# الفلسـفة الإلهيـة عنـد أفلاطـون

الباحث

رفاعي ممدوح عبدالنبي عرابي

مدرس العقيدة والفلسفة – جامعة الأزهر الشريف

## المقدمــة

الحمد لله رب العالمين ، وأشهد أن لا إله إلا الله ، الواحد الأحد ، الفرد الصمد ، الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد .

وأشهد أن سيدنا محمدًا عبدُ الله ورسولُه ، وصفيُّه وحبيبه ، اللهم صلّ وسلّم وبارك عليه ، وعلى آله وأصحابه ، ومن استن بسنته ، ونصر شريعته ، واهتدى بهديه إلى يوم الدين .

**وبعد ،،،،،،،،،،،،**

فإن الدراسات التاريخية لم تؤد التزاماتها نحو الفكر الفلسفي – وهو النموذج الأول للحياة العقلية – إلا في العصور المتأخرة ، حيث أدرك الباحثون أهمية المعرفة الفيلولوجية للنصوص ، ومدى إرتباط المذاهب الفلسفية بعضها بالبعض الآخر ؛ فظهرت على أعقاب ذلك أبحاث قيمة في هذا الباب كان لبعضها مجال كبير في الاجتهاد والتحوير مما أثار أوْجُهًا متباينة نحو المشكلة التاريخية في دراسة الفكر على اختلاف أزمنته ، فاعتمد قسم من الباحثين دراسة الأفكار في إطارها الحضاري الخاص بها ، واعتمد آخرون على تجريد المرحلة من قيمتها الحضارية فانصبّ اهتمامهم على الأفكار فحسب ؛ ولكل من الطريقتين مميزاتها وصعوباتها ، ولكن الباحث لا يشك أن السبيل الأول – الذي يُعتمد فيه على الدراسات الفيلولوجية مرتبطة بحضارتها – أكثر نفعاً وأعمق أثراً في الأسباب والنتائج من السبيل الثاني، ومن ظواهر هذا التأثر بروح العصر – أي عصر – ما يدركه الباحث في الفكر الفلسفي من سمات الانطباع بصور العقائد الدينية المختلفة التي تظهر آثارها على الفكر الإنساني جليّة المعالم في مطلع هذا القرن ، رغم اختلاف جوانب هذا التأثر في حدّته ، وتباينه سبيلاً وهدفاً .

وفي هذا المجال يمكن القول أن للتفكير الفلسفي علاقة وثيقة جداً

بالدين ، فلم يعد اصطلاح " فلسفة الدين " اصطلاحاً غامضاً ، رغم ما قد يلحق به من تفسيرات خاطئة ، أو ما قد يرتبط به من فهم خاطئ ، فمنذ أن ظهر المصطلح – فلسفة الدين – أصبح يعني ببساطة الفهم العقلي أو التحليل العقلي للظاهرة الدينية عبر العصور ؛ يستوي في هذا – في نظر الفلاسفة – الظاهرة الدينية كظاهرة طبعية ارتبطت بوجود الإنسان على وجه الأرض بمعتقداته الدينية سواء كانت خرافية أو أسطورية أو ناتج التحليل العقلي للوجود ؛ أو تلك الديانات والشرائع الإلهية التي اعتنقها البشر منذ نزولها ، وهي اليهودية والنصرانية والإسلام.

والفرق كبير بين ما يسمى في فلسفة الدين بـــ" الديانة الطبعية " التي يؤمن في إطارها البشر بوجود الله – أياً كانت صورته أو مسمّياته لديهم – إيماناً طبعياً مصحوباً ببعض البراهين البسيطة أو العقلية المجردة على وجوده ؛ وبين الديانة التي آمن بها البشر بوجود الله نتيجة الوحي المنزل ، فالإيمان في الأولى فطري ، عقلي طبعي ؛ والإيمان في الثانية تسليمي يقيني ، وإن لم يخل بالطبع من البراهين العقلية ومن موافقة الفطرة التي فطر الله الناس عليها.

وعلى ذلك فإن مجال " فلسفة الدين " يتسع ليشمل – بالإضافة إلى التحليل العقلي للظاهرة الإيمانية سواء كانت طبيعية أو موحى بها – دراسة حجج الرافضين للدين والتدين بالمعنيين السابقين .

وبين هؤلاء وأولئك يقف الدارس لفلسفة الدين حسب رؤيته المستقلة في النظر إلى الرؤى السابقة للأمم والشعوب وما أفرزته من فلاسفة ومفكرين دينيين ، يقف متسائلاً عن الأصل الذي تستند إليه تلك الرؤى : هل هي رؤى عقلية بحتة ؟ أم رؤى فطرية تسليمية يقينية ؟ وإذا كانت الأولى فلماذا يؤمن البعض بالألوهية ؟ ولماذا يقف البعض ضد الإيمان ؟ ثم يوازن بين حجج هؤلاء وأولئك – طالما الأمر موكول إلى العقل النظري على حد تعبير "كانط " – تتوازى وتتوازن في بعض

الأحوال ، ومن ثم تبقى فطرة الإنسان هي الفيصل ، والفطرة أميل إلى الإيمان بوجود قوة عليا فيما وراء هذا العالم الطبيعي تنظّمه ، وتدبّره ، وتتحكم فيه ، وإن تفاوتت هذه الفطرة في تقدير وتسمية هذه القوة وطرق عبادتها .

والألوهية من أهم القضايا التي شغلت الإنسان منذ أقدم العصور حتى اليوم ، هي وما يلازمها من تساؤلات حول الوجود والمصير ؛ فالتساؤل عن كيفية صدور هذا الكون وعن مبدعه ، وهل هناك قوة تسيّره أم أنه يسير بالمصادفة العمياء ؟ وإذا كانت هذه القوة موجودة فما هي طبيعتها ؟ وما مدى قدرتنا على إدراك كنهها وحقيقتها في ذاتها ؟ وما هو مصير هذا الكون بكل ما فيه ؟ أهو إلى فناء أم هو خالد بخلود مبدعه ؟ وقد حاول الإنسان – عبر أجياله المتعاقبة – أن يكوّن لنفسه موقفاً إزاء هذه التساؤلات ؛ ورغم كوْن هذه التساؤلات من أعقد وأقدم القضايا الميتافيزيقية ، فقد حاول الإنسان أن يعالجها بفطرته أولاً ، ثم أخذ يتعمق فيها ويفلسفها ، فأصبحت موضوع بحث متصل من رجل الدين والأخلاق ، إلى العالم والفيلسوف؛ وأساس هذه المشكلة قضية الألوهية وهي قضية سامية بسموّ موضوعها ، وهي – قطعاً – من أسمى الأفكار التي وصل إليها الإنسان بفكره وتأمله ، وبالنظر فيما حوله في بيئته ومجتمعه ، وبما أُنزل إليه من وحي إلهي .

والخوض في بحث " الظاهرة " الدينية ، أو " التجربة " الدينية عند اليونان ، أو عند بعض فلاسفتها لهو أمر احتار المؤرخون والباحثون بشأنه ؛ ولعل سبب الحيرة يتلخص في أن أمة اليونان – بصفة عامة – اشتُهروا بالعقل والعلم ، يضاف إليهما الأدب والفن ، لكن لم يشتهروا أبداً بأنهم أمة دينية ؛ فالدين بالنسبة إليهم لم يكن أمراً جوهرياً كما كان الشأن – مثلاً– بالنسبة للحضارات الشرقية السابقة عليهم ، وخاصة الحضارة المصرية القديمة ، والحضارات الهندية والفارسية والبابلية ، وهي تلك

الحضارات التي تداخلت معها الحضارة اليونانية ونقلت عنها وتعلمت منها ؛ ولم يكن عجيباً في هذا الإطار أن نجد معظم الديانات اليونانية وعقائدها حول الألوهية إنما تعود في أصولها إلى الشرق ، بل إن دُعاتها يُظن في أنهم جميعاً إما شرقيون من أصول شرقية ، أو ممن زاروا الشرق وتأثروا تأثراً شديداً به ؛ ومن ثم يأتي البحث في مجال الفكر الديني عند اليونان ، أو في جانب منه ، أو عند بعض فلاسفته ، بحثاً شائكاً ، وخوضاً في غمار ليس الخوض فيه سهلاً أو ميسوراً ، كما أنه ليس مأمون العواقب ، ويحتاج لأدوات هي أصعب ما يصعب على الباحث في الفكر الديني اليوناني أن يتحصّل عليها ؛ فالأمر قد يكون واضحاً وميسوراً حينما يبحث الباحث في الفكر الفلسفي أو الأدبي عند اليونان ، وقد يكون كذلك حينما يكون الموضوع هو الجانب العلمي عندهم ، ولكنه سيكون أكثر غموضاً وأشق على الوضوح حينما يكون متعلقاً بجانب من جوانب الدين عند اليونان ، وعلى وجه الخصوص عند أحد فلاسفتها الكبار وهو " أفلاطون "، لِما في ذلك من صعوبات ستتضح خلال البحث .

وعندما أردت أن أخوض في مجال فلسفة الدين عند " أفلاطون " وجدت أن البحث يطول ، فقررت الاقتصار على جانب واحد من جوانب هذه الفلسفة وجعلت عنوانه :-

## " الفلسفة الإلهية عند أفلاطون "

**وقد دفعني لاختيار هذا الموضوع أسباب عدة ، من أهمها :-**

**أولاً :** أن كثيراً من كتابات الباحثين والمؤلفين عن أفلاطون ، وخاصة فيما يتعلق بجانب الألوهية لديه ، قد عوّلوا في استسقاء معلوماتهم على مصادر ثانوية ، دون التحقق من صحتها ، أو صحة نسبة الأقوال فيها لصاحبها ، فأخذوا بهذا الرأي أو ذاك دون تمحيص وربط بين الأقوال المختلفة في الموضوع الواحد ؛ وإن أسعفهم الأمر فرجعوا إلى المصادر

الأصلية فإنها – في الغالب – تكون لأصحاب الفلسفات المادية الذين لا يعترفون إلا بالمادة التي هي عندهم أصل كل شئ ومصيره ، ومن ثَمّ فقد عرضوا أقواله في صورة ركيكة مشوهة ، وانحرفوا بآرائه عن وضعها الصحيح ، فأردت من خلال هذا البحث محاولة الوصول إلى حقيقة الموضوع .

**ثانياً :** أن البحث في الألوهية قد تطور على يد أفلاطون ليصبح بحثاً أكثر عقلانية ووضوحاً ، بعد ما كان يتسم بطابع الأسطورة ، بل والخرافة ، فأردت أن أبين هذا التطور وما انطوى عليه من نقاء وصفاء ، ومن قرب أو بعد عن الحقيقة .

**ثالثاً :** أن الفلسفة الإلهية عند أفلاطون مع علوّ مقامها ، وانتشار صيتها ، إلا أن فيها من الإشكالات والشبهات ما لا ينكر ، فأردت من خلال هذا البحث محاولة حلّ هذه الإشكالات، والرد على هذه الشبهات ما أمكنني ذلك .

**رابعاً :** يعد أفلاطون أهم فيلسوف أكّد على ارتباط علم الطبيعة بالبحث في الألوهية ، وهو الذي وجّه هذا العلم في اتجاه غائي ، استمر بعد ذلك عند أرسطو ومن أتى بعده من الفلاسفة ؛ فأردت أن أوضح هذا الارتباط.

**منهج البحث : وقد اقتضت طبيعة الدراسة في هذا البحث استخدام المنهج التكاملي ؛ وهذا يتضح فيما يلي :**

**أولاً :** أخذت بالمنهج الاستقرائي ، فتتبعت النصوص الواردة في الفلسفة الإلهية عند أفلاطون ، من خلال محاوراته أولاً ، ثم من خلال من كتبوا عنه في هذا الموضوع .

**ثانياً :** أخذت بالمنهج التاريخي ، فجمعت النصوص والآراء ، مراعياً في ذلك الترتيب الزمني لها ، والتطور الذي طرأ عليها ،

والرجوع إلى آراء مفكرين من عصور مختلفة ، وأزمان متفاوتة .

**ثالثاً :** أخذت بالمنهج الإحصائي ، فأحصيت النصوص الواردة في الفلسفة الإلهية عند أفلاطون ، وصنّفتها حسب ما يختص بكل جزئية من جزئيات البحث .

**رابعاً :** أخذت بالمنهج التحليلي ، فحللت النصوص والآراء محاولاً ردّها إلى عناصرها الأولية .

**خامساً :** أخذت بالمنهج الاستنباطي ، فاستنبطت من هذه النصوص والآراء ما تتضمنه وما ترمي إليه من أهداف وغايات .

**سادساً :** أخذت بالمنهج النقدي ، فتوجهت إلى هذه النصوص بالنقد العلمي ، لأوضح ما فيها من محاسن ، وأكشف عما فيها من مساوئ ، ثم أردّ على ذلك بالأدلة العلمية .

**سابعاً :** أخذت بالمنهج المقارن ، فقارنت النصوص والآراء بعضها ببعض مناقشاً إياها ، لكشف ما بينها من وجوه شبه أو علاقة ، مستنبطاً منها أهم النتائج ، ومبيناً وجه الحق فيها .

**ثامناً :** أزلت إبهام بعض الأعلام والمصطلحات التي وردت في ثنايا البحث ، وذلك حسب ما تيسر لديّ من معلومات ، وما أتيح لي من مراجع .

**خطة البحث :** وقد قسّمت هذا البحث إلى مقدمة وتمهيد ومبحثين وخاتمة .

**أما المقدمة:** فقداشتملت على أهمية الموضوع ، وأسباب اختياره ، ومنهج الباحث ، وخطة البحث .

**وأما التمهيد :** فقد تحدثت فيه عن أفلاطون : عصره ، وحياته ، وفلسفته ، ومصنفاته .

**وأما المبحث الأول :** فقد تضمن الحديث عن الفلسفة الإلهية قبل أفلاطون ، وتحدثت فيه عن فكرة الألوهية في طورها الأسطوري ، ثم في طورها الفلسفي .

**وأما المبحث الثاني :** فقد تحدثت فيه عن فلسفة أفلاطون الإلهية ، مبيناً الأساس الذي قامت عليه ، وهو نظرية المثل ، وعن علم الطبيعة لديه ومدى ارتباطه بالألوهية ، وعن حقيقة الله عنده .

**وأما الخاتمة :** فقد تحدثت فيها عن أهم النتائج التي توصلت إليها خلال البحث.

**وبعد :** فهذا جهد المقلّ ، فإن كان فيه من صواب فالتوفيق من الله وحده ، وإن كانت الأخرى فمني ومن الشيطان ، وما إليها سعيت ، وحسبي في ذلك أني بشر ، والكمال لله وحده ، والعصمة لأنبيائه ورسله ؛ واللهَ تبارك وتعالى أسأل أن يوفقني إلى ما يحبه ويرضاه ، وأن يلهمني السداد والرشاد في القول والعمل .

**الباحث**

**رفاعي ممدوح عبدالنبي عرابي**

**مدرس العقيدة والفلسفة – جامعة الأزهر الشريف**

## التمـهيـــــد

## التعريف بأفلاطون ( ٤٢٧ –٣٤٧ ق.م )

**أولاً : عصره :-**

عاش أفلاطون في ظل عصر ملئ بالاضطرابات السياسية ، وحفل بالصراع الحزبي الذي احتدم في حرب أهلية بين مدينته أثينا وإسبرطة ، الأمر الذي أسرع بالقضاء على الحضارة اليونانية في ذلك الوقت .

ولا شك أن أفلاطون قد عاصر الحروب البلوبونيزية [١] في شبابه وما تمخّض عنها من نتائج وخيمة ، كان أبرزها هزيمة أثينا وضياع امبراطوريتها وقوتها البحرية سنة ٤٠٤ق.م ، فضلاً عن اضطراب سياستها الداخلية والخارجية على السواء[٢].

وكان من نتائج هذا الصراع الطويل الأمد تلك النكبات التي اتخذت صوراً عديدة ؛ منها: القضاء على القوى البشرية وعلى الموارد والذي بلغ حداً كبيراً جداً ، بالإضافة إلى الانهيار الجارف الذي أصاب الحياة السياسية في أثينا – التي كان لها عظمتها وقوتها وقيمتها قبل ذلك – فضلاً عن القسوة والاستخدام الغاشم للقوة ، والامتهان للعادات الأثينية الراسخة[٣].

**ثانياً: نشأته :-**

أفلاطون هو : أرسطوقليس بن أرسطون ، وقد أُطلق عليه لقب

---

(١) "الحروب البلوبونيزية ( ٤٣١-٤٠٤ق.م ) : هي حروب قامت بين أثينا وإسبرطة طوال القرن الرابع قبل الميلاد ، وقد امتد سعيرها إلى باقي مدن شبه جزيرة المورة " ؛ جمهورية أفلاطون ، د/أميرة حلمي مطر ، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ٢٠٠٤م ، هامش ص ٥ .

(٢) الفلسفة السياسية ، د/أميرة حلمي مطر ، ط٣ سنة ١٩٨٦م ، دار المعارف بالقاهرة ، ص١٦ .

(٣) فلاسفة الإغريق ، ريكس وورنر ، ترجمة : عبدالحميد سليم ، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة سنة ١٩٨٥م ، ص ٧٩ .

أفلاطون – أي العريض – لامتلاء جسمه وعِظَم منكبيه وقوة بنيته ؛ ولد بأثينا سنة ٤٢٧ق.م ، وعاش فيها معظم سني حياته ، حتى وافته المنية فيها سنة ٣٤٧ ق.م ، عن عمر ناهز الثمانين عاماً[١].

ويحدثنا القفطي ( ت ٦٤٦٤ هـ ) عن أفلاطون فيقول : " إن اليونان يبالغون في أفلاطون ويعظّمونه ، ويقولون : كان مولده إلهياً ، وكان طالعه طالعاً جليلاً ، ويسردون في ذلك حكايات هي بالأسمار أشبه فأضربت عن ذكرها " [٢] .

وينحدر أفلاطون من أسرة أثينية أرستقراطية [٣] غنية عريقة في المجد والشرف ، ولذلك " فقد تحدّرت إليه منهم ثروة عريضة ، أفسحت له من الفراغ ما يتطلبه الاشتغال بالفلسفة " [٤] ؛ وقد تثقف كأحسن ما يتثقف أبناء طبقته ، فقرأ لشعراء اليونان ، ونظم الشعر التمثيلي ، ثم أقبل على العلوم ، وأظهر ميلاً خاصاً للرياضيات فتعلمها حتى أتقنها ؛ كما تعلم – كذلك – فنون الفروسية ، وحارب في ثلاث معارك نال خلالها جائزة الشجاعة ؛ وتعلم البلاغة ، والموسيقى ، والشعر ، ونبغ فيها جميعاً ،

---

(١) مع الفلسفة اليونانية ، د/ محمد عبدالرحمن مرحبا ، ط٣ سنة ١٩٨٨م ، منشورات عويدات– باريس ، ص١١٢ .

(٢) أخبار العلماء بأخيار الحكماء ، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف القفطي ، تحقيق : إبراهيم شمس الدين ، ط ١ سنة ١٤٢٦هـ = ٢٠٠٥م ، دار الكتب العلمية – بيروت ، ص٢٢.

(٣) (الأرستقراطية : هي حكومة طبقة إجتماعية معينة تمثل أقلية تمتاز على غيرها من الطبقات بثقافتها، أو فضائلها ، أو حقها الوراثي ؛ وهي ضد الديموقراطية ، لأن الأولى حكومة طبقة محدودة ، أما الثانية فهي حكومة الشعب بالشعب وللشعب ؛ ويطلق لفظ الأرستقراطية – أيضاً – على كل طبقة إجتماعية تمتاز على غيرها ببعض الصفات ) ؛ المعجم الفلسفي ، د/جميل صليبا ، ط١ سنة ١٩٧١م ، دار الكتب اللبناني – بيروت ، جـــ١ ، ص٦٢ .

(٤) قصة الفلسفة اليونانية ، أحمد أمين – زكي نجيب محمود ، ط٢ سنة ١٩٣٥م ، لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة ، ص ١٣٨.

وكتب في صباه الكثير من الأشعار الفكاهية والغزلية [١].

وفي سن العشرين من عمره تعرف على " سقراط " ( ٤٧٠ – ٣٨٩ ق.م ) ، وكان ذلك في سنة ٤٠٧ ق.م ، حينما كان الأستاذ في الثالثة والستين من عمره ، فاستولت شخصية سقراط على مشاعر أفلاطون فغيّرت مساره الفكري ؛ وقد استمر ذلك ثمان سنوات من التتلمذ على يد سقراط ، كان فيها الأستاذ متخذاً تلميذه رفيقاً ، يعلمه فيها كل ما كان لديه من علوم[٢].

ولما حُكِم بالإعدام على سقراط حزن أفلاطون حزناً شديداً ؛ فبدأت المرحلة الثانية من مراحل حياته ، فأخذ في التنقل والترحال ، فغادر أثينا إلى ميجاري وأقام بها حيناً عند أحد أصدقائه المحبين لسقراط ، ثم اتجه بعد ذلك إلى مصر ، وانتهز الفرصة فذهب إلى قورينا[٣] لزيارة عالمها الرياضي " تيودورس " ودرس عليه الفلك والموسيقى ثم عاد إلى مصر ثانية ؛ ويقال إن زيارته إلى قورينا جاءت بعد انتهاء زيارته لمصر [٤]، ثم انتقل بعد ذلك إلى إيطاليا حيث استهواه مذهب فيثاغورس ( ٥٧٢–

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية ، يوسف كرم ، ط٢ سنة ٢٠١٢م ، دار العالم العربي ، ص٨٩ .

(٢) الفلسفة الإغريقية ، د/ محمد غلاب ، ط٢ ، بدون ، مكتبة الأنجلو المصرية ، جـ ١ ، ص٢٥٤ .

(٣) " قورينا " : قرية في برقة بشمال أفريقيا " مع الفلسفة اليونانية ، د/ محمد عبدالرحمن مرحبا ، ص١١٣.

(٤) وقد تواترت الروايات على أهمية زيارة أفلاطون إلى مصر ، وعلى وجوده فيها فترة كافية ، فهذا "شيشرون ١٠٦ – ٤٣ ق.م " – خطيب وسياسي وكاتب روماني مشهور – يذكر أنه زارها مما يدل على أن الرواية قديمة وأنها كانت متداولة في الأكاديمية بعد موت صاحبها بمائتي عام ؛ ويذكر " سترابون السرديسي – ٥٠ ق.م – منتصف القرن الأول الميلادي " – من قدماء مؤرخي اليونان – أنه زار المنزل الذي كان يعيش فيه أفلاطون في مصر ، وذلك بعد ثلثمائة عام من موته ؛ وهذه الروايات فيها دلالة على اهتمام أفلاطون بمصر بوجه خاص ومعرفته الشئ الكثير عنها ، ووصفه لأمور تدل على الرؤية والمعاينة ، مثل آثارها ، وفنونها ، ونظم التعليم السائدة فيها ، والعلوم التي اشتهرت بها وبخاصة الرياضيات ؛ ومكث أفلاطون

٤٩٧ ق.م ) واتصل بكبار ممثليه ، ثم انتقل بعد ذلك إلى صقلية تلبية لدعوة تلقاها من طاغيتها " ديونيسيوس الأول " ، وارتبط فيها برباط الصداقة مع صهر هذا الأخير " ديون " ، " ولم يلبث ديونيسيوس أن غضب عليه ، ولعل السبب في ذلك أن يكون أفلاطون قد أفصح عن بعض آرائه الإصلاحية ، وأنكر الفساد المتفشي في البلاط ، فأمر به الملك

---

زماناً طويلاً في=

= هليوبوليس قاعدة الديانة المصرية والحكمة المدخرة عند الكهنة ، وكانت تقع على مقربة من منفيس ، المعروفة اليوم بعين شمس ، حيث كان يوجد معبد الشمس العظيم ، وحيث كان يسكن الكهنة ، وفي ذلك المكان الهادئ أرشد " سترابون " إلى البيت الذي كان يسكن فيه أفلاطون ؛ ولقد تأثر أفلاطون تأثراً عميقاً بالحضارة المصرية ، وأعجب باتصال التقاليد المستمرة على مر الزمان ، وبالنظم الدينية الثابتة التي كانت تحكم الحياة العقلية ، وبثبات الأساليب في الموسيقى والفنون ، وتوارث الحرف ، وسمو الإدارة ، والتخصص وتقسيم العمل ؛ وليس ببعيد أن يكون أفلاطون قد تعلم اللغة المصرية القديمة ليطّلع على هذه الأمور ، أو أن بعض الكهنة كان يعرف اللغة الإغريقية فعرف منه ما يريد الإطلاع عليه ، ومهما يكن من أمر فهو يتحدث عن الآلهة المصرية في غير موضع من كتبه حديث الخبير ؛ ورغم تواتر هذه الروايات وتأكيدها على زيارة أفلاطون لمصر ، ومدى الإستفادة التي استفادها ، والتي كان لها الأثر الكبير عليه فيما بعد ، إلا أن الدكتور / عبدالرحمن بدوي يقول : " ولسنا ندري بالدقة ماذا استفاد أفلاطون من رحلته إلى إلى مصر ، فالرواية في هذا الصدد مضطربة أشد الإضطراب ، والمعلومات التي لدينا لا تبين شيئاً ، فبعضهم يغالي في أهمية هذه الرحلة ويقول : إن أفلاطون قد تعلم على يد الكهنة الكثير من المبادئ التي سيقول بها فيما بعد ، والبعض الآخر يمحو محواً تاماً كل ما تلقاه أفلاطون من علم في مصر ، ونحن نرجح هذا الرأي الأخير، وكل ما يمكن أن يقال في هذا الصدد هو أن أفلاطون قد عرف عن المصريين شيئاً من المسائل الهندسية العملية ، ولكنه لم يفد شيئاً آخر من الناحية الفلسفية ، وإن كان من الناحية الدينية قد عرف شيئاً من تاريخ ديانات المصريين " ، ينظر في ذلك على التوالي – لمحات في الثقافة الإسلامية ، عمر عودة الخطيب ، ط١٥ سنة ٢٠٠٤م ، مؤسسة الرسالة – بيروت ، ص ٢٩ / مجلة المنار ، مجموعة من المؤلفين بإشراف : محمد رشيد علي رضا ، عدد محرم سنة ١٣٤٩هـ = مايو ١٩٣٠م ، جـ ٣١ ، ص ٦٩٨ / أفلاطون ، د/ أحمد فؤاد الأهواني ، ط٤ بدون ، دار المعارف بالقاهرة ، ص١٦ ، ١٧ / أفلاطون ، د/ عبدالرحمن بدوي ، طبعة وكالة المطبوعات بالكويت ، دار القلم ببيروت سنة ١٩٧٩م ، ص٧٢ ، ٧٣ .

فاعتُقل ووُضع في سفينة إسبرطية أقلع ربانها إلى جزيرة أجينا ، وكانت حينئذ حليفة لإسبرطة ضد بلده أثينا ، فعُرض في سوق الرقيق ، فافتداه رجل من قورينا كان قد عرفه في تلك المدينة " [١] ، ثم عاد إلى أثينا .

ومع عودة أفلاطون إلى أثينا تبدأ المرحلة الثالثة والأخيرة من حياته، فانصرف بكليته إلى تأدية الرسالة الحقيقية التي نذر نفسه لها ، وهي توجيه الشباب الأثيني وحسن توجيهه وقيادته ، فأسس في إحدى ضواحي أثينا بالقرب من بستان أكاديموس ما قد أصبح يطلق عليه اسم " الأكاديمية "، وهناك ألقى أفلاطون دروسه وبدأ رسالته ، وقد نقش على بابها : " من لم يكن مهندساً فلا يدخل هيكل الفلسفة " ؛ وانتقلت رئاسة الأكاديمية من بعده إلى وسط المدينة في مكان معروف باسم " موضع بطليموس " ، وظلت مزدهرة حتى أمر الإمبراطور جوستنيان بإغلاقها نهائياً عام ٥٢٩م [٢].

