المجلة العلمية لكلية التربية – المجلد الثالث– العدد الثاني – يوليو 2024

Faculty of Education journal –July 2024–Volume :3–Issue:2

الموقع الالكتروني للمجلة: http://journal.su.edu.ly/index.php/edujournalj/index

DOI: https://doi.org/. 10.37375/foej. v3i2.2832

# أثر الدين على فكرة الوجود عند أفلاطون

د. محمد الساعدي أصبيع عبد الله

قسم الفلسفة – كلية الآداب – جامعة سرت

Email : misbei@yahoo.fr

**الملخص**

"أثر الدين على فكرة الوجود عند أفلاطون" بحث في مجال فلسفة الدين يطرح العديد من القضايا حيالها، أهمها العلاقة بين الفلسفة والدين بتحديد أثر الثانية على الأولى في حقبة زمنية مهمة من التاريخ الفلسفي عند شخصيةٍ مؤسسةٍ للمشروع الفلسفي. فالرؤية الفلسفية الأفلاطونية حيال مسألة الوجود وعلاقتها بالدين تبحث من جانبين: من حيث تحديد المعطيات الدينية والفلسفية المؤثرة على شخصية الفيلسوف من جهة، وتحديد ملامح فكرة الوجود وتحديد دور الدين في بلورة هذه الفكرة من جهة أخرى. ويهدف هذا البحث إلى تبيان مساهمة الدين في بلورة قضية الوجود عند أفلاطون وأثر هذه الأطروحة في تأسيس فلسفة الدين من خلال التركيز على مبدأ الوجود من حيث طريقة طرحها كمسألة فلسفية لها علاقة ببقية القضايا الفلسفية، وكمنهجيةٍ تحدد آلية التعامل معها لتنتج لنا في النهاية مقاربة فلسفية جديرة بالبحث والتأمل.

**الكلمات المفتاحية:** الدين– الوجود– عالم الحس– عالم الأشكال– عالم المثل– الروح– الإله الصانع– الخير الأقصى.

## The Impact of Religion on Plato's Idea of Existence

MOHAMED ELSADI ISBEI

Email : misbei@yahoo.fr

**Abstract**

"The Impact of Religion on Plato's Idea of Existence" A research in the field of philosophy of religion raises many issues about it." The most important of which is the relationship between philosophy and religion by determining the impact of the latter on the former in an important period of philosophical history when a founding figure of the philosophical project. The Platonic philosophical vision on the issue of existence and its relationship to religion is examined from two sides in terms of identifying the religious and philosophical data affecting the personality of the philosopher on the one hand, defining

the features of the idea of existence, and determining the role of religion in crystallizing this idea on the other hand. This research aims to show the contribution of religion in crystallizing the issue of existence according to Plato and the impact of this thesis in the establishment of later philosophy of religion by focusing on the principle of existence in terms of the way it is presented as a philosophical issue related to the rest of the philosophical issues and as a methodology that determines a mechanism to deal with them to produce for us in the end a philosophical approach worthy of research and reflection.

**Keywords**: Religion – Existence – The world of sense – The world of forms – The world of ideals – The soul – The maker god – The maximum good.

**المقدمة:**

يُعدّ الفيلسوف اليوناني أفلاطون من الفلاسفة الرواد المؤسسين للمشروع الفلسفي بصورته العامة، المبلورين لمختلف القضايا التي لازالت محور اهتمام المتخصصين في المجال الفلسفي. ومن تلك القضايا المهمة التي تُعدّ صلب اهتمام مجال فلسفة الدين، والتي تتمثّل في طبيعة العلاقة بين كل من الدين والفلسفة لزعم رواد كلاهما حمل المشروع الأكثر قدرة على تلبية متطلبات الإنسان في هذا الوجود. وهذا ما جعل الإنسان أكثر حيرة كونه أمام خيارين متنافسين، وسمة الصراع والتنافس هي الغالبة عليهما مما تطلب ضرورة البحث وإعادة التقييم لهذه المسألة بالعودة إلى البدايات الأولى التي لعبت دوراً في تشكيل هذه العلاقة.

**أسباب اختيار البحث:**

البحث في مسألة الوجود وعلاقة الدين بها عند أفلاطون تعود إلى أهمية هذه القضية بشكل عام في الفلسفة باعتبارها قضية تهم الإنسان، ولخصوصية العلاقة بين الطرفين الدين والفلسفة حيال هذه القضية المحورية لديهما ولقدرتها على أنْ تكون المقياس الذي نحدد به كل منهما، ونتيجة لإدراك واهتمام وتركيز هذا الفيلسوف عليها، لأهميتها بكونها من الممكن أنْ تكون مفيدة ومثمرة في تثبيت المشروع الفلسفي باعتباره نقطة انطلاق ووصول بالإنسان إلى شاطئ الأمان في البحث عن مصيره في هذا الوجود، وأخيراً نرى أنّه من الممكن أنْ يكون مفيداً في تحديد المساهمة الأفلاطونية في بلورة ما يعرف فيما بعد بفلسفة الدين.

وهذا البحث يُعدّ أنموذجاً بحثياً يهتم بطريقة تعاطي الإنسان من خلال مشروعه الفلسفي مع الدين، وبتحديد مجموعة التراكمات المعرفية المبلورة لِمَا يعرف بتثبيت المعرفة الإنسانية في مجال الميتافيزيقيا، ومدى أثر الفكر الإنساني في تحديد ما له، وما عليه من المسائل المصيرية المتعلقة بالإنسان، ومنها مسألة الوجود.

**أهداف البحث:**

يهدف البحث إلى تحديد مكانة ودور الفعل الإنساني الفكري، ومن ثَمّ العملي فيما بعد من خلال مشروع العلم، وباختيار شخصية للدراسة والبحث بحجم أفلاطون، وحقبة تأسيسية للمشروع الفلسفي فيها القطار الفكري انطلق ليشق طريقه ليتم اكتشاف الكثير من المعطيات التي أصبحت مشكلة لأسسها ومضامينها الفلسفية والتي منها طبيعة العلاقة بين الدين والفلسفة من خلال تحديد الدور الذي لعبه الدين في الفلسفة والدور الذي لعبته الفلسفة بالدفع بالدين. بالإضافة إلى تحديد طبيعية البدايات الأولى في بلورة ما عُرِف فيما بعد بفلسفة الدين من خلال التركيز على قضية رئيسة في الفلسفة وهي الوجود، أضف إلى ذلك تحديد طبيعة الفكرة الفلسفية فهل هي من نتاج الواقع الإنساني في تكوينه المجتمعي؟ ومنها ذات الطابع الديني، وهل هي محصلة الفهم الإنساني لتلك القضايا الغيبية التي وجدت بفعل واقع إنساني خاص؟

**إشكالية البحث:**

تنطلق إشكالية البحث من السؤال التالي: ما هو أثر الدين على الأطروحة الفلسفية الأفلاطونية في مسألة الوجود؟ هذا السؤال استلزم بالضرورة التركيز في البحث على جانبين مهمين هما نظرة أفلاطون حيال مسألة الوجود من جهة، وأثر الدين في بلورة هذا الموقف من جهة أخرى. ولدراسة وتحليل هذين الجانبين تطلب الأمر إثارة مجموعة من التساؤلات نراها كفيلة بتحقيق أهداف البحث ومنها: ما هي طبيعة الواقع الديني المجتمعي في الوقت الذي ظهر فيه أفلاطون؟ وهل هذا الواقع هو نتاج للفهم الإنساني لتلك القضايا الغيبية التي وجدت بفعل واقع إنساني خاص؟ وما هي طبيعة الفكر الإنساني؟ وما أولوياته في الحقبة التي ظهر فيها أفلاطون؟ وما نظرة أفلاطون في مسألة الوجود وتحديد الأبعاد الدينية في مضمونها؟

**لمعالجة هذه الإشكالية** نقترح خمسة مباحث المبحث الأول: الحالة الدينية في المجتمع اليوناني في عصر أفلاطون. ولتحديد الأثر الديني على الفكر الأفلاطوني تطلب رسم صورة لأهم محددات المشكلة للحالة المجتمعية في ذلك الوقت؛ لإحساسنا بأهمية هذا المعطى في التأثير سلبًا وإيجابًا على شخصية أفلاطون. والمبحث الثاني: بذور فلسفية

مثمرة في قضية الوجود عند أفلاطون. نسلط الضوء في هذ المبحث على طبيعة الأفكار السائدة لدى العديد من الحكماء فيما يخص مسألة الوجود وتحديد أثرها السلبي والإيجابي على نظرة أفلاطون الفلسفية. والمبحث الثالث: عالم الحس وعالم الأشكال. يهتم هذا المبحث بتحديد الملامح العامة لقضية الوجود من خلال تحديد العلاقة بين الطابع المادي والمجرد، وتحديد دلالات معاني كل منهما، وعلاقة كلا المفهومين بالمفهوم الديني السائد في ذلك الوقت. والمبحث الرابع: ماهية العقل والوجود عند أفلاطون. يهتم هذا المحور بالبحث في موقفه من هاتين المسألتين وتحديد الدور الذي يلعبه كل منهما في الآخر، وما هو أثر الدين فيما يطرحه أفلاطون من أفكار في هذا المجال. والمبحث الخامس اقترحنا تسميته الإله الصانع للوجود ومبررات وجوده. يهتم هذه المبحث بتحديد أهمية فكرة الإله من الوجود، وما دوره فيه.

