الباب الرابع

إله أفلاطون بنظرة نقدية

تـمهيـــــد

الفصل الأول : أفلاطون الإلهى فى الفكر الإسلامي

الفصل الثاني: إله أفلاطون في الفلسفة الحديثة والمعاصرة

الفصل الثالث: إله أفلاطون بنظرة عقلية

obeikandl.com

obeikandl.com

تمهيد

لقد تعرّضنا فى الصفحات السابقة لدراسة الإله الأفلاطونى من خلال فلسفة أفلاطون نفسه وعلاقته بأهم أجزائها، ونعنى علاقته بنظرية "المُثُل". ولعلّ معرفتنا بإله أفلاطون من خلال نصوصه وتفسيراتها، ستجعلنا نقدّم فى هذا الباب عرضًا لتأثيرات تصور أفلاطون للإله في الفكر الإسلامى والغربى الحديث والمعاصر من وجهة نظر نقدية، لأن إله أفلاطون على سبيل المثال قد انتقل إلى الفكر الإسلامى خاصة من خلال إحدى محاوراته، وعبر شروح تلاميذه أمثال فيلون السكندرى، وأفلوطين الذين نشأوا فى ظل الديانة الوليدة فى هذه المرحلة وهي الديانة المسيحية، وكذا من قبلها اليهودية فتشرّبا بهما وقدّما فلسفات خلطت بين أفلاطون وبين الكتب المقدسة مما قرّب صورة هذا الإله الأفلاطونى أكثر إلى التصور الإسلامى، مما جعل الفلاسفة المسلمين يقرِّبون هذا التصور إلى تصور دينهم، ويحاولون التوفيق بين التصور اليونانى للألوهية وبين التصور الإسلامى لله.

وكذلك سنتعرّض لتأثيرات إله أفلاطون فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة لنرى على أى وجه فهم الغربيون المحدثون إله أفلاطون، وهل ما يزال هذا التصور اليونانى يترك بصماته على هؤلاء الفلاسفة؟ ولنرى إلى أى حد يتخلل أفلاطون تصورات هؤلاء الفلاسفة الذين يعيشون فى ظل تصورات دينية للألوهية. ولعلّ هذه النظرة إلى كيفية فهم هؤلاء الفلاسفة لإله أفلاطون تمكننا من تقديم فهم معاصر لإله أفلاطون بحسب ما رأينا تصوره من خلال نصوصه، وكذا من خلال التصورات المعاصرة للألوهية.

وعلى أى حال فالإجماع منعقد على أن الحضارة الغربية بشكل عام ثمرة الأفلاطونية. فقد تسرّبت التصورات الأفلاطونية إلى المسيحية وصبغتها بالمثالية وقعدت قواعدها، فقد كان أثر أفلاطون الإلهى فيها يفوق أثره فى الاثينيين أنفسهم

وخاصة فى الألوهية [1]. وهذا ما حدث أيضًا بالنسبة للحضارة الإسلامية التى اتجهت فى أول أمرها وجهة أفلاطونية قوية تبدو فى الكندى والفارابى صاحب "الجمْع بين رأى الحكيمين" والذى كتب فى المدينة الفاضلة متأثرًا خطى صاحب الأكاديمية. وحتى اليوم نجد الأفلاطونية شائعة بين الناطقين بالضاد فنحن ما زلنا نقرأ عن الحب الأفلاطونى، والبحث الأكاديمى والتفكير المثالى وغير ذلك مما يجرى على كل لسان، ويعرفه كل مثقف ولكنه لا يعرف ما وراء ذلك من فلسفة تنادى بهذا الضرب من الحب أو هذا اللون من البحث أو هذا النمط من التفكير، وكل هذا إلى جانب أن أفلاطون كان أول مَنْ حارب المادية حتى قضى عليها بقوة جدله وعظمة فلسفته وتأييده القول بالعناية الإلهية [2].

وإذا كان هذا هو مبلغ تأثير أفلاطون فى الحضارتين الغربية والعربية بشكل عام، فإنه قد أثّر بصورة أكثر تلقائية ومباشرة فى تصور هاتين الحضارتين للألوهية من خلال محاوراته ومن خلال تلاميذه. وإذا كنا سنكتفى بدراسة تأثيراته على الفكر الإسلامى بشكل موسّع فإننا سنشير بسرعة على مدى تأثيره فى الفكر المسيحى أيضًا لكى نعبر من ذلك إلى دراسة تأثيره فى الفكر الغربى الحديث والمعاصر.

والحق أننا لا نستطيع أن ننتقل إلى دراسة مثل هذه التأثيرات دون الإشارة إلى المعبر الذى استطاع من خلاله التأثير فى كل من الفلسفتين المسيحية والإسلامية. وهذا المعبر يتمثّل أساسًا فى أفلوطين، وإنْ كان البعض يضع الرواقية حينما أكّدت العناية الإلهية [3] وفيلون السكندرى ضمن معابر الفكر الأفلاطونى إلى الفكر المسيحى والإسلامى.

وبالنسبة للرواقية فإننا نرى أنها قد مثّلت فلسفة أرسطو أكثر مما مثلت فلسفة أفلاطون ولذلك نجد تأثيراتها فى الألوهية أقل منها فى المنطق.

---

(1) أحمد محمود صبحى، فى فلسفة الحضارة، (1) الحضارة الإغريقية، الإسكندرية، مؤسسة دارة الثقافة الجامعية، بدون تاريخ، ص99 – 100.

(2) أحمد فؤاد الأهوانى، نفسه، ص8.

(3) يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، دار المعارف بمصر، بدون تاريخ، ص136.

أمّا فيلون فإنه قد استطاع المزج بين عقيدة العهد القديم والفلسفة اليونانية[4]، وإنْ كان يميل إلى الجانب الأخير، على أن تأثره بالعقيدة اليهودية يظهر جليًا فى تغليبه الوحى الإلهى على العقل، وتأكيده – مع الأديان – أن الموجود الأول يعلو على كل فهم وتعقل. وهكذا كان المبدأ الأول عنده – كما كان عند أفلوطين – فوق العقل، ويليه "اللوغوس" الذى يتوسّط بين الإله والعالم المادى. وينطوى اللوغوس على المُثُل أو المبادئ التى يكون منها العالم المحسوس. وهكذا أتى فيلون بتفسير لم يكن يرضى به الكثيرون من شرّاحه، وإنْ كان أفلوطين قد اتفق معه فيما بعد على هذا التفسير، وأقرّ وضع المُثُل الأفلاطونية فى العقل الأول.

(4) ولعل ذلك التوفيق لدى فيلون يرجع إلى أن عامة اليهود كانوا يرون أن الفلسفة هى عنوان الكفر والإلحاد دون ريب أو شك. أما العلماء منهم فقد انقسموا إلى قسمين : قسم شك فى دينه وتنكر له، وقسم اعتز بهذا الدين السماوى، ودرس هؤلاء إلى جانب الشريعة الفلسفة للاستعانة بها فى الدافع عن عقيدتهم ولبيان محاسنها. وقد فاخر هؤلاء بسبق التوراة للفلسفة فى الكشف عن حقائق الكون الماورائية منها والطبيعة، حتى إن نومينوس يعلن فى القرن الثانى للميلاد : إن أفلاطون ليس إلا موسى يتكلم اليونانية، وأصبحت بعض الجاليات اليهودية لا تقرأ التوراة إلا فى الترجمة اليونانية التى قام بها فى القرن الثالث قبل الميلاد اثنان وسبعون حبرًا من يهود مصر، وكان الكثير منهم يعتقد أن الوحى الإلهى يشمل هذه الترجمة أيضًا. وهذه الحالة سهلت على يهود مصر الإطلاع على آثار فلاسفة الإغريق والحكم على آرائهم. (محى الدين عزوز: علاقة الدين بالفلسفة قبل الإسلام، مجلة الهداية، العدد الرابع، السنة الخامسة، 1978م، دار الشعائر الدينية، ص 82. وكذلك د. أميرة مطر: الفلسفة عند اليونان، ص 24). وكان من نتيجة ذلك أيضًا أن يهود الإسكندرية أخذوا يشرحون التوراة شرحًا رمزيًّا على غرار شرح الفيثاغوريين والأفلاطونيين والرواقيين لقصص الميثولوجيا وعبادات الأسرار فكانوا يؤولون الفصل الأول من سفر التكوين مثلاً بأن الله خلق عقلاً خالصًا فى عالم المثل هو الإنسان المعقول ثم صنع على مثال هذا العقل عقلاً أقرب إلى الأرض (وهو أدم)، وأعطاه الحس (وهى حواء) معونة ضرورية له، فطاوع العقل الحس وإنقاد للذة (الممثلة فى الحية التى وسوست لحواء) فولدت النفس فى ذاتها الكبرياء وهو (قابيل) وجميع الشرور، وانتفى منها الخير (وهو قابيل) وماتت موتا خلقيا. (يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية ص 248)، ولعل هذه التفسيرات هى التى أوحت وشجعت فيلون على ما قدمه من توفيق بين الفلسفة اليونانية والعقيدة اليهودية، وبرز فيها تأثير أفلاطون كما برز فى تلك التفسيرات.

راجع فى فلسفة فيلون التوفيقية : د. مصطفى النشار: مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقى والفلسفة اليونانية، دار المعارف بمصر، 1995م، ص 58 وما بعدها.

على أن المُثـُل أو النماذج التى ينطوى عليها العقل الإلهى قد امتزجت عند فيلون بالملائكة والجن، الذين هم وسائط إلهية تملأ المسافة بين الله والعالم المحسوس. فالله فى رأيه، لا يؤثّر فى العالم المحسوس إلاّ عن طريق هذه الوسائط[5].

وكذلك صارت عليّة الله عنده على نوعين: عليّة مطلقة وعليّة نسبية، تبدوان فى هذه العبارة : "إن الله لم يخرج الأشياء إلى النور فحسب، ولكنه صنع أيضًا الأشياء التى لم تكن من قبل، وهو ليس صانعًا فقط، ولكنه خالق. .". يريد أن العالم المعقول خُلق من العدم ولذا فالأرواح خلو من المادة ولدها الله كما يلد العقل أفكاره أمّا العالم المحسوس فنتيجة تنظيم الله لمادة سابقة أو نتيجة فعل وسطاء بين الإله والمادة، كما يذهب إلى ذلك أفلاطون، ويعلل فيلون هذه التفرقة بأن الخلق صادر عن قدرة الله وعن خيريته فلا يخلق من الله وحده إلاّ الموجود الكفيل بقبول هذه الخيرية[6].

ويستبعد ريفو أن يكون مصدر هذه الأفكار عند فيلون هو تفسيره لنصوص الديانة اليهودية ويرى أنه قد اهتدى إلى نصوص بعض المفسِّرين القدماء لمحاورة "طيماوس" ونصوص الرواقيين والمشّائين وصاغ منها كل فلسفته [7].

وعلى أى حال فقد كان تأثير فيلون أقل بكثير فيمّنْ جاء بعده من الفلاسفة المسيحيين أو المسلمين من تأثير أفلوطين الذي كان من الشراّح الأمناء لأفلاطون وهو المسؤول عن تغذيته بكثير من العناصر اللاهوتية الشرقية ، إذْ أن اسم أفلاطون هو أول ما يقفز إلى المخيلة عند البحث في أصول فكر أفلوطين (*) ولن يماري أحد في أن تعاليم أفلاطون كان لها أكبر الأثر عليه حتى أكّد هو في كثير من الأحيان أنه

(5) فؤاد زكريا: دراسته حول التساعية الرابعة لأفلوطين، ص 18.

(6) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 12.

(7) Rivaud (A.), Histoire de la Philosophie Tom Paris, 1949, P. 482.

(*) مما يذكر هنا إننا قد درسنا أفلوطين وأكدنا على مصريته وعلى الأصول الشرقية لمذهبه الفلسفى وقللنا من قيمة التأثير اليونانى عليه.

انظر: د. مصطفى النشار: أفلوطين فيلسوفاً مصرياً، نشر بكتاب "نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة – دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية، وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة 1992م.

إنما يفكر بوحى أفلاطون وأن أفلاطون قد سبقه فى كل ما أتى به.

والحق أن هذا التشابه بينهما ليظهر جليًّا حين ندرك أن الكثير مما نُسِب إلى أفلاطون قد نُسِب أيضاً إلى أفلوطين، فما يُقال عن أفلوطين أنه قد تأثر بالروح الشرقية إلى حد بعيد وأن فلسفته كانت نذيراً بانتهاء عهد الفكر اليوناني وبدء تغلغل الدين فى الفلسفة العامة وقضائه عليها. وهذا بعينه ما يقوله الكثيرون عن أفلاطون. فنيتشه وروده Rhode يؤكّد أن فلسفته كانت انحرافاً عن التيار العام للتفكير اليوناني تتمثل فيها نزعة زاهدة بعيدة عن هذا العالم، لا نجدها فى معظم فلاسفة اليونان الآخرين.

وإذا كان أفلوطين قد نظر إلى فلسفته على أنها تجديد لفلسفة أفلاطون، فقد ترتّب على ذلك أن اختلطت نظريات أفلاطون الأصلية بآراء أفلوطين فى نظر مؤرخى الفلسفة حتى أوائل القرن التاسع عشر [8]. ولم تبدأ محاولة فهم أفلاطون فهمًا مستقلاً لا تشوبه شائبة – كما يقول هوفمان – إلا بعد أن قام شليرماخر Schleiermacher بتفسير مؤلفات أفلاطون وترجمتها وقام بوتمان Buttmann وهيندورف Heindorf بنشرها نشراً دقيقاً. فكان من نتيجة ذلك كله أن نظر إلى أفلاطون نظرة مستقاة من بيئته الأصلية، لا من خلال ما حدث من تطورات تالية لمذهبه، أو من خلال الأفلاطونية المُحدّثة على الأخص [9].

وإذا كان هذا ما قد حدث بالنسبة للغربيين الذين لم يفهموا أفلاطون منفصلاً عن أفلوطين إلاّ فى القرن التاسع عشر بالفعل، فإن شيئًا شبيهًا بذلك قد حدث بالنسبة للعرب والمسلمين وفلاسفتهم الذين – رغم ما قاموا بترجمته من أعمال أفلاطون – قد خلطوا كثيرا بينه وبين أفلوطين من خلال بعض النصوص المجهولة المؤلف أو المنسوبة خطأً إلى أفلاطون كما سنرى فى الفصل القادم.

وهذا ما يجعلنا نتوقف لنتعرّض لذكر العناصر الأفلاطونية التي دخلت

(8) فؤاد زكريا، نفس المرجع السابق، ص 13 – 14.

(9) Hoffman (E.), Platon, Zurich, Artemis – Veriag, 1950, P. 29.

الأفلوطينية حتى نتبين كيف أثّر أفلاطون فى أفلوطين، ونحدد بالتالى العناصر الأفلاطونية التى دخلت الفكر الإسلامى والغربى عن طريق أفلوطين والأفلاطونية المُحدّثة.

فلقد أخذ أفلوطين بالتفرقة الأفلاطونية بين العالم العقلى والعالم الحسى، ووصف العالم العقلي بأنه مصدر الوجود والقيم العليا. فهو عالم الحقيقة الذى يتضمن مبادئ وجود كل شىء وهو مصدر الحق لأن منه تُستمد الحكمة والعلم وهو مصدر الخير والجمال فى الوجود. وهذا العالم مرتب على نظام يتوجه المطلق الذى يشير إليه أفلوطين بأسماء مختلفة، فيسيمه تارة الأول، والواحد، والخير تارة أخرى، يليه العقل الكلى يليه النفس الكلية. ومن هذه الأقانيم الثلاثة يتكون العالم العقلى ولا ينبغى أن نفترض أكثر من هذه الأقانيم الثلاثة ولا أقل منها فى العالم العقلى[10]. ويجعل أفلوطين العقل بين مراتب الموجودات فى منزلة صانع العالم Demiurg عند أفلاطون كما يجعله أيضًا متضمنًا لـ"المُثُل" الأفلاطونية عدا مثال الخير لأن مثال الخير هو "الأول" ويدلل على تضمنه المُثُل بقوله : إذا كان العالم المعنوى خارجًا عن العقل، فالعقل لا يملك الحقيقة فى ذاتها بل له صورتها، كما يملك اللاشىء صورة الشىء، والعدم صورة الوجود. وإذا كان لا يملك الحقيقة فى ذاتها فذلك حجة ضد كماله المفروض، لكن مادام قد فرض فيه الكمال فهو متضمن حقًّا "للمُثُل" وكانت هى موجودة فيه لأنها لا تخرج عندئذٍ عن كونها معقولات، وإن كانت معقولات كلية فحسب.

ويجعل أفلوطين "الأول" عنده مساوقًا لمثال الخير عند أفلاطون، وبجَعْل العقل مع ذلك متضمنًا لبقية المُثُل، يكون قد أقرّ بالمُثُل الأفلاطونية جميعها فى تفسيره لأول الموجودات وللتالى له فى مراتب الوجود [11].

(10) أميرة مطر، نفس المرجع السابق، ص 439.

(11) محمد البهى، الجانب الإلهى فى التفكير الإسلامى، القاهرة، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر، 1967، ص 159– 160.

وكذلك يتضح تأثير أفلاطون فى قول أفلوطين : "إنه لولا الواحد لما وجد شىء على الإطلاق فهو فوق الحياة وعلّة الحياة لأن الحياة تفيض منه، كما تفيض المياه من النبع فالواحد عند أفلوطين يقترب كل الاقتراب من الإله الواحد للامتناهى فى عدم تحيزه المكانى أو تحدده الكيفى وهو لا يصفه بالفكر أو الإرادة أو النشاط لأن كل صفة من هذه الصفات تفترض التمييز بينَ الذات وبين موضوع غيرها ولا يجوز التمييز فى الواحد لأنه يمتاز بأنه وحدة تامة مطلقة ولذلك فكثيرًا ما يلجأ أفلوطين إلى أسلوب السلب حين يصفه بصفات الألوهية والكمال فيقول: لا يجب أن نصفه بأنه يريد وهو كله إرادة أو أنه يعى نفسه وهو كله وعى[12].

وتفسير أفلوطين للأقانيم الثلاثة يعتمد على التأمل فالواحد يتأمل ذاته، والعقل يدرك الواحد كما يدرك نفسه إدراكًا مباشرًا أشبه بالحدْس وإدراكه لنفسه هو إدراكه لعالم المعقولات أو المُثُل الأفلاطونية، وكذلك كل المقولات التى قال بها أفلوطين مثل الاختلاف والذاتية والحركة والثبات تعتمد على المقولات التى نسبها أفلاطون للوجود فى "السفسطائى" و"بارمنيدس".

ومن الواضح أن أى شىء يكون متعاليًا لدرجة ما، يتطلّب فى الدنوِّ إليه اتجاهًا صوفيًّا، وحينما نستمر فى هذا الاتجاه طويلاً سيتضح لنا رؤية لا نستطيع التعبير عنها ولا يمكن نقلها للغير، ولقد وصل أفلاطون إلى هذه النتيجة كما زعم فى "طيماوس" [13] باعتدال. وأكّد ذلك بقوة وحماس فى "الخطاب السابع"[14]، ولعلّ هذا يبرر التجاءه الدائم إلى التشبيه والأسطورة، وهذه من العناصر الأفلاطونية

(12) نفسه، ص 440- 441.

(13) انظر Plato, Timaeus, (28c), P. 22.

(14) Plato, The Seventh Letter, English Translated by Walter Hamilton, Penguin Books, 1973, (342 – 343), p 138.

وللخطاب السابع ترجمة عربية تحت الطبع قام بها د. عبدالغفار مكاوى فى كتابه القيم "قراءة لقلب أفلاطون" الذى ستنشره دار المعارف.

الأصلية فى الأفلاطونية المُحدّثة [15].

وإذا كانت هذه العناصر جميعًا تتعلّق بتأثير أفلاطون فى الجانب الإلهى، فإنه قد أثّر فى البراهين الأفلاطونية على خلود النفس، فقد كرّس أفلوطين فصلاً رئيسيًا من تساعياته لإثبات خلود النفس، وفيها نجده يلجأ إلى نفس البراهين التى قال بها أفلاطون من قبل فى "فيدون" دون أن يضيف إليها جديدًا يعتدّ به [16].

وإذا كان تأثير الأفلاطونية المُحدثة قد امتد فى أنحاء العالم اليونانى الرومانى، وغزا بعد ذلك العالم المسيحى والإسلامى طوال العصور الوسطى إلى حد أنه لم يسلم منه أحد من كبار فلاسفة هذه العصور، وكان القديس أوغسطين على رأس آباء الكنيسة الذين وجدوا عند أفلوطين ما يؤيد تعاليم المسيحية، وفى العالم الإسلامى أيضًا قد ترجمت أجزاء من تساعياته الثلاثة الأخيرة إلى السريانية ثمّ نُقِلت إلى العربية ونُسِبت خطأ إلى أرسطو وسُميت باسم "اثولوجيا أرسطو طاليس » [17]. إذا كان هذا هو مدى تأثير الأفلاطونية المُحدثة فى العالمين المسيحى والإسلامى، وكانت أغلب العناصر فى هذه الفلسفة من أفلاطون، كما أشرنا، فإن كتابات أفلاطون هى بحق – كما قال ولبرلونج W. Long – التعبير السامى عن المثالية الأغريقية والدين الاغريقى، التى استمرت تأثيراتها المباشرة وغير المباشرة

(15) Jessop (T. E.) The Metaphysic of Plato, an essay in "Journal of Philosophical studies, vol. V., 1930, p. 47.

(16) عبدالرحمن بدوى، خريف الفكر اليونانى، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الرابعة، 1970م، ص 147.

(17) أميرة مطر، نفس المرجع السابق، ص 459.
وانظر بشأن هذا الخلط الذى حدث فى ترجمة تاسوعات أفلوطين باسم "اثولوجيا أرسطو طاليس" على يد عبد المسيح بن ناعمه الحمصى، وما حدث من خلط لدى فلاسفة الإسلام كالفارابى الذى وفّق بين رأى أفلاطون وأرسطو فى "الجمع بين رأيى الحكيمين" على أساس هذا الكتاب المنسوب خطأ إلى أرسطو. (محمد عاطف العراقى، ثورة العقل فى الفلسفة العربية، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الرابعة، 1978م، ص 89).

على هذا النحو فى الأفلاطونية المُحدَثة والقديس أوغسطين، اللذين تركا علامات بارزة على اللاهوت المسيحى، والروحانية الأخلاقية والثقافة المسيحية [18].

وأهم كتابات أفلاطون التى أثّرت فى الفكر المسيحى وفى آباء الكنيسة كانت محاورة "طيماوس" التى نعثر فيها – على حد تعبير كاسيرر – بسهولة على كل عناصر الوحى المسيحى. أَلَم يذكر أفلاطون فيها أن العالم مخلوق لأنه مرئى وملموس وله جسم. وما هو مخلوق ينبغى بالضرورة أن يكون له علّة؟ أَلَمْ يذكر أنه من العسير للغاية العثور على "أب" لهذا العالم و"صانع له". وحتى إذا أمكننا العثور على هذا الأب، فإنه سيتعذّر تعريفه للآخرين. ألا يُستشَف من كل هذا الكلام التنبؤ بكشف أسمى وأعظم، أى بتجسّد السيد المسيح ؟

وقد قام المفكرون فى العصور الوسطى بتفسير نصوص أفلاطون على هذا الوجه، وهذا أمر مفهوم ولا مفرّ منه بغير جدال، على أنه مما يثير الدهشة إلى حد ما، أن تستمر هذه النظرة نفسها، وأن يدافع عنها الباحثون المحدثون الذين يعرفون كل أعمال أفلاطون على خير وجه، والذين توافرت لهم كل الوسائل الحديثة فى النقد والتفسير التاريخى. فلقد حاولوا كذلك إيجاد توافق كامل، إنْ لم يكن هوية، بين الصانع الأفلاطونى والإله الشخصى فى الإصحاح الجديد. ولكن هذا الادعاء لا يمكن قبوله، فواضح أولاً – كما أشرنا من قبل – أن أفلاطون لم يضع نظرية متماسكة فى الإلهيات فى "طيماوس". وإذا أردنا معرفة تصوره الحقيقى للإله فعلينا بدراسة مؤلفاته الأخرى وأكثرها لم يكن معروفًا لدى مفكرى العصور الوسطى. وثمّة أسباب أخرى تدعونا إلى عدم القبول بوجود أى تشابه بين أسطورة أفلاطون عن الصانع الإلهى وفكرة التوحيد فى العهد القديم، فالصانع عند أفلاطون ليس خالقًا. إنه مجرد صانع فهو لم يخلق العالم من عدم[19]، ولذا فهو مختلف تمامًا عن إقرار

(18) Long (Wilbur), Religion in The Ideal Tradition, an essay in "Religion in philosophical and cultural perspectives", pp, 39- 40.

(19) أرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، الترجمة العربية، ص 125– 126.

obeikandi.com

المسيحية الاعتقاد فى الإله الخالق [20].

ولعلّ هذا الخلط يُعزى إلى حد كبير إلى الغموض البادى فى "طيماوس" والذى يمكن اعتباره صادرًا عن وحى، ويعدّه ضعاف العقول ربانيًا وحقًّا لا ريب فيه. فلقد صاغ الفيلسوف الشاك تيمون Timeon فعلاً جديدًا هو تيتومس Timaiographein بمعنى يكتب بأسلوب "طيماوس" الموحى به. وقابل جوليان المرتد عن دينه فى النصف الثانى من القرن الرابع بين "طيماوس" و"سفر التكوين". وكان بروقلس Procles فى النصف الثانى من القرن الخامس وهو أحد رؤساء الأكاديمية الأفلاطونية الأواخر، يريد أن يحرق كل الكتب ما عدا "طيماوس"، فأثر طيماوس إذن من هذه الناحية قوى غلاب، وإنْ كان فى جوهره سيئًا [21].

وإذا كان الجميع يؤكّدون على أثر "طيماوس" [22] هذا، فإن باركر يؤكّد على تأثير "القوانين" أيضًا فى العصور الوسطى المسيحية، فالعصور الوسطى تبدأ من حيث انتهت "القوانين"، ولا يصدق هذا على الكتاب الثانى عشر فحسب، بل على الكتب الثلاثة الأخيرة وحتى الدراسات الإلهية الفلكية التى لقيت أعظم تعبير عنها فى الكتاب العاشر [23]، قد انتقلت إلى كنيسة العصور الوسطى عن طريق فصل شهير من فصول "الميتافيزيقا" لأرسطو، كما أن اعتراف دانتى بالإيمان حيث يقول: "أؤمن بإله واحد أبدى لا شريك له تتحرك السموات كلها بأمره دون أن يتكلم" يرجع فى النهاية عن طريق أرسطو إلى أفلاطون، أفلاطون "القوانين"، ثمّ إن تأييد

(20) Armstrong (A. H.), An Introduction to Ancient philosophy, p. 48.
وانظر أيضًا: كولنجوود، فكرة الطبيعة، الترجمة العربية، ص 90.
وانظر كذلك : البيرريفو، مقدمته لترجمته الفرنسية لطيماوس، الترجمة العربية ص 51– 52.

(21) جورج سارتون، تاريخ العلم، الجزء الثالث، ص 59– 60.

(22) Burtt. The Metaphysical Foundation of Modern Science, p. 41.

(23) انظر هامش ص 310 من : أرنست باركر، النظريات السياسية عند اليونان، الجزء الثانى. حيث يقتبس قول ريتر الذى ينقل قول كاتب فرنسى يصف هذا الكتاب قائلا "إنه كتاب التعليم المسيحى لكل رجال الدين فى اليونان حتى عصور المسيحية".

التعذيب الدينى وهو أحد الملامح البارزة فى الكتاب العاشر له أيضًا ما يقابله فى العصور الوسطى [24].

وإذا تساءلنا الآن عن مظاهر هذا التأثير الأفلاطونى على مفكرى المسيحية أو بعبارة أخرى، ما هى العناصر الأفلاطونية التى دخلت الفلسفة المسيحية؟ أو كيف رأى آباء الكنيسة آراء أفلاطون الإلهى؟

إذا تساءلنا عن هذا، فإن باسكال يجيبنا فى خطراته: "إن أفلاطون ممهد للمسيحية"، ويوسيب القيصرانى والقديس أوغسطين يقولان: "إنه أقرب إلينا من أى فرد آخر"، ويقولان أيضًا : "الأفلاطونية دهليز للمسيحية"[25]. ويرى القديس أوغسطين أيضًا أن أفلاطون هو المثل الأعظم للفلسفة اليونانية والمفكرين الآخرين ما هم إلاّ صور صغرى تدور حول قاعدة النصب التذكارى لأفلاطون[26]. وما ذلك فى نظره إلا للتوازى المذهل الموجود بين آرائه الملهمة وما جاء فى الكتب المقدسة، إذْ إن أوغسطين كان يعتقد بأن أفلاطون كان جاهلاً بما جاء به موسى عليه السلام فى التوراة[27].

أمّا القديس جوسطين وكليمان الاسكندرى وأورجين والقديس باسيليوس والقديس جريجورى النازيانزى، فيحلو لهم أن يجدوا لدى أفلاطون تلك الإرهاصات والبشائر بالحقيقة. وقد خصص له ايوسيب ثلاثة كتب برمتها من مؤلفه "الإعداد الأنجيلى" وقد أكثر من الاقتباس من المحاورات حتى اختفى كلامه وراء نصوصها، فقد طاب لآباء الكنيسة أن يجدوا لدى أفلاطون عناصر كثيرة منها وجود الله والعناية الإلهية، واستشفاف عقيدة التثليث والخلق وخلود النفس والصراع الأبدى بين البدن والروح، وتسخير قوة الدولة لخدمة الدين، وهم يقولون: إن أفلاطون قد

(24) أرنست باركر، نفس المرجع، ص 310.
(25) أوجست دييس، أفلاطون، ص 157- 158.
(26) نفسه، ص 157.
(27) Jaeger (W). Theology of Early Greek philosophers P. I.

وصّل إليها بمددٍ إلهى [28].

فإيمان المسيحية بالروح وخلود النفس لم يكونوا هم مبدعوه، بل إنه قد ظهر فى الفكر اليونانى لدى فيثاغورس أولاً حينما اعتقد بالتناسخ ثمّ لدى أفلاطون الذى أثر فى آباء الكنيسة فى قوله بأن الروح متميزه عن البدن، وقد أصبح هذا مبدأ مسيحيًا [29].

ولعلّ تبنى أفلاطون للديانة الفيثاغورية هو الذى جعلها موضع اهتمام شديد فى التاريخ اللاحق، فى اللاهوت الأوروبى، حينما صنع مصاهرة بين الأفلاطونية والدين المسيحى لدى القديس بولس St, Paul، على الرغم من أنه قد مرّت قرون عديدة قبل اهتداء العالم الغربى لهذه الأفلاطونية المسيحية [30]. إذ إن الآباء والفلاسفة المسيحيين كانوا فى البداية جميعًا أفلاطونيين، وأصبحوا أرسطيين بعد القرن الحادى عشر [31]، ثم عادت الأفلاطونية تسيطر عليهم من جديد حتى وجد ما يُسمى بالأفلاطونية المسيحية منذ بداية عصر النهضة [32].

فلقد أمدّت نظرية أفلاطون – بلا جدال – الفكر النظرى المسيحى بالكثير من العناصر الهامة ولاسيما مثال الخير على نحو ما وصفه فى "الجمهورية" التى ساعدت فيما بعد على توضيح الفكرة الفلسفية عن الله المسيحى [33]. وربما أمكننا القول بناء

(28) Mortimer. J. Adier and Wiliam Gorman, The Great Ideas, Vol. II, Published with the editorial advice of the faculties of University of chicago, 1952, p. 886.

(29) Russell (Ber trad), Religion and Scicnec, London, Oxford University Press, New York, 1960, P. 111.

وانظر أيضًا :

Mathews, The idea of God, an essay is "Outline of Modeen Knowledge" P. 79.

(30) Cornford (F. M), Greek Religious Thought, P. XXV.

(31) Russell (B.). Op. Cit., P. 113.

(32) Jaeger (W.), Op. Cit., p. 2.

(33) اتين جيلسون، روح الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط، عرض وتعليق أمام عبدالفتاح أمام، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، الطبعة الثانية 1974م، ص 68.

obeikandi.com

على ذلك بأن حديث أفلاطون عن المبدأ الأعلى والصانع قد تمّ الجمْع بينهما فى الديانة المسيحية بعد أن أُضيفت إليهما خصائص الله كما جاءت فى الكتاب المقدس، فالصانع الكلى فى نظر المسيحية هو أيضا مبدأ الخير[34].

ويظهر هذا جليًّا فى فلسفة القديس أوغسطين الذى يقرّ مع أفلاطون فى "الاعترافات" بأنه لّما كان الله خيرًا أو بريئًا من كل جسد، فقد أراد أن تكون جميع الأشياء شبيهة به على قدر الإمكان. وأوغسطين يحمل ما ورد فى سفر التكوين على هذا المعنى فيقول : "إن الله قد نظر إلى كل ما خلقه فرأى أن ذلك حسن. والله قد خلق الأشياء كلها بكلمته، وهو لم يخلقها إلاّ لأنها حسنة". ومادام الشر سلبًا أو عدمًا محضًا فإن كل ما فى الوجود يُعدُّ مظهرًا من مظاهر خيرية الله دون أن يكون ثمة موضع للقول بوجود نقص أو تصدع أو انحلال فى أى عمل من أعمال الخلق الإلهى [35]، ففلسفة أوغسطين ليست سوى مزيج من التصور اليهودى – المسيحى لله، والتعبير الرواقى عن القانون الإلهى فى صورة الواجب الإنسانى بالإضافة إلى المثال الأفلاطونى لعالم أفضل.

فقد أعلن أوغسطين أن كل فرد منا إنْ هو إلاّ جزء من الله، ولّما كنا مسيرين بما قُدِّر علينا فنحن ملزمون باتباع مشيئته، أى أن علينا أن نحوِّل أنظارنا من عالم الظواهر الذى هو عالم من ظلال إلى عالم المثل الذى هو عالم الجوهر، ومن اضطراب الحياة الدنيا إلى ملكوت السموات. ولم يكن تحول أوغسطين الأخير نتيجة الإعلان الإلهى المفاجئ الذى ظهر له من خلال رسالة القديس بولس فحسب، وإنما كان أيضًا نتيجة دراسته الطويلة للأفلاطونيين. وقد كان أفلاطون شأنه فى ذلك شأن بولس، يصرّ على أن "النفس" إذا ما بدأت ترقى إلى الله فإنها يجب أن تتخلّص من شهوات الجسد [36].

(34) جان فال، نفس المرجع السابق، ص 470– 471.
(35) زكريا إبراهيم، اعترافات القديس أوغسطين، مجلة تراث الإنسانية، المجلد الثانى، ص 662.
(36) هنرى توماس، أعلام الفلاسفة كيف نفهمهم، الترجمة العربية، ص 173.

ويبدو تأثير أفلاطون واضحًا أيضًا على القديس توما الأكوينى فى فهمه للإله أكثر من تأثير أرسطو عليه، فالله يخلق الأشياء كلها لأنه يحبها، وفكرة خلق العالم هذه نتيجة لحب الله إنْ هى إلاّ فكرة أفلاطونية أكثر منها أرسطية. فقد كان الأكوينى شخصية أكثر حرارة وحماسة من أرسطو، ومن ثمّ نجد أن إله الأكوينى كان أكثر عطفًا ورحمة من إله أرسطو، وجميع الفلاسفة يتمثّلون آلهتهم على صورهم الذاتية. فبينما إله أرسطو هو المحرّك الثابت نجد أن إله الأكوينى مثل إله أفلاطون هو المحب الخلاق. ولا يخلق الله الإنسان فحسب، بل يخلق العالم أجمع كذلك على صورته. ولذلك تحاول جميع الأشياء أن تتخذ صورة أقرب ما تكون شبهًا بالله. فالحياة إذنْ جهاد متصل للوصول إلى الكمال، وكل الخليقة الزائلة إنْ هى إلاّ محاكاة فطرية للصورة الإلهية، فهكذا يريد الله وإرادته هى بداية الوجود ونهايته. وجميع أطراف العالم المتناقضة – التى نراها ونحس بها من ألم ولذة وصحة وحسد ورحمة وانتقام وعفو وموت وحياة – أشبه ما تكون بألوان المنشور المختلفة. فإذا ما امتزجت جميعها فإنها تذوب فى بهاء خير الله وعلمه ومحبته. ولذلك فكل ما هو خير يأتى من عند الله، كما أن كل ما يأتى من عند الله خير. وما الشر إلاّ تحدٍ يرمى إلى تحويل طريقنا إلى جهاد له نشوته ومغزاه [37].

فلم يكن القديس توما الأكوينى إذنْ – على حد تعبير هنرى توماس – إلاّ الخَلَف الروحى للقديس اخناتون والقديس بوذا، والقديس كونفوشيوس، والقديس زرادشت، والقديس أشعيا، والقديس أفلاطون [38]، بالإضافة إلى القديس أوغسطين والقديس بولس [39].

---

(37) نفسه، ص 192.

(38) هذا الوصف ليس من قبل هنرى توماس وحده، بل إن بعض الدارسين للتصوف يعدون أفلاطون واحدًا فى سلسلة الأنبياء الروحيين المؤسسين للتصوف المسيحى ونبى من المبشّرين بالتصوف الدينى.

Cheney (S), Op. Cit., pp. 115- 116.

(39) هنرى توماس، نفس المرجع السابق، ص 193.

ومن العناصر الهامة التى كان لها تأثير كبير على الفلاسفة المسيحيين من جانب أفلاطون إلى جانب خيرية الإله، فكرة اللّه نفسها إذْ ذهب بعض الفلاسفة إلى أن الأفلاطونية قد توصّلت إلى فكرة اللّه بطريقة لا يمكن أن نميزها عمليًّا عن فكرة اللّه فى الديانة المسيحية. ويذهب المدافعون عن هذه القضية إلى أن الفكرة الحقيقية عند أفلاطون هى أن "درجة الألوهية تتناسب مع درجة الوجود" فالعظيم فى الألوهية عظيم فى جانب الوجود، والعظيم إلى أقصى حد من حيث الوجود هو "الوجود الكلى" فكيف ننكر بعد ذلك أن الوجود الكلى عند أفلاطون هو اللّه. وأن هذا الإله هو نفسه الذى سيقول عنه فينيلون Fénélon فى بحثه "دراسة لوجود اللّه" أنه يجمع فى ذاته بين "تمام الوجود وشموله" وهو الذى سيقوله عنه مالبرانش فى كتابه "بحث عن الحقيقة" أن فكرته هى فكرة الوجود بصفة عامة، الوجود بلا قيد ولا شرط ولا حدٍ، الوجود اللامتناهى [40].

والحق أن هذا التأويل لنصوص أفلاطون والذى مثّل تأثيرا مباشرًا – كما رأينا – على مفكرى المسيحية، تأويل خاطئ لتلك النصوص. وهذا ما عبرّ عنه جيلسون E. Gilson حين قال : علينا أن نكون على حذر فنحن أمام تشابه حرفى فى النصوص إذا ما قارنا بينها، لكنه تشابه مضلل تمامًا لأن الوجود الكلى فى محاورة "السفسطائى" لأفلاطون هو بغير شك شمول الوجود بمقدار ما يكون معقولا وبالتالى حقيقيًّا، لكن ما يعنيه ذلك بالفعل هو رفض متابعة بارمنيدس الايلى فى محاولته إنكار حقيقة الحركة والصيرورة والحياة. وبهذا المعنى فإن من الصواب أن نقول: إن أفلاطون أضفى على الجود – وفقًا لدرجة سموه فى الوجود – درجة معينة من المعقولية، وكذلك درجة الوجود معينة من الواقعية الحقيقية. لكن أفلاطون قبل كل شىء لم يقل إن الوجود الكلى هو اللّه [41]. ومن ناحية أخرى فإن تناسب درجة

(40) اتين جيلسون، نفس المرجع السابق، ص 73.
(41) اتين جيلسون، نفسه، ص 73– 74.

الألوهية مع درجة الوجود لدى أفلاطون لا تقرّه المسيحية، فعند المسيحى ليس ثمّة درجات أو مراتب للألوهية. فالله وحده هو الإله، والتناسب الموجود بين ما هو عظيم فى الوجود وما هو عظيم فى الألوهية لا يكون عند الرجل المسيحى إلاّ على سبيل المجاز، فالموجودات لا يمكن أن تكون على درجة كبيرة أو قليلة من الألوهية.

والفارق الجذرى بين التراث الأفلاطونى والتراث المسيحى يكمن فى القول بأننا لا نجد عند أفلاطون معنى خاصًا لكلمة "الوجود" يُطلقَ على الله وحده. وهذا هو السبب فى أن إلهه لا يمتلك من الألوهية إلاّ من حيث الدرجة العليا أو القصوى فحسب، وليست الألوهية خاصية فريدة لا تلحق إلاّ به، بل حيثما كان هناك وجود، كانت ألوهية، فليس ثمّة وجود واحد يستحوذ على فكرة الألوهية بتمامها وكمالها[42].

وإذا كان أفلاطون يؤمن بأن إلهه يُعنى بالبشر وبالعالم، فإن العناية الإلهية تمثل ركنًا من أركان الدين المسيحى، ورغم أن فكرة العناية ليست مسيحية من كل وجه، فإن للمسيحية – كما يرى جيلسون – فكرة خاصة عن العناية الإلهية ويُعدّ أفلاطون أقرب الفلاسفة إليها من أى مفكر آخر فى العصر القديم، ومن اليسير معرفة السبب الذى جعل آباء الكنيسة وفلاسفتها يلجأون إليه كثيرًا ويستشهدون به مرارًا، ففى "القوانين" نجد قوله – الذى عرفناه – بأن هناك آلهة وأنها تُعنى بشؤون البشر ومن المستحيل رشوة هذه الآلهة أو شراء إرادتها [43].

وعلى أى حال فقد تنبّه إلى مثل هذه الاختلافات بين ما جاءت به الأفلاطونية وما جاءت به المسيحية، الفيلسوف المسيحى أوريجين. ويبدو هذا من مناقشته للفلاسفة اليونانيين حيث رأى أنهم – ومنهم أفلاطون – يضعون بإزاء الله مادة غير مخلوقة، وقرر أن هذا الرأى عديم الجدوى ومعارض لسمو الله، فهو عديم

(42) اتين جيلسون : نفس المرجع السابق، ص 74 – 75.
وانظر كذلك
Walsh (W.H.), Metaphysics, Hutchinson, University Library, London, Second impression, 1966, p. 37.

(43) اتين جيلسون، نفس المرجع، ص 209.

الجدوى لأن القائلين به يسلّمون بعدم كفاية الصدفة فى تنظيم العالم، ويرون ضرورة القول بالصانع، فما الذى يمنعهم من التسليم بخلق المادة والذى يستطيع تنظيمها يستطيع خلقها ؟.

وهذا الرأى أيضًا معارض لسمو الله لما يترتب عليه من أنه لو لم توجد المادة لما صار الله صانعًا ولا أبًا محسنًا، وهذا باطل فليس الله بحاجة إلى شىء لكى يصنع، ولا يمكن إخضاع تدبيره لشرط سابق. ويرد أوريجين على القائلين بافتقار كل صانع إلى مادة يُصنع منها بأن هذا التشبيه لا يجوز هنا وبأنه يجب تطهير هذه الصورة الساذجة عند الكلام عن الله، وعلى ذلك فليس يعنى قدم المادة أنها موجودة دون فعل الله، بل إنها مخلوقة من العدم دون ابتداء. بيد أنها متناهية من حيث المقدار، فإن عددًا لا متناهيًا بالفعل مناقض للعقل، فى حين أن وجودها منذ الأزل وإلى الأبد غير مناقض لأن العدد هنا ليس تامًا بالفعل بل متعاقبًا [44].

وإذا كانت تأثيرات أفلاطون فى الفلسفة المسيحية قد بلغت حد تكوين مدرسة أفلاطونية كما كانت هناك مدرسة مشائية أرسطية، فإن المسلمين – كما يزعم كارادوفو Carra De Vaux – لم يعرفوا فلسفة أفلاطون معرفة تبلغ من الدقة ما يمكنهم من تأسيس مدرسة أفلاطونية صحيحة. ففلسفته – كما ذكرها الشهرستانى – لا تمثّل رأى مدرسة إسلامية ولكنها فقط تمثّل ما كان يعتقد الشهرستانى أنه رأى أفلاطون وهو يبدو فى شكل مذهب مرتّب يشبه فلسفة العصور الوسطى وفى بعض أجزائه من الدقة ما يشبه آراء المعتزلة، ولم يكن لفلسفة أفلاطون أثر قوى فى الإسلام إلاّ بطريق غير مباشر، فقد أثّرت فيه عن طريق الأفلاطونية المحدثة ولكن من السهل أن ندركها من وراء هذا القناع.

وأهمية القسم الإلهى من فلسفة أفلاطون ترجع إلى سمو تصوره لإله واحد، ذلك التصور الذى عرفه فى فلسفته المسلمون وخاصة الشهرستانى وإنْ كان لم

(44) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية ص 280.

يدرك تمامًا نظريته فى الخير الأعلى التى نجدها أكثر وضوحًا فيما كتبه ابن سينا فى الفلسفة الصوفية وهى ممتزجة فيها بنظرية العناية الإلهية وبفكرة التفاؤل، وتذهب هذه النظرية إلى أن الشر لا يصيب إلاّ الأشياء العارضة القابلة للزوال. وقد شغل مفكرى المسلمين بنظرية الواحد والكثرة وكيفية الصدور، صدور الكثرة عن الواحد. وكانوا فى هذه المسائل أكثر ترتيبًا من أفلاطون بوجه عام إذْ لا يغيب عن أذهاننا الآراء المنظمة التى أدلى بها ابن سينا فيما وراء الطبيعة وتأملات جلال الدين الرومى السامية، وإن كان بها شىء من الغموض، وكيف رد ابن طفيل الأشخاص والأجناس والأنواع إلى الوحدة [45].

وعلى الرغم من أن أثر أفلاطون وتعاليمه واسمه أيضا، قد اختلط عند العرب باسم أفلوطين وآرائه، فإن جميع المدارس الفلسفية تعتبر أفلاطون حكيما وقد عده كثير منها نبيًّا مرسلا كصابئة حران وأخوان الصفاء، ومتصوفة سجستان والقائلين بفلسفة الأشراق من مدرسة السهروردى المقتول وكذلك الإسماعيلية [46].