وانقطع أفلاطون إلى الدرس والتعليم في الأكاديمية زهاء أربعين سنة ، تخللتها رحلتان قصيرتان إلى صقلية بعد موت ديونيسيوس الأول وانتقال الحكم إلى إبنه الأكبر "ديونيسيوس الثاني " ، وذلك في محاولة منه لإقامة مدينة فاضلة ونظام مثالي في الحكم والعدالة ؛ " فلقد عرف أفلاطون تماماً أن الدولة الكاملة – كما صوّرها في محاورة الجمهورية– لا يمكن أن تتحقق في اليونان في زمنه ، ولذلك فقد حاول أن يطبق مبادئ المثالية في مكان آخر ، فلم يجد أمامه إلا صقلية بعد أن تمت دعوته من قبل طاغيتها "ديونيسيوس الثاني " ، ولكن حظه مع الإبن كان مثل حظه مع أبيه المتوفي " [٣]، فلم يكن أمامه إذن إلا أن يعود إلى أثينا ويستمر في

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية ، يوسف كرم ، ص ٨٩ .

(٢) مع الفلسفة اليونانية ، د/ عبدالرحمن مرحبا ، ص ١١٤.

(٣) تاريخ الفلسفة اليونانية ، وولتر سيتس ، ترجمة : د / مجاهد عبدالمنعم ، طبعة دار الثقافة بالقاهرة سنة ١٩٨٤م ، ص١٤٦ .

مهمته الأصلية وهي التدريس والتعليم في الأكاديمية ، فأقام على ذلك حتى وافته المنية.

**ثالثاً: مصنفاته :-**

لم يحدث لكتب أفلاطون كما حدث لكتب الفلاسفة القدماء وأقرانه تلاميذ سقراط ، بل إن كتبه حُفظت لنا كلها ، بل وصل إلينا كتب عدة نُسبت له منذ عهد بعيد مع شئ من الشك ، فقطع النقد الحديث بأنها منحولة وضعها بعض أصحابه أو بعض مقلديه ؛ " وليست كتبه مؤرخة ، ولا موضوعة وضعاً تعليمياً ، ولكنها محاورات كان يقيد فيها آراءه كلما عرضت ، فرتبها الأقدمون على حسب شكل الحوار وموضوعه ، فقاربوا بين ما كُتب في أزمنة مختلفة، وباعدوا بين ما وضع في دور واحد ... أما المحدثون فقد آثروا أن يرتبوها بحسب صدورها ليمكن تتبع فكر الفيلسوف في تطوره ، فاستعملوا طرائق " النقد الباطن " وأمعنوا النظر في خصائص كل مؤلف من حيث اللغة ومفرداتها وتراكيبها ، ومن حيث الأسلوب الأدبي والفلسفي ..."[1] وغير ذلك .

إذن فجميع كتب أفلاطون ومصنفاته قد صاغها في أسلوب الحوار، ماعدا " مقالة الحدود " و " مقالة الخير " التي يذكرها أرسطو ، ثم الرسائل الثلاث عشرة ، فقد كتبها بطريقة الكلام المرسل لا بطريقة الحوار ؛ " وقد اتخذ أفلاطون من سقراط بطلاً لمحاوراته إلا محاورة " النواميس " فإنها تخلو من اسم سقراط ، إذ يسمي أفلاطون بطلها باسم " الغريب الأثيني " ، ويغلب على الظن أنه سقراط نفسه – أيضاً – لأن مسرح هذه المحاورة جزيرة كريت ، وسقراط ليس من سكان هذه الجزيرة بل هو غريب عنها " [2].

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية ، يوسف كرم ، ص ٧٨ .

(٢) مع الفلسفة اليونانية ، د/ محمد عبدالرحمن مرحبا ، ص١١٥ .

كما أن أفلاطون – في محاوراته – " قد تركنا في ظلام دامس حين أغفل ذكر نفسه في المحاورات ، ذلك أنه لم يذكر نفسه إلا مرتين ، الأولى في محاورة " الدفاع " ليحثّ سقراط مع بعض أصدقائه على قبول دفع الغرامة ، والثانية في محاورة " فيدون " حيث يعتذر عن عدم حضوره لمرضه " (١).

لقد كان أفلاطون مخلصاً لأستاذه الذي أبى التدوين ، وسائراً على نهجه ، فقد ظل يعلم في الأكاديمية أربعين عاماً ، وقد كان يلقي في أواخر حياته محاضرات في غاية الأهمية، ولكن ليس لنا سبيل إلى معرفة هذه التعاليم لأنه رفض أن يكتبها ، وهذا المنهج يتماشى مع ما كان يراه من أن وظيفة الفلسفة أن تحيي النفوس وأن تصقلها حتى تكشف الحقائق بنفسها من ذات نفسها ، لا أن تأخذ الحقائق عن الفلاسفة وأن تحفظها ، كما أصبحت الفلسفة في العصر المدرسي حتى أصابها الجمود ؛ ولعل هذا هو السبب الذي من أجله اختار أفلاطون أسلوب الحوار ؛ " فالحوار جزء من تصوره للفلسفة ، بمعنى أن الحوار عنده – كما كان عند أستاذه سقراط – هو الطريقة المثلى لاكتشاف الحقيقة ، فالحقيقة كامنة في النفس كمون النار في الحجر ، معروفة لها منذ أن كانت في عالم المُثل ، ثم غشيتها الغواشي ، ولا سبيل إلى إظهارها إلا باحتكاك الآراء والأفكار وإخضاعها لنقد الآخرين ، واختبارها بما تنطوي عليه من نتائج تلزم عنها ؛ وقد تكون لأفلاطون بواعث أخرى لاختياره أسلوب الحوار ، لكن هذا الباعث هو أهمها " (٢).

وبإمعان النظر في مجموع هذه المحاورات سيجد الباحث أن أفلاطون لم يتبع فيما خلفه من أفكار خطة منظمة ، وإذا لخّص الباحثون

(١) أفلاطون ، د/ أحمد فؤاد الأهواني ، ص١٣ .

(٢) مع الفلسفة اليونانية ، د/ محمد عبدالرحمن مرحبا ، ص١١٥ .

آراءه ووضعوا لها رؤوس موضوعات مختلفة : كالمنطق ، والأخلاق ، والنفس ، وما وراء الطبيعة ... وغيرها ، فذلك ليسهل علينا أن نتحدث عنها حديثاً منظماً ، لأن أفلاطون نفسه " كان شاعراً مغرقاً في شاعريته إلى حد يمنعه أن يقيد أفكاره أو يحدها بحدود ، فجاءت محاوراته وهي قلما تدل على وحدة الموضوع والأفكار أو تسلسلها " [1] ؛ كما أن أفلاطون – في محاوراته –لا يشرح فكره بوضوح تام وبطريقة علمية مباشرة ، ولكن " يشرحه من طريق الاستعارات والأساطير والقصص ، وهي طريقة جميلة في كثير من الأحيان ولكنها مربكة ، فكثيراً ما يتردد الباحث : هل هو يريد المعنى الحقيقي لكلامه ؟ أو هو قد أتى به على طريق الاستعارة ، وأنه يرمي به إلى معنى آخر ؟ .... فكان أفلاطون بديعاً في مزج الشعر بالفلسفة ، فخرج قوله حكيماً جميلاً ، ولكنك لا تدري في كثير من الأحيان : أين هو حكيم وأين هو جميل ؟ ثم لا تعرف أحكمة هو فتركن إلى ظاهر لفظه ، أم خيال وشعر فتحاول أن تتبين حقيقة ما يرمي إليه " [2].

وقد قسّم الباحثون محاورات أفلاطون إلى مجموعات ثلاث ، تطابق على وجه التقريب المراحل الثلاث التي انقسمت إليها حياته .

أما المجموعة الأولى : فتسمى بمحاورات الشباب ، أو المحاورات السقراطية ، لأن منها ما هو دفاع عن سقراط واحتجاج على إعدامه ، وبيان لآرائه ، ومنها ما هو مثال للمنهج السقراطي ؛ ومن أهم هذه المحاورات : " أوطيفرون " في موقف سقراط من الدين ؛ " بروتاجوراس" في السوفسطائي ؛ " جورجياس " في نقد بيان السوفسطائيين ؛ المقالة

(١) قصة الحضارة ، ول . ديورانت ، ترجمة : محمد بدران ، طبعة دار الجيل – بيروت ، بدون ، جـ ٧ ، ص ٤٧٤ .

(٢) قصة الفلسفة اليونانية ، أحمد أمين – زكي نجيب محمود ، ص١٤٣ ، ١٤٤ .

الأولى من " محاورة الجمهورية " في العدالة .

وكل هذه المحاورات – في هذا الطور من حياته – يدور الحوار فيها حول الفضيلة بالإجمال ، أو حول فضيلة على وجه الخصوص ، وهي قصيرة بسيطة نقدية ، تذكر آراء السوفسطائيين وتعارضها ، واستقرائية تستعرض عدداً من الجزئيات لتستخلص منها معنى كلياً ، وكثير منها لا ينتهي إلى نتيجة حاسمة ، بل ينتهي بعضها إلى الشك ، وينتهي البعض الآخر إلى حل قلق مؤقت ، فهي بكل هذه الصفات قريبة من عهد سقراط [١].

أما المجموعة الثانية من محاورات أفلاطون فهي محاورات فترة الكهولة ، فترى فيها آراء المدرسة الإيلية والفيثاغورية بادية فيها ، وفي هذه المجموعة ترى فلسفته الخاصة قد أخذت في التكوّن ، وترى فكرته الأساسية التي يقوم عليها بناؤه الفلسفي – وأعني بها نظرية المثل – قد بدأت في الظهور ، ولن تجد في هذه المجموعة جمالاً في الأسلوب ولا ألواناً من الفن والفكاهة كالتي عهدناها في المجموعة الأولى ، وكل ما يصادفك هنا مادة متصلة الحوار، كلها أدلة عقلية ، وحجج منطقية [٢].

ومن أهم محاورات هذه المجموعة : " المأدبة " في الحب الفلسفي ؛ " فيدون " في خلود النفس ؛ الباقي من محاورة " الجمهورية " وتشتمل على تسع مقالات ؛ " بارمنيدس " في المنطق[٣].

أما المجموعة الثالثة فهي محاورات فترة الشيخوخة ، أو النضج ، وهذه المجموعة تتسم بالطابع الأدبي ، والعمق الفكري ، والمنهجية والمذهبية، فكل جزء من فلسفته هنا مرتبط بكل جزء آخر؛ ومن أهم

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية ، يوسف كرم ، ص ٧٩ ، ٨٠ .

(٢) قصة الفلسفة اليونانية ، أحمد أمين – زكي نجيب محمود ، ص ١٤٥ ، ١٤٦ .

(٣) تاريخ الفلسفة اليونانية ، وولتر ستيس ، ص ١٥٠ ، ١٥١ .

محاورات هذه المجموعة "طيماوس" في تكوين العالم ؛ "القوانين " في التشريع الديني والمدني والجنائي ، " فيلابوس " في اللغة والخير والأخلاق [1].

وجميع هذه المحاورات تحتاج في فهمها إلى الدقة والعمق ، بالإضافة إلى أنها تحتاج إلى أن تُقرأ في مجموعها حتى يستطيع الباحث أن يتوصّل إلى مراد صاحبها ؛ يقول الدكتور/أحمد فؤاد الأهواني : " إن المحاورات ضرب من المأساة الفكرية ، تجد فيها الصراع بين الشخصيات وبين الأفكار ، بين سقراط وغيره من المعاصرين له ، ومن السوفسطائيين بوجه خاص ، وكانوا من أعظم من أنجبهم التاريخ في ذلاقة اللسان ، وعمق التفكير ، وسحر الخطابة ، مثل جورجياس وبروتاجوراس ، وكانت لهم آراء في غاية السمو والدقة والعمق تتصل بالمشكلات التي تعرض لكل من ينظر في طبيعة المجتمع ، كالدين والفن والأخلاق واللغة ، وهي مشكلات لا تزال تعرض لنا حتى اليوم ، وننعم فيها النظر كما أنعم أفلاطون نظره فيها ، كالعدالة والعفة والشجاعة والحب والصداقة ، وغير ذلك من الأمور التي يختلف الناس عليها ما داموا أحياء ، وما دامت طبائعهم مختلفة ؛ ولما كانت المحاورات تعرض هذه الوجهات المتقابلة من النظر ، فإنها تحتـــاج إلى حُكَّام عـــدول يفصلون في هذه القضايا الفكرية " [2].

**رابعاً : فلسفته :-**

كان أفلاطون حادّ الذكاء ، عميق الفكر ، حسن الحديث ، بارع النكتة ، وكان محباً مسرفاً ، يحب الطعام والشراب والصحبة الحسنة ، ولم يتزوج قط رغم حياته حتى الثمانين من عمره ، ولعل ذلك يرجع لا إلى

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية ، يوسف كرم ، ص ٨١ .

(٢) أفلاطون ، د/ أحمد فؤاد الأهواني ، ص٢٣ ، ٢٤ .

ضعف قواه الجنسية – كما يزعم البعض – بل إلى عشقه الفلسفة ، وانقطاعه انقطاعاً تاماً لمسائلها ، ومحاولة بلوغ الحق عن طريقها .

يقول " وولتر ستيس " : " بالرغم من أن فلسفة أفلاطون هي في حد ذاتها كيان من الفكر مذهبي ومتماسك لم يعبر عنها بشكل مذهبي ، بل بالعكس ، فإنه ينثر أفكاره في جميع الاتجاهات ؛ إنه ينثرها كيفما اتفق بأي ترتيب ، فما يأتي أولاً من الناحية المنطقية يأتي في الغالب في المؤخرة ، وهو قد يأتي في نهاية إحدى المحاورات ، والخطوة التالية في الاستدلال قد تجعله يظهر في الاستدلال أو حتى في محاورة مختلفة تماماً ؛ ولهذا إن كان علينا أن نحصل على نظرة مترابطة للمذهب يجب أن نتخلى عن ترتيب العرض عند أفلاطون ونربط الفكر معاً بأنفسنا ، وعلينا أن نبدأ بما يأتي أولا من الناحية المنطقية أينما نجده ، وننطلق في العرض بالطريقة نفسها " (١).

إن أفلاطون هو الفلسفة اليونانية ، إذ تلتقي فيه عناصرها الأساسية والثانوية التي وردت بعضها أو كلها عن سابقيه ، فحددها تحديداً كاملاً ؛ فنحن نجد لديه العنصر العقلي ، والعنصر العلمي ، والرياضي ، وعنصر الجدل والمناقشة ، والعنصر الديني الإلهي ، والعنصر الشعري والفني ، والعنصر القصصي الأسطوري ، وقد زاوج أفلاطون بين هذه العناصر جميعاً وجددها تجديداً عظيماً رائعاً ، وأضفى عليها من أصالته وعبقريته ما جعل منها فلسفة تطاول الزمن .

يقول صاحبا كتاب " قصة الفلسفة اليونانية " : " إن أفلاطون قد أنشأ فلسفة جامعة ونظاماً شاملاً لنواحي الفكر وجوانب الحقيقة ، إذ كان كل من سبقه ضيق الأفق محدود النظر، إذا تناول جانباً فاتته الجوانب الأخرى ، ولذا لم تَعْد الفلسفة قبل أفلاطون أن تكون مجموعة من آراء

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية ، وولتر ستيس ، ص١٥٣.

متناثرة ونظريات وملاحظات ، لم تتسع بحيث تشمل الكون بأسره ؛ ثم أتى أفلاطون فأجال البصر فيما أنتج الفكر من قبله ، وأخذ خير ما عند الفيثاغوريين والإيليين ، وأحسن ما أنتجه هيرقليطس وسقراط ، وهكذا قطف أجمل أزهارهم ، ثم نسّقها جميعاً في طاقة جميلة منسجمة ، قدمها للعالم فلسفة جديدة من خَلْقِهِ وإنشائه ، فلم يكن حاصراً لإنتاج غيره وكفى ، بل جمع شتى العناصر ، وسلّط عليها آشعة من ذهنه الجبار ، فانصهرت كلها في مبدأ جديد أنشأه إنشاءً وابتكره ابتكاراً ، ثم اتخذ نواة يبدأ منها السير ، وأساساً يقيم عليه البناء " [1].

إن مِزَاجاً كهذا المِزَاج المعقد يصعب الوصول إلى أغواره السحيقة ؛ لذلك لم يكن من السهل التعرف على حقيقة فلسفة أفلاطون وإدراك معانيها ؛ فهو لم يترك لنا فلسفة منظمة في أي باب من أبوابها ، وإنما ترك لنا مجموعة من المحاورات ، تتشابك فيها الموضوعات ، ويكثر فيها الاستطراد من مسألة إلى أخرى ، حتى ليتعذّر في كثير من الأحيان الاتفاق على اسم واحد لكل محاورة من المحاورات ، كما يتعذر في هذه المحاورات أيضاً – لا سيما تلك التي ترجع إلى عهد مبكر – الفصل بدقة بين آراء أفلاطون وآراء أستاذه سقراط ؛ وفضلاً عن ذلك فإن هذه المحاورات إنما وضعت لجمهور يحب اللهو ويطلب المتعة ، فكانت المحاورات بالنسبة إليه غنى عن حاجات كثيرة ، وأما الفلسفة الحقيقية ، الفلسفة التي تعبر عن فكر أفلاطون وتنبض بروحه وقلبه ، فلم يدونها فيلسوف الأكاديمية قط ، ولم يشغل نفسه بكتابتها ، وإنما وصلت إلينا عن طريق بعض تلاميذه في الأكاديمية ، ولا سيما أرسطو ؛ ومع ذلك فلا غنى للباحثين من الرجوع إلى المحاورات ، لأنه مهما قيل عنها ، ومهما قيل فيها ، فإنها تظل أثره الباقي ، أراد هو أو لم يرد ، وسواء شئنا نحن

(١) قصة الفلسفة اليونانية ، أحمد أمين – زكي نجيب محمود ، ص ١٣٧ .

أم أبينا .

يقول الدكتور/ محمد عبدالرحمن مرحبا : إن أفلاطون " قد آثر أن يقدم أفكاره في صورة من الحياة والدفء والحركة أكثر من تقديمها بطريقة تعليمية أكاديمية ، أو في صورة مذهب نهائي كامل ، فهو لم يتبع خطة منظمة ونسقاً متماسكاً يأخذ بعضه برقاب بعض ، لذلك يجد الباحث صعوبة في عرض أفكاره في صورة منسقة أو تقسيمها وتبويبها ، لأن ذلك من شأنه تجميدها في قوالب متحجرة وحرمانها من سياقها الجياش الحي المتدفق ؛ ولكننا مضطرون لفعل ذلك لأنه وسيلتنا الوحيدة لاستشفاف فلسفته .... فتقسيم فلسفة أفلاطون من شأنه تشويه فكر أفلاطون وإماتته ، ولكن ما العمل إذا لم تكن لنا وسيلة أخرى ؟ فإذا كان هو لم يفكر في إطار من المنطق ، ولم يلتزم خطوطاً صارمة فسنفكر نحن عنه في إطار كَفَرَ هو به، وسنلتزم عنه خطوطاً لم يعترف بها ، على ما في ذلك من المزالق "[١] .

وهذه الأمور ستتضح كلها في المبحث الثاني من هذا البحث بمشيئة الله تعالى .

كانت هذه إطلالة سريعة على أفلاطون في حياته ونشأته وفلسفته بصفة عامة ، حاولت بيانها حتى يكون القارئ الكريم على علم بمحور هذا البحث .

*******

## المبحث الأول

## فكرة الألوهية قبل أفلاطون

### المطلب الأول

(١) مع الفلسفة اليونانية ، د/ محمد عبدالرحمن مرحبا ، ص١٢٠ .

## فكرة الألوهية بين الخرافة والأسطورة [١]

ما برح المؤرخون المحدثون يقطعون بأن الأساطير اليونانية القديمة هي المصدر الرئيسي للفكر العقدي عند اليونان ، وذلك بما تحويه من قصص عن أصـــول الآلهة ، وأسمائها ، وأنسابها ، وأشكال الطقوس ، وأُسس العبادات ؛ إلا أن هذا المصدر بطبيعة الحال يظلّ محلّ جدل وخلاف ، ذلك لأنه مجهول النشأة والنسب ؛ وقد اختلف الباحثون حول أصول معظم الأساطير التي رواها وكتبها اليونانيون ، فردّها البعض البلاسيجيين [٢] ؛ وردّها البعض الآخر لكُتّاب الملاحم [٣] الكبار من شعراء اليونان ، مثل :

---

(١) ( "الخرافة" في اللغة : الحديث المستملح الكذوب ، وفي الاصطلاح تطلق على عدة معان ، الأول : الاعتقاد أن بعض الأفعال أو الألفاظ أو الأعداد أو المدركات الحسية تجلب السعادة أو الشقاء ؛ والثاني هو إطلاق هذا اللفظ على كل اعتقاد باطل أو ضعيف ، والثالث هو إطلاقه على كل مذهب أو مبدأ مبالغ فيه بغير نظر ولا قياس ، وإذا ابتعد الشعور الديني عن غايته وانقلب إلى مجرد قيام المرء بأفعال وحركات ظاهرة يعتقد أن لها تأثيراً في سعادته سمي بالخرافة الدينية ؛ أما " الأسطورة " فهي في اللغة الحديث الذي لا أصل له ، ولها في الاصطلاح عدة معان ، منها : أن الأسطورة قصة خيالية ذات أصل شعبي تُمثل فيها قوى الطبيعة بأشخاص يكون لأفعالهم ومغامراتهم معانٍ رمزية ؛ وقيل هي الصورة الشعرية التي تعبّر عن أحد المذاهب الفلسفية بأسلوب رمزي يختلط فيه الوهم بالحقيقة ؛ وتطلق على صورة المستقبل الوهمي الذي يعبّر عن عواطف الناس وينفع في حملهم على إدامة الفعل ؛ وقصارى القول فيها أن الأساطير تتضمن وصفاً لأفعال الآلهة ، أو للحوادث الخارقة ، وهي تختلف باختلاف الأمم ) المعجم الفلسفي ، جميل صليبا ، جـــ١ ، ص ٧٩ ، ٥٢٧ .

(٢) ( " البلاسيجيون " : هم السكان الأصليون الذين سكنوا شبه جزيرة البلقان قبل قدوم الإغريق إليها ، وكان زمن ظهورهم من ٣٥٠٠ إلى ٢٠٠٠-١٩٠٠ ق.م ، وهم من أصل أسيوي ، كانت لهم حضارة زراعية أطاح بها المستعمرون بعد غزوهم لبلادهم ) ؛ الفكر الديني عند اليونان ، د/ عصمت نصار ، ط ٢ سنة ٢٠٠٥ م ، دار الهداية بالقاهرة ، ص ٢١ .

(٣) ( الملاحم : جمع ملحمة ، فاللام والحاء والميم أصل فيها يدل على التداخل ، كاللحم الذي هو متداخل بعضه في بعض ، وسميت الحرب ملحمة لمعنيين : أحدهما تلاحم الناس وتداخلهم بعضهم في بعض ، والآخر أن القتلى كاللحم الملقى ) ؛ معجم مقاييس اللغة ، أحمد بن فارس بن زكريا الرازي ، طبعة دار الفكر سنة ١٩٧٩ م ، جـــ ٥ ، ص ٢٣٨ ، مادة لحم .

هوميروس [١] و هزيود [٢].

( وتنزع بعض الدراسات المعاصرة إلى أن أساطير البلاسيجيين والملاحم المنسوبة لهوميروس وهزيود ، قد تعرّضت جميعها إلى الإضافة والتحريف في عصور مختلفة ، وتبعاً للظروف الاجتماعية والسياسية التي مرّت بها الثقافة اليونانية ، الأمر الذي نأى بها عن سجل التاريخ وقذف بها في ميدان الأدب ) [٣].

أما كتابات رواة التاريخ الأُوَل فلم تخل كذلك من الخلط والتحريف ، ولعل السبب في ذلك يرجع إلى استقاء مصادرها من الملاحم ، التي تظل هي الأخرى محلّ شك وخلاف شائك، يمتنع معه تحقيق القول الفصل في ذلك ؛ أضف إلى ذلك عدم دراية مؤلفوها بأصول ديانة الآخيين [٤] من

---

(١) " على الرغم من شهرة هوميروس إلا أنه في نظر كثير من المختصين مجهول النشأة والنسب ، فلم يُعرف عنه سوى أنه شاعر أعمى عُرف في بلاد الإغريق ؛ أما مولده فقد اختُلف فيه ، فالبعض يقول أنه ولد في القرن التاسع أو العاشر قبل الميلاد ، والبعض يقول أنه ولد في القرن الحادي عشر قبل الميلاد ؛ كما اختلفوا حول موطنه – أيضاً – فقيل إنه من أصل أسيوي ، وقيل أنه من أصل مصري ، وقيل أنه إغريقي ؛ في حين ينكر فريق منهم شخصية هوميروس على الإطلاق ، وفريق آخر يرى أن هوميروس لم يكن شخصية واحدة ، بل عدة شخصيات ظهرت في أحقاب زمنية مختلفة " ؛ الفكر الديني عند اليونان ، د/عصمت نصار ، ص ٩٥ .

(٢) "هزيود : هو أحد شعراء اليونان الكبار من أبناء أيونيا ، وتُجمع العديد من الدراسات على أنه ولد في القرن الثامن قبل الميلاد ، وأنه اشتغل بفلاحة الأرض التي ورثها عن أبيه هو وأخوه الأصغر برسيس ، ثم ترك الزراعة وراح يجوب البلدان يروي أشعاره ، وانتهى به المطاف في بلدة أوينوي التي مات فيها مقتولاً " ؛ العقائد الدينية عند قدماء اليونان ، د/ على عبدالواحد وافي ، ط ١ سنة ١٩٦٤م ، لجنة البيان العربي بالقاهرة ، ص٣ .

(٣) التاريخ اليوناني – العصر الهللاري ، عبداللطيف أحمد علي ، طبعة دار النهضة العربية ببيروت سنة ١٩٧٦ م ، جـــ ١ ، ص ٨٥ .

(٤) " الآخيون كما يصفهم هومر في شعره هم شعب يتكلم اللغة اليونانية ، يسكنون جنوبي تساليا ، وإذا كان هذا الشعب قد أصبح أقوى القبائل اليونانية فإن هومر يطلق اسمه على جميع اليونان الذين حاربوا طروادة ، ويصف المؤرخون والشعراء اليونان الذين عاشوا في أيام مجد البلاد الأدبي بالآخيين ، كما يصف البلاسيجيين بأنهم أهل البلاد الأصليين ؛ وقيل أن الآخيين من

جهة أخرى فجلهم من أصل غير يوناني ، وعلى رأســـهم هيرودوت (٤٨٤-٤٢٥ ق.م ) الذي ينحدر من أصول أسيوية ، وقد خلط عند حديثه عن الديانة اليونانية بين آلهتها وآلهة بابل ومصر وآشور [١].

كما بلغت الأساطير شأناً في التوفيق بين معتقدات البلاسيجيين والآخيين من جهة ، والمعتقدات الوافدة من مصر والهند وفارس من جهة أخرى ، الأمر الذي حال بين المهتمين بالدراسات المقارنة وبين تحديد السمات الرئيسية للديانة اليونانية ، وتمييز معبوداتها عن معبودات وآلهة الثقافات المجاورة ؛ " ذلك فضلاً عن النسيج الخرافي الذي انتحله اليونانيون في تسجيل انتصاراتهم ، ووصفهم عالم الآلهة وما يحدث فيه ، وتحديد أنساب الأرباب وأُسَرهم "[٢].

