phaedo 74A9–C6." *Classical Quarterly* 59 (1): 60–74.
 - Szaif, J. (1996) 1998. *Platons Begriffe der Wahrheit*. Munich.
 - 2007. "Doxa and Epistémé as Modes of Acquaintance in Republic V." *Études platoniciennes* 4:253–272.
 - Szlezák, T. 1979. *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*. Basel.
 - 1985. *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*. Berlin.
 - 1994. "Tre lezioni su Platone e la scrittura della filosofia." *Rivista di filosofia neoscholastica* 86:3–43.
 - 1997a. "Schleiermachers 'Einleitung' zur Platon-Übersetzung: Ein Vergleich mit Tiedemann und Tennemann." *Antike und Abendland* 43:46–62.
 - 1997b. "Über die Art und Weise der Erörterung der Prinzipien im Timaios." In *Interpreting the "Timaeus-Critias"*. *Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, edited by T. Calvo and L. Brisson, 195–203. Sankt Augustin.

- 1998. "Notes sur le débat autour de la philosophie orale de Platon." *Les Études philosophiques* 1:69–90.
- 2000. "ὄνς μόνους ἄν τις ὀρθῶς προσείποι φιλοσόφους. Zu Platons Gebrauch des Namens φιλόσοφος." *Museum Helveticum* 57:67–75.
- 2003. *Die Idee des Guten in Platons Politeia*. Sankt Augustin.
- 2004. "Friedrich Schleiermacher und das Platonbild des 19. und 20. Jahrhunderts." In *Protestantismus und deutsche Literatur*, 2:223–246. Göttingen.
- 2010. "Von Brucker über Tennemann zu Schleiermacher: Ein folgenreiche Umwälzung in der Geschichte der neuzeitlichen Platondeutung." In *Argumenta in dialogos Platonis. Teil 1: Platoninterpretation und ihre Hermeneutik von der Antike bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts*, 411–433. Edited by A. Neschke-Hentschke. Basel.
- 2011. "Platon und die Pythagoreer: Das Zeugnis des Aristoteles." *Perspektiven der Philosophie*, 9–32.
- 2015. "Are There Deliberately Left Gaps in Plato's Dialogues." In *Nails and Tarrant, Second Sailing*, 243–256.
- Tait, W. W. 1986. "Plato's Second Best Method." *Review of Metaphysics* 39 (3): 455–482.
- Tarán, L. 1979. "Perpetual Duration and Atemporal Eternity in Parmenides and Plato." *Monist* 62:43–53.
- Tarrant, H. 1979. "Numenius fr. 13 and Plato's Timaeus." *Antichthon* 13:19–29.
- 1985. "Albinus, Nigrinus, Alcinous." *Antichthon* 19:87–95.
- 1993. *Thrasyllan Platonism*. Ithaca, NY.
- 2000. *Plato's First Interpreters*. Ithaca, NY.

-
- Taylor, A. E. 1926. "Forms and Numbers: A Study in Platonic Metaphysics I." *Mind* 35:419–440.
 - 1927. "Forms and Numbers: A Study in Platonic Metaphysics II." *Mind* 36:12–33.
 - 1928. *A Commentary on Plato's "Timaeus."* Oxford.
 - Taylor, C. C. W. 1969. "Forms as Causes in the *Phaedo*." *Mind* 78:45–59.
 - Teloh, H. 1981. *The Development of Plato's Metaphysics.* University Park, PA.
 - Tempesta, S. 2003. "Sul significato di δεύτερος πλοῦς in Fedone di Platone." In *Platone e la tradizione platonica*, edited by M. Bonazzi and F. Trabattoni, 89–125. Milan.
 - Thompson, D. 1945. *On Growth and Form.* 2nd ed. Cambridge.
 - Trabattoni, F. 1985. "Per una biografia di Damascio." In *Rivista di storia della filosofia* 40:179–201.
 - Turnbull, R. 1988. "Becoming and Intelligibility." *Oxford Studies in Ancient Philosophy.* Supplementary volume, edited by J. Annas and R. Grimm, 1–14. Oxford.
 - van Inwagen, P. 2006. "What Is Naturalism? What Is Analytic Philosophy?" In *Analytic Philosophy without Naturalism*, edited by A. Corradini, S. Galvan, and E. J. Lowe, 90–104. London.
 - 2014. *Existence: Essays in Ontology.* Cambridge.
 - Van Riel, G. 1997. "The Transcendent Cause: Iamblichus and the *Philebus* of Plato." *Syllecta Classica* 2:31–46.
 - 1999. "Beauté, proportion et vérité comme 'vestibule' du bien dans le *Philèbe*." *Revue philosophique de Louvain* 97:253–267.