وبمقدار ما كان لأفلاطون من أثر على الفلسفتين المسيحية والإسلامية، كان له أثره أيضًا على الفلسفات الشرقية وخاصة الفلسفة الإلهية الهندية، التى استقى منها أفلاطون كثيرًا من العناصر، ثمّ أسدى إليها بنفس المقدار كثيرًا من العناصر بدت بوضوح فى أكبر مفكريها فيما بعد الميلاد وهو شانكارا (788 – 820م) الذى يُطلَق عليه أبو الفلسفة الهندية، إذْ يتفق شانكارا مع أفلاطون فى تعريف الفلسفة بأنها الرؤيا للحقيقة السرمدية وأنها تترفع عن التشبث بأمور الحياة الزائلة [47].

---

(45) كارادى فو، مادة (أفلاطون) بدائرة المعارف الإسلامية، المجلد الثانى، الترجمة العربية، ص 426– 427.

وانظر كذلك: محمد عاطف العراقى، المتيافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل، القاهرة، دار المعارف 1979م، ص 17، 29.

(46) كارادى فو، نفس المرجع، ص 428.

(47) فؤاد شبل، شانكارا – أبو الفلسفة الهندية – القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975م، ص 7.

ولقد تأثر شانكارا بقصائد "الاوبانيشاد" التى سبقته فى اللاهوت الهندى وهى تقول فى بعض مواضعها بانقضاء عهد أنصاف الآلهة الذين سردتهم ترانيم الفيدا، وبشَّرت بقدوم الإله الحق. وقررت أن آلهة الفيدا مجرد وسطاء بين الناس والإله الواحد الأحد. كما ذكرت، بموضع آخر أن الآلهة المتعددة هى مجرد مظهر لهذا الرب الأعلى الباقى، براهمان الموحد [48].

ولعلّنا نلحظ التماثل بين ماجاء فى "الاوبانيشاد" وبين آراء أفلاطون، كما أن الإله الخالق (أي ايشفارا Isvars اصطلاحًا) هو عند شانكارا الروح الأسمى وهو المعرفة الشاملة. إنه روح الطبيعة، والقادر على كل شيء، ومبدأ الكون وخالقه وحاكمه ومفنيه، وأنه الذى يسبغ الحقيقة على جميع التنوعات لأنه جوهر علّة العالم ومادته الفعّالة [49]. وهذه الأوصاف التى أسبغها شانكارا على الإله هى نفسها الصفات التى وصف بها أفلاطون إلهه فهو الروح الأسمى وهو المعرفة الشاملة وهو علّة الكون وحاكمه.

أمّا فى العصور الحديثة فإن إله أفلاطون ما زال يعيش وما زال يؤثر على الفلاسفة ولكنهم قد تأثروا به عن وعى وفهم لماهية إله أفلاطون من خلال نصوصه ودراسته دراسة متعمقة. ولقد بلغ تأثيره على هؤلاء الفلاسفة إلى حد أن قسّم الفيلسوف الفرنسى المعاصر جاك ماريتان J. Maritain المذاهب الفلسفية الكبرى إلى مجموعتين، مجموعة يدخل فيها الفلاسفة الذين يقدِّسون العقل ويتوقفون عند الماهيات ويتأملون المعقولات فى سماء التجريد دون أن يهتموا بالوجود الفعلى أو الحقيقة العينية، وهؤلاء هم الفلاسفة الذين سحرتهم أنغام أفلاطون فلم يعرفوا العالم بل تصوروه كتابًا من الصور، يقلبون صفحاته ظانين بذلك أنهم يلمسون الواقع. وربما كان على رأس هذه الطائفة ديكارت ومالبرانش وليبنتز وسبينوزا

(48) فؤاد شبل، نفس المرجع السابق، ص 20.
(49) نفسه، ص 118- 119.

وهيجل . . إلخ. أمّا المجموعة الثانية من المذاهب الفلسفية فهى تلك التى يندرج تحتها المعارضون للأفلاطونية من أمثال شوبنهور ونيتشه وغيرهم مِمَّن أرادوا العمل على تمزيق "كتاب الصور" فلم يلبثوا أن حطّموا الفلسفة وهدموا العقل نفسه [50].

وهذا التّقسيم الذى قدّمه ماريتان للفلاسفة المعاصرين قد أقامه كما رأينا على أساس تأثرهم بأفلاطون. وعلى الرغم من أن تأثير أفلاطون لم يكن ليكون لأول وهلة واضحًا بنفس الطريقة التى له فى العصور القديمة والوسطى، فإنه – كما يقرر كوبلستون – كان الأب الأكبر لكل فلسفة روحية، وكل مثالية موضوعية، فى نظريته فى المعرفة والمتيافيزيقا والأخلاق والسياسة. فقد كان تأثيره عميقًا على كل المفكرين الناجحين سواء بالسلب أو الإيجاب. ويكفى أن نذكر الإلهام الذى قدّمه أفلاطون لمفكرين أمثال بروفيسور وايتهد ونيقولاى هارتمان [51] وغيرهم. كما سيتضح لنا ذلك فى الصفحات القادمة.

(50) زكريا إبراهيم، المجموعة اللاهوتية للقديس توما الأكوينى، مقال بمجلة تراث الإنسانية المجلد الثالث، ص 784.

(51) Copleston (R), Op. cit., P. 288.

obeikandl.com

الفصل الأول

أفلاطون الإلهى فى الفكر الإسلامى

لقد وقع فى شعور المسلمين أن كسبًا كبيرًا لدعوة الإسلام، أن يُضاف إليها العقل اليونانى المؤمن بالإله، ممثلاً فى الفلسفة الإلهية التى قام عليها أرباب العقل الإنسانى: سقراط وأفلاطون وأرسطو. فإنه لكسب كبير للدعوة الإسلامية أن تظاهرها هذه العقول الحرة الجبارة وأن يسعى إليها هذا الركب الكريم، هاتكًا حواجز الزمن المتكاثفة ليضع منطق العقل وراء هَدْى السماء وليعلم مَنْ لم يكن يعلم أن هذه الدعوة واقعة فى العقل الإنسانى، مقررة فى مفاهيمه وأن التوحيد الذى جاء به الإسلام ليس إلاّ توكيدًا لما ينبغى أن يهتدى إليه العقل المتحرر من عمليات التقليد والهوى.

ذلك أكبر الظن عندى، هو الذى حمل فلاسفة الإسلام – أو بعضهم على الأقل – على تقدير الفلسفة اليونانية وخاصة الإلهية وعلى مقابلتها بما جاء به الإسلام، وذلك ليؤكّدوا أمرين وليخدموا غرضين : أولهما : إقامة شهود من غير المسلمين على صدق الدعوة الإسلامية فى وحدانية اللّه مَمنْ شهد لهم الناس جميعًا بكمال العقل وسلامة التفكير. وثانيهما : قيام الحجة على أن دعوة الإسلام ليست للعرب وحدهم وإنما هى للناس جميعًا، إذْ كانت تعاليمها واقعة فى العقل الإنسانى منذ أقدم العصور. وقد أدّى هذا الشعور عند الفلاسفة المسلمين إلى المبالغة فى تقدير الفلسفة اليونانية واعتبارها بناء قدسيًا لا يدخل أى فساد على كلياته أو جزئياته [1].

فقد ذهب تلاميذ الفلسفة اليونانية فى الإسلام للتنقيب عن الجذور لكل شىء وكانت الفلسفة هى مرشدهم، فبدأوا يناقشون مشكلة "طبيعة اللّه" محاولين الحفاظ على التوحيد دينيًا وفلسفيا، ولكن هذا الحفاظ قد تطلّب منهم تبسيط

(1) عبدالكريم الخطيب، الله ذاتًا وموضوعا، القاهرة، دار الفكر العربى، الطبعة الثانية 1971م، ص 264– 265.

"طبيعة الله" الغامضة. وعلى سبيل المثال كما قال محمد ﷺ كان العليم (The Knower al - alim) ولذا فهو يمتلك صفة العلم (Knowledge - ilm) ولكن بماذا كان علمه، أبشيء داخل ذاته أو خارجها؟ لو كانت الأولى لكانت هناك ثنائية فى ذاته، ولو كانت الثانية لاعتمدت معرفته على شيء ما خارج ذاته. ومن أجل هذا التناقض قال بعضهم بأن الله لو كانت وحدته واستقلاله مصانين، لما أمكن وصفه بأى صفة إيجابية وللزم وصفة بصفات سلبية [2].

وقد انتشرت مثل هذه المناقشات الجدلية فى صدر الفكر الإسلامى، وكان من شأنها أن زعزعت إيمان بعض ضعفاء الإيمان، مما جعل بعض الخلفاء يحكم على مثل هؤلاء المجادلين الملحدين بالحرق والصلب وإحراق كتبهم [3]. وهذا ما حدا بكثير من الفلاسفة المسلمين إلى دراسة الفكر اليونانى دراسة متعمقة، ومحاولة التوفيق بينه وبين ما جاء به الإسلام، وكشف نقاط الالتقاء بينهما. ولكن غاب عن كثير منهم نقاط الاختلاف الجوهرية الكثيرة بين آراء أفلاطون وأرسطو وبين ما جاء به "القرآن الكريم"، لأن فلاسفة اليونان مع كونهم يكادون يجمعون على ألوهية إله واحد، فوق الموجودات كلها، إلاّ أنهم مع هذا – كما رأينا لدى أفلاطون قمة التفكير اللاهوتى بينهم – يخلطون كثيرًا بين الإله وبين الموجودات، فتارة يجعلون لمادة الوجود وجودًا مناظرا لوجود الله، وأن الله لم يخلق المادة، وإنما خلق صورًا منها. وتارة يجعلون الله قد أبدع العقل الأول أو العقول المفارقة، ثم جعل إلى هذا العقل أو تلك العقول تدبير الوجود، وأن ليس لله بعد هذا عمل فى الوجود. إلى غير ذلك من التصورات التى تعزل الله عن الوجود أو تخلطه به [4].

---

(2) انظر مادة "ALLAH" فى :

Shorter Encyclopedia of Islam, Luzao and co., p. 37.

(3) راجع: توفيق الطويل، قصة الصراع بين الدين والفلسفة، القاهرة، دار النهضة العربية، الطبعة الثالثة، 1979م، ص 117– 118 وما بعدهما. وكذلك أحمد أمين، ضحى الإسلام، جـ1، الباب الأول، الفصل السادس.

(4) عبدالكريم الخطيب، نفس المرجع السابق، ص 267.

obeikandl.com

وإذا كانت دراستنا لتأثير الفلسفة اليونانية على الفكر الإسلامى، تقتصر على أفلاطون، فإن من المناسب لأغراضنا أن نعرف فى البداية، أن طائفة كبيرة من مؤلفات أفلاطون قد نُقلت إلى اللغة العربية مثل "طيماوس" و"السفسطائى" و"النواميس"، كما أن العرب عرفوا طائفة أخرى مثل "جورجياس" و"أقريطون" و"فيدون" و"أوطيفرون" و"فايدروس" و"بروتاجوراس" و"مينون".

كما نقلت إلى العربية كتب منسوبة إلى أفلاطون مثل "كتاب الروابيع" و"وصية أفلاطون فى تأديب الأحداث" وقد لخّص الشهر ستانى (المتوفى 548 هـ 1153م)[5] صاحب "الملل والنحل" مذهب أفلاطون تلخيصًا يدل على أن ذلك المذهب كان معروفًا فى العالم العربى [6].

ولعلّ ابن النديم (385هـ 995م) قد سبق الشهرستانى إلى تلك الكتب المترجمة لأفلاطون وقرر فى "الفهرست" أن الثقاة أخبروه بأن "طيماوس" قد نُقلت فى ثلاث مقالات، وقد نقلها ابن البطريق وحنين بن اسحق أو أصلح حنين ما نقله ابن البطريق[7].

وإذا عرفنا أن ابن البطريق عاش حوالى 180هـ وأن حنين بن اسحق قد عاش حوالى 194 إلى 260 هـ، لعرفنا أن "طيماوس" كانت من أوائل المحاورات التى تُرجمت إنْ لم تكن أولها، وقد نُقلت كاملة على حين أن "النواميس" أى "القوانين" قد قام الفارابى بتلخيصها فى "تلخيص نواميس أفلاطون" حتى الكتاب التاسع فقط [8]. أى

(5) سنعتمد فى ذكرنا لتواريخ فلاسفة الإسلام على اللوحة التاريخية التى قدّمها بينيس فى "مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان واليهود"، نقله عن الألمانية محمد عبدالهادى أبو ريده، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية 1946م.

(6) عثمان أمين، الروح الأفلاطونى، مقال بكتاب "دراسات فلسفية"، ص 34.

(7) ابن النديم، الفهرست، لبنان، بيروت، مكتبة خياط، طبعة فلوجل، 1964م، ص 264.
وانظر أيضًا، ديلاس أوليرى، علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب، ترجمة وهيب كامل، مراجعة زكى على، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية 1962م، ص 81 وما بعدها. ويمكنك الرجوع أيضًا لمعرفة كيفية انتقال الفلسفة اليونانية إلى العرب وبداية عصر الترجمة إلى : موسى الموسوى، من الكندى إلى ابن رشد، بغداد الطبعة الأول 1972م، ص26 وما بعدها.

(8) راجع الفارابى، تلخيص نواميس أفلاطون، المنشور بكتاب عبدالرحمن بدوى، أفلاطون فى الإسلام، طبعة مهران، 1973م.

أن العرب قد عرفوا "طيماوس" أول ما عرفوا أفلاطون، وهى التى تحتوى على كل ما اعتبره فلاسفة الإسلام موافقًا لما جاءت به الشريعة الإسلامية، وبالذات أن أفلاطون قد قرر فيها ما يميل إلى حدوث العالم، وقد تأثّر المسلمون بنظرية الخلق كما جاءت بها "طيماوس" على حد تعبير أحد الكتاب – تأثرًا شديدا لا يجحده كل مَنْ له دراية بالفلسفة الإسلامية[9]، فى حين أن ما عرفوه من "القوانين" فى الأغلب كان حتى الكتاب التاسع منها فقط. والمعروف أن نظريات أفلاطون الإلهية فى هذه المحاورة قد تركّزت في الكتاب العاشر إجمالاً وفى الحادى عشر والثانى عشر تفصيلاً[10].

وإذا كان ذلك كذلك، فإننا نستطيع هنا الإقرار بقضيتين: أن تأثير أفلاطون على الفكر الإسلامى، فى الألوهية كان من خلال "طيماوس" وهى – كما عرفنا لا تمثل الرأى الأخير لأفلاطون فى الألوهية ومن هنا وقع الخلط فى فهمهم لأفلاطون. أمّا القضية الثانية فهى أن أفلاطون كان من أوائل الفلاسفة اليونانيين الذين أثّروا فى الفكر الإلهى الإسلامى، وذلك يتضح من خلال النظر فى تاريخ نقل "طيماوس" للغة العربية، مما يجعلنا نقرّ بتأثيره فى الفكر الكلامى الإسلامى – وإنْ كان أصحابه لم يذكروا ذلك – كما أثّر فى الفلاسفة المسلمين من الكندى حتى ابن رشد، ولم يسلم من تأثيره أحد من هؤلاء الفلاسفة، وإن كان يغلب على بعضهم التأثر بأرسطو كابن سينا وابن رشد وغيرهم فإن تأثير أرسطو كان فى معظمه فى أجزاء فلسفتهم الأخرى أكثر مما كان فى الألوهية، هذا إلى جانب أن فلسفة أرسطو الإلهية كانت فى كثير من قضاياها أفلاطونية [11]، وبالذات الجوانب التى انتقلت منه إلى فلاسفة الإسلام.

---

(9) محمد غلاب، المعرفة عند مفكرى المسلمين، ص 164– 165.

(10) راجع: Plato, Laws, X, English Trans, by Jowett.
Preentice, Hall, Inc. Englwood Cliff, second Printing 1961"Laws", Boor X; pp. 340- 352

(11) وهذا يحتاج منا لدراسة منفصلة نتمنّى القيام بها لبيان الصلة الوثيقة بين آراء أفلاطون فى الألوهية وآراء أرسطو الذى لم يقدم إلاّ القليل من الإضافة على ما قدّمه أستاذه أفلاطون. ولعلّ تلك الإضافة هى التى رفضها المسلمون لعدم اتفاقها مع الدين.

فالحضارة الإسلامية تختلف فى روحها عن الحضارة اليونانية، وحينما أخذت عنها فهى لم تأخذ إلاّ العناصر الدخيلة على الروح اليونانية الخالصة، ونعنى بها تلك العناصر الشرقية التى مُزجت بعناصر يونانية. وهذا سر ما نلحظه من أن أفلاطون وتلاميذه من الأفلاطونية المحدثة قد انتشروا فى الفكر الإسلامى أكثر من انتشار أرسطو فالروح الإسلامية لم تستطع هضم ما قدّمه أرسطو فاستعانت على هضمه بالأفلاطونية المحدثة، بل إن العلوم الشرعية قد تأثّرت أعظم التأثر بهذه الأفلاطونية المحدثة لأن رجال الدين قد وجدوا فيها روحهم الإسلامية فى صورة أخرى أروع وأعظم نموا وأكثر تفصيلاً [12] وبما أننا نعلم أن هؤلاء الأفلاطونيين المحدثين هم تلاميذ أفلاطون والأمناء على فكره الإلهى، فإن أفلاطون إذنْ كان له اليد الطولى فى التأثير على المفكرين المسلمين بدءًا من علماء الكلام وحتى نهاية الفلسفة الإسلامية المعروفة فى المغرب العربى وكذلك فى التصوف الإسلامى.

من الثابت إطلاع المسلمين الأوائل على فلسفة اليونان أو جزء منها على الأقل كما قال الشيرازى فى كتابه النقدى: "الأسفار الأربعة" عن كتاب "المطارحات" للسهروردى من أن المتكلمين الأوائل فى عهد بنى أمية عرفوا الفلسفة اليونانية حين نُقِلت بعض كتبها إليهم. غير أنها لم تكن من ذلك النوع المشائى الذى عرفه المسلمون فيما بعد. وهو يقول أيضًا إن هؤلاء المتكلمين أخذوا تلك القواعد اليونانية التى عرفوها وجعلوها أساسا لفلسفتهم. وأن مَنْ يمعن النظر فى كتابات المتكلمين الأوائل كـ أبى الهزيل العلاف وهشام بن الحكم وغيرهما، لا يسعه إلاّ أن يقرّ بما فيها من اطلاع واسع على الفلسفة اليونانية قد تمت فى العصر الإسلامى الأول، وأن الفلسفة اليونانية قد عُرِفت قبل حركة الترجمة الرسمية التى بدأت فى العصر العباسى الأول [13].

(12) عبدالرحمن بدوى، التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية، القاهرة، دار النهضة المصرية، الطبعة الثانية 1946م، المقدمة، ص ى- يا.

(13) القاضى عبدالجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، تعليق الأمام أحمد بن الحسينى بن أبى هاشم، حققه وقدم له عبدالكريم عثمان، القاهرة، مكتبة وهبة، الطبعة الأولى، 1965م، ص 111.

وقد كان القاضى عبدالجبار أحد أئمة الفكر الاعتزالى من أهم منْ تأثّروا بأفلاطون من المتكلمين فهو يقول فى "شرح الأصول الخمسة" وهو يحلل الدعاوى الأربعة لخصومه : فصل الغرض به الكلام فى الدعوى الثالثة من هذه الدعاوى وهو كلام فى أن الأجسام لا يجوز خلوها من الأكوان التى هى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون. والخلاف فيه مع أصحاب الهيولى، وهم جماعة ذهبوا إلى أن الأعيان قديمة والتراكيب مُحدَثة، وعبّروا عنها بعبارات نحو : الاستقص والبسيط والطينة والعنصر والهيولى إلى غير ذلك.

ولعلّنا نلحظ استعمال القاضى عبدالجبار للاصطلاحات الأفلاطونية، ومما يثبت أنه قد استفاد من قراءته لطيماوس ذلك الفصل الذى قدّم فيه برهانًا على وجود اللّه إذ يقول : "وإذا ثبت أن الأجسام مُحدَثة فلا بدْ لها من مُحدِث وفاعل، وفاعلها ليس إلا اللّه تعالى"[14]، فقد استخدم القاضى عبدالجبار لغة أفلاطون بالإضافة إلى ذلك البرهان نفسه قد ورد على لسان أفلاطون فى طيماوس كما أوضحناه من قبل.

أمّا أبو الحسن الأشعرى وهو أحد مشاهير المتكلمين، فيقول فى معرض حديثه عن التوحيد : "إن المعتزلة قد أجمعت على أن اللّه واحد ليس كمثله شىء وهو السميع البصير، . . . وأنه القديم ولا قديم غيره ولا إله سواه ولا شريك له فى ملكه ولا وزير له فى سلطانه، ولا معين له على إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلق، لم يخلق على مثال سبق، وليس خلق شىء بأهون عليه من خلق شىء آخر ولا بأصعب عليه منه، ولا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضار، ولا يناله السرور واللذّات، ولا يصل إليه الأذى والآلام، وليس بذى غاية فيتناهى، ولا يجوز عليه الفناء ولا يلحقه العجز والنقص، تقدَّس عن ملامسة، وعن اتخاذ الصاحبة والأبناء"[15].

(14) القاضى عبدالجبار. نفس المرجع السابق، ص 112.

(15) أبو الحسن الأشعرى، مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محى الدين عبدالحميد، الجزء الأول، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، 1969م، ص 235– 236.

ويمكن أن نستشفّ من هذا النص أيضًا استعمال الأشعرى لاصطلاح أفلاطون فى قوله: (لم يخلق الخلق على مثال سبق) وهو يؤكدّ أيضًا حدوث العالم وقِدَم اللّه وأزليته وحده إذْ لا قديم غيره ولا إله سواء.

وإذا كان علماء الكلام لم يشيروا إلى ما يفيد تأثرهم بأفلاطون على الرغم من أنهم قد اطّلعوا على نصوصه، فإن فلاسفة الإسلام قد صرّحوا فى كل ما كتبوا بأنهم قد استفادوا من الفلاسفة اليونانيين وعلى رأسهم أفلاطون.

وأول فلاسفة الإسلام هو الكندى الذى كان أول مَنْ حاول التوفيق بين الدين والفلسفة لأسباب عديدة [16]، على أساس أن موضوع الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا عند العرب كما كان عند أفلاطون وأرسطو يرتبط بالصبغة الدينية، ولا أدلّ على ذلك لدى فلاسفة الإسلام من أنهم يطلقون على الميتافيزيقا علم الإلهيات. ولقد حرص الكندى على ذلك التوفيق حتى يوطِّد مكانة الفلسفة فى عصر كان الفقهاء يشنون عليها الحملات الشديدة.

ولقد كان أثر أفلاطون واضحًا فى كل أجزاء فلسفة الكندى الإلهية سواء فى خلود النفس أو فى البرهنة على وجود اللّه وكيفية إيجاده العالم. فالنفس عند أفلاطون – كما نعرف – مفارقة وخالدة وهى مصدر المعرفة وتنقسم إلى نفس شهوانية وغضبية وعاقلة.ولقد أضاف أفلوطين على ذلك أنها تصدر عن العقل الأول الذى يصدر بدوره عن الواحد، كما يصدر الضوء عن الشمس. وقد جمع الكندى بين المذهبين، ولعلّة نقل ذلك عن بعض رسائل الفلاسفة الإسكندرانيين أصحاب المختصرات فقال : إن النفس بسيطة ذات شرف وكمال، عظيمة الشأن، جوهرها من جوهر البارى عزّ وجل كقياس ضياء الشمس من الشمس[17]. ولعلّ السبب فى

(16) انظر هذه الأسباب فى: محمد عاطف العراقى، مذاهب فلاسفة المشرق، القاهرة دار المعارف، الطبعة السادسة، 1978م، ص 36– 37.

(17) أحمد فؤاد الاهوانى، الكندى "فيلسوف العرب" القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، سلسلة أعلام العرب، رقم (26) بدون تاريخ ص 239.

تفضيل الكندى مذهب أفلاطون على مذهب أرسطو فى النفس، قرب هذه النظرية من التعاليم القرآنية الواردة فى الكتاب الكريم. فاللّه تعالى يقول: ﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۞ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ۞ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۞ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا ﴾، ويقول سبحانه وتعالى أيضًا : ﴿ وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ ﴾، فالسيرة الصالحة التى يتطلبها الإسلام أن يضبط المرء نفسه وأن ينهاها عن الهوى لينعم بالسعادة فى الدارين [18].

وقد قدّم الكندى فى برهنته على وجود اللّه أدلّة هى فى أساسها أفلاطونية ومنها دليل العناية والغائية فقد رأى الكندى أن العالم حادث ومركب، وهو لهذا فى حاجة إلى محدث يحدثه ومركب يركبه "والواحد الحق هو الأول المبدع، الممسك كل ما أبدع، فلا يخلو شىء عن إمساكه وقوته إلاّ غار ودثر". ويضيف إلى هذا فى رسالته "الإبانة عن العلة الفاعلة": "إن فى نظم العالم وترتيبه وفعل بعضه فى بعض وانقياد بعضه لبعض وتسخير بعضه لبعض وإتقان هيئته على الأمر الأصلح فى كون كل كائن، وفساد كل فاسد، وثبات كل ثابت، وزوال كل زائل، لأعظم دلالة على أتقن تدبير ومع كل تدبير مدبِّر، وعلى أحكم حكمة ومع كل حكمة حكيم، لأن هذه جميعًا من المضاف"[19].

ويذهب الكندى فى هذا إلى أن النظام والتدبير فى هذا العالم يدلّنا على منظم ومدبِّر ويضرب لنا أمثلة عديدة فى رسائله للغائية والعناية سواء فى العالم العلوى أو العالم السفلى [20]. ولسنا فى حاجة إلى أن نشير إلى أن هذه النظرة الغائية للكون يونانية قديمة عرفت عند سقراط وبدت بوضوح عند أفلاطون، إذْ أن كلمة (كسموس) Cosmos اليونانية فى مدلولها اللفظى تعنى النظام [21].

(18) نفسه، ص 241.
(19) الكندى، رسالة فى الإبانة عن العلّة الفاعلة، المنشورة ضمن رسائل الكندى الفلسفية تحقيق محمد عبدالهادى أبو ريدة، الجزء الأول، القاهرة، دار الفكر العربى، 1950م، ص 215.
(20) محمد عاطف العراقى، نفس المرجع السابق، ص 86.
(21) إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية، الجزء الثانى، ص 79.

وبعدما رأينا مدى تأثر الكندى بأفلاطون فى تدليله على وجود اللّه، نجده أيضًا متأثرًا به فى تحليله لكيفية إيجاد اللّه لهذا العالم بواسطة العقل والنفس، فاللّه لديه واجب الوجود، أوجد العالم ولكن لا عن طريق مباشر بل بواسطة أمرين آخرين تصور الكندى وجودهما أو افتراض تحققهما قبل أن يوجد العالم ويتحقق، هما العقل والنفس، وهما إمّا أن يتصورا على أنهما ناقلان على التوالى أثر "الواجب" للعالم، أو على أن اللّه أودع فى العقل قوة الفعل والإيجاد، والعقل بدوره أودع مثل هذه القوة فى النفس والنفس أخيرًا هى التى تولّت بما أُودع فيها من قوة تصوير العالم وتشكيله، أو خلقه وإيجاده والمآل واحد على كل حال، سواء تصورت وساطتها على هذا النمط أو ذاك وهو : أن اللّه المصدر الأول لإحداث الأثر والفعل، وأن العالم هو المستقبل الأخير لهذا الأثر وهذا الفعل.

وفكرة الوساطة بين "واجب" فاعل، وممكن "قابل"، تتضمن إذنْ: عنصرًا فلسفيا لأرسطو: هو تعبيره بالواجب والممكن. وعنصرًا أفلاطونيا: هو فكرة الوساطة، وعنصرًا أفلوطينيًا: وهو زيادة مرتبة العقل فى الوساطة، إذْ لو كان ما يُنسَب للكندى من فكرة الوساطة بين طرفى الوجود فى نظره مأخوذا عن أفلاطون وحده لكان وضعه على هذا النحو طرفان وواسطة واحدة. والطرفان: المُثُل .. وظلالها، والواسطة بينهما النفس الكلية وكانت الواسطة غير ناقلة لتأثير المُثُل إلى ظلالها لأن المثال لا يؤثر فى نظر أفلاطون، إذْ المؤثر فى العالم عنده النفس نفسها[22].

والوساطة على هذا النحو المنسوب للكندى على الرغم من أنه استقاها أساسًا من أفلاطون إلاّ أنها لا تخرج عن كونها تصويرًا إنسانيًّا لعلاقة اللّه بالعالم، وإيجاده وتدبيره له. وفى القرآن الكريم آيات كثيرة تدل على اتصال اللّه بمخلوقاته، وبالأخص الإنسان منها، اتصال إيجاد لها، وإشراق على حركاتها ومصائرها مثل قوله تعالى :

﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مَا مِن شَفِيعٍ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ إِذْنِهِۦ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ

(22) محمد البهى، نفس المرجع السابق، ص 358- 359.

﴿إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا ۖ وَعْدَ اللَّهِ حَقًّا ۚ إِنَّهُ يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ ۚ وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِّنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ ﴿4﴾﴾[23] وقوله أيضًا : ﴿وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُوا مِنْهُ مِن قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ ۚ وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِن ذَٰلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ ﴿61﴾﴾[24].

فالوساطة لدى الكندى وجه من وجهين لشرح هذا الاتصال بين الله ومخلوقاته. ولا يغير القول بها من حقيقة الأمر شيئًا وهو : أن الله فاعل أو خالق، وأن العالم أثر فعله، أو هو مخلوق له، وهى بهذا لا تناوئ أصلاً من أصول الإسلام[25].

ولعلّ من أعمق الفلاسفة العرب تأثرًا بأفلاطون حقًّا هو محمد بن زكريا الرازى الشهير بأبى زكريا الرازى (المتوفى 311هـ أو 313هـ أو 320هـ)، فقد تأثّر بأفلاطون تأثرًا شديدا فى إلهياته، إذْ أنه على الرغم من تردد الرواية الغريبة القائلة أنه قد استخرج آراءه الإلهية الكبرى وبالأخص مفهومه الأساسى للمبادئ الأزلية الخمسة من مصادر حرانية وصابئية، فإنه مما لا يرقى إليه شك أن منطلق فكره الميتافيزيقى إنما هو فى الأساس أفلاطون، وأن مؤلفاته الأخلاقية، فضلاً عن ذلك، مشبعة بأفكار سقراط الخلقية [26].

وهذا يبدو طبيعيًّا متى علمنا أن الرازى توفّر على دراسة الآثار السقراطية والأفلاطونية واللاحقة بالأفلاطونية، كما تشهد على ذلك عناوين مؤلفاته مثل "تفسير فلوطرخس على كتاب طيماوس" و"تفسير كتاب طيماوس" و"كتاب العلم الإلهى على رأى أفلاطون"[27]. وفضلاً عن ذلك فإن البنيات الداخلية، وكذلك

(23) القرآن الكريم، سورة يونس، آية (2–4).
(24) نفسه، آية (61).
(25) محمد البهى، نفس المرجع السابق، ص 363–365.
(26) ماجد فخرى، نفس المرجع السابق، 139.
(27) بينيس، نفس المرجع السابق، ص 68.
وأيضًا : ماجد فخرى، نفس المرجع السابق، ص 139.

محتويات مذهب الرازى، الواصلة إلينا تؤيد هذا الرأى تأييدًا تاما، فقد ذكرت فى مأثورات الإسلاميين المتأخرين التى يمكن اعتبار الرازى مصدرًا لها فى الجملة مجموعة آراء فى العلم الطبيعى تحمل اسم أفلاطون. وهى القول بقدم الهيولى، وهو يوضع فى مقابلة مذهب أرسطو فى قدم العالم، وإنكار أن يكون الجسم مركب من الهيولى والصورة، والجسم بحسب هذا المذهب جوهر بسيط غير مركب [28]، والرأى القائل بأن الجسم من حيث هو جسم يفنى إنْ تجاوزت قسمته حدا معينا فيعود هيولى. وقد اعتبر أن من آراء أفلاطون أيضًا الرأى القائل بوجود مكان حقيقى ذى أبعاد ثلاثة، ويُقال: إن هذا عند أفلاطون قديم، وكثيرًا ما نُسب لأفلاطون القول بوجود الخلاء بمعنى المكان ذى الأبعاد الثلاثة، الذى يجوز أن يكون مملوءًا بالأجسام أو خاليًا منها. ونُسب له أنه كان يقول: إن الزمان جوهر موجود مستقل عن الحركة وأن الحركة إنما تقدره [29] فقط وقد استُنتج من هذه النظرية المنسوبة لأفلاطون أن ما ذهب إليه ابن سينا من التمييز بين معانى الزمان والدهر والسرمد، إنما يدل حسب رأى أفلاطون على هذا الجوهر الواحد فى مظاهره المختلفة. على أن هذه الآراء المأثورة باسم أفلاطون تتفق تمام الاتفاق مع آراء الرازى.

وهذا الاتفاق يتجلىّ من المقارنة بينهما. وكل ما جاء فى كتب المتأخرين منقولاً عن كتب سابقة لغيرهم، بصدد تعيين المصادر القديمة الحقيقية التى اعتمد عليها الرازى لا تزيد قيمته على مجرد تأييد القول بأنه كان شائعًا بين المسلمين، مجموعة آراء فى العلم الطبيعى مأثورة باسم أفلاطون تتفق مع آراء الرازى [30].

(28) انظر : الأسفار الأربعة لصدر الدين الشيرازى، الجزء الأول من طبعة طهران الحجرية، ص 427، حيث يُنسب هذا الرأى لأفلاطون والرواقيين.

(29) المعروف أن أرسطو هو الذى عرَّف الزمان بأنه "هو الجانب المعدود من الحركة أى أنه ما يقبل العد من الحركة"، (أنظر: أميره حلمى مطر، الفلسفة عند اليونان، ص 351). بينما يعرِّفه أفلاطون بأنه هو الصورة المتحركة للأبدية (أنظر: عبدالرحمن بدوى، الزمان الوجودى، ص56) وعلى حين يعتقد أفلاطون فى طيماوس أن الزمان حادث، يرى أرسطو رفض هذا واعتبار الزمان قديم وخالد.

(30) بينيس، نفس المرجع السابق، ص 69– 70.

obeikandl.com

ونستطيع أن نتبين فى فهم الرازى للمبادئ الأزلية المتلازمة الخمسة – على الرغم من قول البعض أنها حرانية وصابئية – بوضوح أثرًا أفلاطونيًّا مباشرًا نابعًا فى الأصل من "طيماوس"، والتى أقبل الرازى على دراستها إقبالاً خاصًا.

فالمبادئ الخمسة الأزلية التى تؤلّف نواة مذهب الرازى فى ما بعد الطبيعة هى: الهيولى، الخلاء، الزمان، النفس، والبارى. وهو يبدأ بالمادة فيدلل على أزليتها من وجهين: الأول أن الخلق أو الجمع بين المادة والصورة لا يفترض وجود خالق سبقها بوجوده وحسب، بل يستوجب كذلك وجود حامل أو مادة تمّ فيها عمل الخلق. ذلك لأن مفهوم "الخلق من لا شىء" بذاته باطل منطقيًا، إذْ لو استطاع اللّه أن يخلق شيئًا من لا شىء لكان لزامًا عليه أن يخلق كل شىء مباشرة من لا شىء، لأن هذا الأسلوب هو أبسط الأساليب وأقربها. ولكن بما أن الواقع على خلاف ذلك فلا مناص من القول بأنه خلق العالم من مادة غير ذات صورة، سبقت وجوده منذ الأزل [31].

فهذا القول من جانب الرازى يؤكّد وجود إله متميز عن الكون وهو علّة فاعلية للكون لكن لا على أساس الإبداع والخلق من عدم بل على أساس الصنع كما هو الحال بالنسبة لإله أفلاطون الذى كان دوره التأليف بين المُثل القديمة والمادة القديمة فكان بذلك صانعًا للكون بمثابة النجار الذى يصنع الكرسى على ضوء مثال مُسْبَقْ ومن مادة خشبية. فموقف الرازى إذنْ غير بعيد عن موقف أفلاطون لأنه يقول كما رأينا بقدم المادة [32].

أمّا أزلية البارى عزّ وجل، والنفس الإنسانية، فقد ارتبطت فى نظام الرازى بمحاولة جزئية لمعالجة القضية الكبرى التى استهدفت تعليل خلق العالم، والتى حيّرت الفلاسفة ابتداءً من أفلاطون. فالمعضلة التى يعالجها الرازى هنا ليست ما إذا كان العالم مَحُدثًا أو غير مُحدَث، بل هى معضلة أشد تعقيدًا، قُدِّر لها أن يتردد

(31) ماجد فخرى، نفس المرجع السابق، ص 142.

(32) عبدالكريم المراق، الإلهيات عند الفارابى، الجمهورية العراقية، منشورات وزارة الأعلام، مهرجان الفارابى 1975م، ص 24– 25.

صداها فى الأوساط اللاهوتية والفلسفية فى العالمين الإسلامى والمسيحى مدى قرون عديدة، وهى : هل خلق اللّٰه العالم – كما عبّر عن ذلك علماء اللاتين بعد ذلك – "بحكم ضرورة طبيعية" أم "بداعى إرادة حرة" ؟

فإذا قيل أن ذلك إنما كان لضرورة طبيعية، كانت النتيجة المنطقية فى عرفه، أن اللّٰه الذى خلق العالم فى الزمان، هو نفسه أيضًا فى الزمان، مادام المعلوم الطبيعى مكافئًا لعلّته الطبيعية ضرورة فى الزمان، أمّا إذا اعتبر وجوده نتيجة لفعل إرادة حرة، فإن سؤالاً آخر لابدّ أن يسأل وهو : لماذا اختار اللّٰه أن يخلق العالم فى الوقت الذى خلقه فيه، بدلاً من أى وقت آخر ؟

إن الجواب الذى يورده الرازى يظهر بصورة واضحة العناصر الأفلاطونية والأفلوطينية الكامنة فى تفكيره. وكذلك البراعة التى حاول بها دمج مبادئه الأزلية الخمسة فى نظام كونى متماسك. فالنفس وجدت منذ الأزل مع اللّٰه والهيولى والزمان، لكن تعلّقها بالهيولى حمل اللّٰه على إعانتها على ما لم تكن بمفردها قادرة عليه، وهو الاتحاد بصورة مادية. وهذا الاتحاد هو الذى استلزم خلق هذا العالم الذى تبقى النفس أبدًا غريبة فيه، لكن هذه النفس المستغرقة بالصور المادية والمنغمسة باللذات الحسية، لا تلبث أن تتنبّه بفضل الإشراق العقلى إلى مصيرها الحقيقى فتعمل على الرجوع إلى مستقرّها فى العالم العقلى، الذى هو موطنها الحقيقى [33].

ولابدّ من الإشارة فى هذا الصدد، إلى أن الرازى لا يورد أى برهان لا على أزلية البارى، ولا على أزلية النفس. وهذا يوضح أن الرازى قد اهتم أساسًا بدراسة "طيماوس" من بين كتابات أفلاطون فقط، لأنه لو كان قد اطّلع على "فيدون" و"الجمهورية" و"القوانين" لكان قد قدّم البراهين على أزلية النفس واللّٰه عزّ وجل كما قدم أفلاطون فى تلك المحاورات. لكن من الثابت أنه رأى بأن العالم مخلوق فى زمان وأنه زائل، خلافًا لما ذهب إليه أفلاطون من أنه مخلوق لكنه أبدى. فالرازى

(33) ماجد فخرى، نفس المرجع السابق، ص 144– 145.

إذنْ يضع أزلية النفس والبارى، على غرار أفلاطون كقضية بديهية. وليست فكرة خلود النفس أزلاً وأبدًا وحدها هى التى تعكس تأثيرًا فيثاغوريا وأفلاطونيا واضحا لدى الرازى، بل إن دور الفلسفة بوصفها الطريق الوحيد لتطهير النفس وتحريرها من قيود الجسد، هو الآخر دليل على ذلك التأثير الذى جاء منافيًا للمفهوم الإسلامى للوحى، ولما يجاريه من قرائن النبوة [34].

ولعلّ الفارابى (المتوفى 339هـ - 950م) قد تأثر هو الآخر بأفلاطون وأرسطو حتى أن تأثره هذا قد أبعده هو الآخر عن التصور الإسلامى للّه. وأول ما يصادفنا من جوانب هذا التأثير لدى الفارابى أنه قد حاول التوفيق بين رأييهما فى الألوهية، لكى يبين أنها تتفق والتصور الإسلامى. ونجده يبدأ فى إزالة الخلاف بينهما فى قدم العالم وحدوثه، فهو قد فهم مسبقًا من "طيماوس" بالقطع أن أفلاطون يقرّ بشكل نهائى بحدوث العالم، أمّا أرسطو فقد فهمه معظم الفلاسفة المسلمين على أنه قائل بقدم العالم ولكن الفارابى يتولىّ الرد على هؤلاء - حتى يتمم توفيقه - فى "الجمع بين رأيى الحكيمين" حيث يقول :

"ومما يُظن بأرسطو طاليس بأنه يرى أن العالم قديم وبأفلاطون أنه يرى أن العالم مُحدث فأقول: إن الذى دعى هؤلاء إلى هذا الظن القبيح المستنكر بأرسطو طاليس الحكيم هو ما قاله فى كتاب طوبيقا أنه قد توجد قضية واحدة بعينها يمكن أن يؤتى على كلا طرفيها قياس من مقدمات ذائعة، مثال ذلك، هذا العالم قديم أم ليس بقديم، وقد وجب على هؤلاء المختلفين إمّا أولاً : فبأن ما يؤتى على سبيل المثال لا يجرى مجرى الاعتقاد، وأيضًا فإن غرض أرسطو فى كتاب طوبيقا ليس هو بيان أمر العالم لكن غرضه أمر القياسات المركبة من المقدمات الزائعة"[35].

"ومما دعاهم إلى الظن أيضًا ما يذكره فى كتاب السماء والعالم أن الكل له بدء زمانى فيظنون عند ذلك أنه يقول بقدم العالم وليس الأمر كذلك، إذّ قد تقدم

(34) نفسه، ص 145.

(35) الفارابى، الجمع بين رأيى الحكيمين، الجزء المنشور بـ"قراءات فى فلسفة"، ص 436.

فبين فى ذلك الكتاب وغيره من الكتب الطبيعية والإلهية أن الزمان إنما هو عدد حركة الفلك وعنه يحدث وما يحدث عن الشيء لا يشتمل ذلك الشيء، ومعنى قوله أن العالم له بدء زمانى أنه لم يتكون أولاً فأولاً بأجزائه، فإن أجزائه يتقدم بعضها بعضًا بالزمان، والزمان حادث عن حركة الفلك فمحال أن يكون لحدوثه بدء زمانى ويصبح بذلك أنه إنما يكون عن إبداع البارى جلّ جلاله إيّاه ودفعه بلا زمان، وعن حركته حدث الزمان"[36].

ويستمر الفارابى فى تبرير ذلك لدى أرسطو حتى ينتهى إلى القول : "أنه لولا أن هذا الطريق الذى نسلكه فى هذه المقابلة هو الطريق الأوسط فمتى ما تنكبناه كنا كَمْنْ ينتهى عن خلق ويأتى بمثله، لأفرطنا فى القول وبينا أنه ليس لأحد من أهل المذاهب والنحل والشرائع وسائر الطرق من العلم بحدوث العالم وإثبات الصانع له وتلخيص أمر الإبداع ما لأرسطو طاليس وقبله لأفلاطون ولَمْن يسلك سبيلهما"[37].

والحق أن ما قدّمه الفارابى فى "الجَمْع بين رأيى الحكيمين" ليس إلاّ محاولة خاطئة من جانبين: الأول أنه قد أخطأ فى فهم أرسطو لاعتماده على ترجمة خاطئة لكتاب كان يظن أنه له وهو "اثولوجيا أرسطو طاليس"، والحقيقة أنه كان بعض تاسوعات أفلوطين. ولعلّ هذا الكتاب بما حواه من آراء قد أجاز لأرسطو البقاء والتأثير فى الفلسفة الإسلامية – أمّا الجانب الثانى، أنه قد تخطى أفلاطون ولم يفهمه فهمًا صحيحا، وجعله مجرد رافد من روافده، إذْ المعلوم مثلاً أن أفلاطون لم يبين كيفية صدور الأشياء عن عالم المُثُل، فمع أنه يرى أن الأشياء ظلال للمثل لم يوضح كيفية تأثير هذه فى تلك، وهذا مما أخذه عليه أرسطو. أمّا الفارابى فى الكتاب المشار إليه فقد جعل المُثل قائمة فى العقل الإلهى لإبداع ما يبدع، لا تدثر ولا تفسد، بعد أن كانت لدى أفلاطون قائمة بذاتها. فهذا الرأى الذى ينسبه الفارابى إلى الحكيمين إنما يعبّر فى الحقيقة عن رأيه هو. فاللّه عنده صوّر ما يريد إيجاده لأنه لا

(36) نفسه، ص 437.
(37) نفسه، ص 439.

obeikandl.com

يوجد شيئًا جزافا وعلى غير قصد. فالأشياء بعد أن كانت فى علم اللّٰه صورًا عامة، أى ماهيات فقط، تتحول إلى هويات وتصبح حقائق فعليه. وهذا التحول إنما يكون من جانب اللّٰه. وهكذا فتحقيق المُثُل أصبح على يد الفارابى عبارة عن منح الهوية للماهيات الممكنة فى العقل الإلهى. وبعبارة أخرى، إن اللّٰه فى علمه (عقله) توجد المثل أو الصور وجودًا أوليا، هو المؤثر فى العالم وهو الموجد له وهو الخالق [38].