وإذا ما طرحنا هذا الغموض وتلك التعقيدات التي تتسم بها الديانة اليونانية جانباً ، فإننا سنجد أن الأساطير اليونانية تُعَدّ بلا منازع النموذج الأمثل لطور السذاجة في هذه الديانة، فهي لا تعدو في هذه المرحلة أن تكون روايات خرافية تتضمن ظروفاً وأحداثاً خارقة تقوم بها الآلهة أو أبطال خرافيون من البشر ، تختلف تماماً عن الظروف والأحداث التي يقوم بها الإنسان العادي ؛ ويؤكد الأستاذ / " ميرسيا إيلياد " في كتاباته عن تاريخ الأديان أن (الأساطير اليونانية مثل غيرها ، يجب النظر إليها باعتبارها ظاهرة دينية ومصدراً هاماً للمعتقدات والعبادات ، موضحاً أن الأثر الذي

---

شعوب أوروبا الوسطى ، نزحوا إلى بلاد اليونان من عام ٢٠٠٠ ق.م ، وجاءوا معهم بعبادة زيوس وغيره من الآلهة السماوية ، واتخذوا اليونانية لغة لهم ، واتبعوا أساليب الحياة اليونانية ، وأقاموا من أنفسهم زعماء إقطاعيين يحكمون من قصورهم الحصينة البلاسيجيين الخاضعين لسلطانهم " ؛ قصة الحضارة ، ول . ديورانت ، جـــ ٦ ، ص ٧٤ ، ٧٥ .

(١) الفكر التاريخي عند الإغريق ، أرنولد توينبي ، ترجمة : لمعي المطيعي – محمد صقر خفاجة ، طبعة مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٦٦م ، ص ١٠ : ١٥ .

(٢) أساطير إغريقية ، د/ عبدالمعطي شعراوي ، ط٢ سنة ١٩٩٢م ، مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة ، جـــ١ ، ص ١١ .

تحدثه الأسطورة أعظم قوة من تلك التعاليم المباشرة التي تحويها الأسفار المقدسة ، ذلك على الرغم من سذاجتها وصبغتها الخرافية ) [١].

وإذا ما نظرنا إلى مضمون الأساطير الدينية اليونانية فإننا سنجده يحوي بعض القصص الخرافية التي توضح نشأة الكون ، وتفسر الظواهر الطبيعية ، وتصوّر قدرة الآلهة وقوتها ، وصفاتها ، وعلاقتها بالإنسان ومدى تأثيرها عليه ، وكذا المبادئ الأخلاقية ، وأصول العبادات ، والطقوس ، وآداب المنزل والزواج ، وتحديد العلاقة بين أفراد الأسرة .

ولم تقف الأساطير اليونانية عند هذا الحد ، بل امتدت – كما ألمحت منذ قليل – إلى صفات الآلهة وعاداتهم وأخلاقياتهم ، فبعضها يروي فضائح " زيوس " – كبير الآلهة – الغرامية ، وقصص مطاردته لعشيقاته ، وغيرة زوجته " هيرا " عليه .

وبعضها يصوّر فضائح " أفروديتي " – إلهة الحب والجمال – الإلهة اللعوب ، وقصة اكتشاف زوجها الإله "هيفايستوس" – إله الحدّادين والصُنَّاع – لخيانتها له في مخدع الزوجية ؛ وبعضها يصوّر مغامرات الآلهة الذكور مع العذارى من الإلهات والبشر ، مثل مطاردة "هاديس" – إلهة العالم السفلي – "لبرسيفوني" – عذراء الحنطة – ابنة "ديميتر" – إله القمح – واختطافه لها [٢].

وقد ميّزت الأساطير اليونانية في أقاصيصها بين " آلهة الأوليمب " الإثنى عشر ، وبين الآلهة الأرضية الصغرى ، ورفعت الآلهة الأولى عن غيرها ، وكشفت عن قوتي القَدَرْ والحظ اللتين تتحكمان في مصائر الآلهة والبشر معاً ؛ وتحدثت كذلك عن العَرَافَة والتنبؤ والقرابين وعالم الموتى .

وقد قنع العوام في هذا الطور بتلك المعتقدات ، وصدّقوا هذه

---

(١) الأسطورة وعلم الأساطير ، دائرة المعارف البريطانية ، ترجمة : عبدالناصر محمد نوري ، طبعة الشئون الثقافية العامة ببغداد سنة ١٩٨٦م ، ص١٠ : ١٥ .

(٢) التاريخ اليوناني ، عبداللطيف أحمد علي ، جـ١ ، ص ٢١١ : ٢١٥ ، ٢٣٢ ، ٢٤٠ .

الخرافات ، بيد أن بعضهم اعتبر هذه الأقاصيص رموزاً لا يقدر على فهمها إلا الحاذق الماهر المطّلع على الأسرار ؛ ( أما القليل منهم فقد أدرك تهافتها وسذاجة مضمونها ، وقبح محتواها ، لا سيما تلك التي تتحدث عن عالم الآلهة ، وتبين أنها عاجزة عن الرد عما يدور في رأسه من تساؤلات ؛ مثل : من الذي أوجد آلهة الأوليمب ؟ كيف يكون الإله مستغرق في الرذيلة ويدعو إلى الفضيلة ؟ كيف يتدنى الإله ويتصرف مثل البشر ؟ هل يمكن للإنسان أن يترقى لمرتبة الألوهية ويكتب له الخلود ؟ ماذا بعد الموت ؟ كيف يثاب المحسن ويعاقب المسئ ؟ وغير ذلك من تساؤلات ؛ الأمر الذي دفع العديد من أدباء اليونان إلى صياغة بعض الأساطير التي تعالج مثل هذه القضايا.

بينما راح نفر منهم يعدل في الأساطير القديمة ، ويقوّم ما بها من اعوجاج ومواطن للذلل ، وأطلق على هؤلاء وأولئك رجال الإصلاح الديني ، واعتبر المؤرخون زمن ظهورهم عصر الإصلاح العقدي الممهد للطور الفلسفي لهذه الديانة فيما بعد ) [1].

وقد ذهب أحد الكُتَاب اليونان ويُدعى " إويهيمروس " – حوالي القرن الثالث ق.م – إلى ( أن آلهة الأوليمب التي تحدثت عنها الأساطير اليونانية ليست من خلق هوميروس أو هزيود ، ولا هي من الخرافات الموروثة ، بل هم أبطال عظام قاموا بجلائل الأعمال ، واتسموا بمكارم الأخلاق ، ومن أجل ذلك رفعهم الناس إلى مرتبة الألوهية ، محاولاً بذلك الإجابة على السؤال المطروح : من أين جاءت آلهة الأوليمب ؟ وما هو أصلها ؟ وقد ذاع هذا التأويل بين اليونانيين وعُرف أصحابه بأرباب النزعة الإويهيمروسية )[2] .

---

(١) الديانة اليونانية القديمة ، هـ.ج . روز ، ترجمة : رمزي عبده جرجس ، مراجعة : محمد سليم سالم ، طبعة دار نهضة مصر بالقاهرة سنة ١٩٦٥م ، ص ١٢٨.

(٢) المعتقدات الدينية لدى الشعوب ، جفري بارندر ، ترجمة د/ إمام عبدالفتاح ، مراجعة : د/عبدالغفار مكاوي ، طبعة المجلس الوطني للثقافة بالكويت سنة ١٩٩٣م ، ص ٧٦ .

أما موضوع الموت ، ومصير الروح بعد مفارقتها البدن ، والحساب ، وغير ذلك من قضايا العالم الآخر ( فلم يتطرق لها اليونانيون بشكل مباشر مخافة اللعنة ، بل كانوا يعتبرون الخوض فيها سبيلاً للإلحاد ، وانتهاكاً لستر أسرار هذا العالم الغامض ، الأمر الذي يبرر ظهور الديانات السرية كالأورفية ، واتهام أربابها بالمروق والإلحاد والهرطقة ، وذيوع فكرة البطل بإعتبارها طوق النجاة من هذا المصير المخيف ، والاعتقاد بأن الخلود من نصيب الأبطال المخلصين لأوطانهم ) [١].

ويوجز " ول . ديورانت " سمات هذه المرحلة من الديانة اليونانية بقوله : ( إن بداية ديانة اليونانيين كانت مطبوعة بالطابع البلاسيجي في معتقداتها وأسلوبها الخرافي الأسطوري؛ وأن مظاهر الإلحاد والإصلاح لم تخرج عن نطاق التعديل في هذه الأساطير ، أو الارتياب والشك في صحتها، ولكنها لم ترق إلى مرتبة النقض والاستبعاد والإضافة والإبتكار الذي تميّز به الطور الفلسفي ..... ومع ذلك فإن الديانة اليونانية لم تستطع التخلص تماماً من النسيج الأسطوري ، ولم تجحد المعتقدات التليدة جحوداً تاماً ، بل على العكس من ذلك كانت تحاول إيجاد تبريراً معقولاً لها ما استطاعت إلى ذلك سبيلاً ) [٢].

*******

(١) الموت في الفكر الغربي ، جاك شورون ، ترجمة : كامل يوسف حسين ، مراجعة وتقديم : د/إمام عبدالفتاح ، سلسلة عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون بالكويت ، عدد إبريل سنة ١٩٨٤م ، ص ٢٥ : ٤٢ .

(٢) قصة الحضارة ، ول . ديورانت ، جـــ٦ ، ص ٣١٧ : ٣٤٠ .

## المطلب الثاني

## فكرة الألوهية بين الدين والفلسفة

تؤكد العديد من الدراسات على أن نظريات الفلاسفة الدينية – قبل أفلاطون – لا تشكل قطيعة معرفية مع الفكر الموروث ، ولا جحوداً تاماً للمعتقدات السائدة ؛ بل جاءت مواكبة لتطور الحياة اليونانية ، ومصاحبة للظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي نبتت فيها ، ولا أدلّ على ذلك من ذلك الثوب الأسطوري الذي كان ينتحله الكثير من الفلاسفة لصياغة نظرياتهم في تفسير الكون ونشأة الحياة ، والتدليل على وجود الآلهة وعالَم الأرواح .

فما برح الفلاسفة يبررون نشأة الكون بالحب الذي جمع عناصره الإلهية ، ويؤكدون أن العناصر الطبيعية التي ردّوا نشأة الكون إليها ( الماء ، الهواء ، التراب ، النار ) ، ما هي إلا صورة من صور الألوهية ، وأن نظرياتهم حيال الوجود لا تعدو إلا أن تكون إلهامات ونبوءات من أرباب السماء .

وعلى الرغم من هذه المسحة المحافظة التي نبت فيها هذا الطور إلا أننا نجد أن سمات التجديد واضحة جلية في كتابات الذين أنكروا التشبيه والتجسيد والكثرة في نظرتهم وفكرتهم للألوهية ، فجعلوا من آلهة الأوليمب مجرد رموز لعَالَم مفعم بالأسرار ، لا يمكن فك طلاسمه إلا بالتأمل العقلي والتزود بالمعارف المختلفة من الثقافات المجاورة .

وتُجمع العديد من الدراسات على أن هذا الطور هو طور نضج التفكير الديني عند اليونان ، حيث تهذيب الأساطير ، وتناول قضية الوجود وعالم الروح من منظور عقلي جديد، وانتحال بعض المعتقدات المصرية والهندية والفينيقية في صياغة المعتقدات الجديدة .

وحسب الباحث قبل الخوض في تناول فكرة الألوهية عند فلاسفة اليونان الأوائل – الذين سبقوا أفلاطون – من مناقشة بعض الآراء

والكتابات التي تعرضت لطبيعة العلاقة بين الدين والفلسفة في الحضارة اليونانية .

( فذهبت بعض الدراسات إلى اعتبار أن موقف فلاسفة اليونان حيال تفسير الوجود وعلّته وأصله ، وكتاباتهم عن عالَم الروح وطبيعة الإله ، ثورة ناقضة للفكر الديني الذي ساد الحياة الثقافية اليونانية منذ القرن العاشر قبل الميلاد حتى ظهور بواكير البحث الفلسفي في القرن السادس قبل الميلاد )[١] .

(كما تعتبر النتاج الفكري لهؤلاء الفلاسفة إبداعاً أصيلاً نقل العقلية البشرية من طور الخرافة والأساطير الدينية إلى طور العلم والمعرفة الفلسفية) [٢].

ومن ثم نجد أن هذه الدراسات تفرّق بين فلاسفة اليونان وغيرهم من أصحاب الرؤى والنزعات في الثقافات الأخرى ؛ ( فتنعت اليونانيين بأنهم أرباب دين فلسفي من اختراعهم ، شاغل بالأفكار والتصورات ، وشاغر من قيود السلطة الكهنوتية ، وصل إلى ذروته عند أفلاطون وأرسطو حيث علم الدين الحقيقي ) [٣].

أما المصريون والبابليون والآشوريون والهنود وغيرهم من أصحاب الثقافات الأخرى فهم (أصحاب حكمة دينية مقيدة بالتراث العقدي التليد ، وكهنة المعابد ، والنصوص المقدسة ، ولا تهدف مباحثهم وتعاليمهم إلا تدعيم الحقائق الإيمانية) [٤] ؛ في حين أن فلاسفة الإغريق

---

(١) قصة الفلسفة اليونانية ، أحمد أمين – زكي نجيب محمود ، ص ١ : ١٥ .

(٢) مبادئ الفلسفة ، أ.س . رابوبرت ، ترجمة : أحمد أمين ، ط٤ سنة ١٩٣٨م ، لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة ، ص٩٥ : ٩٩ .

(٣) فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، د/ أحمد فؤاد الأهواني ، طبعة دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة سنة ١٩٥٤م ، ص٨ ، ٢٠ : ٢٢ .

(٤) تاريخ الفلسفة الغربية ، برتراند رسل ، ترجمة : زكي نجيب محمود ، مراجعة : أحمد أمين ، ط٣ بدون، لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة ، جـــ ١ ، ص ٢٣ : ٢٩ .

(كانت غايتهم هي الحقيقة المجردة ، وعلل الأشياء في ذاتها ، استجابة للأسئلة التي كانت تدور في عقولهم ) [١] .

وعلى العكس من ذلك تذهب بعض الدراسات إلى مصادرة النتاج الفلسفي اليوناني إلى الدين ؛ فتردّ ( معظم نظريات الفلاسفة حيال الوجود والحياة ومصير الروح بعد الموت إلى الديانات الشرقية ، وتعدّ مباحث اليونانيين الفلسفية من طاليس إلى أفلوطين مجرد عملية تهذيب أو تنقيح للفكر الديني الموروث ، ومن ثم تبدو حكمة اليونان في رأيهم وكأنها خادمة للدين )[٢].

وعلى مقربة من هذا الرأي ينزع الفيلسوف الألماني " نيتشة " ، ( فيردّ النظريات اليونانية في تفسير الوجود إلى نزعة صوفية ، تُرجع الموجودات المتفرقة الكثيرة إلى مبدأ واحد تفني فيه الذات في الموضوع .

وذهب " كارل يوئل " إلى أن الطور الفلسفي للديانة اليونانية نحى منحى وجودياً ، فجعل من مفهوم الإله وعناصر الطبيعة وجوداً واحداً ؛ فالله عند طاليس هو الماء ؛ وعند ديموقريطس هو العقل الكلي ، وجعله إنكسمندريس اللا محدود ، وجعله هيرقليطس العقل)[٣].

وإذا ما طرحنا مشكلة الأصول المعرفية للنظريا الفلسفية – شرقية كانت أم غربية – جانباً ، فإننا سوف نخلص إلى نتيجة تضمنتها الآراء السابقة – على الرغم من تباينها – ألا وهي : أن الطور الفلسفي في الديانة اليونانية يعد مكمّلاً للفكر الديني اليوناني ، ومن ثمّ لا يمكن فصله عن جذوره العقدية والنسيج الأسطوري الذي انبثق منه .

---

(١) فلاسفة الإغريق ، ريكس وورنر ، ص ١٠ ، ١١ .

(٢) دروس في الفلسفة ، محمد كمال جعفر ، طبعة مكتبة دار العلوم بالقاهرة سنة ١٩٧٥م ، ص ٦٩ ، ٧٢ ، ٧٦ .

(٣) ربيع الفكر اليوناني ، د/عبدالرحمن بدوي ، ط ٣ سنة ١٩٥٨م ، مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة ، ص٨٥ ، ٨٦ .

وإذا ما انتقلنا إلى إسهامات الفلاسفة – قبل أفلاطون – في الفلسفة الإلهية فسوف نجد أولى هذه الإسهامات في تلك الشذرات المنسوبة إلى طاليس ( ٦٢٤ – ٥٦٤ ق.م ) ، والتي منها قوله " كل الوجود شاغل بالآلهة ، حتى حجر المغناطيس ، وأن جوهر الوجود هو الماء الحي [١].

و تؤكد بعض الدراسات المعاصرة على أن ( طاليس لم يكن مادياً في ردّه أصل الوجود إلى الماء ، بل كان مردداً لما جاء في الديانة المصرية القديمة التي جعلت أصل الوجود الإلهة " نون " ، أي الماء الذي ليس له قرار ) [٢].

وذهب " جفري بارندر – أستاذ تاريخ الأديان في جامعة لندن – إلى أن طاليس " قد وضع الدوامة الأزلية " فورتكس –vortex " مكان " زيوس " ؛ وطوّر المفهوم الأسطوري للأوقيانوس ( المصدر الأول لكل مياه ) فجعل منه مادة أولية لكل الموجودات " [٣].

بينما يرى " ل . ب . زيد مان " في كتابه " الدين في المدينة الإغريقية القديمة " أن " أثر طاليس في الديانة اليونانية يبدو في تأكيده على التفرقة بين مرتبة الآلهة وأنصاف الآلهة من الجن والملائكة والعفاريت والأبطال من البشر ، تلك التي كانت غير واضحة في الطور الأسطوري لهذه الديانة " [٤].

وإذا ما انتقلنا إلى " فيثاغورس " فسنجد أنه كان يمثل التيار الروحي في الفكر الديني اليوناني ، ذلك الفكر الذي لم يكتب له الانتشار

---

(١) فلاسفة الإغريق ، ريكس وورنر ، ص ١٣ .

(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي ، د/ مصطفى النشار ، طبعة دار قباء بالقاهرة سنة ١٩٩٨م ، جـ ١ ، ص ١٠١.

(٣) المعتقدات الدينية لدى الشعوب ، جفري بارندر ، ص ٧٥ .

(1) Religion The incient Greek city, Louise Bruit Zaidman, Translated, Paul carledge, Cambridge, 2 nd ed, 1994, P.176.

أمام ذيوع الفكر الأسطوري الهومري ، بل واعتبر أصحابه من الملحدين ، ومن ثمّ ( ظل هذا الجانب من العقائد سرياً ، وترجع معظم أصوله لأورفيوس ، حيث الاعتقاد بخلود الروح وأزليتها وأسبقيتها على المادة ، وتناسخ الروح البشرية بعد الموت لتبدأ دورة حياة جديدة في جسد آخر ، وعبادة ديونيسيوس إله الخمر وتفضيله على سائر الآلهة )[١] .

وقد نُسجت حول شخصية " فيثاغورس " العديد من الأساطير ؛ فقيل ( إن له طبيعة إلهيـــة ، ومن ثمّ لا يليق لتلاميذه النطق بإسمه ، وأن الخيـــر يأتيه من قوى علويـــة غير مرئية )[٢] ؛ وروى أنه قال قال عن نفسه " إن الحكمة لا تنسب إلا للآلهة ، وأنه لا يعدو أن يكون محبًّا لتلك الحكمة ، أي فيلسوف " [٣].

وفيثاغورس من أشد رجال التاريخ استثارة للعجب والحيرة ، ( فليس الأمر بالنسبة إليه يقتصر على كون الروايات التي تروى عنه خليطاً يكاد يستحيل على إنسان فصل صوابه عن باطله ، بل إن الحقائق التي هي أقرب إلى الحق الصراح وأبعد تلك الأجزاء عن اختلاف الرأي ، تصور لنا نفسية غاية في العجب ) [٤].

وقد كانت لديه نظرة مختلفة عن سابقيه ، فقد حاول تفسير سلوك الأشياء بالرجوع إلى ( صورتها لا بالرجوع إلى مادتها أو الجوهر الذي صنعت منه ، أي أن تكوين الأشياء يمكن أن يعبر عنه تعبيراً رياضياً ، فالهيئة الرياضية للأشياء هي الأصل فيها ؛ فالعدد هو أصل الأشياء

---

(١) العلم الإغريقي ، بنيامين فارتن ، ترجمة : أحمد شكري سالم ، مراجعة : حسين كامل ، طبعة مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة سنة ١٩٥٨م ، جـــ ١ ، ص ٩ : ٥٠ .

(٢) الطبيعة والإغريق ، إيرفين شرودنجر ، ترجمة : عزت قرني ، مراجعة : صقر خفاجة ، طبعة دار النهضة العربية بالقاهرة سنة ١٩٦٢م ، ص ٥١ ، ٥٢ .

(٣) تاريخ الفلسفة اليونانية ، يوسف كرم ، ص ٢٧ .

(٤) تارخ الفلسفة الغربية ، برتراند رسل ، جـ١ ، ص ٧١ ، ٧٢ .

لديه ) [١] ، ( ولما كان أصل الأعداد هو العدد واحد ، فقد ردّ هذه الأعداد إلى الواحد ، وبالتالي فقد فسّر العالم بالمعقول فمزج بين الرياضة واللاهوت.

كما كان لفيثاغورس شأن كبير في نقل المعتقدات الدينية من مرحلتها الأسطورية الخرافية إلى مرحلة التعقل والفهم ، وآمن بأن النفس أسمى من البدن ، لأن جوهرها مختلف عن جوهره ، ولذا فإن تطهير النفس واجب ، حتى إذا ما تخلّصت النفس من هذا البدن استطاعت أن ترتفع إلى العالم الإلهي )[٢] .

أما أكسينوفان ( ٥٧٠ – ٤٨٠ ق.م ) فقد كان فيما يختص بالآلهة حراً في تفكيره غير متردد ، فقد رفض فكرة تجسيم الآلهة ، وقال بوحدة الأشياء جميعاً ، وأطلق على هذه الوحدة اسم " الألوهية " ، ثم وضع " الألوهية " ذاتها موضع التساؤل والفحص ، وخلص من هذا إلى أن " الألوهية تختلف اختلافاً جذرياً عن الإنسان سواء كان من الناحية الأخلاقية ، أم من الناحية الفيزيقية ؛ أما من الناحية الفيزيقية فقد رفض أكسينوفان فكرة أن تكون الآلهة على صورة البشر رفضاً قاطعاً ، فالإله لا يشبه الإنسان لا في صورته ولا في فكرته "[٣].

ومن صفات هذا الإله عنده أنه " أعظم من الآلهة والبشر جميعاً ، ولا يشبه في هيئته أو عقله واحداً من البشر " ، وفي هذا سلب للصفات عن الإله ، فلم يخطر في باله أن يقدم الإله بلا صورة كلية ، بل إنه قد وجّه انتباه الإغريق إلى مشكلة الصورة التي عليها الإله ، وبالتالي فقد كان

---

(١) فجر الفلسفة اليونانية ، أحمد فؤاد الأهواني ، ص ٨٣ .

(٢) دراسات في الفلسفة اليونانية ، محمد فتحي عبدالله – علاء عبدالمتعال ، طبعة دار الحضارة بطنطا ، بدون ، ص ٩١ : ١٠٩ .

(٣) المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية ، أولف جيجن ، ترجمة : عزت قرني ، طبعة دار النهضة العربية بالقاهرة سنة ١٩٧٦م ، ص ٣٠٩ ، ٣١٠ .

" أكسينوفان " واحدياً وليس موحداً بالله ، لأن التوحيد هنا – كما يقول الدكتور / مصطفى النشار – " يمكن أن يؤخذ بأكثر من صورة ، فكلمات " وحدة الوجود " و " التأليه " قد جاءت إلى الاستعمال بواسطة الكُتّاب المحدثين ليعبّروا بهما عن تصورين مختلفين للوجود الإلهي ، كلاهما يؤكد مبدأ الإله الواحد ، وأصحاب هذه الآراء هم المؤلهون الذين يعتقدون في إله واحد ، وأنه الخالق والأساس في وجود كل الأشياء المتناهية ، وهو نفسه بمعنى ما مُمَيّز عن العالم " (١).

غير أن " أرسطو " يذكر " أن أكسينوفان نظر إلى مجموع العالم ، وقال أن الأشياء جميعاً عالم واحد ، ودعا هذا العالم " الله " ولم يقل شيئاً واضحاً ، ولم يبين إن كان العالم عنده من حيث الصورة أو من حيث المادة " ، فكأنه كان حلوليًّا ، أخذ القول بوحدة الوجود عن فلاسفة أيونية ، وتصوّر الوجود تصوراً روحياً " (٢).

ثم جاء بارمنيدس ( ٥٤٠ – ٤٨٠ ق.م ) فمضى في طريق التجريد والواحدية الذي سار فيه " أكسينوفان " من قبله ، وذلك في " قصيدته الرمزية التي سماها " في الطبيعة " ، والتي أكّد فيها أن الحقيقة لا تُطلب إلا عن طريق الفكر والحدس ، لأن الحواس في نظره خادعة " (٣).

( لقد كان بارمنيدس يتصور أن في وسع الإنسان أن يبلغ الحقيقة المطلقة بالوسائل المنطقية وحدها ، فحاول أن يقيم الفلسفة الإيلية على أساس واحدي بدقة بالغة لتعارض التعددية ، وهو في محاولته هذه أشبه ما يكون بالعالِم الرياضي الذي يبحث عن الدقة أكثر من المتعارف والأمر

---

(١) فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية ، د/ مصطفى حسن النشار ، ط ٢ سنة ١٩٨٨م ، مكتبة مدبولي بالقاهرة ، ص ٧٢ ، ٧٣ .

(٢) ما بعد الطبيعة ، أرسطو ، مقالة الألفا ، الفصل الخامس ، ص ٩٨٦ ، ب . س ٢٠ – ٢٤ ، نقلاً عن تاريخ الفلسفة اليونانية ، يوسف كرم ، ص ٣٦ .

(٣) تاريخ الفلسفة الغربية ، برتراند رسل ، جـ١ ، ص ١٠١ .

الواقع ؛ كما حاول تفسير الفرضية اليونانية القائلة بأن العالم كلٌ قابل للفهم ، وأن الإنسان إذا آمن بالواحد الأوحد وجب عليه أن ينكر كل ماعداه )[١] .

ويرى " ييجر " في كتاباته عن الفكر الأسطوري عند فلاسفة اليونان أن " أهمية "بارمنيدس " في العقيدة اليونانية تتمثل في تلك الصورة المجردة التي صوّر بها إلهه ، حيث الأزلية والكمال والقدرة والعلم ، تلك الصورة التي دفعت فكرة الألوهية الإغريقية صوب الرمزية والتوحيد والتجريد بمنأى عن الصورة الحسية في الأساطير القديمة " [٢].

بينما يذهب " برتراند رسل " إلى أن أهمية " بارمنيدس " ترجع إلى تلك النزعة الصوفية المنطقية التي غرسها في الفلسفة اليونانية ، تلك النزعة التي تجمع بين الحدس والعقل في سياق واحد [٣].

وإذا ما انتقلنا إلى " هيرقليطس "( ٥٤٠ – ٤٧٥ ق.م ) فسوف نجده أقرب إلى روح الثورة على الديانة السائدة منه إلى روح المصلح الغيّور على الأصيل منها ؛ فهو يصرح بكفره بإله الخمر ، ويتمنى أن يمسك بهوميروس ويذيقه كل ألوان العذاب جزاء لتلك التعاليم الدينية الفاسدة التي أغرى بها العوام ؛ فنراه – كما يقول " برتراند رسل " – " يقف موقفاً عدائياً إلى حد كبير إزاء العقائد الدينية في عصره ، لكن عداءه إزاءها ليس هو العداء الذي يكون عند صاحب النزعة العقلية العلمية ، فكان له مذهبه الديني الخاص ، الذي يفسّر اللاهوت السائد في عصره بحيث يلتئم مع مذهبه الديني ، ثم يرفض بقية اللاهوت بكل إزدراء" [٤].

