الباب الأول

فكرة الألوهية فيما قبل أفلاطون

تمهيد: نشأة التفكير الإلهى فى الحضارات الشرقية

الفصل الأول : مكانة الإلهيات فى الفكر اليونانى

الفصل الثانى: الألوهية عند الطبيعيين الأوائل والمتأخرين

الفصل الثالث: الألوهية عند المثاليين (الفيثاغوريين والإيليين)

الفصل الرابع: الألوهية عند السفسطائيين وسقراط

تمهيد

نشأة التفكير الإلهى فى الحضارات الشرقية

إن البحث فى فكرة الألوهية عند أفلاطون يتطلّب منا بحثاً عن جذور هذا الفكر الإلهى لديه، فالألوهية من أهم القضايا التى شغلت الإنسان منذ أقدم العصور حتى اليوم، هى وما يلازمها من تساؤلات حول الوجود والمصير. فالتساؤل عن كيفية صدور هذا الكون وعن مبدعه، وهل هناك قوة خفية تسيره؟ وإذا كانت هذه القوة موجودة فما هى طبيعتها؟ وهل نحن قادرون على إدراك ماهيتها وحقيقتها فى ذاتها؟ ثمّ ما هو مصير هذا الكون بكل ما فيه؟ أهو إلى فناء أم هو خالد خلود مبدعه؟.

وقد حاول الإنسان عبر أجياله المتعاقبة أن يكوِّن لنفسه موقفاً إزاء هذه التساؤلات. وقد مّرت معالجته لهذه المسائل التى تُعدّ من أعقد القضايا الميتافيزيقية وأقدمها بمراحل، إذْ عالجها الإنسان أولا على الفطرة ثم أخذ يتعمق فيها ويفلسفها، فأصبحت موضع بحث متصل من رجل الدين والأخلاق، إلى العالم والفيلسوف. وأساس هذه المشكلة فكرة الألوهية، وهى فكرة سامية بسمو موضوعها. وتُعدّ قطعاً من أسمى الأفكار التى وصل إليها الإنسان، وقد هداه إليها مجتمعه وبيئته، أو نظره وتأمله أو ما أُنزِل إليه من وحى وإلهام [1].

ولعلّ أقدم مَنْ حاول البحث فى هذه الفكرة، المصريون القدماء، فعلى أرض مصر عاش الحكماء الأوائل العظام فى التاريخ. ويمكن أن نعتبر هذا القطر القديم

(1) إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، الجزء الثانى دار المعارف، القاهرة، 1976، ص 21.

معلم الإنسانية الأول، فقد نزح إلى مصر الكثير من فلاسفة العالم القديم[2]، حتى أن أفلاطون - أعظم فلاسفة اليونان إنْ لم يكن أعظم فلاسفة العالم بأسره - اعترف بفضل المصريين القدماء عليه كرؤاده وأساتذته فى كل ما هو سام من عمل أو فكر [3] . ولذا يمكن إرجاع كل التفكير الحديث إلى حكمة المصريين، وذلك عن طريق أفلاطون والفلاسفة اليونانيين الآخرين، فقد أخذ اليونانيون فلسفتهم عن الشرق، والغربيون المحدثون بدورهم أخذوا فلسفتهم عن اليونان. وهكذا فقد انساب تيار الحكمة عبر الأجيال من غير توقف مبتدئاً بالحضارة المصرية. وإن عرضاً مقتضباً للفكر المصرى المبكر يوضح لنا أن ما أورثنا إيّاه أفلاطون وأرسطو موجود فى فلسفة بتاح حتب، وما تركه لنا شوبنهاور وتولستوى من تراث ممثلاً فى حكمة أبوير.. كما نجد وحى اسبينوزا وكانط فى رؤى اخناتون[4]. ولنشرْ بصفة عامة إلى تصور المصريين القدماء للإله. فقد كان الإله لديهم يمثل شيئاً خطيراً فى الكون كالسماء أو أحد الأقاليم المصرية أو الملكية، فهذا الإله من حيث

---

(2) لقد اتضح من اكتشاف مدينة "أون" الفرعونية - أقدم مدينة فى التاريخ - أنه كانت هناك صلات وثيقة بين حكماء مصر القدماء وبين الفلاسفة اليونانيين الذين زاروها، فقد ثبت أن طاليس أول الفلاسفة قد زار هذه المدينة وحينما عاد إلى بلاده طلب من أحد تلاميذه ويدعى بيتا جوراس الذهاب إلى مصر ليتلقى مزيداً من الدروس فى علوم الهندسة والحساب والفلك والكهنوت، وقد جاء بيتا جوراس إلى "جامعة أون" وأمضى فيها - كما يقول المؤرخون- اثنين وعشرين عاماً. وبالمثل جاء فيثاغورس إلى تلك المدينة وعقد له اختبارات قبل أن يتعلّم على يد كهنتها وحكمائها وكذلك جاء أفلاطون. وهذا يؤكد أن الفلسفة اليونانية لم تأتِ على غير مثال بل أتى فلاسفتها بموضوعات بحثهم وآرائهم من تلك الحضارة القديمة ولا أدلّ على ذلك من أن محاورة "طيماوس" لأفلاطون قد امتلأت بتلك الأفكار الأسطورية التى سادت هذه المدينة التى عرفت أول تفسير لنشأة الكون ووصلت إلى تصور الإله الواحد. وهذا ليس غريباً لأن من الأنبياء مَنْ عاشوا فيها وهذا احتمال لم يثبت بعد لأن بها كان يسكن الكاهن فوطيفارع الذى تزوّج سيدنا يوسف ابنته وأنجب منها ولديه منسيا وإفرايم.

(د. عبد العزيز صالح، حديث لجريدة الأهرام عن هذا الكشف أجراه عزت السعدني، أيام 25، 26، 27، 28، 1979/8/29، وكذلك 1979/9/11).

(3) هنرى توماس، أعلام الفلاسفة "كيف نفهمهم" ترجمة مترى أمين، مراجعة وتقديم د. زكى نجيب محمود، القاهرة دار النهضة العربية 1964.

(4) المرجع السابق، ص 4.

وظيفته شديد الاتساع وغير محسوس ولكن قد يُخصص له مكان فى عالمنا يجد فيه الراحة والطمأنينة، أى أنه قد يُقام له معبد أو هيكل. وفى هذا المعبد قد يُجعَل له مكان يظهر فيه صورة أو صنم ليس الصنم بالإله، إنْ هو إلاّ وسيلة من الحجر أو الخشب، أو المعدن تتيح له المثول للعيان. وقد قال المصريون ذلك نصاً فى إحدى قصص الخليقة. فقد ناب الإله الخالق عن الآلهة الأخرى، وصنع أجسادهم وفق رضاهم فدخل الآلهة أجسادهم من كل (نوع من) الخشب، من كل (نوع من) الحجر، من كل (نوع من الجبس.. واتخذوا لأنفسهم بها شكلاً. "فهذه التماثيل إنما هُيئت لتكون أمكنة لهم يتخذون فيها شكلاً تراه العين، وعلى هذا النحو قد يرتاح الإله آمون حين يأوى إلى تمثال فى شكل إنسان أو كبش انتقى خصيصاً له أو أوزّة انتقيت له. وهو يبقى على ذاته ولا يماثل الشكل الذى يظهر فيه العين، غير أنه يتقمص كل مرة شكلاً يختلف باختلاف الغاية من ظهوره، كأنه إنسان له منازل شتى وأثواب متباينة" [5]. وهذا التصوير للآلهة يقترب كثيراً من مرحلة تصوير الآلهة اليونانية على يد هوميروس وهزيود التى لا تخلو من وصف يشبِّهها بالكائنات الطبيعية والإنسان. وهكذا فالمصريون القدماء - الذين كانوا موحِّدين فى الطبيعة لا موحِّدين فى الله - قد رأوا أن هناك كائنات متعددة، غير أنهم أحسّوا بأن لهذه الكائنات جوهراً أساسياً واحداً كقوس قزح تطغى فيه بعض الألوان الأخرى إذا اختلفت الظروف. وأحد عناصر الاتحاد بالجوهر هو كون الآلهة المصرية إنسانية بالطبع لها ما للإنسان من ضعف وحالات غير مستقرة فهى لا تستطيع البقاء دائماً معصومة من الخطأ. وليس بينها الإله مُكرَّس لوظيفة واحدة لا يحيد عنها، فمثلاً يُعْرَف عن الإله ست أنه عدو الإلهين الخيرين أوزيريس وحورس، ولذا فهو عدو الخير وأقرب ما يكون إلى الشيطان إلاّ أن ست نفسه يظهر فى التاريخ المصرى كإله خير أيضاً يعمل لصالح الموتى أحياناً ويحارب لصالح الإله الشمس، ويسعى فى توسيع الدولة المصرية، كما أن حورس، وهو الابن الخير

(5) جون ولسون وآخرون، مصر. مقال فى كتاب "ما قبل الفلسفة"، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، مراجعة د. محمود الأمين، بغداد منشورات دار الحياة، 1960، ص 81.

فى التاريخ المصرى كله، هاج به الغضب مرة على أمه إيزيس وأطاح برأسها، فاضطرت الإلهة المسكينة إلى اتخاذ شكل تمثال بلا رأس [6].

وإذا كان ذلك هو تفكير المصريين فى تلك المرحلة المبكرة من تاريخ حضارتهم العريقة فإننا نجد لدى البابليين صورة قريبة من هذا، إذْ يتضح فى قصة الخليقة البابلية عندما يُمنح مردوك سلطة مطلقة فتلتزم قوى الدنيا وما فيها مشيئته ويتحقق كل ما يأمر به فى الحال، تغدو أوامره من جوهر آنو، ويهتف الآلهة: "كلمتك هى آنو". وهكذا نرى أن أنو مصدر كل سلطة ومبدؤها الفعّال فى كلا المجتمعين البشرى والكوني. إنه الطاقة التى تنقذ المجتمع من الفوضى وتجعل منه كلاً منظم التركيب وهو الطاقة التى تضمن طاعة الناس التلقائية للأوامر والقوانين والعادات فى المجتمع. وعلى هذا يقوم الكون العراقى القديم على إرادة إلهية، ويعكس فى تركيبه هذه الإرادة، فكلمة آنو هى أساس السماء والأرض. ففى أسطورة "صعود عنانة" يخاطب كبار الآلهة آنو بقولهم: "يا آنو! كلمتك هى العليا مَنْ يستطيع أن يقول لها كلا؟ يا أبا الآلهة، إنْ أمرت فأمرك أساس السماء والأرض إىّ إله يستطيع لأمرك رداً" [7]؟. ومما سبق يتضح لنا أن اللاهوت فى مصر وما بين النهرين حلولى، أى أن الآلهة حالة فى الطبيعة، ولا يفهمها الإنسان إلاّ على هذا النحو. ففى الشمس يرى كل المصريين كل ما يعرفه الإنسان عن الخالق وكذلك هى بالنسبة للبابليين. ولم يكن الله فى نظر الأنبياء وأصحاب المزامير حالاً فى الطبيعة بل كان يتعداها [8].

وإنْ كانت هذه لمحة سريعة عن الإله كما يصوره المصريون والبابليون فى مرحلة مبكرة من تفكيرهم فإننا نجد صورة أكثر رقياً ووضوحاً عن الإله فى فكر مَنْ أشرنا إليهم مسبقاً من حكماء مصر أمثال بتاح حتب وأخناتون. ورغم أنه لم تصلنا إلاّ معلومات طفيفة عن بتاح حتب الذى ظهر قبل أفلاطون بما يقرب من

(6) جون ولسون، نفس المرجع، ص 84.
(7) ثور كيك جاكوبسن، أرض الرافدين، مقالة من كتاب "ما قبل الفلسفة" ص 162-163.
(8) د. ج هـ. أ. فرانكفورت، خاتمة كتاب " ماقبل الفلسفة"، 263.

ألفين وثلاثمائة عام، أى حوالى عام 2700 قبل الميلاد، إلا أن لدينا من مخطوط الحكمة الذى و ضعه مقتطفات كافية تعطينا فكرة عن فلسفته. فهو يركز فى مخطوطه على تعليم ابنه الأخلاق الحميدة والحياة الصالحة فكأنه يرسم صورة للابن الحكيم، فهو يحثّه على تعلم وتعليم فضيلة ضبط النفس. وهذا المبدأ قد أصبح أحد أحجار الزوايا فى فلسفة أفلاطون، وهو كغالبية حكماء مصر يؤمن بإله واحد. وليس صحيحاً من الوجهة التاريخية أن العبرانيين قد ابتدعوا فكرة التوحيد بل هم قد استعاروا هذه الفكرة من المصريين [9]. وقد كان بتاح حتب والفلاسفة المصريون الأوائل الآخرون هم أول مَنْ سجّل إيمان الإنسان بالبعث. وهذا الإيمان هو الذى حفّز المصريين على الاحتفاظ بأجساد موتاهم [10]. وإذا تركنا بتاح حتب وانتقلنا إلى الملك المصرى أخناتون الذى يُعدّ واضع نواة أسمى إدراك للفكر البشرى: إله واحد، عالم واحد، قانون عالمى واحد، وكان الاسم الحقيقى له امنحتب الرابع ثم اتخذ لنفسه اسم اخناتون الذى يعنى "مكَرس للّه"[11]. وقد بدأ اخناتون ثورة دينية أخلاقية، فرأى الحق فى أن يصوِّر إلهاً واحداً أعظم، تطل سماؤه حانية من عل فوق جسم الأرض. "من هذا العناق المقدس تخلُقَ كل الأشياء بجسم يتكوّن من طين أرض وروح أساسها نار سماوية". وقد أعلن أخناتون "أن هذه النار التى لا تنطفئ لا تحلّ فى المخلوقات البشرية فحسب، وإنما في كل ما يُخلَق من أشياء، فى النخلة التى تمدنا بظلها الظليل، والنهر الذى يروى سهلنا، وعين الماء التى تطفئ ظمأنا، والزهرة تعبق الجو برائحتها الزكية وتدخل البهجة إلى قلوبنا بجمالها، وحتى البصلة الوضيعة التى تجعل المأدبة الحياة طعماً شهيًا"[12]. وما إيمان أخناتون بقوة علوية واحدة إلاّ أول تعبير رسمى عن التوحيد فى التاريخ. ولكن فكرة وجود الإله فى كل شىء تجعل فلسفة أخناتون أقرب - نوعًا ما - إلى المذهب الحلولى (ألوهية الكون) منها إلى مذهب التوحيد كما أشرنا. وقد عبّر اخناتون عن هذا فى قصيدته التى يقول فيها :

---

(9) نفس المرجع السابق، ص 7.
(10) هنرى توماس، أعلام الفلاسفة، ص 8.
(11) هنرى توماس، أعلام الفلاسفة، ص 31.
(12) نفس المرجع، ص 12.

"أيها الإله الحى، يا مبدع الحياة

إشراقك جميل فى أفق السماء

لقد خلقت كل شىء وتسيّر كل شىء حسب مشيئتك

إنك تربط جميع الأقطار والأمم برباط محبتك

***

تطفئ الأرض عندما يبزغ نور فجرك

فتصحو الأرض من نومها مبتهجة

وترفع جميع المخلوقات أصواتها

بأنشودة العبادة لك يا مصدر النور والضياء

كل الأشياء الحية على الأرض وفى الجو والبحر

تمتلئ جوانبها بلهب مجدك

أنت خالق النبات فى الأرض

والبذور فى الأرحام

أنت قد غرستها وأخرجتها إلى الحياة

عندما يتحرّك جنين الطير فى بيضته

تمنحه الأنفاس ليكسر قشرتها

ويخرج إلى ضوء الحياة

كل شىء حى وأنت حياة العالم

كم من عجائب تصنعها أيها السيد

الإله الواحد الحى لجميع الكون

أنت الأب المحب للناس جميعاً

فى مصر وسوريا وجميع أقطار الأرض

وهكذا نرى أن فجر التاريخ لم يكد يبزغ حتى قدم ملك مصر الفيلسوف إلى العالم المذهب الذى هداه تفكيره وخياله إليه. أسرة إنسانية واحدة وإله واحد هو الأب الرحيم للجميع وإله الحب [13]. بيد أنه يجب علينا أن نعتقد أن الدعوات إلى التوحيد الخالص وعبادة إله واحد فرد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد - تواردت عل العقل المصرى. وبعيد أن ننفى نفياً تاماً على المصريين - فى مدى خمسة آلاف سنة ازدهرت فيها حضارتهم ونمت - أن تكون قد وردت عليهم عقيدة التوحيد بدعوة من رسول مبين. ولقد جاء فى القرآن الكريم ما يفيد أن يوسف عليه السلام، وهو نبى كريم من أنبياء الله، دعاهم إلى عبادة الواحد القهّار. إذ ورد فى سورة يوسف ما حكاه الله عنه من كلام لصاحبى السجن فقد قال حاكياً عنه :

﴿إِنِّى تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُم بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ ﴿٣٧﴾ وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ ءَابَآءِىٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ ۚ مَا كَانَ لَنَآ أَن نُّشْرِكَ بِاللَّهِ مِن شَىْءٍ ۚ ذَٰلِكَ مِن فَضْلِ اللَّهِ عَلَيْنَا وَعَلَى النَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ ﴿٣٨﴾ يَٰصَٰحِبَىِ السِّجْنِ ءَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَٰحِدُ الْقَهَّارُ ﴿٣٩﴾ مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ ۚ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۚ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٤٠﴾﴾ [14].

ورغم أن البعض لا يوافق على أن المصريين القدماء قد وصلوا إلى فكرة التوحيد كما نفهمها الآن، إلا أن أحداً لا ينكر مدى ما بذل هؤلاء المصريون القدماء دون غيرهم من جهود صادقة في هذا السبيل. فالديانة الإيرانية مثلاً ظلّت دائماً

(13) هنرى توماس: أعلام الفلاسفة، ص 14.
وراجع دراستنا: أخناتون - الملك الفيلسوف التى نشرت بكتاب: فلاسفة أيقظوا العالم، الطبعة الأولى، دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1988م، ص ص 21 - 410.

(14) الإمام محمد أبو زهرة: مقارنة الأديان، الديانات القديمة، القاهرة، دار الفكر العربي، ص 7 - 8.

يشوبها التفكير بوجود أصلين قديمين مدبرين للعالم هما: أهورا مزدا Ahura Mozda إله الخير وسبب النظام فى هذا العالم والمسؤول عن إقرار العدالة ومحاسبة النفوس بعد الموت عما اجترحت من السيئات فى هذه الحياة، وأهريمان Ahriman إله الشر والمرض والموت وملك الشياطين، فتقسيم الكائنات إلى طاهرة ودنسة، والصراع بين الخير والشر، بين الجنة والنار، بين الألوهية والإنسان هذا هو لب المذهب الديني والعقائدى الذى يقدّمه الكتاب المقدس لدى الإيرانيين القدماء الزندافستا Zanadavesta [15]. إلاّ أن زرادشت الحكيم قدّم صياغة تطوّر هذه الآراء، وعبّر عنها كنبي ملهم، فقد كان بعيد النظر، عميق الفكر، ماهراً فى فن التنجيم - كما يقول أفلاطون [16]، وغيره من قدماء المؤرخين، فقد استنكر وثنية شبعه، ونعى عليهم ما انطوت عليه حياتهم الهمجية من فساد خلقى، ووقر فى نفسه أن يهبّ لإصلاح هذا الفساد وينصِّب نفسه نبياً مرشداً يهدى قومه إلى طريق الحكمة والصواب. وإن مَنْ ينظر فى العقيدة الزرادشتية الخاصة نظرة فاحصة دقيقة هادئة مجردة من شوائب الهوى والتعصب مشبعة بروح العطف والتقدير يجد أن أبرز مظاهر الدعوة الزرادشتية تتجلّى في دعوة الناس إلى أن يعبدوا إلهاً واحداً، ويهجروا الوثنية والصابئَّية التى كانت تتمثل فى عبادة بعض الكواكب وغيرها من القوى الطبيعية، تلك الوثنية التى كانت قد شاع أمرها بين الآريين منذ القدم. ونستطيع أن نبرهن

---

(15) محمد عبد الرحمن مرحباً، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، بيروت منشورات عويدات، مكتبة الفكر الجامعي، الطبعة الأولى، 1970، ص 61.

(16) لم يرد ذكر اسم زرادشت في مؤلفات أفلاطون سوى مرة واحدة في محاورة "القبيادس" (A 122-E, 121) انظر جورج سارتون، تاريخ العلم، الجزء الثالث ترجمة لفيف من العلماء، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية، 1970 ص 21. ويدل هذا الذكر لاسم زرادشت فى "القبيادس" على صحة ما أثبته هنري كوربان من أن زرادشت كان هو القائم على هذا التداخل المميز للعهد المتأخر من العصور القديمة. ونحن نعلم - كما يضيف كوربان - أنه كان فى زمان أفلاطون كما يشهد بذلك حال ايدوس الكنيدى صلات حضارية مستمرة بين أثينا والأوساط الفارسية. مما يؤيد النظرة القائلة بأن اللاهوت النظرى الأفلاطوني يُعدّ امتداداً لزرادشت (هنري كوربان: السهرودي المقتول، مؤسس المذهب الإشراقى، مقال بكتاب: عبد الرحمن بدوى، شخصيات قلقة فى الإسلام، القاهرة، دار النهضة العربية، الطبعة الثانية، 1964م، ص ص 101 - 102).

على صحة هذه الدعوى بوثائق رسمية منها الأبستاق [17] نفسه، وبخاصة سفر الكاناها الذى نجد فيه أن اسم أهورا مزدا بالذات يُذكَر مئات من المرات، وأن هذا الاسم على اختلاف صوره مثل: مزدا أهورا أو مزدا، أو أرمزد، أو أهورا مزدا يُطلَق دائماً على الذات الإلهية الأحدية، وأن زرادشت نفسه لم يأبه بآلهة قدامى الإيرانيين، ولم ينطق باسم واحد من هؤلاء متوسلاً به أو متضرِّعاً إليه. فمن شأن هذا كله أن يجعلنا نميل إلى الاعتقاد بأن زرادشت الحكيم لم يعتقد بوجود خالق قادر غير أهورا مزدا الذى كان يتوسّل به ويتضرّع إليه، ومما يؤيد هذا الرأى معنى أهورا مزدا نفسه، فإنه مُركّب من ثلاث كلمات هى "أهو" و"را" و"مزدا". ومعناها على الترتيب: أنا - الوجود - خالق، أو أنا مفيض الوجود أو خالق الكون. ولو نظرنا فيما فرضه زرادشت على اتباعه من واجبات دينية كالأدعية والصلوات التى تتلىَ فى شتى المناسبات لوجدنا فى كل منها دليلاً قاطعاً على أن العقيدة الزرداشتية أو المزدية هى فى أساسها ديانة توحيد، أى اعتراف بوجود إله واحد[18]. فأهورا مزدا هو الإله الأعظم لدى زرادشت وهو قديم أزلى وهو وحده الذى لم يولد ولن يموت وهو علّة العلل وليس له علّة وهو المصدر الأول لجميع الموجودات، وهو روح الأرواح لا يُرَى ولا يُنظَر لأن الصفة الأساسية لما هو روحي أن لا يراه أحد فهو وإنْ كان موجوداً فى كل مكان، إلا أنه لا يُرَى فى أى مكان، وهو خالق الخلق كله والملائكة الأبرار. كما خلق الجنة والنار والماء والأرض والشجر والدواب والمعادن والناس أجمعين، وهو أب الإنسان خلقه وشرّفه على كافة المخلوقات بالعقل والبصيرة وأهورا مزدا خير محض لا شر فيه وكل ما فى العالم من خير منبعث منه، وهو منبع

(17) الأبستاق هو الكتاب المقدس لدى الزرادشتيين، أتى به زرادشت ليكون مرجعاً لأتباعه يرجعون إليه لمعرفة عقائدهم وأحكام شريعتهم. وهو يتضمن مع ذلك ما يكاد أن يكون تاريخاً للزرادشتية ووصفاً لحياة زرادشت في كثير من مواقف حياته. ويُسمى بالعربية أبستاق أو ستاق، وبالسريانية، أبستاكا، وبالفارسية الحديثة أبستا أو أوستا. (انظر: حامد عبد القادر، زرادشت الحكم، مكتبة نهضة مصر، 1956، ص63).

(18) حامد عبدالقادر، زرادشت، ص ص 80-81.

الخير كما هو مصدر كل مجد ونور وسعادة[19] . ولا أعتقد أن فى هذا التصور للإله ما يخالف ما اصطلح على تسميته بعد ذلك لدى أفلاطون بمثال الخير الذى هو مصدر الضوء والخير فى هذا العالم. وإذا كان إله زرادشت قد قدّم لنا أصلاً من أصول تصور أفلاطون للألوهية وهو خيرية الآله، فإن كونفوشيوس حكيم الصين يعطينا تصور الإله الصانع الذى وضح لدى أفلاطون فى "طيماوس"، فكونفوشيوس وأتباعه كانوا يؤمنون بأن الله أو السماء هو صانع هذا العالم بما فيه وفق قوانين منتظمة لا تقبل التخلف، فالشمس والقمر يسيران فى تتابع منتظم والأشياء توجد وتعيش ثم تفنى بانتظام ودون أى تدخل من جانبنا، وتلك الظواهر تمثل القانون الإلهى. والرجل العاقل هو الذى يسير وفق هذا القانون، فعندما يطيع الابن أباه، فإنه يشعر بكل بساطة أنه يتبع القانون الإلهى، فهو إذْ يخدم أباه إنما يخدم الله فالحياة الفاضلة ليست إلاّ تأكيداً للقانون الإلهى، وهى فى الآن نفسه تأكيد للطبيعة البشرية[20]. وعلّناً نلمح فى العبارتين الأخيرتين شيئاً شديد الصلة بما يقدمه أفلاطون فى "القوانين" من قوانين تربط الإنسان بالإله وتوازن بين علاقات الإنسان مع غيره بعلاقات الإنسان بالإله، فطاعة الأب جزء من طاعة الله.

ومن هذه العقائد القديمة، التى كان لها أثر كبير فى التفكير الدينى اليونانى، العقيدة البراهمية ومنها عقيدتهم فى النفس، فالنفس فى نظرهم جوهر خالد صافٍ عالم مدرك تمام العلم والإدراك ما دام منفصلاً عن الجسد. فإذا فاض على الجسد واتصل به اعتكر صفاؤه، ونقص علمه، ولذا يقول باسديو كما نقل البيرونى "إذا تجرّدت النفس من المادة، عالمة، فإذا تلبَست بها كانت بكدورتها جاهلة، وظنت أنها الفاعلة، وأن أعمال الدنيا مُعدّة لأجلها. فتمسكت بها وانطبعت المحسوسات فيها فإذا فارقت البدن كانت آثار المحسوسات فيها باقية، فلم تنفصل عنها

(19) أحمد الشتاوى، الحكماء الثلاثة، الطبعة الثانية، القاهرة، دار المعارف 1967، ص ص 44-45.
(20) حسن شحاته سعفان: كونفوشيوس، الطبعة الثانية، مكتبة نهضة مصر، ص 65.
وانظر دراستنا "كونفوشيوس وأخلاق الوسط"، والمنشورة بكتابنا: فلاسفة أيقظوا العالم، سبق الإشارة إليه ص 46 - 79.

بالتمام وحنت إليها وعادت نحوها". وهذه النظرية التى تقرر أن النفس عالمة قبل اتصالها بالجسم تقارب نظرية أفلاطون فى النفس وربما كانت أصلاً لها [21]. وكل هذه العقائد والآراء المتمثلة فى حكمة الشرق القديم لدى المصريين والهنود والصينيين وغيرهم والتى لم نعرض منها إلاّ شذرات توضح بما لا يدع مجالاً للشك أن هذه الأفكار تُعدّ إرهاصات لما نجده موجوداً من فكر دينى لدى الفلاسفة اليونانيين عامة ولدى أفلاطون بوجه خاص، وهذه العقائد [22] والفلسفات القديمة تحتاج لدراسات منفصلة عن ما بها من أفكار كانت الهادية والملهمة للفكر اليوناني فى عصور ازدهاره وسيادته للفكر البشرى.

(21) الإمام محمد أبو زهوة: مقارنة الأديان، الديانات القديمة، ص 43.

(22) من تلك العقائد التى انتشرت وكانت موجودة قبل الفلسفة اليونانية واحتمال تأثرها بها فى مجال الألوهية كان كبيراً هى العقيدة اليهودية ويمكن الرجوع فى هذا الموضوع إلى:

Boman (Thorleif), Heberw thought compared with Greek, the Nortton Library, New York, 1970, pp. 53-55 and pp. 114 - 121.

وفى تلك الصفحات يدرس الباحث تأثيرات الديانة اليهودية والعبرانية على فلسفة أفلاطون وهذه تحتاج لدراسة منفصلة وكذلك:

Gordon (Cyrush): Greek and Hebrew Civillzation, The Nortton Library. New York 1965,m Chapter II, III,VII.

الفصل الأول

مكانة الإلهيات فى الفكر اليونانى

لم يبق الآن مجال للشك فى أن القدامى من الإغريق قد تخرّجوا فى مدرسة الحضارات الشرقية [1]، والحضارة المصرية بوجه أخص. وليس معنى هذا أن الإغريق كانوا بمثابة أوعية نقلت علوم الشرق ومعارفه نقلاً حرفياً، فذلك لا يستسيغه عقل ولم يقم عليه دليل من صحيح النقل. ولكن المعنى أنهم لم ينشِئوا هذه العلوم إنشاء على غير مثال سابق كما ظن بعضهم، بل وجدوا مادتها فى الشرق فاقتبسوا منها وأفادوا كثيراً [2]. فتصور الإغريق الأول لآلهتهم كان قريباً إلى حد كبير مما قدّمناه من تصور الشرقيين القدماء لآلهتهم. فقد تصوّر الإغريق آلهتهم كما قدّموا فنونهم من خيال الإنسان، إلاّ أن درجة خيالهم لم تكن واسعة - كما كان خيال إخناتون مثلاً - بما فيه الكفاية، فهم قد اعتقدوا فى الآلهة ولم يكن لديهم آلهة. فقد ألّهوا القوى الطبيعية الشهيرة، ولذا فهم لم يعرفوا التأليه بالمعنى الصحيح، فالآلهة الأولمبية The Gods of Olympus كانت موجودات إنسانية عظيمة منمقة وكائنات بشرية بلا غموض أو سرية [3].

