

الباب الثالث

وجود الإله الأفلاطوني

تمهيد

الفصل الأول : نظرية « الخلق » عند أفلاطون.

الفصل الثاني: براهين أفلاطون على وجود الإله.

الفصل الثالث: صفات الإله الأفلاطوني.

تمهيد

إن درجة علو الإله أو مباطنته للعالم، قد اختلف تناولها لدى الفلاسفة الذين يهتمون فى بحثهم عن وجود الله بعلاقته بالعالم، حتى أصبحت خمسة أوجه من النظر أشهرها هى:

أولاً: الله كعلّة غائية *Godas a final cause*، فالله يمكن أن يتصور كغاية للعالم مع أنه ليس فعّالاً فى هذا العالم، وقد قدم هذه الوجهة من النظر أرسطو الذى رأى أن الإله هو المحرك الأول، الذى لا يتحرك، للعالم.

ثانياً: العالم كفيض عن الله *World as emanation from God* ولهذا التصور ثلاثة أوجه أو صور قدمها كل من أفلوطين واسبينوز وهيجل.

ثالثاً: العالم كمادة سابقة الوجود حلّ بها النظام *World as pre-existent matter set in order* وهذه النظرية لعلاقة الله بالعالم قد قدّمها أفلاطون فى « تلميوس ». فقد ورد فى هذه المحاورّة (30 - 29e) أن الإله قد حدد من ناحية عالماً من الصور أو المثّل ومن ناحية أخرى مادة سابقة الوجود. وكان هدفه أن يحمل الصور على المادة حتى ينشئ عالماً معقولاً منظماً، وجوناً خيراً تماماً، ويكون خالياً من الغيرة والحسد. فهو يريد أن يجعل كل شىء شبيهاً بذاته، وبما أن الوجود المعقول أرفع منزلة بالنسبة للوجود اللامعقول، وبما أن العقل لا يمكنه أن يكون حاضراً فى أى شىء خال من الريح « فقد وضع الإله العقل فى الريح والريح فى الجسد الذى يكون مبدعاً للعمل الذى كان دائماً من طبيعة أفضل » (الجمهورية 297) وأفلاطون يذكر ضمناً أن

الإله يخلق المُثَلَّ (الصور)، ولكن هذه لم تكن دائماً وجهة نظره،⁽¹⁾ كما سنرى.

فكلمة « الإله » عند أفلاطون تعد واحدة من تلك الكلمات المقدسة أو صور الفكر التي بدأت تأخذ مكان علم الميثولوجيا القديم، فهي تعنى الاتحاد الذى يجتمع فيه كل من الزمان والوجود الكاملين. إنها لديه حقيقة كل الأشياء وهى النور الذى به تشرق دائماً وتصبح واضحة للعقل البشرى والإلهى. إنه (الإله) علّة كل الأشياء، وهو القوة التى أظهرتها للوجود. فهو السبب الكلى الشامل المجرّد من الشخصية البشرية. وهو الحياة والضوء فى العالم، وكل المعرفة وكل القوة مدركة فيه، وكل العلوم الرياضية متوقفة عليه أيضاً. وعندما نسأل عمّا إذا كان الإله هو صانع هذه الحياة أو عن هل هى مصنوعة بوساطته سيكون السؤال شبيهاً بما لو كنا نستطيع تصور الإله بصرف النظر عن الفضيلة أو نتصور الفضيلة بصرف النظر عن الإله⁽²⁾، إذ إننا لا نستطيع فصلهما أو التمييز بينهما لدى أفلاطون، فالإله لديه هو الفضيلة بعينها والفضيلة هى الإله فى « مثال الخير » فهو باعت الفضيلة وكل فعل فاضل لا يكون إلاّ تشبهاً به أو سعياً إليه.

لكن إذا كانت علاقة الإله بالعالم عند أفلاطون، هى أنه صانع هذا العالم فالسؤال الذى يطرح نفسه على الفور، أياكون قد صنعه من عدم أم أنه صنعه من مادة سابقة وعلى مثال سابق؟ وإذا كان أفلاطون قد تحدث كثيراً عن وجود هذا الإله وعن ارتباطه بالمُثَلَّ المختلفة لديه، فهل استطاع أن يبرهن على وجوده؟ وما هى تلك البراهين التى قدمها على وجوده؟ وإذا كان قد استطاع أن يثبت وجوده ويبرهن عليه، فماذا تكون صفاته؟

(1) Owen (H.P.), "God and the World" in the encyclopedia of philosophy, Paul Edwards, Editor in chief, Vol. 3, Macmillan publishing Co., Inc 8 The Free press, New-York, 1967, p. 345.

(2) Jowett (B.), Introduction of "The Dialogues of Plato" Vol. II, Oxford, 4 Edition, 1953, p. 84.

نظرية «الخلق» عند أفلاطون

لقد ظن البعض خطأً أن أفلاطون قد قال بخلق العالم وذلك استناداً إلى ما ورد عن قصة التكوين في محاوره « طيماوس ». والواقع أن « الصانع » الأفلاطوني الذى يشكّل موجونات العالم الأرضى محتدياً بالمتل إنما يضع المتل في المادة القديمة Chaos ثم إن هذا الصانع أقل مرتبة من « الخير بالذات » وهو المرادف تقريباً للإله الدينى.

وعلى أى حال فإن أفلاطون - كما سنرى - لم يقصد القول بحدوث العالم لأنه لا معنى للقول بالقبليّة أو البعدية قبل أن يخلق الزمان، وقد كان زمان الموجونات الأرضية من عمل « الصانع » إذ إن الزمان قد ولد مع ميلاد العالم المحسوس وهو صورة متحركة للأبدية التى يتصف بها العالم المعقول. وقد غاب عن الذين يفسرون موقف أفلاطون فى « طيماوس » أنه يستخدم الأسلوب الرمزي فى كلامه عن تكوين العالم الطبيعى مما أدى إلى غموض موقفه بصدده مشكلة قدم العالم وحدوثه، الأمر الذى يستلزم الرجوع إلى مذهبه الكامل فى المحاورات الأخرى⁽¹⁾، حيث سنجد فيها ما لا يسمح بالقول بحدوث العالم.

ولعلّ أرسطو هو المسئول عن إشاعة مثل هذا القول عن أفلاطون منذ أن كتب فى كتابه « الطبيعة » يقول: « لكننا نجد الجميع ما خلا واحداً - يقصد أفلاطون - متفقى الرأى فى أمر الزمان، وذلك أنهم يقولون أنه غير مكون، أمّا

(1) على سامى النشار، محمد على أبو ريان، قراءات فى الفلسفة، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، الطبعة الأولى 1975، هامش ص 520 لمحمد على أبو ريان.

أفلاطون وحده فإنه يُكوّنه (أى يقول: إنه كائن، حادث) وذلك أنه يقول: إنه تكون مع السماء، وأن السماء مكونة⁽²⁾. وقد كان لهذا الكتاب أثره الكبير على فلاسفة العصر الوسيط من المسيحيين والمسلمين مما أدّى - فى نظرنا - إلى إساءة فهمهم لأفلاطون. وقد ساعدهم على ذلك قراءتهم لطيمائوس التى كانت من أوائل المحاورات التى تُرجمت إلى لغة العصر. وقد استمر هذا الفهم لدى بعض مؤرخى أفلاطون المحدثين ومنهم كورنفورد الذى نجده يقول: بأن أفلاطون يعد أول من أدخل تصور الإله الخالق فى الفلسفة⁽³⁾.

ولعلّ من المفيد قبل أن ندلل على الرأى الذى قدمناه من خلال نصوص أفلاطون، أن نحدد معنى «الخلق». فالخلق Creatio - creation هو الإيجاد، وقد يكون من مواد مخصوصة وصور وأشكال معينة كخلق الأشياء الصناعية وقد يكون مجرد إيجاد من غير نظر إلى وجه الاشتقاق، وليس الخلق الذى هو إيجاد الشيء من لا شىء إلا لله تعالى. ويطلق عليه اسم الإبداع، فللخلق إذن معنيان: الأول: هو إحداث شىء جديد من مواد موجودة سابقاً كخلق الأثر الفنى، أو خلق الصور الخيالية، والثانى: هو الخلق المطلق وهو صفة لله تعالى؛ لأنه جلّ جلاله موجد مبق وإبقاؤه مساو لإيجاده، يحدث العالم بإرادته ويبقيه بإرادته ولو لم يرد بقاءه لبطل وجوده⁽⁴⁾. والخلق كلمة عربية استعملت فى القرآن الكريم⁽⁵⁾ للدلالة على قدرة الله فى الخلق، وهى لا تشمل الخلق الأول من العدم فحسب بل تشمل كذلك خلق العالم والإنسان وكل ما هو كائن وكل ما سوف يكون⁽⁶⁾. وإذا كان الحديث عن «الخلق»

(2) أرسطو طاليس، الطبيعة، ترجمة إسحق بن حنين، الجزء الثانى، حققه وقدم له عبدالرحمن بنوى، القاهرة. الدار القومية للطباعة والنشر، 1965، (251 ب - 14) ص 810.

(3) Cornford (F.M.), Plato's cosmology, p. 34.

(4) جميل صليبا، المعجم الفلسفى، الجزء الأول، ص 541.

(5) القرآن الكريم، سورة البقرة (آية 159) سورة غافر (آية 59) سورة الملك (آية 3).

(6) دى بور de Boer، مادة «خلق»، دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الثامن ترجمة إبراهيم خورشيد، عبدالحميد الشنتاوى وعبدالحميد يونس وحافظ جلال، ص 409 وانظر كذلك فى

بالنسبة للإله فالذى يفهم منه أنه خلق من عدم. وكثير من البلبلة يمكننا تجنبها حول هذا المبدأ المسمى «الخلق من العدم» *ex nihilo doctrine* إذا اعتبرنا أن معنى ذلك اللفظ «لا شيء»⁽⁷⁾، فهذا المبدأ يؤكد أن الله خلق العالم من لا شيء، بمعنى خلق شيء ما من غياب كل شيء، إنه يعنى بالأحرى أن العالم كشيء محدد لم يخلق عن شيء محدد آخر. ويضع أفلاطون نفسه تمييزاً شبيهاً بهذا فى «طيمائوس» حينما يشير إلى أن شخصية هذا العالم المحدد قد سبقت بحقيقة غير معينة لا محددة سميت «قابلية» أو «وعاء» وهى كفكرة خالصة لا يمكننا وصفها بأنها «مكانية» أو «زمانية» أو «مادية»، ونفس الشيء فى مبدأ الخلق من عدم حينما يؤكد هذا المبدأ أنه لا يوجد شيء خارج هذا العالم يشابه شيئاً آخر مخلوقاً فى هذا العالم⁽⁸⁾. ولكن هذا التمييز الذى وضعه أفلاطون لا يساوى تماماً الخلق من العدم إذ إن الفلسفة اليونانية كلها لم تكن تعرف ذلك الخلق، وإذا كان هذا واضحاً لدى جميع الفلاسفة اليونانيين عدا أفلاطون، للزم علينا توضيحه عنده، ولعلّ معظم القائلين بحدوث العالم عند أفلاطون قد استندوا - كما أسلفنا القول - على ما ورد فى طيمائوس حيث يقول أفلاطون فى شرحه للزمان وأصله، ولإله وأزليته:

«ولمّا رأى أبو العالم ووالده أنه ولد صورة للآلهة الأزليين وأنه كائن حى متحرك، جذل وابتهج وفكر أيضاً أن يجعله أكثر شبيهاً بمثاله. فكما أن ذاك المثال حى سرمدى، حاول أن يجعل هذا «الكل» أيضاً قدر الإمكان شيئاً مماثلاً. والحال أن طبيعة الحى كانت أزلية. ولم يكن من سبيل أن يربط الله

معنى كلمة «خلق» *Creation*.

Encyclopedia world Dictionary, Editor: Patrick Hanks, Editorial consultant, S.Potter, Beirut, Librairie du Liban, 1974, p. 388.

وانظر كذلك: مادة «خلق» فى المعجم الفلسفى، الذى صدر عن المجمع اللغوى، ص 81 الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1979.

(7) Hare (R.M.) "Religion and Morals" in Mitchell, Faith and Logic, p. 192.

(8) Kimpel (Ben), Religion in the tradition of Linguistic philosophy, An essay in "Religion in philosophical and cultural perspective", p. 219.

هذه الأزلية في المتحدث، وأن يدمجها به دمجاً كاملاً ففكر أن يصنع صورة متحركة للأزل. وفيما كان يزين السماء صنع للأزل الباقي في وحدته صورة أزلية تجرى على سنة العدد وهى ما سميناه زمانا. لأن النهار والليل والشهور والسنين لم تكن قبل حدوث السماء ولكن الله استنبط حدوثها عندما كان يركب الفلك. فكل أقسام الزمان هذه، و « المكان » والـ « سيكون » غدت أصنافاً له. ونحن نسهبو وننسبها للجوهر الأزلى غير أننا لا نصيب فى ذلك. فنحن نقول عنه وندعى أنه كان وكائن وسيكون ولكن لا يليق بهذا الجوهر سوى القول أنه « كائن » حسب النطق والتفكير الصحيح. أما « الكان » والـ « سيكون » فيجدر أن يقالا عن الحدوث الجارى فى الزمن، لأنهما حركتان وتحولان. لكن القائم دوماً على حال واحدة دون تحول، لا يليق به أن يصير أكبر سناً أو أحدثه خلال الزمن، ولا أن يكون قد صار ذلك فى فترة ما ولا أن يصير الآن أو يصير فيما بعد، ولا أن يلحقه قطعاً شىء مما تلحقه الصيرورة بالأشياء الحسية. لكن تلك الأمور قد غدت أغراضاً من الزمن، وهو يضارع ويمائل الأزل، ويجرى فى دوران على سنة العدد⁽⁹⁾. فالزمن إذن حدث مع الفلك ليولدا معاً وينحلا معاً، إن جرى إنحلالهما يوماً ما، وحدث على مثال طبيعة الأزل كما يشبه ذلك المثال قدر الاستطاعة غاية الشبه، لأن المثال هو كائن مدى الأزلية كلها. والفلك هو أيضاً كان وهو كائن وسوف يكون بلا انقطاع ما دام الزمن⁽¹⁰⁾.

ومن الواضح هنا أن أفلاطون يبسط نظرية عن الزمن تتسم غاية الاتسام بطابع عصره مع أنها ترجع ربما إلى عهد الفيثاغوريين، يرتبط فيها الزمن بالتحول وهو معدوم بالنظر إلى الحقائق أو الكائنات الأزلية. فكل شىء يدوم له زمنه

(9) أفلاطون، طيماوس، الترجمة العربية (37 e-d, 38 a) ص 228 - 229 وقارن الترجمة الإنجليزية لكورنفورد:

Cornford (F.M.), Op. Cit. (37 D- E, 38 a), p. 98.

(10) أفلاطون، طيماوس، (238) ص 229.

Ibid., (38 c), p. 99

وراجع الترجمة الإنجليزية لكورنفورد:

الخاص. ويبدو أن هذا الزمن يقابل فترة تحوله وإيقاعه. وكل كوكب له زمنه الخاص وهو ينفرد بذلك الزمن. إذ يقول أفلاطون أيضًا حين حديثه عن أصل الليل والنهار والسنة الكاملة:

« فقد حدث الليل والنهار إذن على هذا النحو وبسبب هذه الغايات. وهما دوران مدار فريد هو أعقل المدارات. ويحدث الشهر عندما ينجز القمر دورته ويلحق الشمس ويحدث العام - عندما تنجز الشمس دورتها.

أمّا دورات الكواكب الأخرى فلا يفهمها سوى النزر القليل من الناس ولا يدعونها بأسماء ولا يرصدونها ولا يقابلونها بعضها ببعض حسابيًا وبالتالي، إن صح قولنا لا يعرفون أن شطحات تلك الكواكب هي زمن، وأن تلك الشطحات تستغرق زمنيًا لا يحصى وأنها متنوعة إلى حد عجيب. ومع ذلك لا يمنع هذا من أن ندرك أن اكتمال عدد الزمن يستوعب السنة الكاملة، ويحدث هذا الأمر عندما تنجز المدارات الثمانية جميعها سعيها وتبلغ إلى نقطة انطلاقها وتعود كل منها وتقيس سرعتها على دورة الثابت في ذاته على حال واحدة والسائر سيرًا منتظمًا. فعلى هذه السبل ولهذه الغايات إذن نشأت الكواكب ذوات الأدوار والمنطلقة في كبد السماء كي يكون هذا العالم على أعظم شبه مع الكائن العقلي الكامل ويجارى أتم مجارة طبيعة الأزل»⁽¹¹⁾.

ولعلّ تلك النصوص التي أوردناها عن الزمن عند أفلاطون، توضح أن الزمن حادث عنده لأن أبا العالم ووالده رأى أن يجعل هناك صورة للآلهة الأزليين فأوجد تلك الصورة المتحركة للأزّل، وسميها نحن - كما يقول أفلاطون - الزمن وقسمناه إلى ماض وحاضر ومستقبل. وهذا الحديث له عن حدوث الزمن ساهم في تلك الفكرة السائدة عن حدوث العالم عنده مما يجعلنا نتساءل عن مدى الارتباط بين أن

(11) أفلاطون، تيمائوس (d 39)، ص 233 من الترجمة العربية.