---

(١) تاريخ العلم ، جورج سارتون ، ترجمة : مجموعة من المؤلفين بإشراف د / إبراهيم مدكور ، ط ٣ سنة ١٩٧٨م ، دار المعارف بالقاهرة ، ص ٤١ .

(٢) فكرة الألوهية عند أفلاطون ، د/ مصطفى حسن النشار ، ص ٧٦ ، ٧٧ .

(٣) تاريخ الفلسفة الغربية ، برتراند رسل ، جـ١ ، ص ١٠١ .

(٤) تاريخ الفلسفة الغربية ، برتراند رسل ، جـ١ ، ص ٨٨ ، ٨٩ .

لقد كان " هيرقليطس " يرى في النار المبدأ الأول الذي تصدر عنه الأشياء وترجع إليه ، ولولا التغير لم يكن شئ فإن الاستقرار موت وعدم ؛ " والتغير صراع بين الأضداد ليحل بعضها محل بعض ، والشقاق أبو الأشياء و مَلِكها ، فالوجود موت يتلاشى ، والموت وجود يزول ، والخير شر يتلاشى ، والشر خير يزول ؛ فالخير والشر والموت والوجود والكوْن والفساد أمور تتلازم وتنسجم في النظام العام بحيث يمتنع تعيين خصائص ثابتة للأشياء " (١).

وهذا العالَم لم يصنعه أحد من الآلهة أو البشر ، " ولكنه كان أبداً ، وهو كائن ، وسيكون ناراً حية تستعر بمقدار وتنطفئ بمقدار ، هذه النار هي الله ؛ والله نهار وليل ، شتاء وصيف ، حرب وسلم ، وفرة وقوة ، يتخذ صوراً مختلفة كالنار المعطرة تسمى باسم العطر الذي يفوح منها " (٢).

وعلى هذا فإن " هيرقليطس " يقول بوحدة الوجود مثل فلاسفة ملطية ، وهي تعني أن شيئاً واحداً هو الموجود ، وأن ماعداه مظاهر وظواهر ؛ " ففي العالم وحدة مؤلفة من اجتماع الأضداد ، فالأشياء جميعاً تخرج من الواحد ، والواحد يخرج من الأشياء جميعاً ، لكن الكثرة أقل واقعية من الواحد ، الذي هو " الله " (٣).

وتُجمع كثير من الدراسات المعاصرة على أن ( أهمية " هيرقليطس " تبدو في استحالته لغة الأساطير الخرافية ، إلى لغة رمزية فلسفية
غامضة ) (٤) ، الأمر الذي كان له أثر كبير في تطور الفكر الديني عند

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية ، يوسف كرم ، ص ٢٠ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٢١ .
(٣) تاريخ الفلسفة الغربية ، برتراند رسل ، جـ١ ، ص ٨٧ .
(٤) هيرقليطس – جذور المادية الديالكتيكية ، ثيو كاريس كيسيديس ، ترجمة وتحقيق : حاتم سلمان

اليونان فيما بعد .

أما " أنبادوقليس " ( ٤٩٠ – ٤٣٠ ق.م ) فقد درس بعض الوقت مع الفيثاغوريين ، فلما نضج عقله أخذ يفشي عقائدهم السرية فطُرد من زمرتهم ، ولكنه كان شديد الولع بعقيـــدة " تناسخ الأرواح " لديهم ، ( حتى ادّعى أنه كان في حيواته السابقة شاباً ، وفتاة ، وغصناً مزهراً ، وطائراً ، وسمكة ؛ وكان يعتقد أن الناس جميعاً كانوا آلهة من قبل ، ولكنهم خسروا مكانهم في السماء لارتكابهم شيئاً من الدنس والعنف ، ثم ادّعى الألوهية بعد ذلك ) [١].

وعلى الرغم من نزعته المادية في تعليله أصل الوجود بعناصر الطبيعة الأربعة (الهواء ، الماء ، النار ، التراب ) إلا أنه قال أن الأشياء وكيفياتها إنما تحدث بانضمام هذه العناصر وانفصالها بمقادير مختلفة ، وتجتمع هذه العناصر وتفترق بفعل قوتين كبيرتين هما : المحبة والكراهية ، أو الجذب والطرد [٢] ، وتتوازنان في نظام عالمي شامل هو نظام الحياة والموت .

ومكان الله في هذه العملية – كما يقول " ول . ديورانت " – غير واضح ، وذلك لأن من الصعب أن نفرّق بين الحقيقة والمجاز ، أو بين الفلسفة والشعر في أقوال أنبادوقليس ، فهو في بعض الأحيان يوحّد بين الإله وبين الكون نفسه ، وفي بعضها الآخر يوحّد بينه وبين حياة كل حي أو عقل كل عاقل ، ولكنه يدرك أننا لن نستطيع قط أن نكوّن فكرة صحيحة عن القوة الخالقة الأساسية الأصلية ، فيقول : " لن نستطيع أن نقرّب الله منا قرباً يمكننا أن ندركه بأعيننا ، ونمسكه بأيدينا .... ذلك أنه ليس له رأس بشري ملتصق بأعضاء جسمه ، وليس له ذراعان متفرعتان

---

، طبعة دار الفارابي – بيروت ، سنة ١٩٨٧ م ، ص ١٦٨ ، ٢١٦ : ٢١٩ .

(١) قصة الحضارة ، ول . ديورانت ، جـــ٧ ، ص٢٠٦ .

(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية ، يوسف كرم ، ص ٤٦ .

تتدليان من
كتفيه ، وليس له قدمان ولا ركبتان ولا أعضاء مكسوّة بالشعر، إنه كله عقل
لا غير ، عقل مقدس لا ينطبق عليه وصف ، يومض في طيات العالم كله وميض الفكر الخاطف " [١].

وعلى هذا فإن " برتراند رسل " يرى أن " فكرة التوحيد عند أنبادوقليس مشوّشة ، فضلاً عن ادعائه الألوهية " [٢].

وعلى مقربة من ذلك يقف " ريكس وورنر " مبرراً ذلك التشويش بأنه يرجع " إلى خلط أنبادوقليس بين الوحدة والكثرة ، والتجريد والتنزيه عن الألوهية وعلاقتها بالوجود "[٣].

وإذا ما اعتبرنا جهود هؤلاء الفلاسفة درباً نقدياً يعوّل على العقل في التفسير أو التبرير لإصلاح العقيدة الدينية اليونانية ، فإننا سوف نجد السوفسطائيين ينزعون منزعاً مغايراً لذلك تماماً ، فلم يكن هدفهم إصلاح العقيدة الدينية التي يؤمنون بها ، بل كان معظمهم ملحدين مارقين ، ومن ثم كانت غايتهم تغيير الواقع ، والثورة على الثقافة السائدة ، والجدل والتناظر حول ثوابتها ومتغيراتها .

ويذهب " جومبرز " إلى أن " تشكيك السوفسطائيين في العقائد الدينية التي حوتها الأساطير ، وتهكمهم على الآلهة وسخريتهم من أفعالها ، كان وراء انصراف السواد الأعظم من العامة عن تعاليمهم ، وحظر الخاصة في قبول آرائهم ، وبُغض المحافظين لهم ، وتحريض السلطة الحاكمة على محاكمتهم ومعاقبتهم "[٤].

---

(١) قصة الحضارة ، ول . ديورانت ، جـ٧ ، ص ٢٠٩ .

(٢) تاريخ الفلسفة الغربية ، برتراند رسل ، جـ ١ ، ص ١٠٧ .

(٣) فلاسفة الإغريق ، ريكس وورنر ، ص ٤١ .

(٤) فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، د/ أحمد فؤاد الأهواني ، ص ٢٥١ .

فالسوفسطائيين جميعاً على اختلاف مناهجهم واتجاهاتهم لا يؤمنون بالآلهة ، ويشككون في وجودها ، وإذا ما رأوا ضرورة في الحديث عنها فلا يكون هذا إلا لإبراز فهم الآخرين للألوهية ، لا فهمهم هم .

وها هو " بروتاجوراس " ( ٤٨٠ – ٤١٠ ق.م ) أشهر السوفسطائيين وأهمهم وزعيمهم ، نجد من أشهر أقواله عن الآلهة ما ضمّنه كتابه " عن الآلهة " : " أنه عندما نأتي إلى الآلهة ، فإني لا أستطيع معرفة هل هي موجودة أم لا ؟ أو حتى ماذا يشبه الآلهة في شكلهم ؟ وهناك أسباب عديدة تقف في طريق هذه المعرفة ، منها : غموض المشكلة وقصر حياة الإنسان " [١] ؛ ولذلك فقد حُكِم عليه بالنفي وإحراق كتبه .

أما " بروديتوس " فقد أنكر وجود الآلهة ، وادّعى أنها من اختراع الإنسان الذي جُبِل على تأليه ما ينتفع به أو يخاف منه [٢].

ونُسب إلى " هيبياس " ( ٤٤٣ – ٣٩٩ ق.م ) القول بأن " العالم وكل ما فيه من موجودات وآلهة قد نشأ عن علة تلقائية غير مدركة ولا عاقلة " [٣].

ويجمع المعنيون بتاريخ الأديان على أن أهمية السوفسطائيين تبدو في قوة نقدهم للفكر الموروث الذي اقتلع من أذهان الناس معظم عقائدهم الدينية ، ولم تخلف وراءها إلا الشك والريبة فيما كان قائماً من معتقدات سائدة .

وعلى الرغم من تباين آراء السوفسطائيين وسقراط ، إلا أن تهمة الإلحاد قد جمعت بينهم في خندق واحد .

---

(١) الفلسفة عند اليونان ، د/ أميرة حلمي مطر ، طبعة دار النهضة العربية بالقاهرة سنة ١٩٧٧م ، ص ١٢٢.

(٢) فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، د/ أحمد فؤاد الأهواني ، ص ٢٦٣ ، ٣٠٧ ، ٣٠٨ .

(٣) قصة الحضارة ، ول . ديورانت ، جـ٦ ، ص ٢١٦ ، ٢١٧ .

( وتكشف النصوص المنسوبة إلى سقراط من قوة الوازع الديني لديه ، وعن حسّه الإيماني اليقيني الراقي بضرورة وجود الدين ، ومحاولته تفسير العلاقة بين الإنسان والإله ، وهذا إن دلّ على شئ فما هو إلا إيمانه بالإله )[١] .

ورغم هذا فقد نسب إلى سقراط إدعائه النبوة ، وبقوله أن الإله قد أرسله لهداية أبناء مدينته وإنقاذ ضمائرهم ، والكشف عن الفضيلة الكامنة في أنفسهم [٢].

وتنزع بعض الدراسات المعاصرة إلى أن توجيه تهمة الإلحاد لسقراط ثم محاكمته ، تكشف عن ظاهرة مطموسة في تاريخ العقيدة اليونانية ، ألا وهي ظاهرة التعصب الديني وتتمثل هذه الظاهرة في تحريض المحافظين لحكومة أثينا على عقد محكمة لردع الملحدين ومعاقبتهم[٣].

وإذا كانت فكرة التوحيد قد بدَت مشوّشة عند سقراط والسابقين عليه ، فإننا سوف نجدها أكثر وضوحاً عند " أفلاطون " الذي نجح في صياغتها وجعلها المحور الأساسي لفلسفته الإلهية.

*******

(١) فكرة الألوهية عند أفلاطون ، د/ مصطفى النشار ، ص ٩١ .

(٢) تاريخ الفلسفة الغربية ، برتراند رسل ، جـ١ ، ص ١٦١ .

(٣) الفكر الديني عند اليونان ، د/ عصمت نصار ، ص٤٢ .

## المبحث الثاني

## الفلسفة الإلهية عند أفلاطون

### المطلب الأول

### نـــظـــريـــة الـمـُـثُـلْ

إن الأطروحة المحورية لمذهب أفلاطون كله هي نظرية المُثُل ، هذه النظرية هي عصب الفلسفة الأفلاطونية كلها ، وكل شئ عداها مشتق منها ، فنظريته في الوجود وفلسفته الأخلاقية والسياسية والإلهية ، وآراؤه في الفن وغيره تتبع من هذه النظرية الحاكمة ؛ فإذا حاول أحد البحث في الأخلاق عند أفلاطون وجد نفسه منساقاً إلى مثال الخير ، وإذا حاول البحث في الفن وجد نفسه منساقاً إلى النظر في مثال الجمال ومثال الحب ، وإذا حاول البحث في السياسة وجد نفسه منساقاً إلى معرفة مثال العدالة ، وهكذا ..... ، أما إذا كانت المحاولة بحثاً عن الألوهية عند أفلاطون فإن الباحث يجد نفسه منساقاً إلى البحث المضني في كل هذه المُثُل ، لأنها جميعاً متصفة بالأزلية ، ومحاطة بأسمى آيات السمو والتقدير عند أفلاطون ، وكل منها يمثل صفة للإله لديه ؛ ولذا كان من الضروري لمن أراد دراسة أفلاطون في فلسفته الإلهية أن يتجه أولاً إلى دراسة نظرية المُثُل لديه ، وهل يختلف تصوره للألوهية تبعاً لاختلاف المُثُل لديه ؟ أم أن هناك إلهاً واحداً ثابتاً دائماً يسعى أفلاطون إلى تحقيق وجوده ووحدانيته ؟

كان السوفسطائيون يقولون إن المعرفة كلها مترتبة على الإدراكات الحسيّة ، وهي لذلك ( تختلف باختلاف الأشخاص ، لأن هذه الحواس – وهي مبعث الإدراكات – لا تتفق عند الناس جميعاً ؛ فلما أتى سقراط وأراد أن يثبت أن العلم ثابت الحقائق ، وجّه إلى السوفسطائيين النقد ، وهدم قولهم من أساسه ، وأقام الدليل على أن المعرفة عبارة عن مدركات عقلية ، لأنها تتكون في مجموعها من حقائق كلية استخلصها

العقل – لا الحواس – من الجزئيات ، ولما كان العقل عنصراً مشتركاً عند الناس جميعاً لزم أن تكون الحقيقة عند شخص معين هي نفسها الحقيقة عند شخص آخر )[1] .

ولكن ... إذا كان سقراط قد قال بأن معرفة الماهيات هي المعرفة الحقيقية ، فإنه لم يقل مع ذلك ، أو لم يصل إلى القول ، بأن وجود الماهيات هو الوجود الحقيقي ، وإنما هو قد اقتصر فقط على إعلان هذا المبدأ ، وهو أن المعرفة الحقيقية هي معرفة الماهيات ؛ وعندما جاء أفلاطون وتساءل عن مصدر المعرفة ، رفع هذه الماهيات إلى مقام الوجود الحقيقي ، وسلب كل شئ دونها أيّ حق في الوجود ، وقد فعل ذلك في نظرية المُثُل .

لقد بدأ أفلاطون بالبحث عن مصدر المعرفة ، وتساءل كيف يدرك العقل الأفكار الكليّة، والمعاني المجردة ، والصور المفارقة ، وسائر الماهيات المعقولة دون الاستعانة بالحسّ ؟

إن هذه المدركات لا يمكن أن تكون مُدْرَكة بالحسّ ، لأن الحسّ متغير ، وهي سرمدية ثابتة لا يعتريها تغير ، ولا ينالها فساد ؛ ثم إنها مركوزة في النفس ، في حين أن الحسيّات عابرة مكتسبة ؛ وكذلك هي مطلقة ، بينما الحسيّات نسبية تختلف باختلاف الأشخاص والظروف والأحوال ؛ وهي أيضاً متسقة فيما بينها ، أم الحسيّات فهي متعارضة يكثر فيها التشويش والاضطراب ؛ وأخيراً فهذه المدركات كلية ، بينما لا تقدم لنا الحواس إلا شتاتاً من المعلومات الجزئية المبعثرة ؛ فمن أين جاء هذا الفرق الكبير بين معطيَات الحسّ ومعطيّات العقل ؟ وإذا لم يكن الحسّ هو المصدر الأساسي للمعرفة والعلم فماذا عسى أن يكون مصدرها؟

يجيب أفلاطون بأن مصدرها المُثُل ؛ " ويعني أفلاطون بالمثل eidos أو idea الحقيقة الثابتة وراء الظواهر المحسوسة الدائمة

(١) قصة الفلسفة اليونانية ، أحمد أمين – زكي نجيب محمود ، ص ١٤٧ .

التغير "[١].

فالمثل هي حقائق كلية ثابتة ( موجودة بالفعل وجوداً خارجياً مفارقاً مستقلاً عن الإنسان ، هي في وقت واحد مصدر المعرفة وعلة لها ، كما هي مصدر لوجود الأشياء في العالم المحسوس وعلة له )[٢]؛ فلو قلنا – مثلاً – إن علة الجمال في الزهرة هو شكلها أو لونها أو رائحتها لكنا كمن يفسر الجمال بعلة ليست سبباً دائما للجمال ؛ فهذا الشكل أو اللون أو الأريج قد يكون سبباً من أسباب القبح أيضاً في أشياء أخرى غير الزهرة ، فكيف يكون الشكل أو اللون أو الرائحة علة للجمال والقبح في آن واحد ؟ فهناك مثال للجمال ومثال للقبح في عالم غير هذا العالم المحسوس ، هو السبب في جمال الأشياء وقبحها ، وهو علة ما نرى فيها من جمال أو قبح .

ويوضح أفلاطون وظيفة المثل بالنسبة للمحسوسات في محاورة فيدون ، فيقرر أن المثال علة للموجودات المحسوسة ، فيقول : " إنني أقرر بقوة أن الأشياء الجميلة كلها إنما تكون جميلة بالجمال ؛ وبالكبر وحده تصير الأشياء الكبيرة كبيرة فأكبر وأكبر ، وبالصغر يصير الصغير صغيراً " [٣].

وهناك دليل آخر على وجود المثل ، وهو أن المدركات الكلية لا تدرك بالحسّ – كما سبق – فالجمال مثلاً مُدْرَك كلي نستنبطه بعد النظر في شتى الأشياء الجميلة ، فلولا أن في أذهاننا فكرة سابقة عن الجمال لَمَا عرفنا أن هذه الأشياء تشترك في الجمال ، وهذه الفكرة إما ألا يكون لها وجود في الخارج فتكون حينئذ من اختراع العقل ، وتكون بذلك

(١) الفلسفة اليونانية – تاريخها ومشكلاتها ، د/أميرة حلمي مطر ، طبعة دار قباء بالقاهرة سنة ١٩٩٨م ، ص ١٦٢ .

(٢) أفلاطون ، د/ أحمد فؤاد الأهواني ، ص ١١١ .

(٣) محاورة فيدون – في خلود النفس ، أفلاطون ، ترجمة وتقديم : د/ عزت قرني ، ضمن سلسلة محاورات أفلاطون ، ط٣ سنة ٢٠٠٢م ، دار قباء بالقاهرة ، ص ١٣٩ .

شيئاً نسبياً مقيساً بمقياس شخصي محض ؛ وإما أن يكون لهذه الفكرة السابقة وجود خارجي مستقل عنا ؛ ولما ثبت بطلان القول الأول – حسب أفلاطون وسقراط من قبله – فلم يبق إلا أن نسلم بأن فكرة الجمال الموجودة في العقل إنما تطابق شيئاً في الخارج تمام المطابقة هو مثال الجمال .

وهنا يأتي السؤال : كيف عرفنا هذه المثل وليس بيننا وبين العالم المعقول اتصال مباشر فيما نعلم ؟

( إن شيئاً من التأمل يدلنا على أننا نستكشفها في النفس بالتفكير ، فحينما تعرض لنا مسألة نقع في حيرة ونشعر بالجهل ، ثم يتبين لنا " ظن صادق " يتحول إلى علم بتفكيرنا الخاص ، أي بجدل باطن ، أو بالأسئلة المرتبة يلقيها علينا ذو علم .... فإذا كنا نستطيع أن نستخرج من أنفسنا معارف لم يلقّنها لنا أحد فلابد أن تكون النفس قد اكتسبتها في حياة سابقة على الحياة الراهنة )[1] ؛ فقد كانت النفس قبل اتصالها بالبدن في صحبة الآلهة تشاهد " فيما وراء السماء " موجودات " ليس لها لون ولا شكل " ثم ارتكبت إثماً فهبطت إلى البدن ، فهي إذا أدركت أشباح المثل بالحواس تذكرت المثل [2] ؛ " فالعلم ذكر والجهل نسيان " ، وكما أن الإحساس الحاضر ينبه الذهن ما اقترن به في الماضي وما يشابهه أو يضاده ، وكما أنّا نذكر صديقاً عند رؤية رسمه فكذلك نذكر الخير بالذات بمناسبة الخيرات الجزئية ، والمتساوي بالذات والجمال بالذات بمناسبة الأشياء المتساوية أو الجميلة ... وهكذا ، فما التجربة إلا فرصة ملائمة لعودة المعنى الكلي إلى الذهن ، وما الاستقراء إلا وسيلة لتنبيهه ، أما هو في

(١) محاورة مينون – في الفضيلة ، أفلاطون ، ترجمة وتقديم : د/ عزت قرني ، ضمن سلسلة محاورات أفلاطون ، طبعة دار قباء بالقاهرة سنة ٢٠٠١م ، ص ١١٥ وما بعدها .

(٢) محاورة فايدروس – عن الجمال ، أفلاطون ، ترجمة وتقديم : د/ أميرة حلمي مطر ، طبعة دار غريب بالقاهرة سنة ٢٠٠٠م ، ص ٦١ وما بعدها .

ذاته فموجود في النفس متصوّر بالعقل [١] ؛ وما يقال عن الجمال يقال كذلك عن العلم والحق والخير والعدالة وسائر المعقولات الكلية .

" وكما أن الأجسام مترتبة بعضها فوق بعض في أنواع وأجناس ، فكذلك المثل حتى تنتهي إلى واحد يدعوه أفلاطون تارة : مثال الخير ، ليدل على أن الخيرية مبدأ الإيجاد والفيض ؛ وأخرى : مثال الجمال ، ليدل على أن غايتنا القصوى ليست في الجمالات الناقصة الزائلة بل في الجمال بالذات الكامل الدائم " [٢]؛ فالمثل مرتبة بعضها فوق بعض على نحو تصاعدي يشمل كل منها جميع ما دونه ، إلى أن ينتهي هذا النظام الهرمي إلى مثال الخير ، وهو المثال الأعلى ، وحقيقة الحقائق ، وجوهر الوجود ، ( وجميع المثل تتجه إليه لأنها تنشد الخير وتسعى إليه .

وهذه المثل ليست مادية ، وإنما هي معان مجردة خالدة ، والأشياء المادية إنما تتشبه بها لأنها ناقصة تفنى عاجلاً أو آجلاً ، فالأعمال الفاضلة الفردية قصيرة الأجل ، ولكن الفضيلة هي حقيقة سرمدية خالدة )[٣].

ومعنى ذلك أن كل موجود فإنما يتعين نوع وجوده وصفته بمشاركته في مثال من هذه المثل وتشبهه بها ، وهذا التشبه وتلك المشاركة عنصران يتفاوتان في الأشياء قوة وضعفاً ، ولكنهما لن يبلغا الكمال ، إذ الكمال للمثل ، ولمثال المثل الخاصة ، وهو مثال الخير .

وهكذا فإن ( المثل هي معاييرنا الدائمة ، وهي النماذج الحقيقية للوجود ، وبحصول صورها في أذهاننا يحصل لنا العلم ، لأنها الموضوع الحقيقي للعلم ، ومعرفتها هي المعرفة اليقينية ، وهي الأسس الأولى للوجود ولا أساس لها ، وهي جوهر الأشياء ولا جوهر فوقها ، ولا يحدها

---

(١) محاورة فيدون ، أفلاطون ، ص ١٤٦ وما بعدها .

(٢) الجمع بين رأيي الحكيمين ، لأبي نصر الفارابي ، تقديم وتعليق : د/ ألبير نصري نادر ، ط٢ بدون ، دار المشرق – بيروت ، ص ٩ .

(٣) أفلاطون ، د/ مصطفى غالب ، طبعة مكتبة الهلال – بيروت ، سنة ١٩٨٨م ، ص ٤٢ ، ٤٣ .

زمان
ولا مكان ، فهي أزلية أبدية لا تكون ولا تفسد )[١] ؛ ( وهي جواهر كلية بسيطة لا تتركب من شئ ولا تنحل إلى شئ ؛ فمثال الإنسان ليس هذا الإنسان الخاص الجزئي الناقص ، بل هو الحقيقة الكلية العامة الكاملة لكل إنسان ؛ وكل مثال وحدة قائمة بذاتها لا تَعدُّد فيها ولا تَكثُّر ، ولا يدركها إلا العقل الخالص )[٢].

فمعرفة المثل ليست في متناول أي إنسان ، وإنما هي وقف على الصفوة منهم ، على الفلاسفة ، أولئك الذين خصّتهم الطبيعة بمواهب لا تتوفر عند سائر الناس ، خصّتهم بأنقى النفوس معدناً ، تلك النفوس الطاهرة هي التي وصفها أفلاطون في محاورة فيدروس بأنها " قد حظيت في الزمان الغابر بالرؤية الصحيحة "[٣].

وهذه المثل هي مصدر المعرفة ومصدر الوجود وعلة لهما جميعاً ، بل هي علة للأخلاق والسلوك ؛ ( فلأن تعتقد في المثل وتؤمن بها معناه أن تسعى إليها وتتشبه بها ، وأن تغوص في أسرارها فتقف على كُنْه الوجود والكائنات ، وبذلك تكون فيلسوفاً على الحقيقة ، حكيماً مُلْهماً مُسدّد الخطى في القول والفكر والعمل )[٤].

ويشبّه أفلاطون مراحل الوجود ومراتب المعرفة التي تقابلها في الكتاب السابع من محاورة الجمهورية على وجه أدبي يُعرف بـــ "تشبيه الكهف" ؛ وهو يدعونا في هذا السياق إلى تصور فريق من السجناء في كهف مظلم ، أُوثقت أقدامهم منذ طفولتهم ، وغُلّت رقابهم بحيث لا يستطيعون النظر إلا إلى ما يقابلهم ، ثم يدعونا إلى تصوّر منصّة

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية ، يوسف كرم ، ص ٩٠ .
(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية ، د/ ماجد فخري ، ط١ سنة ١٩٩١م ، دار العلم للملايين – بيروت ، ص ٨٠ .
(٣) محاورة فيدروس ، أفلاطون ، ص ٦٥ ، ٦٦ .
(٤) مع الفلسفة اليونانية ، د/ محمد عبدالرحمن مرحبا ، ص ١٣٠.

أقيمت خلفهم وأوقدت عليها النار ، وبين السجناء وهذه المنصة طريق بُني عليه حاجز يشبه مسارح الدُمَى، ولنتصور على طول هذا الطريق أُناس وجمادات وحيوانات تمر فيظهر أثرها على الحائط أمامهم ، فهم لا يرون إلا خيالات وأشباح هذه الأشياء ، ولما كانوا لم يروا في حياتهم سوى هذه الأشباح وتلك الخيالات فإنهم يتوهمونها أعياناً ، وهي بالنسبة إليهم الموجودات الحقة ، فإذا قُدِّر لأحدهم أن يتحرّر من هذه الأغلال وينظر خلفه انبهر وتحسّر على مقامه المظلم وعلى ما كان يراه معتقداً أنه الحقيقة ، فإذا هو يفيق من ذهوله فيرى الموجودات الحسيّة ، فالأجرام السماوية ، ثم الشمس التي هي مصدر كل نور ، وعلة لكل ما كان يراه في الكهف وما يراه الآن خارج الكهف ؛ فإذا قيست حاله بحال رفاقه الذين لم يغادروا الكهف ، فلابد أن يشعر بالغبطة لما صارت إليه حاله وبالحسرة على حال رفاقه الذين ما زالوا في الكهف ؛ ولنفترض بعد ذلك أنه عاد ليحتل مكانه السابق بين رفاقه السجناء في الكهف ، فما أن يفاتحهم بما رآه وما توصّل إليه حتى يأخذون بالضحك عليه ، بل ويهزأون بكل من يحاول إخراجهم أو إطلاق سراحهم ، وإذا استطاعوا القبض عليه لن يتورّعوا عن قتله ، كما قتل العامة في أثينا سقراط.