---

(1) يمكن الرجوع فى هذا إلى أميل برييه Emile Brehier فى "تاريخ الفلسفة" Histoire de la Philosophie ص 553، وأيضاً، ماسون أورسيل Masson Orusel فى الفلسفة فى الشرق La Philosophie en orient ص 7 من الطبعة الفرنسية.
وقد قام بترجمته إلى العربية د. محمد يوسف موسى.
وانظر أيضاً بحثنا عن "المعجزة اليونانية بين الحقيقة والخيال" نشرت بكتابنا "نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة - دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية"، الطبعة الأولى، وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة، الفصل الأول من القسم الثانى 1992.

(2) محمد عبد الله دراز: الذين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان"، القاهرة، مطبعة السعادة، 1969، ص 3

(3) Cheney, (S) Men who have walked with god, Delta Print-October 1974, p. 86 ing
وأيضاً: ولتر ستيس: فلسفة هيجل، الجزء الثانى بعنوان "فلسفة الروح" ترجمة د. إمام عبد الفتاح أمام، بيروت، دار التنوير، 1982.

ولم يكن انعدام الفرق بين الإنسان والآلهة على مستوى المراسيم الدينية فقط، بل إن الإغريق قد وضعوا الإنسان فى منزلة أقرب إلى الآلهة مما وضعه المصريون والبابليون فى مواطن كثيرة، فالأدب الإغريقى يعدد نساء كثيرات عشقهن الآلهة وولدن منهن الأولاد. وقد أوضح البعض أن الخاطئ النموذجى فى بلاد اليونان كان ذلك الذى يحاول انتهاك حرمة أحد الآلهة. ثم إن الآلهة الأولمبية رغم تجلّيها فى ظواهر الطبيعة لم تكن هى التى خلقت الكون وليس فى مقدورها أن تتصرّف بالإنسان كأحد مخلوقاتها بنفس حق الملكية الذى رأينا آلهة الأقطار الأخرى تتمتع به، بل إن الإغريقى يدّعى بسلف مشترك بينه وبين الآلهة، وهو لذلك يعانى معاناة أشد بسبب عجزه وقصوره فالأغنية السادسة لبندارس مثلاً، تُستهَل كما يلى:

"من عرق واحد، واحد فقط، كلا البشر والآلهة، كلانا من رحم أم واحدة نتنفس، ولكن بعيدة هى الشقة فى قوتنا، الفاصلة بيننا. لدينا هنا لا شىء، ولدى الآلهة هناك صلابة البرنز، ولهم فى السماء عرش خالد لا يتزعزع" [4].

إن الروح فى مثل هذا الشعر تختلف اختلافاً عميقاً عن روح الشعر الشرقى القديم، وإنْ يكن الإغريق فى هذه الفترة ما زالوا يشاطرون أهل الشرق الكثير من معتقداتهم، ولكن أهم الأصداء لمعتقدات الشرق الأدنى، كان التماثل بين الأسلوبين الإغريقى والشرقى القديم فى تفسير الطبيعة، فكلاهما يستهدف النظرة المنظمة إلى الكون بوصل العناصر التى فيه بعضها ببعض بصلة الرحم والنسب وقد عبّر عن ذلك هزيود فى كتابه أنساب الآلهة، ولعله كتبه حوالى عام 700ق.م يبدأ هزيود التسلسل بالهيولى ثمّ يقول إن السماء والأرض هما والد الآلهة والبشر، ويأتى بشخصيات عديدة تذكرنا بـ معات المصرية أو "حكمة الله" فى "سفر الأمثال".. ثم تزوّج زفس من تيمس الوضاء، فولدت له الهوراي .. يونوميا (الحكم الصالح) ودايك (العدالة) وأيرينى (السلم) الموزّدة، وهنّ اللواتي يُعنين بأعمال الإنسان الفانى [5].

(4) هـ. وهـ. أ فرانكفورت، ما قبل الفلسفة، الخاتمة، ص ص 275 - 276.
(5) نفس المرجع ص 276.

ولكن الفضل الأكبر فى رسم صورة لآلهة اليونان، كان لهوميروس [6] فى الأليادة والأوديسة فهو يصوّر الأخائيين والطرواديين يؤسون بتعدد الآلهة ويعتقدون أن آلهتهم وإلا هاتهم لهم شكل البشر. ونحن نسميهم آلهة وإلهات، وفى الحقيقة إن أناس تلك الأزمان لم تكن لديهم فكرة عن معبود قادر أزلى، وكانوا يرون أن تلك الآلهة أحدث عهداً من العالم المادى. فهم فى اعتقادهم خالدون، ولكن وجودهم ليس أزلياً. وكانت لهم القدرة العظيمة والقوة الفائقة. ولكنهم لم يكونوا على كل شىء قادرين. وكانوا جميعاً أسرة واحدة، أبوهم زفس وهو فى الأليادة فوق الآلهة جميعاً، وهو عرضة لإرادة القضاء والقدر فقط [7]. وقد أدخل هوميروس الآلهة فى الأليادة كأشخاص عاملين، فإن خططهم ومخاصمتهم وأعمالهم تؤثر فى جرحى الحرب، وقد سبق الكلام عليهم كأنهم من الشخصية وحقيقة الوجود بمنزلة لا تقل عن منزلة المحاربين من بنى البشر. وكون هؤلاء الآلهة فريقين لا يستتبع أن تكون الحوادث البشرية الواردة فى الأليادة غير حقيقية فى جوهرها، فإن الشاعر كان يفترض أعمالاً يقوم بها أشخاص إلهيون لكى يفسّر ما قد يبدو غريباً لا يرجع إلى سبب طبيعى واضح [8]. ومما يوضح هذه الصورة ما يقوله هوميروس فى الأليادة: "واجلست آرسى على كرسيه وهى تخاطبه، ثمّ إن إيريس ذهبت إلى فوسيذ برسالة زفس، فاشتد ضيق الإله وقال: "هل يظن زفس إذنْ أنه سيقيدنى بالقوة، وأنا أماثله شرفاً، فنحن أخوة ثلاثة، وقد أعطتنى الأقدار البحر ملكاً، كما أعطت لاوزيس مملكة الظلمات، ولزفس السماء. ولكن الأرض لنا جميعاً. فلا أسير بارادة زفس، فليبق هو ضمن ممتلكاته، ولا يتحرّش بسواه.. لكن إيريس أجابت ... هل

(6) ويختلف المؤرخون فى تحديد مولد هوميروس، فالبعض يقرّ بأنه قد ولد فى القرن التاسع عشر قبل الميلاد، والبعض يرى أنه ولد أول القرن الحادى عشر، كما يختلف النقاد حتى فى نسبة الديوانين إليه (محمد عبد الله دراز، "الدين"، ص 4).

(7) عنبره سلام الخالدي، مقدمة ترجمتها لأليادة هوميروس، ص 20 وأيضاً اتين جيلسون، روح الفلسفة فى العصر الوسيط، عرض وتعليق د. إمام عبد الفتاح، الطبعة الثانية، دار الثقافة للطباعة والنشر، 1974، ص 18.

(8) المرجع السابق، ص 21.

تريدني يا مزنل الأرض أن أرجع إلى زفس بجواب خشن كهذا وأنت تعلم ولا شك قدرة المولود البكر! فقال فوسيذ لقد نطقت صواباً يا إيريس، فسأذعن له هذه المرة، ولكن اعلمي أنه إذا ازدراني وبقية الأرباب، وجعل طروادة عزيزة المنال، ولم يول الإغريق نصراً، فسيكون هنالك بيني وبينه خصام لا نهاية له" (9).

ويقدّم هوميروس نفس الصورة للآلهة وهم يتحدثون عن البشر، ولزيوس وسيادته على الآلهة الآخرين فيقول في الأوديسه:

"عاد الآلهة إلى عقد مجلسهم في أعالي الأولمب وتكلمت فيهم أثينا قائلة "ليعدل الملوك عن العناية بالخير وإقامة العدل بين الناس! هاكم أوذيس (10). فقد كان خير أب لرعيته، ولا يذكره منهم اليوم أحد. وهو قد حبس عن الرحيل في جزيرة كليبسو النائية. وليس من سفينة تحمله إلى بلاده، ثم إن الخُطّاب يتآمرون على قتل ولده الذي ذهب إلى فيلوس آملاً أن يتنسم أخبار أبيه". فأجابها زفس: "ما هذا الذي تقولين؟ ألَمْ تدبري هذه المكيدة بنفسك لكي يحلّ بالخُطّاب انتقام أوزيس؟ أمّا تليماخ، فلكِ أن ترشديه بحكمتك كما تشائين لكي يرجع إلى بلده سليمًا ويرتد كيد الخُطّاب إلى نحورهم". ثم قال هرمس: "أذهبْ يا هرمس إلى الحورية كليبسو وبلغها رغبتي الأكيدة في أن يرجع أوذيس الآن إلى وطنه".. وبعد أن انتعل هرمس خفيه الذهبيتين، وحمل صولجانه بيده ذهب إلى كليبسو وأخبرها برغبة زفس. قالت مغتاظة لأنها كانت تحب أوزيس: "إنكم أيها الآلهة ليأخذهم الحسد عندما ترون إحدى الآلهات قد أحبت إنساناً فانياً. أمّا أوزيس، فلم أنقذه حينما ضرب زفس سفينته بصاعقة، فهلك جميع صحبه، فليذهب الآن، إذا كان ذهابه يرضي

(9) هوميروس، الألياذة، ترجمة عنبره سلام الخالدي، تقديم د.طه حسين، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الثانية، 1977 ، ص ص 192 - 193.

(10) ولعل هذه السيادة التي كانت لزيوس على الآلهة اليونانية هي التي جعلت البعض يقولون بأن الديانة اليونانية كانت تتجه منذ بداياتها إلى التوحيد.

Rose (H.J.), Roligion in Greece and Tome, Harper torch books. New York, 1959, p. 116.

زفس ولكننى لا أقدر على إرساله، إذْ ليس لديه سفينة ولا مجذفون، وإنى مع هذا على استعداد لأرشده إلى طريق عودته سالماً". فقال هرمس: "أسرع فى عملك هذا لكى لا يلحق بك غضب زفس" (11).

وهكذا يتضح لنا أن هوميروس يقرّ بمراتب الآلهة وأن هناك أناساً تصطفيهم بعض الآلهة وتحادثهم وترعاهم مما يحدث الصراع بين الآلهة أنفسهم. وهذه الصورة للآلهة ما كانت لتجد قبولاً وانتشاراً لو لم تكن معبرة عن خصائص الروح الإغريقية. تلك الروح التى لم تعرف إلهاً مفارقاً بل لم تعبد قوى الطبيعة المؤلهة بقدر ما عبدت الإنسان، فالحضارة الإغريقية هى أول حضارة على الأرض تمثلت المذهب الإنسانى إلى حد أنها لا تتصور الآلهة إلاّ على صورة البشر بكل أهوائهم ونقائصهم. ولا تختلف الآلهة عن البشر إلاّ فى كونها خالدة ومزوّدة بقوة خارقة للطبيعة البشرية (12).

وقد كان هناك من البشر مَنْ يجمع بين كونه معبوداً بشرياً أى بطلاً، وكونه إلهاً مثل هيراكليس الذى كان بشراً وأصبح إلهاً بعد ان انتصر للآلهة فى معركتهم ضد هجمة العمالقة الشرسة (13).

ولكن يجب أن نفرّق هنا بين كلمتى "بطل" و"إله" فى الفكر الدينى الإغريقى. ذلك أنه إذا كان هذان اللفظان قد استخدما فى العصور القديمة بدقة تامة وتمييز واضح فإنهما فى العصور المتأخرة قد امتزجا واختلطا واستخدما دون تمييز أبان العصر الهيللينستى وما يليه. ومع ذلك فإن الفصل بين الإله والبطل فى طقوس العبادة ظلّ ملموساً، ولم يحدث قط أن اختلطت طقوس عبادة الآلهة بطقوس عبادة

(11) هوميروس، الأوذيسة، ترجمة عنبره سلام الخالدى، تقديم د. طه حسين، الطبعة الثانية، بيروت ، دار العلم للملايين، 1977، 59 - 62 . ويمكن الاستزادة بكثير مما يشبه هذه النصوص ويوضح نفس الصورة من الأوذيسة، ص 158، ص 161 ، 165، 166

(12) برتراندرسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، الفلسفة القديمة، ترجمة د. زكى نجيب محمود، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية 1967، ص 35.

(13) أحمد عتمان، هرقل (بحث فى مغزى أسطورة التأليه وأصولها الشرقية، مجلة آفاق عربية، بغداد، السنة الثالثة (العدد الخامس، كانون الثانى 1978، ص 69 نقلاً عن بنداروس (النيمية الأولى، بيت 67 وما يليه).

البطل، إذْ أن هناك فروقاً واضحة بين طبيعة كل من هاتين الفئتين المقدستين. فالآلهة يتمتعون بالخلود والسعادة والنعيم المقيم أمّا الأبطال فحياتهم آدمية إلى زوال وهى مملوءة بالآلام والمغامرات. وبعد موت الأبطال فإنهم يُدفَنون فى قبر من القبور يضم عظامهم ويصبح هو مركز عبادتهم وبؤرة نفوذهم. أمّا الآلهة فلا يموتون ولا يوضعون فى قبور وتنتشر معابدهم فى كل مكان، يُضاف إلى ذلك أن المعابد التى تُقام للآلهة تشرف دائماً على جهة الشرق مثل معبد الباثنون فوق صخرة الأكروبوليس فى أثينا ومعبد زيوس فى سهل أوليمبيا فى حين أن معابد الأبطال كانت تطلّ على الغرب وكانت أعياد الآلهة وطقوس تقديم الأضاحى تُقام فى وضح النهار، أمّا طقوس عبادة الأبطال فقد كانت تُمارَس ليلاً وتُقام أعيادهم مرة واحدة كل عام فى تاريخ محدد هو فى غالب الظن تاريخ وفاة البطل المعبود بعكس ما كان الحال إزاء عبادة الآلهة. وكانت ألفاظ معينة (Holokautein, Sphozien, Enagizein) هى التى تُستخدَم للتعبير عن تقديم القرابين للأبطال، أمّا للدلالة عن تقديمها للآلهة فكانت ألفاظ أخرى تُستخدَم مثل (Hiereuin, Thuein) ولم يحدث قط إلاّ فى ظروف استثنائية أن أكل مُقدِّمو الأضاحى منها. وفى أثناء تقديم القرابين للأبطال كان ولا بدّ من أن يسيل دم الأضحية خلال حفرة أو ثقب إلى باطن الأرض، إذْ كان رأس الحيوان يُنكَّس إلى أسفل فوق هذه الحفرة. أمّا أثناء تقديم مثل هذا الحيوان كأضحية للآلهة فإن رأسه يُرفَع إلى أعلى بحيث تكون عيناه فى السماء. وكان المكان الذى تُقدَّم عليه قرابين الأبطال يُسمى "ايسخارا" (Eschara) فى حين كان مذبح الآلهة يُسمى "بوموس" (Bomos) والاختلاف هنا ليس لفظياً فقط، وإنما كان له دلالته، فالايسخارا كان أكثر انحفاضاً من البوموس. وشيئاً فشيئاً ضاقت هذه الفوارق بين عبادة الأبطال والآلهة فى الطقوس. والمصطلح المستخدم للدلالة عليها ابّان العصور المتأخرة، وخير دليل على ذلك - كما أشرنا - هو عبادة هيراكليس نفسها إذْ تجمع بين طقوس العبادة الأرضية للأبطال وطقوس العبادة السماوية للآلهة [14].

(14) أحمد عتمان، نفس المرجع، ص ص 64 - 65.

وإذا كان شعراء اليونان هم المسؤلون عن رسم هذه الصورة للآلهة، فإنه يطرأ هنا سؤال ملح وهو: هل أولئك الشعراء أمثال هوميروس وهيزيود قد صنعوا هذه الصورة من خيالهم، فاقتنع بها المجتمع اليوناني وصادفت قبولاً لديه؟ أم أن هوميروس وغيره من الشعراء لم يعبروا إلاّ عن معتقدات سائدة فعلاً، ولم يكن لهم من دور سوى بلورة هذه المعتقدات السائدة فى قصائد شعرية، وبمعنى آخر إذا أخرج الشاعر قصة موفقة جعلها رمزٌ لمعتقدات جيله، أتحسب أنها أقدم عهداً من تلك المعتقدات؟ الحق كما يجيبنا كارلايل بأن العقائد أولاً ثمّ تكون القصيدة رمزاً إلهياً وتمثيلاً لها، فالعقيدة أصل والشعر صورة، والعقيدة حقيقة والشعر ظلها. وقصارى القول إن الرموز الشعرية هى نتيجة الحقيقة لا مسببها [15] . واعتقد أن هذا يصدق تماماً على شعر بندارس وهوميروس وهزيود. فكل منهم يقدّم ظلاً للحقيقة التى كانت سائدة فى المجتمع اليونانى وصورة لما كانت يعتقده أهله، وهذا يفسّر لنا اختلاف كل منهم فى تفسيره لتلك المعتقدات واتخاذه تسميات مخالفة للآخر رغم أنهم جميعاً يرسمون صورة لما هو سائد. ولذا فالآلهة الهوميرية - كما يعتقد كورنفورد - قد اصطبغت بالمجهودات الإصلاحية فى تلك الفترة، كما أن الإله الموسوي Mosaic Jehovah قد اصطبغ بصبغة الأنبياء الذين تناولوه، وكذلك العهد الجديد New testament [16].

ولكن إذا اقتنعنا فعلاً بأن الآلهة الهوميرية التى تعد نموذجاً واحداً من نماذج الآلهة التى رسم صورتها شعراء اليونان كانت وليدة بيئة تؤمن بنفس هذه المعتقدات التى قدّمتها وأكّدتها تلك القصائد، ألا يحق لنا الآن أن نتساءل عن مصدر هذه المعتقدات الدينية؟يعتقد البعض أنها من غير شك وليدة وحى أسدِل عليه ستار النسيان [17]، غير أنها كانت مختلطة، متقلبة متباينة، وفى أغلب الأحيان متناقضة،

---

(15) توماس كارلايل، الأبطال وعبادة البطولة، ترجمة محمد السباعي، القاهرة دار الهلال، فبراير 1978، ص 13.

(16) Corntord (F.M), Greek Religious Thought, Edited by Eernest Barker, University of London, 1923, p.X.V.

(17) Gordon (C.H), Op. Cit, pp.. 218 - 279.

صبيانية، وغير معقولة، بحيث لم يكن بدٌ من أن يرى فيها صنعة الإنسان إلى جانب الوحى الإلهى ومن العبث أن تُرّدُ نشأة العقائد الأولية والطارئة إلى الخرافات. هذا بالإضافة إلى أن اليونانى كان فى جوهره فناناً. فقد كان يلهو بموضوعات فنونه حتى حين كان يتحدث عن الآلهة، بل إنه ليزدرى المعنى الخاص لهذه الأقاصيص التى يرويها. ومن جهة أخرى فهذه الآلهة التى علّمت - فيما يُروَى - الأقدمين أصول الأساطير المتوارثة، كانت هى نفسها فانية محدودة، ولا تعرف من الأساطير أكثر مما يعلم الإنسان [18]. وإذا نظرنا إلى المجتمع اليونانى فى تلك الفترة وجدنا الديانة الأورفية منتشرة بين أفراده ونجدهم يؤمنون بما تؤمن به معتقدات دينية ثنائية.

والأورفية ديانة قد أسسها أورفيوس، وهو شخصية غامضة لكنها تستوقف النظر، ويعتقد البعض أنه كان رجلاً حقيقياً، على حين يعتقد آخرين إنه كان إلهاً أو بطلاً خيالياً. وتجرى الرواية بأنه ـ مثل باخوس ـ جاء من تراقيا، لكن الظاهر أن الرأى الأرجح أنه (أو الحركة المرتبطة باسمه) جاءت من كريت.ومن المؤكد أن التعاليم الأورفية تحتوى على كثير مما يظهر أن جذوره الأولى فى مصر، وأن كريت هى حلقة الوصل بين مصر واليونان فى انتقال هذا الأثر، ويُقال أن أورفيوس كان مصلحاً مزّقته طائفة متهوسة من معتنقى المذهب الباخى، ومهما يكن من أمر تعاليم أورفيوس (لو كان له وجود) فنحن على علم تام بالتعاليم الأورفية نفسها (أى تعاليم الأتباع) [19]. الأورفية كانت تؤمن بأن الإنسان مُركّب من عنصرين متعارضين: من العنصر الطيطانى وهو مبدأ الشر ومن دم ديونيسيوس وهو مبدأ الخير، فالجسد بمثابة القبر للنفس، وهو عدوها اللدود، يجرى معها على خصام دائم، فواجب الإنسان أن يتطهّر من الشر، وهذا أمر عسير لا تكفى له حياة أرضية واحدة بل لابدّ له من سلسلة ولادات تطيل مدة التطهير والتكفير إلى آلاف السنين، ورتّبوا على هذه العقيدة طقوساً كانوا يقيمونها ليلاً. منها التطهير بالاستحمام باللبن، أو

(18) إميل بوترو، العلم والدين فى الفلسفة المعاصرة، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهوانى القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973، ص 10.

(19) برتراندرسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، ص 43. وأيضاً أحمد الأهوانى، فجر الفلسفة اليونانية، ص 27 - 28.

بالماء تُضاف إليه مادة تلونه بلون اللبن، وتلاوة صلوات كالتى وردت فى كتاب الموتى المعروف عند المصريين[20].

والأورفية إلى جانب هذا تمتاز بالإيمان الراسخ بالعدالة الإلهية وبالعالم الروحانى وبالطهارة الباطنة، بينما باقى "الأسرار" كانت تعتقد أن الطقوس وحدها كفيلة بتحقيق أغراضها دون التكمل خلقياً، بل كانت تستبيح بعض المخازى وتدمجها فى شعائرها. وتتصور العالم الآخر تصوراً مادياً. وتمتاز الأورفية بأن إلهها عديم النظر بين آلهة اليونان، فهم يمجّدون فيه الضحية المظلومة، والفوز النهائى للضعيف صاحب الحق [21]. ويلاحظ كذلك أن الأورفية كانت تتجه إلى ما عرف فيما بعد باسم "وحدة الوجود" ولكنها لم تحاول أن تجد حلولاً منطقية لمشكلة التضاد بين المادة والعقل، وبين الله والعالم، بل إنها على العكس قد عبّرت فى وضوح عن الثنائية الشرقية فى مظهرها الأخلاقى والدينى [22].

وبالطبع فإن هناك نقاط اتصال وتلاحم بين ثنائية النفس وثنائية الكون، ولكن كلاً منهما تتضمن الأخرى، فكل منهما تتضمن طريقاً يقود إلى الأخرى، ولكن الطريق غالباً ما يكون طويلاً والقوى المتعارضة يمكن أن تحطم أو تصدم هذا الميل الذى يبدو من كل منهما تجاه الأخرى، وقد كان هذا ممثلاً لدى الأورفية، فنحن قد تحدثنا من قبل عن الثنائية المضمرة فى المبادئ الأساسية للأورفية لم تستخرجها من ذاتها، بل كان أفلاطون أول مَنْ فعل هذا، فقد قال بحقارة الأشياء الجزئية الفردية من أجل رونق وبهاء المُثُل، وقال بعدم واقعية الطبيعة المحسوسة من أجل الحقيقة المتعالية عن كل دنيوى أرضى، وجعل القوة الإلهية المقدسة معارضة للقوة الأرضية من أجل الفضيلة الكاملة للإله [23]. ولذلك فقد ذهب الباحثون المحدثون

(20) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والنشر، الطبعة الثالثة 1953، ص 7.

(21) نفس المرجع السابق ص 7 - 8.

(22) محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، الجزء الأول، الفلسفة اليونانية من طاليس إلى إلى أفلاطون، الطبعة الرابعة، الإسكندرية، دار الجامعات المصرية 1972، ص 35.

(23) Gomperz (Th.) Greek Thinkers, vol. III Translated by G.G. Berry, B.A., London, John Marray. 1939, p. 11.

فى تاريخ الدين أشواطاً بعيدة فى بحث تفاصيل الديانة الأورفية وبيان تأثيرها على الفلسفة. وتبعاً لما ذهب إليه ماكيورو Macchioro فتعاليم هيراقليطس وأفلاطون فى أغلبها أورفية الأصل، ولقد رأى كثيرون أن الديانة الأورفية ذات طابع شرقى an oriental type وقد فعلت فعلها فى التطور العضوى للروح الإغريقية [24]. وهذا أيضاً ما قد لاحظه رسل ، فهو يعتبر أن المذهب الأورفى مذهب زُهد، فالخمر عند الأورفيين مجرد رمز، والسكر الذى كان الأورفيون ينشدونه هو حالة "الوجد" أى حالة الاتحاد مع اللّه. فهم يعتقدون أنهم بهذه الطريقة يحصلون على ضرب من المعرفة الصوفية التى لا يمكن الحصول عليها بالوسائل المألوفة. وقد تسلل هذا العنصر الصوفى إلى الفلسفة اليونانية على أيدى فيثاغورس الذى كان مصلحاً للمذهب الأورفى، كما كان أورفيوس نفسه مصلحاً للديانة الديونيسوسية، ثم انتقلت الأورفية من فيثاغورس إلى أفلاطون [25].

وبالطبع فهذه الديانة لم تكن فلسفة بالمعنى الدقيق، ولكنها كانت قريبة لذلك النوع من التفكير الذى يتخذ من العالم العلوى مجالاً لبحثه [26]. ولكن هذا الشعور الدينى الذى مثلته الأورفية لدى الإغريق ليس من نوع تصورهم لزيوس Zeus مثلاً، الذى سيبقى مؤكداً دوجماطيقياً صلباً، ممتنعاً عن إعادة التفسير والتأويل. وبناءً على ذلك فتصور زيوس الذى نجده فى الفن وفى الشعر يصوّر حياة جديدة لدى الفلسفة التى أسمته "بالإلهى" [27].

فمنذ القرن السادس قبل الميلاد نلاحظ اتجاهاً يتجه نحو الوحدانية، فقد أصبح زيوس أقل تشخصاً، فهو الأب لتلك العائلة المشاغبة المقيمة فى أعالى الأولمب وهو يتحرك تجاه مركز القوة السامية فى العالم. وقد أدّى هذا الاتجاه إلى إعادة إصلاح فكرة القدر. فبمجرد أن يحكم العالم بإرادة فردية a single Will أو حتى

---

(24) Jaeger (W.), The Theology of Early Greek philosophers, Oxford, The Clarendon press. 1960, p. 59.

وانظر كذ لك: Rose (H.J.) Op. Cit., pp. 96 - 97.

(25) برتراندرسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، ترجمة د. زكى نجيب محمود ص 46 – 47

(26) Jaeger (W.)., Op. Cit p. 89.

(27) Ibid, p. 174.

بواسطة إرادة سامية قادرة على التغلّب على الجميع، من الممكن للقدر Destiny أن يكون متضمناً فى تلك الإرادة. وهذه النتيجة تمثل بالنسبة للدين أهمية عظيمة [28].

وقد استفادت منها الفلسفة أيضاً، لأن الفلسفة قد نشأت فى جو من التدين القوى، والشعور الصوفى [29]، وإنْ كان هناك اختلاف بينهما فإنه اختلاف ظاهرى وحسب يخفى تشابهاً جوهرياً وباطنياً بينهما، إذْ أن الدين والفلسفة ليسا إلاّ نتاج العقل الإنسان فى فترتين متعاقبتين، وأنهما يعالجان المسائل عينها ولكن بطرق مختلفة [30]. فالفلسفة كانت تُعنى فى البداية بدراسة الطبيعة الخارجية محاولة استقصاء المبادئ التى أمكن للمتأخرين شرحها. والقرنان الخامس والرابع قبل الميلاد قد شهدا تقارب طريق الفلسفة مع الاتجاه التوحيدى Monotheistic Tendency لدى شعراء الإصلاح، فالطابع الفلسفى فى المدرسة السقراطية فى ذروته، نقابل فيه لأول وهلة تصور الصانع الخيّر للعالم. فزيوس هوميروس لم يجمد فى وضعه كما هو بل اختص بتوليد الآلهة الصغرى، وحتى الأكبر منها يعد طفلاً للسماء والأرض، وأصغر من العالم [31]. ولكن لا ينبغي أن يُفهَم هنا أن الفلسفة الإغريقية لنشأتها فى أحضان الدين أنها هى والدين شىء واحد، لأن الفلاسفة قد أكسبوا هذا التفكير الدينى صبغة جديدة، فالأصل الذى انصرفوا إلى البحث عنه لم يقدّموه فى مصطلحات أسطورية إذْ أنهم لم يلجأوا إلى وصف أب إلهى أول، كما أنهم لم يبحثوا عن الأصل بمعنى الحالة الأولية التى تحلّ محلها حالات كينونة لاحقة. بل لقد جدّوا فى طلب أساس للوجود حلولى وأبدى. فاللفظة الإغريقية التى تعنى "الأصل" ليس مدلولها "البداية" بل "المبدأ القديم" أو "السبب الأول"، وهذا معناه تحويل مشكلات الإنسان فى الطبيعة من صعيد الإيمان والحَدْس الشعرى إلى المجال الذهنى. إلاّ أن عقائد المبكرين من فلاسفة الإغريق لم تُصَغ فى ألفاظ من الفكر الموضوعى المنظم، بل إن أقوالهم أشبه

(28) Cornford (F.M), Op. Cit, p. xvii.