(39 d), p. 116.

وقارن الترجمة الإنجليزية نفسها

الزمن حادث وأن العالم حادث وهنا لا نجد ضرورة ارتباط الأخير بالأول أو ترتبه عليه، فقد يكون الزمن حادثاً أبده الإله في حين أن العالم قد صنعه الإله من مادة أزلية قديمة قدم الإله نفسه، وتلك المادة والإله خارجان عن نطاق الزمن، ولما صنع العالم من تلك المادة الأزلية، أوجد معه الزمن. فهل كان موقف أفلاطون هو ذلك؟

يبدو أن موقفه كان ذلك تماماً، فرده على ذلك التساؤل قد يكون واضحاً في « طيمائوس » حينما يورد خطاباً للإله إلى الآلهة الذين صنعهم كي يصنعوا هم بعض الكائنات كما صنعهم هو، إذ يقول:

« يا آلهة من آلهة أنا مبدعها (12) وأبوها، إذ هي مصنوعات أحدثتها محبوبكة لا تنفصم عراها إن لم أشأ ذلك. هذا، وأكد أن كل ما ربط وركب يحل. ولكن ابتغاء حل ما نظم وانسجم انسجاماً بهيا فطابت حاله، هو مبتغى الشرير ومن ثم بما أنكم محدثون لستم خالدين ولا صامدين كل الصمون، لا تفك عراكم، ومع ذلك لن تنحلوا، وهذا أكيد، ولن تلقوا مصير الموت لأن إرادتي هي لكم رباط أعظم وقوى من الأربطة التي شددتم بها عند مولدكم، فتعلموا الآن إن ما أقول وأبين لكم.

لقد بقي ثلاثة أجناس لم تولد بعد. وما لم تبرز هذه الأجناس إلى الوجود فالسماء تلبث ناقصة إذ لم تحزن في ذاتها كل أجناس الأحياء. مع أن ذلك يفرض عليها إذا ما لزمها أن تكون كاملة كمالاً وافياً وإن أنا أحدثت وصيرت هذه الأجناس، ونالت الحياة من لدنى، عادلتي ربما الآلهة فلكى تكون إذن مائة ويكون هذا الكل كلاً شاملاً في الواقع، التفتوا إذن حسب طبيعتكم إلى صنع الكائنات الحية، مقتدين باقتدارى فى مولدكم وإبرازكم للوجود.

(12) لعل من الأنسب والأفضل أن تكون «يا آلهة من آلهة أنا صانعها وأبوها» كما ورد فى الترجمة الإنجليزية لكورنפורد

Cornford (F.M.), Op. Cit., (4 la), p. 140.

وكما ورد فى الترجمة الإنجليزية لديزموند

Plato. Timaeus and Critias, introduction by Desmondlee, Penguin Books, Reprinted 1976, p. 56.

أمّا القسم من هذه الكائنات الذى يليق به أن يسمى باسم الخالدين، المدعو إلهياً والمرشد منهم جميع الذين يبتغون أتباع الحق والعدل على الدوام واقتفاء آثاركم، فأنا أبذر بذاره وأبدأ بصنعه وأدفعه إليكم. وعلى أثر ذلك تسدون بسدى الغير مائت لحمة المائت، وتصنعون كائنات وتولدونها وتؤتونها طعامها وتربونها. وإذا هلكت تعودون وتتقبلونها»⁽¹³⁾.

وعلّنا نلمح من ذلك النص أن أفلاطون كان أقرب إلى القول بوجود إله فوق كل الآلهة لأن ذلك الإله قد صنع من ضمن ما صنع تلك الآلهة، ولعلّ الإشارة هنا أقرب إلى مثال «الخير» الموجود بالجمهورية الذى هو فوق الصانع. ولكن القول الوارد هنا بأن ذلك الإله هو نفسه الصانع لتلك الآلهة لا يعزز القول الجازم بذلك.

وإذا نظرنا إلى العبارة الثانية، من ذلك النص، وجدنا أفلاطون يقول «بأن كل ما ربط وركب يحل» يقصد أن تلك الآلهة التى أوجدها مركبة تركيباً لا ينفصم إلا بمشيئته، مما يجعلنا نتساءل، من أى شىء ربط وركب إله أفلاطون تلك الآلهة التى صنعها وهدد بقدرته على حلها؟ أمن مادة سابقة أم من روح خالصة؟

لعلّ الأقرب إلى التصور الأفلاطونى العام أنهم قد وجدوا من روح خالصة لا تشوبها شائبة من مادة أو من جسد، لكن هل الروح الخالصة يمكن أن تحل وتربط تبعاً للتصور الأفلاطونى؟ لقد قال أفلاطون فى «فيدون» أن الروح بسيطة غير مركبة⁽¹⁴⁾. والكائن الغير مركب لا يمكن حله وربطه، ولذا فالأقرب إلى التصديق أن هذه الآلهة - كما تصورهما أفلاطون فعلاً - كانت مركبة من روح وجسد، وبناءً على أن ذلك الجسد قد رُكّب بطريقة معينة، فالبديهي أن يكون ذلك التركيب من مادة سابقة أيّاً كانت هذه، وبذلك يكون ذلك الإله قد أوجد هذه الآلهة التى وهبها الخلود

(13) أفلاطون، تيماموس (b-c-d 41) ص 241 - 242. وقارن:

Cornford (F.M.) Ibid.

(14) انظر: أفلاطون، فيدون، الترجمة العربية لعزت قرنى، (578 - 80 د) ص 127، ص 132.

من مادة قديمة، وهي قديمة قدمه هو نفسه. ولهذا فقد كان حديث أفلاطون دائماً يفترض وجود تلك المادة السابقة التي يصنع منها الإله كل شيء، حتى الآلهة الآخرين الذين وكل إليهم إيجاد الأشياء.

وهذا الافتراض هو ما يجعلنا نؤكد على أن أفلاطون لو كان قد ألمح إلى خلق العالم، فإن هذا التلميح يشير إلى أن لديه تصوراً للخلق. لكن هذا الخلق ليس معناه الخلق من عدم أو ما نسميه بالإبداع. بل إنه خلق من مادة سابقة أو خلقاً مرادفاً للصنع كما يصنع الفنان لوحة أو كما يصنع النجار كرسيًا، وهذا ما نجده أيضاً لديه في «الجمهورية»⁽¹⁵⁾ مع مراعاة أن صناعة النجار أو الفنان تعد محاكاة.

ولعل الاستمرار في الاستشهاد بنصوص أفلاطون يكون مفيداً، فقد تحدث في «طيمائوس» أيضاً عن ضرب ثالث من الوجود وسط بين المثال الثابت وبين المقتدى به وهو ما أسماه «بالقابل» إذ يقول:

«قد ميّزنا صنفين من الوجود، وأمّا الآن فلا بدّ لنا من أن نوضح جنساً آخر ثالثاً، إذ إن الضربين الأولين كانا كافيين لأبحاثنا المتقدمة. وقد افترضنا الواحد منهما كنوع مثال عقلى دائم الوجود على حال واحدة ثابتة. وافترضنا الثاني كافتداء واقتفاء للمثال، ذى حدوث ومنظور.. وأمّا الآن فيبدو أن البحث يضطرننا إلى السعى كي تبرز في أقوالنا نوعاً عسراً غامضاً. فأية ميزة أو خاصية طبيعية تفترض له؟ هذه الميزة على الأخص: أن يكون قابلاً أو وعاء لكل حدوث وصيرورة، وبمثابة حاضنة ومرضع»⁽¹⁶⁾.

ويضيف أفلاطون موضعاً طبيعياً هذا «القابل» الذي هو اسم المكان لديه، فيقول:

«فقد يجدر بنا أن نصوّر «القابل» The Recipient ونشبهه بالأم والجنس

(15) انظر: أفلاطون، الجمهورية، الترجمة العربية، (596 - 598) ص 549 - 553.

(16) أفلاطون، طيمائوس الترجمة العربية، (949)، ص 263.

« المستمد منه » بالأب والطبيعة الواقعة بينهما بالابن. كما أنه يترتب علينا أن نفكر في أن « القابل » مزعم أن يكون انطباعاً وختماً مذوقاً يتخذ في نظر الناظر إليه كل الأشكال والأزياء. ومن ثم، هذا القابل بالذات الذى يقيم فيه المحدث المتسم بسمة (المثال الدائم) لا يعد إعداداً جيداً ولا يهيئاً تهيؤاً حسناً لذلك ما لم يكن بلا شكل، خالياً من هيئة كل الصور المزعم أن يتقبلها من مصدر ما. لأنه إذا شابه شيئاً من الأشياء الواجحة فيه، فعندما يقوم على قبول سمات طبيعية مضادة أو مخالفة كل المخالفة لا يمكنه عندئذٍ إلا أن يتشبه بها تشبهاً سيئاً. وإلا أن يبرز هو أيضاً بمظهره الخاص ولذا وجب أن يظل الجنس القابل في ذاته كل الأجناس بمعزل عن كل الصور والهيئات»⁽¹⁷⁾.

فالمكان لدى أفلاطون ليس إلا قابل لما يُولج فيه وهو ليس له صورة أو مثال معين، لأنه هو القابل لكل تلك الصور وعليه أن يتشكل تبعاً لها. ولعلّ وظيفة الصانع الحقيقية تتضح لنا من خلال ذلك النص أيضاً، التى تجعل من موضوع « طيماوس » - على حد تعبير فلاستوس G.Vlastos - هو ذلك الإخبار بالتغيير عديم الشكل الذى يحدثه الصانع، - ويضيف - لو أن هذه الفكرة المسيطرة على هذه المحاور كانت خاطئة فإنها لن تكون أسطورة فحسب بل ستكون عبثاً وكلاماً فارغاً nonsense⁽¹⁸⁾.

والحق أن « طيماوس » قد أعطت لنا فعلاً تلك الصورة التى وإن كانت أسطورية، فإنها تعبر عن وجهة نظر لأفلاطون لا يصح أن تهمل، فهناك الإله الذى صنع العالم وهناك أنصاف آلهة Daemons لهم وظيفة فى العمل، وقد قيل هذا فى إطار فكرة وصورة idea-picture لو أخذت كمبدأ فلسفى الآن، فسيكون الإله خلق العالم والموجودات العليا Higher beings ذات الطبيعة السامية التى ستساعده فى عملية الخلق⁽¹⁹⁾. ولكن الخلق هنا ليس من عدم - كما أوضحنا من قبل - بل إن

(17) نفسه، (50 - d-e) ص 267 - 268.

(50 c.d.e), pp. 185 - 186.

وقارن الترجمة الإنجليزية لكورنפורد

(18) Vlastos (g.) The disorderly Motion in the "Timaeus" and essay in "Studies in plato's Metaphysics, p. 389.

(19) Bosanquet I (Bernard), Acompanion to Plato's Republic, p. 15.

صانع العالم Demiurgos كما يؤكد سارتون يشبه العقل عند انكساجوراس من حيث أنه منظم للعالم ولنسمه العقل الإلهي. والعالم المنظم هو نفسه إلهي على قدر مسيرته لمنطق العقل فالتفرقة بين المادة والعقل عند أفلاطون ليست واضحة تمامًا لأن كليهما يمكن تفسيره بالعقل الكلي (20).

فالعالم في « طيماوس » كائن حي تتخلله الروح الإلهية، إلا أن هناك تمييزاً وضعه أفلاطون في « فيدون » بين العلة الحقيقية والعلل الأخرى. وهذا التمييز نتبينه في « طيماوس » بين نوعين من العلل، العلة الحقيقية المسماة أحياناً بالإلهية Divine أو العلة العقلية وهي وسيلة العمل إلى الأفضل وهذه الوسيلة وضعت كالصانع as a craftsman وهي تسمية ينظر إليها على أنها كشيء أسطوري خيالي، ولكنه له معنى حرفي، فهو كأي صانع آخر إذ إن هذا الصانع الكوني يستعمل المادة وهذه المادة وطبيعتها تعد عاملاً هاماً في تصميم نوع الصنع الذي يستطيع أن يصوره منها، وهي أيضاً تعد علة ولكن من نوع ثانوي (21).

ولما كانت المادة علة من علل وجود أي شيء، فالصانع له دور محدد يجعلنا نجدد تساؤناً مرة أخرى عن معنى حدوث العالم عند أفلاطون في « طيماوس »؟ وبالتالي عما هي بالضبط فكرة « الله » عند أفلاطون بعد ما رأينا من اشتراك الألوهية وكثرة الآلهة.

أمّا عن المسألة الأولى فالواقع أن أسلوب هذه القصة غير مألوف في الفلسفة اليونانية مما حدا بأرسطو أن يقول في كتابه « السماع الطبيعي »: إن الأقدمين جميعاً ما عدا أفلاطون اعتقدوا أن الزمان قديم أمّا هوفقد جعله حادثاً، إذ قال: إنه وجد مع السماء وأن السماء حادثّة، وقد مرّ بنا ذلك ورأيناه يضع دوراً خاضعاً للآلية البحتة قبل تدخل الصانع فيكون مقصوده على الأقل أن العالم حادث في الزمان من

(20) جورج سارتون، نفس المرجع السابق، ص 56.

(21) Morrow (Glenn R.), Necessity and persuasion in Plato's "Timaeus", an essay in "Studies in Plato's Metaphysics, P. 425.

حيث الصورة، وإذا اعتبرنا قوله أن النفس الكونية سابقة على جسم العالم وأنها مصنوعة لزم أن جسم العالم مصنوع أيضاً وأن العالم حادث مادة وصورة إذا أخذنا عبارته « العالم ولد وبدأ من طرف أول » بحرفيتها. على أن تلاميذه الأولين ومن جاء بعدهم من الاتباع عارضوا أرسطو في إجرائه الكلام على ظاهره، وقالوا: إن « طيماوس » قصة وأن للقصة عند أفلاطون حكماً غير حكم الحوار والخطاب وأن الغرض من تصويره العالم مبتدئاً في الزمان ومن قوله: « قبل وبعد » سهولة الشرح فقط (22)، وما عرضه أفلاطون في طيماوس لم يكن مذهباً فلسفياً أو لاهوتياً.

ولقد حذرنا أفلاطون نفسه من إتباع تلك النظرة، وأخبرنا أنه لم يعرض علينا غير « ظنون محتملة » إذ يقول في هذا الصدد:

« إن الصلة بين الوجود والصورورة مماثلة للصلة بين الحقيقة والاعتقاد. فلا تعجبوا إذا نحن عجزنا في وسط الآراء المختلفة عن الآلهة وخلق العالم الاهتداء إلى آراء تتميز بدقتها، وتوافقها التام، من كل ناحية. ويكفي في هذا الشأن أن نورد أفكاراً محتملة. فعلينا أن نذكر أنني أنا المتحدث مجرد إنسان من الفانيين، كما أنكم أنتم القائمون بالحكم مجرد أناس فانيين. فلذا علينا أن نقبل أقرب الحكايات إلى الاحتمال وألاً نسترسل في البحث» (23).

ولا يبدو من هذا الكلام أن أفلاطون كان يتحدث بلغة صاحب دين جديد بل لقد اتجه بعيداً إلى حد قوله: إن حكايته عن خلق العالم لا تزيد عن عمل ترفيهي « قصد به تمضية الوقت في حكمة واعتدال، لا أكثر ولا أقل» (24).

ويضيف كاسيرر هنا، أنه لو اتجه أي مفكر إلى الكشف عن إحدى الحقائق الدينية الأساسية فإنه لن يصف هذا العمل بأنه مجرد تمضية وقت، ففكرة الصانع

(22) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 87.

(23) أفلاطون، طيماوس (29) ترجمة جويت، الجزء الثالث، ص 449 - 468 من الطبعة التي اعتمد عليها كاسيرر في كتابه « الدولة والأسطورة » ص 125 - 126.

(24) نفسه (59 - 9 - c) ص 480 لدى جويت، ص 126 من كتاب كاسيرر.

الإلهي عند أفلاطون إذن من الأفكار التي تتبع الكونيات ولا تتبع الأخلاق ولا الدين. ويتنافى أى قول بعبادة « الصانع » مع أى عقل (25).