**منهج البحث:**

المنهج الوصفي التحليلي هو المنهج الذي اخترناه في معالجة القضايا المطروحة في هذا البحث، ويعود سبب اختيار هذا المنهج للطبيعة التاريخية للموضوع من جهة، ولطبيعة الأفكار التي يطرحها أفلاطون التي تستلزم منا التأمل والتفكير والتحليل فيها من جهة أخرى.

المقاربة الأفلاطونية حيال مسألة الوجود لها عناصر المتداخلة منها ما هو واقعي، وما هو مثالي وديني، الأمر الذي يستوجب إعادة قراءتها لتحديد ملامح شخصية مهمة في المجال الفلسفي كأفلاطون، وتحديد موقفه بشكل محدد من مسألة الدين وآلية تعاطيه معه، لينتج لنا في النهاية مقاربة فلسفية في مسألة الوجود، أقل ما توصف به أنّها متداخلة الملامح في التصور والرؤى.

## المبحث الأول: الحالة الدينية في المجتمع اليوناني في عهد أفلاطون

يُعدّ الأنموذج الديني في المجتمع اليوناني من النماذج التاريخية المهمة التي لعبت دوراً في انطلاق المشروع الفلسفي باتجاهاتها المختلفة، وذلك يفرض طرح إشكال طبيعة العلاقة بين الدين والفلسفة من حيث مدى تأثير كل منهما في الآخر، وبالتالي مدى الدور الذي لعبه هذا التواصل في تأسيس وظهور الفلسفة بشكل عام وفلسفة الدين على وجه الخصوص.

ولا ننكر أهمية أفلاطون وما قدّمه من أفكار مهمة في الفلسفة، لاسيما في مسألة الوجود، ولكن في نفس الوقت نحن نتعامل مع هذا الفيلسوف والحالة المجتمعية التي لعبت دوراً في بلورة أفكاره، في مقدمتها الدين، كحالة مؤثرة ومنتجة ومفيدة للمشروع الإنساني الفلسفي بجميع فروعها وآثارها لازالت إلى يومنا هذا.

والتزاما بمتطلبات التحليل الفلسفي فإنّ المنطلق بمعالجة هذه الجزئية في البحث المتمثّلة في طبيعة الدين وشكل تفاعل اليونانيين به، ومدى تأثر أفلاطون بذلك مخاض محصلته في النهاية إنسانية تفاعلية، تُغلِّب أي منهما الديني أو الفلسفي، وهي مسألة يصعب تحديدها بسبب الطبيعة الإنسانية. وبالتالي فالعملية يمكن تصنيفها على أنّها مزدوجة التأثير والتأثر، ويتجلى ذلك في طبيعة الفكرة الفلسفية عند أفلاطون وقضية الوجود عنوان بحثتنا أنموذجاً، لذلك أي مخالفة لهذا المنطلق من شأنه أنْ يخرج البحث عن مجاله فلسفة الدين.

لعب المعطى الديني ذو الطبيعة الوثنية دوراً سلبياً وإيجابياً في شكل التفاعل الفكري والمجتمعي، يتمثل الدور السلبي في خلق روح التمرد بسبب عدم قدرته على الصمود في تلبية متطلبات المجتمع، وفي نفس الوقت له دوره الإيجابي لكون هذا النوع من الأديان الأكثر قدرة على التكييف مع الإنسان وفق متطلبات عصره، وهذا ما حدث في سيرة هذا الأنموذج الديني في المجتمعات الغربية.

وبسبب هذه التركيبة للدين ذي الطابع الوثني تنوّع شكل الآلهة، بحيث يكون لكل مجموعة إله، وبالتالي تنوّعت طرق الطقوس والعبادة. هذا المعطى المحوري في شكل الدين أدى إلى أنموذج ديني فاعل في إثارة القضايا التي تهم الإنسان في المجتمع اليوناني بتمكن الأكثر قدرة على التأمل والبحث والخوض فيها؛ لإمكانية إيجاد تفسير مقنع لها.
فميشيل تيار في بحثها الموسوم (الدين اليوناني) تشير إلى ثلاث نقاط تحدد طبيعة الدين القديم في المجتمع اليوناني، التي لعبت دورًا في تشكل الدين، وأثرت في المخاض المجتمعي الذي بدوره أسهم في بلورة الفكرة الفلسفية عند أفلاطون وهي: "أولاً كونه دين لا يعتمد على الوحي، ثانياً لا يعتمد على كتاب مقدس، ثالثاً هو غير موجه إلى أمة محددة وبنيته ليس مؤسساتي"، وبالتالي الأدلجة والانغلاق التي نراها في عديد الديانات المساهمة في إذكاء روح التقديس، ورسوخ المفاهيم الأساسية للدين فيها، من فكرة للإله وما تشكّل حوله من بُنى أساسية له هي أقل حدة، وهذا يعود في جزء منه لارتكاز هذا النوع من الأديان على التعاليم الشفوية والأسطورية، التي تعتمد على الثورات في الانتقال من جيل إلى آخر. (Michèle Tillard, la religion Grec// Philo- lettres.fr).

هذه المحددات في الدين أنتجت حالة دينية مفيدة للإنسان من حيث قدرته على التفاعل معها وفق همومه ومشاغله في الحياة. وهذه الإمكانية الإنسانية هي التي تفسّر لنا انعدام دور الجانب المؤسسي اللاهوتي المحدد بقواعد كهنوتية ولاهوتية، والتي نلاحظها في الأديان الأخرى.

ودون أنْ ننسَ الإشارة إلى التركيبة الحضرية التي هي السمة الغالبة على المجتمع اليوناني في وقت ظهور أفلاطون من خلال وجود جماعات مستقلة كل واحدة عن الأخرى، وما عُرِف بالبوليس أو المدينة هو المكان الذي تقيم فيه كل جماعة منها ضامنة لهذه الاستقلالية ومؤمّنة لمعيشتها وتسيير شؤونها في مختلف مناحي الحياة.

ونتيجة هذه الأدوات التي يلعب فيها الإنسان دوراً مهماً في تشكلها يوجد أيضاً دور مهم للآلهة في حياة المعتقدين فيها، تحدد مسار حياتهم اليومي من واجبات وحقوق، وهي المحددة لمصير الجماعة في الحرب والسلم. تحت ما سُمي (le pantheon grec)، التي تُعدّ المكان التي تقيم فيه كل الآلهة، وفي (Olympian) المكان الذي تلتقي فيه. فكل إله منها مختص بشأن محدد فالإله (zeus) إله السماء، و(Hera) الإله المختص بالزواج، (Posedion) إله البحر، و(Ares) إله الحرب و(Demeter) الإله (Diane) الإله المختص بالصيد.

ولنيل رضا هذه الآلهة، والمحافظة على وجودهم من المخاطر المهددة لها، يستوجب القيام بجمله من الطقوس الدينية، منها مظاهر عبادته في كل مدينة من مدنهم، وتُبنى لها المجسمات التي تذكر بها، وتجعلها قريبة منهم.

للعائلة ثم المدينة مكانة مهمة في الدين اليوناني القديم، فالدين يوطد العلاقات الأسرية، والعلاقات المدنية داخل المدينة من خلال إحياء المناسبات، والقيام بالعديد من المراسم والطقوس التي من شأنها تقوية الحالة الاجتماعية. "وفي اليونان القديمة الأحاسيس الدينية لا تأتي من الفرد بل من المدينة المشكّلة للجماعة كوحدة وهي ممارسة وليست اعتقاد ديني تبلور وتشكّل من خلال الموطنين". (Bernard, André, https www.Clio.fr.)

وتجسيداً لهذا الانتماء يأتي اليونانيون في كل أربع سنوات من كل المدن ليلتقوا ويجتمعوا وينظموا على شرف الآلهة مناشط رياضية، واجتماعية، وفنية، ومسرحية، وموسيقية ويقومون بالدعاء والابتهالات التي تقربهم للآلهة.

يساهم الدين في بلورة هذا التأسيس المهم والرابطة المدنية؛ لتؤسس فيما بعد دولة المدينة التي ستلعب دوراً في انطلاق المشروع الفلسفي ذي الوجوه المتعددة، والتي منها الأنموذج المثالي في التفكير عند أفلاطون؛ ليشكل رؤية حيال قضية الوجود.

ومن المظاهر الدينية المهمة في المجتمع اليوناني في هذه المرحلة التي ظهر فيها أفلاطون قيامهم بتمجيد الأبطال الذين قاموا بأعمال مهمة لصالح المجتمع اليوناني، فالأسطورة في هذا الجانب وفي غيره لعبت دوراً في تعظيم هؤلاء

الأبطال، وإعطائهم صفات وألقاب خارقة نتيجة لبطولاتهم المهمة التي قاموا بها. وربط هذا الدور الأسطوري هذه الشخصيات بالآلهة من خلال إبراز دور الآلهة في هذا الوجود وفي مسيرة حياة المجتمع.