فالفيلسوف الحق هو الذي يميّز بين الأشياء المشاركة و مُثُلُها ، ويجاوز المحسوس المتغير إلى نموذجه الدائم ، ويؤثر الحكمة على الظن ، فيتعلق بالخير بالذات ، والجمال بالذات[١].

ويريد أفلاطون أن يبين من خلال هذا التشبيه أن " سبيل المعرفة الحقة يكمن في الصعود من عالم المرئيات إلى عالم العقليات ، والاستغراق في تأمل وجه الخير المحض الذي ينبثق عنه كل شئ ، وأن آفة الجهل لا تكمن في العجز عن إبصار وجه الحقيقة بل في تحويل

(١) جمهورية أفلاطون ، ترجمة : أحمد المنياوي ، مراجعة : طه عبدالرؤف سعد ، ط١ سنة ٢٠١٠م ، دار الكتاب العربي – حلب – سوريا ، الكتاب السابع ، ص ١٧٢ وما بعدها .

أبصارنا عنها والاستغراق في تأمل ما دونها من خيرات "[1].

وتبقى هنا مسألة هامة لابد من الإشارة إليها ، هذه المسألة تختص بالصلة بين المثال المعقول والشئ المحسوس ؛ فهل المثال موجود في الشئ وحاضر فيه ؟ أم هو خارج عنه ؟

ليس الجواب حاسماً في محاورات أفلاطون الأولى ، ولكنه يميل إلى القول بوجود المثال في الأشياء المحسوسة ، أي بالمشاركة ، وهذا هو السبب في أننا حين نبصر المحسوسات نتذكر المُثل ؛ وفي مواضع أخرى يقول : ( إن المحسوسات تحاكي المثال ، فهي أدنى منه مرتبة وأبعد عن الحقيقة من أجل ذلك .

والقول بالمحاكاة يستتبع القول بالمفارقة ، فالمثل موجودة خارج المحسوسات ، والله هو صانع المثل ، أو هو مثال الخير ومصدر وجود الأشياء ومعرفتها ، كما أن الشمس مصدر النمو والضوء الذي ينير الأشياء فنبصرها )[2] .

وإلى هنا ينتهي أفلاطون بأن هناك مُثُلاً لجميع أصناف الموجودات ، وأن هذه المثل مفارقة لها ، وأن صلة الموجودات بها إما المشاركة وإما المحاكاة .

ولم يكن أفلاطون غافلاً عن صعوبات هذه النظرية ، فقد عاد إليها يمتحنها – في محاورة بارمنيدس – فرأى أن المنطق يقضي عليه ان يضع مُثُلاً للمشابهة والواحد والكثير والجمال والخير وما شاكلها ، فبدأ في وضع الفروض ، وسار خلف كل فرض ، ثم يتدرج في إبطالها الفرض تلو الآخر ، ثم يعود فيقول : إن هذه الصعوبات ليست ممتنعة الحل ، وإنما

(١) جمهورية أفلاطون ، ترجمة ودراسة : د/فؤاد زكريا ، طبعة دار الوفاء بالمنصورة سنة ٢٠٠٤م ، الكتاب السابع ، ص ٤٠٨ .

(٢) جمهورية أفلاطون ، ترجمة وتقديم : حنا خباز ، ط١ سنة ٢٠١٧م ، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة بالقاهرة ، الكتاب السابع ، ص ٢٦٠ وما بعدها .

يتطلب حلها عقلاً ممتازاً ؛ أما إذا وقفنا عندها وأنكرنا المثل فلسنا ندري إلى أين نوجّه الفكر : أإلى التغير المتصل فيمتنع العلم ؟ أم إلى الوجود الثابت ، فيمتنع العلم كذلك ؟

إن المثل " فقط ثابتة " فوق التغير ، فهي تفسّـــره وعليها هي يقع العلم ؛ فالفكر يبدأ من الإحساس إلى الظن إلى العلم الاستدلالي إلى التعقل المحض ، مدفوعاً في ذلك بقوة باطنة "وجدل صاعد " لأنه في الحقيقة يطلب العلم الكامل الذي يكفي نفسه ويصلح أساساً لغيره(١).

وهكذا انتهى أفلاطون إلى التمييز بين العلم والفلسفة ، فالفلسفة تبحث في أصول العقل التي تسمح بقيام العلم والظن الصادق ؛ فما هذا الشئ الذي يضيفه العقل إلى الأشياء فتصبح ظناً صادقاً ، وتصبح علماً ؟ وما الذي يسمح لنا حين نرى المحسوسات الكثيرة أن نطلق على المشترك منها اسماً واحداً ؟ إنه العقل ، إنها عناصر عقلية موجودة في داخل النفس ، أشبه بالمقولات ؛ وبذلك أعاد أفلاطون للعقل مكانته ، وأصبح هو الأداة لإدراك المثل .

يقول " وولتر ستيس " : " إن أفلاطون يقول لنا إن المثال الأعلى هو الخير ، ولما كان هذا هو الحقيقة المطلقة فهو أساس كل المثل الأخرى ، لهذا كان على أفلاطون أن يستمد منه المثل الأخرى ، ولكنه لم يفعل هذا ، كل ما فعله أنه أكّد يشكل قطعي – تقريباً – أن مثال الخير هو المثال الأقصى ، ولكنه لم يفعل شيئاً ليربطه بالمثل الأخرى ؛ وعلى أية حال فمن السهل أن نتبين السبب في هذا التأكيد ، فهو في الحقيقة نتيجة منطقية ضرورية لمذهبه ، فكل مثال هو كمال في نوعه ، وكل المثل لها كمال مشترك ، وكما أن الجمال الواحد هو المثال الذي يترأس كل الأشياء الجميلة ، فإن الكمال الواحد يجب أن يكون المثال الأقصى الذي يرأس كل

(١) محاورة بارمنيدس ، أفلاطون ، ترجمة : حبيب الشاروني ، ط١ سنة ٢٠٠٢م ، المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة ، ص ١٣ وما بعدها .

المثل الكاملة ؛ لهذا فإن المثال الأقصى يجب أن يكون الكمال ذاته ، أي مثال الخير؛ ومن جهة أخرى : يجب بالمِثل أن نُلِحّ على أنه لما كانت كل المُثُل جواهر ، فإن المثال الأقصى هو مثال الجوهر ؛ وكل ما يمكن قوله هو أن أفلاطون قد ترك هذه المسائل الغامضة دون جواب ، ولم يفعل سوى أنه قد أكّد أن المثال الأقصى هو الخير "[١] .

والنظر في هذا المثال – مثال الخير – يقود على نحو طبيعي إلى غائية مذهب أفلاطون ، ويتضح هذا " بدراسة المثل الدنيا العديدة لديه ، ثم المثال الأقصى " الواحد " لديه ؛ فكل مثال هو كمال في نوعه ، وكل مثال هو أساس وجود الأشياء المفردة التي تندرج تحته... فالإنسان يفسره الإنسان المثالي ، الإنسان الكامل ، ويفسر الأشياء البيضاء البياض الكامل ... وهكذا ؛ وكل شئ يفسر بغايته لا ببدايته ، والأشياء لا تُفَسَر بالعلل الآلية بل بالمقتضيات والمسببات .

وتصل غاية أفلاطون الذروة في مثال الخير ، وذلك المثال هو التفسير النهائي لكل المثل الأخرى والكون كله ، وإن وضع الأساس النهائي لكل الأشياء في الكمال نفسه يعني أن الكون يصدر من تلك الغاية الكاملة التي تتحرك نحوها الأشياء جميعاً " [٢].

*******

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية ، وولتر ستيس ، ص ١٧٢ .

(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية ، وولتر ستيس ، ص ١٧٣ .

## المطلب الثاني
## الله عند أفلاطون

### إثبات وجود الله :-

لقد كان الدين يلعب دوراً عظيماً في حياة اليونانيين بصفة عامة ، فهم يذكرون الآلهة في كل وقت ، ويسترشدون بها في كل عمل ، ويقدمون إليها القرابين لترضى عنهم ، وينصبون لها التماثيل ، ويقيمون لها الأعياد المختلفة في المعابد والميادين ، ويطلبون من العرّافين سؤال الآلهة عن المستقبل ، وبلغ اعتقادهم في ضرّها ونفعها أن اتخذوا المعابد لها داخل بيوتهم ، وجرت بذلك التقاليد .

وقد نظر أفلاطون إلى هذه الصور المختلفة التي تملأ حياة الناس في حلِّهم وترحالهم ، فقسَّم الدين – تبعاً لذلك – إلى ثلاثة أقسام ، ( أما الأول فهو الدين الميثولوجي[١] ، وهو من اختراع الشعراء ، وهو دين طريف مملوء بالخرافات والأساطير ، يسلّي الناس ويسرِّي عنهم، وهذا الدين هو الذي هاجمه أفلاطون هجوماً شديداً في محاورة الجمهورية ، وهاجم الشعراء تبعاً لذلك ، حتى لا يتشبه النشئ بصفات آلهتهم المكذوبة وما هي عليه من رذائل ؛ والنوع الثاني هو الدين الذين صنعه أصحاب السلطان ، فشيّدوا المعابد وأجْرُوا الأرزاق على الكهنة للمنفعة الاجتماعية

---

(١) ( الميثولوجيا : جمع ، مفردها : ميثولوجيّة ، وهي علم الأساطير والخرافات المتصلة بالآلهة وما يتعلق بهم ؛ وقد كان أفلاطون أول من استخدم كلمة ميثولوجيا ، أي علم اللاهوت ، وكان هو المبدع لهذه الفكرة ، ليس هذا فحسب بل إنه لم يعالج اللاهوت كعلم فقط ، ولكنه يعتبر اللاهوت أعلى العلوم التأملية ، ويبدو هذا العلم لديه متقدماً بلا سند من الاعتقادات الدينية السائدة ) ، معجم اللغة العربية المعاصرة ، د/أحمد مختار عبدالحميد عمر ، ط١سنة ١٤٢٩هـ=٢٠٠٨م ، عالم الكتب – بيروت ، جـــ٣ ، ص ٢١٤٣ / فكرة الألوهية عند أفلاطون ، د/ مصطفى حسن النشار ، ص٣٧ .

، حتى يضمنوا بذلك انقياد الشعب ، وسياسة الناس عن طريق الترغيب والترهيب والخوف ؛ والنوع الثالث هو دين الفلاسفة ، وهذا الدين وحده هو الذي يصوّر الحقيقة ، أو على الأقل طرفاً منها ) [١].

وهذا التقسيم للدين ، وموقف أفلاطون منه ، يتماشى مع مذهبه العام ، فعندما عرّف أفلاطون الفلسفة عرّفها بأنها " رؤية الحقيقة " [٢] ، وكأن ما نراه بأعيننا وندركه بالحواس الأخرى ليس من الحقيقة في شئ ، ولكنه مظهر فقط ، أو شبح لأصل آخر ؛ وهذا ما تبين عند عرض نظرية المثل لديه .

ولأفلاطون تعريف آخر للفلسفة ، وهو أنها " التشبه بالإله بقدر الطاقة الإنسانية " [٣]؛ وإذا كان التعريف الأول قد اقتضى من الفيلسوف أن يبصر الحق ويبلغ المثل ويتأملها ويحيا حياة نظرية ، فإن التعريف الثاني يوجب عليه أن يعمل ، وأن يكون سلوكه فاضلاً مطابقاً للعدل والخير ، وذلك بالتشبه بالإله ، الذي هو عدل خالص .

والسبب الذي دعا أفلاطون إلى تعريف الفلسفة على هذا النحو في محاورة الجمهورية ثم في محاورة ثياتيتوس ، هو أن أفلاطون كان شغله الشاغل صلاح الإنسان من سائر جوانبه وكافة نواحيه ، والنفس هي محور هذا الصلاح ، فطلب العدل في المدينة الفاضلة ، وقرر أن الفضيلة بالذات شئ يختص بموجود أسمى من البشر ، وهذا الموجود هو الله ؛ فإذا كنا نطلب الفضيلة ونسعى إلى الخير والعدل فعلينا أن نطرق السبيل المؤدي إلى المعرفة بالإله وحقيقته، كي نتشبه به بقدر طاقتنا الإنسانية ،

---

(١) جمهورية أفلاطون ، د/فؤاد زكريا ، الكتاب الثاني ، ص ٢١٨ وما بعدها .

(٢) المرجع السابق ، الكتاب السادس ، ص ٣٦٧ ، ٣٧٤ .

(٣) محاورة ثياتيتوس – عن العلم ، لأفلاطون ، ترجمة وتقديم : د/ أميرة حلمي مطر ، طبعة دار غريب بالقاهرة سنة ٢٠٠٠م ، ص ٧٤ .

فجدير بنا – وقد وضحت لنا منزلة الإله – أن نبادر إلى معرفته والبحث عن حقيقته ؛ " ولكن الكشف عن صانع وأب هذا العالم يحتاج إلى بحث شديد، وحتى إذا كشفنا عن حقيقته فمن المستحيل أن ننقل العلم به إلى الجميع "[١] ؛ وهذا هو السبب في غموض كلام أفلاطون عن الله .

وهكذا نجد أن نظرية أفلاطون في الوجود مماثلة لنظريته في المعرفة ، بمعنى أنها تصعد من المحسوس إلى المعقول ، وتُخضِع الأول للثاني ، وقد قصّ حكاية حله بإزاء العلم الطبيعي فقال ما خلاصته – بلسان سقراط – " لما كنت شاباً كثيراً ما قاسيت الصعاب في معالجة المسائل الطبيعية بالمادة وحدها على طريقة القدماء ، وسمعت ذات يوم قارئاً يقرأ في كتاب لأنكساجوراس ، فقال " هو العقل الذي رتّب الكل ، وهو علة الأشياء جميعاً " ، ففرحت لمثل هذه العلة ، وتناولت الكتاب بشغف ، ولكني ألفيت صاحبه لا يضيف شيئاً في العلل الجزئية لنظام الأشياء ، بل الضد يذكر في هذا الصدد لأفعال الهواء والماء وما إليها ، مثله كمثل رجل يبدأ بأن يقول : إن سقراط في جميع أفعاله يفعل بعقله ثم يجلس هنا ( في السجن ) بحركات عظامي وعضلاتي ، ويعلل حديثي بفعل الأصوات والهواء والسمع وما أشبه ، ولا يعني بذكر العلل الحقة وهي : لما كان الأثينيون قد رأو أحسن أن يحكموا عليّ ، فقد بقيت في هذا المكان ، ولولا ذلك لكانت عظامي وعضلاتي منذ زمن طويل في ميجاري أو بويتيا حيث كان قد حملها تصوّر آخر للأحسن ؛ فتسمية مثل هذه الأشياء عللاً منتهى الضلالة ؛ أما إن قيل لولا لولا العضلات والعظام فلست أستطيع تحقيق أغراضي فهذا صحيح ، وعلى ذلك فما هو علة حقاً شئ ، وما بدونه تصير العلة علة شئ آخر "[٢].

(١) محاورة طيماوس ، لأفلاطون ، ضمن المحاورات الكاملة ، ترجمة وتقديم : د/شوقي داود تمراز ، طبعة المكتبة الأهلية ببيروت سنة ١٩٩٤ م ، ص ٤١٢ .

(٢) محاورة فيدون ، لأفلاطون ، ص ١٩٥ .

والعلة الحقة علة عاقلة تلحظ معلولها قبل وقوعه ، وترتب الوسائل إليه ، فإن شيئاً لا يفعل إلا إذا قصد أو قُصِد به إلى غاية ، والغاية لا تتمثل إلا في العقل وعند هذه الصخرة يتحطم كل مذهب آلي ؛ ولما كان " الموجود الوحيد الذي يستطيع أن يمتلك عقلاً بشكل مناسب هو الروح اللامرئية "[1]، ( كانت العلل العاقلة نفوساً تتحرك حركة ذاتية ، وكانت المادة شرطاً لفعلها ، أو علة ثانوية خلوّا من العقل تتحرك حركة قسرية وتعمل اتفاقاً ؛ إلا أن تستخدمها العلل العاقلة وسيلة وموضوعاً وتوجهها إلى أغراضها ) [2] ؛ " والنفس غير مرئية في حين أن النار والماء والأرض والهواء وسائر العناصر الأخرى كلها أجساماً مرئية ، ومحب العقل والمعرفة يجب أن يستكشف أسباب الطبيعة العقلانية قبل كل شئ ، ثم يستكشف تلك الأشياء التي تجبر على تحريك الأشياء الأخرى ، كونها متحركة بها ، وهذا ما ينبغي أن نفعله نحن أيضاً ؛ يلزمنا أن نعترف بهذه الأسباب ؛ لكن يجب علينا أن نوجد تمييزاً بين تلك الأنواع التي تُمنح بالعقل وتكون صانعة الأشياء الجميلة والخيّرة ، وتلك الأشياء المحرومة من الفهم وتنتج آثاراً تصادفية بدون نظام أو تصميم "[3].

وهكذا يبلغ أفلاطون من هذا الطريق إلى عالم معقول يصفه بأنه إلهي لاشتراكه في الروحية و العقل ، ولكنه يعيّن في هذا العالم مراتب ويضع في قمته الله .

### براهين وجود الله :-

وهكذا فقد أثبت أفلاطون وجود الله ، ثم هو بعد ذلك يبرهن على

---

(١) محاورة طيماوس ، لأفلاطون ، ص ٤٣٤ .

(٢) محاورة النواميس – القوانين ، لأفلاطون ، ضمن المحاورات الكاملة ، ترجمة وتقديم : د/شوقي داود تمراز ، طبعة المكتبة الأهلية ببيروت سنة ١٩٩٤م ، المقالة العاشرة ، جـ٦ ، ص٣٩٥ : ٤١٢ .

(٣) محاورة طيماوس ، لأفلاطون ، ص ٤٣٤ .

وجوده بعدة براهين؛ وهي :

**أولاً : البرهان الفطري** : وهذا البرهان يسمى أحياناً بالبرهان الطبعي ، إذْ أنه مأخوذ من فطرة الناس وإيمانهم العام الذي لا يتزعزع بوجود قوة عظمى تسيطر على هذا الكون وتسيّره طبقاً لما تريد وكيفما تشاء "[١]؛ وقد أخذ أفلاطون من هذا الإجماع لدى الناس برهاناً من البراهين التي تؤكد وجود الله الذي لولا وجوده الفعلي لما آمن به هؤلاء الناس هذا الإيمان الفطري ؛ وقد قال أفلاطون بهذا الدليل في مُستَهلّ الكتاب العاشر من محاورة النواميس فيقول: " إن الأرض والشمس ، والنجوم والعالم ، ونظام الفصول الجميل ، وتقسيمها إلى سنوات وشهور ، تقدم البرهان على وجود الله ؛ وهناك أيضاً حقيقة أخرى وهي أن كل الهيلينيّن والبربر يعتقدون بوجود الآلهة "[٢].

ثم هو بعد ذلك يستنكر أن يقدم أدلة وبراهين على وجود الآلهة وقد تضافر الإجماع على وجودهم ؛ فيقول : " من يمكنه أن يهدأ عند استدعائه ليبرهن وجود الآلهة ؟ من يمكنه أن يتفادى كره ومقت أولئك الرجال الذين هم سبب هذا الجدل أو كانوا سببه ؟ إني أتكلم عن الذين لن يصدقوا القصص التي سمعوها كأطفال رضّع من أثداء أمهاتهم وممرّضاتهم ، قصصاً يكررنها وقت المزاح ووقت الجد ، إنها قصص ساحرة سمعوها أيضاً في صلوات التضحيات مصاحبة بالمشاهد ، مشاهد وأصوات سارّة جداً للأطفال ؛ وأما آباؤهم فقد أبدوا منتهى الجدية بالنيابة عن أنفسهم وعن أطفالهم أثناء تقديم الأضاحي ، وتكلموا إلى الآلهة بشوق ، وتضرّعوا إليهم ، وكأنهم اقتنعوا بوجودهم بشكل ثابت ، وهم الذين

(١) فكرة الألوهية عند أفلاطون ، د/ مصطفى حسن النشار ، ص٢٢٨ .

(٢) محاورة النواميس ، لأفلاطون ، الكتاب العاشر ، ص ٣٩١ .

سمعوا ورأوا –بطريقة مماثلة – السجود والابتهال الذي قدمه الهيلينيون والبربر عند طلوع الشمس والقمر وعند غروبهما في تعاقبات الحياة كلها ؛ لقد فعلوا ذلك ليس لاعتقادهم بعدم وجود آلهة ، بل لأنه لاشك بوجودهم، ولا اشتباه أو ريبة بعدم وجودهم عندما يستخف الرجال بهم على أسس واقعية ، وهم عارفون بكل هذه الأشياء ، كما يعترف بها كل الذين لديهم ذرة من العقل "[1].

**ثانياً : البرهان الكوْنيّ :** ويسمى أيضاً برهان الحركة ؛ وهذا البرهان هو " أقدم البراهين وأبسطها وأقواها على الإقناع ، وخلاصته أن موجودات هذا الكون ، كما نشاهده على الطبيعة ، تتوقف بعضها على بعض ، فهذا يتوقف على ذاك ، وذاك يتوقف على آخر ... وهكذا ، ولا نعرف ثمة ضرورة توجب وجود هذا الموجود أو ذاك لذاته ، ومعنى ذلك أنها موجودات ناقصة ، ولا ينبغي أن يقال إن الكمال يتحقق من أنها تكمل بعضها البعض ، لأن هذا القول كالقول بأن مجموع النقص كمال ، وأن مجموع المتناهيات هو شئ ليس له انتهاء ، وأن مجموع القصور هو قوة لا يعتريها القصور ، وإن كانت الموجودات غير واجبة لذاتها فلابد من سبب يوجبها ولا يتوقف وجوده على وجود سبب سواه ؛ ويسمى هذا البرهان في أسلوب من أساليبه المتعددة برهان المحرِّك الذي لا يتحرك ، أو المحرك الذي أنشأ جميع الحركات الكونية على اختلاف معانيها "[2].

وقد فصّل أفلاطون القول في هذا الدليل في محاورتي طيماوس والقوانين ؛ فقال في الأولى : " إنه لمن المستحيل حقاً أن نتصوّر أن أي

(١) المرجع السابق ، الكتاب العاشر ، ص ٣٩٣ .

(٢) البراهين العقلية على وجود الله والرد على الماديين والطبيعيين والمنكرين ، د/ عبدالمنعم الحفني ، ط١ سنة ١٤١٠هـ = ١٩٩٠م ، الدار الشرقية بالقاهرة ، ص ٥٧ .

شئ يستطيع أن يكون متحرّكاً بدون محرّك ، وأنه من المستحيل بشكل متساو أن نتصوّر أنه يمكن أن يكون هناك محرّك إلا إذا وجد شئ ما يمكن تحريكه ، ولا يمكن للحركة أن توجد حيث يكون كل من هذين الشيئين مفقوداً "[١].

ثم يقرر أفلاطون بعد ذلك ( أن الحركات سبع : حركة دائرية ، وحركة من يمين إلى يسار ، ومن يسار إلى يمين ، ومن أمام إلى خلف ، ومن خلف إلى أمام ، ومن أعلى إلى أسفل، ومن أسفل إلى أعلى ؛ وحركة العالم دائرية منظمة لا يستطيعها العالم بذاته ، فهي معلولة لعلة عاقلة ، وهذه العلة هي الله ، فقد أعطى العالم حركة دائرية على نفسه ، ومنعه من الحركات الست الأخرى – وهي طبيعية – حتى لا يجرى بها على غير هدي )[٢].

ومن أوضح الفقرات التي أثبت بها أفلاطون هذا الدليل في محاورة النواميس ما قاله على لسان الأثيني ، إذ يقول فيها : " الأثيني : هل نحن متأكدان أن هناك شيئين اثنين يهديان الرجال إلى الاعتقاد بالآلهة ، كما أوضحنا ذلك سابقاً ؟

كلينياس : وما هما ؟ الأثيني : أحدهما هو المحاورة بشأن الروح ، والتي ذُكرت قبلاً، وهو أن الروح هي الأقدم والأكثر ألوهية من كل الأشياء التي تُكسبها الحركة والنشوء وتعطيها وجودها السرمدي ؛ أما المحاورة الأخرى فكانت عن نظام النجوم وحركتها وعن كل الأشياء التي نظّمت العالم تحت سلطان العقل ؛ فإذا نظر الإنسان إلى العالم ليس بخفة أو بجهل ، لما وُجِدَ أيَ شخص كافر أبداً لم يكتشف تأثيراً مضاداً لذلك

(١) محاورة طيماوس ، لأفلاطون ، ص ٤٦٦ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤١٦ ، ٤١٧ ، ٤٢٩ .

التأثير الذي يتصوّره العديدون ، يعتقدون أن أولئك الذين يعالجون هذه القضايا بمساعدة علم النجوم وبمساعدة العلوم المتلازمة لذلك ، يمكن أن يصبحوا كفرة ، لأنهم يرون بقدر ما يستطيعون أن يروا ، أن الأشياء تحدث بالضرورة وليس بواسطة إرادة عقليّة منجزةٍ للخير كاملة "[1].

وبالتالي فإن أفلاطون قد سبق أرسطو إلى البرهنة على وجود الله بواسطة الحركة ، وإن كان لا يصرح في هذا الاستدلال بأن المحرِّك هو الله ، بل هو يعبّر عنه في الكتاب العاشر من محاورة النواميس بـــ " نفس العالم " ، ولكن هذه النفس هي من فعل الله ؛ يقول أفلاطون : " سنثبت بالبرهان وجود الآلهة وخلود الروح ، ونقول : إن الأشياء بعضها متحرك وبعضها الآخر ساكن ، وإن هناك حركات رئيسية وأساسية ، ونحن ننسبها إلى الروح ونصفها بأنها الحركة التي تحرِّك نفسها على الدوام ، كما أنها تحرّك الأشياء الأخرى فاعلة في التركيب والتحلّل ، وتحركها بواسطة الزيادة والنقصان ، والولادة والفناء ، وهذه الحركة هي أسمى وأفضل وأعم من كل الحركات الأخرى بعشرة آلاف مرّة ، ونحن نسمي هذه القوة المتحركة بنفسها حياة ، ونحن نمتلك معرفة ثلاثية عن الأشياء ، وهذه الأشياء الثلاثة هي الجوهر ، وتحديد الجوهر ، واسم الجوهر ، ونحدد الروح بأنها الحركة التي تحرِّك نفسها ، وهي الأصل الأول والقوة المحرِّكة لكل الذي كان ، أو أصبح ، أو سيكون ، وكذلك لمضاداتها"[2].

وتفصيل هذا الكلام أن الجواهر يوجد منها نوعان ، النوع الأول هو الذي يستطيع أن يتحرك من نفسه ويحرّك غيره وذلك مثل النفس ؛

(١) محاورة النواميس ، الكتاب الثاني عشر ، ص ٥٠٩ .

(٢) المرجع السابق ، الكتاب العاشر ، ص ٣٨٧ .