ونحن وإن كنا نعارض كاسيرر فى رأيه عن إبعاد « الصانع » عن مجال التفكير الدينى عند أفلاطون، ونرى - كما سبق أن أوضحنا - أو هناك ارتباطاً وثيقاً بين الحديث الكونى لأفلاطون وبين رأيه فى الألوهية، فإننا نؤيد رأيه بعدم التمسك بما جاء بطيماوس من ميل إلى القول بحدوث العالم، لأن هذا لم يكن من جانب أفلاطون إلا احتمالاً لم يؤكد فى أى من محاوراته الأخرى - كما سنتعرف على ذلك بعد قليل - ويؤيدنا فى هذا جالينوس - الطبيب والمنطقى المعروف - إذ يقول فى تحليله لما كتبه أفلاطون فى « طيماوس »: إن طيماوس لما كان قد وضع جنسين أوليين: أحدهما موجوب والآخر كائن دائماً، أتبع هذا القول بأن قال: « إن كل كائن فإنما يكون من علة ما اضطراراً » من غير أن يأتى عليه بالبرهان إذ كان أحد الأمور البينة للعقل. وذلك أنه إن كان شىء من الأشياء دائماً على حالة واحدة وهو غير كائن ولا فاسد، فليست له علة مكونة. وكل الأشياء التى كانت فقد كانت لها علة فاعلة. وكل الأشياء التى هى فى الكون فلها فى الوقت الحاضر علة فاعلة. فأما أن العالم شىء (واقع) فى الكون - فأمر قد حكم به طيماوس حكماً مطلقاً لأن سقراط قد بينه فى أكثر من موضع فى رياضياته. وأما كونه هل كان أزلياً أو كان له ابتداء؟ فإنه يفصل ذلك فيما بعد ويقول: إن لكونه ابتداء، ويقول: إن الأمر فى وجود خالق الخلق والعالم على الحقيقة قد يعسر على طالبه وإن وجده على الحقيقة لم يمكنه أن يبدى لجميع الناس ثم قصد بعد ذلك للنظر فى السبب الثالث وهو الداعى إلى خلقه، وهو المسمى « التمام » أو « الشىء الذى من أجله » فأضافه إلى الشئيين اللذين ذكرهما وهما الخلق والمثال الذى خلقه عليه فقال: إن السبب فى خلق العالم جود الإله. والجواد لا حسد معه ولا بخل على شىء من الأشياء فى وقت من الأوقات، ولذلك عندما أراد أن يرتب الجوهر الجسمانى المتحرك

(25) أرنست كاسيرر، نفس المرجع، ص 126.

وانظر نفس الرأى لدى كزيم متى، نفس المرجع السابق، ص 165 - 166.

بغير نظام ولا ترتيب فى غاية ما يمكن أن يرتب خلق العالم ولأنه ليس يمكن أن يرد شىء من الأشياء التى هى غير منتظمة إلى النظام بلا عقل وجب من ذلك أن يجعل الخالق فى هذا الجوهر عقلاً. والعقل لا يمكن أن يكون لشىء من الأشياء من غير نفس ولذلك جعل العالم متنفساً وخلقه دائماً ما يمكن» (26).

فالتفسير الحرفى الخالص لنظرية أفلاطون فى « طيماوس » قد يقود إلى الاعتقاد بأن « الخير المحض » عنده قد أوجد العقل والنفس والطبيعة فى الزمان، على أن أفلاطون إنما ادخل اعتبار الزمان فى حديثه عن بدء الخليفة مجارياً الفلاسفة القدماء لكى يبرز الفارق بين العلل الأولية العليا والعلل الثانوية الدنيا لا غير وذلك لأنه يتعذر على من يتكلم عن العلة أن لا يعرض لاعتبار الزمان ما دام المفترض فى العلة أن تسبق، ومثل هذا السبق ليس بالضرورة سبقاً زمنياً. وهذان النوعان من الفواعل، أعنى النوع الخاضع للزمان والنوع غير الخاضع له يصح فى الأول منهما فقط القول أنه يفعل فى الزمان. وبناءً عليه يمكن أن يوصف بأنه سابق لمعلولاته والحق أن الفاعل أو السبب حرى بأن يكشف عن طبيعة المعلول الخاصة أمّا الحكم بأنه خاضع للزمان أو غير خاضع له، فذلك يتوقف ليس على طبيعته الخاصة كمعلول بل بالأحرى على طبيعة عللها (27).

وإذا كان موقف أفلاطون فى « طيماوس » يحتمل كل تلك التأويلات والتفسيرات التى وإن مالت إلى القول بحدوث العالم عند أفلاطون لدى البعض فإنها وبنفس المقدار تميل للقول بقدوم مادة هذا العالم لدى البعض الآخر وخاصة تلاميذه المباشرين عدا أرسطو.

وترجيحنا للتفسير الثانى لا يعتمد فقط على ما قدّمناه من تحليل لما ورد فى

(26) جالينوس، جوامع كتاب طيماوس فى العلم الطبيعى، حققه عبدالرحمن بنوى فى « أفلاطون فى الإسلام » ص 89 - 90.

(27) ماجد فخرى، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة كمال اليازجى، بيروت، الجامعة الأمريكية ببيروت، 1974م، ص 45 - 46 ن.

« طيماوس » من نصوص تبين ذلك، بل تعتمد فيه على قراءة مدققة لمحاوراته الأخرى التى لمس فيها هذا الموضوع من قريب أو من بعيد لبيان موقفه الإجمالى بشأن « الخلق ». وخاصة أنها لم تكتب على هيئة قصة أو أسطورة كطيماوس. وإذا فقد تكون أصدق فى التعبير عن رأى أفلاطون الحقيقى.

ومن أوائل المحاورات التى لمس فيها هذا الموضوع بوضوح محاورة « برى تاجوراس ». وفى بداية حديث برى تاجوراس لسقراط عن رأيه حول الفضيلة يورد له أسطورة لاعتقاده أن الأسطورة أكثر إثارة وما يهمنا هو مطلع هذه الأسطورة إذ يقول فيها:

« فى الزمن القديم كانت توجد آلهة فحسب، ولم تكن توجد مخلوقات فانية ولكن حينما حان أوان خلقها، شكّلها الآلهة من التراب والنار وأخلاق متنوعة من كلا العنصرين فى الأجزاء الباطنية من الأرض، وحينما كان عليهم أن يخرجوها إلى ضوء النهار أمروا برومثيوس والبهثيوس أن يجهزها ويوزعا عليها صفاتهم الخاصة »⁽²⁸⁾.

والملاحظ أن رأى أفلاطون هنا لا يختلف عمّا وجدناه فى « طيماوس »، وإن كان هنا أكثر وضوحًا، فالآلهة قد شكلت المخلوقات الفانية هنا من التراب والنار وأخلاق متنوعة من كلا العنصرين. وهذه إشارة إلى أن تلك العناصر كانت موجودة من قبل⁽²⁹⁾، ولعلّ بدء وجودها يمتد إلى وجود الآلهة أنفسهم لأن أفلاطون لم يوضح هنا مدى قدم هذه العناصر، وبما أنها ليست من المخلوقات الفانية التى لم تكن موجودة فى الزمن القديم حيث كانت « توجد آلهة فحسب » فإن من المؤكد أن تلك العناصر التى شكلت منها الآلهة هذه المخلوقات الفانية كانت موجودة منذ القدم.

(28) أفلاطون، بروتاجوراس، الترجمة الإنجليزية لجويت، نقلها إلى العربية محمد كمال الدين على، راجعها محمد صقر خفاجة، القاهرة، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر، 1967، ص 55.
(29) قارن هذا بما قاله فلاستوس من أن الكون عند أفلاطون لم يكن دائمًا فى الوجود ولكنه قد استحدث وبدأ من بعض المبادئ.

Vlastos (Gregory), Creation in the "Timaeus": is it a fiction? An essay in "Studies in Plato's Metaphysics", p. 402.

وفى محاوره « السفسطائي » يتضح الاتجاه الروحي أكثر لدى أفلاطون، إذ يؤكد فيها التفرقة بين فن الإنتاج الخاص بالآلهة وفن الإنتاج البشري ويؤكد على أن الأشياء لم تأت بالصدفة ولم تلدها الطبيعة بل حدثت بفعل عقل إلهي فيقول:

« الغريب : فليكن إذن لفن الإنتاج قسمان.

ثياتيتوس : وما هما؟

الغريب : قسم إلهي وقسم بشري.

ثياتيتوس : لم أفهم بعد.

الغريب : أن تذكر جيداً ما قيل في مطلع حوارنا فنحن قد نعتنا بصفة الإنتاج، كل قدرة تغدو سبب حدوث لاحق، لما لم يكن له وجود سابق.

ثياتيتوس : إننا لنذكر ذلك.

الغريب : فالكائنات الحية برمتها وبالإضافة إليها كل النباتات النامية على الأرض من بذور وأصول وكل ما تماسك على الأرض من أجسام لا روح لها، قابلة وغير قابلة للذوبان، هذه طرا أنسبها لآخر، أم ننسبها للإله المبدع، الذي جعل لها حدوثاً لاحقاً يعد لا وجود سابق؟ أم نأخذ باعتقاد العامة ونعتمد إلى تعبيرها؟

ثياتيتوس : أي اعتقاد وأي تعبير؟

الغريب : الاعتقاد القائل بأن الطبيعة تلد كل تلك الأشياء بفعل علة عفوية وبدون فكر منشئ أم الاعتقاد بأنها قد حدثت بفعل عقل وعلم إلهي صادر عن الإله؟

ثياتيتوس : إنني أتقلب مراراً من رأى إلى رأى، ربما بسبب حادثتي. أما في الوقت الحاضر فعندما أتأملك وأحسب أنك تعتقد أنها حدثت بفعل الآلهة، أنا أيضاً أحاربك في هذا الاعتقاد.

الغريب : أحسنت حقاً يا ثياتيتوس، فلو كنا نحسب أنك ممن سوف يعتقدون غير هذا الاعتقاد في المستقبل لحاولنا الآن أن نحملك

على القبول به بالبرهان والإقناع الفارض نفسه ضرورة ولكن بما أنى أعرف شنشنتك وسجيتك وأعرف أنها تدفعك الآن تلقائياً دون برهان نقنعك به إلى عقيدة تعترف أنها تستهويك، فأنا أعرض عن ذلك القصد لأنه مضيعة للوقت. بيد أنى أجزم وأؤكد أن الموجودات المردودة إلى الطبيعة هي من صنع فن إلهي، وأن ما يستمده البشر من تلك الموجودات ويركبونه هو من فعل فن بشري. وطبقاً لهذا الاعتبار نقول: إن صنفى فن الإنتاج هما الصنف الإلهي والصنف البشري.

ثياتيتوس : إنك أصبت « (30).

ونفس هذا التصور يورده أفلاطون في محاورته « فيليبوس » حيث يتساءل الفيلسوف بلسان سقراط.

سقراط : أنقول يا أبروترخس، إن قدرة اللامعقول والقدر الأعمى والاتفاق المجرد تتحكم بالكون أم نقول عكس ذلك - كما قال أسلافنا - إن عقلاً وفكراً عجبياً ينظمه ويسوسه؟

أبروترخس: لا تتعارض قضيتان تعارض هاتين القضيتين يا سقراط العجيب لأن القضية الأولى التي تشير إليها الآن مردودة، لا بل هي ضرب من الزندقة. وأمّا القضية الثانية القائلة بأن العقل يزين الموجودات طراً وينظمها ويسوسها، فما تبديه رؤية الكون والشمس والقمر والكواكب ودورانها من مظاهر، كل هذا جدير بأن ينير تلك القضية ويدل عليها. وأنا من جهتي لن أجهر برأى يعارضها ولن أعتقد يوماً من الأيام اعتقاداً آخر « (31).

ورغم أن وجهة أفلاطون في « السفسطائي » و« فيليبوس » واحدة، إلا أن اختلاف اللهجة في الأجوبة يلفت الانتباه فعلى حين أن ثياتيتوس في

(30) أفلاطون، السفسطائي، الترجمة العربية، (265 b-c-d-e)، ص 205 - 207.

(31) أفلاطون، فيليبوس، الترجمة العربية (الفيلسوف)، (28 d-e)، ص 211 - 212.

«السفسطائي» كان يتردد في الحكم للعلة العاقلة بإدارة الكون لولا أن حافز الاحترام يدفعه إلى الأخذ برأى سقراط، نجد أن ابروترخس في « فيليبوس » يعلن موافقته على ما يقول سقراط بل ويؤكد أنه سيدافع عن هذا الرأي طيلة حياته ولن يعتقد برأى آخر. ولعل هذه اللهجة التأكيدية تبدو من جانب ابروترخس أكثر حين مناقشته لسقراط في أن الصانع أو اللامحدود هو الجنس الأول، والمحدود أو المصنوع هو الجنس الثاني. ويبدو أيضًا في هذا الجزء من المحاورة تأكيد أفلاطون على لسان سقراط على مبدأ السببية بقوله: إن الأشياء المحدثه جميعها تحدث بواسطة سبب، ويؤكد أيضًا في الوقت نفسه أولية السبب بالنظر إلى الأجناس الثلاثة الأخرى لأن المركبين بالذات، وإن كانا مبدأى إنتاج، فما هما سوى مبدأين مساعدين ليسا فاعلين بل مفعولين. فهما إن صحَّ تعبيرنا عجيبين في يد العلة تكيفه بصورة معينة⁽³²⁾. ويتضح هذا في قول أفلاطون على لسان سقراط:

سقراط : إذن طبيعة الصانع لا تختلف في شيء إلا بالاسم عن طبيعة العلة والصانع والسبب وقد يقال بحق عنهما أنهما واحد.

ابروترخس: بحق.

سقراط : إذن أليس الصانع دومًا وبطبعه هو الذى يقود ويسبق في حين أن المصنوع إذ يحدث يتبع الصانع؟

ابروترخس: بكل تأكيد.

سقراط : فالعلة تغاير دون ريب عبدها في الإنتاج، وهى ليست وإياه شيئًا واحدًا.

ابروترخس: ولم لا؟

سقراط : ونقول: إن الجنس الرابع، مبدع الأجناس الثلاثة تلك هو العلة.

(32) أوجست ديبس، تقديم ترجمته الفرنسية لـ « فيليبوس »، الترجمة العربية، ص 41.

وقد دللنا بما فيه الكفاية أنها غير تلك الأجناس.

ابريترخس: العلة فعلاً غير تلك الأجناس الثلاثة.

سقراط : إذا فصلنا الأجناس الأربعة، من الصواب أن نعددها واحداً فواحداً بغية تذكرها.

ابريترخس: وكيف تنطق نكراً؟

سقراط : فالأشياء المحدثّة إذن، والعوامل التي تنتج تلك الأشياء برمتها عنها قد وفّرت لنا الأجناس الثلاثة.

ابريترخس: تماماً «(33).

وعن هذا الجنس الرابع أو العلة الحقيقية التي تنظم وتسوس العالم على الدوام يقول سقراط بعد مناقشات طويلة مع ابريترخس.

« سقراط : فالأفضل إذن أن نتبع الاعتقاد الآخر ونقول - وهذا ما رددناه مراراً - إنه يوجد في الكون كثير من اللامحدود، وقدر كافٍ من الحد، وعلة ليست بضئيلة، تهيمن على الأجناس تزيينها وتسوسها، وتنظم الأعوام والفصول والشهور، وتدعى ربما بكل حق حكمة وعقلاً.

ابريترخس: ولكن لا يمكن أن تحدث الحكمة ولا العقل، في وقت من الأوقات دون النفس.

ابريترخس: فعلاً لا يمكن ذلك.

سقراط : إذن عليك أن تقول: إن في طبيعة زفس (زيوس) نفساً ملكية وعقلاً ملكياً، نشأ فيها بقدره العلة، وفي الآلهة الآخرين كمالات

(33) أفلاطون، نفس المرجع السابق، (26, 27 a-b-c) ص 206 - 207.

أخرى تسمى بما يطيب لكل منهم.

ابريترخس: بكل طيبة خاطر.

سقراط : فعليك أن تحسب، أننا لم ننطق عبثاً ببرهاننا هذا، بل إنه من جهة نصير لأولئك الحكماء⁽³⁴⁾ الذين أعلنوا منذ القدم، أن العقل يحكم ويسوس العالم على الدوام.

ابريترخس: فعلاً، إنه مفيد لهم.

سقراط : وهو من جهة أخرى يقدم جواباً لبحثي عن انتماء العقل، إن العقل ينتمي إلى جنس، قلنا عنه إنه جنس العلة الشاملة. وهذا الجنس في نظرنا أحد الأجناس الأربعة. وهكذا تحصل الآن بلا ريب على جوابنا.

ابريترخس: لقد حصلت على جواب شاف جداً .. مع أنه فاتني أنك تجيب على سؤالي⁽³⁵⁾.

ولعل ذلك الجواب الشافي الذي حصل عليه ابريترخس وأقنعه لم يختلف كثيراً عما ورد في « طيماوس » إلا في أن « طيماوس » كانت الأجوبة على هيئة قصة أما هنا فيؤيدها التدليل العقلي، فقد اتضح لنا أن الأساس في ثقة أفلاطون أن موضوعات خبرتنا الحسية قد خلقت، هو أن بناءاتها المفهومة الواضحة كما يعتقد هو قد نتجت عن علة عقلية intelligent cause كما عرفنا من فيليبوس (23c)، أنها ضريبة المحدود على اللامحدود بواسطة عقل منظم يبدو في الموجودات الملونة.

ويستمر أفلاطون في « القوانين » في دحض حجج الذين يردون الأشياء إلى

(34) يشير أفلاطون هنا لأكساجوراس الذي يسمى العقل « السيد المطلق » (انظر: اقراطيلوس 413 c)، والعلة الشاملة القصوى (انظر: فيدون a - b).