(29) Aveling (F.), Psychology: An Essay in: "An Outline of Modern Knowledge" edited by Dr. William Rose. London, Victor Gallonez LtD, 6th impression 1939 p. 358.

(30) كريم متى، الفلسفة اليونانية، بغداد، مطبعة الإرشاد القومى، 1971، ص 15.

(31) Cornford (F.M.) Greek Religious Thought, pp. xxi-xxii.

بنطق الوحى الملهم، ولا عجب فقد انطلق هؤلاء المفكرون بجرأة نادرة من فرضية لم تثبت قط، وقالوا إن الكون "كل" قابل للفهم، وبعبارة أخرى لقد افترضوا أن وراء الفوضى من إدراكاتنا نظاماً واحداً، وأننا علاوة على ذلك نستطيع فهم ذلك النظام [32]. فهم قد صاغوا نظريات منشأها البصيرة الحَدْسية، وتوسّعوا فيها بالتعليل والاستقراء وكان الأساس من كل نظام فكرى فرضية يؤمنون بصحتها ويجعلونها قادرة على حمل التركيب المقامة عليها دون الرجوع ثانية إلى أدلّة التجربة والواقع، فالتماسك المنسجم فى نظرهم أفضل من الاحتمال. وهذه النقطة بحد ذاتها ترينا أن "العقل" طوال عهد الفلسفة الإغريقية المبكرة هو المعترف به حكماً أعلى بالرغم من أن "اللوغوس" Logos لا يرد ذكره قبل هيراقليطس وبارمنيدس، وهذا التوجه الضمنى أو الصريح نحو العقل، وهذا الاستقلال عن "قدسيات الدين المانعة" هما اللذان يضعان الفلسفة الإغريقية المبكرة فى وضع يميزها أشد التمييز عن الفكر فى الشرق الأدنى القديم[33]. حتى أن الحديث عن الروح فى الفلسفة الإغريقية كان حديثاً يلبس ثوب المنطق والجدل ويدور فى العقول فكراً مجرداً أكثر مما يدور فى الخواطر عقيدة ودِيناً، فالبحث عن الروح أخذ فى الفكر اليونانى وكأنه استكمال لبناء الوجود فى العقل واستيفاء لمجال النظر فى هذا الوجود وامتداده فى الحياة وما بعد الحياة [34]، ولو أن موقف الفكر السابق على سقراط فى تاريخ الفلسفة اليونانية يحتاج لتنقيح فى دائرة العقل، ووجهة نظرنا فى علاقة هذا الفكر بالدين يجب أن تكون مؤثرة [35]، رغم أن هؤلاء قد استطاعوا أن يحدثوا تمييزاً بين الدين الخالص والفلسفة - كما أشرنا - وهذا يتضح من خلال استعمال أولئك الفلاسفة للأسطورة [36] استعمالاً مخالفاً

---

(32) هـ. وهـ. أ فرانكفورت، ما قبل الفلسفة، الخاتمة، الترجمة العربية، ص 278 - 279.

(33) المرجع السابق، ص 289 - 290.

(34) عبد الكريم الخطيب، الله والإنسان، الطبعة الثانية، القاهرة، دار الفكر العربي 1971، ص 132.

(35) Jaeger, Op. Cit., p. 8.

(36) الأسطورة قصة متداولة أو خرافية، تتعلّق بكائن خارق، أو حادثة غير عادية سواء أكان لها أساس واقعى أو تفسير طبيعى، وتقدم الأسطورة تفسيراً للظاهرة الدينية أو فوق الطبيعة كالآلهة والأبطال وقوى الطبيعة. انظر: خلدون الشمعة، مدخل إلى مصطلح الأسطورة، مقال بمجلة المعرفة التى تصدر عن وزارة الثقافة والإرشاد القومى بسوريا، العدد 197، تموز (1978)، ص 7 - 8.

لاستعمال رجال الدين لها. فالأساطير فى الدين الإغريقى كانت عبارة عن قصص حول أفعال الآلهة تلك الموجودات البشرية السامية، وقد أجابت الأساطير عن أسئلة الإغريق القدماء حول العالم الغامض والملغز عن ما هى السماء، الشمس، القمر، النجوم، الرعد، البرق، النار، الحياة، الموت، وما بعد هذا العالم [37] أمّا الفلاسفة الإغريق فقد استخدموا الأسطورة أحياناً كصورة لشرح آرائهم وتبسيطها وأحياناً أخرى لكى يمثّلوا المذهب الفلسفى بأسلوب رمزى يجمع بين الحقيقة والوهم.

وقد يتضح لنا أكثر مدى اختلاف تصور الفلاسفة عن سابقيهم من النظر فى استعمالهم للفظ "علم اللاهوت"، فرغم أن لفظ علم اللاهوت أقدم كثيراً من تصور اللاهوت الطبيعى إلاّ أنه كان أيضاً إبداعاً محدوداً بالعقلية اليونانية، وهذه الحقيقة لم يكن فهمها صحيحاً دائماً، ولذا فهى تستوجب تأكيداً خاصاً لأنها ليست قاصرة على "اللفظ" وحده بل تشمل مضمون ما يعبر عنه اللفظ، فعلم اللاهوت اتجاه عقلى مميز للإغريق، وهذا من شأنه أن يبين لنا مدى الأهمية القصوى التى أولاها المفكرون الإغريق للوّغوس Logos ولكلمة "ثيولوجيا Theologia" اللذان يعنيان الاقترَب من الإله God أو الآلهة Gods عن طريق البرهان، فالإله بالنسبة للإغريق أصبح مشكلة. ومن هنا، فقد يكون من الأفضل تتبع تطور كلاً من الفكرة واللفظ فى تاريخ اللغة اليونانية بدلاً من أن نبدأ بمناقشة منظمة للعلاقة بين علم اللاهوت والفلسفة قد تصل بنا لتعريفات عامة لا تدوم صحتها أكثر من فترة محددة.

إن الكلمات ثيولوغوس أى المتفقة فى اللاهوت، وثيولوجيا أى علم اللاهوت أو علم الدين أو النظر العقلى إلى الدين، من لفظة ثيوس أى إله، ولوغوس أى علم [38]، وثيولوجين أى المشتغل بعلم اللاهوت، وثيولوجيكوس أى اللاهوتى أو الخاص باللاهوت، قد خلقت فى اللغة الفلسفية لأفلاطون وأرسطو. وكان أفلاطون أول مَنْ

(37) Zimmerman (J.E), Dictionnary of classical Mythology, A Bantam Book, New York, 12th printing, 1977, p, xvi.

(38) د. أحمد فؤاد الأهوانى، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، 1954، ص 20.

استخدم كلمة ثيولوجيا أى علم اللاهوت، وكان هو بوضوح المبدع لهذه الفكرة، وقد قدّمها فى محاورته "الجمهورية"، عندما أراد أن يقيم مستويات فلسفية معينة، وأن يضع معياراً للشعر الجيد [39]. ورغم أن أفلاطون كان أول مَنْ أبدع هذه الفكرة، إلاّ أنه لم يكن يعالج اللاهوت كعلم فقط، بل إنه يعتبر علاوة على ذلك أن اللاهوت أعلى العلوم التأملية، ويبدو هذا العلم لديه متقدماً بلا سند من الاعتقادات الدينية السائدة[40].

وقد اعتقد الفلاسفة وحدهم، وقبل أفلاطون، أنهم أصحاب الحق فى تقديم مثل هذه الأنساق، ولم يمض وقت طويل حتى يعتقدوا بضرورة العودة إلى عقل سامى الذكاء باعتباره علّه أولى للأشياء. فلم يكن من المستغرب فى تلك الأيام البحث فى أصل الأشياء دون ألوهية، حيث لم تثر هذه القضية أى تساؤل عند طاليس وانكسيمانس وهيراقليطس والآخرين الذين أحاطوا بنظام الكون، بينما انكسا جوراس وهو بلا شك أول مَنْ ألحد بين الفلاسفة، وربما كان أول مَنْ اتهم بينهم بالإلحاد [41]، وذلك راجع إلى أن انكساجوراس بعدما أكّد أن العقل هو منظم الأشياء جميعاً، عاد وفسَّر كل الموجودات الطبيعية بالعناصر الأربعة وردّها جميعاً إلى الماء والنار والهواء والترَب مما جعل سقراط يصفه بالإلحاد فى محاورة "الدفاع" لأنه عدّ الآلهة كالحجارة.

ولعلّنا الآن قد أوضحنا أن هناك اختلافاً بين الفكر الدينى الإغريقى بشكل عام والفكر الدينى فى الشرق القديم رغم أخذ الأول عن الثانى كثيراً من أصوله، وأيضاً أن هناك اختلافات أساسية بين التدّين الإغريقى السائد فى المجتمع والذى أوضحه وعبّر عنه كلاً من هوميروس وهزيود، والفلسفة التى قدّمت تصوراً أرقى للآلهة - رغم تأثرها ونشأتها بهذه البيئة الدينية التى أخرجت هوميروس وهزيود كتمهيد مباشر لنشأة الفلسفة وقد بلغ هذا التصور مرحلة عظيمة من تطوره لدى

(39) Jaeger, The Theology of Early Greek Philosophers, p. 4.

(40) Mortiner J. Adler ù William Gorman, The Great Ideas Vol. II, Chicago 1952, p. 885.

(41) Hume, On Religion, Selected and Introduction by Richard Wokkbeim, Collins, The Fantana Library, 4th Impression, 1971, p. 49.

أفلاطون - كما سنرى - فقد تصوّر أفلاطون الحقيقة الإلهية كمصدر لكل معرفة، فإن ما هو قابل للمعرفة لديه لا يُعرَف فقط على ضوء الألوهية، بل إن الألوهية أيضاً هى التى تتخطى بذاتها الموجود فى كبريائها وقوتها، تمنحه الوجود. ولقد فهم ذلك أيضاً الفلاسفة اليونانيون، بيد أن العرف وحده هو الذى شاء أن يكون هناك عدد كبير من الآلهة، فبالطبيعة ليس هناك إلاّ إله واحد، فالإنسان لا يرى الله بعينيه والله لا يشبه أحداً وهو لا يتيح لصورة أيّاً كانت أن تدل عليه. وكما يقول ياسبرز: إن الألوهية تُتصوَّر كعقل أو قانون كلى، كقدر وعناية أو أيضاً كمهندس للعالم. بيد أن الله - كما يضيف ياسبرز - عند مفكرى اليونان هو إله بالفكر وليس الإله الحى.

الفصل الثانى

الألوهية عند الطبيعيين الأوائل والمتأخرين

كان طاليس Thales (624 - 546 ق. م) أول الفلاسفة المعترف بهم، فى تاريخ الفلسفة الإغريقية، ولعلّ ذلك يرجع إلى محاولته الوصول إلى مبدأ للعالم الطبيعى. ولعلّ نجاح طاليس العلمى فى ميادين الفلك والهندسة والمغناطيسية قد ضاعف مطامعه الفكرية، فهو من حيث أنه أول عالم فى العالم العربى، قد سبق مذهب التفاؤل المتطرف الذى ساد بين علماء الطبيعة فى العصر الفيكتورى - كما يقول سارتون فى تأريخه للعلم. فلم يقنع بتعقيل الهندسة العملية، بل أراد أن يفسّر العالم نفسه، لا كما فعل الصبيانيون من السابقين عليه بالالتجاء إلى الخرافات، بل بصيغ حسية يمكن تحقيقها، أليس من الممكن كما ظنَّ، تحديد طبيعة العالم أو مادته؟. وتبدو النتيجة التى انتهى إليها، وهى أن الماء هو المادة الأولى خيالية فى ظاهرها لكننا إذا تعمّقنا النظر فيها رأيناها مقبولة، فالماء هو المادة الوحيدة التى يعرفها الإنسان بغير صعوبة فى الأحوال الثلاث: الصلبة، والسائلة، والغازية [1]. ومن هنا نجد أن طاليس قد وضع ولأول مرة المسألة الطبيعية وضعاً نظرياً بعد محاولات الشعراء واللاهوتيين، فشق للفلسفة طريقها، ووصل إلى هذه الفرضية أن الماء هو المادة الأولى والجوهر الأوحد الذى تتكوّن منه الأشياء، وكان هذا القول مألوفاً عند الأقدمين. فقد قال هوميروس إن الأوقيانوس المصدر الأول للأشياء، ومن قبل قالت أسطورة بابلية "فى البدء قبل أن تُسمى السماء وأن يُعرَف للأرض اسم كان المحيط مكان البحر"، وجاء فى قصة مصرية: "فى البدء كان المحيط المظلم أو الماء الأول حيث كان أتون وحده الإله الأول صانع الآلهة والبشر والأشياء" - وجاء فى التوراة: "فى البدء خلق السماوات والأرض، وكانت

---

(1) جروج سارتون، تاريخ العلم، ترجمة لفيف من العلماء، الجزء الأول، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثالثة، 1976، ص 364.

الأرض خاوية خالية، وعلى وجه القمر ظلام، وروح الله يرفّ على وجه المياه" - ولكن طاليس يمتاز بأنه دعم رأيه بالدليل فقال: إن النبات والحيوان يتغذيان بالرطوبة، ومبدأ الرطوبة الماء، فما منه يتغذى الشيء فهو يتكوّن منه بالضرورة. ثمّ إن النبات والحيوان يولدان من الرطوبة فإن الجراثيم الحية رطبة، وما منه يولد الشيء فهو مكوّن منه. بل إن التربَ يتكوّن من الماء ويطغى عليه شيئاً فشيئاً، كما يُشاهَد فى الدلتا المصرية وفى أنهر أيونية حيث يتركم الطمى عاماً بعد عام، وما يُشاهَد فى هذه الأحوال الجزئية ينطبق على الأرض بالإجمال، فإنها خرجت من الماء وصارت قرصاً طافياً على وجهه كجزيرة كبرى فى بحر عظيم وهى تستمدّ من هذا المحيط اللامتناهى العناصر الغازية التى تفتقر إليها، فالماء أصل الأشياء [2]. ويمتاز طاليس أيضاً عمنْ سبقوه - بأنه قد استغنى عن أى تعبير أسطورى أو رمزى لحَدْسه "إن كل الأشياء نتجت عن الماء" لأن الماء عنده جزء مشاهد من عالم التجربة. ولكن نظرته لأصل الأشياء تجعله شديد الالتصاق بأساطير الخلق اللاهوتية أو بدلاً من هذا تقوده لركب القائلين بها، إذْ على الرغم من أن نظريته هذه تبدو فيزيقية خالصة، إلا أنه من الواضح أنه يمكن الاعتقاد فيها كنظرية لها نفس ما ندعوه بالسمة الميتافيزيقية [3]. ويمكن أن نرى فيها سمات لاهوتية إذا ما لاحظنا مع سارتون أن الإسلام قد اهتم ببيان نتيجة مماثلة لما انتهى إليه طاليس بعد اثنى عشر قرناً، إذْ أوحى الله تعالى إلى محمد ﷺ بقوله: ﴿ وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ ﴾. وليس من المستحيل أن تسرّب التصور الطاليسى إلى ذهن محمد (صلوات اللّهُ عليه وسلم) ولكن ليس من الضرورى على الإطلاق أن نزعم وجود هذه الصلة، بل الأقرب إلى المعقول - كما يؤكّد سارتون دون أن يشتطّ فى إيجاد تلك الصلة التى زعمها فى البداية - أن نذكر الفرص الكثيرة التى تسنّت للنبى [4] كما تسنّت

(2) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 12 - 13، وأيضاً جورج سارتون، تاريخ العلم، جـ1، ص 365، وبراتراندرسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، ص 57.

(3) Jaeger, The Theology of Early Greek Philosophers. Pp. 20 - 21.

(4) أخطأ سارتون هنا فى تصوره هذه الصلة أولاً، وأخطأ حينما فاته أنه ليس لمحمد ﷺ هنا فضل الملاحظة والاستنتاج لأن القرآن منزل من عند الله والصحيح هنا القول بأن الله قد أنزل القرآن مصدّقاً ومعيناً لكل ما يمكن يكون ذا بال بالنسبة لحياة البشر وأفكارهم.

لطاليس لمشاهدة جدب الصحراء يوماً وامتلائها بالحياة بعد المطر فى الغد، ويصل كل منهما إلى نتيجة مشابهة، ولكنهما عبّراً عنها بشكل مختلف تبعاً لاختلاف مزاجهما، إذ كان محمد رسولاً ونبياً، وكان طاليس رجل علم [5].

وثمة قول آخر ينسبه أرسطو إليه، وهو قوله: "إن العالم ملىء بالآلهة" [6]. وكان لهذا القول تفسيرات عدة، فيشير إليه أفلاطون فى "القوانين" [7]. وقد فسّر أرسطو فى كتابه النفس بأن طاليس ربّما عنى بذلك أن للعالم نفساً مع أن القائل بالنفس الكلية هو أفلاطون وقد عاش بعده بزمن طويل، وكذلك فسّر المؤرخ أيتيوس هذا القول بأن طاليس كان يقول بعقل للعالم، وجاء شيشرون الذى رأى أيضاً أنه كان يقول بعقل إلهى أوجد الأشياء من الماء. وعلى أى حال فإنه يمكن القول بأن هذه العبارة التى وردت على لسان طاليس تعبّر عن الاتجاه السائد بين الفلاسفة الطبيعيين آنئذ، وهو الذى كان يرى فى المادة قوة حيوية دافعة، ويمكن من ناحية أخرى النظر إلى هذه العبارة على أنها منسوبة إلى طاليس باعتباره أحد الحكماء السبعة أكثر من كونه مؤسساً للمدرسة الملطية الفلسفية، لأن مثل هذه العبارة تُنسّب إلى كثير من الحكماء والفلاسفة، لذلك لا يمكن الاستناد عليها لتكوين أحكام فلسفية عامة [8]، وخاصة أن بعض مؤرخي الفلسفة اليونانية من المحدثين كبرنت Burnet يشككون فى صحة نسبتها إلى طاليس. وعلى أى حال لسنا ندرس على وجه التحديد، هل استطاع طاليس أن يقيم حدوداً فاصلة بين المادة والقوة الخالقة على صورة الألوهية أو العقل أو نفس العالم !!. أمّا الذى فعله طاليس حقاً فهى فى تلك المحاولة الأولى لإرجاع الظواهر الكونية إلى أصل واحد على أساس منطقى، والنظر إلى العالم على أنه وحدة متناسقة فى الوجود [9].

---

(5) جورج سارتون، تاريخ العلم، الجزء الأول، ص 365.

(6) أرسطو، كتاب النفس، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهوانى مراجعة الأب جورج شحاته قنواتى، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، 1949، ص 36 411، ص 10.
وانظر أيضاً: Cornford (F.M). Greek Religious Thought p. 91.

(7) أحمد الأهوانى، فجر الفلسفة اليونانية، ص 51.

(8) محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، الجزء الأول، ص 46.

(9) المرجع السابق، ص 46.

وإذا كان طاليس قد قرّر أن المبدأ الأول هو الماء فإن تلميذة انكسيمندر Anximander (610 - 547) [10] الذى ألّف كتاباً فى الطبيعة Peri Physoos بقيت لنا منه فقرة واحدة [11]، قد رأى أن الماء لا يصلح لأن يكون مبدأ أول وذلك لأنه استحال الجامد (البارد) إلى سائل بالحرارة، "فالحار والبارد" سابقان عليه، ولأن المبدأ الأول لا يمكن أن يكون معيناً، وإلاّ لَمْ نفهم أن أشياء متمايزة تتركّب منه[12]. وبناءً على هذا قال انكسيمندر بأن المبدأ هو الأبيرون أى اللامحدود أو اللانهائي، ويُعدّ هذا تقدماً خطيراً فى الفلسفة الملطية، ذلك لأنه لأول مرة أخذت خطوة للانتقال من الملموس Concrete إلى المجرد abstract [13]. فلقد أدرك انكسيمندر أن المبدأ المديم لكل الظواهر المحدودة لا يمكن أن يكون هو نفسه محدوداً، فأساس الوجود برمته لابدّ أن يختلف عن عناصر الواقع وأن يكون ذا طبيعة أخرى [14]. وقد ذهب بيرنت إلى أن الأبيرون لا نهائي الكم لأنه يحوى جميع الأشياء احتواء مكانياً كما تدل لفظة Periechien اليونانية ولكن ليس محدد الكيف لأنه قد تحدد من وجهة الكيف عند انكسيمانس حين قال بالهواء ووصفه بأنه لا نهائى، أمّا غير بيرنت من الباحثين فيرون أنه ليس محدداً من جهة الكيف أيضاً لأنه يحوى جميع الكيفيات ولكن لا كيف له ولا صفة معينة فهو أقرب إلى مبدأ شديد الشبه بالهيولى الأرسطية فهى لا نهائية ولا محدودة ولا متعينة [15]، وإذا كان هذا الأبيرون الأبدي يحوى كل الأكوان، فكيف نشأت الموجودات عنه؟

يمكننا القول بأن هناك مراحل ثلاثاً رئيسية، أولها حالة الأبيرون نفسه الذى

---

(10) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 14.

(11) أميرة حلمى مطر، تاريخ الفلسفة عند اليونان، ص 47.

(12) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 14.

(13) Windl eband (W.), History of Ancient Philosophy, translated by Hebrert Ernest, cushman, dover, Publications Inc., New -York, 1956.pp.39-40.

(14) هـ.هـ. أ. فرانكفورت، ما قبل الفلسفة، مقالة الخاتمة، ص 281.

(15) أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان، ص 47 - 48.

لا يحدّه شيء ولا يتميز فيه شيء، أمّا المرحلة الثانية فهى المرحلة التى يسودها قانون العدالة أو ما يجب أن يكون. والحق فيما يقول رسل إن لفظة العدالة لا تكاد تعبّر عن المعنى المراد، فالفكرة التى أراد انكسيمندر أن يؤكّدها هنا هى أنه لا بدّ أن يكون هناك نسبة معينة من النار ومن التراب ومن الماء فى العالم، لكن كل عنصر من هذه العناصر (وقد تخيّلها آلهة) لا يتوقف عن السعى فى سبيل اتساع رقعة ملكه، غير أن ثمة نوعاً من الضرورة أو القانون [16] الذى يقضى بأن تتحدد العناصر الأربعة وأن تنفصل عن الأبيرون الذى كانت كامنة فيه، وغير متميزة فيه، وأن يلزم كل عنصر مكانه المحدد له ولا يعتدى على غيره.

أمّا المرحلة الثالثة فتحدث حين تتكون العوالم والكائنات من العناصر الأربعة، ويرى انكسيمندر أن نشأة أى موجود جزئي مفرد من موجودات الطبيعة ظلم وتعدٍّ وكسر لنظام العدالة، ذلك لأن تكوين أى كائن من الكائنات يقضى أن يتغلّب أحد العناصر على غيره، فالكائن يتولّد من صراع الأضداد: الجاف والرطب والحار والبارد وهى صفات العناصر الأربعة، ولكن قانون العدالة وما يجب أن يكون يعود فيسرى مرة أخرى لأنه عندما يولد عالم جديد من العوالم اللانهائية، فالعدالة تقضى على عالم آخر بالفناء، لأن كل عالم يولد لا بدّ أن يكفّر عن خطيئة الميلاد بأن يفنى ليولد عالم جديد وهكذا باستمرار [17].

ولا يمكن القول بأن انكسيمندر قد توصّل إلى هذه النظرة فى أصل العالم نتيجة ملاحظته للعالم من حوله بواسطة الحواس فقط، بل كان مصدر هذه الأفكار لدى انكسيمندر ما نراه لدى هوميروس وهزيود من تفسير للعالم يشبه التفسير الذى وجدناه عند انكسيمندر: فكما أن العناصر تحتل مناطق معينة يجب ألاّ تتجاوزها وإلاّ قضى عليها بدفع الجزاء عن كل تجاوز بحكم الضرورة أو القدر Desting أو القضاء فإن الآلهة عند هوميروس كانت كل منها تحكم منطقة معينة فى العالم

(16) برتراندرسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول: الفلسفة القديمة، ص 59.
(17) أميرة حلمى مطر، الفلسفة عند اليونان، ص 49 - 50.

يجب ألاّ تتعداها، فكانت هى الأخرى خاضعة لقوة أو حكم القدر كذلك. فالقدر إذنْ عند هوميروس وأنكسيمندر يمثل قوة فوق الآلهة وفوق العناصر [18].

والأبيرون Apeiron لدى انكسيمندر هو المادة الأصلية للأشياء الموجودة والأشياء تعود إلى الأصل الذى منه نشأت بالضرورة عندما تفسد لأنها تنال جزاءها وتقدم كفارتها عن الظلم الذى تقترفه بعضها ضد بعض طبقاً لحكم أو (نظام) الزمان، ولذا فقد وصف انكسيمندر الخليقة كما لو كانت ظلماً أو خطيئة، وفساد هذه الخليقة تكفير عن هذا الظلم وتحقيق للعدالة. ويرى زيلر Zeller أن هذا التفسير يرجع إلى أصول أورفية، وهو تطبيق للمبدأ الأورفى القائل بأن الوجود الإنسانى ينطوى على خطيئة [19]. أمّا كورنفورد فيرى أن انكسيمندر يعكس فى هذه الصورة التى يقدمها تصور هوميروس وهزيود عن الكون كما أشرنا من قبل. فمركز العناصر فى نظرية الكون عند انكسيمندر يناظر مركز الآلهة فى اللاهوت الهوميرى، وكأن تصوير انكسيمندر للخليقة يماثل التصوير الدينى باستثناء أن انكسيمندر استبدل بالآلهة العناصر فى عملية الخلق والتكوين [20].

والحق أن أهمية انكسيمندر تكمن من الناحية العملية فى أنه استطاع أن يرتفع بالبحث اللاهوتى إلى التجريد، فرغم أن اتجاهه إلى عدم تحديد العلاقة بين الأبيرون والعناصر الأربعة الجزئية جعل هذا الأبيرون قريباً من فكرة الكاوس Chaos القديمة [21]، إلاّ أنه يعود إليه الفضل فى محاولته أن ينقل البحث الميتافيزيقى إلى ما وراء الخبرة الحسية لوضع مفهوم ميتافيزيقى يمكن استخدامه فى تفسيرها، فجعل العلم يتجاوز البحث فى الأشياء إلى البحث عن المفاهيم،

---

(18) كريم متى، الفلسفة اليونانية، ص 20.

(19) Zeller (E), Outline the History of Greek philosophy, meridian books, New York, 1955, p. 17.

(20) Cornford (F.M), From religion to philosophy, Harper torch books, New York, 1957. pp. 144-145.

(21) Windleband (W.) History of Ancient philosophy, p. 41.

ومفهوم الأبيرون يشهد على قدرة انكسيمندر العجيبة على التجريد الذى لم يُعرَف له مثيل من قبل [22].

وإذا انتقلنا إلى آخر فلاسفة المدرسة الأيونية انكسيمانس (588 - 524 ق.م) نجد أنه كان زميلاً ومعاصراً لأنكسيمندر [23]، وتلميذاً له، وكان أقل منه توفيقاً فى العلوم وأضيق خيالاً [24]، إذ عاد إلى موقف طاليس فى رأيه حول المادة الأولى، فقال إنها شىء محسوس متجانس، مما عُد ردّة فى تاريخ هذه المدرسة لعودته إلى تحديد المادة الأولى، بعد أن كانت لا محدودة، لا نهائية عند انكسيمندر، وقد اختار انكسيمانس الهواء كمادة أولى ويسوق هذا الرأى ثيوفر اسطوس الذى احتفظ لنا بالشذرة الوحيدة التى بقيت عن أنكسيمانس الذى يقول: إن الجوهر الأول واحد لا نهائى ولكنه محدد الكيف، إنه الهواء، منه نشأت الأشياء الموجودة والتى كانت سوف تكون، ومنه أيضاً نشأت الآلهة وكل ما هو إلهى وتفرّعت باقى الأشياء" [25].

وعلّنا نلاحظ أن أنكسيمانس يقرّ بأنه من الهواء تصدر الأشياء جميعاً بما فى ذلك الآلهة والموجودات الإلهية، وهذا الهواء ليس قريباً لنا ولكن البرودة والحرارة والرطوبة تجعل من الممكن رؤيته، والهواء فى حركة دائمة لأنه لو كان ساكناً لما حدث تغير ما، واختلافه فى الموجودات المتكثرة يكون بفعل التكاثف والتخلخل فعندما يتحدد يتخلخل ويصبح ناراً وعندما يتكاثف يصبح رياحاً وعندما يتلبد يصبح سحباً، وإذا ازدادت درجة تكاثفه فوق هذا أصبح الماء تراباً، فالتغيرات التى تطرأ على المبدأ الأول كلها تغيرات كمية [26].

وإذا تساءلنا عن السبب وراء رفض انكسيمانس لذلك العنصر اللامحدود

(22) كريم متى، الفلسفة اليونانية، ص 36.
(23) محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، الجزء الأول، الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، ص 48.
(24) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 16.
(25) أميرة حلمى مطر، الفلسفة عند اليونان، ص 51.
(26) محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، الجزء الأول، ص 48.