ولعلّ اتخاذ الفارابى لأفلاطون كمجرد رافد من روافده، يتضح لنا أكثر فى برهنته على وجود اللّٰه من خلال الجدل الصاعد والهابط لدى أفلاطون. إذْ يقول فى أحد "الفصوص" التى ضمنها كتابه "الفصوص": لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه إمارات الصنعة ولك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض ويعلم أنه لا بدّ من وجود الذات وتعلم كيف يبتنى عليه الوجود بالذات فإنْ اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد وإنْ اعتبرت عالم الوجود فأنت نازل تعرف بالنزول أن ليس هذا ذاك، وتعرف بالصعود أن هذا هو ذا ـ ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَـٰتِنَا فِى ٱلْـَٔافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾ ﴾ [39].

ويقول فى فصّ آخر: "إذا عرفت أولا الحق، عرفت الحق وعرفت ما ليس بحق، وإنْ عرفت الباطل أولا عرفت الباطل ولم تعرف الحق على ما هو حق فانظرْ إلى الحق على أنه حق فإنك لا تحب الآفلين بل توجه وجهك"[40]. فمعرفتنا باللّٰه لدى الفارابى من الموجودات التى تصدر عنه ويصدر بعضها عن بعض أوثق من معرفتنا له فى ذاته، فمن اللّٰه الواحد يصدر الكل، وعلمه هو قدرته العظمى، ومن تعقله لذاته يصدر العالم، وعلّة الأشياء جميعًا ليست هى إرادة الخالق القادرة على كل شىء، بل علمه يجب عنه. وعند اللّٰه، منذ الأزل، صور الأشياء ومثلها. ويفيض عنه منذ الأزل مثاله، المسمى الوجود الثانى أو العقل الأول، وهو الذى يحرِّك الفلك الأكبر. وتأتى بعد

(38) محمد عبدالرحمن مرحبا، نفس المرجع السابق، ص 413.

(39) الفارابى، كتاب الفصوص، طبع فى مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، 1345هـ، ص6.

(40) الفارابى، نفس المرجع، ص7.

هذا العقل عقول الأفلاك الثمانية تباعا يصدر بعضها عن بعض، وكل واحد منها نوع على حدة، وهذه العقول هى التى تصدر عنها الأجرام السماوية، والعقول التسعة مجتمعة – وهى التى تُسمى ملائكة السماء – هى عبارة عن مرتبة الوجود الثانية. وفى المرتبة الثالثة يوجد العقل الفعّال فى الإنسان، وهو المسمى أيضًا روح القدس وهو الذى يصل العالم العلوى بالعالم السفلى، والنفس فى المرتبة الرابعة، وكل من النفس والعقل لا يظل على حالة الوحدة الخالصة، بل يتكثير بتكثر أفراد الإنسان. وفى المرتبة الخامسة توجد الصورة. وفى السادسة المادة وبهاتين تنتهى سلسلة الموجودات التى ليست ذواتها أجسامًا. والمراتب الثلاثة الأولى: اللّٰه وعقول الأفلاك والعقل الفعّال ليست أجساما، ولا هى فى أجسام. أمّا المراتب الثلاثة الأخيرة وهى النفس والصورة والمادة فهى تلابس الأجسام، وإنْ لم تكن ذواتها أجسامًا [41].

وربما تّجلى فى أقوال الفارابى هذه أنه متأثر بالمعلمين النصارى لما نلاحظه فيها من تقسيم ثلاثى، وعند النصارى الثلاثة نفس الشأن الذى كان للأربعة عند الفلاسفة الطبيعيين، والاصطلاحات التى يستعملها الفارابى تؤيد ما نلاحظه من التأثر بأساتذته النصارى. غير أن هذا كله لا يعدو أن يكون ظاهر فلسفة الفارابى أمّا الجوهر الذى تحويه فمرده فى نظر البعض إلى المذهب الأفلاطونى الجديد. فنحن نجد أن الخلق أو صدور العالم عن اللّٰه فى رأيه يبدو على صورة فيض [42] من العقول يحدث منذ الأزل [43].

---

(41) ت. ج. دى بور، تاريخ الفلسفة فى الإسلام، نقله إلى العربية وعلّق عليه محمد عبدالهادى أبو ريده، القاهرة، الطبعة الثانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1948م، ص 148– 149.
وانظر أيضًا: محمد عاطف العراقى، ثورة العقل فى الفلسفة العربية، الطبعة الرابعة، ص 110–111.

(42) انظر : Mathews, Op. citl, p. 71.
حيث يرى ماثيوس "أن فكرة الخلق متمايزة عن فكرة الفيض فى أنها لا تتصور العالم بالضرورة ناتجًا عن الطبيعة المقدسة، ولكن كوجود ناتج بفعل الإرادة. ويرى أيضًا أنه من السهل أن نبالغ فى أهمية هذا الاختلاف بين الفيض والخلق. وفى الحقيقة إنهما غالبًا ما يقتربان من بعضهما، وأعتقد أن هذا الفهم الأخير هو ما نجده لدى الفارابى وهذا مخالف بالقطع لما ورد فى القرآن الكريم، إذْ أن الخلق مختلف عن الفيض، فمَنْ يقول بالفيض أقرب إلى القول بقدم العالم.

(43) دى بور، نفس المرجع السابق، ص 149.

وفى رأى البعض الآخر أنها تمثل مزيجًا غريبا من آراء أفلاطون وأرسطو ومن الأفلاطونية المحدثة ومبادئ الدين الإسلامى واتجاهاته، وهى – فى نظر هؤلاء – لا تخلو من تعسف أحيانًا للتوفيق بين هذه العناصر وإبرازها فى صورة نسيج واحد ملتئم الأجزاء [44]. ويرى آخرون أن هذه الأفكار إنما تمثّل مزيجًا من أفكار أرسطو وبطليموس الفلكى بالإضافة إلى أفلوطين. ويعلل هذا الرأى وجود هذا المزج بأننا لا نجد فى أفكار أرسطو وحده، أو أفكار بطليموس على حدة أو فى مذهب أفلوطين ما يسمح بالقول بنظرية الفيض الفارابية [45].

وأيّاً كان الرأى الذى يصدق على الفارابى من تلك الآراء، فإن ما يهمنا أن العنصر الأفلاطونى موجود فى فكر الفارابى فى تصويره للإله ولصدور العالم بمراتبه عنه، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة عن طريق أفلوطين. فإله الفارابى فى النهاية مشابه لإله أرسطو من جهة أنه عقل يعقل ذاته، وهو فكرة الفكر، وهو ضرورى الوجود لا غاية له خارجة عنه، وهو كذلك شبيه بإله أفلاطون أو مثال المُثُل لأنه كمال وجمال وخير [46].

ولعلّ هذه الصفات التى دخلت تصور الفارابى من جانب أفلاطون وأرسطو، هى التى حدت بالدكتور مدكور إلى القول بأن إله الفارابى بعيد جدًّا عن العالم وأنه غير الإله الذى تحدث عنه القرآن الكريم باعتباره إلهًا قريبا من مخلوقاته يجيب دعوة الداعى إذا دعاه ثم أن تصور الإله بهذه الصورة المجردة تماما يجعل من كل دعاء أو تعبد غير ذى جدوى، لأن هذا الإله المجّرد لا يعرف العالم نظرًا لأنه بعيد عنه ولا يتصل به أبدًا. إن حصر الإله وجعله يعيش فقط على تعقل ماهيته هو حكم عليه بأن يكون جاهلاً لكل شىء خارج ذاته [47].

---

(44) على عبدالواحد وافى"فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة"، القاهرة، لجنة البيان العربى، الطبعة الثانية، 1961م، ص 14– 15.

(45) محمد عاطف العراقى، نفس المرجع السابق، ص 109.

(46) عبدالكريم المراق، نفس المرجع السابق، ص 23.

(47) Madkour (1). La place d'Aalfarabi dans L'ecole philosophique Musulmane. Paris. 1934, pp. 70- 71.

نقلا عن : عبدالكريم المراق، نفس المرجع، ص 28.

obeikandl.com

وإذا تركنا الفارابى إلى ابن سينا (المتوفى 428هـ - 1036م)، لوجدنا أن نصيب أفلاطون لم يكن بالقليل فى تنشئته، وإنْ كان المشهور عنه أنه خليفة أرسطو بين المناطقة فى المشرق والمغرب، فالواقع أنه كذلك، ومع ذلك فإنه قريب إلى أفلاطون قرابتين: إحداهما مزاجه الفنى وملكة الخيال التى كانت قوية فيه حتى اعتقد أن الكواكب لها نفوس ومخيلات، والأخرى قراءته للفارابى وهو من المعظمين لأفلاطون والمؤمنين بالأفلاطونية المحدثة[48] كما رأينا. والحق أن الفلسفة الإسلامية فى زمان الفارابى وابن سينا كانت مفعمة بالروح الأفلاطونية.

ولقد أكد ابن سبعين أثر أفلاطون فى ابن سينا حينما قال: إن أكثر كتب ابن سينا مؤلفة ومستنبطة من كتب أفلاطون والذى فيها من عنده فشىء لا يصلح، وكلامه لا يعول عليه، وأحسن ما له فى الإلهيات "الأشارات والتنبيهات" وما رمزه فى "حى بن يقظان" وما ذكره فيها من مفهوم النواميس لأفلاطون وكلام الصوفية[49].

ويقرّ ابن سينا ذلك بنفسه فى "رسالة فى إثبات النبوات" حينما أراد الرد على مَنْ سأله عن لماذا يشترط على النبى أن يكون كلامه رمزًا وألفاظه إيماء، نجده يقتبس من أفلاطون فيقول: "وكما يذكر أفلاطون فى كتاب النواميس إن مَنْ لم يقف على معانى رموز الرسل لم ينل الملكوت الإلهى وكذلك أجلّة فلاسفتهم وأنبياؤهم كانوا يستعملون فى كتبهم المراميز فقد عزل أرسطوطاليس فى إذاعته الحكمة وإظهاره العلم حتى قال أرسطوطاليس: فإنى وإنْ عملت كذا فقد تركت فى كتبى مهاوى كثيرة لا يقف عليها إلاّ القليل من العلماء العقلاء. ومتى كان يمكن النبى محمدا ﷺ أن يقف على العلم أعرابيًّا جافًا ولا سيما البشر كلهم إذْ كان مبعوثًا إليهم كلهم"[50].

بل ويقدم ابن سينا بعد ذلك فى هذه الرسالة لآية ﴿ ۞ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشۡكَوٰةٖ فِيهَا مِصۡبَاحٌۖ ٱلۡمِصۡبَاحُ فِي زُجَاجَةٍۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوۡكَبٞ دُرِّيّٞ

(48) عباس العقاد، نفس المرجع السابق، ص 73.
(49) عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 35.
(50) ابن سينا، رسالة فى إثبات النبوات، المنشورة بقراءات فى الفلسفة، ص 595.

يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَٰلَ لِلنَّاسِ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٣٥﴾[51] تفسير لمعانى رموزها مستفيدًا فى بيان ذلك بدراسته للفلاسفة اليونانيين وعلى رأسهم أفلاطون وأرسطو وأفلوطين ومصطلحاتهم[52].

وإذا نظرنا إلى نظرية ابن سينا فى السماء نجدها تختلط فيها المبادئ الميتافيزيقية مع المبادئ الرياضية، مع المبادئ الطبيعية. ولابدّ من القول بأن ابن سينا قد استفاد من دراسات الذين سبقوه فى هذا المجال سواء من حيث تقريره لكثير من الآراء التى انتهى إليها أو من حيث الطابع العام لنظريته هذه التى تحكمها كما قلت المبادئ الميتافيزيقية والطبيعية والرياضية[53]. وعلى رأس مَنْ استفاد منهم، أفلاطون إذْ أن كل ما تناوله ابن سينا من دراسة للسماء والحركات السماوية قد تناوله أفلاطون فى "طيماوس" وأجزاء من "الجمهورية". وإذا قال البعض بأنه قد تأثر أكثر بأرسطو لكان الرد أن بحث أرسطو فى السموات قد تأثر بأفلاطون برغم نقده له فى مواضع كثيرة – إلى حد جعل فارنتن يقرر أن "طيماوس" كانت أفضل تقدمة لأبحاث أرسطو عن الطبيعة تلك الأبحاث التى كانت أول كتاباته الباقية وأكثرها أفلاطونية[54]، - فكتاب أرسطو عن السماء ما هو إلاّ تطبيق لما جاء فى "طيماوس"[55].

وقد كانت نظرية الجواهر المفارقة كذلك عند ابن سينا، أقرب إلى الأفلاطونية منها إلى أرسطو، ولسنا فى حاجة إلى أن نشير إلى أن ابن سينا يردد أفكارًا أرسطية وإنْ فكرة الجوهر عند أرسطو تخلو من تناقض، فالجوهر الحقيقى

(51) سورة النور، آية 35.
(52) انظر: ابن سينا، نفس المرجع السابق، ص 595 وما بعدها.
(53) محمد عاطف العراقى، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، القاهرة، دار المعارف 1791م، ص 348– 349.
(54) بنيامين فارنتن، نفس المرجع السابق، الجزء الأول، ص 39.
(55) نفسه، ص 144.

obeikandi.com

عنده هو المفرد، ما يحس وما يرى، وما لا يوجد فى موضوع بحال. ثم هو فى الوقت نفسه صورة مجردة صالحة لأن تصدق على موجودات أخرى، وهذه الصورة أقرب ما يكون إلى المُثُل الأفلاطونية، وليس بيسير أن نقول بجوهر يكون تارة مفردًا وأخرى صورة مجردة.

وقد شاء ابن سينا أن يخرج من هذا المأزق بالتعويل على قسمة الجواهر إلى جسمية ومفارقة، وطبيعة كل من النوعين تختلف عن الأخرى تمام الاختلاف، وليس بينهما من جامع إلاّ أن كلاً منها يقوم بنفسه وهذا جامع منطقى أكثر منه ميتافيزيقى. وهذه الجواهر المفارقة التى يعتدّ بها ابن سينا الاعتداد كله تقرِّبه من الأفلاطونية بقدر ما تبعده عن أرسطو (56).

أمّا آراء ابن سينا فى النفس فإنها وإنْ كانت تأخذ تقسيماتها من أرسطو فإن بها عناصر سينوية خالصة أساسها البراهين التى قدّمها ابن سينا على خلود النفس وجوهريتها فى الطبيعيات من "الشفاء" و"الإشارات والتنبيهات" وفى بعض رسائله عن النفس وأحوالها (57). إلاّ فى إحدى هذه الرسائل وهى "رسالة الطير" نجده يرسم صورة رمزية حية لمصير النفس الساعية وراء الحق المتخبطة فى

(56) ابن سينا، الشفاء، الإلهيات (1) تحقيق الأب قنواتى وسعيد زايد، راجعه وقدّم له د. إبراهيم مدكور، القاهرة، وزارة الثقافة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1960م، المقدمة، ص 12– 13.

(57) أنظر: محمد عاطف العراقى، مذاهب فلاسفة المشرق، ص 187 وما بعدها وانظر كذلك: ابن سينا، رسالة فى أحوال النفس، تحقيق أحمد فؤاد الأهوانى القاهرة، دار أحياء الكتب العربية، 1952م.

ابن سينا، الحجج العشر فى جوهرية النفس الناطقة، طبعت ضمن رسائل الشيخ الرئيس بحيدر أباد عام 1354هـ. وأيضًا: ابن سينا، رسالة فى القوى النفسانية نشرها أحمد الأهوانى ضمن كتاب "أحوال النفس لابن سينا" القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، 1952م، ص 147– 178.

وانظر كذلك: ابن سينا، رسالة فى معرفة النفس الناطقة، نشر د. الأهوانى فى نفس المرجع، ص 181– 192.

ابن سينا: رسالة فى الكلام على النفس الناطقة، نشر د. الأهوانى فى نفس المرجع، ص 195– 199.

شرك الرغبات الحسية. ورموز هذه الحكاية تذكِّرنا من وجوه كثيرة بأفلاطون فى قصة الكهف، وفى سلم الحب السباعى الدرجات. لكن يتعذّر الجزم هنا بأن ابن سينا تعمّد أم لم يتعمّد تقليد أفلاطون، مع أننا فى أثر صوفى آخر له هو قصيدة النفس نجد تأثيرًا واضحًا لمحاورة "فيدون" وذلك فى ما يصفه ابن سينا من هبوط النفس إلى "الخراب البلقع" وتحررها أخيرًا من اسار الجسد بالمعرفة.

يشبه ابن سينا نفوس البشر بجماعة من الطير وقعت فى شرك نصبه لها الصيادون ثم وضعوها فى قفص أحكموا إقفاله. لكن هذه الطيور تأبى الاستسلام لهذا المصير وتحاول الافلات فينجح عدد قليل منها بالافلات وفى أرجلها بقايا من الأصفاد التى قُيدت بها. أمّا الطيور الباقية فتمكث زمنًا فى الأسر لكنها تنجو آخر الأمر بمساعدة رفاق لها وتنشد جميعها الخلاص والأمن بالتوجه إلى قمة "جبل اللّه" ذى الطبقات الثمانى. وعندما تبلغ الطبقة السابعة تحطّ فى وسط مراع خضر وأنهار جارية لتأخذ نصيبها من الراحة. لكنها لا تلبث أن يستحثها إحساس ملح بضرورة السير فتتجه نحو الطبقة الثامنة. وهناك تلتقى بنوع من الطيور لم يسبق لها أن شاهدت نظيره جمالاً وظرفًا وأنسًا، فلا تزال أواصر الصداقة تتوثق بينها حتى تقبل الطيور المضيفة باصطحاب ضيوفها بسرور إلى مدينة "الملك الأعظم" حيث تلقى بأحمالها الثقيلة. لكنها ما أن تقع أبصارها على وجه الملك المشرق حتى تفتن به، ويصغى الملك إلى سرد شكاويها بعطف ويرد عليها حريتها بكاملها، ويطلب إليها أن تمضى بسلام، فتعود وفى نفوسها أثر حى من روعة ذلك الجمال الذى يبعث فى نفس صاحبه الشعور بالسعادة القصوى والاعتقاد بأنه لن يقوى مطلقًا على الأخلاد إلى العيش فى "وادى الأحزان" الذى جاء منه أصلا [58].

وإذا تركنا النفس – التى ترتبط آراء ابن سينا فيها بآرائه فى الألوهية – ونظرنا فى بعض رسائل ابن سينا الأخرى نجد أن له رسالة فى العشق، يتحدث فيها عن عشق النفوس الإلهية، وفى هذه الرسالة نجده يربط بين العلّة الأولى والخير

(58) ماجد فخرى، نفس المرجع السابق، ص 209.

المطلق وكأنه يتحدث بلسان أفلاطون حينما يقول: أنه لا سبيل إلى وجود المعلولات ما لم يتقدم عليها وجود ذوات العلل، خاصة العلّة الأولى، والعلّة الأولى هى الخير المطلق بذاته وذلك لأنه كما كان يطلق عليه الوجود الحقيقى وكل واحد مما له وجود، فإن حقيقته لا تعرى عن خيرية، ثم الخيرية إمّا أن تكون مطلقة ذاتية أو مستفادة، فالعلّة الأولى خير وخيريته إمّا أن تكون ذاتية مطلقة أو مستفادة لكنها إنْ كانت مستفادة لم تنحل من قسمين، إمّا أن يكون وجودها ضروريا فى قوامه فيكون مفيدها علّة لقوام العلّة الأولى، والعلّة الأولى علّة لها خلف، وإمّا أن يكون غير ضرورى فى قوامه وهذا محال أيضًا على ما نوضحه آنفًا [59]. ويستمر ابن سينا فى هذا التحليل إلى أن يقول: فقد اتضح أن العلّة خيرية فى ذاتها وبالإضافة إلى سائر الموجودات أيضًا، إذْ هى السبب الأول لقوامها وثباتها وبقائها على أخصِّ وجوداتها واشتياقها إلى كمالاتها، فإذنْ العلّة الأولى خير مطلق من جميع الوجوه [60].

وفى "الرسالة النيروزية" يتحدث ابن سينا عن صدور الموجودات وترتيبها متأثرًا بأفلاطون والأفلاطونية المحدثة، فهو يعلن فيها أن أول صادر عن البارى هو عالم العقول أو الصور، وبتوسّط هذا العالم صدرت الموجودات الدنيا حينما يقول فى تلك الرسالة : "وأول ما يبدع عنه عالم العقل. وهو جملة تشتمل على عدة من الموجودات قائمة بلا مواد، خالية عن القوة والاستعداد، عقول ظاهرة، وصور باهرة ليس فى طباعها أن تتغير أو تتكثر أو تتحيّز، كلها تشتاق إلى الأول والاقتداء به، والإظهار لأمره، والالتذاذ بالقرب العقلى منه سرمد الدهر على نسبة واحدة. ثمّ العالم النفسى هو يشتمل على جملة كثيرة من ذوات معقولة ليست مفارقة للمواد كل المفارقة، بل هى ملابستها نوعًا من الملابسة ومواده مواد ثابتة سماوية، فلذلك هى أفضل الصور المادية، وهى مدبرات الأجرام الفلكية، وبوساطتها للعنصرية ولها فى طباعها نوع من التغير، ونوع من التكثر لا على الإطلاق، وكلها عشاق للعالم العقلى، لكل عدة مرتبطة فى جملة منها ارتباطًا بواحد من العقول، فهو عامل على المثال

(59) وانظر أيضًا: ابن سينا، رسالة فى "الطير" المنشورة بقراءات فى الفلسفة، ص 632– 637.
(60) نفسه، ص 655.

الكلى المرتسم فى ذات مبدئه المفارق مستفاد عن ذات الأول، ثمّ عالم الطبيعة ويشتمل على قوى سارية فى الأجسام ملابسة للمادة على التمام تفعل فيها الحركات والسكونات الذاتية وترقى فيها الكمالات الجوهرية على سبيل التسخير، فهذه القوى كلها فعال، وما بعدها العالم الجسمانى، وهو ينقسم إلى أثيرى وعنصرى[61]. وإنْ كان تأثير الأفلاطونية المحدثة واضح كما نرى فى ابن سينا فى الجانب الإلهى أساسًا، إلاّ أنه لا يخفى علينا تأثيرها عليه أيضًا فى دراساته للسماء والعالم على اعتبار أن نظريته فى العقول العشرة تبعًا لعدد الأفلاك تُعدّ نقطة الالتقاء بين الطبيعيات من جهة، ونظرية الفيض التى هى ضرب من الميتافيزيقا من جهة أخرى. إذْ إنها تفسّر كيف صدرت الكثرة عن الوحدة، بمعنى أن الطبيعى إذا كان يسأل عن كيفية صدور الكثرة من الوحدة، فإن الإجابة عن ذلك تكون من جانب الميتافيزيقا [62]. وإذا كنا قد بيّنا من قبل تأثير أفلاطون فى نظريات ابن سينا الطبيعية ونعرف مدى التأثير الموجود لدى الأفلاطونية المحدثة منه، فإننا سنعلم مدى ما تأثر به ابن سينا سواء بطريق مباشر أو غير مباشر.

ولعلّ حديث ابن سينا السابق عن العلّة الأولى وكيفية صدور المعلولات عن تلك العلّة ومراتبها هو ما حدا بـ ناصر خسرو (المتوفى 452 أو 453هـ) بأن يقول جامعا الفلاسفة اليونانيين واصفًا ايّاهم بالإلهيين. قال الفلاسفة الإلهيون من سقراط وأنباذوقليس حتى أفلاطون وأرسطوطاليس إن لكل العلل علّة وهى علّة العالم كله وهى العلّة الأولى، قالوا: إن للعلل مراتب ولكل علّة معلول، من العلّة الأولى التى هى البارى تعالى إلى المعلول الأخير وهو الإنسان [63].

(61) محمد غلاب، مشكلة الألوهية، ص 64– 65.
وانظر أيضًا: ابن سينا، الرسالة الفيروزية، المنشورة ضمن "تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات، لابن سينا"، القاهرة، 1908، كما نشرت نشرة أخرى لعبدالسلام هارون فى المجلد الثانى من نوادر المخطوطات، القاهرة 1954م (وانظر ما كتبه محمد عاطف العراقى عن هذه الرسالة فى "مذهب فلاسفة المشرق"، ص 309– 310".
(62) محمد عاطف العراقى، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص 353– 354.
(63) ناصر خسرو: جامع الحكمتين، ترجمه وقدم له إبراهيم شتا، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، 1977م، ص 302.

وإذا انتقلنا إلى أبى حامد الغزالى (المتوفى 555هـ 1111م) لوجدنا أنفسنا أمام فيلسوف صاحب موقف مختلف تمامًا عن مواقف الفلاسفة الآخرين، لأنه ولأول مرة يقف فيلسوف إسلامى لينقد ويحلل بمثل هذه الدقة والصرامة بعد أن درس فكر الفلاسفة اليونانيين ومحص ما وصلوا إليه كواحد منهم، إذْ ينتقد الغزالى هؤلاء الفلاسفة ويكشف عن مواطن عدم الاتفاق بينهم وبين الدين الإسلامى، ويرتب على ذلك بعض القضايا التى إنْ آمن بها مسلم مع اليونانيين سيلزم عن ذلك خروجه عن دينه الحنيف ووجب تكفيره. وقد صنّف الغزالى عشرين مسألة، منها ثلاثة المؤمن بها يكون كافرًا وهى إنكار بعث الأجساد، وقصر علم الله على الكليات دون الجزئيات، والقول بقدم العالم. أمّا المسائل الأخرى فهى تُعدّ من الأغاليط التى تجعل من صاحبها مبتدعًا لا كافرا[64].

ويرسم الغزالى هذه الصلة بين الدين والفلسفة فى "المنقذ من الضلال" عند الكلام عن الإلهيين من الفلاسفة حيث يقول : "الصنف الثالث: الإلهيون"، وهم المتأخرون، ومنهم مثل سقراط وهو أستاذ أفلاطون وأفلاطون وهو أستاذ أرسطو طاليس وأرسطو طاليس هو الذى رتّب لهم المنطق وهذّب العلوم وحْمر ما لم يكن مخمرًا من قبل، وأنضج لهم ما كان فجًّا من علومهم وهم بجملتهم ردّوا على الصنفين الأولين من الدهرية والطبيعية، وأوردوا فى الكشف عن فضائحهم ما أغنوا به غيرهم، وكفى الله المؤمنين القتال بتقاتلهم. ثم ردّ أرسطو طاليس على أفلاطون وسقراط ومَنْ كان قبله من الإلهيين ردًّا لم يقصد فيه تبرأ من جميعهم إلاّ أنه استبقى أيضًا من رذائل كفرهم بقايا لم يوفق للنزوع عنها، فوجب تكفيرهم وتكفير متبعيهم من المتفلسفة الإسلاميين كابن سينا والفارابى وأمثالهما. على أنه لم يقم بنقل علم أرسطو طاليس أحد من المتفلسفة الإسلاميين كقيام هذين الرجلين وما نقله غيرهم

(64) انظر فى هذا: توفيق الطويل: أسس الفلسفة، القاهرة، دار النهضة العربية، الطبعة السادسة، 1976م، ص 257– 259.

وانظر أيضًا: د. مصطفى النشار: "فلاسفة أيقظوا العالم"، الطبعة الأولى، ص 153 وما بعدها.

ليس يخلو من تخبط وتخليط يتشوش فيه قلب المطالع حتى لا يفهم، وما لا يفهم، كيف يرد أو يقبل [65].

والحق أن الغزالى محق فيما يقول عن الفارابى وابن سينا لأننا لا نستطيع أن ننكر أن لهما موقفين يعزّ الدفاع عنهما: أولهما الاكتفاء بفكرة الصنع وهى ليست شيئًا آخر سوى الفيض أو الصدور الأفلاطونى، وهو لا يحقق الخلق الذى قصد إليه القرآن والذى يعتمد على قدرة البارى، وإرادته [66]. وفكرة الخلق مسألة خطيرة جدًّا عند كل مسلم أو مسيحى فى حين كانت الوثنية اليونانية تستطيع أن تفكّر فيها من بعيد [67]. وثانيهما قصر العلم الإلهى على الكليات، أو محاولة بسطه على طريقها إلى الجزئيات وهذا لا يحقق تمامًا ما أثبته القرآن من أن اللّه أحاط بكل شىء علمًا. غير أن فيلسوفى الإسلام فيما نعتقد، لم يقولا بهذا كله زيغًا ولا زندقة، وإنما قصدا به الإمعان فى تنزيه الألوهية وصوغها صياغة عقلية مجردة، ولكل منهما تبتلات ودعوات تؤذن بإيمان عميق [68].

وإذا تركنا موقف الغزالى من السابقين عليه وتساءلنا عن موقفه هو تجاه هذه المسائل الفلسفية، نجد أن له مواقف متأرجحة، ويكفى مثلاً أن نلاحظ أن الغزالى لم ينكر قدم الزمان فى أول الأمر، وحاول التغلب على تلك الصعوبة برجوعه إلى تخصيص الإرادة، ثمّ عاد فقال: إن الزمان مخلوق، ولم يكن صارمًا فى تطبيق هذا المبدأ حتى أوشك أن يوافق الفلاسفة فى القول بالقدم [69]. على أن المسألة التى أحدثت كثيرًا من الجدال، وهى مسألة الزمان مشكلة لم توضع وضعًا حسنا، فإذا كان العالم حادثًا، وإذا كان الزمان حادثًا لأنه تابع لحركة العالم بعد حدوثه، فلا

(65) مصطفى عبدالرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثالثة 1966م، ص 83– 84.

(66) إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية، الجزء الثانى، ص 84.

(67) أ. م. جواشون، فلسفة ابن سينا، نقله إلى العربية رمضان لاوند، بيروت، الطبعة الأولى 1950م، ص 34.

(68) إبراهيم مدكور، نفس المرجع، ص 84.

(69) أبو حامد الغزالى، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية، 1955م، ص 108 وما بعدها.

معنى للكلام فى أمر الزمان قبل حدوث العالم، ولا معنى للسؤال عن مدة تأخر وجود العالم عن وجود الله: هل هى متناهية أم غير متناهية؟ وإذا كان الزمان لا يتصور إلاّ مع التغير والحركة فلا زمان قبل خلق العالم، ولم يكن إذْ ذاك إلاّ القديم وهو منزّه عن التغير، فلا يقع تحت زمان كزماننا، وإنْ كان وجوده مستمرًا منذ الأزل وإلى الأبد. أمّا فيما يتعلّق بأدلّة الفلاسفة المستندة إلى التلازم بين العلّة والمعلول، فإنى ألاحظ الملاحظة التالية: لو كان البارئ علّة تامة للعالم لوجد عنها العالم كله دفعة واحدة، ولم يكن فيه هذا التغير وما نشاهده من نشوء الحوادث بعضها عن بعض[70]. ومحصلة رأى الغزالى فى الزمان – كما يرى أبوريده – أنه أمر نسبى وهو حادث لأنه ناشئ عن حركة العالم وهى عنده حادثة. أمّا افتراض زمان قبل وجود العالم فهو عنده من أغاليط الوهم [71].

وعلى ذلك فقد صنف الغزالى مذاهب الفلاسفة فى أزلية العالم ثلاثة أصناف: الأول: مذهب جماهيرها من المتقدمين والمتأخرين الذين قالوا بالأزلية، الثانى: مذهب أفلاطون الذى قال بالحدوث فى الزمان. والثالث: مذهب جالينوس الذى أمسك عن إبداء الرأى فى هذه المسألة. أمّا الغزالى نفسه فيقرر فى إبطاله لأزلية العالم، أن الله خلق العالم فى الزمان بإرادة أزلية وهو ينفى فى هذا المقام دعوى الخصم القائلة: إن التراخى بين إرادة الله وخلق العالم ينطوى على الافتراض أن الله لم يكن قادرًا على خلق العالم على الفور. فهذه الدعوى لا تستند فى عرفه إلى أية أسس برهانية، بل هى من باب التحكم [72]. وقد أورد الغزالى مذهب أفلاطون

(70) محمد عبدالهادى أبوريده، هامش بترجمته لتاريخ الفلسفة فى الإسلام، ص 226 – 227. وانظر فى العلاقة بين الله والعالم من خلال نظرية الزمان: ياسين عريبى: إشكالات فى الفلسفة الإسلامية، مجلة الحكمة، تصدر عن كلية التربية بطرابلس، ليبيا، العدد الأول، 1976م، ص 51 وما بعدها.

(71) محمد عبدالهادى أبو ريده، نفس المرجع، ص 227.

(72) ماجد فخرى، نفس المرجع السابق، الترجمة العربية، ص 305.
وانظر كذلك، الغزالى، نفس المرجع السابق، ص 21 وما بعدها.

ورأيه بتحفظ مشيرًا إلى أن منهم مَنْ أنكر قوله بالحدوث، فمن شرّاح أفلاطون يفسّر أرسطو قوله فى: "طيماوس" بأن العالم عنده والزمان حدثا معًا. أمّا كسنوقراطس على غرار الأفلاطونيين والأفلاطونيين المحدثين فقد ذهبوا إلى أن أفلاطون يقرر أزلية العالم، إلاّ أنه استعمل لغة الإحداث مجازا [73]. وقدم لنا الغزالى فى "الاقتصاد فى الاعتقاد" بيانًا بأهم الدعاوى التى يعتقد فيها وهى توضح أن الغزالى ما يزال هو الآخر يستخدم "صانع العالم" كاصطلاح يقصد به "اللّه" وهذا الاستعمال كما سبق وأشرنا، قد أخطأ فلاسفة الإسلام فى استخدامه لأن الصنع كما بيّنا ليس مساويًا للخلق. فالغزالى فى حديثه عن اللّه عزوجل يؤكد هذه الدعاوى.

الدعوى الأولى: إنّا نقول: كل حادث فلحدوثه سبب والعالم حادث فيلزم منه أن له سببًا ونعنى بالعالم كل موجود سوى اللّه تعالى ونعنى بكل موجود سوى اللّه تعالى عن الأجسام كلها وأعراضها [74].

الدعوى الثانية: ندّعى أن السبب الذى أثبتناه لوجود العالم قديم فإنه لو كان حادثًا لا فتقر إلى سبب آخر وكذلك السبب الآخر، ويتسلسل إمّا إلى غير نهاية وهو محال، وإمّا أن ينتهى إلى قديم لا محالة يقف عنده وهو الذى نطلبه ونسميه صانع العالم ولابدّ من الاعتراف به بالضرورة ولا نعنى بقولنا قديم إلاّ أن وجوده غير مسبوق بعدم فليس تحت لفظ القديم إلاّ إثبات موجود ونفى عدم سابق.

الدعوى الثالثة: ندّعى أن صانع العالم مع كونه موجودًا لم يزل فهو باقٍ لا يزال لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه [75].

الدعوى الرابعة: ندّعى أن صانع العالم ليس بجوهر متميز لأنه قد ثبت قدمه

---

(73) ماجد فخرى، نفسه، ص 397. وأيضًا الغزالى، نفس المرجع المنشور فى "قراءات فى الفلسفة"، ص 728.

وانظر أيضًا: Taylor (A. B.) Plato, P. 442.

(74) الغزالى، الاقتصاد فى الاعتقاد، القاهرة، مطبعة مصطفى البابى الحلبى، بدون تاريخ، ص 15.

(75) نفسه، ص 21.

obeikandl.com

ولو كان متحيزًا لكان لا يخلو عن الحركة فى حيزه أو السكون فيه، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث كما سبق [76].

الدعوة الخامسة: ندّعى أن صانع العالم ليس بجسم.

الدعوة السادسة: ندّعى أن صانع العالم ليس بغرَض. .

الدعوة السابعة: ندّعى أنه ليس فى جهة مخصوصَه من الجهات الست[77].

ومَنْ يلاحظ هذه الدعاوى بالدقة الكافية، والمقارنة أيّاها بما ورد لدى أفلاطون، يجد أن الغزالى يتفق مع أفلاطون فيها جميعًا، فالدعوى الأولى والثانية يدلل فيهما الغزالى على وجود علّة للعالم ويؤكّد قدم هذه العلّة التى تحدث ما هو حادث، و"طيماوس" أفلاطون تقول ذلك، بل إن هذا – كما رأينا – أحد براهين أفلاطون على وجود الإله. وأمّا الثالثة فتؤكّد خلود الإله وعدم فنائه وكذلك كان يرى أفلاطون. وإذا كانت الرابعة تختلف عما ورد لدى أفلاطون فإن الخامسة والسادسة والسابعة قد وردت لديه.

وإذا كان الغزالى بحملته تلك على الفلسفة اليونانية وفلاسفتها، قد أثّر فى بعض الفقهاء والمتصوفة مما ساعد على انتشار جو العداء لها، فإن أفلاطون ظل يعيش ويؤثر فى الفلاسفة المسلمين كما أثر فى الغزالى نفسه، إذْ كان يعيش فى هذه الفترة أبو البركات البغدادى معاصرًا للغزالى حيث توفى بعده بحوالى اثنين وأربعين عاما أى فى 547هـ - 1152م، وكان البغدادى بمثابة حلقة وسطى بين أفلاطونية ابن سينا وأفلاطونية السهروردى المقتول [78]. إذْ إن أفلاطون يتخلل كل أجزاء مذهب أبو البركات فى الألوهية، فهو دائم النقد للمشائية وأصحابها منذ أرسطو حتى تلاميذه فى الفلسفة الإسلامية، ولم يستثن من هذا النقد ابن سينا فيما أخذه عن أرسطو [79].

(76) نفسه، ص 22.
(77) نفسه، ص 23– 24.
(78) محمد على أبو ريان، هامش ص 731 بكتاب "قراءات فى الفلسفة".
(79) انظر: محمد على أبو ريان، قراءات فى الفلسفة، ص 732 وما بعدها.

obeikandi.com

ولعلّ النظر فى إحدى نظرياته يكفينا مؤونة سرد كل آرائه لنتبين الأثر الأفلاطونى الواضح لديه فقد كان لأبى البركات نظرية فى النفس رتب عليها نظريته فى العالم الملائكى، فهو يرى أن النفس حاصلة فى ذاتها على جميع الإمكانيات التى تسمح لها بالانطلاق إلى عالم الملائكة والربوبية، عالم المعقولية الخالصة. وإذا أضفنا إلى ذلك أنها صادرة عن معلم أو مرشد أو عقل فيكون رجوعها إلى العالم العقلى هو نفس الانطلاق الذى يتكلم عنه أفلاطون، انطلاق النفس من محبسها فى الحس الآسر وخلاصها إلى عالم المُثُل والأبدية، عالم الملائكة والربوبية. وإذا تساءلنا عن حقيقة هذا العالم الأعلى الذى تصدر عنه النفس ولا تلبث أن تسعى راجعة إليه تحثها أضواؤه القدسية كى تغذّى المسير وتسلك الطريق ؟.

نجد أبا البركات يقدم لنا نظرية فى العالم الملائكى حينما يتحدث عن هذه الموجودات المعقولة التى تعمر المستقر الأعلى مسمِّيًا إيّاها "ملائكة" رغبة منه فى أن تتمشى مصطلحاته الفلسفية مع النصوص الدينية، والملائكة – حسب رأيه – جواهر روحية مفارقة تؤلف عالم القدس وهى من آثار الاشراق الإلهى، وهذه الجواهر العاقلة لا تترتب فى أنواع ولكنها تتمايز فيما بينها حسب درجة شدتها وكمالها الروحانى. وتتميز الملائكة عن النفوس – وهذه أيضًا جواهر روحية عاقلة – فى أنها خالصة المفارقة إذْ لا توجد أصلاً فى مادة كما هو الحال فى النفس الإنسانية، وسواء سميناها عقولاً أم ملائكة أم أرواحًا، فالمهم هو أن ندرك حقيقة المراد بها وأنها طبائع غير محسوسة وأنها ماهيات لا تحتمل الحلول فى جسم أو هيئة محسوسة. وهذه الجواهر الروحانية ليست هى العقول التى يقول بها المشاؤون ويرتبونها تنازليا، ومع أنها لا تتعلّق أصلاً بالمحسوسات إلاّ أنها تستطيع تدبير المحسوسات وإدراكها، وفى هذا معارضة لموقف ابن سينا الذى لا يرى أن هذه الذوات الروحانية على علم بالجزئيات، أو لها القدرة على تدبير المحسوسات. أمّا أبو البركات فيعترض على ذلك ولكنه يستدرك فيرسم طريقة التدبير وكيفية علم اللّه

والملائكة بالجزئيات فيذهب إلى أن هذا لا يتم على طريقة تدبير النفس للجسم بل بضرب مغاير لذلك [80].

وعلى ذلك، فأبو البركات يسلِّم بوجود عالم عقلى فوق العالم الحسى، وهو يفضِّل كما رأينا أن يسميه "عالم الملائكة" و"العالم الربوبى"، ولعلّنا نلاحظ اتجاه مذهب أفلاطون، ومن ثمّة فيجب البحث عمّا إذا كان قد قصد الإشارة المباشرة إلى مُثُل أفلاطون حينما يتكلم عن "الملائكة" أم أنه يهدف إلى ترديد التفسير الذى تقدمه لنا النصوص الدينية عن الملاك ووظيفته ؟ أو بمعنى آخر هل يمكن اعتبار هذه الذوات الروحية مثلاً كتلك التى قال بها أفلاطون ؟

يتناول أبو البركات هذه المشكلة صراحة فيذكر أن أفلاطون يجعل كل ما فى العالم المحسوس من موجودات آثارًا لعالم النفس، أى أن موجودات عالم الحس أشباح لموجودات عالم العقل، ثمّ إن هذه الصور الموجودة فى عالم العقل أو العالم الإلهى هى مُثُل أو نماذج. وهى كالقواليب التى يتخذها الصانع للحصول على مصنوعاته التى تحمل صورة القالب وتكون نسخا منه [81]. فهو يقول فى "المعتبر فى الحكمة": "وأعرف منه قول أفلاطون بعالم النفس فترى كل نفس عالمة عالما بما يحوى من المعلومات ونوع النفوس بأسرها عالم فيه عوالم وكذلك قوله فى عالم العقل وعالم الربوبية يعنى أن فى عالم الربوبية تكون المعلومات بالنسبة إلى الموجودات والمعلومات الأخرى التى فى عالم العقل وعالم النفس كالمعلومات التى فى عالم النفس بالقياس إلى الموجودات، لكنك قد علمت أن من الصور الذهنية ما يكون سببًا للموجود، كصورة الخلخال فى نفس الصانع ومنها ما يكون الموجود سببه كصورة الشمس وصورة القمر فى ذهن العارف بهما والصور العلمية فى عالم

(80) نفسه، ص 758– 759.
وانظر كذلك: أبو البركات البغدادى، المعتبر فى الحكمة، الجزء الثالث، الطبعة الأولى، حيدر آباد الدكن، 1358هـ، ص 155– 166.
(81) محمد على أبو ريان، نفس المرجع السابق، ص 759– 760.

الربوبية تكون بأسرها من قبيل الصائغ والخلخال لا من قبيل الشمس والقمر بالقياس إلى الإنسان فلذلك قال أفلاطون بالمُثُل والقواليب، وكيف لا وهى المُثُل الحقيقية بل الموجودات مثلها ونسختها وهى أم الكتاب، فهكذا يجب أن نتصور فى معرفة الله تعالى وعلمه"[82].

ويقول أيضًا فى موضع آخر: "وتعرف العلية بالمعلولية بالعلية والأنموذج يريك أن هذا من هذا، وإنْ لم تعلم كل هذا، فهذا كله يدل ويشهد على أن علل النفوس المتعلقة بالأجسام الأرضية العنصرية هى النفوس السمائية والذين عدلوا عنها إلى العقل الفعّال إنما اعتذروا بشىء ظنوه عذرا وسموه حجة فى ذلك وليس بعذر ولا حجة كما تعلمه فى موضعه"[83].

ويُلاحظ على موقف أبى البركات من خلال هذا، أنه حينما يضع المُثُل فى العقل الإلهى لا يتابع موقف أفلاطون بل يتمشّى مع ما ورد فى تاسوعات أفلوطين ويعود فيردد موقف المشائين المسلمين مما يشعر بالتناقض فى موقفه. وأنه أيضًا يضع مستويات مثالية متعددة. فالعقل الإلهى يتضمن صورًا أو مُثُلاً، وكذلك الذات الروحانية المجردة أى الملاك، وأيضًا النفس الإنسانية تتضمن صورًا أو مُثُلاً للموجودات، وبذلك تتعدد المستويات المثالية، وتعود كلها إلى المستوى المثالى الأعلى فى ذات الله، ولاشك أن هذا الموقف يذكّرنا بتطور الموقف المثالى الأفلاطونى المتأخر ولكن نصوص "المعتبر" لا تسمح بدراسة مقارنة مستوعبة لهذا الاتجاه.

وإذا كان أبو البركات قد ابتعد عن أفلاطون الحقيقى واكتفى بوضع المُثُل فى الذات الإلهية إلاّ أنه يتجه فى طريق الأفلاطونية بحذر بعد أن ملأ الوجود بأشتات من الملائكة المدبرين للأنواع، فعنده أن سبب كل حادث فى الوجود "ملاك" فيوجد عدد من الملائكة مساوٍ لعدد الكواكب المرئية وغير المرئية وما نعرف

(82) أبو البركات البغدادى، نفس المرجع، ص 144.
(83) أبو البركات البغدادى، نفس المرجع، الجزء الثانى من العلم الطبيعى، الفصل العشرون، المنشور "بقراءات فى الفلسفة"، ص 796.

من أفلاك وما لا نعرف، بل يمكن أن تفوق أعداد الملائكة أعداد هذه الموجودات السماوية بحيث يصبح الملائكة مساوين فى العدد لأنواع الموجودات المحسوسة، إذْ أن لكل من هذه الأنواع المحسوسة – فلكية أو عنصرية – ملاكًا يحفظ صورتها فى المادة ويستقى الأنواع بأفرادها، ويسمى هذا الملاك "حافظ الصورة" وهو مدِّبر شؤون النوع ومرشده ومعلمه حسب قوانين الطبيعة [84].