(35) Vlastos (Gregory), Op. Cit., p. 404.

الطبيعة ومهاجمتهم، ويؤكد ما ورد في « السفسطائي » و« فيليبوس » من اتجاه روى يفترض أن السبب الأول أو العلة الأولى هي علة إلهية. ولكنه في القوانين يربط هذا التأكيد بما سبق أن أشار إليه في « فيدون » من أن النفس سابقة على البدن، ولذا فلا بد أن تكون هذه النفس لها الأسبقية والأفضلية ولا بد أيضاً أن تكون قد أتت من علة روحية لا جسدية ولا مادية. ويدلل أفلاطون على ذلك على لسان الأثيني في « القوانين » فيقول:

« الأثيني: وبعد فإنني أفترض أني أعيد الحوار الغريب لهؤلاء الذين صنعوا النفس Soul وفقاً لأفكارهم الملحدة، فأكدوا أن السبب الأول للميلاد والفناء لكل الأشياء لا يكون الأول بل الأخير، وأن ما يكون الأخير يكون الأول ومن هنا فقد وقعوا في الخطأ حول الطبيعة الحقة للآلهة.

كليتياس: أنا لم أفهمك حتى الآن.

الأثيني: إنهم يا صديقي قد ظهر جهلهم بطبيعة وقوة النفس خاصة ما يتعلق بأصلها، في أنهم لا يعرفون أنها من أول المخلوقات وولدت قبل الأشياء المادية بفترة طويلة وهي العلة الرئيسية لاختلافها وعلة حركتها. ولو أن هذا صحيح والنفس أقدم من البدن فعلاً لكان كل شيء به صفات النفس موجوداً بالضرورة قبل وجود الأشياء المادية.

كليتياس: بالتأكيد.

الأثيني: ومن ثم فالفكر والانتباه والعقل والفن والقانون ستكون كلها أولية بالنسبة لما هو جامد ولين وثقيل وخفيف، فالأفعال والأعمال العظيمة هي من أفعال الفن التي هي أولية بالنسبة لأفعال الطبيعة والطبيعة نفسها - ونحن نستخدم مصطلح خصومنا الخاطئ -

فأفعال الطبيعة هي أعمال ثانوية تنتج عن الفن والعقل.

كلينياس: ولكن، لماذا قلت أن اصطلاح « الطبيعة » خاطئ؟

الأثيني: لأن من يستعملونه يعنون القول بأن الطبيعة هي القوة المبدعة الأولى ولكن لو كانت النفس هي العنصر الأول وليس النار أو الهواء فإنه يكون من الصحيح تمامًا القول بأن النفس أسمى وأفضل من المادة وسيكون هذا صادقًا لو أثبت أن النفس أقدم من البدن وليس العكس.

كلينياس: أنت على صواب تام «(36).

لكن إذا كانت هذه النفس قد وجدت بالطبيعة في البداية قبل الزمان وقبل كل شيء فما الذي حركها أو بمعنى آخر ما الذي وهبها الحركة الأولى؟ شيء آخر غيرها أم هي مبدأ حركتها؟

هنا نجد أفلاطون يجيب بأن هناك « وجوئًا متحركًا بذاته » هو الأصل لكل الحركات وهو المبدأ البكر والأقوى للحركة والتغير، ويتضح ذلك في « القوانين » من الحوار التالي:

« الأثيني: ومن هنا نستطيع القول أن الوجود المتحرك بذاته، الأصل لكل الحركات، والأول الذي يظهر بين الأشياء في وضع الاستقرار، كما أنه المبدأ البكر والأقوى للحركة والتغير بين الأشياء التي تتحرك بغيرها، وتكون حركة الآخرين لاحقة لها.

كلينياس: صحيح تمامًا «(37).

(36) Plato, Laws, (891-892), Jowett's translation, pp. 276-277.

وقارن تلك الفقرة أيضًا بترجمة سوندرز Saunders :

Plato, Laws, (891 - 892), translated with an introduction by Trevor, j. Saunders. Penguin Books. Reprinted 1978, pp. 420 - 421.

وهنا يطرح الأثيني تساؤلاً هاماً عن طبيعة تلك القوة التي تتحرك بذاتها فيقول:

« الأثيني : فى هذه المرحلة من الحوار، دعنا نثير تساؤلاً.

كلينياس: ما هو؟

الأثيني : لو أننا رأينا هذه القوة الموجودة فى أى مادة أرضية، مائية أو

نارية، بسيطة كانت أو مركبة، كيف سنصفها؟

كلينياس: أتعى كيف نسمى حياة القوة التي تتحرك بذاتها؟

الأثيني : نعم.

كلينياس: سنفعل بالتأكيد.

الأثيني : وأينما نرى النفس فى أى شىء، ألا يجب أن نفعل نفس الشىء،

ألا يجب أن نفترض أن هذه هى الحياة؟

كلينياس: نعم، يجب « (38).

ويجب أفلاطون على هذا التساؤل، فيوضح أن ذلك الجوهر المتحرك بذاته

هو نفسه الذى يسميه النفس، ويضيف أن تلك النفس هى مصدر الحركة وهى

بالتالى الأقدم من كل الأشياء حينما يقول:

« الأثيني : وما تعريف تلك التى نسميها « النفس »؟ هل نستطيع تصور

أى شىء آخر غير تلك، قد أعطت مسبقاً الحركة التى تستطيع

تحريك نفسها؟

كلينياس: أتريد القول أن الجوهر المحدد بالحرك لذاته هو نفسه الذى

نسميه بالنفس؟

(37) Plato, Laws, X, (895), p. 280.

(38) Ibid.

الأثينى : نعم. ولو أن هذا صحيح، هل تظل تقرر أن هناك أى شىء محتاج للبرهان على أن النفس الأصل الأول والقوة المحركة لكل ما هو كائن وما كان وما سيكون ومضادته، عندما يكون من الواضح أنها المصدر لتغير وحركة كل الأشياء؟

كلينياس: لا بالتأكيد، فالنفس الموجودة كمصدر للحركة، تكون بأسلوب أكثر إقناعاً، الأقدم من كل الأشياء⁽³⁹⁾ .»

وقد أكد أفلاطون من قبل فى «فايدروس» على أسبقية النفس وقال بأن حركتها الذاتية يترتب عليها بالضرورة أن تكون غير حادثة أى قديمة، ويترتب على هذه الحركة الذاتية للنفس أيضاً أنها خالدة. فقد قال مدللا على ذلك:

« إن من يستمر فى تحريك ذاته لا بد أن يكون خالداً فى حين أن الذى يحرك غيره فإنما يتحرك بغيره وتوقف حركته هو توقف لحياته ووجوده، أما ما يحرك نفسه فهو وحده الذى لا يكف عن الحركة لأنه لا يمكن أن يهمل نفسه وهو مبدأ ومصدر الحركة فى كل متحرك. والمبدأ لا يكون حادثاً لأن كل حادث يحدث بفضل مبدأ فى حين أن المبدأ لا يصدر عن شىء سابق عليه، إذ لو جاز صدوره عن شىء فلن يكون هذا الشىء مبدأ له.

ولما كان مبدأ الوجود غير حادث فيترب على ذلك ألا يتعرض للفساد. ولو فرضنا أنه فسد فلن يمكن أن يوجد ثانية ولا أن يصدر عنه شىء آخر ما دام من الضرورى أن كل ما يوجد إنما يوجد بفضل مبدأ. وننتهى إذن إلى أن كل ما يحرك نفسه بنفسه فهو مبدأ الحركة ومن المستحيل أن يفنى أو أن يوجد إلا فإن السماء كلها والكون بأكمله سينتهيان إلى التوقف ولن يوجد لهما من جديد مبدأ للحركة ولا للوجود.

والآن وقد وضع لنا أن كل ما يتحرك بنفسه خالد، فلن ينتابنا أى شك عند إثباتنا أن الحركة الذاتية هى ماهية النفس لأن كل جسم يتلقى حركته من

(39) Plato, Laws, X, (896), pp. 281 - 282.

الخارج جسم غير حي. وعلى العكس من ذلك فإن الحي يتلقى من باطنه مبدأ حركته وقد ثبت لنا أن طبيعة النفس تتلخص في ذلك. ولكن إذا كان الأمر كذلك فإن ما يحرك نفسه ليس شيئاً آخر سوى النفس، ويترتب على هذه بالضرورة أن النفس غير حادثة بل أيضاً خالدة « (40).

ولعلنا نلمح الآن تناقضاً يظهر في نصوص أفلاطون، فهل ذلك الحديث عن النفس في «فايدروس» مثله مثل الكلام الذي ورد في «القوانين» عن النفس، ينفي ذلك الكلام عن «الصانع» أو «الإله» في «طيمائوس» وخلقها للنفس؟ الواقع أن ظاهر الكلام يبدو فيه التناقض بين خلق الإله للنفس وما يترتب على ذلك من أن تلك النفس حادثة وليست قديمة في «طيمائوس» وبين القول بأن تلك النفس قديمة باعتبارها مبدأ الحركة والوجود الحي في «فايدروس» و«القوانين».

ولكن إذا وضعنا في اعتبارنا أن أفلاطون يفرق بين النفس الكلية وبقيّة النفوس لاستطعنا أن نصل إلى حل ذلك الأشكال، فأفلوطين يقول مفسراً أفلاطون: «إن الصانع يخلق بقية النفوس من بعد النفس الكلية، ولكنه يصوغها في نفس القالب الذي صيغت منه نفس العالم، وهو يجعل نفوس المرتبة الثانية والثالثة مختلفين عن النفس الكلية على نحو واضح، بالرغم من أنها قد صُنعت على نفس النمط» (41).

وعلى هذا يضيف أفلوطين أن العبارة الواردة في «فايدروس» أن النفس الكلية ترعى مجموع الأشياء غير الحية صحيحة كل الصحة، فأى شيء يتحكم في الطبيعة الجسمية وينظمها ويصنعها إن لم يكن النفس؟ وليس صحيحاً أن القدرة على ذلك من طبيعة نفس واحدة بينما بقية النفوس قد عدت هذه الضرورية.

(40) أفلاطون، فايدروس، الترجمة العربية (245 د - هـ)، ص 69 - 70.

(41) أفلوطين، التساعية الرابعة، ترجمة ودراسة د. فؤاد زكريا ومراجعة د. محمد سليم سالم، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970م، ص 184 - 185.

فالنفس الكلية - كما يقول أفلاطون - أى نفس العالم، التى تجول فى الأعلى، تمارس فعلها دون أن تغوص فى العالم، بل تظل عالية عليه « وكل نفس كاملة تماثلها فى هذا التحكم » (42).

فالنفس الكلية إذن فى نظر أفلاطون قد تكون نفس « الصانع »، وهذا لا يتعارض مع تسمية أفلاطون لها بالنفس الكونية، وحديث أفلاطون عن قدمها لا ينفى حديثه عن حدوث غيرها من النفوس الأخرى الموجودة فى هذا العالم، وإذا كانت النفس فى كل شىء حى هى مبدأ حركته، فإن هذا لا يتعارض أيضاً مع كون « النفس الكلية » أو « نفس الصانع » أو « النفس الكونية » هى التى وهبتها هذه الصفة وجعلتها مبدأ الأشياء الحية. ولكن رغم ذلك - ما يزال سؤالنا الأساسى بغير إجابة قاطعة، هل العالم تبعاً لكل ما قدمناه قديم أم حادث لدى أفلاطون؟

وهنا نجد أن ما أبرزناه من نصوص عديدة من محاوراته، على اختلافها، ومنها « طيماوس » ترجّح قدم العالم لديه. إذ إن تأكيد أفلاطون الدائم على أولوية الروح على البدن أو على أسبقية النفس للجسد ليست دليلاً على أن « الإله » الأفلاطونى بمسمياته المختلفة قد أوجد العالم من عدم، بل إن تلك الأسبقية أساساً منطقية تثبت أن أفلاطون كان صاحب اتجاه روحى مثالى، وهذا الاتجاه لديه قد تغلغل فى كل فلسفته حتى أنه قد جعل للأرض نفساً، وقال: إنها الألوهية الأولى وأنها أقدم من تلك الألوهيات التى توجد فى السماء، وهذه المسألة - وإن أثارت الغموض فى نظر أفلوطين - فإنها فى نظرنا تدل على أن أفلاطون قد تردد فى القول بإبداع الإله للعالم، ولذا أسماه فى « طيماوس » بالصانع، وهى المحاورة الأساسية التى استند عليها شراح أفلاطون الذين قالوا بحدوث العالم لديه، فهذه التسمية قد قصد بها أفلاطون فى الحقيقة أن يلمّح إلى أن ذلك الصانع ليس إلا أداة تشكيل عظمى للعالم، فهو المسئول عن تشكيل كل المخلوقات سواء كانت هذه

المخلوقات مخلوقات إلهية أو بشرية أو جامدة، لأن ما صنع الكائنات البشرية والجامدة هي تلك الكائنات الإلهية التي سماها أفلاطون أحياناً « بالأرواح الوسطى » أو « الآلهة الثانوية ».

وإذا تساءلنا في النهاية عن المادة التي شكّل منها هذا الصانع هذا الكون، وعن الصور التي على أساسها شكله؟! وجدنا اضطراباً وغموضاً حقيقياً، فالواضح من محاوره الجمهورية - كما سبق وبيننا - أن الصانع قد شكل أشياء العالم طبقاً لكائنات عالم المثل، الذي يتربع في قمته مثال الخير، وإذا كان مثال الخير أعلى من الصانع قيمة ومرتبة، فإن الصانع ليس إلاّ تابعاً له. وإذا فرضنا أنه مساو له، فمن أى مادة شكّلت هذه المثل - التي يعد عالمها هو العالم الإلهي الحقيقي عند أفلاطون؟

لعلّ ذلك الاضطراب والغموض حول المادة الأولى التي شكل منها « الإله » العالم عند أفلاطون، هو ما يجعلنا نؤكد ما قلناه من أن هذه المادة قديمة قدم الإله نفسه، وأن ما عند أفلاطون من تصور للخلق ليس إبداعاً من عدم - كالموجود في المسيحية أو الإسلام -⁽⁴³⁾ بل هو أقرب إلى الصنع على مثال سابق ومن مادة سابقة أيّاً كان نوع هذه المادة.

(43) انظر: يحيى هويدى، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، القاهرة، دار النهضة العربية، 1972، الباب الثالث « مشكلة خلق العالم »، ص 122 وما بعدها.
وانظر كذلك: عباس محمود العقاد، الشيخ الرئيس ابن سينا، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية، 1967، ص 37 - 38.

الفصل الثاني

براهين أفلاطون على وجود الإله

إن إيمان أفلاطون بوجود إله لهذا الكون، أمر لا شك فيه، وهذا الإيمان قد اتضح في كتاباته الأولى من خلال اتجاهه الروحي وإيمانه بالخلود، خلود النفس وبرهنته على ذلك في « فيدون »، ومن خلال تأكيده على ضرورة غرس الإيمان لصانع هذا الكون في أذهان الشباب في « الجمهورية » فلا يستطيع الشاب الوصول إلى مرتبة الحراس ثم الرقي إلى مرتبة الحكام إلا إذا كان فيلسوفًا، والفلسفة هي التشبه بالألهة بقدر الطاقة كما ورد في « ثياتيتوس ». أمّا في « طيماوس » فقد سيطرت عليها فكرة الألوهية سيطرة عجيبة حتى نجده لا يتحدث إلا عنها، حتى جعل الألوهية بما نهبه من حياة لكل شيء تتخلل كل شيء حتى الأرض والجماد، فالأرض حية والكواكب والنجوم لها أنفس حية، ومن هذه الكواكب صنع الصانع الآلهة الثانوية والوسطى، لكي تساعده في صنع بقية أجزاء العالم على شاكلتها وبما نراه من صور في عالم المثل، ولقد استطاع أفلاطون في أواخر حياته أن يثبت عن يقين وجود الآلهة. بل رقى تصور، إلى إله واحد نزّهه عن أى رغبة أو شهوة دنيوية أو نظرة مادية ولعلنا نلمس هذه الصورة للإله « الخير » بعد « الجمهورية » في « فيليبوس »، وهذا الإله الخير قد دعم أفلاطون وجوده بالأدلة والبراهين أكثر وأكثر في آخر ما كتب في « القوانين ».

ففي هذا المؤلف الأخير في حياة الفيلسوف يلمس المرء تلك المعرفة الغامضة التي تتجلى للإنسان عند غروب شمس الحياة. فعندما اقترب أفلاطون شيئًا فشيئًا نحو الظلال تزيد شعوره بصغار المسائل الإنسانية، وبعظمة الخالق، وبالحاجة الكبرى إلى الإيمان المستسلم بقوله:

« نحن نؤى الشجاعة والقوة والحكمة، نحن الذين فى فجر شبابنا تحدينا عناصر الطبيعة. ما نحن فى نهاية الأمر إلا « لعبة فى يد الآلهة ». هذا إذا وعينا الأمر جيداً هو أحسن ما فىنا، كفانا إذن:

عندما نسير نحو الأرض الصامتة،

بين المحبة، بين الأمل، وبما نحظى به من إيمان أسمى، كفى أن نشعر بأننا أعظم مما نعرف.