كمادة أولية واختيار لذلك العنصر المحدد من جهة الكيف، فربما تخيلناه يعلل ذلك - كما يقول كولنجوود - بأن أية مادة أولية لا محددة هى مجرد عدم لا يمكن أن يُكشف فيه شيء أو يُقال عنه أى شيء، ومن المستطاع قول شيء على الأقل بالفعل إذا نحن استعضنا بالمادة الأولية اللامحدودة بالهواء [27].

وهنا يرى - كولنجوود - أن انكسيمانس قد خطا خطوة إلى الأمام، فهو قد ذهب إلى ما هو أبعد من أستاذه انكسيمندر - عندما أصلح نقصاً جاء فيما قاله عن كيف تولَّد الحركة فى الجوهر الأول أضداداً له، ولكنه عندما خطا هذه الخطوة ابتعد عن عالم الفيزياء اليونانية واتجه إلى عالم آخر يمثل نوعاً من علم الفيزياء لم يكن قد عُرف بعد. فهو قد خالف قواعد الفيزياء كما كانت تُفهَم فى عصره، وهكذا يُعد انكسيمانس من وجهة نظر المدرسة الأيونية التى يُنسَب إليها بحكم العادة مثلاً للتدهور، ولكنه لا يعد كذلك من وجهة نظر أخرى، بل يُعدّ مثلاً للتقدم، وهو لا ينتمى تبعاً لهذه النظرة الأخيرة إلى المدرسة الأيونية ولكنه يُعدّ همزة وصل بينها وبين الفيثاغورية. وبالنسبة لكونه لم يكن أيونياً حقاً، فهذا يتضح بالرجوع إلى حقيقتين: الحقيقة الأولى، هى عدوله عن البرهان القاطع الذى أثبت بواسطة انكسمندر ضرورة اتصاف أى جوهر أولى كلى باللاتحديد من حيث الكيف، ولا يمكن مساواته بالهواء أو الماء على حد سواء. والحقيقة الثانية، أنه كان متردداً فى اهتمامه الأساسى - فيما يبدو - بين القول بواحدية الجوهر الأول والقول بوجود كثرة من الجواهر الطبيعية المختلفة، كل له خصائص مناسبة يتبعها، فلم يعد انكسيمانس يهتم بالسؤال الآتى وهو: ما هو الشيء الأوحد الذى صُنِعت منه كل الأشياء، وهو السؤال الأساسى عند طاليس ومدرسته تبعاً لما ذكره أرسطو، ولما كان أنكسيمانس لم يعد يُعنى بمثل هذا السؤال فإنه يصح القول بتوقفه عن الانتساب إلى هذه المدرسة، فلقد كشف انكسيمانس عما فى هذا السؤال من حماقة وتركه على حاله.

وأمّا أنه يمثل الفيثاغورية فى دور تكوينها، فأمر واضح من تمسكه بتصور

(27) ر. كولنجوود، فكرة الطبيعة، ترجمة د. أحمد حمدى محمود، مراجعة توفيق الطويل، القاهرة، مطبعة جامعة القاهرة، 1967، ص 45.

التكثف والتلطف، فلقد تغيّر عنده السؤال وأصبح: "لماذا تسلك الأنواع المختلفة من الأشياء سلوكاً مختلفاً؟" وبذلك اختلف السؤال عن صيغته فى الفيزياء الأيونية وأصبح نفس السؤال الذى واجه الفيزياء الفيثاغورية، وكانت إجابة أنكسيمانس عليه: "لأن الشيء الذى صنعت فيه - بغض النظر عمّا هو هذا الشيء - يتعرّض لتنظيمات مختلفة فى المكان". وهذا الرد هو الإجابة الفيثاغورية التى ذهبت إلى ما هو أبعد من ذلك، وإنْ كانت فكرة أنكسيمانس هى التى نبهّت إلى الانتقال من تصور الجوهر إلى تصور التنظيم، ومن تصور المادة إلى الصورة. ولذا كان من الواجب - فى نظر كولنجوود - ألا يُعدّ أنكسيمانس من المنتمين إلى المدرسة الأيونية. وكان الواجب بالأحرى أن يُعدّ همزة وصل بين هذه المدرسة وبين مدرسة فيثاغورس [28]. وما يقوله كولنجوود - يستوقف النظر، فأنكسيمانس تاريخياً وفلسفياً ينتسب إلى المدرسة الأيونية، وإنْ كان فى آرائه ما يبشّر ويمهّد للمدرسة الفيثاغورية، فإن هذا لا يجعلنا نخرجه عن إطارهم. فما ذهب إليه من تحديد كيفى للمادة الأولى بعد عدم تحددها لدى انكسيمندر ينسبه إلى المدرسة الأيونية بل ويردّه إلى طاليس أكثر مما يردّه إلى انكسيمندر أستاذه المباشر. وهذا لا يعنى من جانبا إقلالاً من مكانة انكسيمانس فهو كما يقول رسل، كان أعلى منزلة لدى القدماء من أنكسيمندر، وقد كان له أثر هام فى فيثاغورس كما كان قوى التأثير فى جانب كبير من التفكير الفلسفى الذى ظهر بعد ذلك وبالذات فى الذريين [29].

وبالإضافة إلى ذلك، فإن الشواهد التى بين أيدينا بشأنه تؤدّى إلى الظن بأنه كان أول مَنْ فرّق بين مستويين فى الألوهية، فلا شك هناك فى أنه وصف الهواء اللامحدود بأنه إلهى، ولكنه يجعل الآلهة تنشأ من هذا الهواء، وهنا لا يستطيع المرء أن يتصور إلاّ أن تكون الآلهة هى النجوم التى تجوب آفاق الهواء، [30] وهذا التمييز الذى

(28) ر. كولنجوود، فكرة الطبيعة، الترجمة العربية، ص 46 - 47.

(29) برتراندرسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، الفلسفة القديمة، الترجمة العربية، ص 61.

(30) أولف جيجن، المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية، ترجمة عزت قرنى، القاهرة، دار النهضة العربية، 1976، ص 38.

ساقه أولف حيجن يؤكّد ما قاله أيتيوس Aetius إن أنكسيمانس يعتبر أن الهواء هو الإله [31]. فهو يقول: "كما أن الريح، وهى هواء، تحافظ على التماسك فينا، هكذا يحيط النفس والهواء بالعالم كله". وجلى من هذا أن أنكسيمانس لم يعتبر الهواء مجرد مادة فيزيقية، بل جعله متصلاً على نحو غامض بإدامة الحياة، فهو إذنْ من عوامل الحياة [32]. وهذا يعطينا مدى انتساب أنكسيمانس إلى المدرسة الأيونية التى ربطت بين المادة ذات الصلة بإدامة الحياة والألوهية أو العلّة فى تكوين العالم. فليس حديث طاليس عن الماء إلاّ انطلاقاً ـ كما بيّنا ـ من رؤيته لأهمية الماء بالنسبة لحياة العالم والبشر، وهذا ما نراه واضحاً لدى أنكسيمانس حينما اختار الربط بين الهواء والألوهية.

ويقى لنا قبل أن نترك الحديث عن المدرسة الأيونية أن نتوقف عند بيان مدى أهمية هذه المدرسة وما هو الجديد الذى أضافته على ما سبقها من خطوات فكرية سواء فى الشرق أو لدى هوميروس وهزيود. والحق أن فلاسفة هذه المدرسة قد قاموا ثلاثتهم بالبحث عن بداية الأشياء أو أصلها، وإنْ كان هذا الاتجاه لم يكن جديداً - كما أشرنا - إلاّ أن الجديد - كما يرى كاسيرر - هو ما قدّموه من تعريف لكلمة "بداية" arche ، ففى كل الكوينات الأسطورية كانت كلمة أصل تعنى الحالة البدائية التى اتصف بها الماضى الأسطورى السحيق، هذا الماضى الذى زال واختفى، والذى حلّت محله أشياء أخرى، وأدرك هؤلاء المفكرون الطبيعيون الأوائل البداية إدراكاً مختلفاً - كما عرّفوها تعريفاً مختلفاً، فما كانوا يبحثون عنه ليس واقعة عَرَضية، بل علة جوهرية، ولم تكن البداية عندهم مجرد نقطة بدء فى الزمان بل هى "المبدأ الأول"، إنها شىء دال على السبق المنطقى أكثر منه دال على السبق الزمانى [33].

---

(31) Cornford (F.M), Op. Cit. p. 42.

(32) هـ. وهـ. فرانكفورت، ما قبل الفلسفة، الخاتمة، ص 279 - 280.

(33) أرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، ترجمة أحمد حمدى محمود، مراجعة أحمد خاكى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975 ، ص 81.

وقد اتفق هؤلاء الأيونيون على تصور العالم شيئاً متمايزً قائماً فى مادة أولية متجانسة، فلقد اعتقدوا أن ما صُنِع منه العالم مما ثل لما هو محيط به، وفرّق طاليس - فيما يبدو - بين هذه المادة الأولية وبين الله. وإنْ كان خلفاؤه قد قالوا بوجود هوية بين الشيئين وتصوروا قيام المادة الأولية اللامتمايزة بخلق متمايزات هى العوالم [34]. ولذا فمن الملاحظ أن أنكسيمندر وإنكسيمانس لم يضعا تفرقة بين الإله والطبيعة. بل تصوّروا أن الطبيعة هى الإله، والإله هو الطبيعة، وهذا هو المذهب المعروف باسم مذهب وحدة الوجود Panthiesme من المقدم Pan أى كل، والكلمة ثيوس أى الإله. فهما أقرب من طاليس إلى القول بوحدة الوجود. وإنْ كانت هذه ظاهرة عامة لدى الفلاسفة السابقين على سقراط بشكل عام [35]. ومن أبرز هؤلاء الفلاسفة الطبيعين هيراقليطس Heraclitus (540 - 475 ق.م) وهو من الفلاسفة الذين يختلف المؤرخون اختلافاً عظيماً فيما بينهم على تفسير فلسفته، فقد ذهب القدماء وعلى رأسهم أرسطو إلى أنه من جملة الطبيعين الأولين، لأنه نشأ فى أيونية، ولأنه قال بالنار علّة أولى للأشياء، وكذلك فى العصر الحديث يتابع جومبرز وإلى حد ما زللر وبرنت ويوسف كرم، أرسطو فيضعونه ضمن الطبيعيين الأوائل [36]، وإنْ كنا نرى غير ذلك، فهيراقليطس يُعدّ نموذجاً خاصاً فى تاريخ الفلسفة اليونانية - فعلى الرغم من كونه أيونياً، إلاّ أنه لم يتصف بالنظرة العلمية التى تميّز بها أهل ملطية، بل كان صوفياً من نوع فريد [37]. فقوله إن النار هى المبدأ الأول الذى تصدر عنه الأشياء وترجع إليه، لا يكفى لكى ننسبه إلى المدرسة الأيونية، فمن المحتمل أنه لم يقصد بهذه النار تلك النار التى ندركها بالحواس، بل ناراً إلهية لطيفة للغاية أثيرية، نسمة، حارة، حية، عاقلة، أزلية، أبدية هى حياة العالم وقانونه يعتريها وهن

(34) ر. كولنجوود، فكرة الطبيعة، ص 47.

(35) عبد الرحمن بدوى، خريف الفكر اليونانى، الطبعة الرابعة، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1970 ، ص 165.

(36) أحمد الأهوانى، فجر الفلسفة اليونانية، ص 98.

(37) برتراندرسل، المرجع السابق، ص 79.

فتصير ناراً محسوسة، ويتكاثف بعض النار فيصير بحراً، ويتكاثف بعض البحر فيصير أرضاً. وترتفع من الأرض والبحر أبخرة رطبة تتراكم سحباً، فتلتهب وتنقدح منها البروق وتعود ناراً، أو تنطفئ هذه السحب فتكون العاصفة وتقود النار إلى البحر. ويرجع الدور. فالتغير يجرى أبداً فى طريقين متعارضين: طريق إلى أسفل، وطريق إلى أعلى، مع بقاء كمية المادة الأولى أو النار واحدة ومن تقابل هذين التيارين يتولّد النبات والحيوان على وجه الأرض. غير أن النار تتخلّص شيئاً فشيئاً مما تحوّلت إليه، فيأتى وقت لا يبقى فيه سوى النار، وهذا هو الدور التام أو "السنة الكبرى" تتكرر إلى غير نهاية بموجب قانون ذاتى ضرورى (لوجوس) Logos [38]. وهذه الدورة الكونية تتضح من شذرات هيراقليطس الذى يقول فيها: "هذا العالم Kosmos ، وهو واحد للجميع لم يخلقه إله أو بشر، ولكنه كان منذ الأبد، وهو كائن، وسوف يوجد إلى الأزل، إنه النار، التى تشتعل بحساب، وتخبو بحساب" [39].

وهذه الشذرة توضح لنا قدم العالم لدى هيراقليطس وأن جوهر هذا العالم هو النار التى تمثل تحولاتها المستمرة حياة العالم وأبديته، ويضيف هيراقليطس موضحاً هذه التحولات: "وهذه هى الصور التى تتحوّل إليها النار: أولاً البحر، ثم نصف البحر أرض، ونصفه الآخر أعاصير" [40] وأيضاً قوله: "هناك تبادل بين النار وجميع الأشياء كالتبادل بين السلع والذهب أو الذهب والسلع" [41]. ولكن هيراقليطس مقتنع بأن بعد كل هذه التحولات التى للنار سيأتى الوقت الذى تعلو فيه وتحكم كل الأشياء، فهو يقول "عندما تعلو النار على جميع الأشياء، فإنها سوف تحكم عليها وتدينها" [42].

---

(38) يوسف كرم، المرجع السابق، ص 18. وانظر، أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان ص 60.

(39) هيراقليطس، شذرة 20 بترقيم بيرنت نقلاً عن أحمد الأهوانى، المرجع السابق، ص 104 – 105.

(40) هيراقليطس، شذرة 21، نفس المرجع، ص 105.

(41) هيراقليطس، شذرة 22، نفس المرجع، ص 105، وانظر أيضاً كل شذرات هيراقليطس فى:
Bakewell (charles M.), Source book in Ancient philosophy, Charles Seribner,s sons, New York, 1907, pp. 29 - 35.

(42) هيراقليطس، شذرة 26، نقلاً عن المرجع السابق، ص 105.

ولا يخفى علينا أن هيراقليطس يهدف بذلك إلى التوحيد بين الإله والنار من جديد لأنه يعتقد بأن وراء التغير البادى فى عالم المحسوسات وحدة وائتلافاً ينبغى علينا إدراكه "فالائتلاف الخفى أفضل من الظاهر" (43). والإله هو النهار والليل والشتاء والصيف والحرب والسلام والشبع والجوع. "لكنه يتخذ أشكالاً عدة، كما يطلق على النار أسماء تختلف - إذا امتزجت بالتوابل - باختلاف الشذى الذى يفوح فى كل حالة" (44). فالإله هنا يجمع كل هذه الأضداد فى وحدة واحدة، لأنه فى كل هذه الثنائيات شيء ما مفرد يكمن بداخلها وعلى الرغم من أنه يظهر كل وقت فى شكل مختلف ويُسمَّى أسماء مختلفة بين الناس، فإن هذا الشيء الواحد يظلّ مؤكداً نفسه، فى كفاح وتغير، وهذا هو ما يدعوه هيراقليطس بالإله. وهو ليس موجوداً فى الليل أقل من وجوده فى النار، ولا فى الشتاء أقل من الصيف ولا فى الحرب أقل من السلم، ولا فى الجوع أقل من الشبع (45) وكأن هيراقليطس يريد أن يفهمنا أنه لو لم يكن هناك أضداد يلتئم بعضها مع البعض لما كان هناك اتحاد حين يقول أيضاً "إنه الفن الذى يكون مصدر الخير لنا" (46)، والحق أن ما نراه نحن ظلماً فى بعض الأحيان لا يصدر عن الإله، وذلك لاعتقاد هيراقليطس بأن "جميع الأشياء بالنسبة إلى الإله جميلة وحق وعدل، ولكن الناس يعدون بعض الأشياء ظلماً وبعضها الآخر عدلاً" (47)، فالعدل الإلهى موجود لدى هيراقليطس كما كان موجوداً لدى انكسيمندر من قبل، فالعدالة الكونية تسود ميتافيزيقاه، وهى عدالة

---

(43) المرجع السبق، شذرة 47.

(44) برتراندرسل، المرجع السابق، ص 48، وأيضاً محمد على أبو ريان، المرجع السابق، نقلاً عن فيليب ويلرايت "هيراقليطس فى العالم اليونانى" ترجمة على سامى النشار وآخرون. وانظر أيضاً ترجمة شذرات هيراقليطس المنشورة بكتاب:

Cornford (F.n) Greek religious thought, pp. 84 - 85.

(45) Jaeger (W.) Theology of Early Greek philosophers. P. 119.

(46) براتراندرسل، نفس المرجع، ص 84.

(47) هيراقليطس، شذرة 61، نقلاً عن ترجمة أحمد الأهوانى، نفس المرجع، ص 108.

تمنع الكفاح بين الأضداد فى هذا العالم من أن ينتهى بنصر تام لضدٍ على ضد. "فلن تتجاوز الشمس مدارها، وإنْ تجاوزته، كشف أمرها خادمات العدالة"، ولا بدْ أن نعلم "أن الحرب مشتركة بين الجميع، وأن الكفاح عدل" (48).

وهذا الصراع الذى يمثل العدالة لديه يدور أيضاً بين النار الخالصة والعناصر السفلى. فكل شىء يتغير داخل الإنسان، فالروح كمبدأ حى هى نار، وهى سجينة مقيدة فى الجسد المصنوع من الماء والترْب الذى بسبب صرامته الفطرية يمثل بالنسبة للروح شيئاً بغيضاً، وبهذه النظرية وحّد هيراقليطس فكرتى التناسخ Transmigration والجزاء retribution بعد الموت. وقد عزْ هذا كفيثاغورس لأسرار معينة وغامضة (49). وعنهما أخذ أفلاطون هذه الفكرة معبّراً عنها على لسان سقراط فى محاورة "فيدون" حينما شبّه النفس كالسجين فى الجسد الفانى، وقال بالتناسخ لكى يبين اختلاف جزاء النفس طبقاً لما قدّمته من أعمال فى هذا العالم، فإنْ كانت نفساً لفيلسوف كان جزاؤها العيش مع الآلهة، أمّا إنْ كانت نفساً معتدلة، فإنها تعود فى جسد نملة أو نحلة من الحيوانات الاجتماعية الأليفة، وإنْ كانت نفساً شريرة اقترفت الذنوب وارتكبت الشرور فإنها تعود فى جسد حيوانات مفترسة كالذئاب (50). ولا تخلو شذرات هيراقليطس من تمجيد لكلمة الإله العليا واعتبارها الدستور الخفى الذى ينظّم العالم والذى ينبغى على الإنسان أن يبحث عنها دائماً منصتاً إليها فى جلال وهيبة فهو يقول:

"لا تنصتوا لى بل للوغوس، لأن "اللوغوس" مشترك بين الجميع"، واللوغوس هنا لفظة تعنى الكلمة الكلية الإلهية العليا، والإنصات إليها لدى هيراقليطس يُعدّ جوهر العقل الإنسانى الذى تُعدّ حقيقته من حقيقة هذا الجوهر الإلهى الكلى

(48) برتراند رسل، نفس المرجع، ص 85.

(49) windleband, Ibid, p. 56.

(50) أفلاطون، فيدون، الترجمة العربية للدكتور زكى نجيب محمود، فى "محاورات أفلاطون" القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والنشر، 1966، ص 153 - 155.

والإنسان لا يعرف حقيقة إلاّ بالاتحاد بها اتحادا كلياً، وقد يرتّب على هذه الفكرة لدى هيراقليطس معارضته لمنهج آخر فى المعرفة يقتصر على جمع المعلومات التى تصف الحقيقة ولكنها لا تبلغ لبها، "فالمعلومات الكثيرة لا تكفى للفهم" (51).

وإذا كان هيراقليطس ينتقد مواطنيه فى معارفهم المرتبطة بجمع المعلومات الحسية فإنه ينتقدهم بشدة حينما يهاجم آلهتهم الشعبية ويحارب الدين الشعبي Popular religion المنتشر بينهم لأنه يجد فيه عدداً من العادات والأفكار معيبة ومخجلة، وغير لائقة ومثيرة للسخرية القاسية. ولكنه رغم ذلك يرى أن الفكرة الدينية عن الإله الأعلى المسمى زيوس فكرة تستحق التقديس والاحترام لأنها توقظ الفكر السامى المترفع الطاهر.

وبالطبع ففكرته عن الإله لا يمكن أن تتساوى بتلك الصورة ذات الصفات الإنسانية لزيوس، anthropomorphized form of zeus بل إنه يسير فى اتجاه يبقى الإله بعيداً عن أى ملامح إنسانية (52). فهو يتحدث عن "الإله" باعتباره متميزً عن "الآلهة" حين يقول "إن سبيل الإنسان لا حكمة فيها، أمّا سبيل الإله ففيها الحكمة" (53). و"يُسمَّى الإنسان طفلاً بالنسبة إلى الإله، كما هى الحال فى الطفل بالنسبة إلى الإنسان" و"أحكم الناس كالقرد بالنسبة إلى الإله كما أن أجمل القرود قبيح بالنسبة إلى الإنسان" (54).

ولا شك أن هذه الشذرات المتفرقة قد نأت بهيراقليطس عن الواحدية المادية الصرفة التى وجدناها لدى أسلافه من الأيونيين: طاليس وانكسيمانس، فهو لم يعتمد فيها على توضيح أن النار التى اعتبرها العنصر الأول عنصراً غير محسوس. بل أوضح علاوة على ذلك إيمانه بوحدة كامنة فى تلك الأضداد ورائها. ورسم لمواطنيه طريق الوصول إلى إدراك هذه الوحدة وفهمها وطالبهم بالعلو على هذه المحسوسات لكى يستطيعوا الاتحاد بذلك الإله صاحب الكلمة العليا. وبشكل عام فقد أخذ

(51) أميرة حلمى مطر، نفس المرجع السابق، ص 58.

(52) Jaeger, Ibid., p. 125 - 126.

(53) برتراندرسل، المرجع السابق، ص 85.

(54) هيراقليطس، شذرة 97، 98، نقلاً عن ترجمة أحمد الأهوانى، المرجع السابق ص 110.

هيراقليطس موقفاً فى الأمور الدينية شبيهاً بموقف فيثاغورس، ولم يكسر الاعتقاد الشائع كسراً تاماً، بل أيّد تفسير الأساطير المشتملة على التوحيد وذات الدلالة الأخلاقية [55]، وهذا ما أكّده وقام ببلورته وتطويره أفلاطون بعد ذلك.

وعلاوة على ذلك فقد أسهم اكتشاف هيراقليطس لسيلان وتغير هذا العالم فى تطور الفلسفة اليونانية لفترة طويلة، ففلسفات كل من بارمنيدس وديمقريطس، أفلاطون وأرسطو يمكن وصفها - على حد تعبير بوبر - بأنها محاولات لحل الإشكالات فى هذا العالم المتغير الذى اكتشفه هيراقليطس [56]. ورغم الاختلاف بين هيراقليس وأفلاطون فى هذا الموضوع، إلاّ أن هناك تشابهاً بينهما، فهيراقليطس قد عمم تجربته فى رؤيته للتغير الاجتماعى إلى عالم "جميع الأشياء"، وقد فعل أفلاطون نفس الشىء ولكنه مد اعتقاده الخاص بالدولة المثالية التى لا تفسد إلى مجال "الأشياء جميعاً" فقد اعتقد أن لكل نوع من الأشياء العادية الفانية مثالاً يضاهيه لا يفنى، وهذا الاعتقاد فى الأشياء التى لا تتغير ولا تفنى الذى يُسمَّى عادة بنظرية الصور أو المُثل أصبح المبدأ الأساسى والمركزى فى فلسفة أفلاطون [57]. وإذا أضفنا إلى هذا أن نظرية المُثل الأفلاطونية تُعدّ - كما سنرى - محور حديث أفلاطون حول الألوهية لعرفنا إلى أى حد كان تأثير هيراقليطس كبيراً على أفلاطون رغم إهمال أفلاطون الاعتراف بهذا التأثير فى محاوراته.

وإذا انتقلنا إلى دراسة فكرة الألوهية لدى الطبيعيين المتأخرين، وجدنا أنهم قد عاصروا تيارين مثاليين قد ظهرا معهم هما الإيلية والفيثاغورية، ولذا فإن دراستنا لهم ستدور حول التساؤل عما أضافوه من جديد على أسلافهم من الطبيعيين الأوائل وهل تأثروا بالمثاليين من معاصريهم أم ساروا على نفس نهج أسلافهم فى تصورهم للألوهية؟

---

(55) Windleband, Ibid, p. 56.

(56) Popper (K.R.), The open society and its enemies, Vol I. The spell of plato, London, George Routledge of sons, LTD., 1974, p. 10.

(57) Popper (K.R.) Ibid, pp. 16 - 17.

وهؤلاء الفلاسفة هم انكساجوراس وانبادوقليس وديمقريطس، ولما كان الأول قد تأخر فى نشر آرائه عن الثانى مع أنه أقدم منه وكان من جهة أخرى قد عمّر بعده، وتفلسف فى أثينا، واستقّرت فيها الفلسفة منذ ذلك الحين إلى زمن طويل، فقد أخّرنا الكلام عنه [58].

ويمثل أنبادوقليس (490 - 430 ق.م) فى شخصه أكمل تمثيل ذلك الخليط الذى كان فى فيثاغورس، فهو كان فيلسوفاً ونبياً وعالماً ومهرِّجاً فى آنٍ واحد، ورغم أنه كان معاصراً لبارمنيدس إلاّ أن مذهبه يتصل فى كثير من وجوهه بصلات من التقارب مع هيراقليطس أكثر مما يتصل بـ بارمنيدس [59] وقد كان معروفاً كسابقيه لدى العرب بل كانوا يعتبرونه أول مَنْ وصف من اليونانيين بالحكمة لأنه - كما يقول محمد بن يوسف العامرى - كان تلميذاً لداود عليه السلام وصاحباً لـ لقمان الحكيم [60].

والكون عند أنبادوقليس كالكون عند أسلافه، انكسيمندر وهيراقليطس، له نفس الملامح والصفات التى لكل الفكر الكونى الأغريقى، المفسّر للعملية الطبيعية بطرق التشبيه المأخوذة عن حياة الناس الاجتماعية والسياسية [61]، إلاّ أنه لم يحاول ردّ الأشياء إلى مادة واحدة كما فعل الأيونيون، ولكنه اعتبر موادهم الثلاث (الماء والهواء والنار) عناصر وأصولاً، وزاد عليها التراب، فكان أول مَنْ وضع التراب مبدأ، وقال إن هذه الأربعة مبادئ على السواء ليس بينها أول ولا ثان، لا تتكوّن ولا تفسد فلا يخرج بعضها من بعض، ولا يعود بعضها إلى بعض. لكل منها كيفية خاصة: الحار للنار، والبارد للهواء، والرطب للماء، واليابس للتراب، فلا تحول بين الكيفيات، ولكن الأشياء وكيفياتها تحدث بانضمام هذه العناصر وانفصالها بمقادير مختلفة، على نحو ما يخرج المصور بمزج الألوان صوراً شبيهة بالأشياء الحقيقية. وإنما تجتمع العناصر

---

(58) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 35.

(59) برتراندرسل، نفس المرجع السابق، ص 98.

(60) الشهرزوري، مقدمة نزهة الأرواح وروضة الأفراح، تحقيق محمد بهجة الأثرى، منشور بكتاب "نصوص فلسفية" مهداة إلى الدكتور إبراهيم مدكور، بإشراف دكتور عثمان أمين، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1976م ، ص 151

(161) Jeager (W.), Op. Cit, p. 139.

وتفترق بفعل قوتين كبريين يسميهما، المحبة والكراهية [62]، المحبة تضم الذرات المتشابهة عند التفرق والكراهية تفصل بينها. ويتغلب كل منها حيناً فى الدور الواحد من أدوار العالم، دون أن تستقر الغلبة للمحبة فتسود الوحدة الساكنة، أو للكراهية فتسود الكثرة المضطربة، فيمرّ العالم بدور محبة تتخلله الكراهية وتحاول إفساده، ثم بدور كراهية تتخلله المحبة وتعمل على إصلاحه. فتارة ترجع الكثرة إلى الوحدة وهى الكثرة الإلهية تتحد فيها العناصر جميعاً، وطوراً تتفرّق الوحدة إلى الكثرة، وتتعاقب الأدوار كل منها كما كان بالتمام إلى ما لا نهاية [63] ويتضح هذا من حديث انبادوقليس نفسه فهو يقول فى قصيدته "فى الطبيعة": "لقد نما فى وقت واحد فأصبح واحداً بعد أن كان كثيراً" وفى وقت آخر انقسم وأصبح كثيراً بعد أنْ كان واحداً، فهناك خلق مزدوج للأشياء الكائنة الفاسدة وفناء مزدوج كذلك .. وهذه العناصر لا تتوقف أبداً عن التيار المستمر، فتتحد فى بعض الأحيان تحت تأثير المحبة حتى يصبح كل شىء واحداً، وفى بعض الأحيان الأخرى تتحرك الأشياء كل إلى وجهة بسبب قوة الغلبة المنفرة. فهذه العناصر جميعاً متساوية، وذات أعمار واحدة، ومع ذلك فلكل واحد منها ميزة وطبيعة خاصة ثم تسود على مر الزمن. ولا يظهر إلى الوجود أو يختفى من الوجود شىء خلاف هذه العناصر، لأنها لو كانت فاسدة على الدوام ما كانت موجودة الآن" [64].