وفى نفس الفترة التى عاش فيها البغدادى، نجد الشهرستانى (المتوفى 548 هـ - 1153م) يعد أفلاطون من أهل الحق، فهو يقول فى المجلد الأول من "الملل والنحل" الذى أرّخ فيه للفلاسفة منذ طاليس حتى عصره: "أنه قد حكى قوم مَمنْ شاهدوه (يقصد أفلاطون) وتلميذ له مثل أرسطو طاليس وطيماوس وثاوفراسطس أنه قال: إن للعالم محدث مبدع أزلى، واجب بذاته، عالم بجميع معلوماته على نعت الأسباب الكلية، كان فى الأول ولم يكن فى الوجود رسم ولا طلل إلاّ مثال عند البارى وربما يعبّر عنه بالعنصر والهيولى ولعلّه يشير إلى صور المعلومات فى علمه"[85]. ويضيف فى المجلد الثانى "أن أفلاطون فى كتاب "النواميس" قد قال: إن هناك أشياء لا ينبغى للإنسان أن يجهلها، منها أن له صانعا يعلم أفعاله وذكر أن اللّه تعالى إنما يُعرَف بالسلب أى لا شبيه له ولا مثال وأنه أبدع العالم من لا نظام إلى نظام وأن كل مركب فهو للانحلال وأنه لم يسبق العالم زمان ولم يبدع عن شىء"[86]. وبعد هذا الفهم الذى نقله عن الآخرين لأفلاطون يقرر هو فى "نهاية الاقدام" وهو يشرح مذهب أهل الحق وهم عنده الأشاعرة من المسلمين "أن مذهب أهل الحق من أهل الملل كلها أن العالم مُحدَث ومخلوق أحدثه البارى تعالى وأبدعه وكان اللّه تعالى ولم يكن معه شىء ووافقتهم على ذلك جماعة من أساطين الحكمة وقدماء الفلاسفة مثل ثاليس وانكساغوراس وانكسيماس ومَنْ تابعهم

(84) محمد على أبو ريان، نفس المرجع السابق، ص 761– 762.

(85) محمد عبدالكريم الشهرستانى، الملل والنحل، المنشور بهامش الفصل فى الملل والأهواء والنحل لابن حزم، بيروت، الطبعة الثانية بالأوفست، دار المعرفة للطباعة والنشر، 1975م، المجلد الأول، الجزء الثانى، ص 191.

(86) نفس المرجع السابق، المجلد الثانى، الجزء الثالث، ص 5.

من أهل ملطية ومثل فيثاغورس وانبدقلس وأفلاطون من أثينية ويونان"[87]. ولعلّنا نلاحظ مدى الفرق الكبير بين الفارابى والرازى وابن سينا والبغدادى فى فهمهم، على ما فيه من أخطاء، والأمام الشهرستانى الذى نلحظ ضحالة ثقافته وعلمه بهؤلاء الفلاسفة فهو يعد طاليس وانكساجوراس وانكسيمانس من القائلين بأن العالم محدث ومخلوق فضلاً عن أنه عد أفلاطون بناء على فهم أرسطو ضمن هؤلاء وقد أشرنا من قبل إلى خطأ هذا الرأى عن أفلاطون.

وإذا تركنا فلاسفة المشرق العربى وانتقلنا إلى فلاسفة المغرب العربى المتأثرين بأفلاطون وجدناهم ثلاثة، ابن باجه وابن طفيل وابن رشد. وقد كان الأثر الأفلاطونى غير واضح فى ابن باجه (المتوفى 533هـ - 1138م) [88] أول فلاسفة المغرب، إذْ إن معظم آرائه كانت أرسطية ومتأثرة بالفارابى، وأهم عناصر فكره والذى قد يكون فيه أثر أفلاطونى عن طريق أرسطو والفارابى هو رأيه فى الإنسان المتوحّد الذى لا يسمو إليه كل إنسان لأنه يبلغ مرتبة التعقل وأكثر الناس لا يزالون يتحسسون فى الظلام وهم لا يرون من الأشياء إلاّ ظلالها التخطيطية الخفيفة، ثمّ هم يزولون كما تزول الظلال. نعم إن بعضهم يرى النور، ويرى عالم الأشياء الملون ولكن الذين يدركون منهم حقيقة ما يرون قليلون جدا وهؤلاء وحدهم هم السعداء الذين يبلغون حياة الخلود وذلك بأن يصيروا نورا. ويبلغ الإنسان هذه المرتبة بالمعرفة الصادرة عن الرؤية وبتنمية العقل تنمية حرة خالصة من القيود والفعل الحر الاختيارى هو الذى يصدر بعد الفكر والرؤية [89]. ولعلْ هذه الرؤية تذكرنا بمذهب أفلاطون الذى يصعد فيه الإنسان من المعرفة المحسوسة حتى يصل إلى مرحلة التعقل أو الحَدْس وهى أسمى مراتب المعرفة لديه وفيها يتعقل الفيلسوف عالم المُثُل ويدرك مثال الخير إدراكًا كشفيا [90].

(87) الإمام عبدالكريم الشهرستانى، نهاية الإقدام فى علم الكلام، حرره وصححه الفرد جيوم بدون تاريخ، ص 5.

(88) دى بور، تاريخ الفلسفة فى الإسلام، الترجمة العربية، ص 248.

(89) نفسه، ص 252.

(90) راجع ما كتبناه عن "الألوهية وعلاقتها بنظرية المعرفة" فى الباب الثانى.

وفى الواقع أنه على الرغم من أهمية ابن باجه الخاصة باعتباره فيلسوفًا عقليا، فإن أهميته تزداد باعتباره ممهد الطريق للذين أتوا بعده من فلاسفة المغرب[91]، فهو قد أحيا بحق الفلسفة من جديد فى المغرب العربى بعد أن استطاع الغزالى التأثير على معتنقيها ومحبى الحديث فيها فى الشرق بعد حملته عليها.

أمّا ابن طفيل (المتوفى 581هـ 1185- 1186م)[92] صاحب قصة "حى بن يقظان"[93] فنجده متأثرًا بأفلاطون فى جانبين، الجانب الأخلاقى والجانب الإلهى وبالذات فى برهنته على وجود اللّه، ففى الجانب الأخلاقى نجد ابن طفيل يُعنى عناية خاصة بسيرة حى العملية، وفيها تحل محل العبادات التى فرضتها الشريعة الإسلامية، الرياضات الصوفية على صورتها التى كانت لا تزال متبعة بين أهل الطرق فى الشرق، وكما أوصى بها أفلاطون وأهل المذهب الأفلاطونى الجديد. ويضع حى لنفسه فى الطور السابع من حياته منهجًا فى الأخلاق عليه مسحة من المذهب الفيثاغورى. وقد تبين لحى أن الغاية التى يجب أن يبتغيها من عمله هى أن يلتمس الواحد فى كل شىء، وأن يتصل بالموجود المطلق القائم بذاته. وهو يرى الطبيعة بحذافيرها تنزع إليه. ويلتزم حى فيما يتعلق بمطالب جسده المادية جانب الزهد والتقشف مقتصرًا على ما يقيم الأود، أمّا روحه فهى مرتبطة بالجانب العلوى، وهو يتشبه بهذا العالم، فيحاول أن يفيد ما حوله وأن يحيا حياة بريئة من شوائب المادة، ويحاول أن يجعل حركاته متناسقة لا عوج فيها، مماثلة لحركات الأجرام السماوية، وهكذا يصبح حى بالتدريج قادرًا على أن يسمو بنفسه فوق الأرض والسماء حتى يصير عقلاً صرفا، وهذه هى حالة الفناء التى لا تستطيع عقولنا إدراكها، والتى تعجز عن تصويرها مهاراتنا وخيالنا [94].

(91) محمد عاطف العراقى، المتيافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل، ص 60.

(92) نفسه، ص 36، وكذلك: دى بور، نفس المرجع السابق، ص 256، وقد أسقط بينيس ابن باجه وابن طفيل من لوحته التاريخية.

(93) راجع ما كتبه دى بور عن أهمية هذه القصة التى تُعدْ من مفاخر الفلسفة العربية ولأهميتها القصوى تُرجمت إلى اللاتينية والإنجليزية، نفس المرجع السابق، ص 256.

(94) دى بور، نفس المرجع السابق، ص 259– 260.

أمّا فى الجانب الإلهى من فلسفة ابن طفيل، فإننا نجد أثر أفلاطون واضحًا، فعلى الرغم من أن ابن طفيل يقر بقدم العالم، لا على أساس مذهب أفلاطون، بل على أساس مذاهب الفلاسفة المسلمين المقرين بذلك نجده يقدم براهين على وجود اللّٰه مخالفًا بهذا الرأى الغزالى الذى قال فى "التهافت" بأنه من التناقض القول بقدم العالم والإقرار بوجود اللّٰه وتقديم البراهين على ذلك فى نفس الوقت، لأن القول بقدم العالم يؤدّى إلى مذهب الدهرية طالما أنه لا علّة للعالم عندهم ولا صانع لأجسامه، بل هو كما هو عليه، لم يزل قديما، كذلك الأجسام بلا علّة [95]. والحق أن موقف الغزالى غير صحيح من وجه ما، إذْ ليس الصنع متعلِّقًا بسبق العدم، وإنما هو لازم لإيجاد الممكن فى أى زمان كان. والمخلوق مفتقر دائمًا إلى اللّٰه فى كل آن [96].

فابن طفيل يقدّم ثلاثة أدلّة على وجود اللّٰه هى: دليل الحركة، دليل المادة والصورة أو حدوث الصورة عن محدث، ودليل الغائية والعناية الإلهية، وهذا الدليل الأخير، على الرغم من كثرة الفلاسفة المسلمين الآخذين به كالكندى وابن سينا وابن رشد إلاّ أنه يُرَدّ فى النهاية إلى أفلاطون، وابن طفيل يقرره فى رسالته حينما يقول: إن تصفح الموجودات والتأمل فيها يكشف عن قدرة فاعلها ولطيف حكمه ودقيق علمه تعالى: إن أقل الأشياء الموجودة، فضلاً عن أكثرها، تجدها شاهدة على آثار الحكمة وبدائع الصنعة، وهذا لا يمكن صدوره، إلاّ عن فاعل حر مختار فى غاية الكمال وفوق الكمال [97]. فلا يوجد شىء فى العالم الأرضى إلاّ ونرى فيه أثر الصنعة، بحيث ننتقل من المصنوع إلى الصانع، ومن المخلوق إلى الخالق، وما يقال

(95) محمد عاطف العراقى، نفس المرجع السابق، ص 127.
وراجع: الغزالى، تهافت الفلاسفة، ص 182. والمعروف أن ابن تيمية يتابع الغزالى فى هذا الرأى.
(96) يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، ص 149.
(97) انظر فى تفصيل هذه الأدلّة، محمد عاطف العراقى، نفس المرجع، ص 128 وما بعدها وانظر: ابن طفيل، حى بن يقظان، القاهرة، دار المعارف بمصر 1949م ص 98.

obeikandl.com

عن موجودات العالم الأرضى يُقال عن موجودات العالم العلوى فهى كلها منتظمة الحركات، جارية على نسق دقيق، بعيدة عن قبول التغير والفساد [98].

وإذا كنا لم نعدم وجود ا لأثر الأفلاطونى لدى ابن باجه وابن طفيل، فإننا نجده أيضًا لدى ابن رشد على الرغم من أن المشهور عنه أنه يُعدّ الشارح الأكبر لأرسطو، وأنه أبرز المشائين ا لعرب، فابن رشد يعتبر أرسطو أسمى صورة تمثّل فيها العقل الإنسانى، حتى أنه ليميل إلى تسميته بالفيلسوف الإلهى [99].

وإلى جانب هذا، فإن ابن رشد من أبرز الذين درسوا الفلاسفة القدامى من اليونانيين وفهمهم، وكذلك الفلاسفة والمتكلمين المسلمين السابقين عليه، وهذا يتضح من خلال حديثه عن مشكلة قدم العالم أو حدوثه ملخّصًا كل ما سبقه من آراء. فهو يقول فى "فصل المقال": "وأمّا مسألة قدم أو حدوث العالم فإن الاختلاف فيها عندى بين المتكلمين من الأشعرية وبين الحكماء المتقدمين يكاد يكون راجعًا إلى الاختلاف فى التسمية وبخاصة عند بعض القدماء. وذلك أنهم اتفقوا على أن ههنا ثلاثة أصناف من الموجودات طرفان وواسطة بين الطرفين فاتفقوا فى تسمية الطرفين واختلفوا فى الواسطة، فأمّا الطرف الواحد فهو موجود وجد من شىء غيره وعن شىء أعنى عن سبب فاعل ومن مادة والزمان متقدم عليه أعنى على وجوده وهذه هى حال الأجسام التى يُدَرك تكونها بالحس مثل تكون الماء والهواء والأرض والحيوان والنبات وغير ذلك فهذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع من القدماء والأشعريين على تسميتها محُدَثة.

أمّا الطرف المقابل لهذا فهو موجود ولم يكن من شىء ولا عن شىء ولا تقدمه زمان وهذا أيضًا اتفق الجميع من الفرقتين على تسميته قديمًا وهذا الموجود مُدرَك بالبرهان وهو اللّه تعالى الذى هو فاعل الكل وموجده والحافظ له سبحانه وتعالى

(98) محمد عاطف العراقى، نفس المرجع، ص 138.
وراجع أيضًا: ابن طفيل، نفس المرجع، ص 103 وما بعدها.
(99) انظر: دى بور، نفس المرجع السابق، ص 262.

قدره. وأمّا الصنف من الموجود الذى بين هذين الطرفين فهو موجود لم يكن من شىء ولا تقدمه زمان ولكنه موجود عن شىء أعنى عن فاعل وهذا هو العالم بأسره والكل منهم متفق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم فإن المتكلمين يسلِّمون أن الزمان غير متقدم عليه أو يلزمهم ذلك إذ الزمان عندهم شىء مقارن للحركات والأجسام وهم أيضًا متفقون مع القدماء على أن الزمان المستقل غير متناه وكذلك الوجود المستقل وإنما يختلفون فى الزمان الماضى والوجود الماضى فالمتكلمون يرون أنه متناهٍ وهذا هو مذهب أفلاطون وشيعته. وأرسطو وفرقته يرون أنه غير متناه كالحال فى المستقبل فهذا الموجود الآخر الأمر فيه بينٌ أنه قد أخذ شبهًا من الوجود الكائن الحقيقى ومن الوجود القديم فمَنْ غلّب عليه ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المُحدَث سماه قديما، ومن غلّب عليه ما فيه من شبه المحدث سماه محدثًا، وهو فى الحقيقة ليس محدثا حقيقيا ولا قديما فإن المحدث الحقيقى فاسد بالضرورة والقديم الحقيقى ليس له علّة ومنهم مَنْ سماه محدثًا أزليا وهو أفلاطون وشيعته لكون الزمان متناهٍ عندهم من الماضى. فالمذاهب فى العالم ليست تتباعد كل التباعد حتى يكفر بعضهم ولا يكفر، فإن الآراء التى من شأنها هذا يجب أن تكون فى الغاية من التباعد أعنى أن تكون متقابلة كما ظن المتكلمون فى هذه المسألة أعنى أن رسم القدم والحدوث فى العالم بأسره هو من المتقابلة وقد تبين من قولنا أن الأمر ليس كذلك" (100).

وبعد هذا التحليل الذى قدّمه ابن رشد موضحًا آراء سابقية - ولعلّنا نلاحظ فيه فهمه لآراء أفلاطون حول الزمان وقدم العالم - يحاول ابن رشد تبرير رأيه الخاص حول قدم العالم بظاهر الشرع والاستدلال من آيات القرآن الكريم فيقول مضيفًا إلى ما سبق: "وهذا كله مع أن هذه الآراء فى العالم ليست على ظاهر الشرع إذا تصفح ظهر من الآيات الواردة فى الإنباء عن إيجاد العالم أن صورته محُدّثة بالحقيقة وأن

(100) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، منشور بكتاب: فلسفة ابن رشد، مصر، مكتبة صبيح، بدون تاريخ، ص12 - 13.

نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين أعنى غير منقطع وذلك أن قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ ﴾ يقتضى بظاهره أن وجودًا قبل هذا الوجود وهو العرش والماء وزمانا قبل هذا الزمان أعنى المقترن بصورة هذا الوجود الذى هو عدد حركة الفلك وقوله تعالى: ا يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَـٰوَٰتُ ﴾ يقتضى بظاهره أن السموات خُلقت من شىء. والمتكلمون ليسوا فى قولهم أيضًا فى العالم على ظاهر الشرع بل متأوِّلون فإنه ليس فى الشرع أن اللّٰه كان موجودًا مع العدم المحض ولا يوجد هذا فيه نصًّا أبدا فكيف يُتصوَر فى تأويل المتكلمين فى هذه الآيات أن الإجماع انعقد عليه والظاهر الذى قلناه من الشرع فى وجود العالم قد قال به فرقة من الحكماء"[101].

ويضيف ابن رشد إلى ذلك فى "الكشف عن مناهج الأدلة": "والظاهر من الشرع أنه لم يتعمق هذا التعمق مع الجمهور ولذلك لم يصرِّح لا بإرادة قديمة ولا حادثة بل صرّح بما ظهر منه أن الإرادة موجدة موجودات حادثة وذلك فى قوله تعالى: ا إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَـٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ وإنما ذلك كذلك لأن الجمهور لا يفهمون موجودات حادثة عن إرادة قديمة بل الحق أن الشرع لم يصرِّح فى الإرادة لا بحدوث ولا بقدم لكون هذا من المتشابهات فى حق الأكثر وليس بأيدى المتكلمين برهان قاطع على استحالة قيام إرادة حادثة فى موجود قديم لأن الأصل الذى يعولون عليه فى نفى قيام الإرادة بمحل قديم هو المقدمة التى بيّناها وهى أن ما لا يخلو عن الحوادث حادث"[102].

والحق أن ابن رشد فى كل ما قدم قد ساير نزعته العقلية حين حافظ على المبدأ القائل بأن العلّة إذا وجدت وجد معلولها بالضرورة وهذا المبدأ لا يؤدّى إلى إنكار القول بإله للكون طالما أن الكون محُدَث احداثا لا أول له وصادر عن إله

(101) ابن رشد، نفس المرجع، ص 13– 14.

(102) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلّة فى عقائد الملّة، منشور بكتاب "فلسفة ابن رشد"، ص 43– 44.

ضرورة. فهو قد ربط بين فاعل هذا العالم وبين الحركة الدورية القديمة، كما تصور العالم تصورًا جديدا حين رأى أنه فى حدوث دائم منذ الأزل، واللّه هو الذى يحفظ هذا الحدوث الدائم غير المنقطع، إذْ إن هذا الانقطاع فى الوجود من وهم الخيال وليس صادرًا عن تصور الحقيقة كحقيقة [103].

ولا يعنى ذلك أن ابن رشد لم يخطئ، فالحق أيضًا أنه قد خالفه التوفيق فى بعض آرائه، وقد هاجمه ابن تيمية بشدة وبالذات فيما نقله عن أفلاطون وأتباعه حينما يقول عن ابن رشد: "إنه ينصر قول أرسطو طاليس ويقول إن الجائز وجوده وعدمه لا يكون إلاّ محدثا وينكر على ابن سينا قوله بأن الجائز وجوده وعدمه يكون قديمًا أزليا وحكايته لهذا عن أفلاطون قد قال أنه لا يصحّ فيما يثبته من الجواهر العقلية كالدهر والمادة والخلاء فإنه يقول: بأنها جواهر عقلية قديمة أزلية، لكن القول مع ذلك أنها جائزة ممكنة ونقل ذلك عنه فيه نظر. وأمّا الأفلاك فالمنقول عن أفلاطون وغيره أنها محُدّثة فإن أرسطو طاليس يقول بقدم الأفلاك والعقول والنفوس وهم ينقلون أن أول مَنْ قال من هؤلاء بقدم العالم هو أرسطو طاليس وهو صاحب التعليم وأمّا القدماء كأفلاطون وغيره فلم يكونوا يقولون أو كثير منهم بقدم أمور أخرى قد يخلق منها شيء آخر ويخلق من ذلك شيء آخر إلى أن ينتهى الخلق إلى هذا العالم فهذا قول قدمائهم أو كثير منهم وهو خير من قول أرسطو وأتباعه[104].

والملاحظ أن ابن تيمية على الرغم من هجومه على ابن رشد وردِّه على ما أورده عن أفلاطون، إلاّ أنه قد أخذ أفلاطون والسابقين عليه مما كتبه الشهرستانى وغيره من المؤرخين المسلمين للفلسفة اليونانية الذين لم يفهموها فهمًا صحيحا. ولذا جاء رده ضعيفًا، لم ينل من ابن رشد شيئًا على الرغم من أن مذهب ابن رشد به

(103) محمد عاطف العراقى، النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية 1979م، ص 194– 195.

(104) ابن تيمية، الجمع بين العقل والنقل على بعض الأبحاث الواردة فى كتاب الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة، المنشور كملحق لكتاب "فلسفة ابن رشد" ص 133– 134.

ثلاثة آراء الحادية كبيرة تجعله مخالفًا لما أثبتته علوم العقائد فى الديانات الثلاث الكبرى فى عصره، وأولها قوله بقدم العالم المادى والعقول المحرِّكة له، وثانيها قوله بارتباط حوادث الكون جميعها ارتباط علّة بمعلول، على وجه ضرورى لا يترك مجالاً للعناية الإلهية أو للخوارق أو نحوها وثالثها قوله بفناء جميع الجزئيات وهو قول يجعل الخلود الفردى غير ممكن [105].

ومع أن هذه المسائل تكفِّر مَنْ يؤمن بها – على حد آراء الغزالى – فإنه لا يشتم من كتابات ابن رشد رأى صريح ينكر فيه وجود اللّه الخالق الصانع المصور المبدع بل على العكس من ذلك نراه فى كل مناسبة يردد اسم اللّه ويستغفره ويتوسّل إليه طالبًا الرحمة والعفو والرضا. ثمّ نراه أيضًا يرسم الطريق لمعرفة اللّه سبحانه وتعالى ويقيم الأدلة على وجوده كصانع وخالق ومبدع فيقول: "إن الأدلّة على وجود الصانع منحصرة فى هذين الجنسين: دلالة العناية ودلالة الاختراع" وهذا يعنى أن على الإنسان أن يفكر وينظر فيما يحيط به من حماية وعناية اللّه، ويتأمل مدققا بموجوداته ومصنوعاته التى أوجدها بقدرته وعظمته. ولقد خصص لكل نوع من هذين الجنسين جماعة يفهمونه ويدركونه فجعل دلالة العناية طريقة الجمهور لأنها معرفة حسية، والاختراع طريقة الخواص أو العلماء لأنهم يزيدون على ما يُدرَك بالحس ما يُدرَك بالبرهان [106]، ودليل ابن رشد فى العناية الإلهية وموافقة العالم للإنسان ووجوده كما يقرّه فى "مناهج الأدلة" يمكن صياغته على هيئة قياس كالتالى :

العالم بجميع أجزائه يوجد موافقًا لوجود الإنسان والكائنات (مقدمة صغرى) كل ما يوجد موافقًا فى جميع أجزائه لفعل واحد مسددا نحو غاية واحدة فهو مصنوع (مقدمة كبرى).

فالعالم مصنوع وله صانع (نتيجة)[107].

(105) دى بور، نفس المرجع السابق، ص 268.

(106) مصطفى غالب، فلاسفة من الشرق والغرب، بيروت، منشورات دار حمد، 1968 ص 198– 199.

(107) محمد عاطف العراقى، نفس المرجع السابق، ص 273.

وفى هذا الدليل ربط بين العناية والغائية كما فعل أفلاطون وأرسطو، إذْ أن أفلاطون فى وصفه للّه بأنه روح خير عاقل مدبر عادل منظم يظهر الجانب الغائى. والحق أن أدلّة ابن رشد الأخرى كدليل الاختراع ودليل الحركة، فيها من العناصر الأفلاطونية بقدر ما فيها من التأثير الأرسطى. وهذا على عكس ما يرى البعض من أن كل التأثير اليونانى على ابن رشد كان من أرسطو فقط [108].

وإذا انتقلنا إلى ثالث المدارس الإسلامية، وهى المدرسة الصوفية، بعدما تحدثنا عن المدرستين الكلامية والفلسفية وتأثير أفلاطون فيهما، لوجدنا أن أفلاطون صاحب اليد الطولى فى التأثير على هؤلاء. وإذا كان أرسطو قد شارك أفلاطون التأثير على فلاسفة الإسلام، فإننا نجد تأثيره على الصوفية ينعدم تمامًا، ولعلّ هذا راجع إلى أن فلسفة أرسطو تنزع نحو العقلانية الصرفة وتبعد عن طريق الرؤية والكشف التى كانت من أخص ما اهتم به أفلاطون فى نظريته المعرفية والميتافيزيقية. غير أن التأثير جاء فى أساسه لدى متفلسفة الصوفية، إذْ إن التصوف الفلسفى فى الإسلام يختلف فى الطابع عن ذلك التصوف السنى الذى يمثله الغزالى. والمقصود بالتصوف الفلسفى، التصوف الذى يعمد أصحابه إلى مزجِ أذواقهم الصوفية بأنظارهم العقلية، مستخدمين فى التعبير عنه مصطلحًا فلسفيًا استمدوه من مصادر متعددة [109].

وقد عرف متفلسفة الصوفية الفلسفة اليونانية ومذاهبها كمذاهب سقراط وأفلاطون وأرسطو والرواقية، كما عرفوا الفلسفة الأفلاطونية المُحدثة، ونظريتها فى الفيض أو الصدور، والفلسفة المعروفة بالهرمسية، ووقفوا على الفلسفات الشرقية القديمة فارسية وهندية وعلى فلاسفة الإسلام كالفارابى وابن سينا وغيرهما [110].

(108) انظر من القائلين بالتأثير الأرسطى على ابن رشد، محمد عاطف العراقى، نفس المرجع السابق، ص 287.

(109) أبو الوفا الغنيمى التفتازانى، مدخل إلى التصوف الإسلامى، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى 1976م، ص 227.

(110) نفسه، ص 228– 229.

وكونهم قد عرفوا كل المذاهب لا يعنى أنهم تأثروا بها جميعًا بل تأثروا بالفلسفات ذات النزعات الدينية الصوفية.

وهناك نظرات – تبدو فى محيط هؤلاء الصوفية، لوحدة الوجود، لا تقوم على الشك فى معطيات الحواس، وإنما تستند إلى نشأة الوجود وإلى الصلة بين الخالق وما خلق، وعن هؤلاء يقول ابن خلدون فى فلسفة الوحدة عندهم: "وأول مراتب التجليات عندهم، تجلىّ الذات (أى اللّه سبحانه وتعالى) على نفسه، وهو يتضمن الكمال بافاضة الإيجاد والظهور، لقوله سبحانه وتعالى فى الحديث القدسى الذى يتناقلونه: "كنت كنزًا مخفيا فأردت أن أعرف، فخلقت الخلق ليعرفونى". وهذا التجلىّ الذى يحكيه ابن خلدون عن هؤلاء المتصوفة ليس على درجة واحدة وإنما هو درجات: تجلىّ الذات على نفسه، ثم تجلّيه فى عالم المعانى، ثمّ تجليه فى عالم الهباء، ثم فى عالم العناصر ... وهكذا. يقول ابن خلدون: "وهذا الكمال المتنزل فى الوجود وتفصيل الحقائق هو عندهم عالم المعانى والحضرة الكمالية، والحقيقة المحمدية، وفيها حقائق الصفات، واللوح، والقلم وحقائق الأنبياء والرسل أجمعين ... وتصدر عن هذه الحقائق حقائق أخرى فى الحضرة البهائية وهى مرتبة المثال، ثمّ عنها العرش ثمّ الكرسى ثم الأفلاك ثم العناصر ثم عالم التركيب". هذا فى عالم الرتق، فإذا تجلّت فهى فى عالم الفتق ويُسمى هذا المذهب مذهب أهل التجلىّ والمظاهر والحضرات. وهو كلام لا يقتدر أهل النظر على تحصيل مقتداه لغموضه وانغلاقه.

وعلى الرغم من غموض هذا المذهب، فالملاحظ هنا وجود شبه واضح بينه وبين ما يقول أفلاطون عن "المُثُل" التى يضعها فى قمة الوجود وعنها تصدر جميع الموجودات ولسنا نستبعد أن يكون هذا المذهب قد أخذه بعض فلاسفة الصوفية أخذًا من الفلسفة الأفلاطونية، وألبسوه ثوب التصوف، وحلّوه بحلى من معارف الدين الإسلامى كاللوح، والكرسى، والقلم والعرش [111].

ولعلّ هذه التأثيرات الأفلاطونية تتضح لدى اثنين من كبار هؤلاء المتصوفة

(111) عبدالكريم الخطيب، "الله ذاتًا وموضوعًا"، ص 201 – 202.

الفلاسفة وهما السهروردى المقتول ومحيى الدين بن عربى، وهما ما سنكتفى ببيان تأثير أفلاطون عليهما.

أمّا السهر وردى المقتول (المتوفى 587هـ - 1191م) فقد كان من أوائل متفلسفة الصوفية فى الإسلام وكان من العارفين بالفلسفة الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة [112]، وللسهروردى نظرية فى الوجود عبّر عنها بلغة رمزية تقوم على أساس نظرية الفيض ولا يمكن اعتبارها نظرية صوفية فى وحدة الوجود بالمعنى الدقيق لأنه يعدد العوالم الفائضة عن الله، أو نور الأنوار الذى يشبه الشمس التى لا تفقد من نوريتها شيئًا رغم اشعاعاتها المستمرة، وهناك فى رأيه عوالم ثلاثة فائضة : عالم العقول وعالم النفوس وعالم الأجسام. فالأول: يشمل الأنوار القاهرة ومن جملتها العقل الفعّال أو روح القدس، والثانى: يشمل النفوس المدّبرة للأفلاك السماوية وللأجسام الإنسانية، والثالث : هو عالم الأجسام العنصرية أى أجسام ما تحت فلك القمر، والأجسام الأثيرية أى أجسام الأفلاك السماوية، ولكنه يضيف إليها فى "حكمة الأشراق" عالم المُثُل المعلّقة" بناءً على تجربته الصوفية، وعالم المُثُل هذا يتوسّط بين العالم العقلى للأنوار المحضة، وبين العالم المحسوس، وهو مدرك بالمخيلة النشطة، وعبارة المعلقة هذه تعنى أن هذه المثل ليست حالّة فى قوام مادى، بل إن لها مظاهر تتجلىّ بها كما تظهر الصورة فى المرآة وفى عالم المثل المعلقة نجد كل ما فى العالم المحسوس من غنى وتنوع، ولكن بحال لطيفة، وهو عالم من الصور والظلال الدائمة المستقلة الذى يشكّل عتبة لدخول عالم الملكوت [113].

وفى هذا العرض الذى قدّمه السهروردى لعلم النور الذى هو من فلسفة الإشراق بمنزلة الصميم، لا يدّعى فيه شيئا من الأصالة، فقد كان لهذا العلم دعائة فى كل زمان، منهم أفلاطون وهرمس وامبدقليس وفيثاغورس [114]. وقد دافع السهروردى من أجل هذا عن نظرية المُثُل الأفلاطونية ضد المشائين الذين نقدوها،

(112) أبو الوفا التفتازانى، نفس المرجع السابق، ص 234- 236.
(113) نفسه، ص 238- 239.
(114) ماجد فخرى، نفس المرجع السابق، الترجمة العربية، ص 404- 405.

فقال: إنهم يذهبون إلى أن المُثُل الأفلاطونية لو كانت قائمة بذاتها، لما أمكن أن يستقرّ كل منها فى الجسم الذى يتمثّل فيه. فإذا اعترض معترض، مع ذلك بأن جزءًا من المثال فقط هو الذى يفتقر إلى حامل خاص؛ وجب أن يفتقر الكل إلى مثل هذا الحامل، ما دام المثال لا ينقسم عندهم. والمشاؤون مع ذلك يسلِّمون بأن الصور توجد فى العقل وفى الأشياء الخارجية، لذلك فالمُثُل يجوز كذلك أن توجد بذاتها فى عالم العقل من جهة وأن توجد فى أشكالها المادية من جهة أخرى[115].

لكن السهروردى يرفض الفكرة الأفلاطونية القائلة بأن المثال بما أنه النموذج الذى هُذِّبت عليه كائنات جزئية كثيرة ينبغى أن يكون واحدا. إذْ لو كان المثال واحدًا لتعذّر أن يتكثر فى هذه الجزئيات، وكونه غير متكثر لا يعنى على كل حال، أنه يتحتم أن يكون واحدًا، لأن نقيض المتكثر ليس الواحد بل غير المتكثر. وهو ما لا يمكن أن يُحمل منطقيًّا على المثال [116].

ونجد أفلاطون يتخلل نظرية السهروردى فى النفس أيضًا، كما تخلل كل المذاهب الصوفية فيها، إذْ أن النفس الإنسانية عند حكيم الإشراق لا تصل إلى عالم القدس ولا تتلقى أنوار الإشراق إلاّ بالرياضة والمجاهدة ذلك أنها من جوهر الملكوت، وإنما يشغلها عن عالمها (يقصد عالم الملكوت) هذه القوى البدنية فإذا قويت النفس بالفضائل الروحانية وضعف سلطان القوى البدنية، تتخلّص أحيانًا إلى عالم القدس، وتتصل بأبيها المقدس، وتتلقى منه المعارف [117].

أما محيى الدين بن عربى (المتوفى 638هـ)[118] ، فهو صاحب مذهب وحدة الوجود فى صورته الكاملة Pantheism، وتصوف وحدة الوجود مبنى على القول بأن ثمة وجودًا واحدا فقط هو وجود الله، أمّا التكثر المشاهد فى العالم فهو وهم على

(115) انظر: السهروردى، حكمة الإشراق، ص 92 وما بعدها. نقلاً عن ماجد فخرى نفس المرجع، ص 405 – 406.

(116) السهروردى، حكمة الاشراق، ص 161. نقلاً عن ماجد فخرى، نفس المرجع السابق، ص 406.

(117) أبو الوفا التفتازانى، نفس المرجع السابق، ص 239– 240.

(118) انظر: إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية، الجزء الثانى، ص 74 حيث يقول: إن ابن عربى قد توفى (637 هـ – 1240).

التحقيق تحكم به العقول القاصرة [119]. على أن من أصحاب وحدة الوجود، كابن عربى، مَنْ يفسح المجال للقول بوجود الممكنات أو المخلوقات على نحو ما، ومنهم مَنْ يطلق القول بالوحدة، ويمعن فى ذلك إلى الحد الذى يجعله لا يثبت إلاّ وجود اللّه فقط، وهؤلاء هم أصحاب الوحدة المطلقة وعلى رأسهم ابن سبعين [120]. وقد كان ابن عربى على معرفة بالفلاسفة اليونانيين كغيره من المتصوفة فقد تكثّف له وهو لا يزال فى قرطبة (أى قبل أن يبلغ الثلاثين من عمره) عدد من حكماء الهند وفارس وأغريقيا كفيثاغورس وأنبادوقليس وأفلاطون، ومَنْ إليهم مَمنْ ألقيت على كواهلهم مسؤولية القطبية الروحية فى عصورهم المتعاقبة قبل ظهور الإسلام. ولعلّ هذا هو السبب فى أنه قد شغف بأن يطلّع على جميع الدرجات التنسكية فى كل الأديان والمذاهب عن طريق أرواح رجالها الحقيقيين بهيئة مباشرة، وبصورة مؤسسة على الشرف العلمى الذى يحمل الباحث على الاعتماد عليه دون أدنى تردد أو ارتياب [121].

ولعلّ أهم النظريات التى تأثر فيها ابن عربى بأفلاطون نظريته فى "الأعيان الثابتة" وفيها يرى ابن عربى أن المخلوقات التى نطلق عليها اسم العالم الظاهر، لها – من حيث ثبوتها فى العلم الإلهى – وجود سابق على وجودها المحسوس، وأنها من هذا الوجه صور أو أحوال فى العقل الإلهى وفى الذات الإلهية، إذْ العقل الإلهى والذات الإلهية حقيقة واحدة: ولذا يسميها أحيانا "ماهيات" وأحيانا أخرى "هويات"، أمّا أنها ماهيات فلأنها صور معقولة لحقائق الموجودات وأمّا هويات فلأنها تعينات فى الذات الإلهية الواحدة. وهو يطلق على هذه الموجودات المعقولة المعدومة فى الوجود الخارجى اسم "الأعيان الثابتة" وعلى هذا فليس للأعيان الثابتة وجود مستقل زائد على الذات الإلهية بأكثر مما لأفكارنا من وجود مستقل زائد على عقولنا. هى حقائق ثابتة، ولكنها معقولة، بل هى أصل الموجودات الخارجية التى نطلق عليها خطأ اسم

(119) أبو الوفا التفتازانى، نفس المرجع، ص 243.

(120) أبو الوفاء التفتازانى، نفس المرجع، ص 243– 244.
وانظر فى تفسير مذهب الوحدة المطلقة عند ابن سبعين: أبو الوفا التفتازانى، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، بيروت، دار الكتاب اللبنانى، الطبعة الأولى، 1973م الفصل الأول من القسم الثانى، ص 198 – 231.

(121) محمد غلاب، المعرفة عند محى الدين بن عربى، الكتاب التذكارى فى الذكرى المئوية الثامنة لميلاد ابن عربى، القاهرة، الهيئة المصرية للتأليف والترجمة والنشر 1969م، ص 186.

الحقائق هى متقضيات الأسماء الإلهية التى تتعينّ بها الذات فى صور أعيان الممكنات، وليس فى الوجود سوى اللّه وأسمائه: أى ليس فى الوجود سوى الذات الإلهية وهذه الأعيان الثابتة. أمّا ما نسميه بالعالم فليس إلاّ المرآة التى تنعكس عليها الأسماء الإلهية وتتحقق فيها الأعيان الثابتة[122].

ولعلّنا نلاحظ مما تقدم مدى تغلغل النظرية الأفلاطونية فى المُثُل فى نظرية ابن عربى فى الأعيان الثابتة إلى حد أنه يُقال إنها صورة من صورها، ولكنها وإنْ كانت تشبه نظرية المُثُل من وجه تختلف عنها اختلافًا جوهريًّا من وجوه أخرى. فالأعيان الثابتة تشبه المُثُل فى أنها أمور معقولة ثابتة فى العلم الإلهى، أو فى العالم المعقول على حد تعبير أفلاطون، وأنها أصول ومبادئ للموجودات الخارجية المحسوسة. ولكنها تختلف عنها من وجهين: الأول: أنها ليست صورًا أو معانى كلية كالمُثُل الأفلاطونية، بل هى صور جزئية لكل منها ما يقابله فى العالم المحسوس. والوجه الثانى أنها تعينات فى ذات الواحد الحق، بمعنى أن الحق إذْ يعقل ذاته يعقل فى الوقت نفسه ذوات هذه الأعيان وليس شىء من هذا فى نظرية المُثُل الأفلاطونية، بل هو أقرب إلى مذهب أفلوطين السكندرى فى طبيعة "الواحد" و"العقل الأول"، فالعقل الأول فى مذهبه هو مجموع العالم العقلى الذى هو ذات العاقل الأول "الواحد" [123].

فقد كانت الخليقة إذنْ – تبعًا لما ذهب إليه ابن عربى – قائمة أصلاً فى الذهن الإلهى كنماذج أزلية وهو يدعوها "أعيانا ثابتة". إلاّ أن اللّه الذى كان "مخفيًا" فى الأصل أراد أن يكشف عن ذاته، فأبدع الخليقة بأسرها بفعل الأمر، وهى منه كالصورة من المرآة أو الظل من الشخص أو العدد من الوحدة. أمّا حافزه على إخراج العالم من العدم إلى الوجود فهو "حركة حب" [124].

ويوضح ابن عربى ذلك فى تفسيره للحديث القدسى :"كنت كنزًا مخفيًا لم أعَرف فخلقت الخلق فبه عرفونى" إذْ يقول : "إن الحق تعالى شاء أن يظهر الخلق

(122) أبو العلاء عفيفى، "الأعيان الثابتة" فى مذهب ابن عربى و"المعدومات" فى مذهب المعتزلة، الكتاب التذكارى، ص 214.

(123) نفس المرجع السابق، ص 219.

(124) ماجد فخرى، نفس المرجع السابق، ص 342.

عامة والإنسان خاصة ليعرف وليرى نفسه فى صورة تتجلىّ فيها صفاته وأسماؤه أو بعبارات أخرى شاء الحق أن يرى تعينات أسمائه فى مرآة العالم أو الوجود الخارجى فظهر فى الوجود ما ظهر، وعلى النحو الذى عليه وكشف بذلك عن الكنز المخفى الذى هو الذات المطلقة المجردة عن العلاقات والنسب، ولكنه لم يكشف عنها فى إطلاقها وتجردها بل فى تقييدها وتعيينها [125].

فالحقيقة الوجودية عنده واحدة، والتفرقة بين الذات والممكنات تفرقة اعتبارية، والعقل القاصر هو الذى يفرِّق بينهما تفرق حقيقة. فالحقيقة الوجودية واحدة فى ذاتها وجوهرها متكثرة بصفاتها وأسمائها لا تعدد فيها إلاّ بالاعتبارات والنسب والإضافات، إذا نظرت إليها من حيث ذاتها قلت: هى الحق، وإذا نظرت إليها من حيث صفاتها قلت: هى الخلق [126].

وأعتقد أننا عبر هذه الرحلة السريعة فى المدارس الإسلامية من المتكلمين إلى الفلاسفة إلى متفلسفة الصوفية، قد عرفنا مدى التأثير الأفلاطونى على هذه المدارس وممثليها جميعًا، وعرفنا كيف فهم هؤلاء المفكرون المسلمون إله أفلاطون. وإذا كان بعضهم قد أخطأ فى بعض جوانب هذا الفهم فإننا من خلال معرفتنا بتصور أفلاطون نفسه، نستطيع استخلاص ما أخطأ فى فهمه نتيجة لقصور ما وصل إلى بعضهم من محاورات أفلاطون أو خلط قد حدث فى فهم بعضها.

وبقى أن نعرف هل استمر هذا التأثير الأفلاطونى فى تصوره للألوهية – بعد تلك العصور الوسطى التى تميزّت بوجود التصورات الدينية والتى قد تقبل ببساطة مثل ذلك التوفيق بين رأى الفلاسفة والدين – فى الفلسفات الحديثة والمعاصرة ؟ وإذا كان له تأثير فيها فكيف كان هذا، وعلى أى صورة فهم هؤلاء الفلاسفة إله أفلاطون؟ وما هى الإضافات التى نجدها لديهم من خلال ما عايشوه من مشكلات استحدثت ومسائل أُثيرت فى هذه العصور.

(125) محى الدين ابن عربى، فصوص الحكم، تحقيق وتقديم أبو العلا عفيفى، القاهرة 1946م، ص 48 وما بعدها.

(126) أبو الوفا التفتازانى، نفس المرجع، ص 247.

obeikandi.com

الفصل الثانى

إله أفلاطون فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة

إن الأهمية لمفكر متفرِّد تُعزَى بعض الشىء – كما يقول وايتهد – إلى المصادفة، لأنها تعتمد على مصير أفكاره فى عقول تابعيه، ومن هذه الناحية فإن فيثاغورس – على سبيل المثال – كان محظوظًا، فتأملاته الفلسفية تصل إلينا من خلال عقل أفلاطون، فعالم المُثُل الأفلاطونى يُعدّ تهذيبًا وصورة منقَّحة لمبدأ فيثاغورس فى أن العدد يُعدّ أساس العلم الحقيقى، وتصور فيثاغورس للأشكال الفيزيقية على أنها أعداد، قد تكرر عند أينشتين عندما جعل المكان زمانا يتحدد عن طريق موضوعات فيزيقية لا نعرف عنها سوى أرقامها فقط كالجاذبية والطاقة مثلا. وإجمالاً فإن وايتهد يرى أن أفلاطون وأستاذه فيثاغورس يُعدّان أكثر قربًا إلى علم الفيزيقا الحديث من أرسطو[1].

وإذا كان وايتهد يرى ذلك من الناحية العلمية تأثيرًا لأفلاطون ولفيثاغورس من خلاله فإننا نجد ياسبرز يقرر بنفس الصورة تأثيره على الجانب الإلهى للفلسفة المعاصرة حينما يقول: "إن فكرة الله فكرتنا نحن فى الغرب، لها من الناحية التاريخية مصدران، الانجيل والفلسفة اليونانية"[2]، ولذا فقد صدق وايتهد حين قال إن الفلسفة الأوروبية سلسلة من الهوامش على أفلاطون [3].

---

(1) Whitehead (A. H.), Science and The Modern World, Cands, Collier. Macmillan, LTD., Tormto, ontoro, 1967, P. 28.

(2) كارل ياسبرز، مدخل إلى الفلسفة، ترجمة وتقديم محمد فتحى الشنيطى، القاهرة مكتبة القاهرة الحديثة، 1967م، ص 87.

(3) جيمس كولينز، الله فى الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، القاهرة مكتبة غريب، 1973م، ص 443.

obeikandl.com

وقبل أن نرى تأثيرات فلسفة أفلاطون الإلهية فى الفلسفتين الحديثة والمعاصرة تجدر الإشارة إلى الصورة التى كانت التمهيد الطبيعى لهذه الفلسفات، ونعنى بذلك كيف انتقل أفلاطون كما فهمه فلاسفة العصر الوسيط إلى عصر النهضة ومنه إلى العصر الحديث.

فالحق أنه إلى منتصف القرن الثانى عشر لم يكن المشتغلون بالعلم فى الغرب يعرفون من آثار أفلاطون غير محاورة "طيماوس"، ولذا بدا أفلاطون هو مؤلف طيماوس أو هو كذلك بوجه خاص [4]. ولعلّ هذا يفسّر لنا مدى ارتباط تصورات أفلاطون "طيماوس" بتصور فلاسفة الغرب فى العصور الوسطى، ولقد ظلّت هذه النظرة سائدة إلى حدٍ ما فى فلسفة عصر النهضة ذات النزعة الطبيعية، فقد نظر أصحاب هذه الفلسفات إلى الطبيعة كشىء إلهى يتصف بقوته الخلاقة الذاتية وفرّقت هذه الفلسفة بين الجانب الموجب والجانب السالب من هذا الوجود ذى القوة الخلاقة الذاتية عندما قامت بالتفرقة بين مركب التغيرات والعمليات الطبيعية وبين القوة الكامنة التى تبعث الحياة فى هذه التغيرات وتوجهها. وكان هذا التصور أقرب إلى أفلاطون منه إلى أرسطو. فلقد اتجه أفلاطون فى كونياته الفيثاغورية (فى طيماوس) إلى تفسير سلوك الأشياء الطبيعية كمعلول لتكوينها الرياضى، وهو اتجاه يتوافق تمامًا مع العلم الفيزيائى الحديث. بينما اتجه أرسطو فى كونياته عند تفسير سلوك الأشياء إلى القول بوجود سلاسل تحاكى الطبيعة الإلهية لا نهاية لها.