إن الإله هو الذى يجب أن نتخذه مقياساً للأشياء كلها، ولا نتخذ من أنفسنا مقياساً (كما قال بروتوجوراس)، وفى الإله يجب أن نضع ثقنا، لا فى قدرتنا العقلية الثاقبة» (1).

بهذه الروح التى دخلت مساء الحياة يستدير أفلاطون إلى أصحاب المبادئ المادية الذين يفسرون العالم تفسيرات مادية ويتحدثون عن القوى الكامنة فى المادة، وعن قوانين الحركة الضرورية التى تتحكم فى حركة المادة، فىناقشهم ويجادلهم (2)، ويقرر أن هؤلاء يحسبون الأمر حساباً مادياً صرفاً، ولا يعرفون أن الأرفع قيمة هو ما لا يمكن لهم حسابه أو عده. إن الاعتقاد الصحيح حول الآلهة هو هذا الشيء الرفيع القيمة، والذى نجدهم جميعاً يؤمنون به فى أواخر حياتهم، وقد عبّر أفلاطون عن هذا على لسان الأثينى حين يقول:

« الأثينى : إن الأرفع قيمة هو ذلك الذى لا يمكنك حسابه أو عده. الحياة الخيرة مع الاعتقاد الصحيح حول الآلهة. وأستطيع أولاً أن أخبرك بشيء واحد بخصوصهم دون خوف الوقوع فى التناقض إنك لست الوحيد الذى يقرر هذا الرأى حول الآلهة، ولا أصدقائك أول

(1) أرنت باركر، النظرية السياسية عند اليونان، الجزء الثانى، ترجمة لويس أسكندر، راجعه محمد سليم سالم، سلسلة الألف كتاب (566)، القاهرة مؤسسة سجل العرب 1966م ص 331 - 332.

Plato, Laws, X, (886 - 891), pp. 269 - 275.

(2) انظر :

وانظر كذلك :

Cornford (F.M.), Greek Religious Thought pp. 218-219.

من تصوّر. فهناك في كل العصور عدد كبير أو قليل من البشر يعانون من هذا الداء Disease، وأنا لا أعرف الكثيرين منهم وأستطيع أن أخبرك بأنه لا واحد من هؤلاء في شبابه إلا وسيطر عليه في شبابه الاعتقاد بأنه لا توجد آلهة، ولم يستمر في هذا الاعتقاد لآخر عمره. أمّا الفكرتان اللتان تستمران، ليس في حالات كثيرة بل في بعض الحالات فقط، أن الآلهة موجودة، وأنهم لا ينظرون إلى الأشياء البشرية، ولكن يمكن استعطافهم بسهولة بالقرايين والدعوات»⁽³⁾.

وقد عبر أفلاطون في «القوانين» عن هذا الاعتقاد الجازم بوجود الآلهة، وطبّق استدلاله الخاصة التي أثبت بها نظريته في وجود المثل على اللاهوت، فأخرج لنا - على تعبير لودج Lodge - نتائج منطقية من مقدمات قدمها، وصحة هذه النتائج قائم بالضرورة على مبدأ الاتساق المفترض بين المقدمات والنتائج⁽⁴⁾. فلو قبلنا المقدمة القائلة بأن «الإله هو الخير» سيضمحل هذا بالضرورة أن الإله هو خالق العالم بما فيه من جمال وقيم وضيعة وأخرى سامية عظيمة، فالإله كزيم ومرشد وصديق يشجع ويساعد كل الموجودات البشرية التي تحاول بإخلاص أن تماثل ذاتها كنموذج الطبيعة الإلهية، وتلك التي تشارك في تحقيق الخطة الإلهية⁽⁵⁾. وإذا تساءلنا عن المبادئ الرئيسية التي زوّدت هذا اللاهوت ببنيتها الأساسية وجدنا أفلاطون يقدم هذه المبادئ مبسطة في «القوانين»، ويمكننا استخلاصها على النحو التالي:

المبدأ الأول: أن الآلهة موجودة: والآلهة تُفهم بوصفها المصدر المحدد للتصورات والأشياء الموجودة في العالم، فالآلهة تحيي الشمس والنجوم، وهم يوجهون حركات الأجسام السماوية في مدارها

(3) Plato, Laws, X, From Cornford, op. cit p. 219.

(4) Lodge (R.), The philosophy of Plato, p. 188.

(5) Ibid.

المنتظم، كما أنها مبادئ حية، فالآلهة هي التي تسميها «الأرواح» أو «الأنفس» الموجودة في أجسام النجوم الفيزيائية، فحركات «روح» الإله السماوية المباشرة في وفاق مع أفضل نموذج، حركة الكل ويترتب على هذه الحركات نشأة الفصول على أرضنا، ونستطيع من خلالها قياس الزمن بالسنة والشهر واليوم⁽⁶⁾.

المبدأ الثاني: أن الآلهة تعنى بشؤون البشر، ففي أحداث الفصول على الأرض توجه الآلهة وتحكم في الأحوال الفيزيائية لحياتنا. ولو توافق الوجود الإنساني مع هذه النواميس فسينجح في تحقيق السعادة البشرية، ولو أن الإنسان قصر ولم يكثر بما تحويه هذه النواميس فإنهم سوف يواجهون بعقبات من قبيل ما ينظرون إليه على أنه عقاب طبيعي من الآلهة⁽⁷⁾.

المبدأ الثالث: الآلهة غير قابلة للفساد، فالقوانين المقدسة المنظمة للعالم تكون صورة من العدالة الكونية التي تعمل بتناسق صائب لا ينتهي ولا ينضب، فأنت لا تستطيع أن تجعل قانوناً ما يسير وفقاً لمصلحتك بأي حيلة كالرشوة مثلاً (من قبيل تقديم القرابين، بناء المعابد، صنع الهدايا الثمينة لهذا الإله أو ذاك) أو الخضوع والخشوع humiliating والتوسلات entreaties والصلوات Prayers. فالسلوك الوحيد المعقول للوجود البشري أن يعمل بموجب النواميس المقدسة ليجعلوا أرواحهم تتشبه بالروح الإلهية Divine Soul، تتشبه بذلك المبدأ الذي يهب الحياة

(6) Lodge (R.), Op. Cit., p. 191.

Plato, Laws, X, (886 a. f, 89 le, 899d; Jowett's Trans, pp. 269-285. وراجع

(7) Lodge (R.), Op. Cit., p. 191.

لكل شيء، يحكم كل شيء، يقود كل شيء إلى الأفضل، وفي كلمة واحدة على الإنسان أن يحيا حياة من العدل وضبط النفس⁽⁸⁾، ليضمن عودة روجه إلى العالم الإلهي الذي جاءت منه⁽⁹⁾، فخلود الروح وبقاؤها بعد الموت لم يعد خرافة بعد أن أثبت أفلاطون بقاءها ببراهين مباشرة وفيها يذهب إلى القول بالقرابة بين النفس وبين الحقائق المعقولة⁽¹⁰⁾، وأعظم هذه الحقائق هي وجود الآلهة لأنها هي الأخرى غير قابلة للفساد، بل هي التي تهب النفس الخلود وعدم قابلية الفساد؟ إذ إن النفس جزء من طبيعة النفس البشرية.

المبدأ الرابع: الخطة الإلهية المقدسة، فالخطة الإلهية في تنظيم كل شيء إلى الأفضل تعنى أن يوجد بالنسبة لكل شخص موجود في العالم مكان معد، مكان مناسب لقدراته واهتمامه، فبعض الناس تناسبهم حياة الزراعة، والبعض الآخر تناسبهم حياة العمل الإداري الحكومي⁽¹¹⁾، ولو أن كل فرد يتعلم أن يعرف نفسه ويكتشف قدراته واهتماماته ويعلم نفسه تبعاً لذلك فسيكون مؤهلاً أن يأخذ في الحياة مكاناً مرموقاً ويشغل الدور اللائق به، ولو يفى كل إنسان بوظيفته في المشرع الإلهي المقدس للأشياء، فستحقق الخطة الإلهية، وستقدم الحياة البشرية

(8) Lodge (R.), Op. Cit., p. 191-192.

Plato, Laws, (905-907), pp. 292-294.

وراجع

(9) راجع براهين أفلاطون على خلود النفس وبالذات برهان التذکر، الترجمة العربية لـ «فيدون»، للدكتور زكي محمود، ص 28 وما بعدها.

(10) انظر: أوجست ديبس، أفلاطون، ص 91.

(11) لعل نظرية أفلاطون في تعريف العدالة بأنها بقاء كل مواطن في المكان اللائق به في «الجمهورية» جاء موافقاً لهذا الإيمان بالخطة الإلهية.

كثيراً إلى السبيل الأفضل وكل فرد سيحقق كل السعادة التي
يكون كفؤاً لها (12).

وهذه المبادئ الأربعة التي آمن بها أفلاطون، تؤكد أنه مؤمن بوجود الآلهة
وهذا الإيمان من شأنه في نظره، أن يجعل الشخص بعيداً عن العصيان، لأنه لو قال
غير ما يثبت وجودهم سيكون خارجاً عن الدين الصحيح، ولقد عبّر أفلاطون عن
ذلك حينما قال على لسان الأثيني:

« لا واحد ممن يعتقدون في وجود الآلهة مثلما يعتقد في وجود القانون يقرّ
أبدًا باختياره بحجة خارجة عن الدين. أو يتفوّه بكلمة عصيان، ولو فعل
ذلك يكون لأحد أسباب ثلاثة: أحدها ألا يكون معتقداً في وجود الآلهة كما
قلت. أو ثانياً، يعتقد أن الآلهة موجودة ولا تعبأ بشؤون البشر. أو ثالثاً،
يعتقد بأن الآلهة ترضى بسهولة عن تضرّع وتوسّل إليها بالتضحية والدعاء
والصلاة لها» (13).

والمؤمن بوجود الآلهة، ذلك الإيمان العقلي الذي يؤيده يقين العقل
واستدلالاته لا بدّ له أن يقدم البراهين على ذلك، وهكذا فعل أفلاطون ضمناً، فقد
قدم من خلال مناقشات المتحاورين في محاوراته المختلفة، تلك البراهين التي
فاقت في كثرتها ما قدمه الفلاسفة الآخرون كل على حدة ولذا فإننا لو نظرنا في
أى البراهين المشهورة على وجود الله التي قدمها الفلاسفة، طوال تاريخ الفلسفة
لوجدنا أنها جميعاً قد ترجع إلى أفلاطون، ولعلّ أفضل دليل على أننا لا يجانبنا
الصواب في هذا القول أن ننظر في ما قدمه أفلاطون من هذه البراهين.

* أولاً: برهان وجود الإله كعلة فاعلة :

(12) Lodge (R.), Op./ Cit., P. 192.

Plato Laws, (903), p. 290.

وراجع

(13) Plato, Laws, X, (885), p. 268.

Cornford (F.M.), Op. Cit., p. 213.

وراجع

إن كل ما يوجد بعد أن لم يكن لابد لوجوده من علة مؤثرة فيه، وهي لا تؤثر إلا إذا اشتملت على قوة التأثير، وفي هذا يقول أفلاطون: « إن كل ما ينشأ ضرورة بفعل علة، لأن من المستحيل أن شيئاً أياً كان ينشأ بدون علة»، ويقول: « إن كل ما ينتج (أى العلة) هو سابق بطبيعته على ما ينتج (أى المعلول)»، ويقول أيضاً: « وإذا، توجد قوة قادرة على فعل ما لم يكن سابقاً» (14). ويقول كذلك « يجب أن نميز بين نوعين من العلل، النوع الضرورى والنوع الإلهى، كما يجب أن نستقصى النوع الإلهى فى الأمور كافة، لاقتناء حياة سعيدة بمقدار ما تستطيع طبيعتنا إلى ذلك سبيلاً. أمّا النوع الضرورى فيفرض البحث عنه بسبب الغاية المذكورة، مفكرين أننا بدون هذه العلل الضرورية والإلهية لا نقدر أن نفقه حتى ولا المطالب وحدها التى نجد فى السعى إليها، ولا أن ننال منها شيئاً، ولا أن نحظى بها على طريقة أخرى ولو قليلاً وعلى أى وجه من الوجوه» (15).

ومعنى هذا كله أن نشوء المعلولات عن العلل، وهو ما نشاهده فى كل لحظة يبرهن على أن تلك العلل مشتملة على قوة فى إمكانها أن توجد ما لم يكن موجوباً، فإذا ثبتت هذه القوة الإيجابية، وجب أن يكون هناك كائن متصف بهذه القوى الموجودة لأن ما هو ثابت للمعلولات من قوى يجب أن يثبت للعلل بهيئة أكثر كمالاً (16)، وليس هذا الكائن سوى « الإله».

ثانياً : البرهان الكونى :

وهذا البرهان، أقدم البراهين وأبسطها وأقواها على الإقناع، وخصته أن الموجودات لابد لها من موجوب منها يتوقف على غيره، ونرى غيره، هذا يتوقف على موجوب آخر دون أن نعرف ضرورة وجود لذاته، ولا يمكن أن يقال أن الموجودات كلها

(14) محمد غلاب، مشكلة الألوهية، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، 1947م، ص 37 - 38.

(15) أفلاطون، طيماوس، الترجمة العربية، (69)، ص 321.

وانظر أيضاً ما قمناه من نصوص أخرى فى الفصل السابق عن «نظرية الخلق».

(16) محمد غلاب، نفس المرجع السابق ص 38.

ناقصة، وأن الكمال يتحقق في الكون كله، لأن هذا القول كالقول بأن مجموع النقص كمال، ومجموع المتناهيات شيء ليس له انتهاء، ومجموع القصور قدرة لا يعجزها القصور، فإذا كانت الموجودات غير واجبة لذاتها فلا بد لها من سبب يوجبها ولا يتوقف وجوده على سبب سواه، ويُسمى هذا البرهان في أسلوب من أساليبه المتعددة ببرهان المحرك الذي لا يتحرك أو المحرك الذي أنشأ جميع الحركات الكونية على اختلاف معانيها (17)، ويفصل أفلاطون القول في هذا البرهان إذ إنه مؤسس على ظاهرة مرئية، حركة السماء، فكل حركة تفترض وجود محرك وتفترض سلسلة الحركات بأجمعها محركاً أعلى. وهذا المحرك لا يتلقى حركته من شيء آخر وهو الذي يهب نفسه الحركة، ولما كان كائن واحد هو الذي يستطيع أن يحرك نفسه بنفسه وهو الحياة لنفسه، ومبدأً لتنفس نفسه، فهناك إذن نفس تتولى حركات السماء، وهي لا مادية، عاقلة، خيرة، وهي قدسية تشمل عنايتها كل شيء وتتنظم كل صغيرة وكبيرة في العالم المادي وفي العالم الأخلاقي في سبيل الخير العام (18).

وقد سبق أفلاطون أرسطو إلى البرهنة على وجود الإله بواسطة الحركة، وإن كان لا يصح في هذا الاستدلال بأن المحرك هو الإله، بل هو يعبر عنه في الكتاب العاشر من «القوانين» بـ «نفس العالم» ولكن هذه النفس هي من فعل الإله، وموجز هذا الاستدلال كما قدمه أفلاطون، أنه يوجد نوعان من الجواهر، النوع الأول هو الذي يستطيع أن يتحرك من نفسه ويحرك غيره، وذلك مثل النفس. والثاني هو الذي يستطيع أن يمر حركته إلى غيره ولكنه لا يستطيع أن يتحرك من نفسه، وذلك مثل الجسم. إذن فالأول في الكون هو الذي يحرك الثاني، وهذا الأول هو الذي يسميه أفلاطون بـ «نفس العالم» أو «روح العالم». ولما كان أفلاطون قد قرر آنفاً أن ما ثبت للمعلول من قوى يثبت للعلّة بهيئة أكمل، فقد ثبتت القدرة على التحريك لهذه العلة الأولى (19).

(17) عبد المنعم الحفنى، براهين وجود الله، القاهرة، الناشر مكتبة مدبولي الطبعة الأولى 1978م، ص 82.

(18) أوجست ديبس، نفس المرجع السابق، ص 151.

(19) محمد غلاب، نفس المرجع السابق، ص 38 - 39.

ولعلّ من أوضح الفقرات التي أثبتت فيها أفلاطون هذا البرهان في « القوانين » في الكتاب الثاني عشر، إذ يقول على لسان الأثيني :

الأثيني : هل نحن متأكدون أن هناك شيئين يقودان البشر إلى الاعتقاد في الآلهة، كما أثبتنا من قبل؟
كلينياس: وما هما؟

الأثيني : أحدهما، ذلك الحوار حول النفس، الذي ذكرناه من قبل النفس هي المبدأ البكر والأكثر قداسة من كل الأشياء، وأن حركتها المولدة بهما الوجود الأبدي الدائم، والآخر، كان حواراً حول نظام حركة الكواكب وكل الأشياء يحكمها العقل الذي نظم العالم. ولو أن الرجل بحث في العالم بلا سطحية أو طيش، لم يجد هناك أحداً ملحداً بدرجة ما لم يجرب تأثيراً مضاداً لذلك الذي يتخيله الكثيرون، ولأنهم يعتقدون أن هناك من يدبر هذه الحوادث بمساندة علم الفلك ومسائرة فنون البرهنة، يصبحون ملحدين لأن النظر إلى أقصى ما يستطيعون الرؤية يؤدى بهم إلى القول بأن حدوث الأشياء يتم بواسطة الضرورة، وليس بواسطة العاقل الكامل الخير» (20).