وهنا نجد تشابهاً بين انبادوقليس وهيراقليطس فى تفسير نشأة الأشياء، فكما أن وجود الأشياء عند هيراقليطس يُعزَى إلى تعادل الحركة الصاعدة نحو النار والحركة الهابطة نحو التراب، وكذلك فإن وجودها عند انبادوقليس يُعزّى إلى تعادل المحبة والكراهية [65]، وإذا كان أنكسيمندر قد قال بالإنضمام والانفصال، وانكسيمانس بالتكاثف والتخلخل، وكلا الأمرين يحتاج إلى علّة، فما علّة الانضمام

(62) وهذه تُسمى فى الكتب العربية أحياناً: المحبة والغلبة، وقد استعمل هذه التسمية الدكتور الأهوانى، أو المحبة والعدوان لدى البعض، أو المحبة والبغض لدى آخرين.

(63) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 35 – 36.

(64) انبادوقليس "قصيدة فى الطبيعة"، الترجمة العربية لها لأحمد فؤاد الأهوانى نفس المرجع السابق ص 167 – 168.

(65) كريم متى، الفلسفة اليونانية، ص 58.

أو التكاثف، وما سبب الانفصال أو التخلخل؟ فإننا نجد لدى انبادوقليس التعليل الذى يقبله العقل لهذه الظواهر، وهى المحبة والكراهية، اللذان يُعدّان أزليان كالعناصر الأربعة المادية، فالحب موجود داخل العناصر الأربعة ومساوٍ لها فى الطول والعرض، أمّا الكراهية فموجودة خارجها ومساوية لها فى الثقل، وعليه كان انبادوقليس أول مَنْ قال بوجود نوعين من الأصول أو الجواهر، مادية وحركية، فأمّا المادية فهى النار والهواء والماء والتراب، وأمّا الحركية فهى الحب والكراهية اللذان يحركان العناصر المادية حركة آلية وبذلك يمكن أن يُعدّ أنبادوقليس أول مَنْ ميّز أيضاً المادة عن سبب حركتها، فبعد أن كانت المادة طبيعة حية قادرة على النمو والحركة الذاتية ولا تحتاج إلى ما يحرّكها أصبحت عند أنبادوقليس مواتاً مطلقاً ترجع حركتها إلى سبب آخر غيرها [66].

ولكن ينشأ هنا تساؤل عن كيفية إحداث المحبة للاتحاد وكيف تفعل الكراهية فعلها؟ أهناك غاية يهدف العالم إلى بلوغها أم أن العالم أشبه بالآلة التى تسير منذ أن انطلقت بغير غرض؟ الحق أن عالم أنبادوقليس مادى وآلى ويمتاز بالحركة الدائمة كما عرفنا، وهو أيضاً لا يفتقر إلى علّة أخرى خلاف المحبة والكراهية اللتين حرّكتا العناصر ابتداء ولا تنفكان تحركانها فى الطريقين اللذين تحدثنا عنهما، فالعناصر الأربعة بالإضافة إلى المحبة والكراهية، هى الحقائق الست المادية التى تخلو عن الغاية، مما جعل أفلاطون وأرسطو فيما بعد ينتقدان أنبادوقليس على أساس انعدام العلّة الغائية فى مذهبه [67]. فالكائنات التى نشاهدها على صورة معينة إنما ظهرت "كيفما اتفق" أى بمحض الصدفة. ومع ذلك فتكوينها هذا التكوين إنما يخضع أيضاً للضرورة، أى لحكم الضرورة العمياء Chaos ، تلك الفكرة التى سادت الأساطير اليونانية منذ أيام هوميروس وهزيود، فقد ظهرت الأرض Earth والحب Eros عن هذا العلماء. وقد اقتبس أفلاطون هذه الفقرة فى

(66) نفسه، ص 58 - 59.

(67) أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص 185.

"المأدبة" فى الحديث الذى يقدمه عن طبيعة الحب لكى يثبت أن الحب هو الأقدم بين كل الآلهة [68].

وقد عبّر أنبادوقليس عن أن الضرورة أمر إلهى، إذْ أن الآلهة قد أقسمت قسماً موثقاً بأغلظ الإيمان على أن تحافظ على هذا النظام محافظة تامة [69]. ولعلّ هذا هو ما جعل انبادوقليس يشعر بأنه قد كشف الوجه الحقيقى لنشاط القوى السامية فى الطبيعة، رغم أنه لم يكن مهتّماً بإعطاء برهان خالص على وجود الآلهة كما كان أسلافه يهتمون بذلك، فبالنسبة لهم جميعاً كان الوجود الإلهى فى العالم وجوداً مباشراً ومطلقاً. أمّا مشكلة وجود الإله بالنسبة إليه، كانت ببساطة مشكلة صورة هذا الإله [70].

وصورة هذا الإله لديه غير واضحة، فقد اتضح من نظريته فى العناصر الأربعة مضافاً إليها نظريته فى المحبة والكراهية كعنصرين محركين لا تعطينا تلك الصورة لأنها لا تبين لنا كما يقول ييجر إلاّ أن فلسفته الطبيعية مركبة من أحادية أكسينوفان و الإيليين السابقين عليه، مع ذلك التعدد فى الآلهة الذى تصوره نتائج تلك النظرية الفيزيقية [71]. إذْ أنه قد اعتبر تلك العناصر الأربعة متساوية فى الألوهية والقيمة والخلود، وإن كان أرسطو قد اعتبر يقدم النار على غيرها من العناصر الأخرى عندما يتحدث عن الأحياء، ويحدث الامتزاج والفصل بفعل القوتين الإلهتين الحب والكراهية [72]. وتلك هى الآلهة الحقة عنده [73]، وذلك إذا استبعدنا ادعاءه هو نفسه بأنه نبى أو إله، حينما يصوّر نفسه بأنه معبود من أهل

(68) Jaeger (W.), Op. Cit. 139.

(69) راجع: انبادوقليس، التطهير، المنشور ترجمة له بكتاب أحمد فؤاد الأهوانى نفس المرجع، ص 186.

(70) Jaeger (W), Op. Cit., 153.

(71) Ibid., p. 153.

(72) أميرة حلمى مطر، نفس المرجع السبق، ص 98 – 99.

(73) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 36.

مدينته وسكان المدن الأخرى الذين التفوا حوله يطلبون حكمته الروحية، وعلاجه الطبى. فهو يقول فى استهلال قصيدته "التطهير": "أيها الرفاق الذين تسكنون المدينة العظيمة المطّلة على صخور اكراجاس الصفراء. أيها الصحاب العاكفون على الأعمال الفاضلة، الحامون ذمار الأغراب، الراعون حقوقهم، البريئون عن أعمال البشر سلامًا. إنى أطوف بينكم وأمشى إلهاً مُخَّلداً لا بشراً فانيًا، يخلع جميع الناس علىَّ كما ترون تيجان الزهور، ويمجدنى الرجال والنساء حين أزورهم فى مدائنهم المزدهرة (كأننى إله) ويتبعنى منهم آلاف يسألوننى عن طريق الفوز ينشد بعضهم المعجزات، ويطلب بعضهم الآخر منى كلمة عن علاج أمراضهم الكثيرة التى أوجعتهم بآلامها زمناً طويلاً [74].

ولقد كان انبادوقليس بالفعل ذا شهرة واسعة، آزر الشعب حين ثار على حكم الطغيان، وزادت محبة الشعب له حين رفض التاج الذى قُدِّم إليه. ولم تكن منزلته سياسية فقط، بل كان فى نظر الشعب إلهاً، أو نبياً ، أو مخلِّصاً لأرواحهم ونفوسهم، كما قال هو عن نفسه لأنه كان يتحدث عن ثقة مستمدة من ثقة أهل وطنه به، غير أن ما ذهب إليه من أنه إله كان شيئاً فريداً فى تاريخ الفلسفة اليونانية. والحق أن تجاربه الدينية التى سار فيها على نهج النّحلة الأورفية هى التى صبغت روحه هذه الصبغة، وجعلته يعتقد هذا الاعتقاد. والأورفية كما نعلم قد اندمجت فى الفيثاغورية فى تصور النفس الإنسانية على أنها إلهية هبطت إلى البدن عقوبة لها، وليس لها من سبيل إلى الخلاص إلاّ بالتطهير، والاعتقاد السائد أنه كان من أكبر ممثليها فى القرن الخامس، إذ يرىّ أنه قد تعلّم على يد فيثاغورس نفسه [75].

ولقد نقل أفلاطون هذا أيضاً فى محاورة "فيدون" حينما تحدّث عن التطهير

(74) انبادوقليس، التطهير، ترجمة أحمد فؤاد الأهوانى، بنفس المرجع السابق ص 187.
وانظر أيضاً: برتراندرسل، نفس المرجع السابق، ص 103.
(75) أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص 187 - 188.

وعن مصير النفس الإنسانية [76]، ولعلّ سقراط فى تلك المحاورة يشبه نفسه بانبادوقليس حينما يطمئن تلاميذه على مصيره لأن نفسه لم ترتكب خطيئة وأنها ولا شك ستعود إلى الخلود مع الآلهة ومع الخالدين من أبناء البشر. ولم يقف تأثير انبادوقليس على أفلاطون بل انتقل من خلاله أحياناً، ومن خلال شذراته هو نفسه إلى الفلاسفة المسلمين، فالشهرستانى فى "الملل والنحل" يصوِّر هذا الحديث لأنبادوقليس عن الخلاص للنفس بأنه تصوير للقيامة فى ملحمة بارعة الخيال، إلاّ أنه يعيب عليه أنه قد جعل الخلاص للنفوس جميعاً ولم يفرِّق بين الطيب والخبيث، بل هو لديه خلاص عام لجميع النفوس [77].

والحق أن هذا الانتقاد ليس صحيحاً لأن أنبادوقليس يفرق بين الناس تبعاً لأفعالهم كما فعل أفلاطون، فبعضهم فقط هو الذى سيحظى فى النهاية بالنعيم الأبدى فى رفقة الآلهة، ولعلّ هؤلاء هم الذين يترفّعون عن الخطيئة خلال التجسدات الكثيرة التى تظهر فيها أرواحهم. فهو يقول فى نص شبيه تماماً نجده لدى أفلاطون "ولكنهم (أى أولئك الأطهار) يظهرون آخر الأمر بين البشر الفانى مظهر أنبياء وناظمى أناشيد وأطباء وأمراء، وبعدئذ يصعدون آلهة مجدهم الشرف، يقاسمون سائر الآلهة مدفأتهم ويجلسون معهم إلى مائدة واحدة، أحراراً من متاعب بنى الإنسان، آمنين من بطش القضاء، وبمنجاة من الأذى" [78].

وقد سبق أنبادوقليس، أفلاطون أيضاً إلى الفكرة التى جاءت فى أشهر فقرة كتبها أفلاطون فى "الجمهورية" وهى الفقرة التى يشبّه فيها هذا العالم بالكهف، لا نرى فيه إلاّ ظلال الحقائق التى تقع فى العالم المضىء من فوقنا، وإنْ كان مصدر هذه الفكرة يرجع إلى تعاليم المذهب الأورفى [79]، كما أشرنا من قبل.

---

(76) انظر: أفلاطون، فيدون، ترجمة زكى نجيب محمود ز، ص 152 وما بعدها.
(77) عبد الكريم الخطيب، الله والإنسان، القاهرة، دار الفكر العربى، 1971 ص 242.
(78) برتراندرسل، نفس المرجع السابق، ص 104 – 105.
(79) نفس، ص 104.

أمّا أنكساجوراس Anaxgoras (500 - 428 ق.م)، فقد ماثل سابقيه من الطبيعيين فى كثير من آرائهم، إلاّ أنه قد تميّز عنهم بأن القوة الحيوية والمحركة لديه مميزة عن الجسم الذى تحرّكه، وهو فى هذا أشبه بأنبادوقليس إلاّ أنه قد فاته أيضاً حينما جعل هذه العلّة متمايزة عماّ تحركه، وقد أسماها العقل nous-mind أو الفكر Inteligence ، وقد اقترح انكساجوراس هذا الاسم بوعى تام وعن قصد، ووظيفة هذا العقل ترتيب وتنظيم الأشياء بواسطة حركة دائرية ينتج عنها ذلك النظام الآلى. إنه بوضوح ذلك المبدأ الذى خطط بعقله الإلهى السامى، نظام العالم بكل جزئياته. هذا المبدأ السامى، الذى جعل سقراط يأمل فيه أكثر مما وجده فيه فعلاً [80].

والحق أن انكساجوراس فى تفسيره لنشأة الأشياء لا يختلف كثيراً عن سابقيه فهو يخلط بين كل ما تصوره، حينما يقول: "كانت جميع الأشياء معاً، لا نهاية لها فى العدد والصغر لأن الصغير أيضاً لا نهائى، ولّما كانت جميع الأشياء معاً، فلم يكن ممكناً لصغرها تمييز أى شىء منها. ذلك أن الهواء والأثير، لأنهما لا نهائيان، كانا يحكمان كل شىء وهذا راجع إلى أنهما كانا أكثر العناصر أهمية فى الامتزاج الأخير، سواء فى العدد أو فى الحجم ... ولّما كانت هذه الأمور كذلك، فيجب أن نفترض احتواء الأشياء المركبة على أشياء كثيرة من كل نوع، وعلى بذور جميع الأشياء التى تحتوى على أشكال من كل ضرب وألوان من كل منها، وأذواق لذيذة، وأن الناس أيضاً قد تألفت منها، وكذلك الكائنات الأخرى ذات الحياة. وقبل أن تنفصل هذه الأشياء كانت كلها معاً، دون أن يتميز أى لون لأن امتزاجها كان يحول دون ذلك، نعنى امتزاج الرطب واليابس، والحار والبارد، والنور والظلمة، وكان فى الامتزاج مقدار عظيم من الأرض، وبذور لا نهاية لعددها، ولا يشبه أحدها الآخر، لأن شيئاً لا يشبه آخر، ولما كان الأمر كذلك فعلينا أن نعتقد أن كل شىء موجود فى الكل" [81].

---

(80) Cornford, Greek religious thought, p. xxii.

(81) انكساجوراس، فى الطبيعة، الترجمة العربية لأحمد فؤاد الأهوانى، بنفس المرجع السابق، ص 193.

ولكن حديث انكساجوراس عن العقل كمبدأ منظِّم لكل هذه الأشياء، هو مبلغ الجدة والطرافة لدى انكساجوراس. ولعلّ هذا العقل هو "الإله" لديه، مما يجعل دراسة الإنسان بما لديه من قوى مماثلة للإله داخل نفسه، تُعدّ مدخلاً لدراسة العقل الإلهى [82]. ولنمعن النظر فيما يقوله انكساجوراس حول تصوره لهذا "العقل": "فى كل شىء جزء من كل شىء، ما عدا العقل Nous ، وهناك بعض الأشياء تحتوى على العقل أيضاً .. جميع الأشياء الأخرى فيها جزء من كل شىء، أمّا العقل فهو لا نهائى، ويحكم نفسه بنفسه، ولا يمتزج بشىء، ولكنه يوجد وحده قائماً بذاته. ذلك أنه لو لم يكن قائماً بذاته، وكان ممتزجاً بأى شىء آخر، لكان فيه جزء من جميع الأشياء ما دام ممتزجاً بشىء آخر.. ولو أن الأشياء كما كانت ممتزجة بالعقل لحالت بينه وبين حكم الأشياء، كما يحكم نفسه، وهو قائم بذاته. ذلك أن العقل ألطف الأشياء جميعاً وأنقاها، عالم بكل شىء، عظيم القدرة. ويحكم العقل جميع الكائنات الحية كبيرها وصغيرها. والعقل هو الذى حرّك الحركة الكلية فتحركت الأشياء الحركة الأولى .. والعقل يدرك جميع الأشياء التى امتزجت وانفصلت وانقسمت. والعقل هو الذى بثّ النظام فى جميع الأشياء التى كانت، والتى توجد الآن، والتى سوف تكون" [83].

ولعلّ هذه الأقوال قد أوضحت لنا سبب أعجاب سقراط الأفلاطونى بانكساجوراس حينما بدأ فى قراءة هذا الكتاب، وتوضح لنا أيضاً سبب ضيقه من انكساجوراس، لأنه فى نظره لم يستفد من هذا العقل أى فائدة، فهو لم يستمر فى جعل العقل علّة لنظام الأشياء، فقد ذكر عللاً أخرى كالهواء والأثير والماء وأشياء أخرى غريبة، كما يقول فى "فيدون". وقد انتقد أرسطو انكساجوراس على نفس الأساس، أى أن العقل لا وظيفة له، أو على حد قوله "إنه خارج الآلة Deus ex machin " [84].

ورغم هذه الانتقادات التى وجهها سقراط وأرسطو إلى انكساجوراس، فإن

(82) Jaeger (W.), Op. Cit.p. 164.

(83) انكساجوراس، نفس المرجع السابق، ص 194. 195.

(84) أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص 202.

فكرته تلك كانت ولا شك تمثل تطوراً هاماً فى تصور الفلسفة اليونانية للألوهية، بل وفى تصور سقراط وأفلاطون وأرسطو وأفلوطين على وجه الخصوص، فإله أفلاطون مثلاً قريب من هذا "العقل"، فما العقل هنا إلاّ مدبّر وصانع خيرّ وأب للعالم، وهذا الاعتقاد بقى دائماً فى محاورات أفلاطون المختلفة (85). وكذلك لدى أرسطو الذى جعل الإله خارج العالم حينما تصوّره محركاً لا يتحرك فى كتابه "ما بعد الطبيعة". فهو المحرِّك الأول الذى حرّك العالم كعلّة غائية له، ولكنه لا يعُنى بالعالم ولا يتصل به وكل الفرق بين العقل عند انكساجوراس والعقل عند أرسطو، أن الأول يجعله علّة فاعلة والثانى يجعله علّة غائية (86). أمّا صفات العقل عند كليهما فواحدة تقريباً، حينما يُقصَد بالعقل هنا العقل الفعّال عند أرسطو، إذ يصفه بأنه خالد وأزلى (87)، نقى غير ممتزج، قائم بذاته، ومن جوهر مختلف عن جوهر الأشياء المادية. فأنكساجوراس إذنْ مثل أرسطو، ثنائى، يقول بمبدأين متميزين هما المادة والعقل، أمّا المادة فهى لديه البذور الأولى Spermata Seeds التى كانت معاً لا نهاية لها فى العدد أو الصغر، وأهم صفاتها أنها تمتزج وتنفصل حتى تتكّون الأشياء الظاهرة لنا.

أمّا العقل فليس ممتزجاً بشىء، وإلاّ كان فيه جزء من كل شىء كغيره من الأشياء المادية ولّما كان العقل غير ممتزج فهو نقى خالص عن المادة (88). فقد وصفه أيضاً بأنه ألطف الأشياء وأنقاها، وتفسّر فريمان Freeman كلمة "الألطف" بأنها توحى بأنه مادة، ولكنها مادة نقية ونقاؤها يعود إلى أن العقل منفصل تماماً عن الأشياء الأخرى، وذلك يمكنه من معرفة المادة معرفة تامة ويحقق له سيادة مطلقة، ولم يكن يتحقق ذلك لو لم يكن العقل مستقلاً، ولو لم يكن هو مصدر الحركة والحياة (89).

---

(85) Cornford (F.M.), Op Cit., P. xxii .

(86) أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص 203.

(87) أرسطو طاليس، النفس، نقله إلى العربية أحمد فؤاد الأهوانى، مراجعة الأب جورج قنواتى، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ص 112 - 435 ص 22 - 23.

(88) أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع، ص 203.

(89) Freeman (K.), Companion to the pre-socratic philosophers, Basil Blackwell, 1959,p. 267.

وإذا انتقلنا إلى ديمقريطس Democritus (470 - 361 ق.م)، الذى تمثل فلسفته ذروة ما وصل إليه العلم والفلسفة عند الطبيعيين من اليونانيين، وجدنا أنه قد حاول تفسير كل شىء تفسيراً آلياً صرفاً، وردّ الاختلافات بين الأشياء إلى العدد والشكل فقط. واستبعد من الطبيعة كل القوى الخفية كالمحبة والكراهية عند انبادوقليس والعقل عند انكساجوراس [90]، واشترك ديمقريطس مع لوقيبوس فى تقديم المذهب الذرى الذى وفّق بين الإيلية والتجربة. فلوقيبوس وديمقريطس كانا مقتنعين من جهة بقول الإيليين إن الوجود كله ملاء، وأن الحركة ممتنعة بدون خلاء، والخلاء لا وجود له، ومن جهة بأن الكثرة والحركة ظاهرتان لا تُنكران [91]، فقالا بأن الذرات هى الجواهر والملاء والوجود. والفضاء هو الخلاء واللاشىء واللامحدود. وهذه الذرات موجودة منذ الأزل وأن الحركة صفة ذاتية للذرات، وقد شرحاً كيف نشأت الحياة والعالم من هذه الذرات، فقد تكوّن العالم من تطاير الذرات الصغيرة والكروية إلى الخارج، وبقيت الذرات الكبيرة فى المركز فتكوّنت الأرض، وظهرت الحياة نتيجة التولّد الذاتى، فالإنسان لدى ديمقريطس نشأ من الطين كالديدان بغير خلق أو غاية.

أمّا عن النفس التى هى علّة الحياة فى النبات والحيوان والإنسان، فهى مادية لأنها ذرات كروية الشكل، نارية [92].

وإذا تساءلنا عن موقف ديمقريطس من الألوهية، فإننا نجده ينتقد كل القدماء فى تفسيرهم للآلهة ويصفهم بالسفه، والغباء، والجهل، إذ يقول "حينما رأى القدماء ما يحدث فى السماء من ظواهر كالرعد، البرق، الصواعق، انضمام النجوم، كسوف الشمس وخسوف القمر، فزعوا وقالوا بأن هذه الأشياء سببها الآلهة" [93].

---

(90) كريم متى، نفس المرجع السابق، ص 79.

(91) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 38.

(92) أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع المرجع السبق، ص 223 - 224.

(93) نقلا عن: Sextus Empircus, Adv. Math., ix. 24.

Cornford (F.M) Op. Cit., p. 140

فديمقريطس يردّ اعتقاد الناس فى الآلهة إلى عدم قدرتهم على تفسير هذه الظواهر التى تفزعهم، ولعلّه قد اتخذ من هذا مقدمة لكى يحاول تفسير هذه الظواهر هو ومَنْ تابعوه، فإذا استطاعوا بالفعل تفسير هذه الظواهر تفسيراً علمياً، لم يكن بهؤلاء الناس حاجة للاعتقاد فى أن الآلهة هى سبب هذه الظواهر الطبيعية.

ويقول ديمقريطس فى إحدى شذراته، "إن الآلهة بالنسبة لهؤلاء القدماء، تعطى كل الأشياء الخيّرة للبشر، ولكن الشر والأذى والأشياء عديمة الفائدة ليست أبداً من هبات الآلهة وهم يردون كل هذه الأشياء لأنفسهم بغبائهم وجهلهم" (94). ويضيف ديمقريطس وكأنه يقلل من شأن مَنْ يعتقدون فى الآلهة "تحب الآلهة فقط أولئك الذين يكرهون ارتكاب الذنوب" (95).

وقد وقف ديمقريطس موقفاً مختلفاً تماماً عن سابقيه فى رأيه حول الآلهة، ذلك أنه كان يعتقد أن هناك شكلاً من أشكال الذرات يحتل مكانة ممتازة، وهو الشكل الدائرى الذى يخضع لنظام النار والعقل، ويمكن فوق هذا أن يمثل هذا العنصر الإلهى (96). فالآلهة لديه مادية تتكوّن من الذرات النارية التى تشبه الأنفس فينا، والدليل على وجودها أننا نراها، أو قلْ إنها تزورنا وبخاصة فى الأحلام. وهذه الصور التى نبصرها عن الآلهة حقيقية. وليس للآلهة فى نظره من خطر، وليس لها فائدة. لذلك كانت الصلاة والدعاء وتقديم القرابين لها عبثاً لأن المريض الذى يطلب الشفاء يجب أن يلتمس الصحة فى نفسه لا فى الدعاء لتماثيل الآلهة، وحيث كانت الآلهة صوراً موجودة فى الهواء ندركها بالبصر، فهى تنطبع كذلك فى أعين الحيوانات، ولذلك كان الحيوان مدركاً للألوهية. وليست الآلهة خالقة لهذا العالم، لأن كل شىء

---

(94) نقلاً عن: Democritus frags. 175.
cornford (F.M) Op. Cit., p. 141.

(95) نقلاً عن: Democritus, F. 217.
Cornford (F.M.) Op. Cit., p. 141.

(96) أولف جيجن، نفس المرجع السابق، ص 312.

يرجع إلى العلل الطبيعية، ولا يحتاج العالم إلى عنايتها [97].

ويمكننا القول إن لدى ديمقريطس مبرراته فى كل انتقاداته على اعتقادات مواطنيه فى آلهة أسطورية أحياناً، أو آلهة هى كالتماثيل أحياناً أخرى، ولكنه، هو نفسه، لم يستطع أن يلتمّس الأفكار التى جرّدت الألوهية وجعلتها مفارقة أحياناً، ولا فعالية لها فى العالم أحياناً أخرى، فحق عليه لهذا كل الانتقادات التى واجهها من معاصريه ومن أفلاطون وأرسطو لماديته الصرفة التى خرجت عن إطار العالم الطبيعى لتلحق بالآلهة أيضاً.

ولا يجب أن تخفى تلك المادية الصارخة لدى لوقيبوس وديمقريطس ما كان موجوداً فى تلك الحقبة من تاريخ الفلسفة اليونانية من آراء مثالية حاولت الوصول إلى فهم مجرد لتصور الألوهية مما كان له أكبر الأثر على أفلاطون بعد ذلك، وأعنى بهؤلاء فلاسفة الفيثاغورية والإيلية.

(97) أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص 225 – 226.

الفصل الثالث

الألوهية عند المثاليين (الفيثاغوريين والإيليين)

يبدأ التيار المثالى الصوفى فى الفلسفة اليونانية بفيثاغورس وبارمنيدس، والحق أن هذا الاتجاه لا يختلف مع الاتجاه العلمى الذى تحدثنا عنه من قبل، فالأصل لهما معاً كان الدين. فلكل منهما اتجاه دينى يناظره وكان أصلاً له. فقد نشأ الاتجاه العلمى الذى بدأ من طاليس وانكسيمندر من الديانة الأولمبية، ونشأ هذا الاتجاه المثالى الصوفى من الديانة الأورفية والديانة الديونيسية. وعليه فإنه إذا كان انكسيمندر قد استوحى أفكاره من هوميروس الأيونى وآلهة الأولمب، فإن فيثاغورس قد استوحى أفكاره من أورفيوس وديونيسيوس، وكل الفارق هنا أن انكسيمندر يعبّر بلغة طبيعية مجردة من الأشياء ذاتها التى تعبّر عنها الديانة الأولمبية بطريقة رمزية أسطورية، ويصف فيثاغورس بطريقة طبيعية مجردة ما تصفه الديانة الأورفية والديونيسية على نحو أسطورى خرافى [1].

وأعتقد أننا نستطيع أن نتحدث عن هذه الفلسفة الفيثاغورية، وعن تصورها للألوهية فى ظل معرفتنا أن فلسفة فيثاغورس Pythagoras (572 - 497 ق.م) مؤسسها تُعدّ محاولة لصبِّ الديانة الأورفية فى قالب عقلى [2]. وقبل أن نتحدث عن كيفية هذا، نرى أنه من الواجب أن نعرف شيئاً عن حياة فيثاغورس لأنها تمثل بالنسبة لفكره أهمية خاصة.

ومما يجعل الحديث صعباً عن هذا الرجل أنه من أشد رجال التاريخ استثارة للعجب والحيرة، فليس الأمر بالنسبة لفيثاغورس يقتصر على كون الروايات التى تُروَى

(1) كريم متى، الفلسفة اليونانية، ص 17.
(2) نفسه، ص 85.

عنه خليطاً يكاد يستحيل على إنسان فصل صوابه عن باطله، بل إن الحقائق التى هى أقرب إلى الحق الصراح وأبعد أجزاء تلك الروايات عن اختلاف الرأى، تصور لنا نفسية غاية فى العجب، ونستطيع أن نصف فيثاغورس وصفاً موجزاً فنقول إنه مزيج من اينشتين ومسزدى [3]، ولكننى أعتقد - مع هنرى توماس - أننا نكون أكثر دقة لو أطلقنا عليه أنه مزيج من بونا وبرتراند رسل، إلاّ أنه كان يميل إلى العلم أكثر من بونا، ويميل إلى الدين أكثر من رسل [4]. فهو مؤسس ديانة أهم اتجاه فيها هو مذهب تناسخ الأرواح، وهو أيضاً الذى قال عنه وايتهد "إن تصوره للأشكال الفيزيقية على أنها أعداد قد تكرر عند اينشتين عندما جعل الشكل المكانى زمانى يتحدد عن طريق موضوعات فيزيقية لا نعرف عنها سوى أرقامها فقط كالجاذبية والطاقة مثلاً" [5].

ولذا فإن حديثنا عن فيثاغورس لكى نرى تصوره للألوهية يسير فى اتجاهين، أولهما الحديث عن ردّه نشأة العالم إلى العدد. وثانيهما، مذهبه الدينى. فقد اكتشف فيثاغورس إمكان وجود صلة بين مشكلة الكونيات ومنجزات الهندسة، إذ تختلف الأشكال الهندسية المختلفة من حيث الكيف برغم اتصافها كلها على السواء بأنها أشكال قائمة فى مكان، فليس لها أية خصائص مادية، وكل ما تتميز به هو خصائص صورية. ورأى فيثاغورس استناداً إلى هذا الأساس الجديد، اعتماد الاختلافات فى الطبيعة من حيث الكيف على اختلافات فى التكوين الهندسى.