والثاني من أنواع الجواهر هو الذي يستطيع أن يمرر حركته إلى غيره ولكنه لا يستطيع أن يتحرك من تلقاء نفسه ، وذلك مثل الجسم ؛ "إذن فالأول في الكون هو الذي يحرك الثاني ، وهذا الأول هو الذي يسميه أفلاطون بـــ "نفس العالم " أو " روح العالم " ؛ ولما كان من غير الممكن أن تكون النفس هي العلة الفاعلة لاتصافها بالحركة ، فقد وجب أن تكون معلولة لعلة أخرى منزّهة عن الحركة ؛ ولما كان أفلاطون قد قرر سابقاً أن ما ثبت للمعلول من قُوَى يثبت للعلة بهيئة أكمل ، فقد ثبتت القدرة على التحريك لهذه العلة الأولى "(١).

فالنفس كمبدأ ومصدر للحركة " أساس استند إليه واستدل به أفلاطون على وجود محرِّك أوّل هو الله .

**ثالثاً : برهان النظام** : ويسمى أيضاً بالبرهان الغائي ؛ وهذا البرهان نمط موسّع من البرهان الكوني ، وفحوى هذا البرهان أن ( جميع المخلوقات تدل على قصد في تكوينها ، وحكمة في تسييرها وتدبيرها ، فالكواكب في السماء تجري بنظام ، وتدور بحساب ، وتسكن بحساب ، وعناصر المادة تأتلف وتفترق ، وتصلح في ائتلافها وافتراقها لنشوء الحياة ودوام الأحياء ، وأعضاء الأجسام الحية تتكفل بآداء وظائفها المختلفة التي تتحقق فيها الحياة بمجموعها ، وتكملة كل عضو منها لعضو آخر ، ووظيفة لوظيفة )(٢).

ولقد كان لهذا البرهان حظ وافر لدى أفلاطون ، وخلاصة هذا البرهان لديه أن في العالم نظاماً وانسجاماً وغائية ، وأن العالم كله نسق

(١) مشكلة الألوهية ، د/ محمد غلاب ، طبعة دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة سنة ١٩٤٧٧م ، ص٣٨ ، ٣٩.

(٢) البراهين العقلية على وجود الله ، د/ عبدالمنعم الحفني ، ص ٦٥ ، ٦٦ .

من الوسائل والغايات ، وذلك يدل على وجود علة عاقلة هي التي تسبّب هذا التدبير وذلك النظام ، لأن المادة أعجز عن تدبيره بما أنها تعجز عن تدبير نفسها بنفسها كما نشاهد .

ففي محاورة " فيليبوس " يقرر أفلاطون أن ما يتراءى لنا في السماء من نظم الأفلاك والكوكب الرتيبة المعقدة يكفي للتدليل على أنها يجب أن تكون صادرة عن عقل إلهي ، ويؤكد أن الحكماء يتفقون على أن العقل هو " ملك " هذا الكون ، وأنه " سيّد " هذه الأرض ، فهو علة وجود عناصر الموجودات ، وهو الصانع المنظِّم لكل شئ ، وهو الذي يرتب السنوات والفصول والشهور ، فهو إذن جدير بأن يسمى بالعقل والحكمة [١].

ويقول في محاورة النواميس : " إن الأرض والشمس والنجوم والعالم ، ونظام الفصول الجميل ، وتقسيمها إلى سنوات وشهور ، تقدم البرهان على وجود الله "[٢].

وفي محاورة طيماوس يقول : " إن الله شاء أن تكون الأشياء كلها صالحة وألا يكون أي شئ سيئاً ، بالقدر الذي أمكن نيل ذلك ، وهكذا واجداً أيضاً أن الدنيا المنظورة كلها ليست ساكنة ، بل متحركة في نمط شاذ ومضطرب ، فإنه أوجد النظام خارج الفوضى ، آخذاً بعين الاعتبار أن هذا الواقع كان أفضل من الواقع الآخر في كل طريقة "[٣].

وفي محاورة الجمهورية يقول : " إن العالم آية فنية غاية في الجمال ، ولا يمكن أن يكون النظام البادي فيما بين الأشياء بالإجمال ، وفيما بين أجزاء كل منها بالتفصيل نتيجة علل اتفاقية ، ولكنه صنع عقل

---

(١) محاورة فيليبوس ، لأفلاطون ، ضمن المحاورات الكاملة ، ترجمة ودراسة : د/ شوقي داود تمراز ، طبعة المكتبة الأهلية ببيروت سنة ١٩٩٤م ، جـ٥ ، ص ٢٩٧ ، ٣٠٨ .

(٢) محاورة النواميس ، الكتاب العاشر ، ص ٣٩١ .

(٣) محاورة طيماوس ، ص ٤١٣ ، ٤١٤ .

كامل توخى الحذر ، ورتّب كل شئ عن قصد "[١].

فالعالم يمتاز بالنظام ، وهذا النظام على هذا النحو الهندسي العظيم لابد له من علة ، والله هو علة النظام في العالم ، وهو مهندس الكون .

**رابعاً : برهان المُثُلْ :** وهذا البرهان لا نجده لدى غيره من الفلاسفة ، حيث يقول "برتراند رسل " : على أنك واجد في مذهب أفلاطون جانباً غاية في الأهمية ، لا تستطيع أن تتعقبه إلى أصول عند أسلافه ، وأعنى به نظرية " المثل " وهي نظرية منطقية في بعضها ، ميتافيزيقية في بعضها الآخر "[٢] ؛ فهذا البرهان له أهميته الخاصة ، وذلك لارتباطه بجزء هام من أجزاء فلسفته ، وهو نظرية المثل ؛ فقد رأينا أن أفلاطون يضع المثل لأنه وجد المحسوسات تتفاوت في صفاتها ، فدلَّه هذا التفاوت على أن الصفات ليست لها بالذات ولكنها حاصلة في كل منها بالمشاركة فيما هو بالذات ، وخصّ بالذكر " مثال الجمال " في محاورة "المائدة " أو " المأدبة " ، و" مثال الخير " في محاورة " الجمهورية " ؛ فقال عن الأول إنه (علة الجمال المتفرق في الأشياء ، والمقصد الأسمى للإرادة في نزوعها إلى المطلق ، والغاية القصوى للعقل في جدله ، لا يُوصف ، أي لا يضاف إليه محمول لأنه غير مشارك في شئ ، ولكنه هو هو )[٣].

وقال عن الثاني : ( في أقصى حدود العالم المعقول يقوم مثال الخير ، هذا المثال الذي لا يُدرَك إلا بصعوبة ، ولكننا لا ندركه إلا ونكون

---

(١) جمهورية أفلاطون ، د/فؤاد زكريا ، الكتاب الثاني ، ص ٢٤١ .

(٢) تاريخ الفلسفة الغربية ، برتراند رسل ، جـ١ ، ص ٢٠٧ ، ٢٠٨ .

(٣) محاورة سيمبوزيم – المائدة – المأدبة ، لأفلاطون ، ضمن المحاورات الكاملة ، ترجمة وتقديم : د/شوقي داود تمراز ، طبعة المكتبة الأهلية ببيروت سنة ١٩٩٤م ، جـ٤ ، ص ١٧٥ وما بعدها .

على يقين بأنه علّة كل ما هو جميل وخيّر ، هوالذي ينشر ضوء الحق على موضوعات العلوم ، ويمنح النفس قوة الإدراك فهو مبدأ العلم والحق ، يفوقهما جمالاً مهما يكن لهما من جمال ، وهو أسمى موضوع لنظر الفيلسوف ، والغاية من الجدل تعقله ، وإن جماله ليُعْجِز كل بيان ، لا يوصف إلا سلباً ، ولا يعيَّن إيجاباً إلا بنوع من التمثيل الناقص ، وكما أن الشمس تجعل المرئيات مرئية وتهبها الكون والنمو والغذاء دون أن تكون هي شيئاً من ذلك فإن المعقوليات تستمد معقوليتها من الخير ، بل وجودها وماهيتها ، ولو أن الخير نفسه ليس ماهية وإنما هو شئ أسمى من الماهية بما لا يقاس كرامة وقدرة ، اعلم أن الخير والشمس ملكان : الواحد على العالم المعقول ، والآخر على العالم المحسوس )[1].

ومقصد أفلاطون واضح ، وهو أن التفسير النهائي للوجود – كما أعلنه في فيدون – هو أن " الخير رباط كل شئ وأساسه "[2] ، وذلك من حيث أن العلة الحقة عاقلة ، وأن العاقل يتوخى الخير بالضرورة [3].

**صفات الله :-**

ويمكن أن نستخلص صفات الله عند أفلاطون من مختلف المحاورات ؛ ( فالله " روح عاقل محرِّك ، مُنظَّم ، جميل ، خيّر ، عادل ، كامل ، بسيط ، لا تنوّع فيه ، ثابت لا يتغير ، صادق لا يكذب ، ولا يتشكل أشكالاً مختلفة كما صوره هوميروس ومَنْ حذا حذوه من الشعراء " ؛ والله هو " الجميل في ذاته " ؛ وهو " الخيّر في ذاته " وهو " علة الخير " ، و "الله وكل ما يتصل به مطلق الكمال ، ولا نستطيع أن نقول إن الله

(١) جمهورية أفلاطون ، د/ فؤاد زكريا ، الكتاب السادس ص ٣٦٦ وما بعدها ؛ والكتاب السابع ص ٤٠٣ وما بعدها .

(٢) محاورة فيدون ، لأفلاطون ، ص ١٩٦ .

(٣) تاريخ الفلسفة اليونانية ، يوسف كرم ، ص ٩٩ .

يفتقر إلى أية مرتبة من مراتب الجمال والفضيلة " ) [١].

والله خيّر بذاته ، وهو أعظم الحقائق ثبوتاً ، وهو حركة وحياة ونفس وعقل ، وهو معشوق لذاته ، واحد بسيط ، قديم أزلي ، مفارق للزمان ؛ يقول أفلاطون : " ولما كانت هذه الأمور على هذا الحال وجب أن نعرف أنه يوجد نوع فرد ثابت ، لا يستحيل ، لم يولد ، ولا يبلى .... وهذا النوع قد حظى الفكر بالتنقيب عنه ، وأن هناك نوعاً ثانياً باسم الأول ويشبهه ، وهو محسوس مولود ، في حركة دائمة ، يحدث في محل ما .... أخيراً يوجد جنس أو نوع ثالث هو نوع المحل الدائم ، إنه لا يقبل الفساد ، ولا يُلمس بالحواس " [٢].

" والله هو الأكثر كمالاً الموجود بذاته " ، و" الله وحده يمتلك المعرفة والقوة القادرتين على مزج عدة أشياء في شئ واحد ، وعلى أن يحلل الشئ الواحد إلى عدة أشياء مرة ثانية ، وليس من إنسان قدر أو سيقدر على أن ينجز العملية الواحدة أو الأخرى "[٣].

وهو كله في حاضر مستمر ، فإن أقسام الزمان لا تلائم إلا المحسوس ، ونحن حينما نطلق الماضي والمستقبل على الجوهر الدائم فنقول " كان " و " سيكون " فما ذلك إلا جهل منَّا بطبيعته ، إذ لا يلائمه سوى الحاضر ؛ يقول أفلاطون : " إن الله خلق الماضي والحاضر نوعين من أنواع الزمن اللذين ننقلهما إلى الوجود الأزلي بدون وعي لكن بخطأ ، لأننا نقول إنه " كان " ، أو " يكون " ، أو " سيكون " ، لكن الحقيقة أن

---

(١) جمهورية أفلاطون ، د/فؤاد زكريا ، الكتاب الثاني ، ص ٢٣٩ ، ٢٤٠ ، ٢٤٣ ، ٢٤٤ ، الكتاب السادس، ص ٣٩٥ .

(٢) محاورة طيماوس ، لأفلاطون ، ترجمة : فؤاد جرجي ، تحقيق : ألبير ريفو ، طبعة وزارة الثقافة السورية بدمشق سنة ١٩٦٨م ، ص ٢٧١ .

(٣) محاورة طيماوس ، د/ شوقي داود تمراز ، جـ٥ ، ص ٤٤٨ ، ٤٤٩ .

الكلمة " يكون " هي الكلمة الوحيدة التي تنسب إليه بشكل مناسب ، وأن الكلمتين : " كان " و " سيكون " هما الكلمتا اللتان يجب نسبتهما إلى الصيرورة في الزمن ،لأنهما حركات ؛ لكن ذلك الذي يكون الشئ عينه إلى الأبد بشكل ثابت ، لا يستطيع أن يكون أكبر سناً أو أفتى بالزمن ، ولا يمكن القول أنه أتى إلى الوجود في الماضي ،أو أنه يأتي إلى الوجود الآن، أو سيأتي إلى الوجود في المستقبل ، فهو ليس عرضة لأية حالة من هذه الحالات على الإطلاق ، تلك الحالات التي تؤثر في الأشياء المتحركة والحاسّة ، والتي يكون النشوء والتولّد سببها "[1].

والله " معني بالعالم ، بخلاف ما يدّعيه السوفسطائيون محتجين بنجاح الأشرار ، فإن الله إن كان لا يعني بسيرتنا فذلك إما لأنه عاجز عن ضبط الأشياء ، وهذا محال ، وإما لأن السيرة الإنسانية أحقر عنده من أن تستحق عنايته ، وهذا محال كذلك ، لأن كل صانع يعلم أن للأجزاء شأنها في المجموع فيعني بها ، فهل يكون الله أقل علماً من الإنسان ؟ إن ساعة الأشرار آتية لا محالة ؛ هذا عن الشر الخُلُقي ، أما عن الشر الطبعي فما هو في ذاته إلا نقص في الوجود أو خير أقل ؛ وهو ضد يتميز به الخير كما يتميز الصدق بالكذب ، لم يردْه الله وإنما سمح به فداء للخير الفائض على العالم ، ويستحيل أن يكون العالم المصنوع خيراً محضاً فيشابه نموذجه الدائم ، هو إذن ناقص ، ولكنه أحسن عالم ممكن " ؛ " والله شاء أن تكون الأشياء كلها صالحة ، وألا يكون أي شئ سيئاً ، بالقدر الذي أمكن نيل ذلك "[2].

وعناية الله تشمل الكليات والجزئيات بالقدر الذي يتفق مع الكليات ؟ " دعنا نقول للفتى الشاب – الذي يتهم الآلهة بالإهمال – : إن حاكم

(١) محاورة طيماوس ، د/ شوقي داود تمراز، جـ٥ ، ص ٤٢٢ .

(٢) المرجع السابق ، جـ٥ ، ص ٤١١ : ٤١٣ .

العالم رتّب كل الأشياء قصد الامتياز ووقاية الكل ، وإن كل جزء – مهما كان بعده – إمتلك فعلاً وانفعالاً مناسبين له ؛ وقد عيّن فوق هذه الأشياء – نزولاً إلى الكسر الأقل منها – عيّن وكلاء يشرفون عليها ، وكلاء فعلوا ونمّقوا كمالها بدقة متناهية ، وإن جزءاً من أجزاء هذا العالم هو ملك للإنسان غير السعيد ، ومهما كان هذا الجزء صغيراً فإنه يسهم في الكل ، ويبدو أنك جاهل أن هذا الإبداع وكل إبداع آخر إنما وُجد من أجل الكل ، وذلك لتكون حياة الكل مباركة وسعيدة ، ولا تدري أنت أنك خلقت من أجل الكل ، وأن الكل لم يخلق من أجلك ؛ إن كل طبيب وكل فنان بارع يقوم بكل شئ في سبيل الكل ، موجِّهاً جهده نحو الخير العام ، مؤدياً عمل الجزء من أجل الكل ، وليس عمل الكل من أجل الجزء ، وأنت منزعج لأنك تجهل ما هو الأفضل لك في المشروع العالمي إفرادياً ، بواسطة ناموس الإبداع العام "[١].

فإذا كان الطبيب يراعي الكل قبل الجزء ، والفنان يدبّر أفعاله على مقتضى الغاية ، ويرمي إلى أعظم كمال ممكن للكل ، فيصنع الجزء لأجل الكل ، وليس العكس ، فكذلك حال الصانع الأكبر ؛ فإن تذمّر الإنسان فما ذلك إلا لجهله بأن خيره الخاص يتعلق به وبالكل معاً على مقتضى قوانين الكل ؛ فوجود الله وكماله وعنايته حقائق لا ريب فيها ، وإنكارها جملة أو فرادى جريمة ضد الدولة يجب أن يعاقب عليها القضاء ، لأن هذا الإنكار يؤدي مباشرة إلى فساد السيرة ، والإخلال بالنظام الاجتماعي[٢] ؛ " وقد ينكر المرء الله بتاتاً ، وقد يؤمن به وينكر عنايته ، وقد يؤمن به وبعنايته وينكر كماله وعدله ، فيتوهم أنه يستطيع شراء رضائه بالهِبَات والعطايا والقرابين دون النية الصالحة ؛ والبدعة الثالثة

(١) محاورة النواميس ، جـــ٦ ، الكتاب العاشر ، ص٤١٨ .

(٢) محاورة النواميس ، جـــ٦ ، الكتاب العاشر ، ص ٣٨٩ ، ٣٩٠ ؛ تاريخ الفلسفة اليونانية ، يوسف كرم ، ص١٠١ .

أشنع من الثانية ، لأن الإهانة فيها أعظم ، والثانية أشنع من الأولى لنفس السبب ، فإن إنكار الله أهون من إنكار عنايته مع الإيمان به ، وإنكار العناية أهون من تصوّر الله مرتشياً ، فالأولى والثانية جديرتان بالمناقشة ، أما الأخيرة فأحق بالسخط منها بالتفنيد "[١].

فهذه النصوص – وغيرها كثير في محاورات أفلاطون – فيها دلالة واضحة على إقرار أفلاطون بوجود الله وقدرته وعدله وعنايته ووصفه بكل صفات الجلال والكمال ؛ ومع ذلك ، ورغم ذلك فقد أثيرت حوله الاعتراضات ؛ " فقيل إن إرسال الكلام على الصانع قصةً رمزيّة ، وذلك يجيز القول أن ليس شخصاً قائماً بذاته ، ولكنه يُمثل ما للمثل من قدرة وعليّة في المادة .

والرد على هذا التأويل : أن نفس البرهان وارد في محاورة " النواميس " وهي ليست قصة "[٢].

ومن ناحية أخرى قيل : إن كل شئ عند أفلاطون إله أو إلهي : المثل ، ومثال الخير، ومثال الجمال ، والصانع ، والنموذج الحي بالذات ، والنفس العالمية ، والجزء الناطق من النفس الإنسانية ، وآلهة الكواكب ، وآلهة الأوليمب ، والجن [٣]؛ فأين الله بين هؤلاء ؟ وكيف وحّدنا بين الصانع ومثال الخير ومثال الجمال ، ولم يقرّب أفلاطون بينهم ، بل تركهم متفرقين؟

ومفتاح الجواب من هذه الاعتراضات – كما يقول الأستاذ / يوسف كرم : " اشتراك لفظ " الله " و " الإلهي " في لغته ، وهو يقصد " مبدأ التدبير " متمايزاً من المادة كل التمايز ، فحيثما وُجد التدبير والنظام

(١) محاورة النواميس ، جـــ٦ ، الكتاب العاشر ، ص٤١٥ .

(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية ، يوسف كرم ، ص ١٠٨ .

(٣) ( الجن عند أفلاطون هو وسط وواسطة بين الآلهة والبشر ، متصفون بالحكمة والخير ) المعجم الفلسفي، د/ مراد وهبة ، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ٢٠١٦م ، ص ٢٨٠ ، مادة : جن .

وُجد العقل ووجدت الألوهية – أي الروحية – ولكن متفاوتة بتفاوت الوجود ، فالنفس الكلية وآلهة الكواكب – التي لا يذكرها أفلاطون إلا تسامحاً وبشئ من التهكم الظاهر – مدينون للصانع بوجودهم وخلودهم ، فهم آلهة باشتراك الاسم فقط ؛ أما "الصانع " و " الخير " و " الجمال " و " النموذج " فتوحيدهم لا يكلف كبير عناء ، فهم من جهة موضوعون على قدم المساواة كل في قمة نوع أو " مقولة " ، فالصانع هو الفاعل الأول، والخير هو غاية العقل القصوى ، والجمال هو المطمح الأسمى للإرادة ، والنموذج هو أوّل المثل وحاويها جميعاً ؛ وهم من جهة أخرى موصوفون بعضهم ببعض ، فالصانع خيّر ، ومثال الخير مصدر المثل ، والنموذج محلها ، وكلهم جميل ، وكلهم أجمل الموجودات .

فالله الصانع من حيث هو علة فاعلية تطبع صور المثل في المادة " على نحو يصعب وصفه " ، وهو النموذج من حيث هو علة نموذجية تُحتذى ، وهو الجمال والخير من حيث هو علة غائية تُحب وتُطلَب ؛ هم صفات لواحد مَيزها أفلاطون بحسب المناسبات ، وكان همّه موجّهاً لوضع المذهب الروحي ضد الطبيعيين والسوفسطائيين ، ولم يكن لمسألة التوحيد قبله ولا في أيامه مثل ما صار لها من الأهمية فيما بعد ، فلما أحلّ الأعداد محل المثل في دروسه الأخيرة عبّر عن الله بالواحد " الواحد بالذات "[١].

وإذا كان أفلاطون يرى أن هناك إلهاً واحداً خالقاً لهذا العالم ، ومتصفاً بصفات الجلال والكمال ويعتقد بذلك أشد الاعتقاد ، فما موضع الآلهة الأخرى التي يذكرها بصيغة الجمع بجانب هذا الإله الواحد ؟

ويجيب عن ذلك الدكتور / أحمد فؤاد الأهواني فيقول : " نستطيع أن نشبّه ما يقوله أفلاطون في فلسفته بما يقوله أصحاب الأديان بوجود الملائكة بين الله وبين سائر المخلوقات "[٢].

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية ، يوسف كرم ، ص ١٠٨ ، ١٠٩ .

(٢) في عالم الفلسفة ، د/أحمد فؤاد الأهواني ، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ٢٠٠٩م ،

ويؤكد هذا الأمر ما جاء في محاورة طيماوس ما نصّه : " فإن خالق الكون خاطبهم بهذه الكلمات : يا أيها الآلهة ، ويا أطفال الآلهة ، يا من أنتم عملي الذي أتممته ، ويا من أنا صانعكم وأبوكم ، إن إبداعاتي هي إبداعات سرمديَة ، إن شئتُ ذلك ؛ .... فإنهم إذاً خلقوا بواسطتي ، وتلَقوا الحياة على يدي ، .... ولكي يمكنهم أن يكونوا فانين ، ولكي يمكن لهذا الكون أن يكون كوناً حقيقياً ، الجؤوا أنتم أنفسكم إلى شكل الحيوانات ، طبقاً لطبائعكم ، مقلّدين القوة التي أَبَنْتُها في إبداعي لكم ، إن قسماً منهم لجدير بأن يحمل اسم الخالد ، ذلك الاسم الذي يدعى إلهيًّا وهو المبدأ الهادي لأولئك المستعدين أن يتبعوا العدل ويتبعوكم ، إنني سأزرع بنفسي بذر ذلك الجزء الإلهي ، وبما أنني قد ابتدأت ، فإنني سأسلم العمل لكم ، وانسجوا أنتم بعدئذ الفاني مع الخالد ، واخلقوا ولِدوا المخلوقات الحيّة ، واعطوهم الغذاء ، وسبِّبوا لهم النمو، وتلقوهم في الموت مرة ثانية ؛ هكذا تكلم المبدع العظيم "[1].

فهذا النصّ يؤكد أن كلام أفلاطون هنا عن عالم الملائكة ، الذين خلقهم الله سبحانه وتعالى وأمدّهم به من قوة وطاقة ، وفاوت بينهم كل حسب ما كُلّف به ، وأوكل إليهم تدبير الكون بإذنه ومشيئته وإرادته .

وبهذا فقد استحق أفلاطون ما أُطلق عليه من لقب " أفلاطون الإلهي " ؛ وإذا كان أفلاطون قد قدّم لنا تصوّرات مختلفة لما يقصده بالإله ، فما كل تلك التصوّرات والمسمّيات إلا صفات لله الذي يعتقد أفلاطون في وجوده ويؤمن به ، ولهذا فقد عانى من أجل إثبات وجوده المجرد والمنزّه ، وأقام على ذلك الحجج العقلية والبراهين المنطقية .

*******

ص ٤١ ، ٤٢ .

(١) محاورة طيماوس ، لأفلاطون ، ترجمة : د/ شوقي داود تمراز ، ص ٤٢٦ ، ٤٢٧ .

## المطلب الثالث

## الطبيعة عند أفلاطون

إن مسألة العالم الطبيعي ، وخلقه ، وما يتصل به ، من المسائل التي لابد أن تلفت نظر أي باحث ، ولابد أن يقول فيها كلمة ، ويبدي فيها برأي ؛ ولاشك أن تصوّر أفلاطون للعالم الطبيعي قد ارتبط لديه بتصوّره للألوهية ، وما ذلك إلا لإدراك أفلاطون أن الوجود كله متصل بعضه ببعض ، وأن بين العلم الطبيعي والعلم الإلهي صلات وروابط ، بمقدار ما بين العالَم والإله من صلات وروابط .

يقول الدكتور / سليمان دنيا في مقدمة تحقيقه لكتاب " تهافت الفلاسفة " للإمام الغزالي: " يبدو لي أن الوجود متصل بعضه ببعض ، بمعنى أن كل موجود له بموجود آخر صلة ، وإذا صحّ هذا كان العلم الصحيح بهذا الوجود مجموعة أفكار بعدد الموجودات ، متصلة مترابطة ، كترابط الموجودات واتصالها ، .... وكان لابد في الاقتصار على بعض هذا الوجود ، من الجهل ، لا بالبعض غير المدرَك فقط ، ولكن بجوانب من البعض المدرَك نفسه أيضاً ، لأن عدم العلم بما بين هذا البعض المدرَك وبين غيره من صلات وروابط ، جهل ما به .

وعلى هذا الأساس لابد أن يكون بين العلم الطبيعي والعلم الإلهي صلات وروابط ، بمقدار ما بين العالم والإله من صلات وروابط ؛ ولهذا السبب وجدنا بعض الفلاسفة يضمون "العلم الإلهي " إلى " العلم الطبيعي " بعضهما إلى بعض ، حتى ليُظن أنهما علم واحد ، .... وعسانا بعد كل هذا لا نجد صعوبة في أن نسلّم أن لحركة " العلم الطبيعي " في تقدمه وتأخره، تأثيراً على العلم الإلهي ، في تقدمه وتأخره كذلك "[١].

(١) تهافت الفلاسفة ، للإمام أبي حامد الغزالي ، تحقيق وتقديم : د / سليمان دنيا ، ط٦ بدون ، دار

وقد أدرك أفلاطون ذلك الترابط ، وعبّر عن ذلك في واحدة من أهم محاوراته ، وهي محاورة " طيماوس " ، التي اختلف الباحثون حول قيمتها الفلسفية ؛ إذ يعتبرها البعض مجرد أسطورة " فيها من السخف ما لا قيمة له إطلاقاً ، ولا أهمية لها من الوجهة الفلسفية "[١] ؛ بينما يقدّرها البعض الآخر وذلك لما قدّمته من ( تفسير لبعض آراء أفلاطون التي وردت في محاورات أخرى ، لا لأهمية ما تحويه من تأملات حول العالم الطبيعي ، لأن تلك التأملات كانت رياضية مشوَبة بالنسبة لأفلاطون ، بل بالنسبة للحقيقة الفعلية للعالم الطبيعي )[٢].

وهؤلاء وأولئك قد جانبوا الصواب فيما ذهبوا إليه ، لأن محاورة " طيماوس " تقدم لنا جانباً هاماً من فكر أفلاطون لم يقدمه في أي من محاوراته الأخرى ، فقد عالج كافة المسائل الأخلاقية والسياسية والدينية والفنية والجمالية بصورة مختلطة في كل محاوراته ، وبقيت المسائل الخاصة بالعالم الطبيعي : موجد هذا العالم ، ووجود هذا العالم ، وكيفية وجوده ، وتركيبه ، وما يتعلق به ، فأفرد هذه المحاورة لمعالجة كل هذه المسائل .