وهكذا انطوى فلاسفة عصر النهضة تحت لواء أفلاطون معارضين بذلك الأرسطيين حتى أعاد جاليليو – الأب الحقيقى للعلم الحديث – التعبير عن وجهة النظر الفيثاغورية الأفلاطونى بلغته الخاصة عندما ذكر أن كتاب الطبيعة هو كتاب كتبه الله بلغة الرياضة واستعاض القرن السادس عشر بالمذهب الأرسطى القائل بأن التغير تعبير عن نزوع المذهب الأفلاطنى القائل بأن التغيير هو دالّة التكوين [5].

(4) جورج سارتون، تاريخ العلم، الجزء الثالث، الترجمة العربية، ص 68.
(5) كولنجوود، فكرة الطبيعة، الترجمة العربية، ص 112 – 113.

obeikandl.com

ولقد اقتبس كبلر Kepler (1571 – 1630) برضا واستحسان القول الشهير لأفلاطون بأن الإله يعمل دائمًا وفقًا للمبادئ الهندسية، فهو قد خلق العالم فى مطابقة مع الانسجام العددى وأنه قد صنع العقل البشرى على هذا النمط ليمكِّنه من المعرفة بالكم فقط [6].

ولقد انتقل تصور أفلاطون للألوهية إلى العصر الحديث على يد بعض الأفلاطونيين فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر. وأهمهم كان نقولادى كوسا (1401 – 1464) الذى بانت له الأفلاطونية باعتبارها الوسيلة الوحيدة لتخليص الميتافيزيقا من الدمار الذى انتهت إليه على أيدى الاسميين، ولم تكن الأرسطوطالية فى عهده توفِّر له هذا الغرض ولكنها كانت رشدية ملحدة، فعارضها وبعث الصرخة التى لم تلبث أن دوّت فى أرجاء أوروبا: "لتسقط شيعة الأرسطو – طاليين". وقد وصل الكاردينال دى كوسا إلى الله والتصوف بتحليل المعرفة على طريقة الأفلاطونيين. المعرفة بالأجمال هى رد الكثرة إلى الوحدة أو هى تركيب وتوحيد. فالله الموجود الأعظم اللامتناهى الحاوى كل وجود، حتى النقائص "هو الأشياء جميعًا فى حال الوحدة أو الانطواء، والعالم والأشياء جميعا فى حال الكثرة أو الانتشار. الله الموجود المطلق الذى بلغت فيه كل قوة إلى الفعل والعالم الموجود المتشخِّص المركّب المنتقل من القوة إلى الفعل". فوجود العالم لا يُعدّ له وجود بالقياس إلى الوجود الإلهى [7]. وفى ثنايا دراسة دى كوسا التفصيلية لله والكون، لا يفضى بشىء ذى بال عن كيفية إثبات حقيقة وجود الله وإنما يشير إشارة موجزة إلى البرهان العلِّى القائل بأن الموجودات المتناهية التى لا توجد بذاتها، لابدّ أن تكون لها علّة لا متناهية موجودة بذاتها. غير أننا فى سياق المعرفة بوصفها قياسًا يعتمد على المقارنة، يصعب علينا أن نجد معنى فلسفيّا للتناهى والوجود والعلّية. ومن ثمّ كانت الوسيلة المعتادة عنده أن يسلِّم بوجود الله على أساس أنه حقيقة من حقائق الإيمان، ثمّ أن يبين عن

(6) Burtt. Op. Cit., P. 58.

(7) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، 1962م، ص 10– 11.

obeikandl.com

طريق التحليل الصورى الصرف، أن الحد الأقصى الملطق ينبغى أن يحتوى فى داخل ذاته على صفة الوجود المستقل. وهذه النزعة الإيمانية Fideism فيما يتعلّق بالوجود الفعلى للموجود اللامتناهى نتيجة لازمة لوصفه للترتيب التصاعدى لقوانا المعرفية. فالحواس والذهن مرتبطة ارتباطًا جوهريا بالموضوعات المتناهية، ولا نستطيع الاستدلال على الوجود اللامتناهى للّٰه. والعقل هو المَلَكَة التى ندرك بها اللامتناهى [8]. فهو قد استخدم المنهج الأفلاطونى حتى فى الوصول إلى ذلك الموجود اللامتناهى، وأضاف أن قدرتنا على معرفة هذا الوجود اللامتناهى قدرة طبيعية على المعرفة، إلاّ أنها تظل غافية داخل نفوسنا حتى يوقظها فعل الإيمان العالى على الطبيعة. ولا يستطيع العقل الإنسانى أن يدرك حقيقة وجود اللّٰه اللامتناهى إلاّ بعد أن يتلقى نور الإيمان. فبهذا النور يكتسب مفهومًا حقيقيا عن اللامتناهى. وحينئذ تفضى قوانا العقلية إلى مضمون الحقيقة الأولى عن اللامتناهى التى غرسها الإيمان فيها أول الأمر، وتعمل على تنميتها بطريقة منهجية [9].

وإذا جمعنا بين المعرفة المنهجية للّٰه اللامتناهى وبين معرفته النورانية التى تأتى عن طريق نور الإيمان لاستطعنا أن نقرر أن دى كوسا كان أفضل مَنْ وفَق بين الأفلاطونية والديانة المسيحية فى معرفته للّٰه والإيمان به والكشف عن ماهيته ووجوده. ولم يكن جميع الأفلاطونيين مؤمنين بالوحى المسيحى مثل دى كوسا، بل كانوا فى معظمهم أصحاب دين طبيعى قائم على اللّٰه والنفس والخلود والحرية يستمدون الأدلّة المؤيدة له من كتب أفلاطون.

ومن هؤلاء مرسيليو (1433 – 1499) الذى شرح أفلاطون فى كتاب أسماه "الإلهيات الأفلاطونية فى خلود النفس" وقال فى مقدمته: إن الحاجة ماسّة إلى دين فلسفى يستمع إليه الفلاسفة بقبول وقد يقتنعون به. وتلاقت فى تلك البيئة

(8) جميس كولينز، نفس المرجع السابق، ص 16– 17.
(9) نفسه، ص 17.

obeikandl.com

المضطربة، الأفلاطونية والفيثاغورية والكابال [10] اليهودية والمذاهب السرية. فنشأت مذاهب غريبة تشترك فى الاعتقاد بالروحانيات وفى معالجة العلم الطبيعى. وإلى هذه النزعة ينتمى جاك بيك دى لاميراندول (1463 – 1494)، وبراسلس (1493 – 1541)[11].

وعلى الرغم من انتهاء المدرسة الأفلاطونية عند هذا الحد، إلاّ أن تأثيرها لم يزل موجودًا لدى الفلاسفة الذين استقلّوا عن الالتزام بتيارات فلسفية معينة. وعلى رأس هؤلاء الفلاسفة كان جيوردانوبرونو (1548 – 1600)[12]، الذى تمردّ على فلسفة أرسطو وكان كثير الهجوم عليه، وأشاد بالعلم الألمانى الذى يمثله دى كوساوبراسلس، وعلى الرغم من شدة قلقه وكثرة ترحاله، فقد قدّم كتبًا كثيرة تحمل عناوين غامضة منها "فى العلّة والمبدأ الواحد" وهو خيرها جميعًا، وكتاب "فى العالم اللامتناهى وفى العوالم"، "فى المونادا والعدد والشكل". ولعلّ الملحوظ منها تأثره الشديد بالأفلاطونية الجديدة بأقانيمها الأربعة الله والعقل الكلى والنفس الكلية والمادة، وبقولها إن الله فوق متناول فكرنا الذى يعمل بالتمييز والاستدلال [13].

وتتعرّض فلسفة برونو للإله الذى هو المبدأ والعلّة، من حيث أنه هو الطبيعة نفسها أو من حيث أنه يتجلىّ لنا فى نطاق هذه الطبيعة وفى ثناياها. فالله والطبيعة الجوهرية شىء واحد. والتجلىّ الوحيد المسموح به لهذا الإله هو التجلىّ الطبيعى والمبدأ الإلهى أو العلّة الأولى تتحقق فى الأغراض والمظاهر ومن خلالها، تلك الأعراض والمظاهر التى تحيط بميدان تجربتنا. وليس هناك علو واقعى جوهرى لله على الطبيعة المحسوسة، ولكن ثمّة تقدمًا لا ينتهى للذكاء الإنسانى والحب صوب

(10) لفظ "الكابال" يعنى التقليد الموروث أو المقبول والكابال جملة شروح رجال الدين من اليهود على التوراة، وهى شروح بعيدة عن الأصل بمكان.

(11) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 12– 13.

(12) يوسف كرم، نفس المرجع، ص 32.
وكذلك: جيمس كولينز، نفس المرجع السابق، ص 33.

(13) يوسف كرم، نفس المرجع، ص 34– 35.

obeikandi.com

جوهر الطبيعة اللامتناهى نفسه. وبرونو شأنه فى هذا شأن دى كوسا يؤمن بإله لا سبيل إلى معرفته أو التعبير عنه. وتستند نظرته هذه إلى فعل قوى من الإيمان الطبيعى فى لا تناهى الكون وتطابقه مع الله، كما تعبر عنه قصيدته "عن الحب" والتى يبدو منها التأثير الأفلاطونى واضحًا حين يقول :

"العلّة، والمبدأ والواحد الأبدى

الذى منه يخرج الوجود والحياة والحركة،

والذى يمتد بنفسه طولاً وعرضًا وعمقًا.

إلى كل مَنْ فى السموات، أو على الأرض، أو فى الجحيم،

بالحس، والذهن، والعقل، أدرك

أنه ما من فعل أو مقياس أو حساب يمكن أن يفهم

تلك القوة، وتلك السعة، وذلك العدد . . .

والقلب الجاحد، والروح المنحرف، والجرأة الطائشة . . .

لن تكفى لنشر الظلمة من حولى، ولن تسدل غشاوة على عينى،

ولن تنجح أبدأ فى حرمانى من تأمل الشمس الجميلة"[14].

وفى ختام كتابه الرئيسى "فى العلّة والمبدأ والواحد"، يشير برونو إلى سمات معينة فى مناشط الإنسان العقلية والأخلاقية بحسبانها البرهان الذى يتوِّج واحديته الإلهية الشاملة. فالعقل هو أعلى قوانا الإدراكية، أعنى أنه أعلى من الحس ومن الذهن المرتبط بالحس. ولقد لاحظ نقولا دى كوسا من قبل أن المللكتين الأخيرتين تبقيان أسيرتين لتناهى الأشياء وتباينها على حين يرد العقل كل ما هو معقد إلى بساطة الماهية الواحدة الكامنة وراء الأشياء. وهذه العملية التبسيطية

(14) جيمس كولينز، نفس المرجع، ص 35– 36.

obeikandi.com

المختزلة تعبِّر عن إقناع عقلنا الفطرى بأن هناك جوهرًا واحدًا لا متناهيا وراء تعدد الظروف المتناهية. وهذا هو السلم نفسه الذى يهبط به العقل الإلهى أو العلّة الأولى فى تكوينه لعالم الحالات المتباينة المتناهية، والذى عليه يصعد العقل الإنسانى فى اكتسابه لمعرفته بالأشياء بوصفها وحدة جوهرية. وفى الحال الأخلاقى أيضًا نجد سعادتنا الحقيقية فى تأمل الكون بوصفه كلاً إلهيا[15].

وقد دخلت الدراسة الفلسفية الحديثة للإله من خلال ذلك التصدّع الحافل بالنذر بين النزعتين الإيمانية والعقلية، بين إيمان فقد ثقته فى كفاية العقل على معرفة شىء عن الإله من خلال المبادئ الفلسفية ومناهج البرهان، وبين عقل انتهى به الأمر إلى اعتبار الوحى عاملاً خارجيا عن نطاق هذا العمل الفلسفى ومفسدًا له. ولم يصدر أى دافع فعّال لرأب هذا الصدع من جانب المفكرين الذين انحدروا من مدرسيى العصر الوسيط، والذين أصبحوا – نتيجة لاستغراقهم فيما صادفوه من صعوبات – أقل استجابة لمطالب العقل الحديث الخاصة حين شرع فى التفلسف عن اللّه.

ومن هذه الصراعات خرجت بذور الاتجاهات الثلاثة القائمة فى الفلسفات الحديثة عن اللّه، وأعنى بها: نزعة الشك الفلسفية، والنزعة الإيمانية، والنزعة العقلانية[16]. وقد برز من العقليين اتجاهان: اتجاه تجريبى قام بتحييد الإله واتجاه عقلانى صرف تحدث عن الإله بوصفه وظيفة. وقد كانا متعاصرين تقريبًا، إلاّ أن الاتجاه التجريبى قد بدأ مبكرًا على يد فرنسيس بيكون. والاتجاه العقلى تزعمه ديكارت وسبينوزا وليبنتز وكانط.

وعلى الرغم من أن بيكون (1561 – 1626) قد أدخل الطريقة العلمية فى دراسة الفلسفة، إلاّ أن له آراء حول الألوهية يتضح فيها التأثير الأفلاطونى، وقد يكون ذلك راجعًا إلى رفض بيكون للمنطق الأرسطى واختراعه طريقة التجريب،

(15) نفسه، ص 42– 43.
(16) نفسه، ص 45.

وما طريقة التجريب إلاّ شمعة، ويضوء هذه الشمعة ينير الطريق .. أمّا نهاية الطريق الذى تضيئه شمعة العقل فهى العقيدة. وقد صرّح بيكون بقوله: "إن القليل من الفلسفة يميل بعقل الإنسان إلى الإلحاد، ولكن التعّمق فيها ينتهى بعقول الناس إلى الإيمان". وذلك لأن "هناك عقلاً كبيرًا فى السماء يرشد ويهدى عقولنا الصغيرة على الأرض". "وكلما ازداد تنقيبنا فى أعماق الفلسفة، ازددنا يقينًا بأن الناس ليسوا حيوانات انتصبت قاماتها بل هم آلهة خالدة". "والفلسفة تمكننا من أن نجد لنا نموذجًا أو مثالاً إلهيًا". و"إذا ما صادف عقل الإنسان أسبابًا مبعثرة (فى الطبيعة) فقد يقف أحيانًا عندها ولا يتابع السير إلى ما وراءها، ولكنه إذا أنعم النظر فشهد سلسلة الأسباب .. كيف تتصل حلقاتها فإنه لا يجد بدًّا من الارتماء فى أحضان العناية الإلهية والتسليم باللّٰه". و"ليس فى العالم شيء عارض، فكل شيء مرسوم معين، أى أنه نتيجة نظام مخطط أصلا". "فالمصادفة شيء لا وجود له" [17]. فقد ارتأى بيكون إذنْ أن التعمّق فى الفلسفة يؤدّى إلى الإيمان باللّٰه والاتصال بنموذجنا الإلهى. ورأى أن النظرة التجريبية العلمية إلى هذه الطبيعة ونظامها يرجعنا إلى أول السلسلة التى لا شيء وراءها، أى إلى العلّة الأولى، فالنظام الذى عليه العالم يؤدّى بنا إلى القول بوجود العناية الإلهية. وهذه جميعًا أفكار أفلاطونية.

ونفس هذه الأفكار نجدها لدى توماس هوبز Hobbes (1588- 1679)، أحد رواد الاتجاه التجريبى الإنجليزى، إذْ يحدثنا عن معرفتنا باللّٰه فى كتابه الليفياثان Leviathan قائلاً: "إن حب الاستطلاع أو الرغبة فى معرفة العلل، يصرف الإنسان عن النظر إلى المعلول لكى يوجهه نحو التماس العلة ثم البحث عن علّة هذه العلّة حتى ينتهى بالضرورة فى خاتمة المطاف إلى فكرة مؤدّاها أن ثمّة علّة ليس لها أدنى علّة سابقة، وإنما هى علّة أزلية، فيصل إلى ما اصطلح الناس تسميته باسم "اللّٰه" وهكذا نجد أنه يستحيل أن يقوم المرء بأى بحث عميق فى العلل الطبيعية دون أن يجد

(17) هنرى توماس، أعلام الفلاسفة، الترجمة العربية، ص 210.

obeikandi.com

نفسه مدفوعا عن هذا الطريق نفسه نحو الاعتقاد بأن ثمّة واحدا أزليًا وإنْ كان يستحيل على البشر أن يكوِّنوا فى أذهانهم عن اللّه فكرة تجىء مطابقة تمامًا لطبيعته[18].

وإذا تركنا هوبز ونظرنا فى فلسفة باركلى Berkley (1685 – 1753) ممثل الألوهية اللامادية فى الفلسفة الانجليزية، وجدنا تأثره بأفلاطون واضحًا من ناحيتين، الطريقة التى استخدمها باركلى فى الكتابة، إذْ أنه استخدم أسلوب المحاورات، وإن كان قد استخدم هذه الطريقة فى أشهر كتبه "المحاورات الثلاث" دون أن يتأثر بأفلاطون، كما يقول الدكتور هويدى، فإنما قد تأثر بهذه الطريقة فى فترة متأخرة من حياته عندما عاود استخدام الحوار فى كتاب آخر له هو "السيفرون" أو "الفيلسوف الصغير" فظهر حينئذٍ تأثره بأفلاطون ليس فقط فى صياغة الحوار وطريقة توجيه الأسئلة والإجابة عليها بل أيضًا فى الأفكار الفلسفية نفسها، مما سيتضح أثره أكثر وأكثر فى كتاب "الحلقات"[19] أمّا الناحية الأخرى فقد تأثّر باركلى بأفلاطون فى فلسفته الإلهية وفى برهنته على وجود اللّه، وهذا ما ينفى الرأى السابق من أن باركلى لم يستخدم أسلوب المحاورة الأفلاطونى إلاّ فى فترة متأخرة من حياته.

وفلسفة باركلى تعلن أن هناك مبدأين للأخلاقية هما وجود اللّه وحرية الإنسان، فهو ينظر إلى القانون الأخلاقى – مثله فى ذلك مثل جون لوك – لا على أساس أنه قانون شخصى، بل على أنه إعلان عن إرادة الإله، ونداء من الشخص

(18) زكريا إبراهيم، اللفياتان (أو التنين) لتوماس هوبز، مجلة تراث الإنسانية، المجلد الأول، ص 261.

وانظر أيضًا: Hobbes (Thomas), Leviathan, The U. S. A., America By Encyclopedia Britannica, 1952, Part I, Chapter XI, PP, 78 – 79.

وكذلك: Peters (Richard), Hobbes, England, Penguin Books, 1967, PP. 229- 232.

(19) يحيى هويدى: مقدمة ترجمته العربية لـ: باركلى، المحاورات الثلاث، القاهرة، دار الثقافة العربية، 1976م، ص 8.

obeikandl.com

اللامتناهى إلى الأشخاص المتناهين فى استخدامهم للحرية. وغاية الوجود الإنسانى المشاركة فى حياة الإله الأبدية بأقصى ما يستطيعه الإنسان من قدرة فهو يقول: "إن اللّه وحده هو صانع الأشياء جميعا والحافظ عليها. ومن ثمّ فإنه الحق الذى لا يعتريه أدنى شك، المشرِّع لهذا العالم، والجنس البشرى ملزم بكل روابط الواجب والمصلحة على الخضوع لقوانينه، وعلى هذا فإن الإله لم يدبر الخاص لهذا الإنسان أو ذاك أو لهذه الأمّة أو تلك أو لهذا العصر أو لغيره، بل إنه يريد الرفاهية للناس عامة وللأمم جميعًا، ولعصور العالم كلها، وهذا ما ينبغى أن تشارك فيها الأفعال المتضافرة لكل فرد"[20].

وهنا نلاحظ أن باركلى على الرغم من أن مثاليته تدعو إلى الحس كوسيلة للمعرفة على خلاف المثاليات المعروفة التى تستند إلى المعرفة العقلية والحَدْسية، فإنه يربط بين اللّه صانع الأشياء وبين الأخلاقية والخيرية التى يجب على الإنسان أن يسعى لمشاركة اللّه فيها.

ولكن ثمّة تساؤلاً حيرّ باركلى، ولم يتركه هو وحده بغير حل، بل إن كانط ذاته قد تركه كذلك بلا حل. فلو كانت الطبيعة قد خُلقت بواسطة العقل باعتبارها نتاج فعله التفكيرى، فما هو هذا العقل الذى خلق الطبيعة على هذا الوجه؟ واضح أن هذا العقل ليس العقل المكتفى بذاته، الذى يخص هذا الفرد أو ذاك. فلم يتبادر على الإطلاق إلى ذهن باركلى أو كانط أو فيلسوف من أتباعهما، أن كوبرنيك قد خلق النظام الشمسى أو أن كبلر قد خلق مسارات الكواكب، أو أن نيوتن قد خلق العلاقة العكسية بين التجاذب بين جسمين ومربع المسافة بين مركزيهما. فلقد قرّر باركلى بصورة قاطعة أن خالق العالم الفيزيائى ليس أي إنسان أو عقل متناهٍ، بل هو عقل إلهى أو لامتناهٍ، أى اللّه فى حالة تصوره فاعلاً مطلقًا أو مفكرًا مطلقًا، وبذلك تخلص من مذهب وحدة الوجود الذى نادى به مفكرو عصر النهضة، كما

(20) جيمس كولينز، نفس المرجع السابق، ص 163.

تخلّص من النظرية القائلة بأن العالم الفيزيائى أو المادى هو جسم اللّه، وهى نظرية قد ظلّت باقية فى المذهب المادى الذى كان ما زال سائدًا فى أيامه، كما بقيت آثار له كذلك عند اسبينوزا وليبنتر. واعتقد باركلى كما سبق أن اعتقد كل من أفلاطون وأرسطو واللاهوت المسيحى أن اللّه فكر خالص وليس له أى جسم. فالعالم ليس اللّه، ولكنه شىء خلقه اللّه، شىء قد خلقه بفعل تفكيره [21].

ولعلّ النظر فى المحاورة الثانية من "المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس"، والتى يتحدث فيها فيلونوس بلسان باركلى ويعطينا برهانًا على وجود اللّه، يثبت إيمان باركلى بتلك الأفكار الأفلاطونية التى سبق أن برهن بها على وجود الإله، وهى فكرة النظام الموجود فى العالم والخيرية والغائية المنبثّة فيه والتى تدل على خالقه وعلّته الأساسية وهى اللّه، فيقول: "ألا ترى هذه الحقول وقد اكتست بخضرة جميلة، أليس فى رؤية الغابات والخمائل، والأنهار والجداول الرقراقة ما يقر العين ويثلج الصدر ويسبح بالروح فى آفاق بعيدة؟ وعند رؤيتنا للمحيط الواسع العميق أو الجبل الضخم الذى تختفى قمته بين السحاب أو حتى للغابة الكثيفة، ألا تمتلئ نفسنا بنوع من الخوف المشوق؟ وحتى فى رؤيتنا للصخور والصحارى، ألا نشعر بأننا أمام طبيعة متوحشة ولكنها ممتعة فى الوقت نفسه؟ فهل هناك إذنْ سرور أعمق من السرور الذى نشرع به عند تأملنا لنواحى الجمال الطبيعى الذى تزخر به الأرض؟ .... وإذا تركت الآن هذه الأرض وتأملت النجوم المضيئة التى تتلألأ فى كبد السماء، فهلا ترى معى أن حركة الكواكب المختلفة وأوضاعها التى تتخذها فى السماء تفيدنا فائدة عظيمة فى تنظيم شؤوننا وتدبير الكون معًا؟ ... أليست هذه الأجرام تستطيع وحدها قياس المسافات حول الشمس قياسًا يتمشّى تمامًا مع الزمن الذى تحتاجه فى قطعها ؟ فأى ثبات إذنْ تتصف به

(21) كولنجوود، نفس المرجع السابق، ص 136 – 137.

obeikandl.com

هذه القوانين الدقيقة التى يسيّر بها خالق الكون الطبيعة ؟"[22].

فباركلى يرى أن العلّة الحقيقية فى الطبيعة هى اللّه وإليه يرجع الأمر كله، وهو يقول فى هذا أيضًا : "إن صورة ما لا يمكن أن تكون علّة لأخرى، وإن قوة ما لا يمكن أن تكون قوة لأخرى وإن العلّة لجميع الأشياء الطبيعية هى اللّه وحده. ومن ثمّ فمن التفاهة أن نبحث بعد ذلك عن علل ثانوية. ومذهبى هذا يعطينا أنسب صورة لما يجب أن يكون عليه اللّه"[23]. وكأنه هنا يرفض حديث أفلاطون عن العلل الثانوية والأرواح والآلهة الوسطى، فهو يضيف أيضًا "ولا مشاركة فى مذهبى بين اللّه أو الطبيعة وبين العلل الثانية"[24].

ولقد استطاع فولتير (1694 – 1778) فيلسوف عصر التنوير أن يؤسس لاهوتـًا علميًّا حيث استند إلى ما قدّمه السابقون عليه وخاصة نيوتن وديكارت من آراء علمية، وعلى الرغم من أن كثيرًا من الصعوبات تكتنف رأى فولتير فى الألوهية[25]، فإننا نستطيع اكتشاف العناصر الأفلاطونية فى فكرته عن العلّة الأولى التى صنعت العالم، إذْ أنه يرى أن هناك ضرورة باطنة تحدد النشاط الإلهى المنتج "فلقد صدر العالم دائمًا عن هذه العلّة الأولى الضرورية مثلما يصدر الضوء عن الشمس". واللّه لا يصنع العالم بطريق الخلق الحر كما تعلمنا المسيحية، ولكن عن طريق الصدور الضرورى من الناحية الفيزيائية للقوانين المنظمة عن صنعة الفعل فيه. ولعلّ الدافع الذى جعل فولتير يدخل هذه الحتمية على الإله هو اهتمامه بوجود الشر الطبيعى والأخلاقى فى العالم. فعلى الرغم من أن الشر لا يمكن تقليله أو اعتباره شيئـًا لازمًا عن انسجام العالم، إلاّ أنه من الممكن النظر إليه على أنه نتيجة ضرورية

(22) باركلى، المحاورات الثلاثة بين هيلاس وفيلونوس، المحاورة الثانية، الترجمة العربية للدكتور يحى هويدى، القاهرة، دار الثقافة العربية، 1976م، ص 101 – 102.

(23) يحى هويدى، باركلى، القاهرة، دار المعارف، سلسلة نوابغ الفكر العربى (13)، 1960م، ص 33.

(24) نفسه، ص 33.

(25) انظر فى تفصيل هذه الصعوبات، جيمس كولينز، نفس المرجع السابق، ص 203 – 204.

obeikandi.com

للفعل الإلهى أكثر منه نتيجة لاختيار واضح لا إكراه فيه.

وقد أنكر فولتير أن تكون الحرية الإلهية مسؤولة عن عالمنا، إذْ ينبغى تبرئة اللّٰه من أية مسؤولية أخلاقية عن الشر بمعاملة الألم والشر الطبيعى على أنهما نتيجة لا محيص عنها لفعله السببى المحدد باطنيًا وقصر التمييزات الأخلاقية على المستوى الإنسانى [26].

أمّا جان جاك روسو (1712 – 1778) فهو يتفق مع مالبرانش وفولتير على أن اللّٰه يحكم العالم بقوانين عامة، ومن العبث أن نتوقّع منه داخل المنظور الزمنى أن يمنح الإنسان استثناءات خاصة. ومع ذلك فإن المفهوم الأخلاقى للّٰه يتطلّب أن تصل العناية الإلهية إلى الإنسان الفرد، وأن تضمن له فى النهاية معاملة عادلة. فاللّٰه لديه أشبه براعى الأرواح عند أفلاطون، وعنايته لا تشمل الجنس البشرى بوجه عام فحسب بل الشخص الفردى فى مصيره الأبدى. وبالنظر إلى قوانين الطبيعة المحددة والمطلب الأخلاقى للعدالة النهائية، يلزم الخلود الشخصى عن تنظيم اللّٰه للكون وفقًا لعنايته الإلهية. وبينما يرى فولتير الخلود بوصفه جزاءًا اجتماعيا ووهميًا خالصًا، يقبله روسو بوصفه حقيقة ذات أهمية شخصية أخلاقية دينية مرتبطة بقيمة الإنسان الفردى وبعدالة اللّٰه وخيريته [27].

وإذا تركنا علماء العصر الحديث وتجريبييه وفلاسفة التنوير فيه، وعدنا إلى نشأة التيار المثالى فى الفلسفة الحديثة، لوجدنا أن مؤسسه رينيه ديكارت (1596 – 1650) بنظريته فى درجات الكمال ودرجات الحقيقة الواقعية، ثمّ بتقريره أن غير الكامل يفترض وجود الكامل، قد أصبح وارثًا لتعاليم أفلاطون[28] فى الألوهية.

ففى ذروة العالم الديكارتى ينتصب اللّٰه كائنًا أسمى، أصل كل حقيقة وكل

(26) نفس المرجع، ص 208 – 209.

(27) جيمس كولينز، نفس المرجع السابق، ص 221.

(28) جان فال، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، ترجمة الأب مارون خورى، بيروت، مكتبة الفكر الجامعى، منشورات عويدات، الطبعة الأولى 1968م، ص29.

obeikandi.com

قيمة، وصنو الخير الأسمى، ذروة العالم الأفلاطونى. وعلى النقيض من أتباع المذهب التجريبى، الذين يفترعون الكامل من غير الكامل، يتخذ ديكارت من الكامل منطلقه الأول، ذلك أن صورة العالم الفعلية واحدة عند ديكارت وأفلاطون. إلاّ أن ديكارت وقد دعم صورته تلك برؤى أفلوطين والقديس أوغسطين وأضرابهما جعل من الكامل واللامتناهى شأنًا واحدًا [29].

وبهذا صحّ القول بأن الفلسفة الديكارتية قد سلكت مسلكًا فريدًا فى التاريخ الفلسفى. فقد سار الفيلسوف من النفس إلى الإله مباشرة وبغير واسطة، ولم يرد أن تكون معرفتنا لوجود اللّه عن طريق العالم – كما صنع غيره من الفلاسفة واللاهوتيين ومنهم أفلاطون – بل رأى على العكس من ذلك أن المعرفة لوجود العالم هى التى تفتقر إلى وجود اللّه سندًا لها[30]، ـ "فيقين المعرفة كلها وحقيقتها لا يتوقفا إلاّ على معرفة الإله الحقيقى بحيث إننى قبل أن أعرفه، لا أستطيع أن أعرف شيئًا آخر معرفة كاملة ويقين الأشياء الأخرى جميعًا يتوقف على هذا، إلى درجة أننا بدون هذه المعرفة، يستحيل علينا تمامًا أن نعرف شيئًا آخر معرفة كاملة"[31].

ولذلك فقد دّلل ديكارت على وجود اللّه أولاً من وجود النفس ببساطة ويسر، فأنا موجود وفى نفسى فكرة "الكائن الكامل". وعلى أساس هذه الفكرة أقام ديكارت ثلاثة أدلّة أدقها الدليل المشهور بالدليل الأنطولوجى وهو قد سُمى كذلك لأنه يستخلص وجود اللّه من نفس تعريف اللّه أو معناه، فإننا إذا سلّمنا أن اللّه هو الكائن الكامل المتصف بجميع الكمالات، رأينا توًا أن اللّه لابدّ متصف بالوجود باعتبار الوجود كمالاً أو ضربًا من ضروب الكمال [32].

(29) نفسه، ص 19.

(30) عثمان أمين، رواد المثالية فى الفلسفة الغربية، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، 1975م، ص 23.

(31) جيمس كولينز، نفس المرجع السابق، ص 24.

(32) عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 24. =

obeikandi.com

وعلى الرغم من أن ديكارت قد وصل إلى الله عن طريق مخالف للطريق الأفلاطونى الذى يبدأ من العالم لينتهى إلى الله، وليس العكس كما أثبت ديكارت. إلاّ أن ديكارت قد قدّم تصورًا لله كخالق للعقول. فقد تضمن مذهب ديكارت القول بأن الله قد خلق الحقائق الأبدية، فهو لم يخلق الموجودات الخارجية فحسب، ولكنه خلق الماهيات كذلك. وهكذا يتضح لنا أنه بينما لم يقتصر كل من أوغسطين ومالبرانش متأثرين فى ذلك بأفلاطون، على القول بأن الله قد خلق الحقائق الأبدية، وذكروا أن هذه الحقائق الأبدية تمثّل فهم الله لذاته، فقد اتجه ديكارت إلى القول بأنها من صنع ذاته [33].

ولعلّ أبرز العناصر الأفلاطونية فى الفلسفة، أن ديكارت قد أكدّ دائمًا على أن وجود الله أكثر يقينًا من وجود العالم الفيزيقى الخارجى الذى ليس له وجود دائم بلا مساندة من قوة الله التى لولاها لسقط هذا العالم فى العدم المحض [34].

وهذا ما حدا ببعض المفسِّرين لفلسفة ديكارت إلى القول أنه لم يتعد ما كان سائدًا فى العصر الوسيط المتقدم "أؤمن كى أعقل"، فقد كان ديكارت على حد تعبيرهم يريد إثبات حقائق الدين ببراهين عقلية حتى يمكن إقناع الكافرين، أى أنه على هذا النحو لا يختلف عن باسكال فى أن كليهما يقوم بالدفاع عن العقيدة

=

وانظر أيضًا: ديكارت، التأملات فى الفلسفة الأولى، ترجمة عثمان أمين، القاهرة مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الخامسة، 1974م، ص 43- 47.

وانظر كذلك: عثمان أمين، ديكارت، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة السادسة، 1969م، ص 171 – 172.

وأنظر كذلك: ديكارت، مبادئ الفلسفة، ترجمة عثمان أمين، الطبعة الأولى، ص 101 – 102.

(33) جان فال، طريق الفيلسوف، ترجمة أحمد حمدى محمود، مراجعة أبو العلا عفيفى، القاهرة، مؤسسة سجل العرب، سلسلة الألف كتاب، 1967م، ص 463 – 464.

(34) Long (Wilbur), Religion in Identistic Tradition, An Essay in "Religion in Philosophical and Cultural perspective. P. 48.

obeikandi.com

المسيحية بل إن الإيمان بالحقائق الدينية ليس فعلاً للعقل بل فعل للإرادة [35]، لذلك لا يطبق عليه مقاييس الوضوح والتميز أكثر من ذلك إن كل الحقائق الدينية تتعدّى حدود العقل، ولا يمكن الإنسان التصديق بها إلاّ بمعونة من السماء، وبفضل من اللّه، أى أن ديكارت يبدو فى نظرهم – هادمًا للعقل ومعطلاً لوظائفه فى فهم الحقائق الدينية [36]، إذْ إن ديكارت يقرر أنه ينبغى مثل كل شىء أن نتمسّك بقاعدة تعصمنا من الزلل وهى أن ما أوحاه اللّه هو اليقين الذى لا يعدله يقين أى شىء آخر، فإذا بدا أن ومضة من ومضات العقل تشير إلينا بشىء يخالف ذلك، وجب أن نخضع حكمنا لما يجئ من عند اللّه"[37].

وإذا كان ديكارت قد هدم العقل فى إثبات الحقائق الدينية، فهذا يقرّبه أكثر من أفلاطون لأنه حينما قال بقصور العقل لم يكن يعنى هدمه، بل يعنى أن معرفة اللّه إنما تتم بالحَدْس أو الإلهام الإلهى. وكل الفارق بينهما أن أفلاطون قد قرر ذلك دونما اعتماد على كتاب مقدس منزل، فى حين اعتمد ديكارت على الكتاب المقدس الموحى به من عند اللّه.

وقد استطاع كانط Kant (1724 – 1804) أن يقف فى الفلسفة الحديثة موقفًا يشبه موقف الغزالى فى الفلسفة الإسلامية، حينما رفض أدلّة الفلاسفة على وجود اللّه فى "نقد العقل الخالص" ووقف منها جميعًا موقفا نقديا. وإذا كان انتقاده لأول الأدلّة، الذى أسماه بالدليل الوجودى أو الأنطولوجى، قد انصبّ أساسًا على ديكارت من بين القائلين به، فإنه قد انتقد أيضًا الدليل الطبيعى – الذى كان أفلاطون أول مَنْ قال به، وأخذ به معظم الفلاسفة الإلهيين – حينما قرر أن الدليل

(35) Descartes (R.), Regles Pour la Direction de l'Esprit, Rogle, II. P. 45.
نقلا عن حسن حنفى "مقدمة ترجمته لرسالة فى اللاهوت والسياسة لاسبينوزا، هامش ص 9.
(36) حسن حنفى، مقدمة ترجمته لاسبينوزا، رسالة فى اللاهوت والسياسة، مراجعة فؤاد زكريا القاهرة، الهيئة المصرية العامة، 1971م، ص 9.
(37) ديكارت، التأملات فى الفلسفة الأولى، الترجمة العربية، ص 180.
وانظر كذلك: ديكارت، مبادئ الفلسفة، الترجمة العربية، ص 180.

obeikandl.com

الطبيعى الذى يذهب من حدوث العالم أو أى شىء فيه، كوجودى أنا على الأقل، وينتهى إلى موجود ضرورى دليل خاطئ لأن ذلك الموجود الضرورى ليس حتمًا هو الموجود الكامل أو الله بل قد يكون المادة أو العالم.

ورفض كانط كذلك دليل الغائية الذى يستنتج أصحابه وجود الله من نظام العالم بحجة أن النظام لا يمكن أن يكون وليد الاتفاق أو العقلية المادية، على الرغم من أنه قال عنه أنه دليل جدير بالاحترام إذْ عليه اعتمد الناس دائمًا للاعتقاد فى وجود الله [38].

وعلى الرغم من هذا التشكيك الذى أثاره كانط فى "نقد العقل الخالص" فقد عاد وآمن فى "نقد العقل العملى" وأثبت وجوده، ولا جدال فى أن البرهان الذى جاء فيه أن الله مُسلَّمة للعقل العملى، قد عبّر عن حاجة سبق الإفصاح عنها على لسان سقراط معبرًا عن أفلاطون، إذْ أكّد أفلاطون فى "الجمهورية" و"القوانين" ضرورة الاعتقاد فى وجود الله بوصفه شرطًا ضروريًا للأخلاق. والفارق بين كانط وأفلاطون هو أنه جعل افتراضه وجود الله مُسلّمة أخلاقية[39]. ولكنه عاد أيضًا فى كتابه الثالث "نقد الحكم" ووجد هذه المسلّمة وبرهن عليها، إذْ وجد كانط الله فى صورة الطبيعة الجميلة وتصميمها الذى خطط طبقًا "للمثال المحفوظ فى السماء"، وتستند هذه الفكرة إلى حد كبير على دعائم فلسفة أفلاطون وروسو. إذْ يقول كانط أن وراء هذا الجمال لابدّ دائمًا من وجود القصد، فالعمل الفنى ينطوى على افتراض وجود الفنان، فإذا ما مرّ الإنسان بتجربة الجمال فإنه يشعر فى قرارة نفسه بقوة لا حدّ

(38) انظر فى هذه الانتقادات التى وجهها كانط للأدلّة على وجود الله: يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 243 – 244.

وانظر كذلك

Cassierer (H. W.), Kant's First Critique, London, George Allen and Unuin, Without date PP. 312 – 329.

وانظر كذلك: الفصل الذى عقده محمود فهمى زيدان عن أخطاء الفلسفة الإلهية فى كتابه "كنط وفلسفته النظرية" القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثالثة، 1979م، ص 329 وما بعدها.

(39) جان فال، طريق الفيلسوف، الترجمة العربية، ص 480.

obeikandi.com

لها تناظر القوة التى لا حدّ لها خارج نفسه، فشبيه الشيء منجذب إليه [40].

ولا نكون مبالغين، إذا قلنا أن الموقف الكانطى بصدد إثبات وجود اللّه كمُسلَّمة للعقل العملى بعد مناقشة المشكلة فى "نقد العقل النظرى" قد جاء بوحى أفلاطونى أيضًا. ولننظر لحديث أفلاطون على لسان سيماس فى محاورة "فيدون" حينما يقول لسقراط :

"إننى أعتقد يا سقراط وربما أنت أيضًا، أنه من المستحيل الوصول إلى المعرفة اليقينية فيما يخص هذه المسائل خلال حياتنا هذه أو أنه شيء بالغ الصعوبة، ورغم هذا فإن عدم فحص ما يُقال بخصوصها من كل النواحى والاستسلام قبل أن يجهد المرء نفسه فى بحث الموضوع من كل الجوانب، سيكون ذلك من شأن رجلا بلا جلد. ذلك لأنه يجب أن يتحقق أحد شيئين: إمّا تعلم ما عليه الأمر أو اكتشافه. وإمّا إنْ كان هذا وذاك مستحيلين، فإن علينا الأخذ على الأقل بالأفضل من بين مذاهب البشر وأصعبها على النقد، وأن نخاطر بعبور هذه الحياة محمولين عليها وكأنها رمث، اللّهم إلاّ إذا أمكننا العبور على نحو أكثر أمنًا وأقل مجازفة على مركبة أكثر ثباتًا وأعنى بذلك مذهبًا إلهيًا [41].

وهذا الاقتراح الأخير الذى قدّمه أفلاطون، هو الذى وجدناه مؤخرًا لدى كانط فى تعاليمه [42] التى أقرّت أن هناك حاجة أخلاقية نشعر بها للتسليم بوجود اللّه. وهذه الحاجة يمكن إثباتها على نحو مباشر. ومنهج كانط غير المباشر هو أن يشير إلى صلتها بمصادرة أخرى هى مصادرة الخلود وبالتالى إلى صلتها – عن طريق الوساطة – بالقانون الأخلاقى، فلابدّ أن نؤمن بالخلود، لأن القانون الأخلاقى يتطلّب منا أن نصبح مقدسين، أو أن نجعل إرادتنا مطابقة تمامًا للقانون نفسه.

(40) هنرى توماس، نفس المرجع السابق، ص 285 – 286.

(41) أفلاطون، فيدون، الترجمة العربية لعزت قرنى، (85 جـ د)، ص 153.

Plato, Phaedo, (85c), in "The Last days of Socrates" Translated by Tred Ennick (Hugh), Penguin Books, Repented 1977, PP. 138- 139.

(42) Long (Wilbur), Op. Cit., P. 41.

وعلى ذلك ينبغى للإنسان أن يتمتع بالخلود، أو بإمكان التقدم الذى لا حدّ له صوب التطابق الكامل بين إرادته وبين القانون الأخلاقى. ومع ذلك فإن كل مرحلة متميزة من مراحل ذلك التقدم فى الحياة المقبلة سيكون مرسومًا بنوع من عدم التطابق أو من نقص فى التوافق التام مع المعيار الأخلاقى. وسيخلو القانون الأخلاقى والخلود من كل معنى إنْ لم يكن ثمّة كائن عاقل موجودًا حقا يمكن أن تتجمع فى رؤيته اللامتناهية جميع مراحل كفاح الإنسان فى تطلعه إلى القداسة.

فلا مندوحة عن وجود الله لكى يضمن لنا على الأقل قدرتنا على جعل إرادتنا متطابقة تماما التطابق مع القانون الأخلاقى، وبذلك نحقق القداسة، وهذا الجانب من وظيفة الله الأخلاقية يهدف إلى أن يجمع فى صعيد واحد جهودنا الأخلاقية المبعثرة وأن يسدّ الفجوة القائمة بين النية وتحقيق الإرادة الخيرّة [43]. هذا فضلاً عن أن الصورة النهائية للتدين الفلسفى الأفلاطونى يمكن تلخيصها تقريبًا –على حد تعبير جويت – فى كلمات كانط "شيئان يثيران الدهشة فى نفسى: السماء المرصّعة بالنجوم فوقى والقانون الأخلاقى بداخلى" أو ربما "السماء المرصعة بالنجوم فوقى والعقل الأول للعالم"[44].

أمّا عالم الجواهر عند كانط فهو يمثل أيضًا ما سبق أن قدّمه أفلاطون على أنه عالم المُثُل، فقد كان عالم المُثُل الذى رأى أفلاطون أنه عالم الحقائق الخالدة هو الذى أصبح عند كانط عالم الجوهر الذى ليست لدينا عنه معرفة علمية أبدًا، وهو بعيد عن متناولها، متروك لأقوال الميتافيزيقا وحدها التى لا تتفق على شىء بصدده ومن ثمّ فلا معرفة حقة عنه. هو إذنْ عالم قائم فعلاً ولكننا لن نعرفه أبدًا وليس مصدر اليقين البتة.

(43) جيمس كولنيز، نفس المرجع السابق، ص 270 – 271.
وراجع كذلك: إيمانويل كانط، تأسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبدالغفار مكاوى، مراجعة عبدالرحمن بدوى، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، 1965م، ص 125 – 126.
(44) Jowett (B)., Introduction to "Laws of Plato. P. coIX.

obeikandi.com

إن الفارق بين كانط وأفلاطون فارق العصر وتقدم العلوم الطبيعة، وإذا كان كانط قد أكّد أن العالم الذى نعيش فهي ونعرفه حقـًّا هو عالم ظاهرى فقط، ولا يمكن أن يقول الفيلسوف الحق غير ذلك، فإنه لم ينكر وجود عالم الشىء فى ذاته وإنما ينكر إمكان معرفته وبذلك يبدو أن كانط من الشاكّين فى إمكان المعرفة الميتافيزيقية ولكنه عاد، كما أشرنا، وأثبت الحقائق الميتافيزيقية كوجود الله وخلود النفس لا كمعرفة نظرية وإنما كنتيجة للضمير الخلقى لأنه لم تعد باقية لديه إلاّ ميتافيزيقا الأخلاق بعد أن رفض الميتافيزيقا الأنطولوجية التى كانت تدور حول إثبات الوجود لله وللنفس ولجوهر العالم المادى [45].

وإذا كان كانط قد استطاع التشكيك فى بعض أجزاء فلسفة ديكارت الإلهية – وهذا ما جعلنا نقدّم الحديث عنه قبل سبينوزا وليبنتز، فإن سبينوزا قد أكّد كثيرًا من القضايا الديكارتية، على الرغم من قوله بمذهب وحدة الوجود الذى لم يعتنقه ديكارت ولا أفلاطون من قبله، بل إنه فى نظر البعض هو الديكارتى الوحيد الذى استطاع أن يطبق المنهج الديكارتى خاصة فى مجال الدين [46].