فالنفس كمبدأ ومصدر للحركة أساس جوهرى في اللاهوت الأفلاطونى فى « القوانين»، كما كانت أساساً للكون فى « طيمائوس» (21). وقد استدل أفلاطون من خلال حركتها الأولى على وجود محرّك أول هو « الإله».

ثالثاً: برهان « الغائية » أو « النظام »:

وهذا البرهان الغائى فى أساسه نمط موسع من البرهان الكونى أو برهان

(20) Plato, Laws, XII, (966-967), p. 358.

(21) Duncan (Sir Patrick), Immortality of the soul in the platonic Dialogues and Aristotle, An essay in Philosophy, Vol, IVII, 1942, P. 308.

Plato, Timaeus, English Trans, by Cornford, (34 a-b), p. 58. وانظر كذلك

الخلق إذ يتخذ هذا البرهان من المخلوقات دليلاً على وجود الخالق، ويزيد على ذلك أن هذه المخلوقات تدل على قصد في تكوينها وحكمة في تسييرها وتديريها، فالكواكب في السماء تجرى على نظام، وتدور بحساب، وتسكن بحساب، وعناصر المادة تتألف وتفترق، وتصلح في ائتلافها وافتراقها لنشوء الحياة ودوام الأحياء، وأعضاء الأجسام الحية تتكفل بأداء وظائفها المختلفة التي تتحقق فيها الحياة بمجموعها. وتكملة عضو منها لعضو، ووظيفة لوظيفة. ومن عرف التركيب المحكم الذى يلزمك لأداء وظيفة البصر فى العين مثلاً - تعذّر عليه أن يعزى ذلك كله إلى مجرد المصادفة والاتفاق. ويقال فى كل حاسة من الحواس ما يقال فى العين أو العيون التى تتعدد بتعدد الأحياء⁽²²⁾.

ولقد كان لهذا البرهان حظ وافر لدى أفلاطون، إذ أنه كان دائم الحديث فيه، ويتلخص هذا البرهان لديه فى إثبات غاية مراد الإله لكل فعل من أفعال الطبيعة عظيماً كان أو حقيراً، فحكمة الإله لديه لا نهائية، تظهر واضحة فى خلقه المتقن الصنع، البديع الإحكام، فقد شاء أن يضع عنصرى الهواء والماء بين عنصرى التراب والنار لكى يكون جسم الكون مفعماً بالجمال والاتساق، وقد صنع العالم على هيئة دائرة لأن هذا الشكل هو أجمل الأشكال الهندسية، وخلق لنا البصر لنلاحظ بواسطته جمال السماء، ومنحنا السمع لنصغى به إلى أصوات الطبيعة الهاتفة بمعنى الانسجام⁽²³⁾. فمن ذا الذى يرى ويسمع هذا الانسجام الموجود فى الطبيعة، والقوانين والتنظيمات فيها ولا يكون قادراً على إعطاء سبب لذلك⁽²⁴⁾!!

وقد جعل الإله رؤوسنا مستديرة لتشبيه الكرة الكونية العامة، التى هى أجمل الأشكال، لأن الرأس هى أشرف ما فى الجسم الإنسانى، بل هى فيه بيت القصيد،

(22) عبدالمعنى الحنفى، نفس المرجع السابق، ص 100.

(23) محمد غلاب، نفس المرجع السابق، ص 39.

(24) Plato, Laws, XII, (968), p. 359.

أمّا بقية الأجزاء في الجسم فأكبر وظائفها أنها تحمل الرأس كما تحمل العربية الإنسان⁽²⁵⁾. وعلى الجملة فإن العالم آية فنية غاية في الجمال ولا يمكن أن يكون النظام البادى فيما بين الأشياء بالإجمال، وفيما بين أجزاء كل منها بالتفصيل، نتيجة علل اتقاقية، ولكنه صنع عقل كامل توخى الخير ورثب كل شىء عن قصد⁽²⁶⁾. ونجد دلائل أفلاطون على ذلك في كثير من المواضع في محاوراته المختلفة، فهو يقول في « طيماوس »:

« فلنقل لأية علة أنشأ المنشئ الصيرورة وهذا الكل برمته، لقد كان صالحاً، والصالح لا يداخله حسد ما بشأن أى شىء، ولما خلا الحسد، أراد أن تحدث جميع الأشياء وهي تدانيه أعظم مدانة، وقد يقبل المرء أتم القبول من أناس حكماء، إن هذا مبدأ الصيرورة ومبدأ العالم الأسمى. ويصيب كل الإصابة في قبوله، لأن الإله لما أراد أن تكون جميع الأشياء جيدة وأن لا يكون شىء منها خبيثاً، تناول بعد هذا التصميم كل ما كان مرئياً غير هادئ، لا بل مضطرباً ومصطخباً مشوشاً، ونقله من الفوضى إلى النظام معتقداً أن حالة النظام أفضل على كل وجه من حالة الفوضى ولم يكن حلالاً ولا يحل الآن لأفضل الكائنات أن يصنع شيئاً ما لم يكن أبهى الأشياء.

ففكر إذن، وبعد التفكير وجد أنه لا يمكن أن يصدر عن الأشياء المرئية بالطبع كون متكامل بلا فهم يفضل كوناً متكاملًا ذا عقل وفهم وأنه يستحيل أن يوتى أحد العقل دون نفس. وبناءً على هذا التفكير جعل العقل في النفس والنفس في الجسد وهندس الكل ليكون بالطبع أبهى الأشياء وينجز هو خير الأعمال، فعلى هذا النحو يجب القول طبقاً لبرهان محتمل بأن هذا العالم في الحقيقة كائن حى ذو نفس وعقل وأنه حدث وصار بعناية الإله⁽²⁷⁾.

(25) محمد غلاب، نفس المرجع السابق، ص 40.

(26) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 81.

(27) أفلاطون، طيماوس، الترجمة العربية، (29 e, 30 a-b)، ص 211 - 212.

وفى « فيليبوس » نجد سقراط لا يرضى بموافقة محاوره ابوترخس ببساطة على برهان القدماء بل يناقش ويبرهن هو على ذلك فيقول لنا: إن الأجسام الحية تتألف من عناصر، هي التراب والماء والهواء والنار، ونحن نلقى هذه العناصر نفسها فى تركيب العالم، والحال أن هذه العناصر فى الأجسام الحية، فى جسدنا مثلاً، لا توجد إلا على حال بأئسة مشوبة فى حين أنها تتوافر فى العالم وتبلغ من الكمية والنوعية درجات أسمى بكثير، فهى إذن لدينا عاريات ورهائن. وجسم العالم هو مغذى أجسامنا وعائلها. غير أن جسم واحد منا نورج، ومن أين يستمدها، ما لم يكن جسم العالم ذا ربح، حاوياً عقلاً يفوق نفسه قدرةً وجمالاً، ولا بد فى الواقع من أن يوجد فى العالم، كما يوجد فىنا ليس فقط قسط واسع من اللامحدودية يحصرها الحد، بل سبب أيضاً يسيطر على الاثنين معاً. وهذا السبب الكلى « منظم السنين والفصول والشهور » يستحق أن يدعى حكمة وعقلاً، والحال أن الحكمة والعقل لا يحلان إلا فى الربح وعلى هذا النحو يثبت أفلاطون استدلاله على اعتقاد الحكماء بملك العقل ملكاً كلياً، ويحل المملكة التى طرحوها (28).

ويعد أن أكد أفلاطون هذه الاستدلالات فى « القوانين » يعود كينياس لیتساءل فى المحاوره قائلاً:

« هل يوجد أية صعوبة فى البرهنة على وجود الآلهة ؟ » ويرد: إن الأرض والشمس والنجوم والعالم والنظام الملائم للفصول وتقسيمها إلى شهور وسنين، كل هذه براهين مؤسسة على وجود الآلهة (29).

فنظام العالم على هذا النحو الهندسى العظيم، لا يمكن أن يكون إلا من قبل مهندس أعظم هو « الإله ».

(28) انظر: تقديم أوجست ديبس

وراجع كذلك: الفقرات (a.b.c.d.e 28)، ص 209 - 212.

(29) Plato, Laws, X, (886), P. 269.

رابعاً : برهان « الإجماع »:

وهذا البرهان يسمى أحيانا بالبرهان الطبيعي، إذ إنه مأخوذ من فطرة الناس، وإيمانهم العام الذي لا يتزعزع بوجود قوة عظمى تسيطر على هذا الكون، وتسييره طبقاً لما تريد، وكيفما تشاء. وقد أخذ الفلاسفة من هذا الإجماع لدى الناس برهاناً من البراهين التي تؤكد وجود الإله، الذي لولا وجوده الفعلي لما آمن به هؤلاء الناس، هذا الإيمان الفطري. وقد قال أفلاطون بهذا البرهان في الكتاب العاشر من "القوانين" حينما قال بأن واقعة اعتقاد كل الهلنيين والبرابرة في وجود الآلهة من البراهين المؤكدة على وجودهم بالفعل⁽³⁰⁾.

خامساً : برهان « نظرية المثل » :

وشمة برهان آخر لدى أفلاطون لا نجد له لدى غيره من الفلاسفة، إذ أنه مرتبط بجزء هام من أجزاء فلسفته وهو نظرية المثل، فقد رأينا أفلاطون يصنع المثل لأنه وجد المحسوسات تتفاوت في صفاتها، فدلّه هذا التفاوت على أن الصفات ليست لها بالذات ولكنها حاصلة في كل منها بالمشاركة فيما هو بالذات، وخصّ بالذكر مثال الجمال في « المأدبة » ومثال الخير في « الجمهورية » فقال عن الأول: « إنه علة الجمال المتفرّق في الأشياء، والمقصد الأسمى للإرادة في نزوعها إلى المطلق والغاية القصوى للعقل في جدله، لا يوصف أي لا يضاف إليه أي محمول لأنه غير مشارك في شيء ولكنه هو هو »⁽³¹⁾. وقال عن الثاني: « في أقصى حدود العالم يقوم مثال الخير، هذا المثال الذي لا يدرك إلا بصعوبة ولكننا لا ندركه إلا ونؤمن أنه علة كل ما هو جميل وخير فهو الذي ينشر ضوء الحق على موضوعات العلوم ويمنح النفس قوة الإدراك، فهو مبدأ العلم والحق، يفوقها جمالاً

(30) وانظر أيضاً: أوجست ديبس، أفلاطون، ص 151.

(31) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، 81.

وراجع: حديث ديوثيما في محاوراة « المأدبة »، الترجمة العربية، ص 68 - 70.

مهما يكن لها من جمال. هو أسمى موضوع لنظر الفيلسوف والغاية من الجدل تعقله، وإن جماله ليعجز كل بيان، لا يوصف إلا سلباً ولا يعين إيجاباً. ويستحيل أن يكون العالم المصنوع خيراً محضاً فيشابهه نموذجه الدائم فهو إذن ناقص ولكنه أحسن عالم ممكن. وعناية الإله تشمل الكليات والجزئيات أيضاً بالقدر الذي يتفق مع الكليات ونحن نرى الطبيب يراعى الكل قبل الجزء، والفنان يدبر أفعاله على حال الصانع الأكبر»⁽³²⁾.

ويقول أفلاطون في « طيماوس » مشيراً إلى هذا البرهان:

« ومن جديد لابد أن يبحث أيضاً بشأن العالم هذا الأمر التالي: مهندس العالم قد صنع العالم يا ترى بالنظر إلى أى من المثاليين، أبالنظر إلى المثال الثابت غير المتحول، أم بالنظر إلى المحدث؟

فإن كان هذا العامل جميلاً ومبدأه صالحاً، فجلي أنه كان ينظر في صنعه إلى المثال الأزلي، وإن كان أمر لا يحل لأحد النطق به. فقد كان ينظر إلى المثال المحدث. ولكنه واضح لكل عاقل أنه كان ينظر إلى المثال الأزلي، لأن العالم من أبهى الصائرات ومبدعه خير العلل وإذا أحدث على هذا النحو فهو يدرك بالعقل والفهم وقد أبدع طبقاً للمثال الثابت، ولما كانت هذه الأمور على هذا النحو فالضرورة الحتمية تقضى إذن بأن يكون هذا العالم صورة عالم ما. وأعظم كل شيء أن يبتدئ المرء بدءاً طبيعياً، فلا بدّ إذن أن نميز بشأن الصورة ومثالها التمييز التالي: وهو أن المقالات والبراهين تمت بصلة القرابة إلى الأمور التي تفسرها وتبرهن هي عنها. فالثابت إذن والراسخ والواضح بعد (إدراك) العقل له، تلزمه براهين ثابتة لا تتحول ويليق قدر الإمكان أن تقوم هذه البراهين على أقوال لا تدحض ولا تقهر أو

(32) يوسف كرم، نفس المرجع، ص 82.

وراجع كذلك: أفلاطون، الجمهورية، الترجمة العربية، الكتاب السادس (509-510-511)،

تتزعزع وأن لا ينقصها شيء من القوة والمتانة» (33).

ويستمر أفلاطون في بيان برهانه مؤكداً أن منشئ العالم أو صانعه قد أنشأه محاولاً أن يكون شبيهاً بذلك المثال الثابت الكامل، وذلك المثال هو الكائن الذى لا يشوبه نقص فى حين أن جميع الكائنات الأخرى ناقصة بالنظر إليه، إذ يقول:

« وإذا ثبت لنا هذا، علينا أن نقول ما يعقب مباشرة هذه الأمور.

على شبه أى من الأحياء أنشأ العالم منشؤه؟

لن نحط من قدر العالم ونشبهه بأحد الأشياء التى جعلت طبيعاً من نوع الجزئيات لأن لا شيء يشبه الناقص ويمكن أن يكون جميلاً بل فلنفرض أنه يشبه غاية الشبه ذاك الكائن الذى تتكون أجزاؤه من سائر الأحياء الآخرين كأفراد وأجناس لأن ذاك الكائن يشمل فى ذاته جميع الكائنات العقلية كما ينطوى هذا العالم علينا وعلى كل الحيوانات الأخرى المنظورة. لأن الإله إذا شاء أن يشبه هذا العالم أعظم الشبه أبهى الكائنات العقلية وأكملها فى كل شيء، جعله حياً واحداً منظوراً، حاوياً فى ذاته كل الأحياء المجانسين له بطبيعتهم» (34).

فالعالم المرئى إذن لدى أفلاطون عالم حى، وقد صنع بواسطة الصانع شبيهاً بالنموذج الخالد الذى هو المثال الحى الخالق بين المثل (35). ولعل ذلك المثال الذى يحاول أفلاطون فى « طيماوس » بواسطة نظريته فى المثل، أن يبرهن على وجوده، هو مثال الخير الذى قد يكون أسمى تصور للإله وصل إليه أفلاطون.

ولم يكتف أفلاطون بتلك البراهين التى قدمناها من نصوصه ليثبت بها وجود

(33) أفلاطون، طيماوس، الترجمة العربية (29 a-b-c)، ص 209.

(34) أفلاطون، طيماوس، (30 a-b, d 31)، ص 213 - 214.

وقارن هذا بالترجمة الإنجليزية لكورنفورد

Plato, Timaeus, (30 c-d), p. 40.

(35) Cornford (F.M.), Plato's Cosmology, P. 39.

الإله، بل إنه بعد أن حاول الإثبات العقلي لوجود الإله، أراد أن يجعل الإيمان به فريضة على كل مواطن في الدولة، فسن قانونًا من القوانين لتحمي به الدولة الإيمان من التشويه، والمواطنين من الملحدين، ونص هذا القانون على أن إنكار وجود الإله جريمة في الدولة يجب أن يعاقب عليها القضاء لأن هذا الإنكار يؤدي مباشرة إلى سوء السيرة وفسادها والإخلال بالنظام الاجتماعي⁽³⁶⁾.

(36) انظر: يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 83.

وانظر كذلك: جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الأول، الترجمة العربية، ص 106.

صفات الإله الأفلاطوني

يدعى الإله فى اللغة اليونانية Theos أو زيوس كما شاع فى اللغات الأوربية، وقد فسّر أفلاطون تلك الكلمة بما يدل على إدراكه لفكرة الله فى أصلها الأصيل، إذ يزعم أنها مأخوذة من Theo بمعنى «أنا أجرى أو أتحرّك» فى اللغة اليونانية، فالمادة بحاجة إلى من يحركها ويعطيها الحياة وليست بحاجة إلى من يخلقها فى نظر أفلاطون، وهى من ثم بحاجة إلى إله فالإله هو محرّك المادة ومخرجها إلى هذا النظام الذى نراه فى السماء والأرض (1).