- 2017. "The One, the Henads, and the Principles." In *All from One: A Guide to Proclus*, edited by P. d'Hoine and M. Martijn, 73–97. Oxford.
- Vasilakis, D. 2017. "Platonic Eros, Moral Egoism, and Proclus." In *Proclus and His Legacy*, edited by D. Butorac and D. Layne, 45–52. Berlin.
- Vasiliou, I. 2008. *Aiming at Virtue in Plato*. Cambridge.
- 2015. "Plato, Forms, and Moral Motivation." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 49:37–70.
- Vegetti, M. 1992. "Megiston mathe`ma. L'idea del 'buono' e le sue funzioni." In Vegetti, *La Repubblica*, 253–286.
- Vegetti, M., trans. and ed. 2003. *La Repubblica*. Vol. 5. Naples.
- Vlastos, G. 1969. "Reasons and Causes in the *Phaedo*." *Philosophical Review* 78:291–325. 1971. "Introduction: The Paradox of Socrates." In *The Philosophy of Socrates*, edited by G. Vlastos, 1–21. Garden City, NY.
- 1973. *Platonic Studies*. Princeton, NJ.
- 1991. *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Ithaca, NY.
- Vuillemin, J. 2001. *Mathématiques pythagoriciennes et platoniciennes*. Paris.
- Wagner, A. 2017. *The Arrival of the Fittest*. London.
- Wedin, M. 2000. *Aristotle's Theory of Substance*. Oxford.
- Wehrli, F. 1967. *Die Schule des Aristoteles*. 9 vols. Basel.
- 1974. *Die Schule des Aristoteles*. Supplementary volume 10. Basel.
- Weinberg, S. 1992. *Dreams of a Final Theory*. New York.
- Westerink, L., and J. Combès, eds. 2002a. *Damascius: Commentaire du Parménide de Platon*. 4 vols. Paris.
- —, eds. 2002b. *Damascius: Traité des premiers principes*. 3 vols. Paris.

-
- White, N. 1979. *A Companion to Plato's "Republic."* Indianapolis, IN.
 - Whittaker, J. 1967. "Moses Atticizing." *Phoenix* 21:196–201.
 - 1968. "The 'Eternity' of the Platonic Forms." *Phronesis* 13:131–144.
 - Williams, B. 2008. "Plato's Construction of Intrinsic Goodness." In *The Sense of the Past*, edited by M. Burnyeat, 118–137. Princeton, NJ.
 - Williams, M. 2000. "Epistemology and the Mirror of Nature." In *Brandon, Rorty and His Critics*, 191–213.
 - Winzenrieth, J. 2018. "Après les nombres, après les idées: Le statut des grandeurs au sein du platonisme." *Les Études philosophiques* 1:57–68.
 - Wittgenstein, L. 1922. *Tractatus Logico-Philosophicus*. London.
 - Wreen, M. 2018. "What Is Moral Relativism?" *Philosophy* 93:337–354.
 - Yount, D. 2014. *Plotinus the Platonist*. London.



جامعة محمد بن زايد
للعلوم الإنسانية

MOHAMED BIN ZAYED UNIVERSITY FOR HUMANITIES

نبذة عن الكتاب

منذ ما يقارب قرناً من الزمان، كتب الفيلسوف وعالم المنطق الإنجليزي وايتهد، في محاضراته التي ألقاها بجامعة إدنبره خلال الموسم الجامعي 1927-1928 تحت عنوان: "السرورة والواقع. محاولة في علم الكون": "يكمن التوسيم العام الأشد موثوقية للتقليد الفلسفي الأوروبي في كون هذا التقليد عبارة عن سلسلة من الهوامش على أفلاطون. ولستَ تراني أقصد الخطأ الفكرية النسقية التي لا شك في أن المتخصصين في فلسفة الرجل قد استنبطوها من كتاباته استنباطاً، وإنما تجدي المَح إلى غنى الأفكار العامة الميثوثة في هذه الكتابات".

على أن وايتهد ما كان ليعلم أنه بعد مضي حوالي قرن، سوف يأتي باحث كندي كي يؤكد ألمحيته وصدق حدسه. وها هو لويد جيرسون يُطل علينا بكتاب تفيد خلاصته أن على الفلسفة أن تكون أفلاطونية أو لا تكون، وأنها إنْ هي ما عادت أفلاطونية المنزع - وذاك أمر ممتنع - فإن ذاك سيكون أمانة يُستدل بها على انتحارها!

تري، لماذا يتعين على الفلسفة أن تكون، في روحها، أفلاطونية؟ ولماذا لا يمكن أن تسمي هي، على نحو ما يرومه بعض الفلاسفة المعاصرين، "نزعة طبيعية" معادية للروح الأفلاطونية؟ ولمَ لا يمكن أن تنجح دعوات ما فتننا نسمع بها - منذ الفيلسوف نيتشه، مروراً بهایدجر ودريدا - تدعو إلى "قلب الأفلاطونية" إذا ما نحن رمنا "تجاوز الميتافيزيقا"؟

هذه الأسئلة وأسئلة أخرى نسبية لها يحاول هذا الكتاب الإجابة عنها.

ISBN 9789948702436



9 789948 702436



mbzuh



MBZ university for humanities



mbzuh.ac.ae