" وإذا كان أفلاطون قد رأى أن يجيب على تلك المشكلات الخاصة بالعالم الطبيعي بالأسلوب القصصي فهذا راجع إلى أنه أراد أن يدلل على أن هذا العالم المحسوس لا يوضع في قضايا ضرورية ، إذْ ليس

---

المعارف بالقاهرة ، ص ٧ ، ٨ .

(١) تاريخ الفلسفة الغربية ، برتراند رسل ، جـ١ ، ص ٢٣٩ .

(٢) George Louis Dickinson, Plato and his dialogues, London, George Allen and Unwin LTD, 1931, p.73 . / جورج لويس ديكنسون ، محاورات أفلاطون ، لندن ، ١٩٣١م ص ٧٣ .

أمام العقل البشري إلا الظن والتشبيه "[١].

يقول أفلاطون : " إن العالم آية فنية ، غاية في الجمال ، ولا يمكن أن يكون النظام البادي فيما بين الأشياء بالإجمال ، وفيما بين أجزاء كل منها نتيجة علل اتفاقية ، ولكنه صنع عقل كامل توخّى الحذر ، ورتب كل شئ عن قصد "[٢].

ولما أراد أفلاطون أن يبين كيف تحقّق النظام في العالم وحصلت الصور الكلية في الأجسام ؛ أنطق " طيماوس " الفيثاغوري بقصة التكوين ؛ " وإنما أورده على لسان واحد من الفيثاغوريين لأنها قائمة على مبادئ عقلية رياضية ؛ وإنما آثر القصة على الحوار والخطاب ليدل بذلك ( كما أوضحت آنفاً ) على أن العالم المحسوس لا يوضع في قضايا ضرورية ، وأن العقل البشري لا يستطيع أن ينفذ إلى أغراض الله في الطبيعة ، فليس أمامه إلا الظن والتشبيه "[٣] ، ليقرّب الفكرة أحياناً ، وليعمّقها ويعطيها مدلولات أبعد أحياناً أخرى .

قال " طيماوس ": ( كل ما يحدث فهو يحدث بالضرورة عن علة ، إذْ لا شئ يستطيع أن يُخلق بدون سبب ، والعالم حادث قد بدأ من طرف أول ، فهو مخلوق ، كونه مرئياً ملموساً وله جسم ، وكل ماهو محسوس فهو خاضع للتغير والحدوث وله صانع ؛ ولما كان الصانع خيّراً ، والخيّر بريئاً من الحسد والغيرة ، فإنه رغب أن تكون كل الأشياء شبيهة به قدر الإمكان ؛ فرأى أن العاقل أجمل وأفضل من غير العاقل ، وأن العقل لا يوجد إلا في النفس ، فصوّر العالم مخلوقاً حيًّا موهوباً بالروح والعقل من قِبَل العناية الإلهية صدقاً ، لا على مثال شئ حادث ، بل على مثال الحيّ

(١) فكرة الألوهية عند أفلاطون ، د/ مصطفى النشار ، ص ١٢٧ ، ١٢٨ .

(٢) جمهورية أفلاطون ، د / فؤاد زكريا ، الكتاب الثاني ، ص ٢٤١ .

(٣) تاريخ الفلسفة اليونانية ، يوسف كرم ، ص ١٠٣ .

بالذات ، أجمل وأكمل الأحياء المعقولة ، الحاوي في ذاته جميع هذه الأحياء ، كما أن العالم يحوي داخل نفسه كل الحيوانات الأخرى ذوات الطبيعة الواحدة .

والعالم واحد فقط لا عوالم كثيرة ، ويستحيل أن يكون هناك أكثر من عالم واحد ، إذْ العالم صورة خلقت لغاية ، وهي أن تحاكي النموذج الأزلي ، فهو عالم واحد ، لأن صانعه واحد ، ونموذجه واحد ؛ وهو كلٌ محدود ليس خارجه ما يؤثر فيه ويفسده ، فلا يصيبه هِرَم ولا مرض ، وهو كروي الشكل ، لأن الدائرة أكمل الأشكال ، وهو الأكثر ملائمة للعقل والفهم من الأشكال الأخرى ، وقد صُنع كي يتحرك بالطريقة عينها وعلى البقعة عينها ، دائراً في دائرة داخل حدوده الخاصة به ، لأن الحركة الدائرية هي أوفى الحركات إلى الكمال ، ولأن هذه الحركة الدائرية هي كل ما يتحركه العالم ، فليس هو بحاجة إلى أقدام أو أيد .

أما نفس العالم فهي سابقة على الجسم ، صنعها الله من الجوهر الإلهي البسيط والجوهر الطبيعي المنقسم ومِزاج من الاثنين ، فكانت غلافاً مستديراً للعالم تحويه من كل جانب ، وتتحرك حركة دائرية وتحرك الباقي ، وتدرك المحسوس المنقسم والمعقول البسيط ، وتنفعل بالسرور والحزن والخوف والرجاء والمحبة والكراهية ، وتملك أن تخالف قانون العقل فتصير شريرة حمقاء وتضطرب حركتها فيكون هلاك العالم .

أما جسم العالم فلما شرع الله أن يركّبه أخذ ناراً ليجعله مرئياً ، وتراباً ليجعله ملموساً، ووضع الماء والهواء في الوسط ، والتناسب في أجزاء هذا العالم هو الذي يجعل فيه تناغماً ، وبالتالي تشيع روح الودّ بين أجزائه ، وبذلك يستحيل على التحلل والفناء إلا إذا أراد الله ذلك)[1].

(١) محاورة طيماوس ، أفلاطون ، ترجمة : د/ شوقي داود تمراز ، جـ٥ ، ص ٤١٢ : ٤٢٠ .

( غير أن هذه العناصر لم تكن كذلك منذ البدء ، وإنما كان العالم في الأصل " مادة رخوة " ، غير متماسكة ، وغير معينة ؛ هذه المادة هي " الوعاء " أو " حاضنة الصيرورة " أو " الأم " التي تحتضن صور الأشياء التي يصنعها الخالق ؛ هذه المادة من خواصها أنها غير مرئية ، وغير متشكلة ، ولذا كانت قادرة على تقبل جميع الصور والأشياء والمساهمة على وجه غامض في الصفة العقلية ، ومع ذلك فهي أعصى ما تكون على الإدراك ، فهي لا تدرك في ذاتها بل الاستدلال ، أو بواسطة نوع من " العقل الزائف " ، وكل ما نعقله عنها أنها موضوع التغير أو المكان والمحل الذي تحدث فيه الصور المعينة ، لأنه إذا كان الأصل معيناً وكانت له صورة ذاتية فليس يُفهم التغير الذاتي .

وعلى ذلك فالعناصر ليست هي مبادئ الأشياء ، لأنها معينة من جهة ، ولأنها من جهة أخرى تتحول إلى بعضها البعض ، فيدلنا هذا التحول على أنها صور مختلفة تتعاقب في موضوع واحد غير معين في ذاته ؛ ألست ترى أن ما نسميه الآن ماء ، أفترض أنه يصبح حجراً أو تراباً بالتكثيف ، ويتحول هذا العنصر عينه إلى بخار وهواء عند إذابته وتشتيته ، ومرة أخرى فإن الهواء عندما يتراكم ويتكثَف يحدث الغيم والسديم ، ويأتي من هذا الماء المتدفق ، حينما يبقى مضغوطاً أو متكثِّفاً أكثر ، يأتي من الماء والتراب والأحجار مرة أخرى ، وهكذا يبدو أن النشوء يكون منقولاً من عنصر واحد إلى العنصر الآخر في دائرة هكذا إذن .

هذه المادة الأولى كانت تتحرك حركات اتفاقية مضطربة لا غاية لها ولا تدبير في سيرها ، فاتحدت ذراتها على حسب تشابهها في الشكل ، وألّفت العناصر الأربعة : النار مؤلفة من ذرات هرمية ، أي ذات أربعة أوجه تشبه سنّ السهم ، لذلك كانت أسرع الأجسام وأنفدها ؛ والهواء مؤلف

من ذرات ذات ثمانية أوجه ، أي من هرمين ؛ والماء من ذرات ذات عشرين وجهاً ؛ والتراب أثقل الأجسام من ذرات مكعبة .

وبعد أن تنظمت هذه المادة هذا النوع من التنظيم ، بتوزعها عناصر أربعة – وهو أقصى ما تستطيع أن تبلغ إليه بذاتها – ظلّت العناصر مضطربة هوجاء ، كما يكون الشئ وهو خلوّ من الإله ، حتى عيّن الصانع لكل منها مكانه – كما ذكرنا – ورتّب حركته )[1].

ولابد هنا من الإشارة إلى الدور الذي تلعبه الرياضيات في عملية الخلق عند أفلاطون، فشكل العالم هو الشكل الكروي لأنه أكمل الأشياء الهندسية ، وكذلك الأفلاك التي تدور فيها الكواكب ، والعناصر الأربعة التي يتركب منها جسم العالم تنجم عن أشكال هندسية ترجع جميعها إلى المثلث .

( ثم فكّر الصانع فيما عسى أن يزيد العالم شبهاً بنموذجه ، وبما أن هذا المخلوق كان مخلوقاً حياً باقياً ، فإن الله قصد أن يجعل العالم أزليًّا ، بالقدر الذي يمكنه أن يكون ، لا كأبدية النموذج فإنها مستحيلة على الكائن الحادث ، فعنى بتصميم صورة متحركة للأبدية الثابتة ، فكان الزمان يتقدم على حسب قانون الأعداء ، لأن النهار والليل والشهور والسنين لم تكن قبل حدوث السماء ، ولكن الله أحدثها عند تركيب الفلك )[2].

ورأى الصانع أن خير مقياس للزمان حركات الكواكب ، فأنشأ الشمس والقمر والكواكب الخمسة الأخرى ، الملقبة بالسيَّارة لتحديده

(١) محاورة طيماوس ، أفلاطون ، ترجمة : د/شوقي داود تمراز ، جـ٥ ، ص ٤٤١ ، ٤٤٢ ، ٤١٥ ، ٤١٦ ، ٤٦٤ / تاريخ الفلسفة اليونانية ، يوسف كرم ، ص ١٠٤ .

(٢) محاورة طيماوس ، أفلاطون ، ترجمة : الأب فؤاد جرجي بربارة ، ص ٢١٥ .

وضبطه وصيانة إعداده ، وجعل لكل كوكب نفساً تحركه وتدبره ، ولما كان مبدأ التدبير إلهيًّا بالضرورة فقد صنع هذه النفوس مما تخلّف بين يديه بعد صنع النفس العالمية ، إلا أنه جعل تركيبها أقل دقة من هذه فكانت أدنى منها مرتبة ، كي يكون هذا العالم على أعظم شبه مع الكائن العقلي الكامل ، ويجاري أتم مجاراة طبيعة الأزل ، فكانت هذه الكواكب عاقلة خالدة ، يأتيها الخلود لا من طيب عنصرها، بل من خيرية الصانع تأبى عليه أن يعدم أحسن ما صنع )[١].

( وكانت الكائنات الأخرى إلى موّلد الزمن قد صنعت على مثال النموذج الأول "الحيّ بالذات " ، وهذا العالم لم يكن قد ضم في داخله كل الكائنات الحيّة المزمعة أن تحدث ؛ ومن هذه الناحية ما برح يباين مثاله ؛ فشرع الله في صنع هذه الكائنات الباقية ، مصوّراً إياها على طبيعة مثال العالم ، ومن ثم على مثال " الحيّ بالذات " ، فرأى الله أنه يجب على هذا العالم أن يحوي هو أيضاً كائنات مماثلة لها في الماهية والكم ، وهي أربعة مُثُل ؛ المثال الأول هو جنس الآلهة السماوي ؛ والمثال الثاني هو الجنس الجاري في الهواء ؛ والمثال الثالث هو الصنف المائي ؛ والمثال الرابع هو الجنس الذي يمشي على الأقدام والبرى )[٢].

وإنما مسّت الحاجة إلى هذه النفوس لتتحقق في العالم جميع مراتب الوجود نازلة من أرفع الصور إلى أدناها وليكون العالم كلاً حقاً ؛ ووكَلَ أمر صنع هذه النفوس إلى نفوس الكواكب ، لأن كل صانع يصنع ما يماثله ، والصانع الأول لا يصنع إلا نفوساً إلهية فلا يكون هناك التفاوت المطلوب [٣].

(١) المرجع السابق ، ص ٢١٧ : ٢١٩ / جمهورية أفلاطون ، د/ فؤاد زكريا ، الكتاب العاشر ، ص ٥٢٧ .
(٢) محاورة طيماوس ، لأفلاطون ، ترجمة : الأب فؤاد جرجي بربارة ، ص ٢٢٠ .
(٣) تاريخ الفلسفة اليونانية ، يوسف كرم ، ص ١٠٤ ، ١٠٥ .

ثم شرع أفلاطون بعد ذلك في الحديث عن الروح والجسم ، وتركيبهما ، وأنواع النفوس وغيرها .

وهكذا لاحظنا أن نقطة البداية في العلم الطبيعي عند أفلاطون هي محاولة تفسير التغير ، أو الصيرورة البادية في الكون ؛ هذا التغير الذي لفت أنظار السابقين على سقراط وانتهوا إلى القول بمبدأ ثابت هو أيضاً علّة هذه التغيرات ، وهو أيضاً المادة التي نشأ عنها العالم ؛ أما أفلاطون فقد لاحظ أن كل متحرك لابد أن يفترض محرّكاً ، ولما كان المتحرك من صفاته المادية فقد أصبحت أول شروط المحرك عند أفلاطون هي تجرّده من المادية ، لذلك فقد انتهى إلى أن المحرك والعلّة في حركة الطبيعة هو " المبدأ الأول الذي لا يستمد حركته من أي مبدأ سابق عليه ، والذي يستمد منه الوجود كله حركته ، فهو ( المبدأ الأول ) الحركة التي تحرّك ذاتها ، ثم تهب الوجود كله حركته المستمرة "[1].

وكذلك انتهى أفلاطون في دراسة الطبيعة إلى إثبات فاعل ومحدِث ومدبّر لهذا الكون بما فيه .

وهذا الحديث من أفلاطون عن عالم الطبيعة مثال آخر لنزعة أفلاطون التوفيقية ، وملكته التنسيقية ، ( فقد أخذ بالعقل ، وبيّن عيب المذهب الآلي الذي قال به مَنْ سبقه من الفلاسفة ، وأقام الغائية على أساس متين ، واستبقى الآلية في الكليات والجزئيات ، ولكنه جعلها خاضعة لتدبير الصانع ، يفرض عليها غاياته من خارج فتحققه هي بوسائلها الخاصة ، أي بحركة تلك المثلثات والأشكال الهندسية التي للعناصر ؛ وأخذ صفات العالم عن أكسينوفان فجعله كرويًّا متناهياً حيًّا عاقلاً ، ولكنه استبقاه حادثاً متغيراً ، وأضاف الثبات والضرورة للعالم المعقول ، ونبذ

(١) محاورة فيدروس ، لأفلاطون ، ص ٦١ ، ٦٢ .

رأي الطبيعيين في الأجرام السماوية ، وانحاز إلى العقيدة القديمة : " كل ما هو سماوي فهي إلهيّ " ، وأقامها على افتقار الحركة الدائرية لمحرك عاقل ، فوفر بها حركات في سلسلة الموجودات الروحية ، وأمْكِنةً لخلود النفس الإنسانية )[١].

وتبقى هنا مسألة لابد من معالجتها ؛ وهي : حدوث العالم عند أفلاطون ، خاصة وقد اختلف حولها العلماء ، فقال بعضهم : إن أفلاطون يقول بقِدَم العالم ، وما ورد على لسانه في قصة خلق العالم في محاورة طيماوس ما هو إلا أسلوب رمزي قدّمه لتبسيط المسألة ، وتيسير فهمها ؛ ومن هؤلاء : الدكتور / مصطفى حسن النشار ، الذي يقول : " لقد ظن البعض خطأ أن أفلاطون قد قال بخلق العالم ، وذلك استناداً إلى ما ورد عن قصة التكوين في محاورة " طيماوس" ؛ والواقع أن " الصانع " الأفلاطوني الذي يشكّل موجودات العالم الأرضي محتذياً بالمُثُل إنما يضع المُثُل في المادة القديمة ، ثم إن هذا الصانع أقل مرتبة من " الخيّر بالذات" وهو المرادف تقريباً للإله الديني .

وعلى أي حال فإن أفلاطون لم يقصد القول بحدوث العالم لأنه لا معنى للقَبْليّة أو البَعْديّة قبل أن يُخلق الزمان ، وقد كان زمان الموجودات الأرضية من عمل " الصانع " ، إذْ أن الزمان قد وُلِد مع ميلاد العالم المحسوس وهو صورة متحركة للأبدية التي يتصف بها العالم المعقول "[٢].

كما ذهب إلى هذا الرأي الدكتور / محمد علي أبو ريان ؛ فقال : " وقد غاب عن الذين يفسّرون موقف أفلاطون في " طيماوس " أنه يستخدم

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية ، يوسف كرم ، ص ١٠٥ .

(٢) فكرة الألوهية عند أفلاطون ، د/ مصطفى حسن النشار ، ص ١٩٥ .

الأسلوب الرمزي في كلامه عن تكوين العالم الطبيعي مما أدّى إلى غموض موقفه بصدد مشكلة قدم العالم وحدوثه ، الأمر الذي يستلزم الرجوع إلى مذهبه الكامل في المحاورات الأخرى ، حيث سنجد فيها ما لا يسمح بالقول بحدوث العالم " [١].

والواقع أن أسلوب القصة غير مألوف في الفلسفة اليونانية ، حتى لقد قال " أرسطو ": " إن جميع المفكرين عدا واحداً متفقين على أن الزمان لم يحدث في الوجود ..... غير أن أفلاطون يُعيّن مبدأ أو أصلاً لوجود الزمان ، فيقول : إنه حدث هو والعالم معاً في ذات الوقت [٢].

وقد رأينا أن أفلاطون يضع دوراً للآلية البحتة قبل تدخل الصانع ، فيكون مقصوده – على الأقل – أن العالم حادث في الزمان من حيث الصورة .

" وإذا اعتبرنا قوله : " إن النفس العالمية سابقة على جسم العالم وإنها مصنوعة " ، لزم أن جسم العالم مصنوع أيضاً ، وأن العالم حادث مادة وصورة ، فأخذنا عبارته " العالم وُلِدَ وبدأ من طرف أول " بحرفيّتها ؛ على أن تلاميذه الأولين ، ومن جاء بعدهم من الأتباع قد عارضوا أرسطو في إجرائه الكلام على ظاهره ، وقالوا : إن " طيماوس " قصة ، وإن للقصة عند أفلاطون حكماً غير حكم الحوار والخطاب ، وإن الغرض من تصويره : " العالم مبتدئاً في الزمان " ، ومن قوله : " قبل وبعد " سهولة الشرح فقط .

والحق أن فكرتي : حدوث العالم ، والإبداع من لا شئ لم تكونا معروفتين لليونانيين ، ولا يوجد في كتب أفلاطون نصّ يسمح بحلّ هذا

---

(١) قراءات في الفلسفة ، د/ علي سامي النشار – د/ محمد علي أبو ريان ، ط١ سنة ١٩٧٥م ، الدار القومية للطباعة والنشر بالقاهرة ، هامش ص ٥٢٠ للدكتور / محمد علي أبو ريان .

(٢) الفيزياء – السماع الطبيعي ، أرسطو طاليس ، ترجمة : عبدالقادر قنيني ، طبعة دار أفريقيا الشرق ببيروت سنة ١٩٩٨م ، ص ٢٣٥ ، ٢٣٦ ، فقرة ١٠ ، ١٤ .

الإشكال ، ولكنها جميعاً ناطقة بأن النظام من الله ، وهذا كاف لإقامة المذهب الروحي "[١].

وقد أشار الإمام الغزالي إلى أن أفلاطون يقول بحدوث العالم ، فقال في التهافت : "اختلف الفلاسفة في قِدَم العالم ، فالذي استقر عليه رأي جماهيرهم المتقدمين والمتأخرين ، القول بقدمه ، وأنه لم يزل موجوداً مع الله تعالى ، ومعلولاً له ، ومساوقاً له ، غير متأخر عنه بالزمان ، مساوقة المعلول للعلة ، ومساوقة النور للشمس ، وأن تقدم البارئ عليه ، كتقدم العلة على المعلول ، وهو تقدم بالذات والرتبة ، لا بالزمان.

وحُكي عن أفلاطون أنه قال : العالم مُكوَّن ومُحْدَث ، ثم منهم من أوّل كلامه ، وأبى أن يكون حدوث العالم معتقداً له " [٢].

كما أشار إلى هذا الرأي : الإمام محمد عبده ؛ فقال : " نُقِل عن أفلاطون أنه قال بحدوث العالم ؛ فقال بعضهم : إنه يريد الحدوث الذاتي كغيره من الفلاسفة ، وقد رأى الشارح كتاباً بخط رجل من الفلاسفة الإسلاميين ، قد كتب هذا الكتاب قبل تاريخ الشارح – أي زمنه الذي كان فيه بأربعمائة سنة – وذُكر في هذا الكتاب – نقلاً عن أرسطو – : أن الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم – أي بالزمان ، وإن كان حادثاً بالذات – إلا رجلاً واحداً منهم ، أي : فإنه قال بحدوثه ؛ قال مصنف ذلك الكتاب : " مراد أرسطو بهذا الرجل أفلاطون ، فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتي ، وإلا لم يصح الاستثناء ، فهم الزماني ، ثم نَقْل الحدوث الزماني عنه مخالف لما اشتهر عنه من القول بقدم النفوس الناطقة ، وقدم البعد المجرد ، فإنه على ما نُقِل عنه ذهب إلى أن المكان بُعْد مجرد غير مادي

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية ، يوسف كرم ، ص ١٠٧ ، ١٠٨ .

(٢) تهافت الفلاسفة ، للإمام أبي حامد الغزالي ، ص ٨٨ .

، يسري في المتمكن ، وردّ ما نُقِل عنه من القول بقِدَم البُعد ، بأنه بنفسه أقام البرهان على إبطاله "[1].

ونصوص أفلاطون التي بين أيدينا تؤكد قوله بحدوث العالم ؛ فهو يقول في محاورة طيماوس : " فالفلك برمته ، أو العالم ، أو ذاك الشئ الآخر ، ولنسمّه بأي اسم قد يُسمى به ويتقبله أفضل قبول ، لابد أن نبحث أولاً بشأنه ما يُفترض أن يبحث في البدء بشأن كل شئ : هل كان العالم في وجود على الدوام وبدون بداية ؟ أو أنه أُبْدِع وكانت له بداية ؟ إنه قد حدث لأنه منظور وملموس وله جسم ، وأمثال هذه الأمور كلها محسوسة ، والمحسوسات يدركها الظن بواسطة الحسّ ، وتظهر بجلاء مُحْدَثَة مُولّدة[2].

يقول الدكتور / سالم مرشان : " ورغم دلالة هذه النصوص على حدوث العالم عند أفلاطون إلا أن هناك كثيراً من مؤرخي الفلسفة أوّلوا كلام أفلاطون ، وقالوا بأن حديثه المُشار إليه وغيره جاء فقط لسهولة الشرح في أسلوبه القصصي ؛ ومهما يكن من أمر فإن الغالب عند أكثرية مؤرخي الفلسفة اليونانية من المسلمين الأخذ بالقول بأن أفلاطون كان يقول بحدوث العالم ، وهو ما جَرَى عليه الشهرستاني ( ٤٧٩ – ٥٤٨ هـ ) في كتابه " الملل والنحل " [3].

يقول الإمام الشهرستاني : " وحَكَى عن أفلاطون قوم ممن شاهده

---

(١) التعليقات على شرح الدواني للعقائد العضدية ، للشيخ محمد عبده – السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني ، إعداد وتقديم : سيد هادي خسرو شاهي ، ط١ سنة ١٤٢٣هـ=٢٠٠٢م ، مكتبة الشروق الدولية بالقاهرة .

(٢) محاورة طيماوس ، لأفلاطون ، ترجمة : الأب فؤاد جرجي بربارة ، ص ٢٠٨ ، وقارن في ذلك مقدمة المحاورة بقلم ألبير ريفو ، ص ٤٧ .

(٣) الجانب الإلهي عند ابن سينا ، د/سالم مرشان ، ط١ سنة ١٤١٢هـ=١٩٩٢م ، دار قتيبة – بيروت ، دمشق ، ص ١٨٨ .

وتلمذ له مثل : أرسطو طاليس ، وطيماوس ، وثاوفرسطيس[١] أنه قال : إن للعالم مُحْدثاً مُبْدِعاً ، أزليًّا ، واجباً بذاته ، عالماً بجميع معلوماته على نعت الأسباب الكلية ، كان في الأزل ولم يكن في الوجود رسم ولا طلل إلا مثالاً عند الباري تعالى "[٢].

ولعل هذه الدلائل كافية لإثبات حدوث العالم عن أفلاطون ؛ والله أعلم .

*******

(١) ( ثاوفرسطيس : هو ابن أخ أرسطو ، وقيل هو ابن أخته ، وقيل صديقه ، وقد كان أحد تلاميذه الآخذين الحكمة عنه ، وله تصانيف جليلة ؛ منها : كتاب الآثار العلوية ، وكتاب النفس ، وكتاب الأدب ) الفهرست ، لابن النديم – أبو الفرج محمد بن اسحاق الوراق البغدادي ، تحقيق : إبراهيم رمضان ، ط٢ سنة ١٤١٧هـ = ١٩٩٧م ، دار المعرفة – بيروت ، ص ٣٠٦ .

(٢) الملل والنحل ، لأبي الفتح محمد بن عبدالكريم الشهرستاني ، تحقيق : أمير علي مهنا – علي حسن فاعور ، ط٣سنة ١٤١٤هـ = ١٩٩٣م ، دار المعرفة – بيروت ، جـ٢ ، ص ٤٠٧ ، ٤٠٨ .

## الخاتمة

بعد دراستي وبحثي لموضوع " الفلسفة الإلهية عند أفلاطون " استطعت الوقوف على عدة نتائج ؛ من أهمها :-

**أولاً** : امتاز أفلاطون بنزعته التوفيقية ، وملكته التنسيقية ، فأجال بصره وفكره فيما انتجه السابقون ، فأخذ خير ما عند الفيثاغوريين والإيليين ، وأحسن ما أنتجه هيرقليطس وسقراط ، وقطف أجمل أزهارهم ، ثم نسّقها جميعاً في منهج متسق ومنسجم وجميل وشامل ، قدّمه للعالم فلسفة جديدة من إبداعه وإنشائه ، فلم يكن حاصداً لإنتاج غيره وكفى ، بل جمع شتّى العناصر ، وسلط عليها أشعة من ذهنه وفكره ، فانصهرت جميعها في مبدأ جديد ، أنشأه إنشاءً وابتكره ابتكاراً ، ثم اتخذه نواة يبدأ منها السير وأساساً يقيم عليه البناء .