وتدعو هذه النظرة الجديدة أيضاً إلى عدم المبالاة بالبحث عن نوع المادة الأولى فإن هذا الأمر لا يقدم ولا يؤخر. أو لسنا بحاجة إلى نسبة أية خصائص مختلفة عن خصائص المكان ذاته إليها، وكل ما يجب أن ننسبه إليها هو القدرة على التشكل فى صور هندسية، فطبيعة الأشياء التى تُعدّ أساس تحديد ماهيتها فى مجموعها هى التكوين الهندسى أو الصورة.

---

(3) برتراندرسل، نفس المرجع السابق، ص 64 - 65.

(4) هنرى توماس، نفس المرجع السابق، ص 77.

(5) Whitehead (A.N.), Science and Modern World, Collier-Macmillan, Canda, LTD., Tornto, Ontario, 1967, p. 28.

ولقد حققت هذه النظرية تقدماً كبيراً بالنسبة للنظرية الأيونية، إذْ عجز الأيونيون عن تفسير الاختلافات بين الأنواع المختلفة من الأشياء، فمن غير المستطاع إرجاع هذه الاختلافات إلى المادة لأن المادة متجانسة ولا تنقسم إلى أنواع مختلفة ولن يكفى القول بأن هذه الاختلافات غير طبيعية، أو أنها مفروضة من الخارج بتعنت [6].

وكان هذا سر نجاح الثورة الفيثاغورية فى العلم الطبيعى، إذْ أنها قد حاولت تفسير سلوك الأشياء بالرجوع إلى صورتها لا بالرجوع إلى مادتها أو الجوهر الذى صنعت منه. أى أنهم قد نظروا إلى أن تكوين الأشياء يمكن أن يُعبِّر عنه تعبيراً رياضياً. وكان اكتشاف الفيثاغوريين للنسب الرياضية التى تحدد أطوال الأوتار فى الآلات الموسيقية حافزاً لهم على افتراض وجود مبدأ غير مادى (الأعداد) منظم للمادة (الأوتار). أى أن ثمة ثنائية بين صورة ومادة أو بين محدود ولا محدود، والمحدود هنا هو العدد أو الصور، أما اللامحدود فهو المادة [7]. فالأعداد عندهم لها شكل أو هيئة cidos وهذه اللفظة (أيدوس) التى أصبحت تدل عند أفلاطون على المثال، وعند أرسطو على الصورة، قديمة قدم فيثاغورس، وقد ذهب فيثاغورس إلى القول بأن الهيئة الرياضية للأشياء هى الأصل فيها، إذْ لم ينفصل الحساب عن الهندسة إلاّ فى عصر أفلاطون، فلا غرابة أن يذهب إلى أن أصل الأشياء هو الأعداد[8]. فكان بهذا أول مَنْ رأى فى العدد عنصراً شاملاً كلياً عاماً ولم يعد استعماله قاصراً على حدود ميدان خاص من البحث بل امتدّ وانبسط على كل منطقة الوجود، وقد جاء فى أحد النصوص الفيثاغورية:

"العدد دليل الفكر الإنسانى وسيده، ولولا قوته لبقى كل شىء غامضاً

(6) كولنجوود، نفس المرجع السابق، ص 60.

Popper (K.), Conjectures and retutations, Routledge and Kegan paul, London 1974, p. 79.

(7) محمد على أبو ريان، نفس المرجع السابق، ص 61.

(8) أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص 83.

مضطرباً، لولاه لعشنا فى عالم من الخداع والوهم لا فى عالم من الحقيقة والصدق، وفى العدد وحده - دون غيره - نجد عالماً قابلاً للفهم والإدراك".

أمّا أن هذا العالم عالم جديد من الأفكار، أو أن عالم العدد عالم رمزى، وهذه فكرة كانت بمنأى تام عن عقول المفكرين الفيثاغوريين، فها هنا وفى كل الأحوال الأخرى لم يكن لديهم تمييز واضح بين الرمز والمرموز إليه فحسب وإنما يحلّ محله، ليست الأشياء متصلة بالعدد أو معبراً عنها به. فالأشياء أعداد [9]. ولكن كيف يكون العدد هو أصل الأشياء وحقيقتها ؟

يمكن أن نرجع فى هذا إلى رواية أرسطو، إذْ يقول "لقد عُنى الذين عُرفوا بالفيثاغوريين بالرياضيات وكانوا أول مَنْ افترض أن مبادئ الرياضة هى أيضاً مبادئ جميع الأشياء ولّما كانت الأعداد هى أول مبادئ الرياضة فقد تصوروا أن بينها وبين سائر الكائنات تشابهاً كبيراً يفوق التشابه القائم بينها وبين النار أو الأرض أو الماء. ولّما لاحظوا أيضاً أن الخواص والنسب التى تحدد الأنغام تعتمد على الأعداد، فقد اقتنعوا بأن مبادئ العدد هي مبادئ كل شىء وتوصلّوا إلى أن السماء كلها ما هي إلا ائتلاف وعدد" [10].

وقد فسّر أرسطو مبادئ الأعداد بأنها مبدأى الزوجى والفردى، والواحد The One Monade يتكوّن من كليهما لأنه إذا نظرنا إليه فى ذاته تظهر فرديته ولكنه بالإضافة إلى غيره فإنه يكون الثنائي اللامحدود. وإذا صحّ قول أرسطو هذا من أن الواحد، وهو مبدأ الأعداد التى تدخل فى تكوين الأشياء مركب من مبدأ الزوجى ومبدأ الفردى، فلا بدّ من تأكيد الأساس الثنائى فى الفلسفة الفيثاغورية[11].

---

(9) ارنست كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال فى الإنسان An essay of Man ترجمة إحسان عباس، مراجعة محمد يوسف نجم، بيروت، دار الأندلس 1961م، 354.

(10) أميرة حلمى مطر، نفس المرجع السابق، ص 71.

(11) أميرة حلمى مطر، نفس المرجع السابق، ص 73.

ولكن هذا التفسير الثنائي للفيثاغورية لا يمكن قبوله بسهولة لأن المونـاد الأولية تعلو على الزوجي والفردي وكل المتقابلات، فهي ليست ناتجة عن التقاء الأضداد بل سابقة عليها ومنها اشتُقّت كل الموجودات الأخرى كما يقول كورنفورد [12].

ويمكن التوحيد هنا بين العدد واحد أو المونـاد الأولية وبين المبدأ الأول الذي افترضه الفيثاغوريون، وحاولوا جعله مبدأ غير مادي. ويؤيد هذا التفسير الشهرزوري الذي يرى أن في عالم العقل ذوات مجردة، هي "أينات" محضة قائمة لا في "أين" وهي عدديات أي: معدودات لأنه يصدق على الباري أنه أول وثانيه العقل الأول، وهكذا إلى آخر المراتب [13]، والشهرزوري يحاول هنا نقلنا من مجرد فهم تصور فيثاغورس للأعداد بأنها مبدأ للموجودات الطبيعية إلى تفسيره على أنه يحدث عن مبدأ الموجودات العقلية وتفسيرها على أنها معدودات أساسها الباري الذي هو أول هذه الأعداد. والحق أن هذا التفسير لا يبعد كثيراً عن الصواب، إذ أن أفلاطون قد استعار هذا في ردّته إلى الفيثاغورية في أواخر كتاباته، وبالذات في "فيليبوس" وفي "دروسه الشفهية" التي يُرجَّح أنها كانت تتعلّق بتفسير الأعداد المثالية، ثم يفسّر من خلال علاقة المُثل بهذه الأعداد المثالية، ويذهب فيها إلى تعيين أرقام للمُثُل، ولمّا كانت الوحدة هي أرقى مبادئ الأرقام فإن أعلى المُثُل الذي هو الخير يشارك في الواحد، وكذلك تترتّب المُثل في هيراركية حسب مشاركتها في الواحد[14].

إلاّ أن بورت Burtt يرفض هذه النظرة إلى الأعداد الفيثاغورية، ويقرر أن قولهم بأن العالم قد صُنِع من الأعداد، يميل لدى المحدثين إلى عدم المعقولية حتى أنه قد أصبح من المعروف أن ما قصده الفيثاغوريون كان وحدات هندسية، وإظهار نوع هذه الوحدات الهندسية الذرية قد اضطلع به مؤخراً أفلاطون في "طيماوس" [15]. وما

(12) نفسه، ص 75.
(13) شمس الدين الشهرزوري، نفس المرجع السابق، ص 149.
(14) أميرة حلمي مطر، نفس المرجع، ص 166.
(15) Burtt, The Metaphysical Foundation of Modern physical Science, Rouledge and Kegan paul, p. 30.

يذكر بأن الفيثاغوريين كانوا يضعون (الواحد) فوق الأعداد والموجودات، ويجعلونه مصدرها جميعاً، فتأويل أفلاطونى، كما رأى يوسف كرم [16].

إلاّ أننا إذا وافقنا على أن المحدثين قد رأوا فى نظرية الفيثاغوريين إشكالات لا يوافقون عليها وقد حلّها أفلاطون، فلا نظن أن هذا يمكن أن ينسحب على ردِّ العالم إلى الواحد. ذلك لأن الفيثاغوريين كما أوضحنا قد ردوا العالم إلى أعداد ولّما كان أصل الأعداد هو الواحد فالأكثر يقيناً أنهم أكملوا الشوط، وردوا هذه الأعداد إلى الواحد، وبالتالى نستطيع القول بأن أفلاطون قد أخذ هذا مطبقاً إيّاه على عالم المثل لديه - إنْ لم يكن هذا كشف فيثاغورى أيضاً إذا صحّ تفسيرنا لقولهم بأنهم كانوا يقصدون تفسير العالم المعقول وردّه إلى الواحد - إذْ أن امتزاج الرياضة باللاهوت الذى بدأ على يد فيثاغورس، كان صفة تميزت بها الفلسفة الدينية فى اليونان، وفى العصور الوسطى، والحديثة حتى كانط. وكانت الأورفية قبل فيثاغورس شبيهة بالديانات الآسيوية التى يكتنفها الخفاء، أمّا عند أفلاطون والقديس أوغسطين وتوما الأكوينى وديكارت وسبينوزا ولينتز، فنرى امتزاجاً وثيقاً بين العقيدة الدينية والتدليل العقلى، بين الطموح الخلقى والإعجاب المنطقى بما هو غير خاضع للزمان وقيوده، وإنما هبط إليهم ذلك الامتزاج الوثيق بين الجانبين من فيثاغورس [17].

وكما كان للفيثاغورية هذا الشأن الخطير فى ردِّهم العالم إلى الواحد، فقد كان لهم أيضاً شأن مرحلة أكبر وأخطر فى نقل المعتقدات الدينية من مرحلتها الأسطورية الخرافية إلى مرحلة التعقيل والفهم. فالفيثاغورية على هذا الصعيد قد عُدّت حركة إصلاح للمذهب الأيونى كما كان المذهب الأورفى حركة إصلاح فى عبادة ديونيسيوس.

ولذا فقد عُدّ فيثاغورس صوفياً وإنْ تكن صوفيته من ضرب عقلى فريد - كما

(16) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 24.

(17) براتراندرسل، نفس المرجع السابق، الترجمة العربية ، ص 74.

يشير رسل - فى نوعه. إذ كان ينسب لنفسه صفات شبيهة بالصفات الإلهية فقد قال "هنالك ناس وهنالك آلهة، كما أن هنالك كائنات مثل فيثاغورس، لا هم من هؤلاء ولا أولئك" [18]. ولا شك أن الفيثاغورية قد أخذت كثيراً من أفكارها هذه عن سابقيها، فإيمان الأورفية بأن اتباع بعض الطقوس الخاصة بالطهارة يؤدّى إلى خلاص النفس مما أسموه "عجلة الميلاد"، أى عودة الروح إلى بدن إنسان أو حيوان، قد عبّر عنه فيثاغورس بفكرة التناسخ، وقد أخذ عن الأورفية أيضاً تنظيم أتباع الدين فى جماعات لا تقوم على علاقة الدم بل على وحدة الاعتقاد [19]. وكانت تعاليم الفيثاغورية كلها تدعو إلى حركة إصلاح جديدة تأخذ من جميع التيارات الموجودة بطرف، ففيها طقوس من بابل ومصر وآسيا وتراقيا ومن العقائد القديمة الموجودة عند اليونانيين إلى جانب الأورفية [20].

وقد كتب الكثيرون عن أسس الدين الفيثاغورى، فقد أشار يامبليقوس Imblichus of Syria مبيناً أسس هذا الدين قائلاً: "إن تجربتهم جميعاً تشير إلى أنهم قد كفّوا عن الفعل الذى لا يرضى الآلهة، وكان هدفهم من هذا، أن لديهم رغبة فى التحدث مع الإله، وقد سخّروا حياتهم فى الطاعة لتتوافق مع إرادته. وهذا هو أساس فلسفتهم لأنهم قالوا بأن مَنْ يبحث عن مصدر آخر للخير غير الإله يكون أحمق" [21]، ولذا فقد كان فيثاغورس آنذاك أكثر الفلاسفة اليونانيين روحانية وأكثر زعماء التدين اليونانى تفلسفاً [22].

ويضيف كورنفورد، أن الفلسفة التى أوحى بها فيثاغورس تميل إلى البحث فى العالم الآخر، إذ تجعل القيمة كلها لوحدة الإله التى لا تراها العيون، وتتهم العالم المرئى بالبطلان والخداع، فهو سطح عكر تتكسّر عليه أشعة الضوء السماوى،

(18) نفسه، ص 66.

(19) أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص 77.

(20) أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص 78.

(21) Cheney (S.), Op. Cit, p. 92.

(22) Ibid., p.93.

ويكتنفه الضباب والظلام [23].

وقد احتفظ لنا فوتيوس Photius بتأريخ قصير عن حياة فيثاغورس وضعه مؤلف مجهول وبه هذه الفقرة الملخصة: إن المرء يكتسب حسناً فى سلوكه من ثلاث طرق أولها: التحدث مع الإله ليدنو من إخماد كل الشرور فى نفسه، واتباع مسلك التقليد لكل ما هو إلهى، وبهذا يطوِّع نفسه لتتفق مع الإله. وثانيها: أن يعتقد فى حياة الأفعال الخيّرة، فالفضيلة دائماً تلزم الإنسان بالقداسة. وثالثها: أن يكون قد بلغ تمام الصلاح فى الموت، حينما يصبح بتهذيب الجسد قادراً على أن تشتاق روحه فى الحياة إلى الإله، وما أكثر وَلَهَ الروح حينما تشق طريقها إلى الإله، عندما تخرج من هذا الجسد نهائياً فى الموت [24].

ولعلّ تلك العبارات البليغة التى كتبها هؤلاء القدماء عن فيثاغورس وتعاليمه توضح لنا مدى سمو هذه التعاليم التى آمنت 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 الإلهى، وصحيح أن هذا التطهير Katharsis ليس من ابتكار فيثاغورس لكنه قد لعب دوراً كبيراً فى تطويره، فبعد أن كان لدى الأورفية مجرد اتباع قواعد معينة فى الطعام والملبس، وعبادات منظمة تجرى على أيدي الكنهة، زاد عليها فيثاغورس الاشتغال بالعلم الرياضى والموسيقى وتصفيتها، كما يستخدم الدواء لتصفية الجسم.

فالنظر أو العلم هو أعظم تصفية، وكل مَنْ يهب نفسه للدرس وينقطع للبحث يصبح الفيلسوف على الحقيقة، ويتخلّص من عجلة الميلاد. وقد تطوّرت فكرة التطهير وسارت فى هذا الطريق العلمى، فأخذ بها الفيثاغوريون المتأخرون أمثال فيلولاوس، واتبعها سقراط كما نرى فى محاورة "فيدون"، وأصبحت محور فلسفة

(23) برتراندرسل، نفس المرجع السابق، ص 66 - 67.

(24) Cheney (S.), Op. Cit., p. 98.

أفلاطون، وأخذها معظم أصحاب المذاهب الروحية حتى اليوم [25].

وقد تأثر أفلاطون بتلك المبادئ الفيثاغورية سواء فى ردِّهم العالم إلى العدد واحد فى مذهبهم الدينى، مما حدا بالبعض إلى القول بأن ما يبدو لك أفلاطونياً ستجده عند التحليل فيثاغورياً فى جوهره. فكل الفكرة القائلة بوجود عالم أزلى ينكشف للعقل ولا ينكشف للحواس، مستمدة من فيثاغورس [26].

وإذا انتقلنا إلى المدرسة الإيلية طالعتنا مشكلة مؤسسها، وعلى الرغم من أن هذا ليس موضع اهتمامنا إلاّ أننا نؤيد انتساب هذه المدرسة إلى اكسينوفان الذى وضع أسسها الفكرية الواحدية، وما كان من بارمنيدس إلاّ أن تابعه فى اتجاهه وأكّده، ووضع الأدلّة على صحته وتركا لزينون الدفاع عن المذهب وتابعه فى هذا الدفاع عن المذهب مليسوس. وهذا لا ينفى أن أهم مَنْ مثلوا الإيلية تاريخياً وأشهرهم هو بارمنيدس، وذلك أنه كان مواطناً لايلياً التى تنتسب إليها المدرسة، وبالإضافة إلى هذا فهو المؤسس العلمى للمدرسة - على حد تعبير فندلباند - فكل ما عُرض بواسطة اكسينوفان من أفكار دينية حول وحدة وتفرّد العقل الإلهى، وتطابقه مع العالم، قد طوِّر بشكل تصورى تام من قبل بارمنيدس كنظرية ميتافيزيقية [27].

والحق أنه لو لم يكن اكسينوفان Xenophanes (570 - 480 ق.م) لما كانت الإيلية البارمنيدية بهذه الصورة، ولعلّنا نلاحظ - مع برون Brun أن محاولة اكسينوفان، كانت أول محاولة فى تاريخ الفلسفة اليونانية لتخليص اللاهوت من آثار التفكير الأسطورى الذى صبغة به هوميروس وهزيود [28]. وكانت محاولته هذه تسير جنباً إلى جنب مع محاولة فيثاغورس تخليص العقيدة الأورفية الدينية لدى

---

(25) أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص 80.

(26) برتراندرسل، نفس المرجع السابق، ص 74.

(27) Windlband. Op. cit., p. 59.

(28) Brun (J), Le Présocratiques نقلاً عن حسن عبد الحميد، مدخل إلى الفلسفة، القاهرة، مكتبة سعيد رأفت، 1977 م. ص 87 68. p .

اليونانيين مما شابها من خرافات وطقوس وشعوذات. ولا غرابة أن يعتبر البعض اكسينوفان بمثابة أول مفكر يونانى حقيقى ينادى بالتوحيد Monotheisme [29].

على أن وحدة الموجودات، أو وحدة الموجود - بألف ولام التعريف - ستصبح هى قلب الفلسفة التى نادى بها بارمنيدس بعد ذلك [30]، فقد رفض اكسينوفان فكرة تجسيم الآلهة واتفق مع زعماء الإيلية بارمنيدس وزينون وملیسوس فى القول بوحدة الأشياء جميعاً، وقد أطلق على هذه الوحدة الساكنة اسم "الألوهية" وقد ذكر عنه أرسطو أنه القائل بأن الواحد هو الإله [31].

ولكن كيف تمّ لاكسينوفان الوصول إلى هذه الفكرة؟ لقد كان الفلاسفة الماديون القدامى يعتقدون أن المادة كلها حية. وبالرغم من هذا فقد كانوا يتحدثون عن خليقة حية بدون خالق حى، فحاول اكسينوفان أن يسدّ هذا النقص، والتقط الخيط من الفلاسفة الشرقيين ثمّ رجع إلى فكرة "العالم الواحد فى رعاية الإله الواحد". وقد قال فى ذلك "إن مصدر الكون الأصلى هو الإله". وهنا نجد كيف بدأ اليونان يسلّمون بالفكرة الشرقية عن التوحيد: "اللّه واحد، لا بداية ولا نهاية له". فهو العقل الذى يهيمن على العالم، والجسم الذى يكوّن العالم. وتقوم فكرة التوحيد على مذهب وحدة الوجود التى نادى بها الفلاسفة الشرقيون، وقد أصبحت بدورها

---

(29) إن التوحيد Monotheism يمكن أن يؤخذ بأكثر من صورة، فكلمات وحدة الوجود Pantheism والتأليه Theism قد جاءت إلى الاستعمال بواسطة الكتّاب المحدثين ليعبروا بها عن تصورين مختلفين للوجود الإلهى، كلاهما يؤكّد مبدأ الإله الواحد .. وأصحاب هذه الآراء هم المؤلهون Theistis الذين يعتقدون فى إله واحد، وأنه الخالق أو الأساس فى وجود كل الأشياء المتناهية وهو نفسه بمعنى ما ميز عن العالم، فالتأليه يؤكّد عادة أن الإله مفرد وأنه يجب أن يكون أكثر خيرية وقدسية.

Mathews (W.R.), The Idea of God, An Introduction to The philosophy of Religion, an essay in "An outline of Modern Idiologie" 1937, p. 55. 2.

(30) Brun, Op. Cit, p. 68. نقلاً عن حسن عبد الحميد، نفس المرجع السابق ص 87.

(31) أرسطو، ما بعد الطبيعة، مقالة الألفا، الفصل الخامس، ص 986 م ب نقلاً عن: محمد على أبو ريان، نفس المرجع السابق، ص 74.

أيضاً أساساً لمذهب وحدة الوجود (المذهب الحلولى) الذى نادى به اسبينوزا. فالله موجود فى كل شىء لأنه هو كل شىء [32].

ولا ينبغى أن يفهم من هذا، أن اكسينوفان يؤيد ما كان سائداً فى عصره - كما أشيع هذا من اختلاف تصور الإله باختلاف الأمم والشعوب، لأنه قد هاجم كل هذه التصورات، ووضع 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، أمّا من الناحية الفيزيقية فقد رفض اكسينوفان فكرة أن الآلهة على صورة البشر رفضاً قاطعًا، فالإله لا يشبه الإنسان لا فى صورته ولا فى فكرته [33]، بل لقد ذهب بعيداً فى إنهاء بقايا التصور الإنسانى للإله من خلال تصوره عن الإله الواحد. فقد كتب اكسينوفان أن الإله يرى الكون ككل، يفكر ككل، يسمع ككل كذلك فوعى الإله ليس معتمداً على أعضاء حسية أو على أى شىء يضاهيها [34].

ومن صفات هذا الإله أيضاً "أنه أعظم الآلهة والبشر جميعاً ولا يشبه فى هيئته أو عقله واحداً من البشر" وفى هذا سلب للصفات عن الإله، ليس كمثله شىء، كما فعل المعتزلة من علماء الكلام عند المسلمين الذين لم يثبتوا لله أى صفة، ولكنهم سلبوا عنه تعالى صفات النقص أو العدم. ولا يمكن لأحد من البشر أن يعرف هذا الإله لأن معرفتنا به تقف عند حد الظن فقط [35]، ولأنه هو الأصل والأساس لكل الأشياء. وكل الصفات، التى وصف بها الفيزيقيون الكون المادى، مدينة له فهو لا مبدع له وهو لا

---

(32) هنرى توماس، نفس المرجع السابق، ص 75 - 76.

وأيضاً: محمد البهى، الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى، القاهرة، دار الكاتب العربى، 1967م، ص 321 - 322.

وكذلك: البير ريفو، الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها، ترجمة عبد الحليم محمود وأبو بكر ذكرى، القاهرة، نشر مكتبة دار العروبة، ص 57.

(33) أولف جيجن، نفس المرجع السابق، الترجمة ص 309 - 310.

(34) Jaeger (W.), Op, Cit., P. 44.

وانظر أيضاً: أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص 96.

(35) أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص 96 - 97.

يفنى ولا يزول. ورغم أن اكسينوفان قد حاول نفى الصفات عن الإله إلاّ أنه لم يخطر بباله أبداً - كما يقول ييجر- أن يقدّم الإله بلا صورة كلية، بل إنه قد وجه انتباه الإغريق إلى مشكلة الصورة Form التى عليها الإله Divine [36].

لكن محاولته الوصول إلى هذه الصورة أو التحدث عنها، قد أوجدت مشكلة اختلف المفسّرين لفلسفته حولها، ما هى علاقة هذا الإله بالعالم. هل هو مجرد صورة للعالم، أى هو والعالم شىء واحد، أم أنه يحلّ فقط بهذا العالم؟

يقول ييجر إن اكسينوفان لم يقل بأن العالم هو الإله، حتى يجعل صورة الإله مجرد صورة العالم، فهو - فى نظره - لم يكن على وفاق مع كلمة حلولى Pantheist بل هو مجرد فاتح طريق للتصور الفلسفى بإنكاره أن صورة الإله بشرية، وفى مواطن أخرى يستبقى التعددية الإغريقية التقليدية. ويمضى ييجر محاولاً إثبات وجهة نظره فيسرد الأسباب التى دعت الكتاب المسيحيين لقراءة اعتقادهم بإله واحد (توحيدهم) فى إعلان اكسينوفان للإله الواحد، فبينما هو يبجل هذا الإله أكثر من الإنسان، يصفه أيضاً بصراحة - كما أشرنا - بأنه الأعظم بين الآلهة والناس، وهذه الطريقة فى الحديث مع خلطها وتقريبها بين القطبين الآلهة والناس، متبعة فى ذلك قواعد شعراء البطولة القدامى، لا تزال توضح بجلاء تام أنه بجانب الإله الواحد يجب أن يوجد آلهة آخرين تماماً كما يوجد بشر كثيرين [37].

وينضم فندلباند مع القائلين بأن اكسينوفان قد وحّد بين الإله والعالم ككل، فالعالم World والإله God بالنسبة لاكسينوفان متطابقان، وجميع الأشياء تفقد ذاتها فى هذا الواحد، الذى لا يتغير، جوهر العالم [38].

والحق أن اكسينوفان يحتمل كل هذا الخلط ما دمنا نحاول فرض اصطلاحاتنا

(36) Jaeger (W.) Op. Cit., p. 33.

(37) Jaeger, W. "The Theology of Early Greek philosophers". 43

(38) Windleband, Op. Cit., pp. 47 - 48.

المعاصرة من وحدة وحلول ..إلخ على فلسفته، فالحقيقة أنه - هو وغيره من الفلاسفة اليونانيين لم يكن فى ذهنه مثل هذه الفروق الدقيقة بين القول بالحلول والقول بوحدة الوجود أو القول بمفارقة الإله للعالم، فاكسينوفان ولا شك بما قدّمه من تصور عن الإله قد أيقظ اهتمام الفلاسفة الواحديين لأنه كان الأول - كما أخبرنا أرسطو - الذى قدّم مبدأ وحدة المبدأ الأعلى، ويبدو هذا متسقاً وذا صلة وثيقة بنظرية بارمنيدس عن الوجود الواحد ومن ثمّ بكل فلسفة الإيليين [39].

ومن هنا فالأكثر احتمالاً - كما يقول كويلستون - إنه كان واحديا a monist وليس موحِّداً باللّه a monotheist وهذا التفسير للاهوت اكسينوفان سيكون بالتأكيد متوافقاً مع ما يذهب إليه الاتجاه الإيلي أكثر مما لو فسّرناه موحِّد Theistic لأن علم اللاهوت التوحيدي الحقيقى يمكن أن يكون فكرة مألوفة لنا، ولكنها كانت شيئاً استثنائياً غير مألوف لدى اليونان فى ذلك العصر [40] فاكسينوفان كان واحداً من تلك القلّة القليلة من فلاسفة اليونان الذين قالوا بواحدية الألوهية واحدية خالصة - بقدر ما استطاع - لا شرك فيها فى حين أن الفلاسفة الباقين إمّا أنهم ابقوا على مفهوم تعدد الآلهة كما كانت تعرضه العبادة التقليدية، وإمّا قالوا بإله أعلى فوق مجموعة من الآلهة تخضع له [41]. وإذا كانت هذه الفكرة لدى اكسينوفان قد أوّلت تأويلات عدة وأثرت على القائلين بوحدة الوجود، أو القائلين بالحلول، فإن هذا راجع إلى تضارب التفسيرات التى لحقت بنصوص اكسينوفان، منذ وفاته.

وإذا انتقلنا إلى بارمنيدس Parmen ides (540 - ؟ ق. م) وجدناه مثال الميتافيزيقى الصرف، همه اكتشاف الوسائل التى توصل إلى الحقيقة الكامنة وراء

(39) Jaeger (W.), Op. Cit., P. 51.

(40) Copleston, A Division of Double day and Company, Inc. Garden City, New - York. 9th Printing 1962 p. 64.

(41) أولف جيجن، نفس المرجع السابق ص 210.

مظاهر الأشياء، لا هذه المظاهر عينها، وليست هذه الوسائل مجرد المشاهدة والتجربة - كما يرى رجل العلم - بل هى المنطق الصرف.

ويبدو أنه كان يتصور أن فى وسع الإنسان أن يبلغ الحقيقة المطلقة بالوسائل المنطقية وحدها، فقد حاول أن يقيم الفلسفة الإيلية، على أساس واحدي بدقة بالغة لتعارض التعددية، وهو فى محاولته هذه أشبه ما يكون بالعالم الرياضى الذى تهمه الدقة أكثر من المتعارف، والأمر الواقع [42]. فقد جاء بارمنيدس ليفسّر ثانية الفرضية اليونانية القائلة بأن العالم كُلٌّ قابل للفهم، ولكنه برهن برهاناً نهائياً على أنك إذا آمنت بالواحد الأوحد وجب عليك أن تنكر كل ما عداه.