هذا الدور المهم للأسطورة في الحياة الدينية يؤكده نيتشه في تحديده لمصدر تعدد الآلهة عند اليونانيين بهوميروس(*) مؤلف أسطورتيْ الإلياذة والأوديسا، الذي أعطى مكانة مهمة، وثبّت فكرة وجود تعدد تلك الآلهة في الحياة اليومية. ويرى كذلك أنّ "مصدر قوة الحضارة الإغريقية في تلك المراحل الكلاسيكية هي الأسطورة؛ لأنّها تحرر عقول الأفراد، وتجعل خيالهم يتفتق دون حدود." (جعفر: 2001، ص 179)

وهذا ما يشير إليه أيضاً (ايفاجيلوس موتسو بولس) في كتابه (من الأسطورة إلى المنطق بدايات الفلسفة اليونانية وبيئتها) بقوله: "في البدايات الأولى للتفكير الفلسفي عند اليونان كانت الأسطورة، والمنطق، والديانة، والفلسفة أموراً مترابطة تقدّم في بعض الأحيان كمزيج مختلط، وكلما تقدمنا تاريخيا نجد الفكر الفلسفي أكثر تحديداً واستقلالاً، ودون أنْ يعني ذلك أنّه في السماوية على أنّها كائنات حية". (موتسوبولس: 2003، ص 20)

وبحكم هذه العلاقة الوثيقة بين الأسطورة والدين في المجتمع اليوناني ظهرت مفاهيم محورية محددة للدين في مختلف جوانبه، اتصفت بالتجريد واللاعقلانية، مما أنتج تصورات إلاهية خالقة للوجود ولغيره من المسائل غير قابلة للاستدلال العقلي عليها، ومحصلة هذه الرؤية اللاهوتية أفق محدود غير قابل للتفسير لجملة من التحديات الفكرية للإنسان في ذلك الوقت، والتي في مقدمتها تأتي قضية الوجود.

كان التشكيك في أسس المجتمع ليس بالأمر الهين في عهد أفلاطون، وتجربة معلمه سقراط لازالت ماثلة أمام عينيه، مما جعل أسلوب تعامله مع هذه القضايا المؤسسة أكثر حذراً. وهذا ما يفسر في كثير من الأحيان في محاوراته تسليمه بالعديد من القضايا الموجودة. أمّا السبب الآخر الذي يخفف من حدة هذا الرفض لهذه الرؤى الدينية فهو وجود فلاسفة سبقوه في تناول تلك القضايا المؤسسة للمجتمع منها مسألة الوجود، مما يشكّل معطى آخر إضافي مؤثر في نظرة أفلاطون لقضية الوجود وهذا ما سنبينه في المبحث الثاني.

(*) هوميروس شاعر ملحمي إغريقي أسطوري يعتقد أنّه مؤلف الملحمتين الإغريقيتين المذكورتين... قال هيردوت إنّ هوميروس عاش قبل زمانه بأربعمائة سنة. مما قد يعني أنّه عاش 850 ق م تقريباً. ويكيبيديا الموسوعة الحرة. هوميروس/ar.wikipedia.org/wiki.

## المبحث الثاني: بذور فلسفية مثمرة في قضية الوجود عند أفلاطون

إذا اعتبرنا المعطى الديني عاملاً مهماً في بلورة الفكرة الفلسفية فإنّ المعطى الأولي الفلسفي الذي ظهر بالتوازي مع الحالة الدينية يُعدّ جانباً آخراً مؤثراً ساهم في إضفاء أبعاد على المنظور الفلسفي الأفلاطوني وهي بدورها ساهمت في إنتاج رؤى فلسفية، أخرجت كليهما من الحالة الاستعصائية التي وجدت فيها.

تعاطي أفلاطون سلباً وإيجاباً بالمخاض الفلسفي السائد في عصره، فأنتج لنا ملامح رؤية فلسفية دينية تتعلق بقضية الوجود وغيرها لعبت دوراً في نقل الفلسفة من حالة إلى أخرى أكثر تميزاً، نتيجتها تجذير للفكر الفلسفي بصورة أكثر عمقاً، وبعداً وتأثيراً في كل ما ظهر في الفلسفة فيما بعد.

ومن المقاربات المهمة التي ارتكز عليها بدايات البحث الفلسفي في عهد أفلاطون، هي تلك الثنائية الدين ولاسيما منه الوثني، والأسطورة والتي تُعدّ من الثنائيات المعقدة من حيث طبيعة كل منهما، وطبيعة العلاقة بينهما، ووظيفة ودور كل منهما في الآخر. وتتعدد وتتنوع الآراء حيال هذه المسائل ليؤسس نقطة انطلاق بحثية لدى العديد من الحكماء في ذلك العصر، ولاسيما في مسألة الوجود.

ودون أنْ ننسى الإشارة إلى الحالة المجتمعية السائدة " التقلبات الاجتماعية وظهور بعض الطبقات الجديدة على السطح، ونشأة المدن الجديدة بما في ذلك من صعوبات تتعلق بإدارة تلك المدن كل هذا إلى جانب عطش الإنسان للمعرفة كان سبباً وراء تشكيل صورة جديدة للمثال الأعلى، الذي أصبح يمثله الحكيم والسياسي وفي نفس الوقت مسن القوانين: والحكيم هو الشخص المتعقل بفضل تجاربه وخبراته الإنسانية. وهو المثال الأعلى من خلال طريقة معيشته القانط وراءها كمٌ من المعارف الثقافية، والتي تجعله قادراً على تقييم الكون". (موتسوبولس: 2003، ص 83)

ونتيجة هذا الوضع ظهر معطى إنساني مؤثر في طريقة التعاطي الفكري مع المفاهيم اللاهوتية الطبيعية التي لم تنجح في تقديم مقاربات مفيدة حيال الوجود وغيره، وتظهر تأملات نافذة وناقدة لِمَا هو موجود، لإمكانية ضم ما يدور من واقع فكري مجتمعي.

" وكانت محاولة إخضاع الأسطورة للمنطق من سمات القرن السادس (ق م)، ولم يكن يتزعم تلك المحاولة شخصيات تاريخية معروفة ولكنها كانت تياراً عاماً اتخذ صورة حركة بأكملها في بعض الأحيان. وأصبحت المجتمعات على وعي بالحاجة الملحة لتشكيل قواعد أخلاقية مؤسسة على المنطق العملي وليس على العقائد الدينية وحدها أو على تركيبات المجتمع الداخلية (لا تناقش هنا مسألة القضاء على التركيبات الداخلية، شيء يفترض معه عدم تعارض القواعد

الأخلاقية معها) من أجل تحقيق التنظيم الأمثل والحكومة الأفضل. وهذا الاتجاه سيلد فيما بعد أوائل العلماء المنظرين لعلم السياسة من أمثال فاليس وابيوذ داموس من ملطيا." (موتسوبولس: 2003، ص 83)

ما يهمنا في هذا النص الارتباط بصورة شرعية، أو غير شرعية بين كل من الدين والأسطورة، وظهور العقل كأداة للفهم، والتحليل واعتبار المقاربة الدينية الأسطورية مادة أولية، وما تحمله من قضايا وجودية تتعلق بالقضايا المصيرية التي تهم الإنسان من الإله والإنسان والوجود والميتافيزيقيا من جهة أخرى. "والفكر الفلسفي في بداياته الأولى لم يكن بعد متميزاً عن الفكر العلمي، والذي كان متشابكاً بدوره، ولم يدرك بعد أنّه هدف في ذاته، وكان اهتمامه منصباً على مواضيع خارجة عن نطاق الذهن والوجود. ويمثل تلك المرحلة أوائل الطبيعيين والكوز مولوجين من أيونيا". (موتسوبولس: 2003، ص 87).

ومثلما أخذت قضية الوجود مكانة مهمة في التصورات الدينية والأسطورية أخذت مكانتها أيضاً في بدايات التفكير الفلسفي، ولاسيما الحقبة التي قبيل ظهور أفلاطون وبعده. وهذا التسلسل بين الحالة الدينية والفلسفية لم يكن عشوائياً على مستوى التقييم الفكري، بل الترابط بين المعطيات الجنية للفكرة والمنهجية في بعض الأحيان. وهذا التواصل الفكري رغم التقدّم الفكري الذي نلاحظه على مستوى الشكل والمضمون استمر أيضاً عند أفلاطون في قضية الوجود.

فالأرضية التي انطلق منها أفلاطون في نظرته للوجود ترتكز على حالة فلسفية متأثرة بالحالة الدينية السائدة في مجتمعه اليوناني، وبالحالة الدينية في المجتمعات الشرقية. والكوزمولوجيا مجال أخذ حيزاً مهماً عند عديد من الشخصيات التي عُدّت من المبلورين للبِنَات الأولى للفلسفة. فها هو طاليس يفسّر الكون بالمحيط " أو كيانوس" الذي اعتبره بداية الكون؛ وذلك بسبب طبيعته السائلة التي تمثّل عنصراً مهماً في الحياة، وتفسير يُعدّ من التفسيرات الشائعة في الميتافيزيقيا المصرية القديمة وذلك من خلال اعتبار أنّ المحيط هو ابن السماء والأرض وهو نهر يحيط بالأرض من جميع الجهات والفارق بين كل منهما اعتماد الأول التفسير الطبيعي والعقلي للقضية، بينما الثاني يرتكز على المفهوم الاعتقادي الغيبي الذي تلعب الأسطورة دوراً فيه.

هذا الحال تكرر أيضاً عند الفيلسوف انكسمندرس الذي عُرف بأحد أعماله النثرية المعروفة الموسومة " الطبيعة " دلالة رمزية تدل على استفاقة لوعي الإنسان رغم الإرث اللاهوتي الذي ليس من السهل التخلص منه واتجه بالبحث بتحديد القضايا الوجودية التي تتعلق بمصيره والتي على رأسها الوجود.

رغم هذه المؤشرات التي تشير إلى ظهور خيار جديد للتفكير الإنساني إلا أنّه في ثنايا هذه الرؤية لا يمكن إخفاء جينات التفكير الديني باعتباره الأبيرون بداية جميع الأنشطة في جميع الأشياء، ولاحتوائه كل ما هو موجود، ويتميز بكونه اللامتناهي أو غير المحدود، واتصافه بالسرمدي والخالد والمنتج والخالق للأشياء، وبالتالي المشكّل لكل ما هو في الوجود.