**ثانياً** : آثر أفلاطون في محاوراته أن يختفي خلف شخصية سقراط ، والسبب في ذلك تلك الظروف التاريخية التي كان يعيش فيها أفلاطون ، فقد عرفنا أن جماعة من المفكرين والساسة والشعراء لم تعجبهم صيحة سقراط التي كانت تدعو إلى الحق ، فدبّروا له ذلك الاتهام الذي انتهى بإعدامه ، فانتصرت بذلك السفسطة على الفلسفة ، وتغلّب الحزب الذي يبغي المال والسلطان وزينة الحياة الدنيا – وهم كثير –على الحزب الآخر الذي ينشد العلم والحق والعدل والخير والحياة الآخرة ، فهاجر أفلاطون وغاب عن أثينا بعد موت أستاذه اثنى عشر عاماً ، ثم عاد بعد ذلك ليجد الحال والظروف كما كانت عليه قبل رحيله ، فهناك طلاب المال والسلطان بأي سبيل ، وهناك من يمثل هذه النزعة ويعلّمها للناس وهم السوفسطائيون ، وقد هبطت منزلتهم عن منزلة الرعيل الأول من أمثال " جورجياس. " و " بروتاجوراس " ، فكان أفلاطون هو الذي حمل لواء الثورة على الثقافة السائدة بعد سقراط ، فهاجم أبواق تلك الثقافة ، وهم السوفسطائيون ، في أشخاص الذين عاصروا سقراط

وفي الرعيل الثاني الذي خلفهم ؛ ولكنه مع هذا قد خشى على نفسه من مصير أستاذه ، وحرص في نفس الوقت على إتمام مهمته التي كلّف نفسه بها ، وخوفاً على نفسه ، وحرصاً على إتمام مهمته آثر أفلاطون في محاوراته أن يختفي خلف شخصية سقراط ، حتى وجدنا بعض الباحثين ينسب آراء أفلاطون التي أدلى بها في محاوراته إلى أستاذه سقراط ، وينفون عن أفلاطون أي فضل في هذه المحاورات التي كانت تحمل في طياتها رسالة سقراط وفكره ومنهجه الذي تفرّد به عن كل من سبقه من الفلاسفة حتى وإن كان أستاذه سقراط .

**ثالثاً** : أن المحاورات الأفلاطونية هي كلٌ متكامل ، فمن أراد أن يفهم أفلاطون في فكره وفلسفته ومنهجه فعليه أن يقرأها متكاملة ، دون أن يفرق بين محاورة وأخرى ، وهي في مجموعها تمثل التطور الفكري لأفلاطون في أطوار حياته المختلفة ؛ ليس هذا فحسب ، بل على القارئ لتلك المحاورات أن يضع نُصب عينيه أنها تعرض لوجهات النظر المتقابلة ؛ ففيها الصراع بين الشخصيات والأفكار ، بين سقراط وغيره من المعاصرين له من السوفسطائيين ، وكانوا – رغم ما لهم من مساوئ – من أعظم من أنجبهم التاريخ في ذلاقة اللسان وعمق التفكير وسحر الخطابة ، وكانت لهم آراء تتصل بالمشكلات التي تعرض لكل من ينظر في طبيعة المجتمع كالدين والفن والأخلاق واللغة ، وهي مشكلات لا تزال تعرض لنا حتى اليوم ونُنْعم النظر فيها كما أنعم أفلاطون نظره فيها ، كالعدالة والشجاعة والعفة والحب والصداقة ، وغير ذلك من الأمور الإنسانية التي يختلف الناس عليها ما داموا أحياء ، وما دامت طبائعهم مختلفة ؛ ولما كانت المحاورات تعرض لهذه الوجهات المتقابلة من النظر ، فإنها تحتاج إلى حُكّام عدول يفصلون في هذه القضايا الفكرية .

**رابعاً** : أن نظرية المثل في فلسفة أفلاطون هي كالقطب من

الرحى ، فهي تدور حولها، وتقوم على أساسها ، فرأيه في الله ، ورأيه في الطبيعة ، ورأيه في النفس والأخلاق والفن والدولة ، كل هذه فروع مستنبطة من نظرية المثل ؛ ونظرية المثل كانت ولا تزال محل بحث وجدل بين الباحثين والمفكرين على مرّ التاريخ الفلسفي .

**خامساً** : كان أفلاطون هو الفيلسوف اليوناني الوحيد الذي طرق بإسهاب موضوع خلق العالَم الطبيعي ، وذلك في محاورة " طيماوس " وأجزاء من محاورة " النواميس " ، وكان الشعراء في العصور القديمة ينظمون القصائد التي تدور حول " تولّد الآلهة " بدلاً من "تولّد العالم " ، ثم جاء الفلاسفة الطبيعيون الأوائل فتوفّروا على مسألة انبثاق الموجودات عن عناصرها الأولى ، كالماء والهواء والتراب ، وأخذوا بمذهب تعاقب العوالم على سبيل الدوران ، كما فعل هيرقليطس وديموقريطس وغيرهم ، وكانت هذه المذاهب في غالبها الأعم تنطوي على فرضية تعدد العوالم ؛ ثم جاء أفلاطون فنفى في بادئ الأمر فرضية تعدد العوالم ، وذهب إلى أن الخالق لم يصنع عالمين ، أو عدداً لا متناهياً من العوالم ، بل ثمة عالم واحد مخلوق ومولود وحسب ، ولا يمكن أن يكون سواه ؛ وهذا العالم في نَظْمه ونسقه وتآلفه إنما يدل على إرادة الله وقدرته وحكمته وعدله.

**سادساً** : أكّد أفلاطون أن الكون ليس وليد المصادفة الهوجاء ، إنما هو فعل قوة حكيمة مدبّرة ، هذه القوة يجب أن تتصف بكل كمال ، وأن تتنزه عن كل نقص ، وهي عقل محض ، بسيط لا تركّب فيه ، ثابت لا يتغير ، أزلي غير حادث ، هذه القوة هي الله ؛ كما ذهب أفلاطون إلى القول أن الجمال والنظام والإتقان البادي فيما بين الأشياء بالإجمال ، وفيما بين أجزاء كل منها بالتفصيل ، إنما هي براهين قاطعة على وجود العلة العاقلة ، وهي الله ؛ وأن الكمال الأعلى لا يتحقق لهذه القوة إلا إذا كانت هي الفاعلة لكل شئ ، العالمة بكل شئ ، الساهرة على كل صغيرة وكبيرة في هذا الكون ؛ فالله معني

بالعالم ، وعنايته تشمل الكليات كما تشمل الجزئيات على حد سواء ، وأن تلك العناية هي أساس النظام الحكيم في الأشياء .

**سابعاً** : أن آراء أفلاطون التي أدلى بها في مسألة خلق العالم الطبيعي كانت في حدّ ذاتها ثورة على الآراء والأفكار الخاطئة التي سادت المجتمع اليوناني ، ويكفي أن نلقي نظرة في محاورة النواميس لنتبين مدى ثورته على التفسيرات والآراء المادية الشائعة عند الشعراء والفلاسفة الطبيعيين الذين فسّروا العالم تفسيرات مادية بحتة ، وأخذ يصفهم بالإلحاد ويطالب بعقابهم .

**ثامناً** : أن البحث في الألوهية عند أفلاطون يتسم بالصعوبة في فهمه وجمع شتاته ، وهذا ما حدا بكثير من الباحثين منذ القدم إلى عدم إفراد فصول مستقلة لدراسة فلسفة الألوهية عند أفلاطون ، إما هروباً من صعوبة بحثها لديه ، إذ أنها مرتبطة لديه بكل أجزاء فلسفته ؛ أو إغفالاً منهم لأهم جانب من جوانب تلك الفلسفة ، التي إن بُحثت في أي جزء منها وجدت ذروته متصلة بالألوهية ، وهذا يرجع في النهاية إلى عالم المثل الذي افترضه أفلاطون ، وجعله موطن الحقيقة المطلقة ، والمعرفة الحقة ، وماعداها ظن ووهم .

**تاسعاً** : أن منهج أفلاطون في فلسفته قد حيّر الباحثين منذ القدم ، ففتح الطريق أمام اجتهادات كل منهم ليفهم أفلاطون كما يحلو له ، بالتركيز على بعض المحاورات دون بعضها؛ وتلك الاجتهادات قد أدّت إلى اختلاف التفسيرات حول فلسفته ، ومنها نشأت صعوبة البحث المعاصر في فلسفة أفلاطون ، وذلك من جهتين ؛ أما الأولى : فهي أنه لا يمكن لأي باحث أن يستقصى كل ما كُتب عن أفلاطون بلغات العالم كلها ؛ وأما الثانية : فهي أنه لا يمكن لأي باحث القطع بأن رأيه هو الصواب في دراسته لأفلاطون ، وإلا خالف أساساً من أسس الفلسفة الأفلاطونية .

**عاشراً** : إن أرسطو في كلامه عن مذهب أستاذه أفلاطون لا يبين لنا بوضوح شيئاً عن الألوهية وعن الله عند أفلاطون ، وكل ما يمكن أن يستخلص من

كلامه في هذا الباب هو أن أفلاطون قد قال بأن الألوهية هي الواحد ، فجمع إذن بين الألوهية والواحدية ، وإذا أخذنا هذا الكلام وقارناه بما لدى أفلاطون من نصوص في محاوراته لوجدنا أن هذه النصوص ناطقة بتوحيده لله رب العالمين ، وباعترافه بقدرة الله وسلطانه وعدله وإرادته ، وإذا كان هناك بعض الغموض الذي يكتنف كلام أفلاطون عن الله فلهذا أسبابه ، منها : اعتقاد أفلاطون بأن للألوهية أسرار لن يفهمها جميع الناس ، وإنما خاصتهم ، ولذلك وجدناه يقول بأن "الكشف عن صانع وأب هذا العالم يحتاج إلى بحث شديد ، وحتى إذا كشفنا عن حقيقته فمن المستحيل أن ننقل العلم به إلى الجميع " ؛ كما أن روح العصر لم تكن تسمح بالتحدث كثيراً عن الألوهية، لأن مجرد أية محاولة من أجل تطهير الدين الشعبي من الخرافات والأساطير والتصوّرات وأصحاب السلطان الحسيّة والتهاويل الشعبية كان من شأنها أن تُستغل من جانب العامة – بل وأصحاب السلطان – لاتهام صاحب هذه الأقوال بالإلحاد .

أما فيما يختص بالعالم الطبيعي فقد وجدنا أن نصوص أفلاطون ناطقة بحدوث العالم وخلقه بعد أن لم يكن ، وباتصافه بالجمال والإبداع والنظام والحكمة ،وكل هذه الأمور دالة على وجود الله ووحدانيته وقدرته .

**حادي عشر** : وجدت أن كثيراً من الباحثين عند دراستهم لأفلاطون يغفلون أو يتغافلون أننا نعيش في القرن العشرين ، وأن أوجه الشبه بين عصرنا وعصر أفلاطون تفوق ما يوجد بين عصرنا وأي عصر آخر ، وأنهم إنما يقرأون كتابات رجل عاش منذ أكثر من ألفي عام ، ومع ذلك فقد عالجوه بمشاكلهم الخاصة ، ومشاكل عصرهم ؛ كما أن نصوص أفلاطون قد تراكمت تفسيراتها عبر العصور ، وتعاقب عليها المفكرون الشارحون له طوال قرون عديدة ، وكل يحاول إضافة شئ جديد إلى فهمه للنصّ ، وكل يدخل في معارك جانبية مع غيره من الشرّاح ، إلى جانب معركته الرئيسية

مع النصّ نفسه ؛ كما أن كل عصر جديد يهتدي في النصّ إلى شئ لم يهتد إليه السابقون ، ولكنه في الوقت ذاته يزداد تباعداً عن النصّ الأصلي ، وكلما مضى بنا الزمان ازداد هذا التباعد الناتج عن آلية التقدم وحدها ؛ حتى إننا لو تصوّرنا أفلاطون وقد بعث حيّاً في أيامنا هذه ، فإنه قطعاً لن يستطيع أن يتعرف على نفسه من خلال كل ما يكتب عنه ، لا في مؤلفات أولئك الذين يعترفون صراحة بأنهم يفسّرونه تفسيراً حديثاً فحسب ، بل في مؤلفات من يعلنون أنهم متمسكون بالتراث ومحافظون عليه أيضاً ، ذلك لأن نفس تراكم التراث طوال هذه القرون يؤدي حتماً إلى تباعده تماماً عن الأصل .

إذن فنحن حين نفهم النصّ القديم بوصفنا أناساً نعيش في فترة معينة من القرن العشرين فلن يكون ذلك مظهر ضعف ، بل ربما كان علامة قوة ، ذلك لأننا أولاً لن نستطيع أن نتأمل القديم بأعين القدماء ، أو أن نعيش مع النصّ الغابر كما كان يعيش معه أهله ، ولأننا ثانياً نجعل من القديم – باستخدام هذا المنهج – قوة نُثري بها حياتنا الروحية .

فعلى قارئ أفلاطون أن يبذل كل ما في وسعه واستطاعته من جهد لكي يحترم المنطق الداخلي ، والظروف الخاصة للنصّ القديم ، وليتذكر خلال ذلك كله أنه مُحدَث يعالج نصًّا قديماً ؛ ولعل عدم مراعاة هذه الأمور هو ما أدى إلى اختلاف الأراء وتضاربها تبعاً لاختلاف التفسيرات لنصوص أفلاطون .

******

هذا والله تعالى أعلى وأعلم والحمدلله رب العالمين والصلاة والسلام على النبي الأمين وعلى آله وأصحابه التابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين .

**الراجي عفو ربه**

**رفاعي ممـدوح عرابي**

**مدرس العقيدة والفلسفة – جامعة الأزهر الشريف**

## مصادر البحث ومراجعه

١- أخبار العلماء بأخيار الحكماء ، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف القفطي ، تحقيق : إبراهيم شمس الدين ، ط ١ سنة ١٤٢٦هـ = ٢٠٠٥م ، دار الكتب العلمية – بيروت.

٢- أفلاطون ، د/ أحمد فؤاد الأهواني ، ط٤ بدون ، دار المعارف بالقاهرة .

٣- أفلاطون ، د/ مصطفى غالب ، طبعة مكتبة الهلال – بيروت ، سنة ١٩٨٨م .

٤- أفلاطون ، د/ عبدالرحمن بدوي ، طبعة وكالة المطبوعات بالكويت ، دار القلم –بيروت سنة ١٩٧٩م .

٥- أساطير إغريقية ، د/ عبدالمعطي شعراوي ، ط٢ سنة ١٩٩٢م ، مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة

٦- الأسطورة وعلم الأساطير ، دائرة المعارف البريطانية ، ترجمة : عبدالناصر محمد نوري ، طبعة الشئون الثقافية العامة ببغداد سنة ١٩٨٦م .

٧- البراهين العقلية على وجود الله والرد على الماديين والطبيعيين والمنكرين ، د/عبدالمنعم الحفني ، ط١ سنة ١٤١٠هـ = ١٩٩٠م ، الدار الشرقية بالقاهرة .

٨- تاريخ العلم ، جورج سارتون ، ترجمة : مجموعة من المؤلفين بإشراف د/إبراهيم مدكور ، ط ٣ سنة ١٩٧٨م ، دار المعارف بالقاهرة.

٩- تاريخ الفلسفة الغربية ، برتراند رسل ، ترجمة : زكي نجيب محمود ، مراجعة : أحمد أمين ، ط٣ بدون ، لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة.

١٠- تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي ، د/ مصطفى النشار ، طبعة دار قباء بالقاهرة سنة ١٩٩٨م.

١١- تاريخ الفلسفة اليونانية ، د/ ماجد فخري ، ط١ سنة ١٩٩١م ، دار العلم للملايين– بيروت .

١٢- تاريخ الفلسفة اليونانية ، وولتر سيتس ، ترجمة : د / مجاهد عبدالمنعم ، طبعة دار الثقافة بالقاهرة سنة ١٩٨٤م .

١٣- تاريخ الفلسفة اليونانية ، يوسف كرم ، ط٢ سنة ٢٠١٢م ، دار العالم العربي .

١٤- التاريخ اليوناني – العصر الهللاري ، عبداللطيف أحمد علي ، طبعة دار النهضة العربية ببيروت سنة ١٩٧٦م.

١٥- التعليقات على شرح الدواني للعقائد العضدية ، للشيخ محمد عبده – السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني ، إعداد وتقديم : سيد هادي خسرو شاهي ، ط١ سنة ١٤٢٣هـ=٢٠٠٢م ، مكتبة الشروق الدولية بالقاهرة .

١٦- تهافت الفلاسفة ، للإمام أبي حامد الغزالي ، تحقيق وتقديم : د / سليمان دنيا ، ط٦ بدون ، دار المعارف بالقاهرة .

١٧- الجانب الإلهي عند ابن سينا ، د/سالم مرشان ، ط١ سنة ١٤١٢هـ=١٩٩٢م ، دار قتيبة – بيروت ، دمشق.

١٨- الجمع بين رأيي الحكيمين ، لأبي نصر الفارابي ، تقديم وتعليق : د/ ألبير نصري نادر ، ط٢ بدون ، دار المشرق – بيروت .

١٩- جمهورية أفلاطون ، ترجمة : أحمد المنياوي ، مراجعة : طه عبدالرؤف سعد ، ط١ سنة ٢٠١٠م ، دار الكتاب العربي – حلب – سوريا .

٢٠- جمهورية أفلاطون ، د/أميرة حلمي مطر ، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ٢٠٠٤م.

٢١- جمهورية أفلاطون ، ترجمة وتقديم : حنا خباز ، ط١ سنة ٢٠١٧م ، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة بالقاهرة .

٢٢- جمهورية أفلاطون ، ترجمة ودراسة : د/ فؤاد زكريا ، طبعة دار الوفاء بالمنصورة سنة ٢٠٠٤م .
٢٣- دراسات في الفلسفة اليونانية ، محمد فتحي عبدالله – علاء عبدالمتعال ، طبعة دار الحضارة بطنطا .
٢٤- دروس في الفلسفة ، محمد كمال جعفر ، طبعة مكتبة دار العلوم بالقاهرة سنة ١٩٧٥م .
٢٥- الديانة اليونانية القديمة ، هـ.ج . روز ، ترجمة : رمزي عبده جرجس ، مراجعة : محمد سليم سالم ، طبعة دار نهضة مصر بالقاهرة سنة ١٩٦٥م.
٢٦- ربيع الفكر اليوناني ، د/عبدالرحمن بدوي ، ط ٣ سنة ١٩٥٨م ، مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة .
٢٧- الطبيعة والإغريق ، إيرفين شرودنجر ، ترجمة : عزت قرني ، مراجعة : صقر خفاجة ، طبعة دار النهضة العربية بالقاهرة سنة ١٩٦٢م .
٢٨- العقائد الدينية عند قدماء اليونان ، د/ على عبدالواحد وافي ، ط ١ سنة ١٩٦٤م، لجنة البيان العربي بالقاهرة .

٢٩- العلم الإغريقي ، بنيامين فارتن ، ترجمة : أحمد شكري سالم ، مراجعة : حسين كامل ، طبعة مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة سنة ١٩٥٨م .
٣٠- فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، د/ أحمد فؤاد الأهواني ، طبعة دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة سنة ١٩٥٤م .
٣١- فلاسفة الإغريق ، ريكس وورنر ، ترجمة : عبدالحميد سليم ، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة سنة ١٩٨٥م .
٣٢- الفلسفة الإغريقية ، د/ محمد غلاب ، ط٢ ، بدون ، مكتبة الأنجلو

المصرية .
٣٣- الفلسفة السياسية ، د/أميرة حلمي مطر ، ط٣ سنة ١٩٨٦م ، دار المعارف بالقاهرة .
٣٤- الفلسفة عند اليونان ، د/ أميرة حلمي مطر ، طبعة دار النهضة العربية بالقاهرة سنة ١٩٧٧م.
٣٥- الفلسفة اليونانية – تاريخها ومشكلاتها ، د/أميرة حلمي مطر ، طبعة دار قباء بالقاهرة سنة ١٩٩٨م.
٣٦- الفكر التاريخي عند الإغريق ، أرنولد توينبي ، ترجمة : لمعي المطيعي – محمد صقر خفاجة ، طبعة مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٦٦م .
٣٧- فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية ، د/مصطفى حسن النشار ، ط ٢ سنة ١٩٨٨م ، مكتبة مدبولي بالقاهرة .
٣٨- الفكر الديني عند اليونان ، د/ عصمت نصار ، ط ٢ سنة ٢٠٠٥ م ، دار الهداية بالقاهرة .
٣٩- الفهرست ، لابن النديم – أبو الفرج محمد بن اسحاق الوراق البغدادي ، تحقيق: إبراهيم رمضان ، ط٢ سنة ١٤١٧هـ = ١٩٩٧م ، دار المعرفة – بيروت .
٤٠- في عالم الفلسفة ، د/أحمد فؤاد الأهواني ، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ٢٠٠٩م .
٤١- الفيزياء – السماع الطبيعي ، أرسطو طاليس ، ترجمة : عبدالقادر قنيني ، طبعة دار أفريقيا الشرق ببيروت سنة ١٩٩٨م .
٤٢- قراءات في الفلسفة ، د/ علي سامي النشار – د/ محمد علي أبو ريان ، ط١ سنة ١٩٧٥م ، الدار القومية للطباعة والنشر بالقاهرة .

٤٣- قصة الحضارة ، ول . ديورانت ، ترجمة : محمد بدران ، طبعة دار الجيل – بيروت ، بدون .
٤٤- قصة الفلسفة اليونانية ، أحمد أمين – زكي نجيب محمود ، ط٢ سنة ١٩٣٥م ، لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة.
٤٥- لمحات في الثقافة الإسلامية ، عمر عودة الخطيب ، ط١٥ سنة ٢٠٠٤م ، مؤسسة الرسالة – بيروت .
٤٦- ما بعد الطبيعة ، أرسطو ، مقالة الألفا ، الفصل الخامس ، نقلاً عن تاريخ الفلسفة اليونانية ، يوسف كرم .
٤٧- مجلة المنار ، مجموعة من المؤلفين بإشراف : محمد رشيد علي رضا ، عدد محرم سنة ١٣٤٩هـ = مايو ١٩٣٠م .
٤٨- محاورة بارمنيدس ، أفلاطون ، ترجمة : حبيب الشاروني ، ط١ سنة ٢٠٠٢م ، المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة.
٤٩- محاورة ثياتيتوس – عن العلم ، لأفلاطون ، ترجمة وتقديم : د/ أميرة حلمي مطر ، طبعة دار غريب بالقاهرة سنة ٢٠٠٠م .
٥٠- محاورة سيمبوزيم – المائدة – المأدبة ، لأفلاطون ، ضمن المحاورات الكاملة ، ترجمة وتقديم : د/شوقي داود تمراز ، طبعة المكتبة الأهلية ببيروت سنة ١٩٩٤م .
٥١- محاورة طيماوس ، لأفلاطون ، ضمن المحاورات الكاملة ، ترجمة وتقديم : د/شوقي داود تمراز ، طبعة المكتبة الأهلية ببيروت سنة ١٩٩٤ م .
٥٢- محاورة طيماوس ، لأفلاطون ، ترجمة : فؤاد جرجي ، تحقيق : ألبير ريفو ، طبعة وزارة الثقافة السورية بدمشق سنة ١٩٦٨م .
٥٣- محاورة فايدروس – عن الجمال ، أفلاطون ، ترجمة وتقديم : د/ أميرة حلمي مطر ، طبعة دار غريب بالقاهرة سنة ٢٠٠٠م.

٥٤- محاورة فيدون – في خلود النفس ، أفلاطون ، ترجمة وتقديم : د/ عزت قرني، ضمن سلسلة محاورات أفلاطون ، ط٣ سنة ٢٠٠٢م ، دار قباء بالقاهرة.

٥٥- محاورة فيليبوس ، لأفلاطون ، ضمن المحاورات الكاملة ، ترجمة ودراسة : د/ شوقي داود تمراز ، طبعة المكتبة الأهلية ببيروت سنة ١٩٩٤م.

٥٦- محاورة مينون – في الفضيلة ، أفلاطون ، ترجمة وتقديم : د/ عزت قرني ، ضمن سلسلة محاورات أفلاطون ، طبعة دار قباء بالقاهرة سنة ٢٠٠١م.

٥٧- محاورة النواميس – القوانين ، لأفلاطون ، ضمن المحاورات الكاملة ، ترجمة وتقديم : د/شوقي داود تمراز ، طبعة المكتبة الأهلية ببيروت سنة ١٩٩٤م .

٥٨- مشكلة الألوهية ، د/ محمد غلاب ، طبعة دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة سنة ١٩٤٧م.

٥٩- المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية ، أولف جيجن ، ترجمة : عزت قرني ، طبعة دار النهضة العربية بالقاهرة سنة ١٩٧٦م .

٦٠- مع الفلسفة اليونانية ، د/ محمد عبدالرحمن مرحبا ، ط٣ سنة ١٩٨٨م ، منشورات عويدات – باريس .

٦١- المعتقدات الدينية لدى الشعوب ، جفري بارندر ، ترجمة د/ إمام عبدالفتاح ، مراجعة : د/عبدالغفار مكاوي ، طبعة المجلس الوطني للثقافة بالكويت سنة ١٩٩٣م .

٦٢- المعجم الفلسفي ، د/جميل صليبا ، ط١ سنة ١٩٧١م ، دار الكتب اللبناني – بيروت .

٦٣- المعجم الفلسفي ، د/ مراد وهبة ، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب

سنة ٢٠١٦م .
٦٤- معجم اللغة العربية المعاصرة ، د/أحمد مختار عبدالحميد عمر ، ط١سنة ١٤٢٩هـ=٢٠٠٨م ، عالم الكتب – بيروت .
٦٥- معجم مقاييس اللغة ، أحمد بن فارس بن زكريا الرازي ، طبعة دار الفكر سنة ١٩٧٩ م .
٦٦- الملل والنحل ، لأبي الفتح محمد بن عبدالكريم الشهرستاني ، تحقيق : أمير علي مهنا – علي حسن فاعور ، ط٣سنة ١٤١٤هـ = ١٩٩٣م ، دار المعرفة – بيروت.
٦٧- الموت في الفكر الغربي ، جاك شورون ، ترجمة : كامل يوسف حسين ، مراجعة وتقديم : د/إمام عبدالفتاح ، سلسلة عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون بالكويت ، عدد إبريل سنة ١٩٨٤م.
٦٨- هيرقليطس – جذور المادية الديالكتيكية ، ثيو كاريس كيسيديس ، ترجمة وتحقيق : حاتم سلمان ، طبعة دار الفارابي – بيروت ، سنة ١٩٨٧ م.
٦٩- George Louis Dickinson, Plato and his dialogues, London, George Allen and Unwin LTD, 1931
٧٠- Religion The incient Greek city, Louise Bruit Zaidman, Translated، Paul carledge, Cambridge, 2 nd ed, 1994.

## فهرس محتويات البحث


| م | الموضوع | رقم الصفحة |
|---|---|---|
| ١ | المقدمة | ١٥ |
| ٢ | التمهيد : التعريف بأفلاطون | ٢٢ |
| ٣ | أولا : عصره | ٢٢ |
| ٤ | ثانيا : نشأته | ٢٣ |
| ٥ | ثالثا : مصنفاته | ٢٧ |
| ٦ | رابعا : فلسفته | ٣١ |
| ٧ | المبحث الأول : فكرة الألوهية قبل أفلاطون | ٣٥ |
| ٨ | المطلب الأول : فكرة الألوهية بين الخرافة والأسطورة | ٣٥ |
| ٩ | المطلب الثاني : فكرة الألوهية بين الدين والفلسفة | ٤١ |
| ١٠ | المبحث الثاني : الفلسفة الإلهية عند أفلاطون | ٥٥ |
| ١١ | المطلب الأول : نظرية المثل | ٥٥ |
| ١٢ | المطلب الثاني : الله عند أفلاطون | ٦٥ |
| ١٣ | إثبات وجود الله | ٦٥ |
| ١٤ | براهين وجود الله | ٦٨ |
| ١٥ | صفات الله | ٧٦ |
| ١٦ | المطلب الثالث : الطبيعة عند أفلاطون | ٨٣ |
| | الخاتمة | ٩٥ |
| | فهرس المصادر والمراجع | ١٠٢ |
| | فهرس محتويات البحث | ١٠٨ |