فقد بدأ سبينوزا حديثه حول الله بالتوحيد بينه وبين الطبيعة، فالجوهر عنده هو "الطبيعة الطابعة" أى الخالقة من حيث هو مصدر الصفات والأحوال، وهو "الطبيعة المطبوعة" أى المخلوقة من حيث هو هذه الصفات والأحوال نفسها[47]، فالله أو الطبيعة إذنْ خالدين، خالقين لذاتهما. وخلقهما لذاتهما يمتلك الصفات اللانهائية التى تمثل العلّة لكل الأشياء، إذْ أن كل شىء أقلّ من الله لا يستطيع أن يفسّر تمامًا كفاعلية لصفاته الجوهرية الخاصة أو لجوهره، فالمعرفة والتفسير لأى شىء محدود فى هذا الحس يُعدّ انتاجًا لله الذى لا يشمل وجود هذه الأشياء

(45) محمد ثابت الفندى "مع الفيلسوف"، بيروت، دار النهضة العربية، 1974م، ص 54 – 55.
(46) حسن حنفى، نفس المرجع السابق، ص9.
(47) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 111.

obeikandi.com

فحسب بل كل صفاتها الجوهرية انعكاس لوجوده وجوهره[48]. فالعقل اللامتناهى أو "فكرة اللّه" التى هى معاول مباشر للقوة الفكرية الإلهية اللامتناهية، أى القوة الروحية الباقية هى هى أبدًا فى الطبيعة مع اختلاف الظواهر الروحية الجزئية، كما أن الحركة باقية هى هى أبدًا فى الامتداد. وما يصدق على أحوال الامتداد يصدق على أحوال الفكر، فإن ترتيب المعانى فى الفكر صورة من ترتيب الأعيان فى الامتداد، وإذا كان من طبيعة الموجود المفكر أن يكوّن معانى مطابقة، فمن المحقق أن معانينا غير المطابقة آتية من كوننا جزء من موجود مفكر وأن عقلنا مكوّن من معانى ذلك الموجود بعضها كامل وبعضها ناقص [49].

ولعلّ التأثير الأفلاطونى يبدو فيما كتبه سبينوزا فى "الأخلاق". إذْ إن بعض قضايا هذا الكتاب قريبة الشبه من آراء حول الألوهية لأفلاطون، فالقضية العشرون من هذا الكتاب تقول : "إن وجود اللّه وماهيته أمر واحد. ومن هذه القضية مشتقة تقول: ومن ذلك ينتج أن وجود اللّه حقيقة خالدة مثل ماهيته، والقضية الخامسة والعشرون تقول: ليس اللّه هو العلّة المحايثة لوجود الأشياء فقط بل لماهيتها أيضًا"[50]. فإيمان سبينوزا الواضح بوحدة الوجود وعدم التفرقة لديه بين اللّه والطبيعة، نجده بصورة أقل حدة لدى أفلاطون الذى حدّثنا عن الطبيعة الحية التى تمتلك نفوسًا إلهية. وهذا لا يعنى أننا نقرّ بأن أفلاطون قد ذهب إلى شىء من وحدة الوجود، ولكن يعنى أن إحلال أفلاطون الإله فى الطبيعة، فى كواكبها، وأفلاكها، وموجوداتها، يُعدّ تبشيرًا بهذا النوع من مذاهب وحدة الوجود الذى وجدت صورته الواضحة الأولى على يد تلميذه أفلوطين [51].

ذلك بالإضافة إلى أن سبينوزا يقرّ فى إحدى ملاحظاته فى "الأخلاق" أن

(48) Hampshire (Struart), Spinoza, Penguin Books London, 1953, p. 48.

(49) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 113.

(50) سبينوزا، الأخلاق، نصوص منشورة فى كتاب ستيورات هامبشير، عصر العقل، ترجمة ناظم الطحان، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومى، 1974م، ص 133– 135.

(51) انظر: أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان، ص 440.

obeikandl.com

خلق الأشياء قد تمّ بواسطة علل وسيطة. فهو يقول فى تلك الملاحظة: "ينبغى أن تكون بعض الأشياء مخلوقة من قبل اللّه مباشرة وبخاصة تلك الأشياء التى تنجم بالضرورة عن طبيعة الأشياء المطلقة. وهذه المخلوقات الأولية نظرًا لكونها العلل الوسيطة المؤدّية إلى أشياء أخرى، والتى لا يمكن مع ذلك أن توجد أو تتصور بدون اللّه فإنه ينتج عن ذلك أن اللّه هو السبب الأقرب من تلك الأشياء، خلقها مباشرة، وليس كمَنْ امتلك السبب من نوعه على الإطلاق، لأنه لا يمكن وجود آثار اللّه بدون أسبابها وينتج عن ذلك أيضًا أنه لا يمكن القول حقًّا بأن اللّه هو السبب البعيد للأشياء المفردة ما لم نميز هذه الأشياء من الأشياء التى يخلقها اللّه مباشرة أو أنها تصدر عن طبيعته المطلقة. لأننا نفهم من السبب البعيد السبب الذى لا صلة بينه وبين نتائجه بحال من الأحوال. غير أن جميع الأشياء الموجودة، موجودة فى اللّه، وهى تعتمد على اللّه وبدونه لا يمكن لها أن توجد ولا أن تُتصوَر[52].

وقد قدّم ليبنتز (1649 – 1716) صورة أخرى من مذهب وحدة الوجود[53]، إلاّ أن بها عناصر أفلاطونية أكثر وضوحًا مما كانت لدى سابقه سبينوزا، فبحثه الدائب عن الوحدة وراء التنوع وهذا الإقناع لديه بأن الفكر والوجود فى صميمهما شىء واحد يجعلان منه فيلسوفًا أفلاطونيًا [54]. ليبنتز نفسه يقرر ذلك فى مقدمة كتابه "المقالات الجديدة عن العقل الإنسانى" الذى خصصه للرد على لوك حينما يقول بصراحة: "إن مذهب لوك أقرب إلى أرسطو ومذهبى أقرب إلى أفلاطون. وإنْ كان كلانا قد انتقد فى أمور كثيرة مذهب هذين الفيلسوفين"[55].

فلم يكن اللّه عند ليبنتز مجرد فرض يرضى مطالب الفكر الذى يريد الراحة والعزاء فى المطلق، ولا كان حلقة أخيرة فى سلسلة من الأسباب الممكنة، وإنما هو

(52) سبينوزا، الأخلاق، الترجمة السابقة، ص 135 – 136.
(53) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 138.
(54) عبدالغفار مكاوى، تقديم ترجمته العربية لليبنتز، المونادولوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهى، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، 1978م، ص 60.
(55) نفسه، هامش ص 60.

"السبب الكافى" الذى يجعل كل حلقة من حلقات السلسلة ممكنة بحيث يستطيع الفكر أن يصل إليه إذا انطلق من أيّة حلقة منها.

ويقيم ليبنتز دليله على وجود الله على الحقيقة مثله فى هذا مثل أفلاطون والقديس أوغسطين، فإذا كانت الحقائق خالدة وثابتة، فإن ليبنتز لا يستنتج من ذلك وجود إله يكون هذا المبدأ الخالد الثابت لهذه الحقائق. وإنما ينهج طريقًا آخر يدل على طابع تفكيره. فهو يستنتج من واقعية الأفكار (أو المثل) الخالدة والحقائق الأبدية التى نعتمد عليها، ضرورة وجود علّة أو سبب لهذه الواقعية. إن إمكان الأفكار – أى إمكان تصورها – وضرورة الحقائق الأبدية ليسا إلاّ صورة من صور الواقع، ولابدّ أن يكون مصدر هذا الواقع موجودًا بالفعل. ولابدّ أن يكون ضروريًّا ضرورة الأفكار والحقائق نفسها [56].

ويعبر ليبنتز عن هذا الدليل فى فقرتين من فقرات المونادولوجيا حينما يقول: "من الحق أيضًا أن الله ليس هو مصدر الموجودات فحسب، بل هو كذلك مصدر الماهيات، بقدر ما تكون واقعية، أو هو بمعنى آخر مصدر ما يحتوى عليه الإمكان من واقع. ذلك أن الذهن الإلهى هو منطقة الحقائق الأبدية، أو الأفكار التى يتوقف عليها وجودها وبغير وجوده لن يكون فى الإمكانات واقع، ولن يكون فيها شىء موجود فحسب، بل يكون فيها كذلك شىء ممكن، لأنه إنْ كان ثمة واقع فى الماهيات أو الإمكانات أو حتى فى الحقائق الأبدية، فلابدّ أن يقوم سبب هذا واقع على شىء موجود وفعلى، وبالتالى على وجود الكائن الضرورى الذى تتضمن ماهيته وجوده، والذى يكفيه أن يكون ممكنًا لكى يكون واقعيًّا"[57].

ويربط ليبنتز هذا الجزء من مذهبه بعالم المُثُل عند أفلاطون فيقول فى "رسالته إلى هانشيوم": إن من أروع ما ذهب إليه أفلاطون القول بأن فى الذهن

(56) عبدالغفار مكاوى، نفس المرجع السابق، ص 53.
وانظر كذلك فى المقارنة بين المثل الأفلاطونية ومونادات ليبنتز Ritchie, Plato.
(57) ج. ف. ليبنتز، المونادولوجيا، الترجمة العربية، (فقرة 43– 44) ص 148 – 149.

obeikandi.com

الإلهى عالمًا معقولاً، وأنا أميل إلى تسميته منطقة الأفكار [58] ولو أننا قرأنا الفقرتين من "المونادولوجيا" جيدا لأدركنا أن وصف فلسفة ليبنتز بالمثالية الواقعية أو المثالية الموضوعية [59] لم يكن وصفًا بعيدًا عن الصواب، فإثبات وجود الله على أساس الحقيقة هو الوجه المقابل لإثبات وجوده على أساس الحدوث أو الإمكان، وبينما ينطلق الدليل الأخير من الطابع الفعلى والواقع الممكن، نجد الدليل الأول ينطلق من واقعية الضرورى. فليبنتز يؤمن بأن وجود الله فوق كل شك. وأن الله هو مصدر الحقائق الأبدية الخالدة، وهو كذلك خالق العالم الممكن [60].

ولذلك فقد قلنا من قبل إن "الوحدة" هى أول ما يلفت النظر إلى فلسفة ليبنتز إذْ أنها فلسفة تحاول أن تضم الكثرة فى مركز واحد أو بؤرة واحدة. صحيح أن التجربة تعلمنا كل لحظة أن الأشياء متعددة ومتنوعة. ولكن الفلاسفة قد تساءلوا منذ القدم أهناك وحدة تضم هذه الكثرة الهائلة من الأشياء، وعلى أى نحو تتم؟ أم أن هذه الوحدة شىء من صنع العقل الذى يفرضها على الموجودات المتعددة بطبيعتها ؟

ولقد كانت إجابة أفلاطون على هذا السؤال – كما عرفنا من قبل – أنه افترض وجود "ايدوس" أو مثال أو نموذج تشارك فيه أشياء مختلفة، ثمّ حاول بعد ذلك أن يوحِّد بين هذه المثل والنماذج العديدة فى مثال أعلى أو نموذج أشرف وأسمى سماه "الإله" حينًا، و"الخير" حينا. وقد تابع ليبنتز خطى أفلاطون فى بحثه عن الوحدة التى تجمع الكثرة، ولكنه سلك منهجًا يختلف عن منهج أفلاطون، فهو قد تحدث مثلا عن أفكار أبدية خالدة، أى عن مثل أو نماذج أولى لكل المخلوقات، وهذه المثل أو النماذج كائنة فى عقل الله. وأن جميع الأشياء المتناهية على علاقة

(58) نفسه هامش ص 149.

(59) المعروف أن تيلور قد أطلق على مذهب أفلاطون "الواقعية التصورية Conceptual Realism وهى تسمية قريبة من تلك التسمية لمذهب ليبنتز. (انظر: فؤاد زكريا، دراسته لمحاورة "الجمهورية"، ص 146 – 147.

(60) عبدالغفار مكاوى، نفس المرجع السابق، ص 53– 54.

obeikandi.com

ببعضها البعض وهذه العلاقة تؤلِّف بينها وحدة حقيقية [61].

ويرى ليبنتز أن حديثنا عن وحدة العالم يضطرنا فى نفس الوقت للكلام عن مبدأ لهذه الوحدة من خارج العالم سواء أكان هذا المبدأ هو اللّه أم الأفكار. ولكنه يرى من ناحية أخرى أنه لا يمكن تفسير هذه الوحدة القائمة داخل العالم إلاّ بالرجوع إلى اللّه لأن اللّه هو أصل جميع المونادات المخلوقة أو المتناهية، وعلّة تجانسها واتساقها مع بعضها البعض [62].

ولقد بدأ هيجل Hegel (1770 – 1831) هو الآخر يأخذ بالفكر الأفلاطونى الإلهى حينما كان طالبًا لعلم اللاهوت فى توبنجن Tübingen. فقد أخذ الجدل الأفلاطونى، وكرر المدائح للطريقة الديالكتيكية فى كل المحاورات الأفلاطونية وبالذات "بارمنيدس" التى عدّها أعظم ما قدم فى الفلسفة الاغريقية. وحينما كان طالبًا لعلم اللاهوت المسيحى بدأ فى تطبيق هذا الديالكتيك على الدين المسيحى وكل الأديان [63].

وقد أقام هيجل تعارضًا بين الفكر (الذى يشمل كل شىء فى العالم) وبين المعطيات الحسية وبين التصورات التى تبقى معزولة وموضوعة بعضها فوق بعض، ومن هذا التعارض قال: إن المنطق إذنْ يندمج بالميتافيزيقا التى هى علم إدراك الأشياء بشكل أفكار، وتعتبر هذه الأفكار أنها تعبر عن ماهيات الأشياء. وعندما نقول: إن التفكير، من حيث أنه التفكير الموضوعى، هو المبدأ الباطنى للكون، فقد يبدو أنه يجب أن ننسب الوعى إلى أشياء الطبيعة. ولكننا نشعر بنفور إذْ نعتبر الفعّالية الباطنية للأشياء على أنها تفكير، لأننا نقول: إن ما يميز الإنسان من سائر موجودات الطبيعة هو التفكير. فيجب علينا إذنْ أن نعتبر الطبيعة أنها نظام من

(61) عبدالغفار مكاوى، نفس المرجع السابق، ص 58.
(62) نفسه، ص 59.
(63) Muller (G. E.), Religion and Dialectical Philosophy, an essay in "Religion in Philosophical and Cultural Perspective", P. 273.

الأفكار اللاواعية وأنها كعقل أصيب بالتحجر على حد قول شلنج. ولذا يستحسن، لتجنب سوء التفاهم، استعمال كلمة تحديدات التفكير بدلاً من التفكير ذاته. بل إنه – فى نظر هيجل – يجب اعتبار المنطق نظامًا من تحديدات التفكير حيث يزول التعارض بين الذاتى والموضوعى (بالمعنى المألوف) وهذا المعنى الهام الذى يقدّمه هيجل – كما يقول، عن التفكير وعن تحديداته هو أكثر ما يكون وضوحًا لدى الأقدمين حينما كانوا يقولون بأن النوس nous (العقل) هو الذى يدبّر الكون أو عندما نقول بأنه يوجد فى الكون جانب من العقل. ونفهم من ذلك أن العقل هو روح الكون، وأنه كائن فيه ومحايث له وأنه طبيعته الخاصة، وما هو صميمى فيه، بل إنه الأساس العام للوجود (64).

وعلى الرغم من مخالفة تلك الصورة التى قدّمها هيجل بالطبع لمذهب أفلاطون فإنه فى تحليلاته الأخرى قد وصل – كما يقول ستيس – إلى أن الظاهر هو ذلك الذى يعتمد على الحقيقة reality، أعنى أن وجوده مستمد من الحقيقة بطريقة ما أو معتمد عليها بصورة من الصور. ولو قلنا هنا أن الكلى هو الحقيقة، وأن عالم الحواس هو الظاهر، فسوف يكون علينا أن نبين أن الفكر يخلق عالم الحواس. وهذا بالضبط ما دعى أفلاطون إلى أن يحاول أن يبين أن المُثُل هى الموجودات التى أنتجت العالم فعلا. أعنى أنها الأساس الأول، والعلّة الأولى لجميع الأشياء. والواقع أن مفهوم الحقيقة يتضمن ذلك بالضرورة، فلو كان فى الكون شىء حقيقى وجميع ما عداه عبارة عن ظاهر، لكان معنى ذلك أن هذا الشىء الحقيقى هو الذى أنتج هذا الظاهر.

ولّما كانت كل فلسفة كلية لابدّ أن تذهب إلى أن الحقيقى هو الكلى، فإننا نصل هنا إلى تحديد أبعد للفلسفة الكلية، وهو القول بأن: الكلى هو الوجود المطلق والنهائى الذى هو أساس الأشياء جميعًا وهو الذى أخرج العالم من ذاته. إذْ لابدّ أن نتذكر أن هذه الفلسفة لا ترى فحسب أن الحقيقى لا يوجد وجودًا فعليا، أعنى

(64) أندريه كريسون وأميل برييه، هجيل، ترجمة أحمد كوى، لبنان بيروت، دار بيروت للطباعة والنشر، 1955م، ص 85 – 86.

obeikandl.com

الكون كله، عبارة عن ظاهر نشأ من الكلى [65].

obeikandl.com

(65) ولتر ستيس، فلسفة هيجل، ترجمة إمام عبدالفتاح إمام، تقديم د. زكى نجيب محمود، بيروت، دار التنوير، 1982.

وتعد هذه الدرجات المختلفة للوعى النظرى بتلك التحديدات مطابقة لدرجات الحقيقة المختلفة المتصورة كموضوعات للمعرفة التى يظهر فيها المطلق كقيمة غير مشروطة للحقيقة وتعد الدرجات المختلفة للوعى العملى – على ذلك – مطابقة للنظم السياسية الاقتصادية، القانونية، والأخلاقية المختلفة للدول، وكذلك مطابقة للنظم الفردية عند الأشخاص ويظهر المطلق هنا كقيمة غير مشروطة للخير(66).

وإذا ما نظرنا إلى ما قدمناه من وجهات نظر الفلاسفة المحدثين فى الألوهية لوجدنا بشكل عام أن لمذهب الألوهية الحديث سمة متميزة مستمدة من الظروف العقلية الخاصة بالتى أحاطت بنشأته، فلقد تواطأت اتجاهات ثلاثة فى الفترة التى امتدت من ديكارت إلى كانط هى: التناول الرياضى التكنولوجى للطبيعة والتوكيد على علو الإله على حساب بطونه، وإضفاء الطابع الظاهرى على الأشياء المحسوسة. تواطأت هذه الاتجاهات الثلاثة لتجعل العالم الطبيعى يبدو خاليًا تمامًا من الدلالة الإلهية. وإزاء هذه الإزالة للإله من منطقة التجربة المألوفة، انفتح طريقان أمام عقل القرن التاسع عشر. إمّا تأليه الطبيعة نفسها، وإمّا استبعاد ما هو إلهى استبعادًا تامًا.

وسلكت المثالية الترانسندنتالية وهيجل الطريق الأول، على حين اتخذ الإلحاد الطريق الثانى – وإنْ كنا لم نتناوله – إلاّ أن الاختيار الالحادى لم يتم بمعزل عن التوليف (مركب الموضوع الهيجلى)، والحق أن ما جعل الإلحاد الحديث قويًّا إلى هذا الحد، وجذابًا منذ البداية هو احتجاجه على إغراق الإنسان والطبيعة والفنون والعلوم الطبيعية فى الكل الروحى المطلق. ومن فويرباخ فصاعدًا بُنيت قضية مقنعة للإلحاد حول دفاعه عن الطبيعى والإنسانى ضد روح مطلقة طاغية (67)، وبدلاً من تمييز هذه الروح عن الإله المتعالى، والنظر – على هذا النحو – إلى الأشياء والأشخاص فى علاقتهم باللّه، أغلق الفلاسفة الملحدون على أنفسهم فى الطبيعة، وبحثوا عن القيم الأرضية دون غيرها، وبرروا استبعاد اللّه التام باللجوء إلى المذهب

(66) Muller (G. E.), Op. cit. p. 272.

(67) جيمس كولينز، نفس المرجع السابق، ص 396.

التجريبى الفلسفى، وكشوف العلوم ومناهجها. بل لجأ الإلحاد – تدعيمًا لموقفه – إلى كل ما تمخّض عنه العلم الحديث من إنجازات، فلجأ إلى الحدود التى وضعت للمعرفة التجريبية وإلى الطبيعة التطورية للكون وإلى النشأة الطبيعية للإنسان، وإلى النظرة التكنولوجية للإنسان وللطبيعة بوصفهما موضوعين يمكن حسابهما والتحكم فيهما، كما لجأ إلى توجيه المجتمع وتفسير التاريخ وفقًا للغايات الإنسانية. ولكن كان لابدّ من تفسير هذه الوجوه جميعًا – لكى تفضى إلى النتيجة الإلحادية – بمجموعة من المبادئ الفلسفية التى ورث العصر الحديث شطرًا منها عن نزعة هيوم التجريبية وشطرًا آخر عن النزعة المثالية المطلقة [68].

وقد أنتجت هذه النظرات الحديثة فى الألوهية، مذاهب فلسفية معاصرة لا تستطيع أن تقدّم أى تصور واضح عن اللّه أو حتى تقديم صورة معينة للإيمان. فليست هى بالفلسفات المادية الخالصة ولا الإلهية الخالصة، ويعبر عن هذا التململ وليم جميس (1842 – 1910) الذى رغم أنه لم يرفض الدين ولا التدين ورأى أن اللّه يرعى منافعنا العليا ويوفِّر لأمانينا وسائل إرضائها فى عالم باق، والمذهب الروحى صادق فقط بهذا المعنى وبهذا المقدار نفسه [69].

ونجده يقول من ناحية أخرى: إن المادة إذا ما بشّرت بالنجاح وقادت عالمنا إلى الاقتراب من الكمال على نحو موصول، فأى رجل منطقى سيعبد المادة توًا وبكل غبطة، كما يعبد سبنسر القوة المزعومة التى لا سبيل إلى معرفتها، إذْ أنها لن تؤدّى إلى البر الآن فقط بل ستؤدّى إليه إلى الأبد. وهذا كل ما نحتاج إليه. وحيث إنها من الناحية العملية تفعل كل ما يستطيع اللّه أداءه فهى معادلة ومكافئة له ووظيفتها هى وظيفة إله [70].

---

(68) جيمس كولينز، نفس المرجع السابق، ص 396– 397.

(69) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 420.

(70) وليم جيمس، البراجماتية، ترجمة محمد على العريان، تقديم زكى نجيب محمود القاهرة، دار النهضة العربية، 1965م، ص 129.

ويقرر فى موضع آخر من "البراجماتية" أن رأيه النهائى عن الله لا يمكن حسمه إلاّ بعد أن تسوى كل الحقائق حسابها بعضها مع بعض وتستقيم معًا[71].

ولكن البعض قد حاول إيراد مفهوم لله – كما تصوره جيمس – وهذا المفهوم لا يقترب من الأفلاطونية إلاّ فى وصفه للإله بأنه خير، مما يوضح لنا أن هناك فى الفلسفة المعاصرة من المذاهب، مَنْ ابتعدت عن مذهب أفلاطون فى الألوهية، وأخذت طرقًا أخرى تجريبية فى البحث عن الله وتصوره. فـ وليم جيمس لا يتصور الله على أنه خارج عن العالم أو متعالٍ عليه بل هو يتصوره على أنه جزء من الكون أو هو يتحدث عنه أحيانًا كما لو كان الحقيقة المثالية الباطنية فى صميم الأشياء. وما دام الله هو الجانب المثالى من الأشياء، فإنه لا يمكن أن يحوى كافة الأشياء أو أن يشمل فى وجوده جميع الموجودات. ولا يخلق الله الأشياء من الخارج، بل قد يكون من الممكن أن نقول: إن الأشياء فى جانبها المثالى تكون جزءًا من صميم وجوده. ومعنى هذا أن الله لا يخلق كل شىء. هذا فضلًا عن أن الخلق بالنسبة إليه ليس إلاّ بمثابة مجرد تنظيم آلى. وتبعًا لذلك فإن وجود الشر ليس بدليل مطلقًا على عدم وجود الله، إذْ إن الله هو شريكنا الأعظم الذى لا يكفّ عن محاربة الشر معنا. ولذا فالله موجود أخلاقى مشخص يمدنا بمعونته فى محاربة الشر دون أن يفرض علينا بعنايته طريقًا معينًا لا يكون علينا بعد ذلك سوى أن نسير فيه . وليس فى استطاعة الله أن يضمن لنا – على حد تعبير جيمس – خيرية العالم، هذا فضلاً عن أنه هو نفسه ليس بقادر على كل شىء. ولكن إذا كان العالم كثيرًا ما يحيد عن الطريق المرسوم لذلك لأن الله لا يكاد يكفّ عن أن يتخذ تصميمات جديدة !

وبالإجمال فإن جيمس يصف الله بأنه خير. ولكنه لا يقول أنه لا متناهٍ أو أنه قادر على كل شىء [72]. ولقد رفض الفيلسوف الوجودى المؤمن كارل ياسبرز

(71) وليم جيمس، نفس المرجع، ص 137.

(72) زكريا إبراهيم، دراسات فى الفلسفة المعاصرة، الجزء الأول، القاهرة، مكتبة مصر، الطبعة الأول، 1968م، ص 53.

وانظر كذلك فى مذهب جيمس عن الدين: اميل بوترو، العلم والدين فى الفلسفة المعاصرة، ترجمة أحمد فؤاد الأهوانى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973م، ص 242 – 253.

(1883) كل هذه التصورات الفلسفية للّه، فالفلاسفة قد بحثوا فى علو ثابت (غير متحرك) قائم وراء كون متناهٍ على هيئة وجود فردى وعلّة أولى لكل ما هو موجود. وشّة فلاسفة آخرون قد تصوروا الألوهية على أنها إله باطن (محايث) لجملة الواقع، وهذا الإله يظهر أو هو يتحقق بصورة لا متناهية فى الفرديات المتعينة فى التجربة وبواسطتها. وهذان التصوران للإله أعنى المذهب التأليهى Theiste، ومذهب وحدة الوجود Pantheisme على درجة واحدة من البطلان والتناقض لأن ما فى وحدة الوجود من قول بالمحايثة ينافى العلو، وما فى مذهب التأليه من علوٍ ينافى المحايثة [73].

وإذا كان نجم أفلاطون قد خبا) لدى بعض أولئك الفلاسفة الماديين أو المؤمنين كما رأينا لدى ياسبرز – فإنه قد ارتفع على يد آخرين اهتموا بأفلاطون اهتمامًا خاصًا. فقد ذكر جورج مور مثلاً فى تأريخه لحياته، أن ماكتجارت قد وصف برادلى ذات مرة بأنه "كفكرة أفلاطونية تخطر فى الحجرة"[74].

وقد استخدم جورج سانتيانا – (1863 – 1952) اسمًا جديدًا للتعبير عن مُثُل أفلاطون فأطلق عليها اسم "الماهيات" إذْ إن الماهيات عند سانتيانا شأنها شأن المثل عند أفلاطون ما هى إلاّ الصور الأصلية أو النماذج الأزلية لكل الكائنات. وقال سانتيانا: إن كل واحد منا فى وسعه أن يتعلّم إدراك المُثُل التى تكون الأساس الذى تقوم عليه الكائنات، إنه هو سر النمو الذى يكمن وراء تفتح الزهرة ونداء الذى يتمثل فى شروق الشمس. وخلال هذه الومضات من الإدراك الأكثر وضوحًا وصفاء، فإننا نمر بتجربة من النشوة، كأنما نبعد عن أنفسنا، فبينما نحن نجاهد طوال طريق حياتنا الضيق الذى نسير فيه من الميلاد إلى الموت، وقد أعمانا الجهل، نجد

(73) ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية من كيركجورد إلى سارتر، ترجمة فؤاد كامل، مراجعة محمد عبدالهادى أبو ريده، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، 1966، ص 259.

(74) Moore (G. E.), An Autobiography, an essay in "The Philosophy of G. E. Moore", Edited by Paul A, Schilpp, Northwestern University, Evanston and Chicago, 1949, p. 22.

أن فى لحظة من لحظات كشف الحجاب نشاهد الأبدية. وفى مثل تلك اللحظات التى تستغرق فيها أنفسنا، نرى كيف تضحك الماهيات الأزلية فى سمائها الأفلاطونية على هذا العالم المتقلّب إذا ما اختلست النظر إليه لحظة [75].

على أن هذه السماء بما فيها من "ماهيات ضاحكة" تبدو لسانتيانا وكأنها عالم جميل بغير رقيب. وكما فعل للاند Leland عالم الفلك، فقد أخذ هو يبحث فى الكون بمجهره عن اللّه فلم يجده. وفى الحقيقة إن العقل هو ماهية المخّ وكما ألمح سانيتانا فى مناسبات عدة، إن اللّه هو ماهية الكون. وقال فى هذا الصدد: "إن العقل هو محاكاة الإنسان للّه ولكن ما نوع هذا الإله الذى نحاكيه؟ إنه ليس إلهًا فى صورة البشر، وإنما هو روح تشمل كل شىء وتخلق كل شىء، روح تنسج من الكون صورة جميلة". إن إدراك اللّه على هذا التصور، كما قد انتهت إليه فلسفة سانتيانا، ليس إدراكًا الحاديا، ولكنه إدراك حلولى. فسانتيانا لا يُعدّ أفلاطونيا فحسب وإنما هو أيضًا من أنصار سبينوزا الذى يُعدّ أعظم الفلاسفة المحدثين فى نظره [76].

ولم يسلم من تأثير أفلاطون كذلك، فلاسفة التحليل. فقد كان محور فلسفة جورج مور G. Moore الأخلاقية، مناقشة لمفهوم "الخير فى ذاته" وتحليله لهذا المفهوم [77]. وكان برتراند رسل B. Russell فى بداية حياته مثاليًّا متشبعًا بآراء برادلى وتمنى لو بقى مثاليًّا "فقد كانت متعة مدهشة أن يجعل الإنسان نفسه يعتقد بأن الزمان والمكان غير حقيقيين، وأن المادة وهم، وأن العالم فى الحقيقة لا يحتوى على شىء سوى العقل"، وقرأ رسل كذلك هيجل وكانط وكان إعجابه بهما كبيرًا [78].

---

(75) هنرى توماس، نفس المرجع السابق، ص 388 – 389.

(76) نفسه، ص 389.

(77) انظر :

Moore (G. E.), Principia Ethica, London, Cambridge Press, 1929, PP. 37 – 41.

(78) محمد مهران، فلسفة برتراندرسل، القاهرة دار المعارف، الطبعة الثانية، 1979م، ص 37.
وانظر كذلك: ياسين خليل، مقدمة فى الفلسفة المعاصرة، لبنان، بيروت، مطابع دار الكتب، منشورات الجامعة الليبية الطبع الأولى 1970م، ص99.

ولقد كان رسل فى الفترة التى كتب فيها "أصول الرياضيات" الذى نشره عام 1903 واقعيًّا بالمعنى الأفلاطونى، فقد كان يشارك فريجه الاعتقاد فى الحقيقة الأفلاطونية للأعداد فكان يتصورها فى خياله تسكن عالم الوجود الأبدى[79].

وقد قدّمت النظرية النسبية ونظرية الكم مادة جديدة ونظرة مختلفة عن العالم الذى نعيش فيه فكانت قاعدة لفلسفات وتأملات اشترك فيها العلماء والمفكرون والفلاسفة. كما كان لمناهج البحث فيها الأثر الكبير فى تغيير الأساليب التجريبية القديمة والانتقال صوب الطريقة الرياضية للتعرّف على أسرار الطبيعة وظواهرها الخفية، فأصبح هذا الانقلاب فى الطريقة بمثابة عامل مساعد لظهور فلسفات تقترب فى روحها من الاتجاهات الفكرية العامة للفلسفة الفيثاغورية[80].

وأبرز مثال لهذه الفلسفات، فلسفة جيمس جينس J. Jeans المثالية الرياضية التى إنْ نظرنا فيها وجدنا بينها وبين فلسفة أفلاطون شبهًا كبيرا وذلك لالتقاء آرائهما فى نقاط فلسفية كثيرة أهمها، اعتقادهما أن العالم المادى مجرد ظل للحقيقة الكلية الخالدة، وأن الرياضيات هى الطريقة التى توصلنا إلى معرفة الحقائق الأبدية أو تكشف لنا عن وجود عقلى كلى. ويتفق جينس مع أفلاطون فى أن العلم الطبيعى لا يطلعنا إلاّ على ظواهر الحقيقة ويعتقد مثل أفلاطون بأننا نعيش فى كهف لا تظهر منه غير أشباح الحقيقة. والعلم لا يعرف ما إذا كانت وراء هذه الأشباح حقائق خارجية، فهو يدرس ظل الأجسام الساقطة لأنه يجد سلوكها شبيهًا بالأجسام الساقطة فيفسّر سلوكها بفلسفة ميكانيكية. إن الكهف الذى نعيش فيه تنعدم فيه، لأن الحقيقة كما يراها جينس خارجة عن الكهف[81].

وفضلاً عن هذا التشابه بين الفلسفتين، فإن بينهما مبادئ فلسفية أخرى مشتركة. فالرياضة والاستدلال فى فلسفة أفلاطون مرتبة وسطى تتوسّط بين عالم

(79) محمد مهران، نفس المرجع السابق، ص39.
(80) ياسين خليل، نفس المرجع السابق، ص 183.
(81) نفسه، ص 189.

Obeikandl.com

الحس وعالم الحقيقة. أمّا الحقائق الأبدية فهى المرتبة الأخيرة التى يمكن أن يصل إليها العقل الإنسانى. والحقائق الأبدية عبارة عن مُثُل رياضية مفارقة تشبه فى كثير من الوجوه فلسفة جينس فى الرياضة البحتة. والحقائق الرياضية فى فلسفة أفلاطون وجينس هى المبادئ الأساسية التى بنى الله الكون بموجبها. فالله عند أفلاطون مهندس عظيم صمم الكون على هيئة أشكال هندسية، ولكن الله عند جينس ذو قدرة هندسية أكبر، خلق الكون بموجب قوانين طبيعية أو رياضية، وبذلك وقع فى مثالية رياضية عندما اعتقد أن فى ذلك برهانًا على أن الكون هو فكر الله. وكان عليه أن يميز بين القول: "إن الله خلق الكون تبعًا لقوانين رياضية". وبين "أن الكون هو فكر الله"، لأن المقدمة الأولى لا تؤدّى إلى النتيجة. فبينما تبين الاولى اعتراف جينس بالعالم المادى المطبوع بالقوانين الرياضية، تقوم النتيجة بإثبات روحية الكون بعيدًا عن المادية والطبيعة [82].

أمّا الأفلاطونى الأكبر فى الفلسفة فهو وايتهد A. N. Whitehead (1861 – 1947)، الذى نجد أفلاطون يتخلل كل فلسفته، وبالذات فلسفته الإلهية حتى أنه ينكر فكرة الخلق الإلهى من العدم كأستاذه، إلاّ أنه يستبقى عبارة "الإبداعية" لتدل على الاتجاه إلى الصيرورة، وإلى كون الذات علّة نفسها فيما تتخذه من قرارات، وعلى ترتيب الموضوعات ثم الفناء. فالإبداعية هى ما يكون به العالم الفعلى انتقالاً إلى الجدة وتقدما مستمرا صوب أشكال جديدة للوجود غير أن الإبداعية ليست هى نفسها كيانات ومن ثمّ فإنها تحتفظ بأقدامها فى الواقع من خلال الموجودات الفعلية أو المناسبات الزمانية التى تسلك فيها الإبداعية سبلها المحددة إلى الصيرورة [83].

وفى "الدين فى دور التكوين" Religion in the making، يقدم وايتهد عرضًا

(82) ياسين خليل، نفس المرجع السابق، ص 193 – 194.
(83) جيمس كولينز، نفس المرجع السابق، ص 443.

عن طبيعة اللّٰه، فاللّٰه يُقال فيه ككائن فعلى ولكنه من نوع خاص فهو كائن حقيقى ولكنه ليس زمانيًا دنيويًا، فهو الأساس السابق المشروط به كل نشاط إنسانى.

وبهذا لا يعنى وايتهد أن اللّٰه متقدم على العالم فى الزمان. فاللّٰه متقدم فى هذا، على العكس من العلل، فهو ليس نتيجة للعالم أو معتمدًا عليه، مع أن العالم يحتاج إليه. فاللّٰه ليس مشروطًا بالعالم وهو لهذا ليس زمانيًا دنيويا [84].

وإذا كان الكثير من اللاهوتيين المسيحيين الذين كتبوا عن مبدأ الخلق بدقة قد ميّزوا بين أسطورة "سفر التكوين" وأسطورة أفلاطون فى "طيماوس" وأكّدوا أن أول هذه الاختلافات يكمن فى العبارات التى صوّر بها فعل اللّٰه فى الخلق فى الأسطورتين فإن وايتهد – كما يرى Thompson – كان مع اللاهوتين المسيحيين الذين كانوا أكثر انتقادًا لتلك الصعوبات المترتبة على استعمال أسطورة "سفر التكوين" كنموذج لخلق العالم، والذين قدروا قصة أفلاطون المرجحة لديهم. فقد كان اقتراح أفلاطون فى "طيماوس" أكثر فائدة إذا طبق على اللاهوت المسيحى، إذْ سيزوده بمبدأ أكثر تماسكًا للخلق [85].

إذْ أن "طيماوس" أفلاطون قد قرر صدقًا – كما يرى وايتهد – أن خلق العالم يعنى حلول صورة النظام فى هذا العالم المشوش، مؤسسة فى دورة كونية، إنه ليس البداية لأمر واقعى محقق ولكنه حلول صورة معينة لنظام اجتماعى [86].

وعلى الرغم من أن فلسفة وايتهد تعتمد على أسس تجريبية، إلاّ أنها فى الوقت نفسه تستهدف بناء ميتافيزيقا، والميتافيزيقا فى رأيه مجرد تركيب، وإذا كان العلم يدرس الأشياء مجزأة ومنفصلة عن بعضها، فمن واجب الفلسفة تركب

(84) Thompson (K,. F.), Whitehead's Philosophy of Religion, Mouton, The Hague, Paris. 1971, PP. 56 – 57.

(85) Ibid, P. 56 – 57.

(86) Whithead (A. N), Process and Reality, The Free press, New York. First es. 1969. p. 114.

Obeikandl.com

هذه الأجزاء بشكل يوصلنا إلى معرفة الطبيعة ككل غير مجزأ، والطبيعة فى فلسفة وايتهد تتألف من حقائق وجودية يعرِّفها بأنها الحقائق النهائية [87].

ولكن ما هى تلك الحقائق الوجودية أو ما هى الخصائص الجوهرية لتلك الحقائق الوجودية؟ يعتقد وايتهد أن لكل حقيقة وجودية قطبين، عقلى أو ذهنى وقطب طبيعى أو فيزيائى، فتكون جميع الحقائق الوجودية محتوية على إدراك. ولكن وايتهد يعدل عن هذه الصفة ويستعيض عنها بالإدراك اللاشعورى لاعتقاده أن الشعور أو الإدراك يمثل حقيقة تطورية عالية للقطب العقلى.

والحق أن نظرية وايتهد فى الأشياء الأبدية eternal objects نظرية تبدو غامضة، فإمّا أن نعتبرها قريبة الشبه بنظرية المُثُل الأفلاطونية أو نعتبر الحقائق الأبدية شبيهة بالمعانى الكلية المجردة. ومن المعروف أن أفلاطون يميز بين عالمين أحدهما تسود فيه الصيرورة والتغير والحركة، والآخر تسود فيه الحقائق الثابتة بعيدًا عن تأثير الزمان والمكان. أمّا نظرية وايتهد فإنها شبيهة بنظرية أفلاطون من حيث أبدية هذه الحقائق، ولكنها تختلف عنها فى أمرين: إن مُثُل أفلاطون مفارقة وسامية فوق العالم المادى وإن الحقائق الوجودية عند وايتهد حقائق نهائية لا يمكن أن تضمحل أو تختفى فى الأشياء الأبدية.

أمّا إذا قلنا: إن الأشياء الأبدية هى المعانى الكلية المجردة، فإننا سنكون قريبين مما يعنيه وايتهد فى النظرية، فالأشياء الأبدية ليست حقائق نهائية مفارقة كما فى مثل أفلاطون، بل إنها على العكس تصبح واقعًا Concrete حينما تدخل فى الحقائق الوجودية. فهى بذلك مصدر الجدة فى التغير الخلاق. وإذا كانت المعانى الكلية المجردة فى العقل أو فى العقل الكلى (كما جاء فى مذهب أفلوطين) فإن الأشياء الأبدية لابدّ أن يكون لها حقيقة وجودية تنظم فيها لكى تكون جاهزة فى جميع الأوقات لتدخل فى تغير العالم الواقعى، وهذه الحقيقة هى الله [88].

(87) ياسين خليل، نفس المرجع السابق، ص 246.
(88) ياسين خليل، نفس المرجع السابق، ص 248 – 249.

obeikandl.com

وهكذا فالطبيعة الدائمة للّه مركبة – كما يقول وايتهد – من تآلف كثرة من العناصر مع فرد مدرك لذاته. إنه بالضبط بقدر تكثره بقدر ما تكون وحدته. وهو أيضًا بقدر واحديته الحقيقية المباشرة لا يُعدّ متحركًا إلى أبعد من ذاته. وعلى هذا النمط يجب أن يكون فهمنا لحقيقة اللّه ككثرة من المكونات الفعلية فى عملية الخلق. هذا هو اللّه فى وظيفته كملك للسماء. فكل حقيقة فعلية فى العالم الدنيوى تأتيه من طبيعة اللّه، فالعنصر الماثل فى طبيعة اللّه ليس عنصرًا دنيويًّا فعلاً، بل هو مبدل هذا الكون الدنيوى الفعلى إلى مكون حى، له حقيقة أبدية دائمة [89].

وإذا كانت نظرية وايتهد فى الألوهية كما رأينا قد قامت على أساس أفلاطونى واضح، وإذا كان الكثير من نظريات الفلاسفة المحدثين السابقين قد تأثرت بآرائه سواء قدمتها بصورة صحيحة أو حولتها لتتوافق مع ما تقدمه هى، فإن السؤال الذى لعلّه يتردد الآن، هل ما يزال أفلاطون يؤثر حتى اليوم فى الفكر الغربى المعاصر؟

يجيب ماتيوس Mathews، بأن قليلاً من المفكرين المعاصرين يسلِّمون بأن مناقشات الفلسفة الأفلاطونية لمشكلة الخلود – على سبيل المثال – تُعدّ جازمة ومقياسا عريضا للموافقة على اعتقادهم فى الخلود المبنى على اعتقادهم أساسًا فى اللّه إذْ أن السبب الأوجه للاعتقاد فى الخلود، أنه متضمن فى الاعتقاد بإله للعالم[90].

أمّا لونج W. Long فإنه يقرّ بأن اعترافه الخاص بالإيمان يمكن تلخيصه بالربط بين أفلاطون والدين الخالص فى المسيحية كما فهمها كانط، إذْ أن أفلاطون والمسيحية، هما الهبتان العظيمتان اللتان لا تقدران بثمن لروحنا الغربية التى ورثت هذا الماضى. فهما يقدمان لنا الطريق المضىء البعيد عن العدمية [91].

وهذا مثال آخر للفكر الأفلاطونى وكيف نعيش من خلال أفلوطين حتى اليوم، إذْ إن هنرى دوميرى Henry Dumery قد اعتبر الديانة المسيحية موضوع بحثه،

(89) Whitehead (A. H.), Op. Cit.. P. 412.

(90) Mathews, Op. cit. p. 79.

(91) Long (Wilbur), Op. Cit., P. 54.

obeikandl.com

وحينما أحسّ بأنه فى حاجة إلى ميتافيزيقا خاصة يستخدمها كمرجع، رأى أن الميتافيزيقا الأفلاطونية أحسن ما يصلح لهذا النوع من التفكير الفلسفى. لأنها تبدأ من حضور اللّه فى العقل حضورًا ليس قائمًا على "مثال" اللّه أو على تصور اللّه، بل يكون اللّه فيه مصدر كل مثال وكل تصور. قال أفلوطين: "إن الواحد ليس موضوعًا للعقل بل إنه هو الذى يؤدّى إلى أن يكون للعقل موضوعات". والاتجاه التكوينى للعقل يرمى ويؤدّى إلى الاتصال باللّه، وهو – أى هذا الاتجاه – وراء كل حوار. وما يطلق عليه حوار مع اللّه، هو على نحو ما حوار مع النفس يعبّر فى المجال السيكولوجى عن العلاقة الغامضة الخفية، العصية على التعبير، التى تربط الروح باللّه [92].

فأفلاطون ومبادئ فلسفته السامية حول الألوهية، ما تزال تعيش لدى مفكرى هذا العصر المتدينين الذين يحاولون مناقشة قضايا الدين مناقشة فلسفية. وإذا كان قد شاب فهم أفلاطون على مرِّ تاريخ الفكر الفلسفى سواء فى العصر الوسيط أو فى العصر الحديث بعض الشوائب، فإن ذلك لم يؤثر على نقاء هذا الفكر وعظمته وسموه إذا وضعناه فى إطار عصره. ولعلّ الأمر يحتاج لمراجعة تصور أفلاطون للإله، لتقديم نظرة عقلية جديدة على ذلك التصور الإلهى الأفلاطونى، تبين سر عظمته على لسان مؤيديه، وبيان ما أخفق فيه على لسان معارضيه. وتحاول تلك النظرة كشف تصور أفلاطون الحقيقى ووضعه فى إطاره الصحيح وبيان فضله.