فمن الأبيرون الأول يتشكّل الحار والبارد، وباتحادهما يتشكّل سائل ما تخرج عنه العناصر الأربعة الطبيعية: الأرض، الهواء، الماء، النار، وهي مكونات وعناصر لعبت دوراً مهماً في تفسير الوجود من منطلق طبيعي.
كان الطابع الفيزيقي السمة الغالبة على تفسيره لطبيعة الكرة الأرضية. فكانت محاولة منه في تفسير ما هو طبيعي من خلال الطبيعة وحركاتها الفيزيائية، ومحاولة لدراسة الطبيعة من خلال السببية وأصبحت تفسّر كل ما هو طبيعي.

وينقص هذه الرؤية الفيزيقية الربط بين هذه العناصر المجزأة المشكّلة للطبيعة التي هي لحظة تكوّن في حالة غير مفهومة في علاقة مع ما هو مادي، والتي عُرفت فيما بعد بعلاقة الكل بالجزء بالبعد الماورائي. وهذا القصور هو الذي يعوضه التفكير الفلسفي الذي بدأ في الظهور وتأثر به فيما بعد بطريقة أو أخرى أفلاطون برؤيته وأفكاره الفلسفية.
وفي المجمل ثلاث رؤى تحدد أصول الوجود هي ما عُرفت "بالأنطولوجيا الخالصة والواحدية، والأنطولوجيا التعددية، والأنطولوجيا التوظيفية التي تحاول الربط والمؤامة بين كل منهما"، وما يظهر في الفكر الفلسفي بعد الفلسفة الملطية فكراً مزدوجاً وعلى نهج تلك الفلسفة يشق طريقين: الطريق الأول يمكن وصفه بالأنطولوجيا الخالصة والواحدية، وتُعدّ أعمال إكسينوفان والمدرسة الإيلية سمات مميزة له. ويُعدّ من المؤسسين للأنموذج الأحادي في الوجود من خلال تميزه بين تفسير الطبيعة والكون بأهمية وجود البعد الماورائي في العالم. ففي كتابه "الطبيعة" يقرّ بأنّ الأرض هي المادة الأولى لهذا الوجود الطبيعي لكونها غير محددة العدد والامتداد باستمرار نحو الأبيرون، ولطبيعتها الحيوية والصيرورة فإنّ الماء هو العنصر المدمر والمؤثر فيها، مما يشكّل خطراً بما فيها على الإنسان، ليحدث الدمار، مما ينتج لنا حاله أخرى جديدة في الحياة وهكذا.

ورفض هذا الفيلسوف تلك التصورات للإلهة في صور إنسانية أو حيوانية التي جسدها شعراء ورواة التراجيدا والأسطورة في ذلك الوقت؛ لأنّ تصورها بهذا الشكل يعني تجسيدها في حالة مادية متغيرة فانية.
وأصبح عنده الإله "واحد، غير مولود، فوق الزمان لا يفنى أو يتغير...، ويظهر خارجياً كجسم كروي كامل غير متحرك يحوي كل شيء، ويتحد بكل شيء. أمر تكون نتيجة أن اللاوجود يوجد خارج ذلك الجسم الكروي،..."

(موتسوبولس: 2003، ص 99) في الوقت الذي لا ينكر فيه أهمية المادة في وجود الكون بكونها صورة لعالم المثل، فهو يقرّ أيضاً بوجود فكرة الإله الماورائي لكل هذا الوجود، وبالتالي فهو يتجه نحو الإقرار بوجود عالم روحي يعطي المعنى للأشياء في الوجود.

أمّا الطريق الثاني فيمكن وصفه بالتعددية ويؤسس على مفهوم التغير، وتُعدّ فلسفة هرقليطس وأنباذوقليس والفلسفة الذرية والسفسطائية وربما جانب من مدرسة ميجارا أهم محطاته.

والحالة الأستاتيكية التي اتسم بها التفسير الأكسينوفاني تتغير عند هرقليطس الذي ينادي بقدم العالم وبالتالي ليس مع فكرة الإله المتعالي التي اعتمدها إكسينوفان في نظرته. وإرجاعه سر وجود الطبيعة إلى العالم المادي من خلال الإقرار بعنصر الشرارة الأولى في الانطلاق، وهي النار حتى أنّه عرف بالكون الناري، بها تتشكل الأشياء من خلال صيرورتها وتغيرها.

فأهمية النار في الطبيعية كونها المسؤولة على عملية التمدد والانكماش، الذي يؤدي إلى التكاثف. وهذا التفاعل الناري في الأشياء ينتج من خلال دورة متكاملة عبر كل من الأرض والماء والهواء. عبر طريقين اسماهما الطريق الصاعد– والطريق الهابط. الأول يتم بتفاعل عنصري "(الهواء – النار) تولد الشمس والنجوم. والغلاف السماوي يتشكل على هيئة غلاف نصف قمري تملؤه تجويفات لامتناهية العدد والأجسام السماوية وهي نصف دائرية الشكل، أثناء دوراتها يحدث تداخل سطحها الخارجي المضيء في التجويف الخاص به في الغلاف السماوي، ويصبح هذا الجسم غير مرئي. وهكذا تفسر حالات الكسوف". (موتسوبولس: 2003، ص 109) ويذهب هذ الحكيم في تفسيره إلى أبعد من ذلك، بوجود نظام وقواعد تسير هذا الكون، والذي يعود للطبيعة الهارمونية التي تشكله هي وراء التغير الذي أطلق النظام اللوغوسي، وهذا نتيجته الربط بين كل من الكون والوجود الإنساني في طبيعة وجودهما من خلال ما يعرف لديه بالنفس النارية التي تشكّل كل الأشياء في هذا الكون بما فيها الإنسان الذي منها جاء وإليها يعود بعد الموت.

والتفريق السابق بين طريقيْ الفكر الفلسفي يمكن أنْ يُلغى أمام تفريق آخر يجعلنا نتجاوز تلك التفرقة. وحقيقة أنّ كلا الطريقين السابقين يبدو متعارضاً مع الآخر ظاهرياً وهذا ما يحاول انكساغورس أنْ يعالجه في محاولة للتوفيق بينهما.

وطريق ثالث يتبعه الفيثاغوريون والذين يمكن اعتبارهم حركة فلسفية حقيقية ذات امتداد واسع. وكأمر مفروغ منه أنّ كل تيار من التيارات السابقة كان متأثراً بسابقه ومؤثراً على لاحقه، وأعمال أفلاطون تمثّل نقطة التلاقي بين المواقف الفلسفية المختلفة في مجموعها". (موتسوبولس: 2003، ص 97)

ويأخذ هذا التفسير بعداً مادياً آخراً عند ديمقرطس في كتابه "ذياكوزموس الصغير" الكون الصغير، بإرجاعه أصل العالم أو الطبيعة إلى ذرات التي تتميز بخصائص بشكلها ونظامها وموقعها، لذلك فهي متغيرة حسب طبيعة هذه الخصائص، وكونها لم تكن منفصلة عن الفراغ أو اللاوجود، وبالتالي هي تشكل كتلة لانهائية، تعادل الفراغ النهائي، وانتقال الذرات من حالات للفراغ فيما بعد إلى حركة ميكانيكية تتعرض لها هذه الذرات في وقت ما فيما بعد.

والذرات في حد ذاتها تُعدّ متساوية في المقدار، وبالتالي حجمها هو الذي يحدد وزنها. فإذا هي صغيرة الحجم فإنّ وزنها يكون خفيفا والعكس صحيح. "في مركز الكون توجد الأرض وهي أسطوانة مجوفة محاطة بالنجوم والتي هي أجسام حجرية وهي أحدث من الأرض في نشأتها. وأثبت الفيلسوف أنّ الغلاف السماوي يتكون من عدد لانهائي من النجوم ووضع افتراضات صائبة عن طبيعة الأجسام السماوية المختلفة، وهنا لابد أنْ تأخذ في الاعتبار الوسائل المحدودة التي كانت متاحة له ليصل لنتائج من هذا النوع ولا يرجع ديمقريطس الأحداث الكوزمولوجيا الأولى، والتي إليها ترجع الظواهر الحالية إلى تدخّل قوة متعالية ولكن فقط للضرورة والمصادفة، والدوامة الأولى والتي ترجع إليها نظرية الفيلسوف حركة الذرات تبقى غير مفسرة ويكون نتيجة لها القول بعدم وجود الآلهة وأنه فقط عن طريق خداع الحواس تفترض وجودهم". (موتسوبولس: 2003، ص 114-115).

ما نلاحظه في رؤية هذا الحكيم اعتماده في تفسيره للوجود على التعددية الذرية كعناصر مشكلة للحالة الطبيعة، متجاوزاً للتفسير الأحادي، بذلك فرض هذا التفسير خياراً آخراً نقيضاً للتفسير السابق يتمثل في إمكانية ظهور تفسير ثالث يمثله انكساجورس في نفس الفترة التي ظهر فيها أفلاطون يجمع بين كل من التفسير الأحادي والتعددي في نفس الوقت.

ففي كتاب المشهور في "الطبيعة" ديمقرطس يشير بأنّ المعطى المادي قابل للانقسام أو القسمة بصورة لانهائية لدرجة عدم إمكانية تحديد الأجسام الصغيرة من الكبيرة.