لقد رأينا هيراقليطس يتوغل فى هذا الاتجاه زعماً انسجام الحقيقة والوجود حين قال: الحكمة أمر واحد، إنها معرفة الفكر الذى تسير به الأشياء كلها، إلاّ أن بارمنيدس، عندما جدد هذه النظرية من جديد، محا آخر أثر للتجسيد الأسطورى والصورة الأسطورية اللذين تبقيا فى لفظة "تسير" التى استعملها هيراقليطس فى قوله، وكذلك فى رمز النار. فقال بارمنيدس "الشىء الذى يفكر به والشىء الذى من أجله يوجد الفكر، كلاهما واحد لأنك لست بواجد فكراً دون شىء كائن، بصدده يستنطق الفكر" ولكن لأن بارمنيدس يعتقد "بأننا يجب ألاّ نتكلم عن الصيرورة والفناء والانعدام" اتخذ وضعاً جديداً بالمرة، فقد كان هيراقليطس، قد قال بأن الكينونة هى "صيرورة" دائمة وربط بين الفكرتين بـ "التنغيم الخفى" أمّا الآن فإن بارمنيدس جعل الواحدة مانعة للأخرى واعتبر الكينونة فقط حقيقية [43].

فإذا ما سألنا بارمنيدس "ما هو الكائن؟" لكانت إجابته عن هذا السؤال بقوله "الكائن هو هو". فقد قال الله لموسى "فى سفر الخروج 14, 3) Ego Sum qui sum أنا الذى هو أنا. وقد وضعت استناداً على تعريف بارمنيدس، قواعد اللوغاريتم وفنون

(42) جورج سارتون، تاريخ العلم، الجزء الثانى، ترجمة لفيف من العلماء بإشراف د. إبراهيم مدكور، القاهرة، دار المعارف فى الطبعة الثالثة 1978 م، ص 41.

(43) هـ. وهـ. أ فرانكفورت، نفس المرجع السابق، ص 287 - 288.

المنطق الصورى، وأبحاث لغوية وأخرى لاهوتية [44]. ويهمنا أن نعرف كيف يؤدّى حديث بارمنيدس عن الوجود الحقيقى الواحد الساكن إلى وجود الإله؟ أو بعبارة أخرى نريد أن نعرف كيف كان حديثه عن الوجود كما عدّه البعض خطة مرسومة للتصورات الدينية والأخلاقية السابقة، وكيف أن رمزية قصيدته تشير إلى أن البحث عن الحقيقة كما يقول - كورنفورد - يضاهى الفعل الدينى؟ [45].

وإذا كان كورنفورد يردف قائلاً بأن الحقيقة التى يكتشفها بارمنيدس ليست بدافع اعتقاد دينى إذْ أنه لم يسمِّ الوجود الواحد عنده "الإله" [46] فإننا نرى أنه انطلاقاً من هذا البحث البارمنيدى عن الهوية، أو محاولته الوصول إلى منطق ليس به أى متناقضات، يمكننا القول - مع ييجر - بأنه كان باحثاً فى الوجود الأسمى ولم يكن يتصور الوجود الحقيقى إلاّ بهذا المعنى، فبارمنيدس قد ربط معرفة الوجود بمجال الدين حقاً، وهو بهذه الطريقة يثبت تأثيراً غريباً، رغم أنه يعجز تماماً عن توحيد الوجود بالإله. وقد أوّلت نظريته فى الوجود المطلق المرة تلو المرة فى الأوقات الأخيرة كلاهوت فلسفى A philosophical Theology [47].

وقد يكون من الأفضل - كما يضيف ييجر - للحفاظ على شخصية فكر بارمنيدس لو تحدثنا عن غموض الوجود لديه، فهذا على الأقل سيحدث توازناً للصورة التى أعطاها لمبدأه. وبالطبع فسوف يأسف الدارس للاهوت على غياب الإله فى هذا الغموض، ولكن لا أحد لديه حسن دينى يرفض عدّ وجوده الظاهر كسر غامض أو وحى خالص، وسيثار بشدة حينما يرى مدى ما يعنيه الوجود لبارمنيدس

(44) محمد عزيز الحبابى، من الكائن إلى الشخص، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية، 1968 م، ص 17 ونفس هذه الإشارة للربط بين بارمنيدس وما جاء فى العهد القديم من التوراة وردت فى: هـ. وهـ. أ. فرانكفورت، نفس، ص 289.

(45) Comford (F.M.) Plato and parmenides. London. Kefan paul Trench and co. LTD. 1939, p. 28.

(46) Ibid., p. 29.

(47) Jaeger (W.), Op. Cit., p. 107.

ومدى خبرته بطبيعة الوجود الحقيقى [48].

ولذا فإنه يبرز هنا تساؤل هام، إذا أردنا أن نتحقق من صدق كلام ييجر، بل إذا أردنا أن نوضح رأى بارمنيدس فى الألوهية، وهو: ما معنى الوجود لدى بارمنيدس وما صفات هذا الوجود، وهل هذا الوجود لديه هو الوجود المادى أم أنه وجود أسمى كما قررنا من قبل؟ يقول بارمنيدس فى قصيدته الشهيرة:

"هناك طريقان لا غير للمعرفة يمكن التفكير فيهما، الأول أن الوجود موجود To eon ويمكن أن يكون غير موجود، وهذا هو طريق اليقين، لأنه يتبع الحق. والثانى أن اللاوجود غير موجود ويجب ألاّ يكون موجوداً، وهذا الطريق لا يستطيع أحد أن يبحثه لأنك لا تستطيع معرفة اللاوجود ولا أن تنطق به، لأن الفكر والوجود واحد ونفس الشىء [49].

إذن فأهم خصائص الوجود لديه، أنه يمكن معرفته، لأن ما لا يمكن الحديث عنه ومعرفته لا يُعدّ وجوداً، وهنا قد التبس الأمر على المفسّرين فقالوا إن ما يمكننا معرفته والتحدث عنه فعلاً هو الوجود المحسوس، ومن هنا فقد فسروا بارمنيدس تفسيراً مادياً، فإيثار لفظة الموجود Toeon يدل على اتجاه الذهن إلى الشىء المادى، سواء أكان هذا الشىء المادي واحداً لا غير أو يشمل سائر الموجودات. وهذا هو تفسير برنت حين يجعل الغرض الذى يقصده بارمنيدس من عبارته السابقة، الموجود الواحد المادى حتى ليصفه بأنه "أب المادية" Father of Materialism [50]. وقد اتفق مع برنت فى ذلك التفسير كولنجوود حينما تصوّر بناءاً على هذا أن وجه الاختلاف الكبير بين أفلاطون والإيليين، أن الإيليين قد اعتقدوا أن الحقيقى أو المعقول هو عالم فيزيائى وإنْ كان حافلاً بالنقائص. فهو يتصف بصفات مضادة للصفات التى نصادفها فى العالم الفيزيائى الذى ندركه حسياً، أمّا أفلاطون فلم يبدُ العالم

(48) Jaeger, Op. Cit., p. 107.

(49) بارمنيدس، "فى الطبيعة"، الترجمة العربية لأحمد فؤاد الأهوانى، فجر الفلسفة اليونانية، ص 131.

(50) أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع، ص 142.

الحقيقى لديه عالماً فيزيائياً على الإطلاق، إنه صورة بحتة خالية من المادة إذ كانت الفيزيائية عند أفلاطون إحدى خصائص المدرك الحسى. ووجود أى خصائص فيزيائية يعنى إلى حد ما عدم وجود أية خصائص عقلية [51].

والحق أن بارمنيدس لم يقصد بأى حال الموجود المادى الواحد، بل الوجود، أو على أقل تقدير الموجود المعقول، فالواحد عنده صورة أو مثال، لأن بارمنيدس لم يكن يُعنى بالمعرفة الحسية لأن الحواس لديه لا توصل إلى حقيقة بل تفضى إلى ظن فقط، بل كان العقل لديه هو الوسيلة للوصول إلى المعرفة الحقيقية التى تقع على الوجود الحقيقى، والوجود الحقيقى ليس هو الوجود العينى بل هو الوجود المعقول الذى لا يكون ولا يفسد، فبارمنيدس يضيف فى قصيدته، واصفاً الوجود: "إن الوجود لا يكون ولا يفسد، لأنه كل ووحيد التركيب Mounogenes لا يتحرك، ولا نهاية له. وأنه لم يكن، ولن يكون لأنه الآن كل، مجتمع واحد، متصل ... وليس الوجود منقسماً لأنه كل متجانس ولا يوجد هنا أو هناك أى شىء يمكن أن يمنعه من التماسك، وليس الوجود فى مكان أكثر أو أقل منه فى مكان آخر، بل كل شىء مملوء بالوجود، فهو كل متصل لأن الموجود متماسك بما هو موجود [52]".

ولعلّنا نلمح من هذا أن بارمنيدس يتحدث عن وجود غير هذا الوجود المحسوس الذى نعيش فيه، وجود متجانس لا ينقسم، لا يتحرك، لا بداية له ولا نهاية، ولعلّ بارمنيدس نفسه قد أحسّ بأن هذه الصفات لا تكفى لكى نعرف أن الوجود الذى يتحدث عنه أسمى من ذلك الوجود المحسوس، فأضاف إلى ما سبق: "إنه لا يتحرك من جهة حدوده القوية الأسر، بلا بداية ولا نهاية، لأن الكون والفساد قد أبعداً، إذ أبعدهما اليقين الصادق. إنه الوجود ذاته يظل فى المكان نفسه، باقياً بنفسه، ثابتاً على الدوام، لأن الضرورة تمسكه داخل قيود النهاية التى تحيط به، فقد حكم القانون الإلهى ألاّ يكون الوجود بغير نهاية، فهو لا يحتاج إلى شىء، أمّا إذا كان

(51) كولنجوود، نفس المرجع النفس السابق، ص 81.
(52) بارمنيدس، نفس المرجع السابق، ص 132.

لا نهائياً (من جهة المكان) فإن يحتاج إلى كل شيء" [53].

ويربط بارمنيدس هنا بين اليقين الصادق ومعرفة الوجود حيث لا يحلّ عليه في ظل هذا اليقين أي كون أو فساد، ويبين أيضاً قدرة الوجود نفسه على أن يظلّ في المكان نفسه، باقياً بنفسه، ثابتاً على الدوام، وكأنه هنا يتحدث عن "إله" قادر يملك كل شيء ويستطيع أن يضع نفسه في أي صورة يشاء، ولكن بارمنيدس لا يفتأ يضع فوق هذا الوجود قوة أعلى منه، هي ضرورة وكأنه يعود بنا إلى الفكر اليوناني السابق لدى هوميروس وهزيود، إلاّ أنه قد ربط بين هذه الضرورة وبين القانون الإلهي. فهذه الضرورة من قبيل القانون الإلهي الذي حكم بأن لهذا الوجود هذه الصفات. وإنْ صحّ هذا فإن بارمنيدس يتأرجح بين الربط بين الوجود والإله متأثراً في هذا باكسينوفان وبين القول بقوة أعلى من الوجود هي التي تهبه هذه الصفات فهي "الإله".

والحق أنه يحتمل التفسيرين، فهو يلحق حديثه السابق بفقرة اختلف حولها الشرّاح إذْ يقول:

"وحيث كان له (أي للوجود) حد بعيد فهو كامل من جميع الجهات، مثل كتلة الكرة المستديرة المتساوية الأبعاد من المركز، لأنها ليست أكبر أو أصغر في هذا الاتجاه أو ذاك، ولا يعوقها شيء عن بلوغ النقط المتساوية عن المركز، وليس الوجود أكثر أو أقل وجوداً في مكان دون آخر، بل هو كل لا انفصال فيه. ولمّا كان الوجود متساوياً من جميع الجهات فإنه يبلغ الحدود بشكل متجانس" [54].

وهنا يشبه بارمنيدس الوجود بالكرة المستديرة المتساوية الأبعاد من المركز ولا ينبغي أن يُفهَم، كما فهم البعض خطأ، أن هذا دليل على مادية بارمنيدس لتشبيهه الوجود بالكرة والكرة شيء مادي، بل إنه بهذا التشبيه يعلي أكثر من شأن هذا الوجود. فليس للموجود في عالم الحق الذي يتحدث عنه بارمنيدس هنا إلاّ صفة إيجابية واحدة

(53) بارمنيدس، نفس المرجع السابق، ص 132.
(54) بارمنيدس، نفس المرجع السابق، ص 133.

هى الوجود، أمّا بقية الصفات فكانت سلبية، "لا" يتحرك، "لا" ينقسم، "لا" بداية له، "لا" نهاية، "لا" يكون، و"لا" يفسد، وهكذا، فإذا كان قد أطلق عليه أنه كرة فذلك لأن الكرة لا بداية لها ولا نهاية، وهى أكمل الأشكال الهندسية، فضلاً عن أنه يصف الوجود الحقيقى بالكروية على سبيل التشبيه والمثال لا على سبيل الحقيقة [55].

ولعلّه قد وضح لنا الآن بما لا يدع مجالاً للشك، أن الوجود الحقيقى لدى بارمنيدس يختلف عن الوجود المحسوس، فهو يتحدث إذنْ عن نوعين من الوجود، الوجود الحقيقى الذى وصفه بصفات هى إلى الإله أقرب فهو واحد وكامل ولا بداية له ولا نهاية ولا يكون ولا يفسد، وهو وحده الموجود الحقيقى. وأعتقد أن هذه الصفات السلبية أقرب إلى الصفات التى وصف بها سابقه اكسينوفان الإله لديه، وأكثر قرباً من بعض الصفات التى يوصف بها اللّه فى المسيحية والإسلام، وإنْ كان هو يطلقها على الوجود ولم يطرأ فى ذهنه أن يقرر أن هذا الوجود هو الإله أو هو الوجود الإلهى. هذا على الرغم من أنه قد فضّل أن تكون قصيدته من وحى الإله، وينبغى أن يعطينا هذا مغزى خاصاً لقصيدة بارمنيدس، فنحن نجد لديه كائناً إلهياً يكشف له عن الحقيقة التى لا يستطيع هو بمفرده كبشر أن يكتشفها. وهكذا كان لتلك الآلهة - من حيث المبدأ - نفس الوظيفة التى كانت لربّات الفنون عند هوميروس وهزيود، وهى تُسمَّى عند بارمنيدس Dikê (العدالة)، ولها مسكن خاص عند البوابة التى ينفذ عبرها الليل إلى النهار. والليل هو الظن الخاطئ، والنهار هو الحقيقة، ذلك فى المقام الأول. ولكننا يجب أيضاً أن نتذكر تبدل الليل والنهار على مستوى الكون، وهو الصورة الأولية لكل تصور للنظام. هذا التبدل يتم فى حدود ثابتة، ومخالفته ظلم بأدق المعانى وقد كان هذا أيضاً هو تصور انكسيمندر وهيراقليطس ولكن بارمنيدس يضيف كائناً إلهياً من الواضح أن مهمته هى السهر على حفظ النظام [56].

وفى هذا يقول بارمنيدس: "لقد امتلأت الحلقات الأضيق بالنار غير الممتزجة وما يليها من حلقات بالليل ويندفع من بينها أجزاء من اللهب (أى النار). وفى

(55) أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص 143.
(56) أولف جيجن، نفس المرجع السابق، ص 308.

وسطها توجد الآلهة التى تدبِّر جميع الأشياء، ذلك لأنها أصل كل نسل وتناسل، فهى التى تسوق الأنثى للائتلاف مع الذكر، وتدفع الذكر إلى الصلة بالأنثى" [57].

وفى داخل عالم الظن، لدى بارمنيدس، هناك آلهة أخرى. فهناك أولاً ألوهية تحكم الكون والفضاء بصفة خاصة ومن الطبيعى أن يكون حكامها من منطقة القمر، حيث إن هذا النجم يشارك فى ثبات الكائنات السماوية وأيضاً فى تغير الأشياء الأرضية. وأخيراً فإنه يخرج من هذه الألوهية كل القوى الإلهية فى مجموعها.

وهنا يستعير بارمنيدس واعياً أسلوب الحديث عن أنساب الآلهة عند هزيود. بحيث يكون واجباً علينا أن نقول: إن تلك الآلهة فى رأى بارمنيدس هى آلهة لا وجود لها إلاّ فى الظن تماماً كحال الكون الذى تدور فيه.

ولعلّ تلك التفرقة بين آلهة عالم الظن، والآلهة التى تدبِّر جميع الأشياء، وما سبقها من صفات للوجود ألبسته ثوباً إلهياً على الرغم من عدم تصريح بارمنيدس بذلك [58]، تدعونا إلى التساؤل عن السر وراء عدم هذا التصريح؟ ولعل ذلك يكون راجعاً إلى أن بارمنيدس كان يهتم بوصف هذا الوجود الحقيقى وصفاً أقرب إلى المنطق، وهذا ما حدا بـ"رسل إلى أن يعدّ بارمنيدس من مؤسسى التصوف المنطقى، الذى تخلل بعد ذلك كل فكر أفلاطون. وهذه الصورة من التصوف قد أضحت سمة من سمات التصوف الغربى من أيام بارمنيدس حتى هيجل [59].

ولقد أوضح رسل رأيه هذا فى بارمنيدس من خلال تحديده لخصائص معينة، ميّزت التصوف طوال العصور، تنطبق على بارمنيدس. وأول هذه الخصائص، الاعتقاد فى الحَدْس (الكشف) insight فى مقابل المعرفة الاستدلالية التحليلية. وثانيها، اعتقاد الصوفية فى الوحدة Unity ورفضهم السماح بأى قسمة أو تضاد فى أى مكان. وهذا المبدأ موجود لدى هيراقليطس فى قوله "الصحة والمرض واحد" وأيضاً

(57) بارمنيدس، نفس المرجع السابق، ص 134.

(58) انظر: أولف جيجن، نفس المرجع السبق، ص ص 308 - 306.

(59) Russell (B.), Mysticism and logic, London, Union Books, 1947, p. 13.

"الطريق الأعلى والطريق الأسفل، طريق واحد" ولدى بارمنيدس فى قوله "إن الحقيقة واحدة لا تنقسم وهى تأتينا من الاتجاه نحو الوحدة"، وهى أيضاً لدى أفلاطون فى نظريته عن المُثُل، ولكنها تظهر لديه أكثر فى أولية مثال الخير.وثالث هذه الخصائص موجود تقريباً لدى كل الصوفية الميتافيزيقيين وهو إنكارهم لحقيقة الزمان، وهذا نتيجة لإنكار المبدأ لدى بارمنيدس من اليونانيين ولدى سبينوزا وهيجل من المحدثين. أمّا آخر هذه المبادئ لدى المتصوفة، فهو اعتقادهم بأن الشر مجرد مظهر[60].

وإذا انتقلنا إلى تلاميذ بارمنيدس، نجد أن أشهرهم كان زينون (490 - 430 ق.م) الذى كان له فضل تأييد ما وصل إليه أستاذه بحجج منطقية كثيرة حيّرت خصومه وأوقعتهم فى التناقض. وملیسوس (440 - ؟ ق.م) الذى كان أكثر شهرة فى العالم القديم من زينون [61]. وقد تكون شهرته هذه راجعة إلى أنه رغم تأييده لبارمنيدس فى أن الموجود واحد وهو وحده الموجود ، فقد خالفه فى أن جعل الوجود لا متناهياً وكان بارمنيدس قد ذهب إلى أنه متناهٍ [62] وقد واصل ملیسوس الدفاع عن مذهب أستاذه ولكن لا ضد الفيثاغورية كما فعل زينون، بل ضد مواطنيه الأيونيين وبالذات، عن القضية القائلة بأن الوجود واحد متجانس ثابت، فقال: "ما كان موجوداً لا شىء قبل وجوده. فإذا كان لا شىء، فلن ينشأ من لا شىء .. ولما كان الوجود لم يتكوّن، بلّ هو موجود دائم أزلى فليس له بدء ولا نهاية، فهو بغير نهاية. فلو أن الوجود لم يكن ثمّ كان، لكان له بدء ونهاية. ولكنه إذا لم يكن له أول ولا آخر، وكان منذ الأزل وإلى الأبد فليس له بدء ولا نهاية، إذْ من المستحيل أن يكون شىء ما دائماً بغير أن يكون موجود.. وأيضاً كما أن الموجود موجود على الدوام، فلا بدّ أن يكون على الدوام لا نهائياً فى العظم [63]".

---

(60) Russel L (B.), Op. cir., pp. 14 - 15.

(61) أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص 158.

(62) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 33.

(63) ملیسوس، فى الطبيعة أو فى الوجود، الترجمة العربية لأحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص ص 155 - 156.

فمليسوس هنا إلى جانب محاولته البرهنة على قدم الوجود، يبرهن على أن الوجود ساكن من حيث إنه لا يوجد مكان خارجه يتحرّك إليه، وهو ثابت لأنه إذا تغير فقد باين نفسه ولم يعد واحداً. وإذنْ فالوجود واحد لا متناه ساكن ثابت (64).

والحق أنه ليس فى هذه الأقوال جديد، سوى إضافته أن الوجود لا متناهٍ، فقد اعتقد مليسوس أن المطلق من حيث الزمان أى القديم، مطلق كذلك من حيث المكان أى لا متناهٍ فعاد إلى رأى الأيونيين. ولكنه لم يبرهن على صحة الانتقال من المعنى الأول إلى الثانى، وأخذ لفظ المبدأ على وجهين فغلط أو غالط، إذْ أن ما ليس بحادث وليس له مبدأ زمانى قد يكون له مبدأ من حيث المقدار أى حد فى المكان. كذلك نراه يخرج من اللاتناهى إلى الكون مع أنه يمكن تصور الوجود اللامتناهى يتحرّك فى مكانه (65).

ورغم أن هذه قد تكون ردّة لدى آخر ممثلى المدرسة الإيلية، فإن هذا لا يقلل من شأن ما وصل إليه زعماء هذه المدرسة من آراء. فالحق أنه إذا كانت الفلسفة الطبيعية التى تناولناها فى الفصل السابق قد انتهت فى نظرية ديمقريطس إلى تجريد الحقيقة من كل معالم الحياة والروح والآلهة، فإن الفلسفة الإيلية لدى اكسينوفان وبارمنيدس قد انتهت إلى النتائج ذاتها فى الإله أو الوجود، فجرّدته من الحركة والحياة. فالأولى قد تناولت المادة بمثل ما تناولت به الثانية الإله (66).

ولذا فقد عُدَّت الإيلية - كما أشرنا - خير ممهدٍ للفلسفات الإلهية الكبرى فى اليونان والتى تبدأ بأفلاطون وتنتهى بأفلوطين. ولعلّ ذلك هو السر وراء ما سنجده من التبجيل والاحترام الذى يكنه أفلاطون لبارمنيدس، فهو قد عدّه أستاذه ومعلمه ومن هذه الناحية فإنه يُعدّ أحد أسلاف أفلاطون الذين أثّروا فيه تأثيراً عظيماً (67).

(64) يوسف كرم، نفس المرجع، ص 33.
(65) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 33 - 34.
(66) كريم متى، نفس المرجع السابق، ص 101.
(67) Popper (K.), The Open Society and its enemies, Vol. 1., p. 23.

الفصل الرابع

الألوهية عند السفسطائيين وسقراط

قبل الحديث عن مفهوم سقراط للألوهية، ورؤيته لها، نرى من الضرورى أن نعرف موقف السفسطائيين من الألوهية، والحق أنهم جميعاً على اختلاف مناهجهم واهتماماتهم لا يؤمنون بالآلهة ويتشككون فى وجودها، وإذا رأوا ضرورة فى الحديث عنها، فلا يكون هذا إلاَّ لإبراز فهم الآخرين للألوهية لا فهمهم هم. ومن هنا كان غموض موقفهم من الآلهة الذى كان مدعاة لأن يهمل الكثير من الباحثين الحديث عنه. ولنتوقف عند موقف اثنين من هؤلاء السفسطائيين هما بروتاجوراس(*) Protagoras (480 - 410 ق.م) أشهر السفسطائيين وأهمهم وزعيمهم، وبروديقوس Prodikos آخرهم وكان من أفضلهم سيرة ، وقد صوَّره أفلاطون فى محاوراته فى صورة حسنة وذلك يرجع إلى أنه كان معلم سقراط الذى يعترف بهذه التلمذة فى محاورة "بروتاجوراس" [1].

وإذا تساءلنا الآن عن موقف بروتاجوراس من الألوهية، وجدنا أن من تعاليمه أن العدل والضمير هبات من الآلهة وهما مشاع لكل الناس [2]. وهذا يعطينا دلالة على إيمانه بالآلهة، ولكننا نجد أن من أشهر أقواله عن الآلهة ما ضمنه كتابه مقدمة عن "الآلهة" أنه عندما نأتي إلى الآلهة، فإني لا أستطيع معرفة هل هى موجودة أم لا؟ أو حتى ماذا يشبه الآلهة فى شكلهم، وهناك أسباب عديدة تقف فى

(*) انظر ما كتبناه عن "بروتا جوراس – فيلسوف التنوير اليونانى" فى كتابنا: نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة – دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية، سبق الإشارة إليه،الفصل الثانى من القسم الثانى.

(1) أحمد فؤاد الأهوانى: فجر الفلسفة اليونانية، ص 304.

(2) Windleband, Op. Cit., p. 122.

طريق هذه المعرفة منها غموض المشكلة وقصر حياة الإنسان [3].

ولعلّ من الواضح هنا أن فى هذه العبارة إشارة إلى المشكلتين الرئيسيتين اللتان شغلتا الفلاسفة السابقين على سقراط عموماً فى نظرتهم إلى الآلهة، وهما مشكلة وجود هذه الآلهة وشكل هذه الآلهة [4]. والحق أن هناك تناقضاً آخر فى هذا الرأى لبروتاجوراس فهو لم يربط معرفة الآلهة بالإنسان كما قال فى نظريته فى المعرفة إن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً، وإذْ كان عليه هنا تقرير موقف مشابه، وهذا لم يحدث فهو لم يقلْ إن الإلهة "موجودون بالإضافة إلى مَنْ يؤمن بهم وغير موجودين بالإضافة إلى مَنْ ينكرهم".

ولعلّ هذا ما قد حدا بأفلاطون أن يردّ على بروتاجوراس فى "القوانين" حينما أعلن "أن الإله - وليس الإنسان - هو مقياس الأشياء جميعاً بحس أعلى من أى حس إنسانى" [5]. وقد كان الخلاف الرئيسى بين بروتاجوراس وأفلاطون أن الأخير كان ثنائياً فى كل من نظرياته المعرفية epistemological والإنطولوجية Ontological بينما كان بروتاجوراس واحدياً Monist فى كلا الجانبين [6] لأنه لم ير إلاّ الحس وسيلة للمعرفة ولم يعترف إلاّ بوجود المادة. أمّا بالنسبة لـ بروديقوس الذى كان من السفسطائيين اتباع الطبيعة، فقد أقرّ بوجود الآلهة، ولكنه عاد بنا إلى رأى الطبيعيين الأوائل [7]، فقد بحث عن الأصل فى نشأة فكرة الألوهية عند الإنسان وصلة ذلك بالمجتمع، وكيف عرف العقل البشرى وجود الآلهة [8]، وانتهى - كما يخبرنا بذلك سكستوس امبريقوس - إلى أن الشمس، القمر، الأنهار، الينابيع، بالإضافة إلى كل

(3) Jaeger (W.) Theology of Early Greek Philosophers, p. 189.
وانظر أيضاً: أميرة مطر، نفس المرجع السابق، ص 122.

(4) Jaeger (W.) Ibid, p. 189.

(5) Copleston (F.), Op. Cit, p. 244.

(6) Yolton (Jhon W.), Metaphysical Anlysis, Lodon; George Allen and Unwin Lt D., 1968 - 84.

(7) أميرة حلمى مطر، المرجع السابق، ص 133.

(8) أحمد فؤاد الأهوانى، المرجع السابق، ص 308.

الأشياء النافعة للصحة والمفيدة للناس، كان يُنظَر إليها كآلهة فى العصور القديمة، فكما عبد المصريون القدماء النيل وعدّوه إلهاً، فقد سمى القدماء الخبز بالإله ديميتر Demeter والخمر ديونيسيوس Dionysus والماء بوزيدون Poseidon والنار هيفايستوس Hephaestus وهكذا كان يُنظَر إلى كل شىء مفيد للإنسان، وفى فقرة أخرى يضمِّن سكستوس المروج والبحيرات فى نفس هذه المجموعة [9]. ثمّ إن سائر العبادات والأسرار تتصل بالزراعة وما فيها من منافع، ولهذا فقد نشأت الألوهية فى نظر بروديقوس عند استقرار الإنسان فى الأرض وتعلمه الزراعة [10] وهذا يوضح لنا أن بروديقوس قد رأى أن هناك ربطاً بين الألوهية والنفع بشكل عام، إلاّ أنه لم يفصح عن رأيه هو فى هذا الموضوع.

وعلى أية حال فقد وجّه سقراط وأفلاطون انتقاداتهما العنيفة إلى كل معتقدات السفسطائيين وآرائهم ومنها رأيهم حول الآلهة، وهذا ما يعدّ الفضل الذى قدّمه هؤلاء السفسطائيون للفلسفة، إذْ أنهم قدّموا آراء جريئة حطمت ما كان قائمًا من معتقدات سائدة حاول بعد ذلك سقراط وأفلاطون أن يعيدا هذه المعتقدات لكن ليس على ذلك النحو الأسطورى أو الخرافى، بل على أساس عقلى مبرهن عليه مستفيدين فى ذلك مما قدمه من قبل انكساجوراس وفيثاغورس واكسينوفان وبارمنيدس.