(92) جان لاكروا، نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة، ترجمة يحى هويدى وأنور عبدالعزيز، طبعة دار المعرفة بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين، 1975م ص 85 – 86.

obeikandl.com

الفصل الثالث

إله أفلاطون بنظرة عقلية

لعلّ ما قدّمناه فى الصفحات السابقة عن تأثير مفهوم الإله كما تصوره أفلاطون على الفلسفات الإسلامية والمسيحية الوسيطة، والفلسفة الحديثة والمعاصرة، قد بينّ لنا بما لا يدع مجالا للشك أهمية مراجعة هذا التصور الفلسفى للألوهية، وإعادة تقديمه بكل ما فيه من جوانب إيجابية وجوانب سلبية.

ولعلّ ذلك يتطلّب منا بداية أن نحدد أولاً معنى التأليه حتى نعرف متى يكون لدينا فلسفة إلهية، فالتأليه هو المذهب الذى يثبت وجود اللّه وينقسم إلى تأليه طبيعى Deism–Déisme ، وتأليه دينى Théisme - Theism. أمّا التأليه الطبيعى فإنه وإنْ أثبت وجود اللّه بالأدلّة العقلية الطبيعية، إلاّ أنه يرفض التسليم بالوحى والتغلغل فى معرفة صفات اللّه وعنايته. وأمّا التأليه الدينى فإنه يثبت وجود إله متعالٍ واحد ويعتمد على العقل والنقل فى تحديد صفاته وأفعاله.

ومذهب التأليه طبيعيًّا كان أو دينيا، نقيض مذهب الإلحاد الذى يقوم على إنكار وجود اللّه. إلاّ أن مذهب التأليه الطبيعى مقابل لمذهب التأليه الدينى حيث إن الأول يعتمد على العقل وحده، والثانى على العقل والنقل. وإذا كان مذهب التأليه الدينى يجعل عناية اللّه محيطة بكل شىء فإن مذهب التأليه الطبيعى لا يسلّم بتدخل إرادة اللّه فى العالم [1].

وإذا تساءلنا عن موقع أفلاطون الحقيقى بين هذين المذهبين التأليهيين، لوجدنا أنه لا يدخل بدقة فى أى منهما لأنه إذا كان يميل بالطبع إلى أصحاب التأليه

(1) جميل صليبا، المعجم الفلسفى، الجزء الأول، لبنان، بيروت، دار الكتاب اللبنانى، 1978م، ص 231.

obeikandi.com

الطبيعى فإنه يختلف عنهم فى أنه لم ينكر إرادة اللّه بل على العكس قال بعناية اللّه فى العالم وتنظيمه إيّاه ومراقبة ذلك النظام، وهو بالإضافة إلى ذلك قد عاش فى فترة تلت نزول الديانة اليهودية على نبى اللّه موسى عليه السلام ، وإنْ كان من المرجّح أنه لم يقرأ شيئًا مما أُنزل على موسى، فإنه لاشك قد تأثر بدعوته لأنه زار مواطن نزولها وتعرّف على مبادئها بالضرورة رغم بعد الشقة بينه وبين نزول تلك الدعوة.

فأفلاطون إذنْ وإنْ كان صاحب مذهب تأليهى فلسفى، قد انطلق بالضرورة من دوافع دينية وأخلاقية [2]، شارك فيها الدين والتراث اللاهوتى الشرقى السابق عليه، بالإضافة إلى الفلاسفة السابقين عليه من الإغريق وغيرهم.

والتصور الأفلاطونى للإله قد تأثّر به كل الفلاسفة التالين عليه، فأرسطو الذى انتقده مرارًا، لم يكن تصوره للألوهية ـ كما أشرنا من قبل ـ إلاّ تصور أفلاطون نفسه فى أغلب المواضع، فقد كان أرسطو كلما أماط اللثام عن رأيه فى الإله لا نرى إلاّ الصورة المألوفة لإله أفلاطون والفلاسفة الشرقيين[3]. وأفلوطين قد تصوّر الإله على غرار أفلاطون، له صفة الفعل لأنه لولا الإله فى نظره لما وجد الكون وهو غاية الكون لأن كل مَنْ فيه يسعى إلى العودة إليه عن طريق جدل صاعد يبدأ من المادة وينتهى إلى العنصر الإلهى [4].

وإلى جانب هذه الصورة الفلسفية التى وجدت للإله الأفلاطونى لدى تلاميذه المباشرين، فإنه قد أكّد على بعض المبادئ التى نادى بها الدين اليهودى من قبله والمسيحية والإسلام من بعده، حينما أقرّ بالعناية الإلهية من ناحية، وحينما رأى ضرورة أنه سيكون هناك حساب على أفعالنا الدنيوية بعد الموت، وذلك ليجعل الناس يتمسّكون بواجباتهم ويقومون بها خير قيام [5].

---

(2) Russell (B). Mysticism and Logic, London, Unwin Books, 4 th Imp., "On Scientific Method in Philosophy" P. 75.

(3) هنرى توماس، نفس المرجع السابق، ص 119.

(4) عبدالكريم المراق، نفس المرجع السابق، ص 8.

(5) Diknson (G. I.), Op. cit., P. 171.

وهذان الجانبان اللذان جمع بينهما أفلاطون، قد جعلا الكثيرين يختلفون حول تصنيف فلسفته، فأفلاطون الذى يقدّمه مؤرخ مثل اميل بريبه غير أفلاطون الذى يقدمه لنا فستوجيير وأيضًا غير أفلاطون الذى يقدّمه لنا مورو. فالأول رأى أن أفلاطون عقلى ممهد لأرسطو وفستوجيير رأى أفلاطون فيلسوفًا دينيًّا تحتاج المعرفة عنده إلى تطهير النفس من أدران الحس وذميم الأخلاق. وأفلاطون مورو فيلسوف فيثاغورى رياضى، يرى الوجود مجرد علاقة كالعلاقات الرياضية أو المنطقية [6].

وإذا قصرنا الأمر على مَنْ أرادوا تصنيفه من ناحية فلسفته الإلهية، فإننا نجد البعض يقول: إنه أكبر الفلاسفة الإلهيين عند اليونان لأنه أول مَنْ وضع بينهم مذهبًا مفصّلا يجعل الفكرة مقدمة على المادة، سابقة لها فى المرتبة وفى الزمان[7]، وهو الذى يعطينا صورة رائعة عن إيمان الفيلسوف الذى يرفض التسليم بالخرافات التى نسجتها مخيلة السحرة والكهان، حينما يقرر تنزيه الإله عن الرذائل التى نسبها للآلهة هوميروس، ويرفعه عن أخذ القرابين والهدايا التى فرضها سادنو المعابد قصد استغلال عامة الناس. ولذا فعقيدة أفلاطون – فى نظر هؤلاء – روحانية إلى أبعد حدود التروحن، نقية من الخرافات صافية من البدع [8].

والبعض لا يرى فى أفلاطون كل هذا، بل يراه قائلاً بالثنائية بين النفس والجسد وهو المسؤول عن تدعيم تلك الثنائية فيما يتعلّق بالإنسان خاصة وبالعالم بصفة عامة [9]. والبعض يأخذ عليه – رغم عقيدته – قوله بالتناسخ ويقول: إنه كان بوسعه محوها [10]. والبعض الآخر يرى أن نقطة الضعف فى فلسفته الإلهية هى : إذا كانت المُثُل دون غيرها هى الموجود الحقيقى وعلّة سائر الأشياء، فما فائدة الإله

(6) محمد ثابت الفندى، مع الفيلسوف، ص 44 – 45.
(7) عباس العقاد، نفس المرجع السابق، ص 32.
(8) محى الدين الدين عزوز، نفس المرجع السابق، ص 80 – 81.
(9) إمام عبدالفتاح إمام، مدخل إلى الفلسفة، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، الطبعة الرابعة، 1977، ص 336 – 337.
(10) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 92.

obeikandl.com

ووجوده يا ترى؟ يجيب أفلاطون – فى نظر هؤلاء – "إن اللّٰه مثال الخير الأعلى" وبالتالى مثال الكمال وهو مشغول بكماله مباشرة فى العالم فالقول بوجود إله وجعل الخالق غيره تناقض غريب فى فلسفته كما يرون، حيث جعل المُثُل أصل الأشياء ونبعها وجعل اللّٰه محركًا أولاً فقط، وجعل المثل قديمة لا بدء لها ولم يخلقها خالق وجعل لها كل الشأن فى الوجود. فما قيمة الأشياء المحسة وما حقيقتها وما فائدة الإله إذا كان لا ثمة إلاّ المُثُل، فلا جواب على ذلك عند أفلاطون [11].

وكل هذه النقائص التى كشف عنها بعض أصحاب تلك الاتجاهات، تؤكّد عكس ما قال به سارتون من أن أفلاطون الإلهى قد بدأ وكأنه معصوم من الخطأ، لا يستطيع أحد أن يسىء الظن به [12].

ونحن إذا كنا نوافق على كثير مما كشف عنه السابقون من نقائص، فإننا نؤكّد ردًّا عليهم وردًّا على سارتون أيضًا، أننا حينما نتحدث عن أفلاطون فإنما نتحدث عن فيلسوف عاش قبل الميلاد، وكل ما قاله يُعدّ خروجًا على ما كان فى تلك البيئة من خرافات وأساطير، ورغم أنه يعكس بعض آثار هذه البيئة إلاّ أنه قد فتح ببراعة أفقًا جديدًا للتأليه نزيهًا وبعيدا عن تشويهات وأقاويل الشعراء، ومهما كانت الانتقادات الموجّهة إلى أفلاطون، فإن له فضًلا كبيرا فى تجريد مفهوم الألوهية. لم يصل إليه بعض الفلاسفة المعاصرين الذين عاشوا فى كنف أديان سماوية موحاة من عند اللّٰه.

ورغم ذلك، فإنه ينبغى أن نعلم تمامًا أن مفهوم أفلاطون للألوهية – رغم أنه يكشف عن رجل من ذوى الإيمان العميق – ليس هو الصورة التى ظنّ بعض الفلاسفة المسيحيين أنها قريبة من الدين المسيحى، إذْ أنه – كما يقول اتين جيلسون – إمّا أن يكون اللّٰه عند أفلاطون إلهًا واحدا، أو أن يكون هناك كثرة من الآلهة، ذلك لأن الإله الأفلاطونى "الذى يشبه تقريبًا الدين المسيحى" ليس هو الدين

(11) السيد محمود أبو الفيض المنوفى، كتاب الوجود، مطبعة حجازى، القاهرة، 1947م، ص 66.
(12) جورج سارتون، تاريخ العلم، الجزء الثالث، ص 65 – 66.

المسيحى على الإطلاق [13]. وليس هو اللّٰه الذى يصوره إيماننا المألوف بالمسيحية، على حد تعبير فيلد Field [14]. وما يسرى على علاقة الدين المسيحى وفلاسفته بإله أفلاطون، يسرى على علاقة الدين الإسلامى وفلاسفته بإله أفلاطون.

فالحق أن الكتب المقدسة "كالتوراة" و"الإنجيل" و"القرآن" قد تحدثت عن إله مبدع للكون من عدم، بحيث يكفى أن يأمر الإله بوجود شىء حتى يوجد وقد تأكّد هذا المعنى فى القرآن الكريم فى آيات عديدة منها قوله تعالى ﴿ إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾ [15]، ا وَرَبُّكَ يَخۡلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخۡتَارُۗ ﴿٦٨﴾ [16]، ا يَزِيدُ فِي ٱلۡخَلۡقِ مَا يَشَآءُۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ ﴿١﴾ [17].

كما تحدّث القرآن عن العلم الإلهى الذى أحاط بكل شىء ظاهرًا كان أم خفيًا. ونجد هذا فى قوله تعالى : ا وَمَا يَعۡزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثۡقَالِ ذَرَّةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا فِي ٱلسَّمَآءِ وَلَآ أَصۡغَرَ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكۡبَرَ إِلَّا فِي كِتَٰبٖ مُّبِينٖ ﴿٦١﴾ [18]، ا أَلَمۡ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَعۡلَمُ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۖ ﴿٧﴾ [19]، ا وَفَوۡقَ كُلِّ ذِي عِلۡمٍ عَلِيمٞ ﴿٧٦﴾ [20]، ا وَمَا مِنۡ غَآئِبَةٖ فِي ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ إِلَّا فِي كِتَٰبٖ مُّبِينٖ ﴿٧٥﴾ [21]، ا ۞ وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلۡغَيۡبِ لَا يَعۡلَمُهَآ إِلَّا هُوَۚ ﴿٥٩﴾ [22].

إن هذا الإله المبدع للكون، الذى تحدث عنه القرآن، والمحيط علمه بكل شىء

(13) اتين جيلسون، نفس المرجع السابق، ص 68 – 69.

(14) Field (G. E.), Greek Thinkers (II – Plato), an essay in – Philosophy". 1944, P. 289.

(15) سورة يس، آية (82).
(16) القصص، (68).
(17) فاطر، (1).
(18) يونس، (61).
(19) المجادلة، (7).
(20) يوسف، (76)
(21) النمل، (75).
(22) الأنعام، (59).

هو إله واحد متفرّد ليس له شبيه أو مثيل ويقصر إدراك البشر عن فهم حقيقته وماهيته. وقد تحدث القرآن عن هذا الجانب فى عديد من المناسبات، من ذلك مثلاً قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾[23]، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ۝١١﴾[24]، ﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ۝١٨٠﴾[25]، ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ ۖ ۝١٠٣﴾[26].

ولعلّ تلك الفروق بين إله أفلاطون، واللّه المسيحى والإسلامى، تتضح إذا ما استعرضنا تلك المواضع التى ذكر فيها أفلاطون كلمة "الإله" مفردة، لنعرف على أى صورة كان يتصوره وأى صفات كان يخلعها عليه هذا إنْ نحينا جانبًا تلك المواضع الكثيرة التى استخدم فيها كلمة "الآلهة" والصفات المتعددة التى كان يلصقها بموجودات محسوسة ويعدّها إلهية – كما جمعها Morris فى قاموس مصطلحات أفلاطون [27] الذى أعدّه هى كما يلى :

"كلمة الآله، يجب أن أعتبرها كما أعتقد، فى البداية"[28].

"الإله (الروح) لا يمكن أن يمتزج بالإنسان (المادة)"[29].

"الإله يريد أن تكون الأشياء خيّرة ولا شىء شرير (سيىء) استطاع أن يكون كاملا"[30].

---

(23) التوحيد.
(24) الشورى، (11).
(25) الصافات، (180).
(26) الأنعام، (104).
(27) Plato's Dictionary, Edited by Morris Stockhommer, Phillosophical Library, New York, 1963, PP. 101 – 102.
(28) Plato, Apology, (21).
(29) Plato, Sympjosium, (203).
(30) Plato, Timaeus, (30).

obeikandi.com

"الإله الذى يحوز الكمال فى الروحانية السامية، يكون بوضوح فوق كلٍ من السرور والألم، على الرغم من امتلاكه الحكمة الكلية"[31].

"الإله، كما يوضح التقليد المتوارث، فى يديه البداية، الوسط والنهاية لكل ما يوجد. فكل موجود يتحرك وفقًا لطبيعته فى خط مستقيم نحو تمام غايته"[32].

"الإله بسيط تماما وصادق فى أقواله وأفعاله"[33].

"وعلى ذلك، فالإله ما دام خيرا، فهو ليس علّة كل شىء، كما يشيع بين الناس وإنما هو علّة أشياء قليلة فحسب، على حين أنه ليس علّة معظم ما يحدث للناس، إذْ أن الخير فى حياة البشر قليل والشر فيها كثير. فالخير ليس له من مصدر سوى اللّٰه، أمّا الشر فلنبحث له عن مصدر غيره"[34].

"الإله أيضًا لم يخبرنا بشىء عن قدرته على النضال ضد الضرورة"[35].

"الإله وليس الإنسان هو مقياس الأشياء جميعًا"[36].

"الإله هو خالق السرير وكل الأشياء الأخرى"[37].

"إن الإله يفقد الشعراء صوابهم ليتخذهم وسطاء كالأنبياء والعرّافين الملهمين حتى يدرك جميع السامعين، أن هؤلاء لا يستطيعون أن ينطقوا بهذا الشعر إلاّ غير شاعرين بأنفسهم. وأن الإله نفسه هو الذى يكلّمنا ويحدثنا بألسنتهم"[38].

---

(31) Plato, Epinomis, (985).
(32) Lawx, IV. (715).
(33) Republic, II, (382).
(34) Republic, II, (379).
(35) Laws, X, (901).
(36) Laws, IV, (718).
(37) Republic, X, (597).
(38) وترجمة الفقرة مأخوذة من الترجمة العربية لمحمد صقر خفاجة وسهير القلماوى "لإيون". Plato, Ion, (534).

obeikandl.com

"إننى لا أعتقد أنك تجهل أن كل ما يصل إلى الخلاص ويبلغ الخير، فى الحالة الراهنة للمجتمع، إنما هو بواسطة عناية وقدرة الإله"[39].

"إنْ كانت هذه هى إرادة الإله فمرحبًا بها"[40].

"إذنْ، دعنى أتبع تنبيهات وإشارات إرادة الإله"[41].

"الإله هو وحدة المستحق لأن يكون الموضوع الأهم لسعى الإنسان ومحاولته"[42].

"إن الإنسان لديه المقدرة على بلوغ معرفة معينة بالإله"[43].

"هم يقولون أننا لا يجب أن نتقصى ونحقق سمو الإله، وأن علم اللاهوت ملحد، ولكن على العكس من ذلك تمامًا، تكون الحقيقة"[44].

"إن مَنْ يحاول اختبار صدق خلط الألوان بالتجربة، سوف ينسى الاختلاف بين الطبيعة البشرية والطبيعة الإلهية. أمّا الإله وحده هو الذى لديه المعرفة والقوة التى تمكِّنه من مزج عدة أشياء فى شىء واحد وفضّ الواحد إلى كثير. لكن سوف لا يكون لدى أى إنسان القدرة لينجز أيًّا من هذه العمليات"[45].

والملاحظ أن فى هذه الكلمات، ما يؤكّد أننا أمام فيلسوف متدين، مؤمن بوجود إله سام، خيرّ، قادر عليم. لكنه فى نفس الوقت إله خيرّ تمامًا وهذا يعنى لدى أفلاطون أنه ليس مسؤولاً عمّا فى العالم من شر وأنه يناضل ضد الضرورة، وأنه قد صنع هذه الأشياء لا من عدم بل من صورة ومادة سابقة. فهو قد وهب تلك المادة المشوشة صورتها ونظامها .... إلخ.

---

(39) Plato, Republic, VI, 492.
(40) Crito, (44).
(41) Crito. (54).
(42) Laws. VII. (803).
(43) Letter, VI, (323).
(44) Laws, V, (821).
(45) Timaeus, (68).

وإذا كان الفلاسفة المسلمون والمسيحيون قد أساؤوا فهم أفلاطون فى بعض النقاط واعتبروه أبًا روحيا لهم، مما دعى البعض إلى القول بأن أفلاطون قد أحدث تأثيره الأعظم على هؤلاء الذين أساؤوا فهمه، وبالذات المدارس التى اتبعته وحملت اسمه فقد أظهرت فى الواقع بعض تعاليمه فقط (46).

إذا كان ذلك كذلك، فإن العلماء فى القرن الثامن عشر قد آمنوا هم أيضًا – كما أشرنا من قبل – بإلهٍ قريب من الإله الأفلاطونى تاركين ما أعطته لهم المسيحية من إله مجرد يسمو على كل النقائص، فقد رأوا أن الرب الخالق حينما تخلىّ عن عمله فى الأرض – حسب نظرياتهم العلمية – وناط بالعلل الثانوية أمر إدارة الطبيعة، ولم يعد الناس والحيوانات الفلكية والأرضية مثلما كانت تمامًا من قبل، أيام كانت الخوارق تتدخل فى شؤون الكون، أى يوم كانت تتدخل فى تغييرها "قوة غير منظورة". وكان لابدّ لعالم الإنسان من أن يصبح فى النهاية طبيعيًا. وعند نهاية القرن الثامن عشر كان عالم الإنسان ما يزال يُعتبر من أصل إلهى خلقه الله ليكون مثابة ومستقرًا للإنسان. ولم يستكشف الناس أنه عالم ليس فيه اتزان الكمال المتزن إلاّ فى تاريخ متأخر. وحينئذ لم يعد العالم الصغير – أى الإنسان – يمثل العالم الكبير، ولم تعد الساعات الكونية تدق بنظام محكم (47)، فالقرن الثامن عشر – رغم ما كان عليه من أسلوب عقلى غلاّب ومنهج علمى نافذ – كان يجد صعوبة فى تمثله للفكرة القائلة بأن الأجناس يمكن أن تُمنى بالانقراض التام. وكانت عقيدة "المؤلِّهين" هى الفلسفة السائدة فى تلك الأزمنة. وقد أنكرت هذه العقيدة على الناس الفكرة القائلة بأن الله قد فرض فى الحال مشيئته على الطبيعة. بل إنه بالأحرى قد عهد بالقوى إلى العلل الثانوية التى كانت تعمل بنفسها (48).

---

(46) Field (G. C.), Op. Cit., P. 284.

(47) لورين ايزلى، مدار الزمن، ترجمة عبدالرحمن ياغى، لبنان، بيروت منشورات المكتبة الأهلية، 1962م، ص 36.

(48) نفسه، ص 48 – 49.

obeikandi.com

ولم يكن علماء القرن الثامن عشر وحدهم هم الذين تبنوا بعض آراء أفلاطون الإلهية، بل إن وايتهد [49] فى القرن الحالى قد أبان فى "Process and Reality" أنه يسير على نهج الخط الفكرى الأفلاطونى. إذْ أنه – على حد تعبيره – لا يقدم فى ذلك الكتاب إلاّ محاولة لاعادة تفسير أفلاطون وبث الخط الأفلاطونى فى الفكر الأوروبى. فلو أننا رجعنا إلى أفكار وآراء أفلاطون العامة مع بعض التغييرات الطفيفة التى قدمتها التجربة البشرية خلال ألفين من السنين فى النظام الاجتماعى، فى علم الجمال، فى العلم الطبيعى، وفى الدين، فإننا نستطيع أن نشرع فى بناء فلسفة عضوية a philosophy of organism [50].

ونحن وإنْ كنا نرى فى انتشار فلسفة أفلاطون الإلهية فى أرجاء العالم الغربى وبالذات بين العلماء والماديين ظاهرة صحية مبشرة بأنهم سيؤمنون يومًا بإله أحد يفوق كل تصورات الفلاسفة ومنهم أفلاطون الذى نشعر الآن تجاهه بإجلال وتقدير لفكره، وهذا ما كان ليكون لولا أننا تعلّمنا من أخطاء السابقين علينا [51]، فالحق أن الأفكار قد انشغلت فى القرنين الماضيين بالصراع مع المادية ونوابها المعتمدين الذين يسمون بالطبيعيين. وكان الغرض الأول من هذا الصراع، تزكية الروح الدينية السامية وإثبات صحة الاعتقاد فى الله [52].

وإذا كان أصحاب تلك الأفكار الدينية قد أخذوا من كل الفلاسفة الإلهيين، أدلّة تعينهم فى صراعهم، فإن هذا لا يجعلنا نغفل عمّا فى تصورات أولئك الفلاسفة من بعض القصور الذى يجب أن نتجنبه بعد معرفته. وما أشبه اليوم بالأمس فذلك الصراع الناشب اليوم بين الدين وأصحابه والماديين من القرنين الأخيرين، أشبه بذلك الصراع الذى خاضه أفلاطون وأستاذه سقراط مع الماديين فى عصرهما. وإذا كان أفلاطون ومثاليته قد انتصرا على الماديين فى ذلك العصر، فإن النصر النهائى

(49) راجع ما كتبناه عن وايتهد فى الفصل الثانى من هذا الباب.

(50) Whitehead (A. N.), Op. Cit., p. 53.

(51) Field (G. C), Op. cit, p. 284.

(52) Mathews, Op. Cit., P. 78.

Open Kandil.com

يكون دائمًا للتدين والإيمان باللّه ولا يتم ذلك الإيمان الحقيقى إلاّ باستلهام ما جاءت به الكتب المقدسة مع الاستعانة بآراء أولئك الفلاسفة الإلهيين العظام.

ولكن ذلك لا يتم بصورة صحيحة إلاّ إذا نقينا تصورات أولئك الفلاسفة وعلى رأسهم أفلاطون الذى فاقت إلهاماته وتأثيراته، كل ما عداه من الفلاسفة على مر العصور. ولذا فإننا نسعى بالنقاط التالية إلى تقديم تصور أفلاطون الحقيقى للألوهية.

أولاً: إن فلسفة أفلاطون أوفر صعوبة وغموضًا وعمقًا مما يبدو فى التفسيرات المعتادة التى لا تفتأ تتحدث عن ثنائية أفلاطونية، وذلك بتنفيذ مخطط لمجالين فى الوجود مترابطين ومختلفين مع ذلك: الأول لعالم المُثُل والثانى لعالم الأشياء المحسوسة. ومثل هذا المخطط كافٍ ليحول كليًّا دون إدراك المشكلة الأفلاطونية، إذْ يُنظر حينذاك إلى المُثُل وكأنها ضرب من الأشياء، وكأنها أشياء أوفر استقرارًا بلا شك من الأشياء المحسوسة بما أنها لا تولد ولا تفنى ولا تقع فى مكان ولا ديمومة لها. إن الأفلاطونية تضع فارقًا بين الموجود الأصيل والموجود اللا أصيل. ويصبح معيار كل وجود فى النهاية "المطلق" والإلهى، ويُقاس كل موجود آخر بالرجوع إلى هذا الأخير. ويقوم خلف العالم المحسوس عالم فوق المحسوس، عالم ثانٍ، عالم أصيل، وخلف العالم المادى عالم ميتافيزيقى. وخلف حدود الأشياء المتناهية، إلٰه لا متناهٍ.

ويتحول الفارق الأنطولوجى الأصلى بين الموجود الأصيل والموجود اللا أصيل إلى "فارق لاهوتى" إلى فارق بين النسبى والمطلق، بين الأشياء المصنوعة والإله الصانع. ويتحول ما كان يُدرَك فى البداية على أنه "عالم" إلى موجود، إلى إله يخُصّ بمميزات خاصة كاللانهاية والقدرة الكلية .. إلخ .. هذه الميزات التى كان وجود العالم يتجلىّ فيها فى الأصل. ويتخذ "الأصيل" و"الموجود فى عالم الموجود" صورة "موجود أعلى" هو الأعلى باعتباره موجودا، ويعتبر بمثابة "الخير" وحسب، وتتزود سائر الأشياء بمقاس وجودها بالرجوع إليه وتضحى على الدوام "خيّرة" إذا ما نُظِر إليها من منظوره [53].

ففلسفة أفلاطون تبلغ قمتها فى مثال "الخير" الذى هو حد أعلى تقف هذه

(53) أويفن فنك، نفس المرجع السابق، الترجمة العربية، ص 173.

الفلسفة وبالذات فى "الجمهورية" عنده فى تعجب وحيرة، ويخوض أفلاطون بحثه فى مثال الخير بحذر شديد، وكأنه موضوع مقدس لا ينبغى ولا يمكن الاقتراب منه إلاّ فى حدود معينة لا يستطيع العقل البشرى تجاوزها. فما أشبه لهجته حين يتحدث عن الخير باللاهوت السلبى الذى يكتفى بالصفات السلبية للألوهية تأكيدًا لعلو الفكرة على الأفهام، أو يستدل على صفات الخالق من مخلوقاته تعبيرًا عن استحالة الوصول إلى هذه الصفات بطريق مباشر (54).

ثانيًا : إن الموضوع المحدد للتدريب الفلسفى لدى أفلاطون هو التدين، فلغة "الجمهورية" و"الخطاب السابع" لغة تشعّ بالتجربة الدينية. فرؤية مثال "الخير"، التى يسميها البعض رؤية اللّه مع أنه لا يمكن القول بأن الخير واللّه مترادفين، تُعدّ تجربة دينية إذْ إن لها نفس السمات التى لاحظها وليم جيمس فى كل التجارب الصوفية. إنها نوع من المعرفة لا يمكننا توصيله أو نقله باللغة العادية.

ومن أجل هذا كان من المناسب أن تنتهى محاورة "الجمهورية" بأسطورة دينية. وأيًّا ما كان فكر أفلاطون حول تفاصيل هذه الأسطورة، فمن الواضح أنه قد قصد إلى التعبير بصورة شاعرية وصفية عن الاعتقاد الدينى والفلسفى العام لمحاورة "الجمهورية" القائل بأن الدنيوى مجرد ظل للأبدى الخالد، وأن الروح البشرية ليست مسؤولة عن نفسها بل هى مسؤولة من الإله (55).

والقول "بالصانع" إلى جانب "مثال الخير" جعل اللاهوت الأفلاطونى يتأرجح بين درجتين: ذلك الخير اللاشخصى فى ذاته. والإله الشخصى ذو الإرادة المبدعة السامية. وعلى أى حال فالكون الإلهى كان ذا مسحة جمالية، أخلاقية، ولكن المشاركة بين الإلهى والشخصى الإنسانى، بالضبط، كالمشاركة بين التصور الجميل الذى نتأمله وأنفسنا وليست كالمشاركة بين الإنسان والشمس السماوية، تلك التى تهب الضوء، الحياة، والدفء للأرض. فنحن نشتاق للإله ونعيش فى

(54) فؤاد زكريا، دراسته لجمهورية أفلاطون، ص 149.

(55) Lee (H. P.). Introduction to his Translation to Plato's Republic, Penguin Books, London, 1962, pp. 35 – 36.

الإلهى ولكن الإله لا يشتاق كوجود واعٍ للعيش فينا [56].

ثالثًا: إن أفلاطون مصلح دينى، صفَّى الدين من البدع والخرافات، وهاجم بشدة تلك المخازى التى تُرتكب باسم الدين وأقام وجود اللّه وصلته بالعالم [57]، وذلك لأنه قد نظر إلى هذا العالم المليء بالجور والظلم، فاقتنع بأن يحفظ حياته فيه غير ملطخة بالإثم والأفعال الخارجة عن الدين Impious actions لدرجة أنه أراد أن يترك هذا العالم بأمل كامل فيما يليه من سلام وطمأنينة مع نفسه ومع الإله. وهذه السمة من شخصية أفلاطون لم تغب أبدًا عن كتاباته[58]. ولذا كانت تشعْ بالتجربة الدينية كما أشرنا – بل الصوفية – فهو – كما قال أحد الباحثين – كان الصوفى، ولكنه لم يكن بالصوفى العلمى[59].

رابعًا : إن أفلاطون كان آخر الكتّاب العظام للأسطورة ذات المغزى، وأفضلهم جميعًا كشاعر وأعمقهم كصوفى ومَنْ من الرجال الآخرين فى كل تاريخ الفلسفة مَنْ كان رياضيًّا منطقيًّا، فيلسوفًا سياسيًّا، معلمًا أخلاقيًّا ودينيًّا، ومتصوفًا فى آن واحد !! لقد كان أفلاطون كل هؤلاء [60]. ولذا فقد اختلطت لديه كل تلك الشخصيات بحيث كان يريد أن يحققها جميعًا فى أى مبحث فلسفى يتعرّض له، وقد اتضح ذلك أكثر فى بحثه فى الألوهية، فقد كان يريد البحث فيها فلسفيًّا وأخلاقيًّا وفى نفس الوقت محيطًا ذلك بتجربة دينية ومشاعر صوفية، محاولاً بعد كل ذلك الوصول لتجريد منطقى رياضى – فى أواخر حياته – لمفهوم الإله.

وهذا لا ينفى، بل يثبت، أن أفلاطون كان أول مؤلِّه منهجى وضع الألوهية كنظرية فلسفية فى بلاد الإغريق، بل إن تاريخ البرهنة الفلسفية على وجود الإله قد بدأ – كما أقرّ جانيه وسياى وكما رأينا – من عصر أفلاطون. إذْ كان يرى أن وجود الإله أمر لا سبيل إلى إنكاره أو إلى الارتياب فيه، ولكن ألوهيته لم تكن مفروضة فرضًا فى كتبه على نحو ما تفعل الديانات. بل هى ليست مقررة تقريرًا واضحًا صريحا.

(56) Long (Wilbur), Op., Cit., 40.

(57) أحمد فؤاد الأهوانى، أفلاطون، ص 129.

(58) Grossman (M. p.), Plato Today, p. 75.

(59) Grarvie (A. E.), Reflections on Plato's Republic. an essay in "Philosophy", Vol XII. 1935, P. 425.

(60) Dikinson (G. L.), Op. Cit., PP. 76- 77.

وإنما هى مستنبطة استنباطا من نصوصه المتفرقة [61]، ولذلك فإن الاكتفاء بأحد هذه النصوص "كطيماوس" أو "الجمهورية" كما فعل المدرسيون، المسيحيون والمسلمون، لا يكمل صورة الألوهية كما بحثها أفلاطون، بل لابدّ من النظر فى كل ما كتب أفلاطون من "محاورات"، و"خطابات" وما ألقاه من "دروس شفهية" نقلها عنه تلاميذه.

خامسًا : إنه من المهم بالإضافة إلى ما مر أن ندرك تمامًا، أنه بينما نعتقد نحن فى أفلاطون أنه مؤسس الفلسفة التأملية Speculative Philosophy فإن هذا لم يكن بأى وسيلة الضوء الذى بدا فيه أفلاطون لنفسه، فلا شىء أوضح من أنه قد شعر بنفسه سابحة فى بحر الظن العاصف وغارقة فى مناقشة ظلّت متأججة لقرون. فأى موضوع ذو شأن علمى قد اكتسب لديه صبغة حية مدركة، وهذه الصبغة بالنسبة لنا مفقودة تقريبًا[62].

ولذلك فإن بحثه فى الألوهية، لم يدل فيه برأى نهائى، فلم نلحظ فى أى محاوراته أنه قد قطع برأى معين وعدّه نهائيًا. بل إن كل ما كان يسعى إليه هو تأكيد الروحانية ومحاولة إضفائها على كل موضوعات بحثه، ومحاولة سبر أغوار كل شىء والوصول إلى كل ما هو إلهى فيه. وترك لنا من بعده أن نصعد ونحاول الوصول إلى التجريد التام النهائى للإله الذى لم يستطع هو أن يحدده تمامًا.

وإذا كان أرسطو وأفلوطين قد حاولا ذلك بجدية، فإن فلسفة العصور الوسطى مسيحية وإسلامية، لم تقدر هذا الجهد وتواصله، بل قد نظرت إليه على أنه نهائى وحاولت فقط التوفيق بينه وبين ما أتى به الوحى. وهذا ما جعلهم يدورون فى حلقة هؤلاء الفلاسفة دونما إضافة شىء يُعتدّ به فى مجال الألوهية على الرغم من أن الوحى قد أنار لهم طريقًا ساطعًا، لم يُقدِّر لأفلاطون أن يراه، رغم أنه عاش فى ظل أحد الأديان السماوية.

(61) محمد غلاب، مشكلة الألوهية، ص 33 – 34.

(62) Bosanquet (B.), A companion to Plato's Republic, Rivingtons London, 4 th Imp., 3d en., 1925, p. 8.

خاتمة

كلمة الختام فى بحثنا تسير فى اتجاهين، اتجاه يلخص أهم نتائج ذلك البحث واتجاه آخر نورد فيه أهم ما استفدناه منه.

أمّا عن أهم نتائج البحث فنستطيع تقديمها على الوجه التالى :

أولاً : إن فكر الألوهية لدى أفلاطون قد تأثرت بلا شك بالرحلات التى قام بها أفلاطون فى فكر السابقين عليه من الفلاسفة اليونانيين أو فى فكر قدماء حكماء الشرق حينما التقى بهم فى زياراته إلى بلادهم، وقد كشفنا عن ذلك فى ثنايا حديثنا فى التمهيد للباب الأول وكذلك فى حديثنا عن الأبواب التى تناولت بالدراسة ألوهية أفلاطون وبيّنا أن استفادته فى مجال الألوهية من الفكر الشرقى القديم كانت فى بعض الجوانب أعمق من استفادته من السابقين عليه من الفلاسفة اليونانيين.

ثانيًا : إن البحث فى الألوهية لدى أفلاطون لا يمكن فصله بأى حال من الأحوال عن أى من جوانب فلسفته الأخرى، وهذا يبدو واضحًا فى ربطه بين الإله والكثير من المُثُل وكأنما كل مثال من تلك المُثُل لابدّ أن يكون فيه من الألوهية شىء، ولعلّ هذا قد وضح حينما درسنا الألوهية وعلاقتها بالمُثُل المختلفة.

ثالثًا : إن أفلاطون لم يستطيع التخلّص مما ورثه من الآراء والأساطير التى كانت سائدة فى الديانة الشعبية لآثينا ويظهر هذا من وجود التعدد لديه رغم سعيه الدائب نحو إفراد الإله ووصفه بصفات تنزهه.

رابعًا : إن مفهوم الألوهية قد تطور بلا شك على يد أفلاطون فهو قد قدم صورة ناضجة للتأليه الفلسفى، فكان أول مَنْ برهن على وجود الإله حيث استدل

obeikandi.com

على وجوده من النظر فى العالم وغائيته وحركته ومن عناية الإله بهذا العالم.

خامسًا : لم يرقَ تصور أفلاطون – كما بيَّنا من خلال تحليل نصوصه – إلى القول بإله خالق من العدم، بل كان لا يفهم هذا المعنى إنما هو قد قرر الصنع من مثال ومادة سابقين وظل كغيره من الفلاسفة اليونانيين لا يعرف الخلق من عدم.

سادسًا : لقد أثّر تصور أفلاطون للإله وصفاته وبراهينه على وجوده على تصور اللّه لدى فلاسفة العصر الوسيط من يهود ومسيحيين ومسلمين على الرغم من اختلاط الأمر لدى هؤلاء فى فهمهم لأفلاطون حيث أساؤوا فهمه فى مواضع عديدة، وخلطوا بين تصوره وتصور أرسطو وأفلوطين فى أحيان كثيرة ولكنهم قدّموا لنا فهمًا جديدًا للألوهية على أساس الكتب المنزلة وإنْ لم يستفيدوا منها أحيانًا فى تنقية تصورات الفلاسفة اليونانيين والتمييز بينها وبين ما أتى به الوحى المنزل.

سابعًا : إن الفلاسفة المحدثين والمعاصرين قد استفادوا فى تصورهم للألوهية كثيرًا من تصور أفلاطون وربطوا بين هذا التصور وبين العمل أحيانا والدين أحيانًا أخرى. ولعلّ اهتمام بعضهم بتحقيق نصوص أفلاطون وترجمتها ترجمة دقيقة جعل فهمهم للألوهية عند أفلاطون أكثر عمقًا وتقديرهم له مبنيًا على أسس موضوعية.

ثامنًا : إن الكثير من الخلط فى فهم تصور أفلاطون للألوهية قد وقع من إساءة فهم مذهبه ومحاولة كل مَنْ يفسره حصره فى دائرة معينة، فقد قال البعض: إن الإله عنده هو مثال "الخير" وقال آخرون: بل هو "الصانع" وردّ البعض برفض هذا التوحيد والإعلاء من شأن مثال "الخير" على "الصانع"، وكل هذه التفسيرات حينما ناقشناها فى حينها وجدنا لكل منها مبررًا لدى أفلاطون. فقد أراد أن تكون الألوهية متغلغلة فى كل ما

يبحث فيه ولم يشأ الوقوف عند تصور معين مرتبط بمجال معين بل لعلّه – كما انتهينا إلى ذلك فى الفصل الأخير – قد قصد أن تكون كل هذه صفات "لإله" مجرد أشار إليه فى العديد من المواضع فى محاوراته المختلفة، وإنْ كان قد علق بهذا التصور بعض الشوائب فإن هذا راجع إلى ما ورثه من التراث السابق عليه ومن بيئته التى عاش فيها وأراد عدم الخروج كلية من معتقداتها بشأن الآلهة.

أمّا عن النقاط العديدة التى أثارها فينا هذا البحث وتحتاج لبحوث مستقبله نرجو أن يضطلع بها الدارسون وتكون مجالاً لاهتمامهم فأهمها ما يلى:

أولاً : إن فهمنا لمعنى التفلسف وطبيعة الفلسفة والمشكلات التى تعالجها يجعلنا نطالب بإعادة النظر إلى الفكر الشرقى القديم ولا نقف عند تسميته "بالفكر" وكأنه لم يتوصل إلاّ إلى خطرات عابرة، بل نرى ضرورة إخضاع كل ما ورد إلينا من برديات وشذرات عن هؤلاء المفكرين – سواء كانوا مصريين أو هنودًا أو من الصين أو من بلاد ما بين النهرين أو من الفارسيين – للبحث والنظرة الفلسفية وسنجد أن الفلسفة بكل ما تعنيه لدينا كاصطلاح ومشكلات قد عالجها هؤلاء. فتاريخ الفلسفة يجب أن يبدأ من حوالى القرن العشرين قبل الميلاد لا من القرن السادس قبل الميلاد ولا داعى لأن نتعلل بنقص النصوص والبرديات لأن ما لدينا منها من تلك القرون السحيقة أصبح يفوق ما لدينا من شذرات طاليس وانكسيمندر وانكسيمانس وغيرهم من الفلاسفة اليونانيين الأول الذين نبدأ تاريخ الفلسفة منهم.

ثانيًا : ومن هذه الناحية أيضًا يجب أن نشير إلى نقص الدراسات العربية التى تفيدنا فى العلاقة بين التراث الدينى اليهودى الذى نزل على نبى الله موسى عليه السلام وما سبقه من أنبياء يبدأون من سيدنا إبراهيم عليه السلام، والتفكير الفلسفى فى مصر القديمة وبلاد الشرق الأخرى وبلاد اليونان.

obeikandl.com

إذْ أن هناك علاقة على نحو ما بين هذا الفكر الدينى وبين نشأة التفكير الفلسفى فى أصل العالم ومحاولة تفسير الكون والتفكير فى الألوهية تفكيرًا عقليًّا.

ثالثـًا : إن العلاقة بين الألوهية عند أفلاطون وأرسطو وطيدة، وليس إثبات هذا الأمر فضلاً لنا أو للباحثين المحدثين بل هو أمر مقرر منذ أمدٍ طويل ولكن الذى نودّ الإشارة إليه هو أن أرسطو لم يضف جديدًا يستحق الذكر والتنويه على ما قدمه أفلاطون، وأن كل ما قاله ليس إلاّ محاولة من جانبه لتطوير تصور أستاذه وتجريده أكثر وقد نتج هذا من فهمه لطبيعة الفلسفة الأفلاطونية. ولكن جريه وراء التجريد العقلى وسيره وراء منطقه أوقعه فى هنات عديدة منها إنكاره أن تكون للإله عناية بالعالم على عكس ما أوضح أفلاطون. وكل هذا يحتاج إلى إعادة دراسة تصور الإله عند أرسطو وعلاقته بإله أفلاطون. وهذا مما يفيدنا كثيرا حينما نريد تتبع آثار تصور الإله عند أفلاطون وأرسطو فى الفلاسفة فى العصور الوسطى والحديثة.

رابعـًا : إن آراء الفلاسفة المسلمين حول اللّه والبرهنة على وجوده والحديث عن صفاته إذا كانت فى كثير من جوانبها راجعة إلى الفلاسفة اليونانيين فإن دراستنا لأى من هؤلاء الفلاسفة المسلمين لابدّ وأن تتضمن البحث عن أصول تفكيرهم لدى اليونانيين، لكى نتبيّن قيمتهم الحقيقية فى تاريخ الفلسفة ومدى إضافاتهم ومدى استفادتهم من القرآن الكريم.

ثبت المراجع

أولاً : مؤلفات أفلاطون

(أ) الترجمات العربية :

1- "أيون أو عن الأليادة"، ترجمة د. محمد صقر خفاجة ود. سهير القلماوى، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1956م.

2- "الدفاع"، ترجمة د. زكى نجيب محمود فى "محاورات أفلاطون"، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر 1937م.

3- "اقريطون"، ترجمة د. زكى نجيب محمود فى "محاورات أفلاطون". وكذلك ترجمة د. عزت قرنى فى "محاكمة سقراط".

4- "أوطيفرون" ترجمة د. زكى نجيب محمود فى "محاورات أفلاطون". وكذلك ترجمة د. عزت قرنى فى "محاكمة سقراط".

5- "فيدون"، ترجمة د. زكى نجيب محمود فى "محاورات أفلاطون" وكذلك ترجمة د. عزت قرنى، القاهرة، دار النهضة العربية 1973م.

6- "جورجياس"، ترجمة محمد حسن ظاظا ومراجعة د. على سامى النشار، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر 1970م.

7- "بروتاجوراس"، ترجمها للإنجليزية بنيامين جويت، نقلها إلى العربية محمد كمال الدين على، راجعها د. محمد صقر خفاجة، القاهرة، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر 1967م.

obeikandl.com

8- "المأدبة"، تعريب وليم الميرى، القاهرة، الطبعة الأولى مطبعة الاعتماد بمصر، 1954م.

9- "فايدروس"، ترجمة وتقديم د. أميرة حلمى مطر، القاهرة دار المعارف، الطبعة الأولى 1969م.

10- "الجمهورية"، ترجمة ودراسة د. فؤاد زكريا، راجع الترجمة على الأصل اليونانى د. محمد سليم سالم، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1974م.

11- "ثياتيتوس"، ترجمة د. أميرة حلمى مطر، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1973م.

12- "السفسطائى"، ترجمها إلى الفرنسية وقدّم لها أوجست دييس، ونقلها إلى العربية الأب فؤاد جرجى بربارة، سوريا، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومى، 1969م.

13- "طيماوس"، ترجمها إلى الفرنسية وقدّم لها ألبير ريفو، ونقلها إلى العربية الأب فؤاد جرجى بربارة، سوريا، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومى، 1968م.

14- "الفلفس" (فيليبوس)، ترجمها إلى الفرنسية وقدّم لها أوجست دييس، ونقلها إلى العربية الأب فؤاد جرجى بربارة، سوريا، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والسياحة والإشاد القومى 1970م.

15- "الروابيع"، شرح أحمد بن الحسين بن جهار بختار لثابت بن قرة، من النصوص التى حققها د. عبدالرحمن بدوى فى كتابه "الأفلاطونية المحدثة عند العرب"، الكويت، الطبعة الثانية وكالة المطبوعات، 1977م.

(ب) الترجمات الإنجليزية :

PLATO :

16- "The dialogues of Plato", Translated to English with analysis introductions By B. Jowett, Vol. I., Oxford, at the Claredon Press, 1963.