"فالكون هو مزيج في ذاته غير متغير في مقداره لا يتلقى أي شيء من الخارج ولا يخرج عنه أي شيء ولكنه كان دائماً لا متناهياً ومكتفياً ذاتياً تمتلكه حركة قوية وسريعة كما هو الحال في أسطوانة ايمبذوقليس والتي لم تكن كافية لتحقق الانفصال، كانت هناك حاجة إلي قوة خارجة في وقت محدد – مبدأ متعال – لتتدخل وتعيد تنظيم هذا المزيج

من جديد". (موتسوبولس: 2003، ص 123). ومن العناصر المهمة في تشكيلة هذا الكون هو ما يعرف لديه (بالنوس) الذي يُعدّ عنصراً مادياً خالصاً، رقيقاً لطيفاً، دوره يتعدد بمتابعة الكون، والتدخّل فيه في بلورته وتشكله. "يتدخّل النوس مرة واحدة فقط، وبعد ذلك يحدث كل شيء بشكل آلي". (موتسوبولس: 2003، ص 125)

ونتيجة هذا الدور "انتشار الدوامة التدريجي، وسيادة آلية تتسم بالنظام الذي يحل محل حالة العشوائية التي كانت سائدة، والتي أدت إلى انفصال المزيج الأول إلى أجزاء متجانسة يُعرف (او ميومريات)... وبالتالي تصبح الأجسام المركبة من أجزاء متجانسة هي متشابهة الجنس كما هو واضح في حالة النجوم والنار التي تسمى مكوناتها المتجزئة بالحرارية، وبينما الأجزاء التي تشكّل عناصر تعيش في الأرض وما عليها، فهي باردة ومكثفة مثل الماء والهواء". (موتسوبولس: 2003، ص 124-125).

هذه النظرة تزداد عمقاً عند بارمنيدس المتأثرة بالفلسفة الفيتاغورية ولاسيما بفلسفة "أمنيس" في أوائل القرن الخامس (ق م)، ورؤيته تنطلق من أطروحة أنّ الوجود موجود واللاوجود غير موجود، ومن صفات الوجود الخلود، ولا يمكن أنْ يأتي من العدم أو اللاوجود، والحركة من صفاته الظاهرة الجوهرية.

ولا يكتفي بارمنيدس بتحديد الوجود كحالة أحادية عامة، بل من الممكن أنْ يكون حالة عددية تعددية فيتاغورية. وهنا يتحول الوجود إلى كون مكمل من حيث ظواهره الطبيعية، فالأرض التي هي جزيرة منها " كروية "، والنار هي محورها ولهذا السبب تسبح من حولها عناصر مشتعلة. إلّا أنّ هذه الظواهر لا تمثّل الحقيقية في هذا الوجود؛ لكونها تعود إلى مبدئيْ النور والصلاحية (النار والأرض). هذه الرؤى التفسيرية المختلفة حيال قضية الوجود، التي ظهرت في بدايات الفكر الفلسفي لعبت دوراً مهماً في بلورة أفكار أفلاطون على الأقل في جانبين: الأول يتعلق في بلورة قضية الوجود كقضية تصبح فيما بعد من أهم القضايا في الفلسفة. والثاني إعانة أفلاطون في إخراجه من الحالة الغيبية التقليدية ليبلور طريقاً فلسفياً إنسانياً لم تعهده البشرية من قبل، وبالتالي في مجمل ملامح رؤيته الفلسفية حيال هذه القضية بطريقة أو أخرى لعبت هذه المقدمات دوراً في تشكّلها.

## المبحث الثالث: عالم الحس وعالم الأشكال

جاء أفلاطون ووجد أمامه اتجاهين أساسيين يحددان تفسير الوجود، الأول: يمكن وصفه بالاتجاه الديني الذي يعتمد في تفسيره في الوجود على نظرة وتفكير أسطوري من خلال الاعتقاد بفكرة الإله الخالق المنبثق من الصور الإلهية المتجسدة في الطبيعة، بها تشكّلت كل ملامح هذا الوجود مادياً وروحياً. والثاني: المتمثّل في تلك البذور الأولى للتفكير الفلسفي والتي اعتمد من نادى بها من الحكماء على التفسير المادي ذي الوجوه المتعددة من الأحادية إلى الثنائية إلى

المتعددة في خيارات لها تأثيرها في بلورة الرؤية الفلسفية الأفلاطونية حيال الوجود. ففي الاتجاه الأول نكتشف بسيطرة فكرة الإله الضامن لهذا الوجود، والاتجاه الثاني هو ذلك الذي يعتمد على المنهج الإنساني كأسلوب في تفسير كل ما حوله ومنها تفسير الوجود بعناصره المختلفة.

وفي محاورة فيليوس ينطلق أفلاطون من تحديد موقفه من هذه المسألة بقوله: "إنّها هبة السماء التي أتصور أنّ الآلهة قذفتها بين الرجال على يدي بروميثيوس الجديد، وأشعل تألقاً من النور بعد ذلك. والغابرون الذين كانوا أفاضلنا وأقرب إلى الآلهة منا، أعطونا هذا العرف، وهو أنّ كل الأشياء الكائنة متألفة من واحد وكثرة، وتمتلك الشيء المحدود واللامتناهي مغروساً فيها، آخذين باعتبارنا عندئذ أنّ نظام الكون هو هكذا، ويجب علينا أيضاً أنْ نبدأ بوضع فكرة واحدة في كل تحقيق عن ذلك الذي يكون موضوع هذا التحقيق، وسنجد هذه الوحدة في كل شيء". (أفلاطون: 1994، ص 288).

ويشير أفلاطون في هذه المحاورة على الأقل إلى سببين وراء عدم قدرة الفكر الإنساني للوصول إلى الحقيقة من خلال عملية الربط بين كل من العالم الحسي الدنيوي والعالم الآخر عالم الأشكال والدلالات، هما المستوى المعرفي للإنسان من حيث الإدراك الذي له مواصفاته الشخصية الفكرية، والطريقة التي يتم فيها الربط بينهما لتجاوز حالة عدم إمكانية الجمع بينهما. "فرجال زمننا الحكماء، يكونون إمّا سريعين كثيراً أو بطيئين كثيراً لتصور التعدد في الوحدة، ولعدم امتلاكهم منهجاً فإنّهم يجعلون واحدها وكثيرها كيفما اتفق، وينتقلون من الوحدة إلى اللامتناهي في الحال. أمّا المراحل الوسط فإنّها لا تخطر في بالهم على الإطلاق. وأكرر أنّ هذا هو ما يخلق الفرق بين الفن المجرد للجدال وبين علم الجدل الحقيقي." (أفلاطون: 1994، ص 288).

فالبحث والتحقق في الوحدة، وتحديد ما بها يؤدي بالانتقال إلى البحث في وحدتين، إذا وجدت هاتان الوحدتان يؤدي للانتقال إلى التحقق في ثلاث وحدات وهكذا... ومحصلة هذا البحث والتحقق في مجمل هذه الوحدات هي تحويلها إلى أجزاء صغيرة مما يجعل الوحدة الأولى في مكوناتها هي محدودة العدد في صورتها النهائية.

وبهذا يكون هنالك وجود مادي حسي للمعاني، وماهيات وصفات لهذا العالم التي تُعدّ معطيات ضرورية للحكم عليه، وتُعدّ سابقة في الوجود عنه، فهي بهذه الدلالات والمعاني تتميز بكونها مجردة عن الطبيعة المادية والحسية، وبالتالي فهي كاملة وثابتة. وهذا الطابع المادي الوجودي يتحدد بتلك الصفات المجردة، وهو انعكاس له لدرجة أنّه مسمى

باسمه. فكما أنّ هناك وجود مادي، هناك وجود بأكمله مجرد ذو طبيعة مثالية، يتشكّل منها العالم المعقول أو عالم المثل. وكما أنّ هناك أيضاً أشياء مادية يتشكّل منها العالم المحسوس، أيضاً هناك عالم روحي يتشكّل منه عالم المثل. ويرى أفلاطون مشيراً لطبيعة العلاقة بين العالمين أنّ عالم المثل متشكّل أولاً ثم جاء العالم المحسوس ثانياً، والذي يُعدّ صورة له، ومثاله والذي ينبغي الوصول إليه أو الاقتداء به، والترتيب والتناسق حسب النوع خاصية يتميز بها كلا العالمين الحسي والمثالي، ففي العالم الطبيعي تجد في السماء عالم النجوم والكواكب، وفي الأرض تجد المياه، والتراب، والنباتات، والإنسان، والأعشاب. أمّا عالم المثل فتتعدد صفاته وأنواعه بين الخير، وآخر بمثال الجمال، وآخر بمثال الصانع. وهذا يحدد موقف أفلاطون من هذا الوجود.

أمّا فيما يتعلق بتأثر أفلاطون بالدين في بحثه لهذه المسألة فيتجلى في الكيفية التي يقوم عليها إدراك عالم المثل أو المعقول، الذي يُعدّ من أهم صفاته كونه عالم مجرد، وبالتالي لا إمكانية فيه للتواصل معه بشكل مباشر، ومعرفة ذلك تتم من خلال إخضاع هذا العالم للتأمل والتفكير لحقائق قبلية متجسدة في النفس البشرية، ونكتشفها عن طريق الإثارة بالأسلوب الحواري الجدلي لقدرات الإنسان، لتمتلك القدرة على التأمل، والتحسس لجملة من المبادئ والأفكار المشكلة لشخصيته. ومهارة تكتسب بالتدريب يقوم بها ذوو علم وكفاءة. "ويجيب على الأسئلة إجابة محكمة ويستخرج من نفسه مبادئ هذا العلم. فإذا كنا نستطيع أنْ نستخرج من أنفسنا معارف لم ينقلها لنا أحد، فلابد أنْ تكون النفس اكتسبتها في حياة سابقة على الحياة الراهنة". (غالب: 1979، ص 43).