وإذا تساءلنا عن ماهية هذا الإله عنده، لوجدنا أنفسنا أمام مشكلة معقدة منذ أن شرع فى الحديث عنها، وهو يعطينا تطبيقات مختلفة وأسماء مختلفة لهذا الإله. فكثير من الأشياء إلهية لديه ويدعوها آلهة، فالصانع إله، فهو قد خلق العالم كما ورد فى «طيمائوس» (2)، وكذلك النجوم والأفلاك (3)، وآلهة الديانة الشعبية المألوفة (4)، والعديد من الأرواح الخيرة فى القوانين (الكتاب العاشر) موصوفة بالألوهية، وكثيراً من الممثل تدعى آلهة لديه بالفعل (5).

وقد أدّت هذه الأسماء المختلفة للإله لدى أفلاطون إلى صعوبة تحديد ماذا يقصد بالتحديد من كلمة Theos، مما أدى بالتالى إلى اختلاف شراحه على ذلك. فقد قيل من ناحية: إن إرسال الكلام على الصانع قصة رمزية يجيز القول بأن

(1) عباس محمود العقاد، نفس المرجع السابق، ص 35.

(2) Plato, Timaeus, (34b - 92 c).

(3) Timaeus, 40 d.

(4) Timaeus, 40 e.

(5) Hackforth (R.), Plato's Theism, An essay in "Studies in Plato's Metaphysics", p. 439.

الصانع ليس شخصاً قائماً بذاته ولكنه يمثل ما للمثل من قدرة وعلية في المادة. والرد على هذا التأويل أن نفس البرهان وارد في «القوانين»، وهي ليست قصة وقيل من ناحية أخرى إن كل شيء عند أفلاطون إله أو إلهي: المثل ومثال الخير ومثال الجمال والصانع والنموذج الحى بالذات والنفس الكونية والجزء الناطق من النفس الإنسانية وآلهة الكواكب وآلهة الأولب والجن (وهم وسط وواسطة بين الآلهة والبشر متصفون بالحكمة والخير) فأين الإله بين هؤلاء؟ وكيف نوحد بين الصانع ومثال الخير ومثال الجمال ولم يقرب أفلاطون بينهم بل تركهم متفرقين؟

مفتاح الإجابة - كما يقرر يوسف كرم - اشترك لفظ الإله في لغة أفلاطون، فهو يقصد «مبدأ التدبير» متميزاً من المادة كل التمايز فحينما وجد التدبير والنظام وجد العقل ووجدت الألوهية أي الروحية، ولكن متفاوتة بتفاوت الموجود، فالنفس الكلية وآلهة الكواكب (وأفلاطون لا يذكر آلهة الميثولوجيا إلا تسامحاً وبشئ من التهكم ظاهر) مدينون للصانع بوجودهم وخلوهم فهم آلهة باشتراك الاسم فقط. أما الصانع والجمال والخير والنموذج فتوحيدهم لا يكلف كبير عناء فهم من جهة موضوعون على قدم المساواة، كل في قمة نوع أو مقولة الصانع الفاعل الأول، والخير غاية العقل القصوى، والجمال المطمح الأسمى للإرادة، والنموذج أول المثل وحاويها جميعاً وهم من جهة أخرى موضوعون بعضهم ببعض. الصانع خير ومثال الخير مصدر المثل والنموذج محلها وكلهم أجمل الموجودات. فالإله الصانع من حيث هو علة نموذجية تحتذى وهو الجمال والخير من حيث هو علة غائية تحب وتطلب. صفات الواحد ميزها أفلاطون بحسب المناسبات، وكان همه موجهها لوضع المذهب ضد الطبيعيين والسفسطائيين، ولم يكن لمسألة التوحيد في أيامه مثل ما صار لها من الأهمية فيما بعد، فلما أحل الأعداد محل المثل في درسه الأخيرة عبر عن الإله بالواحد "الواحد بالذات"⁽⁶⁾ ويشارك يوسف كرم في هذا الرأي كل من جومبرتز وجويت، فجويت يرى أن الإله في "طيمائوس" ليس مختلفاً حقيقة عن

(6) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 87 - 88.

مثال الخير فهما وجهان لنفس الشيء يختلفان فقط كاختلاف الشخص عن اللاشخصي، أو كاختلاف الذكورة عن الأنوثة فوجود الأول فى تعبير ولغة الأساطير والآخر فلسفى (7).

إلا أننا نجد من المفسرين من رفض هذه الهوية بين الصانع ومثال الخير - مثل أرنست كاسيرر - الذى قال: إنه بعد تحليل وثيق لنصوص أفلاطون وأفكاره، سنتبين استحالة مثل هذه الهوية. ففكرة الخير وفكرة الصانع ليستا على نفس المستوى من الناحية المنطقية أو الميتافيزيقية على السواء، فإن فكرة الصانع فكرة أسطورية بينما تُعد فكرة الخير من المعانى الديالكتيكية. وتتبع الفكرة الأولى عالم «الظنون المحتملة» أمّا الفكرة الثانية فتتبع عالم الحقيقة، ويوصف الصانع بأنه فاعل شخص أو صانع، أمّا فكرة الخير فلا يمكن تصويرها على هذا الوجه، فإن لها معنى موضوعياً وحقيقة موضوعية مثل كل الأفكار الأخرى. إنها تمثل نموذجاً أو النمط الذى اتبعه الصانع الإلهى عندما قام بتشكيل عمله. فلقد صنع العالم بعد تأمله لفكرة الخير، وكان يتوق إلى جعل عمله يبدو قريباً بقدر الإمكان من كمال النمط الأبدى. والصانع الأفلاطونى خير ولكنه لا يُعد بأى حال «الخير»، إنه ليس «الخير» ذاته ولكنه مجرد فاعل منفذ لغايته. ويعنى هذا فى المذهب الأفلاطونى اختلافاً أساسياً عبّرت عنه بوضوح محاوره «تليماوس» ذاتها حيث يقول أفلاطون فيها:

« لو كان العالم حسناً بحق، وكان الصانع خيراً لأثبتت ذلك وجوب تطلعه إلى ما هو أبدي، ولو صحّ ما لا يمكن قوله دون كفر، إن هذا سيدل على رجوعه إلى نمط مخلوق. من هذا سيرى الجميع ضرورة تطلّع هذا الصانع إلى الأبدى لأن العالم هو أحسن المخلوقات، كما أنه أفضل العلل ».

ولا يمكن وصف فكرة الخير بأنها مثل هذه العلة. إنها علة غائية أو صورية ولكنها ليست علة فاعلة. فهى تتبع عالم الوجود لا عالم الصيرورة وهناك فاصل حاد وهوة حقة تفصل بين هذين العالمين. ولا يمكننا الانتقال من أحدهما إلى الآخر.

(7) Jowett (B.) : Introduction to "The Dia - Logves of Plato, Vol. II, P. 84.

ويجوز في الحق وصف فكرة الخير بأنها « سبب » كل الأشياء، بل ويتحتم ذلك. ولكن هذا السبب ليس إرادة شخصية أو فردية. فإن نسبة « شخصية » إلى أية فكرة دليل على التناقض اللفظي لأن الفكرة معنى كلي وليس معنى فردياً⁽⁸⁾.

وإذا كان الصانع كما أشار البعض أقل مرتبة من الخير لأن مثال الخير هو واهب الصور وأعلى المثل التي يتمثلها الصانع⁽⁹⁾، فإن البعض منهم قد رفضوا التوحيد بين الخير والإله لدى أفلاطون. فالإجابة على السؤال هل توجد هوية بين الخير والإله لدى أفلاطون ليست سهلة - كما يرى بيرنت - فإذا كانت الإجابة عليه بوجود تلك الهوية لدى المؤهين الناكرين للوحي المحدثين فإن أفلاطون - كما يضيف بيرنت - قد أكد عدم وجود هذه الهوية، فالخير عنده ليس ربحاً ولكنه مثال. وهذا يوضح كيف تجنّب أفلاطون وحدة الوجود التي كان ينظر إليها على أنها مكافئة للإلحاد⁽¹⁰⁾.

ويشاركه هذا الرأي ريس الذي يقول: إن كثيراً من المفسرين قد أقرؤا بهذه الهوية⁽¹¹⁾ في نظام أفلاطون، ولكن هذا الرأي ليس مؤكداً، وسيكون الأصدق لو قلنا شيئاً: أولاً: إنه بالنسبة لأفلاطون، بينما أى مثال، ومن ذلك مثال الخير دائماً لهم طبيعة كلية نجده عندما يتحدث عن الإله يعنى وجوداً له طبيعة خاصة ليست فاضلة فقط بل ذات وجود أسمى قدرًا وأرفع خيرية ويبدو هذا واضحاً في « فيدون » عندما يتحدث سقراط معللاً قدراته العقلية، والسبب الحق الإلهي (العقل الإلهي) المميز تمييزاً واضحاً عن الخير الذي يمثل حكومته في العالم.

وأيضاً في الجزء الأول من « الجمهورية » حيث يؤكد أن مواطن الدولة المثالية لا بد أن يتعلم أن الإله هو الخير (379b) فهو يعنى بوضوح أنهم يتعلمون أنه

(8) أرنت كاسيرر، الدولة والأسطورية، ص 127-128.

(9) جان فال، طريق الفيلسوف، ترجمة أحمد حمدي محمود، القاهرة، مؤسسة سجل العرب، 1967، ص 470 - 471.

وراجع ما قلناه عن « الصانع » و« مثال الخير » في الباب السابق في الفصلين الثاني والثالث.

(10) Burnet (J), Greek Philosophy, Reprinted 1964, P. 274.

(11) انظر: أحمد فؤاد الأهواني، أفلاطون، ص 80.

ليست الفضيلة هي الخيرة، لكن مدبر الكون هو الخير. ولكنه ثانيًا: في الجزء الميتافيزيقي « للجمهوريّة » يورد استعمالاً قليلاً جداً لتصور الإله فهذا لا يكون حتى تأتي محاوره « السفسطائي » فنجد أفلاطون ما زال يؤكد أن الحقيقة الكاملة لا تخص فقط المثل الثابتة التي لا تتغير بل أيضًا تلك التي تحيا وتعتقد، ولا حتى عندما نأتي إلى « طيماوس » الذي نجده يعرض فيها بوضوح لوظائف الصانع وعلاقته بالمثل. ولا حتى في « القوانين » التي نجد فيها أن المثل تبعد عن الفحص، والإله يأخذ المكانة الرئيسية في فكر أفلاطون.

وينتهي ريس من تحليله هذا إلى أن وجهة النظر القائلة أن مثال الخير في فكر أفلاطون مساوٍ للإله أو ذات هوية مع الإله، واسعة إلى حد كبير، وبُنيت على فقرة في « السفسطائي »، وفيها نسب أفلاطون الحركة، الحياة، النفس، الإدراك إلى المثل ولكن هذا سيتضح في آخر الأمر أنه سوء فهم تام على الرغم من أنه طبيعي جدًا لهذه الفقرة التي تنتهي بتأكيد أن الحقيقة تشمل كلاً من الذي لا يتغير (المثل) وأيضًا الأنفس الإلهية والإنسانية⁽¹²⁾.

ويعلق تيلور على رأى ريس قائلاً: إنه لا تجد صعوبة في افتراض أن الإله رمز خيالي « للخير » في التأليه الأفلاطوني، فبواسطة الإله أصبحت مشاركة الخلق في الخير ممكنة فالإله لا يكون مرادفًا للخير. وبالمثل يبدو من المستحيل أن تفترض أن الإله ببساطة يكون مخلوقًا مشاركًا في الخير. ويقرر تيلور أنه لا يستطيع فقط إلا أن يفترض أن هناك صراعًا لا يمكن حله بين الميتافيزيكا الأفلاطونية والدين الأفلاطوني وفي الحقيقة إن التسوية بين الاثنين كانت هي المشكلة الأساسية لدى أفلوطين ووارثيه من الأفلاطونيين المحدثين⁽¹³⁾.

ويظل هذا الصراع مستمرًا حتى في خطابات أفلاطون، ففي الخطاب الثاني يقول: إنه من الخطأ أن تفترض أن أيًا من المحمولات التي نعرفها يمكن

(12) Ross (Sir David), Plato's Theory of Ideas, pp. 43-44.

(13) Taylor (A.E.), Op. Cit., p. 232.

تطبيقها على ملك العالم King of The universe. وفي خطابه السادس يسأل أصدقاءه ليقسموا يمين الولاء باسم الإله الذي هو قبطان Captain كل الأشياء الحاضرة والآتية وهو الأب لهذا القبطان وعلته⁽¹⁴⁾، فهل الإله هنا هو القبطان أم هو الأب، وما علاقة كل منهما بالصانع؟.

يجيب كوبلستون Copleston بأنه لو كان القبطان هو الصانع، فالأب لن يكون هو الصانع، ولكن لا بد أن يكون هو الواحد The One. ولعلّ هذا هو ما حدث بأفلوطين بعد ذلك أن يوحد بين الأب والواحد أو « الخير »⁽¹⁵⁾.

والحق أن هذه المشكلة، التي رأينا كيف أثارها أفلاطون على لسان شرّاحه مشكلة الاسم الأكثر أفضلية لديه لمن يسمى إلهًا، لا يجب أن توقفنا حائرًا. لأنها لا يجب أن تشغلنا أكثر مما شغلت أفلاطون، فهو لم يكن مهتمًا بتحديد من هو الإله الحقيقي، هل مثال « الخير » أم « الصانع » أم « الأب » أم « الواحد » أم « القبطان »، فكل هذه مسميات قد نوحدها معًا ونجعل بين بعضها والبعض هوية ونرفع بعضها مراتب فوق البعض. ولكنها في النهاية تمثل لدى أفلاطون مراتب من الألوهية. فما يهم أفلاطون، كما أشرنا من قبل، أن يثبت للجميع من الطبيعيين والماديين ضرورة الإيمان بوجود الآلهة على صورة مجردة ومعقولة، لا على صورتها البشرية الفاسدة التي صوّرها بها شعراء اليونان القدامى، وعلى رأسهم هوميروس وهزيبود وأن يثبت في أذهان مواطنيه الإيمان بعناية الآلهة بشؤونهم ويرد على المشككين في ذلك. ولقد أفصح عن هذا التشكيك على لسان أديمانتوس في « الجمهورية » حينما يقول محاولاً تبرير الظلم الإنساني:

« ولكن ألا يجوز أن الآلهة غير موجودة؟ وإذا كانت موجودة ألا يجوز أنها لا تعبأ بشؤون البشر؟ وفي كلتا الحالتين لا يكون هناك داعٍ للحرص على إخفاء أفعالنا عنها وحتى لو كانت هناك آلهة، وكانت تهتم بشؤوننا فإن كل ما

(14) Copleston, Op. Cit., p. 203.

(15) Copleston, Op. Cit., p. 204.

نعلمه عنها مستمد من الأقوال المأثورة وأساطير الشعراء التي لا تروى نسب الآلهة وهؤلاء أنفسهم هم الذين يؤكدون لنا أن من الممكن التأثير في الآلهة وتحويلهم عن مقاصدهم « بالضحايا » والابتهالات الحارة والقرايين. وعلى ذلك فإمّا أن نقبل القولين معاً وإمّا ألا نقبل أحدهما. فإن قبلنا كلامهم كان الأجدر بنا أن نكون ظالمين، فسنحتفظ بتلك المغانم، ونخدم الآلهة بصلواتنا، على الرغم مما ارتكبهنا من الآثام. وبهذا نفلت من العقاب. ولكنك قد تقول: إن هناك عالماً آخر نعاقب فيه نحن أو أبنائنا على ما ارتكبهنا من ظلم. هذا هو ما يخطر بالذهن، ولكن هناك أسراراً وآلهة للتكفير لها قدرة هائلة. ذلك هو ما تؤكده أكبر المجتمعات وما تجزم به شهادة أبناء الآلهة، وهم شعراء تلك المجتمعات الذين ينطقون بلسان الوحي الإلهي فعلى أى أساس إذن نؤثر العدالة على الظلم الشديد، ما دمنا إذا جمعنا بين الظلم وبين مراعاة المظاهر الخادعة، نستطيع أن ننال ما نتمنى من الآلهة والناس، خلال حياتنا وبعد مماتنا، كما يعتقد عامة الناس ويؤكد لنا أعظم الثقافات؟⁽¹⁶⁾.