17- "The dialogues of Plato". Translated to English with introductions By B. Jowett, Vol. II.. Oxford, at the Claredon Press, 1953.

18- "The dialogues of Plato". Translated to English with analysis introductions By B. Jowett. Vol. V (The Laws). Third Ed., Oxford University Press. London. Humphrey Milfood, 1931.

19- "Euthyphro" The Apology "Crito" "Phead", Translated By Hugh Tredennick in his Book "The Last Days of socrate". Penguin Book, Reprinted 1977.

20- "Symposium", Translated with an introduction By W. Hamilton, Penguin Books LTD, 1962.

21- "Phaedrus and Letters VII and VIII. Translated with introductions By Walter Hamilton, Penguin Books, 1973.

22- "The Republic", Translated with an introduction By H. D. P. Lee, Penguin Books, Reprinted 1962.

23- "Timaeus", Translated By F. M. Cornford in his book "Plato's cosmology", London, Routlede and Kegan Paul L. T. D. 4 th impression, 1956.

24- "Timaeus", Translated with an introduction By Desmond lee, Penguin Books, Reprinted 1974.

25- "The laws", Translated with an introduction By trever J. Saunders, Penguin Books, Reprinted 1978.

26- "The Laws". Book X. Translated By Kaufman (W.), Philosophic

obeikandl.com

Classic, Thales To St. Thomas, Basic Texts, Prentice – Hall, Inc, Englwood Cliffs, Second Pointing, 1961.

obeikandl.com

ثانيًا : المراجع العامة

(أ) المراجع العربية

1- إبراهيم بيومى مدكور: "فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق"، الجزء الثانى، القاهرة، دار المعارف، 1976م.

2- ابرقلس : "اسطوخوسيس الصغرى"، المخطوط رقم 539 الموجود فى مكتبة بودلى باكسفورد، المنشور بكتاب د. عبدالرحمن بدوى. "الأفلاطونية المحدثة عند العرب" الكويت، وكالة المطبوعات، الطبعة الثانية 1973م.

3- ابن النديم : "الفهرست"، لبنان، بيروت، مكتبة خياط، طبعة فلوجل، G. Flugel 1964م.

4- ابن تيمية : "الجمع بين العقل والنقل" ضمن بعض الأبحاث الواردة فى كتاب "الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملّة"، المنشور ملحق لكتاب "فلسفة ابن رشد"، القاهرة، مكتبة صبيح بمصر، بدون تاريخ.

5- ابن رشد : "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال"، منشور بكتاب "فلسفة ابن رشد"، القاهرة، مكتبة صبيح، بدون تاريخ.

6- ابن رشد : "الكشف عن مناهج الأدلّة فى عقائد الملّة"، المنشور بكتاب "فلسفة ابن رشد".

7- ابن سينا : "رسالة فى القوى النفسانية"، نشر د. أحمد فؤاد الأهوانى ضمن كتاب "أحوال النفس لابن سينا"، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، 1952م.

8- ابن سينا : "رسالة فى معرفة النفس الناطقة"، نشر د. أحمد فؤاد الأهوانى بنفس الكتاب السابق.

9- ابن سينا : "رسالة فى الكلام على النفس الناطقة"، نشر د. أحمد فؤاد الأهوانى بنفس الكتاب السابق.

obeikandl.com

10- ابن سينا : "الشفاء" (الإلهيات) (1)، تحقيق الأب جورج قنواتى وسعيد زايد، راجعه وقدم له د. إبراهيم مدكور، القاهرة، وزارة الثقافة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1960م.

11- ابن سينا : "الرسالة النيروزية"، نشرها عبدالسلام هارون ضمن "تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات لابن سينا" بالمجلد الثانى من نوادر المحفوظات، القاهرة، 1954م.

12- ابن سينا : "رسالة فى إثبات النبوات"، د. على سامى النشار ود. محمد على أبو ريان بـ" قراءات فى الفلسفة".

13- ابن سينا : "رسالة فى العشق"، نشر د. على سامى النشار، ود. محمد على أبو ريان بـ "قراءات فى الفلسفة".

14- ابن سينا : "رسالة فى الطير"، نشر د. على سامى النشار ود. محمد على أبو ريان بـ "قراءات فى الفلسفة".

15- ابن سينا : "الحجج العشرة فى جوهرية النفس الناطقة"، طبعت ضمن رسائل الشيخ الرئيس بحيدر آباد 1354هـ.

16- ابن سينا : "رسالة فى أحوال النفس"، تحقيق د. أحمد فؤاد الأهوانى، القاهرة دار إحياء الكتب العربية 1952م.

17- أبو الحسن الأشعرى : "مقالات الإسلاميين"، تحقيق محمد محى الدين عبدالحميد، الجزء الأول، الطبعة الثانية القاهرة، النهضة المصرية، 1969م.

18- أبو العلاء عفيفى : "الأعيان الثابتة" فى مذهب ابن عربى و"المعدومات" فى مذهب المعتزلة، الكتاب التذكارى فى الذكرى المئوية الثامنة لميلاد ابن عربى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، 1969م.

19- أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : "ابن سبعين وفلسفته الصوفية"، بيروت دار الكتاب اللبنانى، الطبعة الأولى 1973م.

20- أبو الوفاء التفتازانى : "مدخل إلى التصوف الإسلامى"، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى 1976م.

obeikandl.com

21- اتين جيلسون : "روح الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط"، عرض وتعليق د. إمام عبدالفتاح امام، القاهرة دار الثقافة للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، 1974م.

22- د. أحمد الشنتناوى : "الحكماء الثلاثة"، القاهرة، دار المعارف، 1967م.

23- أحمد عتمان: "هرقل" (بحث فى مغزى أسطورة التأليه وأصولها الشرقية)، مجلة "آفاق عربية"، بغداد، السنة الثالثة، العدد الخامس، كانون الثانى، 1978م.

24- أحمد فؤاد الأهوانى : "فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط"، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة أولى، 1954م.

25- أحمد فؤاد الأهوانى : "الكندى فيلسوف العرب"، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، سلسلة أعلام العرب (رقم 26)، بدون تاريخ.

26- أحمد فؤاد الأهوانى: "أفلاطون"، القاهرة، دار المعارف، سلسلة نوابغ الغرب، بدون تاريخ.

27- أحمد محمود صبحى: "فى فلسفة الحضارة"، (1) الحضارة الإغريقية، الإسكندرية، مؤسسة الثقافة الجامعية، بدون تاريخ.

28- أرسطاطاليس: "كتاب النفس"، ترجمة أحمد فؤاد الأهوانى، مراجعة الأب جورج شحاتة قنواتى، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، 1949م.

29- أرسطو طاليس : "الطبيعة"، ترجمة اسحق بن حنين، الجزء الثانى، حققه وقدم له د. عبدالرحمن بدوى، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، 1965م.

30- ارنست باركر: "النظرية السياسية عند اليونان"، الجزء الأول والثانى، ترجمة لويس اسكندر مراجعة د. محمد سليم سالم، سلسلة الألف كتاب (566)، القاهرة مؤسسة سجل العرب، 1966م.

31- ارنست كاسيرر : "مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية" أو "مقال فى الإنسان" ترجمة د. إحسان عباس، مراجعة د. محمد يوسف نجم، بيروت، دار الأندلس، 1961م.

32- ارنست كاسبرر : "الدولة والأسطورة"، ترجمة د. أحمد حمدى محمود، مراجعة أحمد خاكى، القاهرة الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975م.

33- أفلوطين : "التساعية الرابعة"، دراسة وترجمة د. فؤاد زكريا ومراجعة د. محمد سليم سالم، القاهرة، الهيئة المصرية للتأليف والترجمة والنشر، 1970م.

34- البغدادى (أبو البركات) : "المعتبر فى الحكمة"، الطبعة الأولى، حيدر أباد الدكن، الجزء الثالث، 1358هـ.

35- ألبير ريفو: "الفلسفة اليونانية، أصولها وتطوراتها" ترجمة د. عبدالحليم محمود وأبو بكر ذكرى ، القاهرة، مكتبة دار العروبة، بدون تاريخ.

36- السيد محمود أبو الفيض المنوفى: "كتاب الوجود"، القاهرة، مطبعة حجازى 1947م.

37- الشهرزورى (شمس الدين): "مقدمة نزهة الأرواح وروضة الأفراح"، تحقيق محمد بهجة الأثرى، نشر بكتاب "نصوص فلسفية" مهداة إلى الدكتور إبراهيم مدكور بإشراف د. عثمان أمين، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1976م.

38- الشهرستانى (محمد بن عبدالكريم) : "الملل والنحل"، المنشور بهامش "الفصل فى الملل والأهواء والنحل" لابن حزم، بيروت، دار المعرفة للطابعة والنشر، الطبعة الثانية بالأوفست 1975م.

39- الشهرستانى (محمد بن عبدالحكيم): "نهاية الأقدام فى علم الكلام"، حرره وصححه الفرد جيوم، بدون تاريخ.

40- الغزالى (أبو حامد): "تهافت الفلاسفة"، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، الطبعة الثانية، دار المعارف 1954م.

41- الغزالى (أبو حامد): "الاقتصاد فى الاعتقاد"، القاهرة، مطبعة مصطفى البابى الحلبى، بدون تاريخ.

42- الفارابى (أبو نصر): "كتاب الفصوص"، طبع فى مطبعة مجلس دائرة

obeikandl.com

المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، 1345 هـ.

43- الفارابى (أبو نصر): "تلخيص نواميس أفلاطون"، منشور بكتاب "أفلاطون فى الإسلام". تحقيق د. عبدالرحمن بدوى، طهران، مؤسسة مطالعات إسلامى دانشكاه بك كيل شعبة تهران، 1973م.

44- القاضى عبدالجبار بن أحمد : "شرح الأصول الخمسة"، تعليق الإمام أحمد ابن الحسين بن أبى هاشم، حققه وقدّم له د. عبدالكريم عثمان، القاهرة، بدون تاريخ.

45- الكسندر كواريه : "مدخل لقراءة أفلاطون"، ترجمة عبدالمجيد أبو النجا، مراجعة د. أحمد فؤاد الأهوانى، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، يناير 1966م.

46- الكندى: "رسالة فى الإبانة عن العلّة الفاعلة"، المنشورة ضمن "رسائل الكندى الفلسفية"، تحقيق د. محمد عبدالهادى أبو ريده، الجزء الأول، القاهرة، دار الفكر العربى، 1950م.

47- أميرة حلمى مطر: "الفلسفة عند اليونان"، القاهرة، دار النهضة العربية 1977م.

48- أميرة حلمى مطر: "مقدمة فى علم الجمال، القاهرة، دار النهضة العربية الطبعة الأولى، 1972م.

49- أميرة حلمى مطر : "فى فلسفة الجمال من أفلاطون إلى سارتر"، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، 1974م.

50- أميرة حلمى مطر : "مقالات فلسفية حول القيم والحضارة"، القاهرة، مكتبة مدبولى 1979م.

51- أميرة حلمى مطر : "فى فلسفة السياسة"، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، الطبعة الثانية 1978م.

52- أميل برييه وأندريه كريسون : "هيجل"، ترجمة د. أحمد كوى، لبنان، دار بيروت للطباعة والنشر، 1955م.

obeikandl.com

53- أميل بوترو: "العلم والدين فى الفلسفة المعاصرة"، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهوانى القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973م.

54- بنيامين فارتن : "العلم الإغريق"، الجزء الأول، ترجمة أحمد شكرى سالم، مراجعة حسين كامل أبو الليف، القاهرة، سلسلة الألف كتاب (160)، مكتبة النهضة المصرية، 1958م.

55- بينيس : "مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود"، نقله عن الألمانية د. محمد عبدالهادى أبو ريده، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1946م.

56- توفيق الطويل : "أسس الفلسفة"، القاهرة، دار النهضة العربية، الطبعة السادسة، 1976م.

57- توفيق الطويل : "قصة الصراع بين الدين والفلسفة"، القاهرة، دار النهضة العربية، الطبعة الثالثة، 1979م.

58- توماس كارلايل : "الأبطال وعبادة البطولة"، ترجمة محمد السباعى، القاهرة نشر دار الهلال، فبراير 1978م.

59- ثوركيلد جاكوبسن : "أرض الرافدين"، مقال بكتاب، "ما قل الفلسفة"، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا ومراجعة د. محمود الأمين، بغداد، منشورات دار الحياة، 1960م.

60- جالينوس : "جوامع كتاب طيماوس فى العلم الطبيعى"، حققه د. عبدالرحمن بدوى فى "أفلاطون فى الإسلام".

61- جان فال : "طريق الفيلسوف"، ترجمة د. أحمد حمدى محمود، القاهرة، مؤسسة سجل العرب، 1967م.

62- جان فال : "الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر"، ترجمة الأب مارون خورى، بيروت، مكتبة الفكر الجامعى، منشورات عويدات، الطبعة الأولى، 1968م.

obeikandl.com

63- جان لاكروا : "نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة"، ترجمة د. يحيى هويدى ود. أنور عبدالعزيز، طبعة طبعة دار المعرفة بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين، 1975م.

64- جواشون (أ. م) : "فلسفة ابن سينا"، نقله إلى العربية رمضان لاوند، بيروت، الطبعة الأولى 1950م.

65- جورج سارتون : "تاريخ العلم"، الجزء الأول، ترجمة لفيف من العلماء، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثالثة، 1976م.

66- جورج سارتون : "تاريخ العلم"، الجزء الثانى، ترجمة لفيف من العلماء، القاهرة، دار المعارف الطبعة الثالثة، أكتوبر 1978م.

67- جورج سارتون : "تاريخ العلم"، الجزء الثالث، ترجمة لفيف من العلماء، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية، يونية 1970م.

68- جورج سباين : "تطور الفكر السياسى" الكتاب الأول، ترجمة حسن جلال العروسى، مراجعة وتقديم د. عثمان خليل، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الرابعة، 1971م.

69- جون ولسون : "مصر"، مقال بكتاب "ما قبل الفلسفة"، ترجمة جبرا إبراهيم، مراجعة د. محمود الأمين، بغداد، منشورات دار الحياة، 1960م.

70- جيمس كولينز : "الله فى الفلسفة الحديثة"، ترجمة فؤاد كامل، القاهرة، مكتبة غريب، 1973م.

71- حامد عبدالقادر : "زرادشت الحكيم"، القاهرة، مكتبة نهضة مصر، 1956م.

72- حسنى جراى : "الزمان والوجود اللازمانى فى الفكر الإسلامى"، مجلة الحكمة التى تصدر عن كلية التربية بطرابلس، ليبيا، العدد الأول، السنة الأول، أكتوبر 1976م.

73- حسن شحاته سعفان : "كونفوشيوس"، القاهرة، مكتبة نهضة مصر، الطبعة الثانية، بدون تاريخ.

obeikandl.com

74- خلدون الشمعة: "مدخل إلى مصطلح الأسطورة"، مقال بمجلة المعرفة التى تصدر، عن وزارة الثقافة والإرشاد القومى بسوريا، عدد تموز 1978م.

75- دى بور : "تاريخ الفلسفة فى الإسلام"، نقله إلى العربية وعلّق عليه محمد عبدالهادى أبو ريده، القاهرة، الطبعة الثانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1948م.

76- ديكارت : "التأملات فى الفلسفة الأولى"، ترجمة د. عثمان أمين، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الخامسة، 1974م.

77- ديلاس أوليرى : "علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب"، ترجمة وهيب كامل، مراجعة زكى على، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1962م.

78- ريجيس جوليفيه : "المذاهب الوجودية من كيركجورد إلى سارتر"، ترجمة فؤاد كامل، مراجعة د. محمد عبدالهادى أبو ريدة، القاهرة الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، أكتوبر 1966م.

79- زكريا إبراهيم : "دراسات فى الفلسفة المعاصرة"، الجزء الأول، القاهرة، الطبعة الأولى، مكتبة مصر 1968م.

80- زكريا إبراهيم : "اعترافات القديس أوغسطين"، مقال بمجلة "تراث الإنسانية" المجلد الثانى، القاهرة، تصدر عن وزارة الثقافة والإرشاد القومى المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر.

81- زكريا إبراهيم : "المجموعة اللاهوتية للقديس توما الأكوينى"، مقال بمجلة "تراث الإنسانية"، المجلد الثالث.

82- زكريا إبراهيم : "اللواياتان" (أو التنين)، لتوماس هوبز، مقال بمجلة "تراث الإنسانية"، المجلد الأول.

83- سبينوزا : "رسالة فى اللاهوت والسياسة"، ترجمة وتقديم د. حسن حنفى، مراجعة د. فؤاد زكريا، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، 1971م.

84- سبينوزا : "الأخلاق"، نصوص منشورة فى كتاب : ستيوارت هامبشير، عصر العقل، ترجمة ناظم الطحان، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومى، 1974م.

85- ستيوارت هامبشير : "عصر العقل"، ترجمة ناظم الطحان، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومى، 1974م.

86- عباس محمود العقاد : "الشيخ الرئيس ابن سينا"، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية 1976م.

87- عبدالرحمن بدوى : "أفلاطون"، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية 1943م.

88- عبدالرحمن بدوى : "الزمان الوجودى"، لبنان، بيروت، دار الثقافة، الطبعة الثالثة 1973م.

89- عبدالرحمن بدوى: التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية، القاهرة، دار النهضة المصرية، الطبعة الثانية 1946م.

90- عبدالرحمن بدوى : "خريف الفكر اليونانى"، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية الطبعة الرابعة 1970م.

91- عبدالعزيز صالح : حديث هام لجريدة الأهرام عن "الكشف الأثرى لمدينة أون الفرعونية"، أجراه عزت السعدنى أيام 25 –26- 27 – 28- 29/ 8/ 1979م، 11 – 15 / 9/ 1979م.

92- عبدالغفار مكاوى: "مدرسة الحكمة"، القاهرة، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، بدون تاريخ.

93- عبدالكريم الخطيب: "اللّه والإنسان"، القاهرة، دار الفكر العربى، الطبعة الثانية، 1971م.

94- عبدالكريم الخطيب : "اللّه ذاتا وموضوعًا"، القاهرة، دار الفكر العربى، الطبعة الثانية 1971م.

95- عبدالكريم المراق : "الإلهيات عند الفارابى"، الجمهورية العراقية، منشورات وزارة الإعلام، أعمال مهرجان الفارابى، 1975م.

obeikandl.com

96- عبدالمنعم الحفنى : "براهين وجود الله"، القاهرة، مكتبة مدبولى، الطبعة الأولى 1978م.

97- عثمان أمين : "الفلسفة الرواقية"، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1971م.

98- عثمان أمين : "ديكارت"، القاهرة، الطبعة السادسة، مكتبة الأنجلو المصرية 1969م.

99- عثمان أمين : "روّاد المثالية فى الفلسفة الغربية"، القاهرة، الطبعة الثانية، دار الثقافة للطباعة والنشر، 1975م.

100- عثمان أمين : "الروح الأفلاطونى"، مقال بكتاب "دراسات فلسفية"، مهداة للدكتور إبراهيم مدكور بإشراف وتصدير د. عثمان أمين، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974م.

101- على سامى النشار ومحمد على أبو ريان : "قراءات فى الفلسفة"، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، الطبعة الأولى 1975م.

102- على عبدالواحد وافى : "فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة"، القاهرة، الطبعة الثانية، لجنة البيان العربى، 1961م.

103- فولفجانج شتروفه : "فلسفة العلو" (الترانسندس)، ترجمة د. عبدالغفار مكاوى، القاهرة، مكتبة الشباب، 1975م.

104- فؤاد شبل : "شانكارا" (أبو الفلسفة الهندية)، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975م.

105- كارل ياسبرز : "مدخل إلى الفلسفة"، ترجمة وتقديم د. محمد فتحى الشنيطى، القاهرة مكتبة القاهرة الحديثة، الطبعة الأولى 1967م.

106- كانط : "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق"، ترجمة د. عبدالغفار مكاوى، مراجعة د. عبدالرحمن بدوى، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، 1965م.

107- كريم متى : "الفلسفة اليونانية"، بغداد مطبعة الإرشاد القومى، 1971م.

obeikandl.com

108- كورامیس : "سقراط" (الرجل الذى جرؤ على السؤال)، ترجمة محمود محمود، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1956م.

109- كولنجوود : "فكرة الطبيعة"، ترجمة د. أحمد حمدى محمود، مراجعة د. توفق الطويل، القاهرة، مطبعة جامعة القاهرة، 1968م.

110- ليبنتز : "المونادولوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهى"، ترجمة د. عبدالغفار مكاوى، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر 1978م.

111- لورين ايزلى : "مدار الزمن"، ترجمة د. عبدالرحمن ياغى، بيروت، منشورات المكتبة الأهلية، 1962م.

112- ماجد فخرى: "تاريخ الفلسفة الإسلامية"، ترجمة د. كمال اليازجى، بيروت، الجامعة الأمريكية ببيروت، 1974م.

113- مارتن هيدجر : "ماهية الحقيقة"، ترجمة وتقديم ودراسة د. عبدالغفار مكاوى، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، 1977م.

114- محمد أبو زهرة: "مقارنات الأديان" (الديانات القديمة)، القاهرة، دار الفكر العربى، بدون تاريخ.

115- محمد البهى : "الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى"، القاهرة، دار الكاتب العربى، 1967م.

116- محمد ثابت الفندى : "مع الفيلسوف"، ببيروت دار النهضة العربية، 1974م.

117- محمد عاطف العراقى : "الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا"، القاهرة، دار المعارف الطبعة الأولى 1971م.

118- محمد عاطف العراقى : "مذاهب فلاسفة المشرق"، القاهرة، دار المعارف، الطبعة السادسة، 1978م.

119- محمد عاطف العراقى : "ثورة العقل فى الفلسفة العربية"، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الرابعة 1978م.

obeikandl.com

120- محمد عاطف العراقى : "النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد"، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية 1979م.

121- محمد عاطف العراقى : "الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل"، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الأولى 1979م.

122- محمد عبدالرحمن مرحبا : "من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، بيروت، منشورات عويدات، مكتبة الفكر الإسلامى، الطبعة الأولى 1970م.

123- محمد عبدالله دراز : "الدين" (بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان)، القاهرة مطبعة السعادة، 1969م.

124- محمد عزيز الحبابى : "من الكائن إلى الشخص"، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية 1968م.

125- محمد على أبو ريان : "تاريخ الفكر الفلسفى"، الجزء الأول، الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، الإسكندرية، دار الجامعات المصرية، الطبعة الرابعة، 1972م.

126- محمد على أبو ريان وعلى سامى النشار : "قراءات فى الفلسفة"، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1967م.

127- محمد غلاب : "مشكلة الألوهية"، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، 1947م.

128- محمد غلاب : "المعرفة عند مفكرى المسلمين"، مراجعة عباس العقاد ود. زكى نجيب محمود، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، يونيه 1966م.

129- محمد غلاب : "المعرفة عند محى الدين بن عربى"، مقال بالكتاب التذكارى فى الذكرى المئوية الثامنة لميلاد ابن عربى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر 1969م.

130- محمد فتحى الشنيطى : "نماذج الفلسفة السياسة"، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، 1961م.

131- محمد مهران : "فلسفة برتراند رسل"، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية 1979م.

obeikandi.com

132- محمود فهمى زيدان : "مناهج البحث الفلسفى"، الإسكندرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977م.

133- محمود فهمى زيدان : "كانط وفلسفته النظرية"، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثالثة 1979م.

134- محى الدين عزوز : "علاقة الدين بالفلسفة قبل الإسلام"، مقال بمجلة "الهداية" تونس، إدارة الشعائر الدينية الوزارة الأولى، السنة الخامسة، العدد الرابع، مارس 1978م.

135- مصطفى الخشاب : "تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية"، القاهرة، مطبعة لجنة البيان العربى، الطبعة الأولى، 1953م.

136- مصطفى عبدالرازق : "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية"، القاهرة، الطبعة الثالثة، مكتبة النهضة المصرية، 1966م.

137- مصطفى غالب : "فلاسفة من الشرق والغرب"، بيروت، منشورات دار حمد، 1968م.

138- مصطفى النشار : "اخناتون – الملك الفيلسوف"، نشر بكتاب "فلاسفة أيقظوا العالم"، الطبعة الأولى بدار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1988م.

139- مصطفى النشار : "كونفشيوس وأخلاق الوسط"، نشر بنفس المرجع السابق، القاهرة، 1988م.

140- مصطفى النشار : "المعجزة اليونانية بين الحقيقة والخيال"، نشر بكتاب "نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة – دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية"، الطبعة وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة، 1992م.

141- مصطفى النشار : "بروتاجوراس – فيلسوف التنوير اليونانى"، نشر بنفس الكتاب السابق، القاهرة، 1992م.

142- مصطفى النشار : "فلسفة الطبيعة وتفسير نشأة الوجود فى مصر القديمة، نشر بمجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، مجلد 55، العدد 3، يولية 1995.

obeikandl.com

143- مصطفى النشار : مفهوم الإبداع وشروطه عند أفلاطون، نشر بمجلة المنتدى التى تصدر بدبى، دولة الإمارات العربية المتحدة، العدد 84، يولية 1990م.

144- مصطفى النشار : مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقى والفلسفة اليونانية، دار المعارف بالقاهرة، 1995م.

145- مصطفى النشار : أفلوطين فليسوفًا مصريًا، منشور بكتاب : نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة، القاهرة 1992م.

146- مصطفى النشار : الغزالى وأسلمة نظرية المعرفة، منشور بكتاب : فلاسفة أيقظوا العالم، القاهرة 1988م.

147- مليسوس : "فى الطبيعة أو فى الوجود"، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهوانى بكتابه "فجر الفلسفة اليونانية".

148- موسى الموسوى : "من الكندى إلى ابن رشد"، بغداد، الطبعة الأولى، 1972م.

149- ناصر خسرو : "جامع الحكمتين"، ترجمه وقدم له د. إبراهيم شتا، القاهرة دار الثقافة للطباعة والنشر، 1977م.

150- هـ . و هـ . أ فرانكفورت : "خاتمة كتاب ما قبل الفلسفة"، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، ومراجعة د. محمود الأمين، بغداد، منشورات دار الحياة، 1960م.

151- هنرى برجسون : "الطاقة الروحية"، ترجمة د. سامى الدروبى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، 1971م.

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

153- هنرى كوربان : "السهروردى المقتول مؤسس المذهب الإشراقى"، منشور بكتاب د. عبدالرحمن بدوى "شخصيات قلقة فى الإسلام"، القاهرة، دار النهضة العربية. الطبعة الثانية، 1964م.

154- هوميروس : "الإلياذة"، ترجمة عنبرة سلام الخالدى، تقديم د. طه حسين،

obeikandl.com

بيروت دار العلم للملايين، الطبعة الثانية 1977م.

155- هوميروس : "الأوديسة"، ترجمة عنبرة سلام الخالدى، تقديم د. طه حسين، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الثانية، 1977م.

156- ولتر سيتس : "فلسفة هيجل"، ترجمة د. أمام عبدالفتاح أمام، تقديم د. زكى نجيب محمود، بيروت، دار التنوير، 1982م.

157- وليم جيمس : "البراجماتية"، ترجمة محمد على العريان، تقديم د. زكى نجيب محمود، القاهرة، دار النهضة العربية، 1965م.

158- ياسين خليل : "مقدمة فى الفلسفة المعاصرة"، لبنان، بيروت، مطابع دار المتنبى، منشورات الجامعة الليبية، الطبعة الأولى، 1970م.

159- ياسين عريبى : "إشكالات إثبات الزمان فى الفلسفة الإسلامية"، مجلة الحكمة التى تصدر عن كلية التربية بطرابلس، ليبيا، العدد الأول بالسنة الأولى، أكتوبر 1976م.

160- يحيى هويدى : "باركلى"، القاهرة، دار المعارف، سلسلة نوابغ الفكر الغربى (13)، 1960م.

161- يحيى هويدى : "دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية"، القاهرة، دار النهضة العربية، 1972م.

162- يوسف كرم : "تاريخ الفلسفة اليونانية"، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثالثة، 1953م.

163- يوسف كرم : "تاريخ الفلسفة الحديثة"، القاهرة، دار المعارف، 1962م.

164- يوسف كرم : "الطبيعة وما بعد الطبيعة"، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثالثة، بدون تاريخ.

(ب) المراجع الأجنبية :

1- Allen (R, E.); Participation and Predication, An Essay in (Studies

openkandil.com

in Plato's Metaphysics), Edited by Allen R. E., London, Routledge and Kegan Paul Itd,. Third Impression 1968.

2- Annas (Julia) : Palto's repulic and Feminism, (Philosophy) V. 51, No. 167, Hully 1976.

3- Aveling (E.); Psychology, An Essay in (An Outline of Modern Knowledge), Edited by Dr. William Rose, London, Vector Gollancz LTD., 6 gh Impression 1939.

4- Barkwell (Charles M.) : Source Book in Ancient Philosophy Charles Scribner's Sons, New York, 1907.

5- Bambrough (Renford) : The Disunity of Plato's Thought, "Philosophy", Vol. XL VII, No 182, October 1972.

6- Boman (thorleif) : Hebrew Thought Compared with Greek, The Nortion Library, New York, 1970.

7- Bosanquet (Bermard) : A companion to plato's Redublic, Rivingtons, London, Fourth impression, second Ed. 1925.

8- Brochard : Etudes de la Philosophie Anciene et Moderne. Paris, 1912.

9- Brumbaugh (R. S.) : Plato on the One, New Haven , Yole University press 1961.

10- Burnet (T.) : Greek philosophy from thales to plato, London, Macmilian and co, LTD., 1961 and Reprinted 1964.

11- Burtt : The Metaphysical Foundation of Modern Physical Science, Routledge and Kegan Paul, Without date.

12- Cassirer (H. W.) : Kant's first Gritique, London George Allen and Unwin, Without Date.

obeikandi.com

13- Cheney (S) : Men who have walked with God, New York, First Delta printing, October, 1974.

14- Cherniss (H. F.) : The Philosophical Economy of the Theory of Ideas, An essay in "Studies in Plato's Metaphyics".

15- Copleston (F.) : A History of philosophy, Vol. I Greece and Rome, Part I, Image, Books, A Division of Double day and Company, Inc. Garden City. New York, 9 th Printing, 1962.

16- Cornford (F. M.) : Greek Religious Thought Edited by Ernest Barker, University of London. S. Published 1923.

17- Cornford (F. M.) : Plato and Parmenides, London, Kegan Paul, trench, truner and Co. LTD., 1939.

18- Cornford (F. M.) : Plato's Cosmology, London, Routledge and Kegan LTD., Fourth impression ; 1956.

19- Cornford (F. M.) : From Religion To Philosophy, Harper Torchbooks, New York, 1957.

20- Cornford (F. M.) : Plato's Theory of Knowledge, London, Routledge and Kegan paul LTD., Reprinted 1973.

21- Crossman (R. H. S.) : Plato Today, Ruskin House, George Allen and Unwin LTD., 1959.

22- Dantzing (Tobias) : The Bequest of the Greeks, New York (Scribner), 1955.

23- Dicknson (G. Lowis) : Plato and his dialogues, London, George and Unwin LTD., 1931.

obeikandl.com

24- Duncan (Sir Patrick) : Immortality of the Soul in the Platonic Dialogues and Aristotle. "Philosophy". Vol, XVII, 1942.

25- Free man (K.) : Companion to the Pre – Socratic Philosophers Basil Blackwell, 1959.

26- Garivie (A. E.) : Reflections on plato's Republic, "Philosophy", Vol. XII, 1937.

27- Gomperz (th) : Greek Thinkers, Vol. III, Translated by G. G. Berry, London, John Morray, 1939.

28- Gordon (Cyrush) : Greek and Hebrew Civilization, The Nortton Library, New York, 1965.

29- Gosling (J. C. B.) : Plato, London and Boston, Routledge and Kegan Paul. 1973.

30- Guthrie (W. K. C.) : Socrates, Cambridge, At University Press, 1971.

31- Hackforth (R.) : Plato's Theism, An essay in "Studies in Plato's Metaphysics".

32- Hampshire (Stuart) : Spinoza, Penguin Books, London, 1953.

33- Hare (R. M.) : Religion and Morals, in Mithell, Faith and logic.

34- Haster (Alfred A.) : Entre le Bien et le Mal, Ex Libris Verlag A. G, Zurich, 1971.

35- Hicken (Winifred F.) : Knowledge and Forms in Plato's Theaetetus, An essay in "Studies in Plato's Metaphysics".

36- Hobbes (Thomas) : Leviathan, The U. S. of America, By

obeikandi.com

Encyclopedia Britannica, 1952.

37- Hume (D.) : On Religion, Selected and Introduced by Richard Wollheim, Collins, The Fantana Library, 4 th impression, 1971.

38- Hutchins (R. M.) : Great books of the Western World, Vol. I, William Bentan, Publisher, Chicago London, 1952.

39- Jaeger (W.) : The Theology of Early Greek Philosophers Oxford, The Clarendon Press, 1960.

40- Jassop : The Metaphysic of Plato, "Journal of Philosophical Studies", Vol. V, 1930.

41- Kimpel (Ben) : Religion in the Tradition of linguistic Philosophy, An essay in Religion in Philosophical and cultural Perspective, Edited by J. Clayton Feaver and William Harosz, Affiliated Eastwest press PVT – LTD., New York, 1971.

42- Lodge (Rupert C.) : The Philosophy of Plato, Routledge and Kegan Baul LTD., London, Without Date.

43- Long (Wilbur) : Religion in the Idealistic Tradition, An essay in "Religion in Philosophical and Cultural Perspective".

44- Madkour (I.) : La Place d'Alfarabi dans L'ecole Philosophique Musulmane, Paris, 1934.

45- Mathews (W. R.) : The Idea of God, An Introduction to the Philosophy of Religion, An essay in "An Outline of Modern Knowledge", Edited by Dr. William Rose, London, Vector Gollancz LTD., 6 th imp., 1939.

46- Mathews (Gynneth) : Plato's Epistemology and related Logical

openkandil.com

problems, Selections from Philosophers Edited by Mary Wamock, first Published 1972 by Faber and Faber limited, London.

47- Moore (G. E.) : An Autobiography, An essay in "Philosophy of G. E. Moore, Edited by Paul A. Schilpp, North Western University, Evanston and Chicago, 1949.

48- Moore (G. E.) : Principia Ethica, London, Cambridge, At The University Press 1929.

49- Morrow (Glenner) : Necessity and Persuasion in Plato's "Timaeus", An essay in "Studies in Plato's Metaphysics".

50- Mortimer J. Adler and William Gorman : The Great Ideas, Vol. II, Published With the editorial advice of the faculties of the University of Chicago, 1952.

51- Mueller (G. E.) : Religion and Dialectical Philosophy, An essay in "Religion in Philosophical and Cultural Perspective".

52- Nerlich (G. C) Progress Arguments in Plato, An essay in "Mind".

53- Petérs (Richard) : Hobbes, England, penguin Books, 1967.

54- Popper (K. R.) : The Open Society and its enemies, Vol. I, the spell of plato, London. George Routledge Sons. LTD., 1947.

55- Popper (K. R.) : Conjectures and Refutations, the Growth of Scientific Knowledge, fifith ed. Routledge & Kegan Paul., London, 1974.

56- Ritche (David G.) : Plato, London, Tst, Clark, 2 nd edd., 1925.

obeikandl.com

57- Rivaud (A.) : Histoire de la Philosophie, Tom, I, Paris, 1948.

58- Roberts (Eric) : Plato's view of the Soul, An essay in "Mind", Vol- XIV, 1905.

59- Rose (H. J.) Religuion in Greece and Rome, Harper Torchbooks, New York, 1959.

60- Ross (Sir David) : Plato's Theory of Ideas, Oxford, At the Clarendon Press, 1951.

61- Russel (Bertrand) : Mysticism and Logic, London Union Books, 1947.

62- Russel L (Bertarnd) : Religion and Science, London. Oxford University Press, New York, 1960.

63- Strauss (Leo) : Plato, An essay in "History of Political Philosophy", Edited by Leo Strauss and Joseph Cropsey, 2 nd Edition, Rand Mcnally college Puplishing Company : Printed in U. S. A. : 1972.

64- Taylor (A. E.) : Plato The man and his works, Merdian Books, New York, 1957.

65- Taylor (A. E.): The mind of Plato, Ann Arbor paperbacks, Mychigan, 1960.

66- Thompson (K. F.) : Whitehead's Philosophy of Religion, Mouton, The Hague, Paris, 1971.

67- Vlastos (G.) : The Disorderly motion in the "Timaeus", An essay in "Studies in Plato's Metaphysics".

68- Vlastos (G) : Creation in the "Timaeus" is it a fiction ? An essay

obeikandi.com

in "Studies in Plato's Metaphysics".

69- Walsh (W. H.) : Metaphysics, Hutchinson, University Library, London, Second impression, 1966.

70- Whitehead (A. N.) Essay in Science and Philosophy, New York, Philosophical Library, 1948.

71- Whitehead (A. N.) : Science and Modern World, Collier – Macmillan, Canada, LTD., Toronto Ontario, 1967.

72- Whitehead (A. N.) : Process and Reality, The Free Press, New York, Ist ed. 1969.

73- Wild (J.) : Plato's Theory of Man, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1946.

74- Windlebond (W.) : History of Ancient Philosophy, Translated by Hebert Ernest Cushman, Dover Publications Inc. New York, 1956.

75- Yolton (Jhon W.) :Metaphysical Analysis, George Allen and Unwin LTD., 1968.

76- Zeller (E.) : Outlines of History of Greek Philosophy, Merdian Books, New York, 1955.

77- Zimmerman (J. E.) : Dictionary of Classical Mythology New York, A Bantam Book, 12 th, 1977.

obeikandl.com

ثالثـًا : دوائر معارف ومعاجم

1- دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الثانى، نقله إلى العربية إبراهيم زكى خورشيد وأحمد الشنتناوى وعبدالحميد يونس وعباس العقاد، مادة "اللّه" ومادة "أفلاطون".

2- دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الثامن، نقله إلى العربية إبراهيم خورشيد وأحمد الشنتناوى وعبدالحميد يونس وحافظ جلال، مادة "خلق".

3- المعجم الفلسفى، إعداد جميل صليبا، الجزء الأول، بيروت، دار الكتاب اللبنانى سنة 1978، مادة "خلق".

4- المعجم الفلسفى، إعداد جميل صليبا، الجزء الثانى، بيروت دار الكتاب اللبنانى الطبعة الأولى، 1973م، مادة "المثال".

5- المعجم الفلسفى، إعداد نخبة من الأساتذه، صدر عن مجمع اللغة العربية بالقاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية 1979م، مادة "خلق".

6- Encyclopedia world Dictionary, Editor : Patrick Hanks, Editorial Consultant S. Potter, Printed in Lebanon By Calour Press, Beirut, 1974.

7- PLATO'S Dictionary, Edited By Morris Stockhommer, Philosophical Library, New York 1963.

8- Shorter Encyclopedia of Islam, London, Luza and Co., Without date, Art, "ALLAH".

9- The Encyclopedia of Philosophy, PUAL Edwards, Editor in chief, Vol. 7 and 8, Macmillan Pubbishing co. Inc and the Free Press, New York, 1967, Art "God and The world".

openkandil.com

المحتويات

الموضوع **الصفحة**

ـ **المقدمة** ---------- 9

الباب الأول
فكرة الألوهية فيما قبل أفلاطون

ـ **تمهيد** : نشأة التفكير الإلهى فى الحضارات الشرقية---------- (15- 26)

ـ **الفصل الأول** : مكانة الإلهيات فى الفكر اليونانى ---------- (27-41)

ـ **الفصل الثانى** : الألوهية عند الطبيعيين الأوائل والمتأخرين---------- (43-70)

ـ **الفصل الثالث** : الألوهية عند المثاليين (الفيثاغوريين والايليين) ------- (71- 92)

ـ **الفصل الرابع** : الألوهية عند السفسطائيين وسقراط ---------- (93 – 106)

الباب الثانى
التصورات المختلفة للإله الأفلاطونى

ـ **تمهيد** ---------- (109 – 114)

ـ **الفصل الأول** : نظرية المُثُل الأفلاطونية ---------- (115- 142)

ـ **الفصل الثانى** : الألوهية وعلاقتها بعالم الطبيعة---------- (143 – 160)

ـ **الفصل الثالث** : الألوهية وعلاقتها بعالم القيم---------- (161 – 190)

ـ **الفصل الرابع** : الألوهية وعلاقتها بنظرية المعرفة ---------- (191 – 212)

obeikandi.com

الموضوع **رقم الصفحة**

الباب الثالث
وجود الإله الأفلاطوني

ـ **تمهيد** ---------- (215 – 216)

ـ **الفصل الأول** : نظرية "الخلق" عند أفلاطون ---------- (217- 242)

ـ **الفصل الثانى** : براهين أفلاطون على وجود الإله ---------- (243- 258)

ـ **الفصل الثالث** : صفات الإله الأفلاطوني ---------- (259 – 272)

الباب الرابع
إله أفلاطون بنظرة نقدية

ـ **تمهيد** ---------- (275 – 294)

ـ **الفصل الأول** : أفلاطون الإلهى في الفكر الإسلامي ---------- (295 – 342)

ـ **الفصل الثانى** : إله أفلاطون في الفلسفة الحديثة والمعاصرة ------- (343- 379)

ـ **الفصل الثالث** : إله أفلاطون بنظرة عقلية ---------- (381- 394)

** **خـاتمـة** ---------- 395

** **المراجـع** ---------- 399

obeikandl.com

مؤلفات أ. د. مصطفى النشار

1- نظرية المعرفة عند أرسطو:

* صدرت الطبعة الأولى بدار المعارف بالقاهرة عام 1985م.
* صدرت الطبعة الثانية والثالثة عن نفس الدار عامي 1987 – 1997م.
* صدرت الطبعة الرابعة عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 2000م.

2- نظرية العلم الأرسطية – دراسة في منطق المعرفة العلمية عند أرسطو:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار المعارف بالقاهرة عام 1986م.
* صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار عام 1995م.
* صدرت الطبعة الثالثة عن دار الثقافة العربية بالقاهرة عام 2000م.

3- فلاسفة أيقظوا العالم :

* صدرت الطبعة الأولى عن دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1988م.
* صدرت الطبعة الثانية عن دار الكتاب الجامعي بالعين بدولة الإمارات العربية عام 1990م.
* صدرت الطبعة الثالثة عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1998م.

4- نحو رؤية جديدة للتأريخ الفلسفي باللغة العربية :

* صدرت الطبعة الأولى عن وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة عام 1995م.
* صدرت الطبعة الثانية بعنوان "نحو تأريخ عربي للفلسفة" عن دار قباء عام 2001م.

5- نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة – دراسات في الفلسفة المصرية واليونانية :

* صدرت الطبعة الأولى عن وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة عام 1992م.
* صدرت الطبعة الثانية عن مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة عام 1997م.

6- مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية :

* صدرت الطبعة الأولى عن دار المعارف بالقاهرة عام 1995م.

obeikandl.com

7- فلسفة التاريخ – معناها ومذاهبها :

* صدرت الطبعة الأولى عن وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة عام 1995م.

8- التفكير المنطقي للصف الثالث الثانوي الأدبي (بالاشتراك) :

* صدر عن وزارة التربية والتعليم بدولة الإمارات العربية المتحدة، نشرته دار الغرير للطباعة والنشر – دبي 1995م.

9- التفكير المنطقي للصف الثالث الثانوي الأدبي (بالاشتراك) :

* صدر عن وزارة التربية والتعليم بدولة الإمارات العربية المتحدة، نشرته دار الغرير للطباعة والنشر – دبي 1995م.

10- مكانة المرأة في فلسفة أفلاطون – قراءة في محاورتي "الجمهورية والقوانين" :

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1997م.

* صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار عام 2001م.

11- من التاريخ إلى فلسفة التاريخ – قراءة في الفكر التاريخي عند اليونان :

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1997م.

12- المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية :

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1997م.

13- مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان :

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1997م.

14- مدخل جديد إلى الفلسفة :

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1998م.

* صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار عام 2003م.

15- الخطاب السياسي في مصر القديمة :

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1998م.

obeikandi.com

16- تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي (الجزء الأول) السابقون على السوفسطائيين :

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1998م.
* صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار عام 2004م.

17- ضد العولمة :

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1999م.
* صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار عام 2001 م.

18- في فلسفة الثقافة :

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1999م.

19- تطور الفكر السياسي القديم من صولون إلى ابن خلدون :

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1999م.

20- تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي (الجزء الثاني) السوفسطائيون – سقراط – أفلاطون :

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 2000م.
* صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار عام 2004م.

21- بين قرنين – معًا إلى الألفية السابعة :

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 2000م.

22- رواد التجديد في الفلسفة المصرية المعاصرة في القرن العشرين :

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 2002م.

23- أرسطوطاليس – حياته وفلسفته :

* صدرت الطبعة الأولى عن دار الثقافة العربية، القاهرة 2002م.

obeikandl.com

24- أعلام التراث الفلسفي المصري (1) ذو النون المصري – رائد التصوف الإسلامي :

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 2002م.

25- أعلام التراث الفلسفي المصري (2) على بن رضوان وفلسفته النقدية :

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر بالقاهرة عام 2003م.

26- أعلام التراث الفلسفي المصري (3) زكى نجيب محمود والحوار الأخير:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 2003م.

27- ما بعد العولمة – قراءة لمستقبل التفاعل الحضاري :

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 2003م.

28- حقوق الإنسان المعاصر بين الخطاب النظري والواقع العملي:

* صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 2004م.

29 – ثقافة التقدم وتحديث مصر:

* صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية السعودية بالقاهرة عام 2004م.

30- الفكر الفلسفي في مصر القديمة :

* صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية السعودية بالقاهرة عام 2004م.

31- مدخل إلى الفلسفة

* صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية السعودية بالقاهرة عام 2005م.

32- الفلسفة التطبيقية

* صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية السعودية بالقاهرة عام 2005م.

33- تطور الفلسفة السياسية (من صولون حتى ابن خلدون)

* صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية السعودية بالقاهرة عام 2005م.

obeikandi.com