تواصل النفس مع الآلهة في العالم المعقول والروحي نتيجته اكتساب المعارف بمجرد احتكاكها بالعالم الحسي؛ لتقوم بتذكر دلالاتها وماهيتها." فالنفس كانت قبل اتصالها بالبدن في صحبة الآلهة تشاهد فيما وراء السماء موجودات ليست بذات لون ولا شكل، ثم ارتكبت إثماً فهبطت إلى البدن، فهي إذاً أدركت أشباح المثل بالحواس تذكرت المثل". (غالب: 1979، ص 43-44) .

نستنتج من ذلك ثلاث نقاط مهمة تشكّل رؤية الوجود عند أفلاطون، الأولى: أهمية النفس كونها معطى مهماً من معطيات العالم المعقول "الروحي"، والثانية: الانتقال إلى العالم المحسوس من خلال البدن وتجسدها فيه، والثالثة: تفاعل النفس مع هذا العالم المحسوس من خلال ما لدى الإنسان من قدرات معرفية، والتي على رأسها التذكر، ومن شأن كل ذلك أنْ يضمن للإنسان الوصول إلى الحقيقة، وتغليب القدرات الأخرى والتي منها الحسية أو حتى العقلية، ومن شأنه أنْ يبعد أو يضل الإنسان عند البحث عن الحقيقة. وهذا ما أراد تبيانه أفلاطون في أسطورته الشهيرة الكهف

التي اعتمدت على فكرة ارتكاز الإنسان على الحواس، نتيجته الضلال والوهم، ما يعني تقديم صورة خادعة على الوجود.

فالبعد الغيبي يتجلى في هذه النظرة من خلال اعتبار النفس ما لها من صور في العالم المثالي وما تحمله من معاني ودلالات هي الحالة الوحيدة القادرة والمعبرة عن صور الحقيقة.

يقول أفلاطون حيال هذا الوجود" لمّا كنت شاباً كثيراً ما قاسيت الأمرّين في معالجة المسائل الطبيعية بالمادة وحدها على طريقة القدماء. وسمعت ذات يوم قارئاً يقرأ في كتاب لأنكساغوراس أنّ العقل هو الذي رتب الكل وهو علة الأشياء جمعياً، ففرحت لمثل هذه العلة، وتناولت الكتاب بشغف، ولكني ألفيت صاحبه لا يضيف إلى العقل أي شأن في العلل الجزئية لنظام الأشياء... والعلة الحقة عاقلة تلحظ معلولها قبل وقوعه وترتب الوسائل إليه، فإنّ شيئاً لا يفعل إلّا إذا قصد إلى غاية، والغاية لا تتمثّل إلّا في العقل، وعند هذه الصخرة يتحطم كل مذهب آلي." (غالب: 1979، ص 46-47).

وتمّ تحديده أيضاً في محاورة تيماوس تكوين العالم على أسس عقلية رياضية، وكل ما هو من الصيرورة الصادرة من علة في الظواهر الطبيعية، تتعلق من معطى أولي كمصدر في وجود هذا العالم ذي الطبيعة الحادثة، ومن سماته الأساسية التغيّر والحدوث؛ ولأنّه كذلك فهو يُعدّ وراءه صانع وخالق من صفاته الأهم هي الخير.

يقول الباحث: "فالعالم واحد لأنّ صانعه واحد، ونموذجه واحد، وهو كل محدود، ليس خارجه ما يؤثر فيه ويفسده، فلا تصيبه شيخوخة ولا مرض، وهو كروي لأنّ الدائرة أكمل الأشكال، متجانس يدور على نفسه في مكانه". (غالب: 1979، ص52-53).

تُعدّ النفس والروح التي هي معطى مثالي أداة للتواصل بين العالم الحسي والعالم المعقول بوجودها تستمر الحياة في هذا الكون، وهي المسؤولة عمّا لدى الإنسان من انفعالات حب وكره، وحزن وسرور، وخوف واضطراب وهدوء.
والربط بين العالم المحسوس والعالم المعقول يتجلى في شيوع العديد من الصفات للذات الإلهية الصانعة في العالم الروحي إلى العالم المحسوس، منها ذات حية وخالدة خلوداً أبدياً: من خلال تجسد الصور العددية على الأجسام المادية. "فمكان الزمان يتقدّم على حسب قانون الأعداد، وكانت الأيام والليالي والشهور والفصول، ولم تكن من قبل.

ورأى الصانع أنّ خير مقاس للزمان حركات الكواكب، فأخذنا واضع الشمس والقمر والكواكب الأخرى مشتعلة مستديرة، وجعل الكل منها نفساً تحركه وتديره. ولمّا كان مبدأ التدبير عليها بالضرورة، فقد صنع هذه النفوس مما تخلف بين يديه بعد صنع النفس العالمية، إلّا أنّه جعل تركيبها أقل من تركيب هذه، فكانت أدنى منها مرتبة، ولكنها إلهية مثلما عاقلة قادرة، يأيتها الخلود من طيب عنصرها بل من خيرية الصانع تأتي عليه أنْ يعدو أحسن ما صنع. ثم اتخذ منها أعواناً تصنع نفوس الأحياء المائيتين وإنّما مسّت الحاجة إلى هذه النفوس لتتحقق في العالم جميع مراتب الوجود نازلة من أرفع الصور إلى أدناها، وليكون العالم كلا حقاً." (غالب: 1979، ص 56).

طبيعة هذه المراتب والأنواع المختلفة من حيث الكائنات الإنسانية أعلها، فالحيوانية، فالنباتية، فالجماد أضف إلى ذلك مراتب في التكوين الجسمي للكائن البشري، من صلات من خلال القوة العصبية، والشهوانية، والأخرى غذائياً، أمّا النفس العاقلة والحكيمة فهي موجودة الذات التي تحس.

ومما سبق نستشف قبول أفلاطون فكرة العالمين، ولكنها مشروطة بأسبقية الأول للثاني، وفق نسق ترابطي متضاد وجدلي أساسه قوة روحية مبلورة من قِبل قوة إلهية، لها من الخصائص ما يجعلها قادرة على المرور بمراحل مختلفة في وجودها.

ورغم حرص أفلاطون الدائم على الإثبات العقلي لهذه المسائل تبقى لحظة معينة يستوجب فيها الاعتقاد والإيمان بتلك القوة المطلقة الخالقة للعالم المثالي والمحسوس، وحدود التواصل بينهما. ويُعدّ هذا شأن حاول أفلاطون الخوض بالبحث في طبيعة العلاقة بينهما ولكن يبقى ذلك الفيصل في الحد بين كل منهما مازال غامضاً.

هذا التحفظ يمكن اعتباره منطلقاً لكل من جاء لاحقاً على رأسهم أرسطو وغيره، ليعيدوا التوزان بين المعطيين المادي والروحي، لتزيد من حدة التباين في التفسير بينهما. وفضل أفلاطون يبرز في هذا الشأن في مساهمته في طرح إشكالية المعطى الغيبي في الفلسفة، وأهمها فكرة وجود الإله، والوجود من جهة، وفي طرحه بصورة فلسفية مسألة الوجود بأسلوب مثالي يتقاطع في كثير من الأحيان مع فكرة الله التي تتصورها الأديان ذات الطابع الروحي من جهة أخرى.

## المبحث الرابع: ماهية العقل والوجود

ثنائية أخرى تُعدّ من المسائل المهمة في الفلسفة، والقادرة على تحديد موقف الفيلسوف من الظاهرة الدينية، ويُعدّ أفلاطون من الفلاسفة المؤسسين في طرح هذه القضية فلسفياً.

وتطرح هذه المسألة فلسفياً من حيث المفهومية للمفردة "العقل–الروح – النفس" والوجود وما هي طبيعة العلاقة بينهما وأيّهما يحدد الآخر. تساؤلات من شأنها أنْ تؤثر على وجهة النظر الفيلسوف حيال هذه القضية.

ويميّز أفلاطون بين هاتين المسألتين ماهية العقل والوجود، وهذا التمييز ناتج من اقتناعه بأهمية تحديد الموقف الفلسفي، والبعد الديني يتجلى في الفصل بين كل من الروح والوجود، وجوهر ماهية الروح هو أساس العالم الروحي والمثالي الذي يُعدّ العالم الحقيقي، على خلاف العالم المادي أو المحسوس الذي يُعدّ في ظاهره مادي، ولكن في مضمونه روحي.

فكما للعالم المحسوس مراتب للعالم الروحي أيضاً مراتب، فالأشكال المادية متباينة حسب النوع والجنس من خلال العدد والشكل. كذلك مراتب العالم الروحي فبعد الروح تأتي النفس، والعقل، والضمير.

فالحيوية والصيرورة والحركة تُعدّ صفات ومزايا الوجود، والروح بماهيتها تلعب دوراً في تحديد نوعية كل من الروح والنفس والعقل، هذا ما يحدده مصطفى غالب في كتابه الموسوم (أفلاطون) بقوله: " أفلاطون يعتقد أنّ الله روح عاقل، محرك، منظم، جميل، خير، عادل، كامل، وهو بسيط لا تنوع فيه، ثابت لا يتغير، صادق لا يكذب، ولا يتشكّل أشكالاً مختلفة كما صوره الشعراء. وهو كله في حاضر مستمر، فأقسام الزمان لا تلائم إلّا المحسوس ونحن حينما نضيف الماضي والمستقبل إلى الجوهر الدائم، فنقول كان وسيكون، ندل على أنّنا نجهل طبيعته، إذا لا يلائمه سوى الحاضر، وهو معنى بالعالم". (غالب: 1979، ص 51).