فقد أخذ سقراط (469 – 339 ق.م) Socrates، الحكمة كما يقول الشهرزورى – عن فيثاغورس، واقتصر من أصنافها على المعالم الإلهية، وأعرض عن ملاذ الدنيا، وأظهر الخلاف مع اليونانيين فى الدين مقابل رؤساء وذوى الشرك بالحجج والأدلة [11]. ويضيف الشهرستانى أن سقراط هو الفيلسوف الذى استولت فكرة الألوهية على تفكيره، فقضى حياته واقفاً يطرق بعقله الباب الذى يؤدّى إلى الله فلم يُفتَح له – ولم ير

(9) وأيضاً أحمد الأهوانى، نفس المرجع، ص 307، وأميرة مطر، نفس المرجع، ص 133.
(10) أحمد الأهوانى، نفس المرجع، ص 308.
(11) الشهرزورى، نفس المرجع السابق، ص 102.

مما وراءه شيئاً، ولكنه أدرك أن وراء هذا الباب كل شيء ... وراءه الحق المطلق الذى يفسّر الوجود بنوره دون أن ترى العين مصدر هذا النور[12].

ومن الضرورى قبل الاستطراد فى الحديث عن سقراط الذى أجمع المؤرخون والفلاسفة المسيحيون والمسلمون على وصفه وفهمه على هذه الصورة المرتبطة بالتأليه والمفرطة فى تقديس الألوهية، أن نتساءل عن المصدر الذى نعتمد عليه فى نقل آراء سقراط فى الألوهية رغم أنه لم يكتب شيئاً، وإلى أى مدى يصدق ما قيل لدى أولئك الفلاسفة فى العصور الوسطى عن سقراط، فلا شك أن سقراط كان شخصية فلسفية أثر بسلوكه وآرائه فى كل مَنْ تلاه من الفلاسفة المؤمنين، ولا يساورنا - كما ساور البعض - الشك فى حقيقة شخصية سقراط، كفيلسوف عاش وعلّم، لكن يساورنا الشك فقط فيما جرى نسبته من آراء إلى سقراط، بعضها قد يكون لأفلاطون، وما نُسِب لأفلاطون من آراء قد تكون لسقراط. وهذا ما يدعونا للتساؤل عن المصدر الذى يعطينا سقراط الحقيقى. وقد درج المؤرخون على ذكر ثلاثة من هذه المصادر أولها، أرستوفان فى مسرحية "السحب" وثانيهما أكسينوفان فى مذكراته، وثالث هذه المصادر محاورات أفلاطون[13]. وإذا كان البعض قد اقتصروا على هذه الروايات، فإننا نضيف أيضاً إلى ذلك رواية أرسطو التى تحسم الأمر إلى حد كبير[14]، إذا ما حدث هناك تعارض بين ما تذكره هذه الروايات الثلاث، إلاّ أن أهم هذه المصادر وأصدقها، وعليها اعتمد الكثير من مؤرخى الفلسفة السقراطية، هى محاورات أفلاطون التى تقدّم وصفاً منسقاً عن الحياة التى عاشها سقراط وعن سلوكه[15]. ويُضاف إلى هذا أن اتباع أسلوب الحوار نفسه كان تعبيراً عن نزعة

(12) الشهرستانى، الملل والنحل، الجزء الأول مطبعة حجازي، 1948م ص 295. نقلاً عن عبد الكريم الخطيب، الله ذاتاً وموضوعاً، دار الفكر العربى ط2، 1971م، ص 336.

(13) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 50، وبرتراندرسل، نفس المرجع السابق، ص 153 وأيضاً أميرة مطر، نفس المرجع السابق، ص 139.

(14) أميرة مطر، نفس المرجع، ص 140.

(15) Burnet (J.), Greek Philosophy from Thales to plato, London, Macmilan and Co. LTD, 1961, PP. 127 – 128.

فلسفية تعود بأصلها إلى المحادثات السقراطية التى كانت تبحث عن المعرفة كما يشير إلى ذلك تيلور [16]. وإذا وافقنا على هذا الرأى، فإننا سنعول على رواية أفلاطون فى فهم سقراط واستخراج آرائه من المحاورات، ولكن يبرز هنا سؤال وهو على أى المحاورات سنعتمد ؟!!.

ورغم اختلاف الباحثين حول ترتيب المحاورات الأفلاطونية وحول المحاورات التى تعبّر عن آراء سقراط فيها، فإننا نرى أن المنهج الذى مزج بين لويس كامبل وهرمن ولوتسلافسكى الأسلوبي الذى يحاول ترتيب المحاورات من خلال اقتراب خصائصها الأسلوبية أو بعدها عن محاورة "القوانين" ومنهج تيشملر الذى يراعى الإشارة إلى الحوادث التاريخية فى المحاورات، وهو الذى يقسم المحاورات الأفلاطونية إلى محاورات الشباب، ومحاورات الرجولة، ومحاورات الشيخوخة [17]، ويهمنا هنا محاورات الشباب لأنها فى نظر أصحاب هذا الترتيب هى المعبرة عن آراء وفكر سقراط، فهى المحاورات التى حاول فيها أفلاطون أن يدافع عن سقراط وأن يسجّل ذكراه. وهذا ظاهر فى محاورة "الدفاع" و"أقريطون" و"أوطيفرون" كما ينتسب إلى هذا الدور المحاورات التى يظهر فيها أثر سقراط واضحاً وأثر المنهج السقراطى وهو المنهج الذى أراد سقراط أن يحدد بواسطته مفهوم المعانى الشائعة ومنها محاورة "خارميدس" وهى خاصة بتعريف الحكمة العملية، ومحاورة "لاخيس" وهى خاصة بتعريف الشجاعة ومحاورة، "ليزيس" وهى خاصة بتعريف الصداقة ثمّ الكتاب الأول من "الجمهورية"، وقد كان فيما يظن من قصد أفلاطون أن يجعل من هذا الكتاب محاورة مستقلة بعنوان "تراسيماخوس" وينتهى" هذا الدور بمحاورة "جورجياس" كما ينتهى بانتهاء رحلة أفلاطون إلى سيراقوسه [18].

---

(16) Taylor (A.E.), The mind of plato, Ann Arbor Paperbacks, Mychigan, 1960, p. 30.
وانظر أيضاً د. عبد الرحمن بدوى، أفلاطون، ص ص 83 – 84.

(17) عبد الرحمن بدوى، أفلاطون، مكتبة النهضة المصرية، 1943م ص ص 94–95.

(18) نفس المرجع، ص 95 – 96.

ومَنْ ينظر فى تلك المحاورات الأفلاطونية، يلمح شخصية سقراط واضحة فهناك شيئان يمكن أن ننسبهما إلى سقراط حسب تعبير أرسطو هما الاستدلال الاستقرائي، والتعريف الكلى [19]. ومن قبيل التعريفات الكلية التى كان سقراط يشغل نفسه بها تعريف الشجاعة الذى ورد فى محاورة "لاخيس" التى يتضح منها جهل القواد بالشجاعة الحقيقية، إنهم لا يفهمون - مع أن سقراط طالما شرح لهم ذلك - أن الشجاعة صفة أخلاقية وأنها تفترض لتكون واعية - العلم، بالخطر الحقيقى، بما "ينبغى" أن نخافة أكثر من أى شىء أى العلم بسلم القيم، العلم بالخير الذى يسمو على الحياة، الخير الذى نقبل من أجله الموت، إنهم لا يرون أن الشجاعة الحقيقية - عبر التهور المادى الساذج - تقتضى العلم بالخير فى حد ذاته، وبالتالي تقتضى الفلسفة [20].وهنا يربط سقراط بين الشجاعة وبين الفلسفة لأنها تعلمنا الخير فى حد ذاته، وتعلمنا أنه ما يسمو على الحياة، وقد كان هدف أغلب تلك المحاورات نفى مثل تلك التصورات الشائعة ومحاولة البحث عن التصور الحقيقى والوصول إلى العلم الحقيقى بهذه التصورات. ولعلّ محاورة "أوطيفرون" من أوضح ما يمثل هذا، ففيها يتحدى سقراط التصورات الشائعة عن التقوى، وحماسة الذين يقدمون تفسيراً متشدداً للسلطة المتعلقة بالكتاب المقدس، واعتراضاته الأخلاقية والمنطقية على الأصول المربكة والشائنة للعبادات السامية، وقد استهدفت المحاورة الوصول إلى تعريف أصدق للتقوى، فهو لم يكن صوفياً، لأن المظاهر الدينية لديه تُعدَّ فرعاً للأخلاق.

فالسلوك الواعى الصحيح فى الأمور الدينية، يجعله سقراط معتمداً على التفسير العقلى لماهية التقوى [21]. فمشكلة محاورة "أوطيفرون" هى تحديد المعنى

(19) Aristotle, Metaphysics, M. 1078. p. 17 - 32.
نقلاً عن د. أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان، ص 145.

(20) الكسندر كواريه، مدخل لقراءة أفلاطون، ترجمة عبد المجيد أبو النجا، مراجعة د. أحمد فؤاد الأهوانى، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966 ص 108.

(21) The Encyclopedia of philosophy, Paul Edwards, Editorinchief, vol 7,8 vol . 7, Vol. 8, Macmilon Publishing co. and Free Press, New York 1967, P. 482.

الحقيقى للتقوى Piety أو كما نقول عنها الآن أحياناً - على حد تعبير تيلور - الدين Religion بأنها ذلك الجانب من السلوك الصحيح فيما يتعلق بواجب الإنسان نحو الإله، وكالعادة لم تصل المحاورة إلى نتيجة نهائية صريحة، ولكن الأهمية تكمن فى المقارنة بين تصورين مختلفين لما يجب أن يكون عليه الدين، لولا نشأة صعوبة مفاجئة هى، هل الدين هو "فن التبادل التجارى بين الإنسان والآلهة" أو "فن الأخذ من الآلهة ثمّ إعطائهم [22]"، ويعبّر أفلاطون عن هذه الصعوبة فى المحاورة على هذا النحو:

"سقراط : والتضحية أليست تقديم شىء كهبة إلى الآلهة، والدعاء طلب شىء منهم ؟

أوطيفرون : تماماً، تماماً.

سقراط: وهكذا فإن التقوى بحسب هذا التعريف ستكون علم الطلب من الآلهة والعطاء المقدم إليهم.

أوطيفرون: لقد أبدعت يا سقراط فى فهم ما قلت

سقراط : ذلك أننى متعطش إلى علمك يا صديقى، وأنتبه إليه بكل عقلى، وهكذا لا أترك شيئاً مما تقول يضيع، والآن قل لى أى شىء هى تلك الخدمة التى تُقدَّم إلى الآلهة، إنها كما تقول تنحصر فى الطلب منهم وفى إعطائهم.

أوطيفرون: نعم .

سقراط: ولكن أليس أصوب ما نطلبه هو ما نحن بحاجة إليه منهم فنطلبه منهم .

أوطيفرون: وهل هناك غير ذلك لنطلبه منهم؟

(22) Taylor (A.E.) Plato, The man and his work, Meridian Books, New York, 1957, p. 147.

سقراط: ومن جهة أخرى، فإن أصوب ما نعطيه أليس ما يحدث أن يكونوا بحاجة إليه منا، فنهديه إليهم جزاء ما أعطوا، ذلك أنه لن يكون دليلاً على المهارة والمعرفة أن يقدم المرء هدية لا يكون الآخر بحاجة إليها.

أوطيفرون: أنت تقول حقاً.

سقراط: وهكذا يا أوطيفرون، فإن التقوى ستكون نوعاً من فن التبادل التجاري بين الآلهة والبشر.

أوطيفرون: سمِه تبادلاً تجارياً إنْ كانت تحلو لك هذه التسمية [23].

ورغم هذه الصعوبة المتعلقة بالاختلاف حول تعريف الدين أو التقوى، إلاّ أن هذا النص يوضح لنا أن سقراط يؤمن بضرورة الدين ويحاول تفسير العلاقة بين الإنسان والإله. ولكن بحث سقراط حول تلك العلاقة، يجيز لنا أن نسأل، هل كان سقراط يؤمن بالآلهة؟ يجيب سقراط على هذا التساؤل في محاورة "الدفاع" حينما يدافع عن هذا الإيمان ويثبته فهو يروى دفاعه أمام محكمة أثينا رداً على متهميه بالإلحاد أنه قد حدث أن سأل أحد مريديه كاهنة دلفي الناطقة بوحي أبولون إن كان هناك رجل أحكم من سقراط. فكان الجواب بالسلب، فعجب له سقراط، ولم يكن يرى فى نفسه شيئاً من الحكمة، وأراد أن يستبين غرض الإله، فطفق يمتحن الشعراء والخطباء والفنانين والسياسيين ليتحقق إنْ كان أحكم منهم، ويكشف عن ماهية حكمته فكان يسألهم فى حلقات واسعة تضم أشتات الناس فيما حذقوا من فن، فلا يلبث أن يتبين وأن يبين لهم أنهم لا يعلمون شيئاً، وأنهم إنما يصدرون عن مجرد ظن، أو عن إلهام إلهى، وكلاهما مبين للعلم. وخرج من هذا الامتحان الطويل بأن مراد الإله هو أن حكمته قائمة على علمه بجهله، بينما غيره جاهل يدّعى العلم. فمضى فى مهمته يبذل الحكمة بلا ثمن وهو يعتقد أنه يحمل فى عنقه أمانة سماوية، وأن الإله قد أقامه مؤدباً عمومياً

(23) أفلاطون، "أوطيفرون" (14 – هـ) الترجمة العربية لعزت قرني" محاكمة سقراط، القاهرة، دار النهضة العربية ، 1973، ص 64.

مجانياً يرتضى الفقر ويرغب عن متاع الدنيا ليؤدّي هذه الرسالة [24]. فسقراط يؤمن بالآلهة. ولو لم يكن مؤمناً بالآلهة، ما أذعن إلى أوامر الآلهة وما حمل تلك الرسالة التى اعتبرها رسالة سماوية.

ويقول سقراط أيضاً فى نهاية خطبته الأولى فى تلك المحاورة بصدد رفضه استخدام التباكي لاستعطاف القضاة: "وإضح أننى إنْ نجحت فى إقناعكم وأجبرتكم توسلاتى على الإخلال بقسمكم أمام الآلهة أن تحكموا بالعدل، لكنت بهذا أعلمكم عدم الاعتقاد فى وجود الآلهة. وما أبعد هذا عنى ! لأنى اعتقد فيهم أكثر من أى واحد من مُتَّهِمَّى وأضع نفسى بين أيديكم وبين يدي الإله للفصل فيما يجب أن يكون أفضل لي ولكم" [25].

ورغم التصريح الأول الذى كان سبباً في تشديد العقوبة على سقراط، إلاّ أن العبارة الأخيرة تحتاج منا وقفة، فهى تستخدم كلمة "الإله" وليس" "الآلهة". والحق أن معظم إشارات سقراط فى هذه المحاورة هى إلى "الإله" بالمفرد، فالذى يأمر، بالفحص وبإيضاح أن كلمة البشر لا تساوي شيئاً هو "الإله" والذى يطيعه سقراط هو "الإله" والذى لا يكذب هو "الإله". ويؤدّى استخدام صيغة المفرد هذه إلى التساؤل عن، إنْ كانت إشارات سقراط هى إلى "إله" بعينه. وفى هذه الحالة هل هو أبوللون أم هو إله آخر، أم هى "الألوهية" بوجه عام، والذى يمكن أن يُقال الآن على الأقل هو أن مفهوم سقراط عن الإله أو عن الألوهية كان لا شك مفهوماً جديداً، ويظهر هذا من ربط سقراط الإله بمفاهيمه عن الأخلاق وعن الحكمة وعن الفلسفة [26]. وهذا ما قد بدا واضحاً لدى أفلاطون نفسه حين ربط هو الآخر "الألوهية" بمفهوم الخير الأخلاقى، فسقراط من هنا يُعدّ مؤسساً لمذهب الفلاسفة الإلهيين الذى جاراه فيه

(24) يوسف كرم، المرجع السبق، ص51، وانظر أيضاً الترجمة العربية للمحاورة فى "محاورات أفلاطون" لزكى نجيب محمود "محاورة الدفاع" وعزت قرني "محاكمة سقراط" ومحاورة "الدفاع" (28 ب – ء 41 أ).

(25) أفلاطون، "الدفاع"، (30) الترجمة العربية لعزت قرني.

(26) عزت قرني، تقديم ترجمة "الدفاع"، فى "محاكمة" سقراط" ص 108.

تلميذه أفلاطون حتى أنه عرّف الفلسفة بأنها التشبه بالإله بقدر الطاقة الإنسانية أى التخلّق جهد الطاقة بالأخلاق التى يرتضيها الله [27].

فسقراط يستمر فى إيراد كلمة "الإله" مفردة فى فقرات كثيرة من هذه المحاورة رابطاً إيّاه بالأخلاق التى يجب أن يطيعها ويحافظ عليها فيقول فى بداية دفاعه:-

"فلنبدأ إذنْ ولأدافعن عن نفسى، أيها الأثينيون، محاولاً أن أنتزع من صدوركم الفِرْية التى حملتموها مدى أعوام طويلة. ولكَمْ أودّ أن تكون هذه هى النتيجة إنْ كان ذلك أنفع لكم ولي، وأن أكون بدفاعي قد فعلت لنفسي شيئاً مذكوراً. ولكن أعتقد أن هذا أمر صعب ولا يخفى علىَّ كم هو كذلك! وعلى أية حال فلتسر الأمور على النحو الذى يراه "الإله" حسناً، ولأطعِ القانون ولأقُم بدفاعي" [28].

وفى إطار شرحه كيف أنه يعاني من بعثته الإلهية هذه والتى فرضت عليه ليخلّص الناس من أوهامهم ويضعهم على الطريق الصحيح للمعرفة. ورغم خوفه من إيذائهم وحقدهم عليه، استمر فى تحقيق تلك الغاية التى كلّفه بها الإله، يقول: "ولكنه يبدو لي رغم هذا أننى يجب أن أجعل كلمة "الإله" هى العليا [29]. ويقول أيضاً مبيناً أنه يطيع "الإله" أكثر من طاعته لقومه:

"إذا أنتم برّأتموني على هذه الشروط فإني مجيبكم بالتالي: إنى أعزّكم أيها الأثينيون وأحبكم، ولكن أطيع الإله أكثر مما أطيعكم، وطالما بقى فى نفس وكنت قادراً على ذلك، فلن أتوقف عن التفلسف وعن حثكم، موضحاً فى كل مناسبة لَمَنْ ألقاه فى طريقي منكم، ومتكلماً على الطريقة التي اعتدت عليها" [30] وكأن سقراط قديس لا يخاف من أحد طالما أنه يطيع الله، وأعتقد أن تلك الفقرة بالذات هى

(27) محي الدين عزوز، علاقة الدين بالفلسفة قبل الإسلام، مقال بمجلة الهداية التى تصدر بتونس عن إدارة الشعائر الدينية بالوزارة الأولى، العدد الرابع، السنة الخامسة، مارس 1978م، ص 80.
(28) أفلاطون، الدفاع، نفس الترجمة العربية، ص 120 (18هـ 19 أ).
(29) نفس المرجع، ص 128 (21هـ9).
(30) نفس المرجع، ص 148 (29 م).

السر وراء قول بعض القساوسة أمثال أوغسطين "سقراط أيها القديس صَلّ من أجل خلاص أرواحنا".

وفى محاورة أقريطون أيضاً يعبر نفس التعبير وكأنه مؤمن يسلّم بالقضاء والقدر حينما يقول:

"فدع الأمر إذنْ يا أقريطون، وليكنْ سلوكنا بحسب هذا ما دام الإله يدل على هذا الطريق [31]، والحق أنه لا يجب أن نبالغ في أهمية استخدام سقراط للفظ "الإله" مفرداً كما ورد فيما سبق من نصوص من "الدفاع" و"أقريطون" فهو يستعمل "الإله" أو "الآلهة" بغير اكترَث، فهو قد ذكر حاكم أعلى للكون على خلاف مع الآلهة الصغرى، وفى الوقت نفسه اعتقد بحق في الآلهة الشعبية المتعددة (واكسينوفون قد أكدّ هذا فى دفاعه ضد الاتهامات التى وجهت لسقراط بإهمال عبادتهم). إنه اعتقد فيهم كمظاهر مختلفة للروح العليا [32]. ولا يقلل هذا من شأن إيمان سقراط، فهذا المذهب مذهب التعدد Politheism ليس أقل من مذهب التوحيد Monotheism فى تصور الآله كفرد، ويظهر هذا فى دفاع سقراط، حين يتساءل لو أن الاتهام يعنى أنه "لا يعترف بالآلهة التى تقرّ بها الدولة!! فيجيبه ميلثيوس بأنه يعتقد أنه كافر تماماً لا يعترف بأية آلهة على الإطلاق، وبخصوص هذا بالقول أن أعداءه وضعوه مع أنكساجوراس الذى كفر بأبولون بدعوته الشمس "حجر ملتهب أحمر" إلا أنه (سقراط) كما يقول، يعتقد فى الآلهة، أو "الوكلاء الروحيين لهم" الجدد أم القدامى لا يهم فهو يعتقد فى الموجودات الآلهية بشكل عام" [33].

---

(31) أفلاطون، "أقريطون، الترجمة العربية لعزت قرنى فى "محاكمة سقراط" ص 204 (54 هـ).

(32) Guthrie (W.K.C.), Socrates, Cambridge, At the University press, 1971, pp. 155 - 165.

وانظر أيضاً، كورامبس، "سقراط الرجل الذى جرؤ على السؤال"، ترجمة محمود محمود، القاهرة مكتبة الأنجلو المصرية، 1956 ، ص 32، الترجمة العربية لكتاب:

Cora Mason, Socrates "The Man wohdar ed to ask" copyright, 1953, by the Beacon press.

(33) Hutchins (R.M.) Great Books of the Western world, Volume, I, William Bentton, Pubisher, Chicago. London, 1952, 544.

واعتقاد سقراط بوجود الآلهة على هذا النحو أقرب إلى فكرة العناية Pronoia عندنا - كما يقول سارتون - فتبعاً لتعاليم سقراط بشأن هذا أنه يجب علينا أن نهتم بأنفسنا ونشكر العناية الإلهية، فوعينا لذاتنا هو جوهر ذاتنا، والتقوى من الفضائل الأساسية، وأول شروطها النزوع نحو ما هو إلهى، وهكذا نجد عنده قدراً من الصوفية التى ليست من الصنف الهندى بل من صنف آخر يحكمه العقل والرؤيّة [34]. أيِّد هذا ما جاء على لسان أحد الدارسين لسقراط الذى جمع بعض الحقائق التى تبرهن على أن سقراط كان مبتدعاً لاتجاه روحى يميل إلى الصوفية إذ يقول: "من هذه الحقائق أن سقراط اعتقد فى "الإله" وأن نظام الإله خير فالكون - عقل مدبِّر وخيّر - وهذه النظرة كانت ضيقة جداً بين الإغريق قبله [35]. فقد كان سقراط كما تضيف - كوراميس - على يقين من صدقه أن الآلهة طيبة، تتطلّب الخير ممّنْ يعبدونها أكثر مما تتطلّب أى شىء آخر" [36].

وخلاصة القول، إن سقراط قد اعتقد فى "الإله" ذى العقل السامى، المسؤول عن نظام العالم، وفى نفس الوقت مبدع الإنسان، وللإنسان علاقة خاصة مع الإله، فعقول البشر الخاصة تتحكم في أجسامهم كما أن الإله يتحكم في حركات العالم، رغم أنها أقل من عقل الإله، إلاّ أنها تعمل على نفس المبادئ [37]. فقد بلغ لاهوت سقراط قضية بسيطة إذنْ هى أن الكون الإلهى عبارة عن مجتمع من الموجودات البشرية السامية والموجودات الإلهية، ويُحتمل أن يكون على رأسهم، إله سامٍ كامل الخير، عادل [38].

وإذا كان سقراط لم يوضح تماماً نظريته في خلق العالم، إلاّ أنه كان يقول دائماً بوجود علّة عاقلة تدخلت في تكوين المخلوقات، كما كان يؤكد أن ما يحدث في الكون والحياة الإنسانية إنما يحدث بتدبير ونظام وعناية إلهية، ويكفى على هذا

---

(34) جورج سارتون، تاريخ العلم، الجزء الثاني، الترجمة العربية، الطبعة الثالثة، 1978، ص 74.

(35) Cheney (S.) Op. Cit, P. 100.

(36) كورا ميس، نفس المرجع السابق، ص 32.

(37) Guthrie, op. Cit, P. 156.

(38) Long (Wilbur), Religion in the Idealistic Tradition an essay in: J. Clayton Feaver And William Harosz, Religion in philosophical and Cultural perspective, Affliated East-West press PvT. LTD, New Delhi, P. 39.

برهاناً، يذكره عنه أكسينوفون فى مذكراته من أنه أخذ يناقش "أريستوديموس" الذى لم يكن يعتقد فى وجود الآلهة ولا يقدسها، إذ دعاه إلى أن ينظر فى المخلوقات الحية ذات الإحساس لكى يقنعه بأنها لا يمكن أن تكون وليدة المصادفة البحتة أو المادة وإنما يدل تركيبها على أنها من نتاج عقل مدبر منظم، ويكفى فى نظر سقراط أن ننظر إلى الجسم البشري لكى نرى كيف نظمت أعضاؤه بطريقة تتيح لها القيام بوظائفها على خير وجه مما يثبت لنا أنها موضع عناية إلهية. ويضرب مثلاً لهذه العناية بالعين التى خلقت بحيث تحميها وكيف تفتح هذه الجفون عند الأبصار ثم تغلق عند النوم وكيف خلقت الأهداب وكأنها ستر للعين لكى تمنع العرق من أن يسيل عليها من الرأس، كذلك فإن عناية الآلهة تمتد أيضًا لتكلأ حياة البشر ولذلك فإن عبادتها وتقديسها فريضة عليهم [39].

وليس هذا هو البرهان الوحيد لدى سقراط على وجود الآلهة بل أيضًا من النظر إلى القانون وحقيقته الثابتة وصل إلى أن القانون شيء مقدس له أصل إلهى، إذ لابدّ أن يكون صادرًا عن قوة حكيمة عادلة شاملة تقوم بالحق وتحرك الكون بأصول أزلية أبدية ثابتة ليست عُرضة للتغير والتبديل ولا تختلف باختلاف الزمان والمكان، والدليل على وجود هذه القوة إنما هو وجود الإنسان وعقل الإنسان الذى ينعكس فيه العقل الإلهى والحكمة الإلهية. فللكون صانع حكيم وعقل مدبِّر لا يفعل جزافًا ولا يحكم بالهوى، بل كل شيء عنده بمقدار لذلك كان سقراط يعارض كل آلية فى تفسير الأشياء، ويؤكّد أن الكون خاضع فى وجوده وفى سيره لتدبير عقلى إلهى فى ظل قانون العناية الإلهية وهو موجّه إلى غاية مرسومة تسير وفق خطة معقولة وكل ما فيه مرتب ترتيبًا من شأنه أن يحقق العدل والخير والجمال ويخدم غايات الإنسان العليا [40]. وهذه الغايات هى ما ترشدنا فى نظر سقراط إلى وجود كائن خلق ذلك، ويجب تقديس هذه الآلهة بتقديم القرابين حسب الشعائر الموجودة

(39) أميرة حلمى مطر، الفلسفة عند اليونان، ص ص 153 – 154.

(40) محمد عبدالرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص 107 – 108.

فى إقليمنا. غير أن أي قربان ليس له قيمة ذاتية، وإنما قيمته تتبع إخلاص القلب. وكان سقراط يتحدث عن تلك الأشياء كما تتحدث الكاهنة نفسها حينما يأتيها مّن يريدون استشارتها فى أضاحيهم، وفيما يقدمونه لأرواح أسلافهم وفى كل الشعائر الدينية، فكانت تجيبهم قائلة: التزموا نظم إقليمكم فبذلك فقط تبرهنون على إخلاصكم للآلهة. وهذا نفسه ما كان يعمله سقراط وينصح الآخرين بعمله [41].

وقد كان لسقراط أثر عميق فى تاريخ الفكر الأوروبى ليس لكل ما مرّ. بل لأنه أيضًا قد غيرّ مفهوم الإنسان عن الإنسان، لقد أدخل سقراط لأول مرة وإلى الأبد مفهوم النفس Soul الذى سيطر على الفكر الأوروبى منذ ذلك الحين، فإذا كان الإنسان عند الفلاسفة اليونان فيما قبل سقراط لا يختلف عن أى جزء من أجزاء الطبيعة إلاّ من حيث التعقيد واللطافة والرقة، فقد أصبح عنده كائنًا مركبًا من عنصرين متميزين الجسد والنفس، وغدت النفس مركز النشاط العقلى والأخلاقى[42]. وهذا أيضًا من أهم العناصر التى دخلت الفلسفة الأفلاطونية وكانت طابعًا مميزًا لها. فكل الفرق بين سقراط وأفلاطون فى هذا ـ كما يقول جثرى ـ أنه بينما اكتفى سقراط بالاعتقاد فى الخلود بتواضع ـ وهو يفعل هذا بأقل من لاهوتية العقلانية المسيحية وكنوع من الاعتقاد الساذج البسيط، نجد أن أفلاطون قد شعر بالحاجة إلى تأييد هذا الاعتقاد بالحجج التى تستطيع على الأقل بث الخوف يتحول غير المؤمن إلى هذا الاعتقاد، فقد بحث أفلاطون ليرتقى بمسألة خلود النفس من مجرد الاعتقاد الدينى إلى المبدأ الفلسفى [43].

---

(41) اندريه كريسون، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ترجمة د. عبدالحليم محمود وأبو بكر ذكرى، القاهرة، دار الكتب الحديثة، الطبعة الثانية، ص 47 – 48.

(42) كريم متى، نفس المرجع السابق، ص 130.

(43) Guthrie, op. cit., PP. 163-164.