وعلى الرغم من أن أفلاطون لم يورد إجابة واضحة بشأن هذه التساؤلات في « الجمهورية » مع أنه قدم فيها تعريفه للعدالة الذي أوضح فيه أن هناك مثلاً للعدالة يجب أن نرقى للوصول إليه وتمثّله، على الرغم من هذا فإنه قد قدّم في « القوانين » إجابة منظمة تدين أركان عقيدته حول الآلهة وصفاتها. ولعلّ باركر قد أصاب حينما قرّر أن العقيدة الدينية التي يضمنها أفلاطون « القوانين » هي عقيدة ديانة طبيعية مبدؤها الأساسى وجود « عقل إلهى » يتحكم فى الكون وهو مبدأ يمكن إثباته من دراسة السموات⁽¹⁷⁾. ويدعو أفلاطون لهذا المبدأ بحماس الأنبياء العبرانيين، بل وبلغتهم ذاتها فى بعض الأوقات. وأول أركان هذه العقيدة هو وجود الإله، والثانى هو العناية الإلهية التى تشمل الكون كله⁽¹⁸⁾، أمّا الركن الأخير فهو

(16) أفلاطون، الجمهورية، الترجمة العربية، (366)، ص 229.

(17) انظر براهين أفلاطون على وجود الإله فى الفصل السابق.

(18) أرنست باركر، النظرية السياسية عند اليرنان، الجزء الثانى، الترجمة العربية، ص 334 - 335.

وراجع ما كتبناه عن هذا فى الفصل السابق.

عدالة الإله التي لا تحيد ولا تميل، ومراعاته الثابتة للقانون الذي يسير عليه (19).

ويثبت أفلاطون هذه الأركان على لسان الأثيني في القوانين حينما يقول:

« سوف لا تكون هناك صعوبة في أن نثبت له أن الآلهة تعتنى بالصغير كما تعنى بالكبير لأنه كان حاضراً وسمع ما قيل من أن الآلهة خيرة تماماً وأنها تعتنى بكل الأشياء » (20).

ويبدأ في مناقشة هذه الخيرية للآلهة وعنايتها بشؤون الكون والبشر رداً على أولئك الخصوم:

« الأثيني : والآن، دعنا نختبر أولئك الخصوم الذين يعترفون اعترافاً مشابهاً بوجود الآلهة ولكن مع الاختلاف، الواحد يقول بأن الآلهة يمكنها الظهور والآخر يقول: إنها لا تهتم بالأحداث الصغيرة، يوجد ثلاثة منا واثان منهم ونحن سنقول لهم في البداية: أنتم تسلّمون بأن الآلهة تسمع وترى وتعرف كل الأشياء ولا يمكن لشيء واحد الإفلات منها طالما أنه يحدث في الحس أو في إطار المعرفة: أتسلّم بهذا؟

كلينياس : نعم.

الأثيني : وتسلّم أيضاً بأنها تملك كل القوة التي تجعلها تفنى وتخلد!!

كلينياس : وهم طبعاً سوف يسلمون بهذا أيضاً.

الأثيني : وبالتأكيد، نحن الثلاثة. وهما الاثنان، الخمسة ككل، نسلم بأنها خيرة وكاملة.

كلينياس : بالتأكيد « (21).

ويختتم أفلاطون هذا النقاش على لسان الأثيني قائلاً :

« الأثيني : وبعد، هل هذه المزعم الثلاثة: أن الآلهة موجودة، تعنى بشؤون البشر وأنها لا تقتنع أبداً بفعل الظلم، أصبحت مثبتة بمقدار كافٍ؟ أتستطيع القول أنها كائنة فعلاً؟

كلينياس: لك موافقتنا التامة على حديثك « (22).

ولقد اتفق الرأقيون مع أفلاطون وأرسطو على أن فكر الإله يرمى الكون ويهيمن على نظام العالم، ويدير الأشياء جميعاً على مقتضى قواعد الكمال ويجعل من الكون تحفة فنية رائعة الجمال، ويسهر على بقائها وصونها سهرًا موصولاً. وإذن فالقدر من هذه الناحية يمكن أن يُطلق عليه اسم « التديير » الذى وضع الأمور فى نصابها، ولم يترك « للمصادفة » منفذاً تنساب منه، أو اسم « العناية » الحاضرة فى العالم كله التى رتبت الأمور على أحسن ما يمكن أن تكون (23).

ولكى لا نسيء فهم المعتقدات التى قدمها أفلاطون حول رأيه فى الإله وصفاته فى « القوانين »، يجب أن نلاحظ تلك النقاط التى قدمها أ. تيلور بعناية.

أولاً : إن الإله لدى أفلاطون نفس Soul وليس مثلاً Form أو صورة. فالحركة - التى تحرك ذاتها تعد محرراً أعلى - معروفة لدى أفلاطون. والفارق الأساسى فى اللاهوت بين أفلاطون وأرسطو هو بالضبط أن أرسطو يصر على وجود محرك لا يتحرك خلف ذلك المحرك لذاته ليبقى مصدرًا أكثر قدسية للحركة. أمّا إله أفلاطون كمتأمل للمثُل وموجدها ثانية فى نظام العالم المحسوس، وهذا ما عبّر عنه التساؤل القديم الذى قدّمه فى « فيدون » عن السبب فى وجود الصورة (المثال) للعالم المحسوس؟ « هل هذا الإله هو السبب؟ » الوجود الحكيم الخير التام يصنع

(22) Plato, Laws, (901), P. 293.

(23) عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية 1971م، ص 188 - 189.

نظام العالم المحسوس بعد أن يتأمل النموذج في عالم الصور (المثل) (24).

ولأول وهلة يجب أن نلاحظ أن النموذج الأزلئ يُبنى العالم على صورته هو واحد بالذات، وهو عالم المثل، أما النموذج المتحول الذى ينحيه أفلاطون فلا يمكن أن يكون سوى الصيرورة الخام والتبدل بلا رادع ولا قاعدة أى المادة. بيد أن هذه المطابقات التى يقبلها المفسرون ليست أكيدة على الإطلاق فالنموذج الأزلئ هو فى الواقع « الحى بذاته » الحاوى فى كيانه صور كل الأحياء أو ماهياتهم الأزلئية. و « الحى بذاته » هو شئ أسمى من مجموعة المثل أو العالم المعقول.

أما النموذج المتحول فهل هو الصيرورة فقط لا أكثر ولا أقل؟ ألا يكون بالأحرى هو أيضًا عالمًا، مهما تشوش وتناقض تنظيمه، ومهما فرض أن ذلك التنظيم فيه قد يكون عابراً؟ إن « الحى بذاته » يشمل لا روح العالم الكامل فقط بل جسم ذلك العالم أيضًا، وهذا ما يشير إليه أفلاطون فى حديثه عن العناصر، إذ أنه يقرر أن لهذه العناصر أيضًا مثل (25).

ثانياً: لم يكن الإغريق يشعرون بأهمية التساؤل: إله واحد أم آلهة كثيرة؟ فكل الأمرين سواء، إله واحد أم آلهة كثيرة. لكن عبارة « الروح الفضلى أو السامية » تظهر أن هناك روحاً واحدة تكون سامية، ومما لا شك فيه أن الروح تعد مسؤولة عن الحركة الواحدة الأولى التى هى من وجهة نظر الفلك الأفلاطونى، الحركة الخاصة بالسماء الأولى. وهذه الروح قد تكون فى لحظة خاصة هى الإله. أما كيف تنسب هذه الروح إلى تلك التى تحركها فلا يخبرنا أفلاطون بذلك رغم أنه يقدم آراءً بديلة (26).

ثالثاً: مهما كان تفكيرنا فى تأليه من هذا النوع، فإنه يبدو واضحاً، أننا لا نستطيع - كما أشار تيلور - أن نجد أى مبدأ آخر لذى أفلاطون بدون قصره على لغة أفلاطون الخاصة. وسوف نلاحظ أنه على الرغم من أن الاعتقاد الدينى فى

(24) Taylor (A.E), Op. Cit., p. 492.

(25) ألبيريفو، تقديم ترجمته الفرنسية لطيماسوس، الترجمة العربية، ص 48.

Plato, Laws, 899 s.

(26) انظر:

الإله لم يكن بدعة جديدة لديه بالطبع، إلا أن التأليه كعقيدة معترف بها وقائمة على برهنة علمية قد قُدِّم لأول مرة في الفلسفة في « القوانين » فأفلاطون هو مبدع التأليه الفلسفي (27).

وإذا وضعنا في اعتبارنا عقيدة أفلاطون وأركانها، وأيضاً تلك النقاط الهامة التي قدّمها تيلور لاستطعننا أن نتعرف على صفات الإله الأفلاطوني من خلال محاوراته المختلفة. وأهم صفات الإله كما بين أفلاطون، أن الإله خَيْرٌ، بل إنه يرى أن الإله ليس خَيْرًا فحسب، بل هو الخير ذاته، وهو علة كل خير في العالم. يقول أفلاطون:

« .. وعلى ذلك، فالإله ما دام خَيْرًا، فهو ليس علة كل شيء كما يشيع بين الناس وإنما هو علة أشياء قليلة فحسب، على حين أنه ليس علة معظم ما يحدث للناس، إذ أن الخير في حياة البشر قليل والشر فيها كثير. فالخير ليس له من مصدر سوى الإله، أما الشر فلنبحث له عن مصدر غيره » (28).

والإله أيضاً لدى أفلاطون منزّة عن الحركة لأنه بقدر ما يكون الموجود بعيداً عن الحركة يكون سالماً من التغير، وبقدر ما يكون كذلك يكون أكثر كمالاً، وهو أزلي وأبدي لأن الزمن ليس إلا صورة متقلبة من صور الكائنات، ولا يمكن أن تنعكس على هذا الإله العظيم فتحد وجوده بأي حال، أمّا بقية المحامد والخصائص الكاملة، فيرى أفلاطون أنه ليس في حاجة إلى أن يبرهن على ثبوتها للإله، إذ هي بالضرورة لا تنفك عن وجوده نفسه لأنه لا يكون إلهاً حقاً إلا إذا كان كاملاً من كل وجه. ولا يمكن أن يكون كذلك إلا إذا ثبتت له جميع الخصائص الكاملة (29).

ويوضح أفلاطون هذا الكمال والثبات الذي يتصف بهما الإله في « الجمهورية » حيث يقول:

« سقراط : وإذن فكل موجود كامل، سواء أتاه الكمال من الطبيعة أم من

(27) Taylor (A.E), Op. Cit., pp. 492-493.

(28) أفلاطون، الجمهورية، الترجمة العربية، (379)، ص 249.

(29) محمد غلاب، نفس المرجع السابق، ص 36-37.

الصناعة أم كليهما معًا، هو أقل الأشياء تعرضًا لما يطرأ عليه من الخارج من تغيرات.

- إنه كذلك.

- ولكن لا شك أن الإله وكل ما يتصل به مطلق الكمال.

- هذا طبيعي.

- وهو لذلك أبعد الأشياء عن أن يتخذ صورًا عديدة بفعل عوامل خارجية.

- إنه لأبعدها عن ذلك دون شك.

- ولكن ألا يمكنه أن يغير ذاته ويحوّرها؟

- بلى، من غير شك، لو صحّ أنه يتغير على الإطلاق.

- ولكن هل سيغير ذاته، في هذه الحالة، إلى ما هو أكمل منه وأجمل أو لم هو أردأ أو أقبح؟

- إن صحّ أنه يتغير على الإطلاق، فإن تغيره سيكون إلى ما هو أردأ بالضرورة، إذ لا نستطيع أن نقول: إن الإله يفتقر إلى أية مرتبة من مراتب الجمال والفضيلة⁽³⁰⁾.

ومن خصائص إله أفلاطون أيضًا، أنه العلة الأولى أو العلة العليا التي أوجدت الكون وما فيه، أمّا عن علة إيجاده الكون فهي عنده كما عند أستاذه سقراط التفضل والإحسان وإيجاد كون يتمشى نحو الكمال، وهو لهذا خلقه على أتم استعداد لهذا الكمال ليتمكن تحقيق صلة الخالق بال مخلوق لأن لو لم يكن العالم مستعدًا للسير نحو المثل لكانت الصلة بينه وبين إلهه مستحيلة⁽³¹⁾.

(30) أفلاطون، الجمهورية، الترجمة العربية، (381)، ص 251.

وراجع أيضًا: Plato, Republic, English Translation by Lee, (381), P. 119.

(31) محمد غلاب، نفس المرجع السابق، ص 37.

وقد عُدتّ محاورة « طيماوس » لهذا محاورة علمية يصح فيها أفلاطون العلم المادى فى زمانه، ليفيد منه تفسيره للكون والإنسان. ويصح فيها كذلك الكونيات القديمة. وبدلاً من أن يحذو حذوها فيجعل أصل الأشياء مبدأ أعمى، وبدلاً من أن يقول بسبق السماء والأرض فى الوجود ثم يتبعهما بالآلهة والعقل الإلهى، قال أولاً بعلّة عليا وهى الإله الذى خلق النفس التى تتصور بفضلها النظام الأمثل فتفرضه على المادة⁽³²⁾.

ولكننا على الرغم من أننا لا نجد عند أفلاطون تعريفاً واضحاً لهذا الإله فإنه هو الكائن المطلق والعقل الكامل والخير الشامل فى آن واحد فلئن كان العالم إلهياً، فما ذلك إلا لأن الإله يحلّ فيه. وهذا الحضور الإلهى هو النظام الذى أوجده عقله المبدع للنظام، فحيث لا يوجد الإله لا توجد إلا الفوضى والتشويش⁽³³⁾.

والله أفلاطون أيضاً هو علّة الجمال فى هذا العالم لأنه من أهم صفاته، الجمال المطلق⁽³⁴⁾، وما الجمال فى هذا العالم إلا وسيلة تدفعنا إلى التطلع العلوى الذى يربطنا بالعلّة الأولى - كما يقول برقلس فى شرحه على القبيادس - حينما يستخرج كلمة الجمال من الفعل ينادى أو يدعو، ويضيف أن الجمال هو القوة التى يدعو بها الإله جميع الكائنات إليه بعد صدورهما عنه، فالجمال هو الصفة الإلهية التى تجذب المخلوقات إلى خالقها، وبواسطة الحب Eros وهو أول مخلوقات العقل الإلهى ويربط الجمال جميع الكائنات بعلتها الأولى⁽³⁵⁾.

فالخيرات إنما صارت إلى جميع الموجودات من العلة الأولى، فإذا اعتقدنا فى هذه العلة أنها معدن الخيرات ومعطيتها، وأنها الخير بالحقيقة، ووصفناها بذلك فقد أصبنا الحق بحسب ما يمكن فى أنفسنا تصور، وذكرناها بما قدرنا عليه

(32) انظر: Roberts (Eric J.) Plato's view of Soul, P. 376.

(33) أوجست ديبس، أفلاطون، الترجمة العربية، ص 150.

(34) راجع ما كتبه عن « الألوهية وعلاقتها بعالم القيم ».

(35) أميرة مطر، هامش ترجمتها العربية لـ « فايدروس »، ص 79.

من العبارة فأما بحسب ما تستحقه فإن الأولى بنا أن نقول: إن هذا الوصف في غاية النقصان عن استحقاقه، وذلك قد أورده أفلاطون - فيما يذكر أيرقلس - حين قال: إن المبدأ الأول وهو الإله الأول، أعلى وأشرف وأشدّ تعرفًا من المعقولات ومن كل جوهر وأنه حق قائم بذاته فوق جميع الأشياء الموجودة، وشبه مثاله الذي لا تدركه الأوهام ولا تحيط به الأوصاف، إنه كما تكون الشمس في الأشياء المحسوسة كذلك البارى في الأشياء المعقولة⁽³⁶⁾. فالإله هو الموجود الكامل ودرجات الآلهة الأخرى متناسبة مع مراتب الوجود، ومع ذلك فرأى أفلاطون الأخير كما بسطه في «القوانين» أنه لا يجب أن نجعل الإله الأسمى موضوعًا للبحث لأن ذلك يُعدّ من الضلال والفجور⁽³⁷⁾.

فإله أفلاطون، بعد كل ما أورده له من صفات، ينصحنا في نهاية ما كتب بآلّا نجعله موضوعًا للبحث، لأنه أسمى من أن يبحثه بشر، ويضع وجوده وصفاته موضع النقاش وخاصة إذا كان هؤلاء هم الملاحدة.

وإذا كان أفلاطون قد قدّم لنا تصورات مختلفة لما يقصده بالإله، فما كل تلك التصورات والمسميات إلاّ صفات للإله الذي يعتقد في وجوده ويؤمن به، فالإله لديه كما نرى - رغم أنه لم يقرر ذلك صراحة - ليس «الصانع» وليس «الخير» وليس «الأب» وليس «القبطان» وليس «الواحد» بل هو الإله الذي يتصف بأنه صانع وخيّر وأب للعالم وقبطان الأشياء وواحد، وما الآلهة الأخرى المتعددة إلاّ آلهة ثانوية أوجدها هذا الإله لتساعده في إيجاد العالم. فكل هذه المسميات إذن ليست إلاّ صفات للإله الذي عانى أفلاطون من أجل إثبات وجوده المجرد والبرهنة على هذا الوجود بالبراهين العقلية.

(36) أيرقلس، أسطو خوسيس الصغرى، نشره عبدالرحمن بدوى في كتابه «الأفلاطونية المحدثّة عند العرب»، الكويت، وكالة المطبوعات، الطبعة الثانية، 1973م، ص 257.

(37) أحمد فؤاد الأهواني، أفلاطون، ص 131.