رغم اقتناعه بالعلية أو السببية المادية وراء حركة الأشياء التي تُعدّ أصل ما يسمى الوجود... (أفلاطون: 1994) إلّا أنّ الذي وراء هذه الأسباب المادية أسباب أخرى ما ورائية هي الروحية التي تنطلق بعد ما يسمى عالم المثل الذي هو ذو طبيعة روحية مثالية والذي بالوجود منه تصدر أنفس تتجسد في الأشياء المادية المختلفة هي التي تخلق الحياة والصيرورة وتخلق النظام العقلي والقواعد المنظّمة التي نقلت الحالة المادية الوجودية من حالة فوضوية عددية إلى حالة منظّمة.

واهتمام أفلاطون بالبعد الفيتاغوري الرياضي وتأثره به يكمن في تسهيله في نقل الحالة الروحية إلى الحالة المادية ذات بعد عقلي، من خلال الأعداد والأرقام ذات الطبيعة المجردة، القادرة على الربط بين كل منهما المعطى الروحي والمادي.

واندماج الحالة الروحية في الحالة الوجودية أُطلق عليه نفس، وأحياناً عقل لتتمثّل فيه حسب الجنس والنوع والعدد في الأشياء "ورأى الصانع أنّ خير مقاس للزمان حركات الكواكب، فأخذنا رواضع الشمس والقمر والكواكب الأخرى مشتعلة مستديرة، وجعل لكل منها نفساً تحركه وتديره. ولمّا كان مبدأ التدبير إليها بالضرورة فقد صنع هذه النفوس نفوس إلهية مما تخلف بين يديه بعد صنع النفس العالمية، إلّا أنّه جعل تركيبها أقل من تركيب هذه، فكانت أدنى منها مرتبة، ولكنها إلهية مثلها عاقلة خالدة. يأتيها الخلود لا من طيب عنصرها بل من خيرية الصانع تأبى عليه أنْ يعدم أحسن ما صنع". (أفلاطون: 1994، ص 55-56).

التجليات الإلهية عند أفلاطون في خلق النفوس واضحة لأهميتها في وجود الأشياء، وقدرتها على ايجاد الحياة فيها، وضمان حركتها وفق قواعد عقلية منظمة راسخة وثابتة. "ثم اتخذ منها أعواناً تصنع نفوس الأحياء المائيين، وإنّما مسّت الحاجة إلى هذه النفوس، لتتحقق في العالم جميع مراتب الوجود نازلة من أرفع الصور إلى أدناها، وليكون العالم كلّاً حقاً، وإنّما وكل أمر صنعها إلى النفوس الكواكب؛ لأنّ كل صانع يصنع ما يماثله، والصانع الأول لا يصنع إلّا نفوساً إلهية، فلا يكون هناك التفاوت المطلوب. وأخذ إذن ما تخلف من الجوهرين الثاني والثالث، وصنع مزيجاً قسّمه على الكواكب وكلف آلهتها أنْ تنزل أجزاء في أجسام مهيأة لقبوله، وأنْ تضم إليه نفسين مائتين، أحداهما انفعالية، والأخرى غذائية.

أمّا الانفعالية فعصبية وشهوانية تحس اللذة، والألم، والخوف، والأقدام، والشهوة، والرجاء، يضعونها في أعلى الصدر بين العنق والحجاب؛ لكي لا تدس النفس الخالدة المستقرة في الرأس، وأمّا الغذائية فيضعونها في أسفل الحجاب، فصنعت الآلهة الرجل كاملاً بقدر ما تسمح طبيعته". (أفلاطون: 1994، ص 56-57).

تأثّرُ أفلاطون بالحالة الدينية السائدة في مجتمعه يتجلى أيضاً بالاعتقاد بجناية النفس في عالم الأرواح، وعدم قدرتها على مسايرة العالم العلوي الروحي، لهذا أخذت مكانها ودورها في العالم الدنيوي وبالتحديد في أعلى مرتبة لها العالم الأنسي.

وتأثّره بالرؤى الفكرية التي سبقته، وبالحالة الدينية التي عاشها في مجتمعه، وفي ترحاله لمجتمعات أخرى هو الذي يفسّر عدم حسمه لقضية العلاقة بين كل من الروح المفعّلة للعقل والبدن. فأحياناً نجده يغلّب النفس على المادة، وتارة أخرى يرى كل منهما منفصل عن الأخرى، ولكل منهما آلية خاصة به في التفاعل مع ذاته.

" فالمبدع متأمل الأشياء المرئية بالطبيعة وجد أنّ مخلوقاً غير عاقل، مأخوذاً ككل، لا يمكنه أبداً أنْ يكون أجمل أو أكثر عدلاً من المخلوق العاقل، مأخوذاً ككل، ومرة ثانية فإنّ ذلك العقل لا يستطيع أنْ يكون موجوداً في أي شيء هو خلو من الروح، ولذلك السبب فإنّه عندما كان يصنع الكون وضع العقل في الروح، ووضع الروح في الجسم، وذلك كي يتمكن من أنْ يكون مبدعاً في العمل الذي كان هو الأجمل والأفضل بالطبيعة. ويمكننا أنْ نقول مستخدمين لغة الترجيح إنّ العالم أتى إلى الوجود مخلوقاً حياً موهوباً بالروح والعقل من قِبل العناية الإلهية صدقاً." (أفلاطون: 1994، ص 414).

والروح، فالنفس، فالقدرات المختلفة حسب طبيعة الشيء في وجوده، ثم يأتي العقل، والتذكّر كأدوات مهمة في التواصل ما هو مادي، وما هو مجرد، والأهم من كل ذلك قدرتها الخادعة التي نادت بها أيضاً المدرسة الحسية عند اليونانيين. "إنّ الذاكرة والقدرة على الفهم تلتقيان، وتبدوان لي أنّهما وشعورهما الملازم تكتب الكلمات في الروح تقريباً. وعندما يكتب الشعور المطبوع بصدق، يشكّل الرأي الصحيح والافتراضات الصحيحة في داخلنا نتيجة عملها –حينئذ– لكن عندما يكتب الكاتب في داخلنا بزيف، فإنّ النتيجة تكون زائفة". (أفلاطون: 1994، ص 327).

وتورث النفس من الروح مسألة الخلود الضامنة لصيرورة الحياة بشكلها الإنساني والطبيعي والتي تشير فيها بعديد من الأدلة من خلال محاورة فيدون، أولها تأتي اعتماده لفكرة التناسخ من خلال انتقالها من كائن حي إلى آخر، من الحي إلى الميت، ومن الميت إلى الحي.

وبالتالي يمكن القول إنّ أفلاطون عنده على الأقل ثلاثة حجج تبرر فكرة خلود النفس المبررة لوجود العقل في العالمين الحسي والدلالي عنده أولها "هناك اعتقاد قديم يقول إنّ الأرواح تذهب من هنا إلى عالم آخر، ومن ذلك العالم الآخر تعود إلى عالمنا من جديد. هذه حالة خاصة من المبدأ العالم الذي يقول: إنّ كل الأشياء تتولد من أضدادنا. الحجة الثانية: "تقوم على أساس التذكّر؛ أي أنّ كل معرفة هي تذكّر لمعرفة سابقة جعلتها النفس في حياة سابقة على حياتها في البدن... أمّا الحجة الثالثة تقوم أيضاً على نظرية الصور، فما دمنا نقر بوجود الصورة، ومادامت النفس صورة الحياة، فهي أزلية أبدية شأنها شأن سائر الصور". (بدوي: 1984، 175–176).

وبغض النظر عن مدى إثبات هذه المسألة من عدمها –التي تعددت فيها وجهات النظر بين مؤيد ومعارض– فشرعية أسبقية النفس على البدن من جهة، واعتبار السبب المجرد الماورائي الروحي هو المنطلق والعلة الأولى في وجود الوجود من جهة أخرى، معطيتان تُعدّان من النقاط المحورية في فلسفة أفلاطون. أضف إلى ذلك كون " النفس" أداة الربط بين ما هو مجرد وروحي بما هو مادي" الله الخبير صنع الروح في الأصل والامتياز سابقة للجسم وأقدم منه، لتكون حاكمته وسيدته، وضع الجسم ليكون التابع لها". (أفلاطون: 1994، ص 418).

وهكذا فإنّ الروح، فالنفس، لها دور متعدد الوظائف هي ضمان الحياة المؤقتة للبدن في الكائن الحي بصورة عقلانية منظمة، وإعطاء الإمكانية لخلود الإنسان بروحه في العالم الآخر وأخيراً إدراك المعرفة الحقيقة الأبدية. هذا ما يشير إليه أفلاطون في كتابه (معادلة النفس) "يا نفس! تمثّلي وتصوري ما أنا مورده لك من المعاني العقلية الموجودة وجوداً دائماً، فما تصوّرته فقد عقلته واقتنيته وتيقنت أنّ الحي جنس لنوع الإنسان، وأنّ المتنفس جنس لنوع الحي، وأنّ الجسم جنس لنوع المتنفس، وأنّ الجوهر الأقصى جنس لنوع الجسم". (غالب: 1979، ص 114–115).

مما سبق نستنتج جانبين مهمين يحددان طبيعة العلاقة بين العقل والوجود وهما ماهية العقل وعلاقته بالروح وعالم المثل من جهة، والدور الوظيفي الذي تؤديه هذا العقل في العالم الطبيعي والروحي من جهة أخرى. فلكل منهما محسوب على العالم الروحي كونه حامل للحقيقة الأبدية للوجود، وكونه صانع للحياة ذات العمر المحدود نتيجة لطبيعتها البيولوجية مما يجعل النفس تغادرها إلى العالم الآخر الروحي حيث تستقر كل المعاني الخيرة التي عاشها في هذا الوجود وسعى إلى تحقيقها الإنسان.

وتمسّك أفلاطون بأسبقية العالم الروحي عن العالم المادي، وإضافة معطى العقل عنصراً مهماً في العالمين، من شأنه أنْ يبيّن التأثر الواضح لأفلاطون بالفلسفات والأديان الشرقية التي تعطي أولوية في نظرتها للدين للبعد الروحي من خلال وجود حياة أخرى تتسم بالخلود والسرمدية.

## المبحث الخامس: تعدد الصفات الإلهية كمبررات إثبات حقيقة وجود الإله

المتمعن في الموقف الأفلاطوني لفكرة الإله من خلال أعماله يدرك ويلاحظ أهميتها في تكوينه الشخصي الفلسفي كونها مسألة مهمة ومحورية في حياته من جهة، وأهميتها على المستوى المجتمعي اليوناني والإنساني من جهة أخرى، ويتجلى هذا الاهتمام لديه في حدود إمكانية وقدرة الإنسان بالبحث في هذه الفضية الحساسة.

ومن أولى التجليات الأفلاطونية التي نلاحظها مبكراً في تحليل الشخصية، وما تقدّمه من أفكار هي إيمانه بفكرة الإله. هذا الاعتقاد بفكرة الإله يُعدّ نتاج الحالة الدينية والحضارية والخبرة الشخصية التي اكتسبت من ترحاله وبحثه. إنّه الومض الأول المهم، الذي ربما يلعب دوراً مهماً في تشكّله فيلسوفاً وشخصية لها أثرها العميق في محيطها المجتمعي. وبالتالي العلاقة الوثيقة بين هذا المعطى الأولي (أهمية الإيمان بفكرة الإله)، وبين طرق تعامله مع القضايا التي تفاعل معها في محيطه المجتمعي، وطريق التعامل الأفلاطوني مع هذه الفكرة هي التي تكشف لنا أنّ صورة اعتقاده تختلف تماماً عمّا هو سائد من معتقدات حيال هذه الفكرة.

فمسيرة حياة أفلاطون الفلسفية يمكن اعتبارها محاولة لتصور هذا الإله والتي تعتمد في أهم محاورها على دعوته بالتخلص للمفهوم التقليدي للإله السائد في مجتمعه، والمتمثّل في صوره المادية الوثنية، وفي طرق التعبير عن الإيمان به، وما ترتب عن هذه الحالة من مظاهر ساهمت في حدة الصراع المجتمعي.
والحالة الغامضة التي تشوب هذه الفكرة عند هذا الفيلسوف متجلية في تصوره لها، وهي في الواقع ناتجة من أنّ أفلاطون رغم محاولاته للبحث فيها، وتسخير فكره لها حتى أنّه عُرِف بفيلسوف الميتافيزيقا، رغم كل هذا السعي الذي حاول فيه أنْ يعبر عمّا يدور في نفسه وذهنه من أفكار حيال هذه القضية تبقى مسألة الإقناع من عدمها شأن يهم الباحث أو المقيمين له.

وما نود قوله كنقطة انطلاق في مسألة الإيمان بفكرة الإله أنّها نقطة يمكن ملاحظتها لديه من خلال حرصه على تبيان ذلك في محاوراته، وفي تصوره للرؤى التي طرحها ميتافيزيقياً واجتماعياً.

وخصوصية هذه الفكرة " الألوهية" بكونها قضية ليست من السهل الخوض فيها. أضف إلى ذلك خصوصية العصر الذي ظهر فيه أفلاطون، وفي صعوبة تناول هذا النوع من القضايا، كل ذلك هو الذي يفسّر لنا الرؤية النهائية لأفلاطون حيال هذه المسألة. لكن في المجمل يمكن القول إنّ أفلاطون قدّم لنا أنموذجاً إلهياً رغم كل هذه المناقب أصبح فيما بعد له مكانة في الفلسفة.

إنّه أنموذج حاول فيه أفلاطون أنْ يعطي مكانة للعقل كأداة في التحليل للمعطيات الوجودية والكونية في تفسير هذه المسألة، فالجمع بين المعطى الميتافزيقي والواقعي بصورة عقلية وإنسانية نتيجته إمكان تجاوز هذا التضاد لإمكانية تجاوز أحدهما الآخر.

وحالة الاعتقاد بوجود فكرة الألوهية ذات الطابع الروحي تتبدل وتنتقل إلى حالة أخرى تحليلية تُبنى على الاقتناع والحجة عندما أراد تحديد دلالات هذا الإله والعديد من صفاته. لهذا انطلق هذا التفسير لهذه المسألة بتحديده لمعنى كلمة الإله (Theos أو زيوس) والتي تعني لديه (أنا أجري أو أتحرك في اللغة اليونانية)، فالمادة بحاجة إلى من يحركها ويعطيها الحياة وليست بحاجة إلى من يخلقها في نظر أفلاطون، وهي من ثَمّ بحاجة إلى إله، فالإله هو محرك المادة ومخرجها إلى هذا النظام الذي نراه في السماء والأرض. (النشار: ص232)

وإعطاء دلالة جوهرية للإله تتمثّل في "الحركة" يعكس طبيعة الثقافة الغربية المادية، وتبيّن مدى تأثر أفلاطون بهذا التفسير الذي ساد في عصره. ولكن علينا إدراك ما هو مصدر هذه الصفات التي لا يمكن –من وجهة نظره– أنْ تكون في الصورة التقليدية للإله السائد في عصره، بل هي نتاج لتفسيره المهم في فلسفته للفصل بين ماهية الشيء وشكله. إنّها هي التي تحدد ماهيته، وانعدام هذه الصفة في الكائن تعني نهايته.

وبإضافة عنصر النظام (الحركة) عند أفلاطون اعتبرت ليست فقط صفة، بل دليل على وجود الله. ويرى من تلك الأدلة على وجوده أنّ هناك سبع حركات في هذا الوجود: حركة من يمين إلى يسار، ومن يسار إلى يمين، ومن أمام إلى خلف، ومن خلف إلى أمام، ومن أعلى إلى أسفل، ومن أسفل إلى أعلى، وحركة دائرية. (غالب: 1979، ص48) وفي تفسيره لها عن ماهيتها يشير بأنّ مبدأهم الأول أنّ الكل يكون حركة، ولا شيء آخر يوجد أو يبقى. إنّها الحركة التي تمتلك شكليين الشكل الأول فاعل، والثاني منفعل، وكلاهما لا نهائي في العدد، وتولد من اتحادهما المدرك بالحس، والإحساس الذي سيبيّن معه على الدوام، ويخلقان معه في اللحظة عينها. (أفلاطون: 1994، ص166).

ويضيف أيضاً: "إذن فإنّ الاستنتاج هو أنّنا نحن (الفاعل والمنفعل) نكون أو نصبح في علاقة بعضنا ببعض. وهناك قانون يربطنا معاً، لكنه لا يربطنا بأي وجود آخر، ولا يربط كلًّا منّا بنفسه. ولهذا السبب فإنّنا نقدر على أنْ نكون مرتبطين ببعض فقط. وهكذا فإنّه سواء إذا فضّل شخص أنْ يقول إنّ شيئاً يكون أو إنّه يصبح، يجب عليه أنْ يقول: إنّه يكون أو إنّه يصبح إلى أو من أو في علاقة بشيء ما آخر. وينبغي عليه ألّا يقول أو أنْ يسمح لأي شخص آخر أنْ يقول إنّ أي شيء يكون أو يصبح على نحو قاطع. هذا هو استنتاج الفكرة التي أوضحناها". (أفلاطون: 1994، ص 166).

ونتيجة هذا التلازم للحركة كماهية بالمعطى المادي المتجسد في الشيء الذي يشكّله معطى آخر مهم عند أفلاطون يُعدّ إحدى صفات الذات الإلهية وهو الصانع، ومفهوم آخر ذو دلالة مادية ولكن يوظفه مرة أخرى في المدلول المجرد للإله. ورغم شيوع كلمة الخالق في الأديان حيال إيجاد الإله للوجود إلّا أنّ أفلاطون فضّل مفردة الصانع بقوله: "إنّ الأب والخالق عندما رأى المخلوق الذي صنعه متحركاً وحياً وهو الصورة المخلوقة بالآلهة الأزليين، عندما رأى الأب هذا ابتهج، وعزم في فرحة وبهجة على أنْ يصنع النسخة الأكثر شبهاً بالنسخة الأصلية. وبما أنّ هذا المخلوق كان مخلوقاً حياً باقياً فإنّ البارئ قصد أنْ يجعل العالم أزلياً بالقدر الذي يمكنه أنْ يكون. وبعد فإنّ طبيعة الموجود المثالي كانت أزلية، لكن كي تمنح هذه الصفة المميزة إلى مخلوق في كمالها فإنّه كان شيئاً مستحيلاً، ومن أجل ذلك فإنّ الخالق صمم على أنْ يمتلك صورة متحركة للأبدية، وعندما وضع السماء في نظام فإنّه صنع هذه الصورة خالدة لكنها متحركة طبقاً للعدد، في حين أنّ الأزلية نفسها استراحت في الوحدة، ونسمى نحن هذه الصورة زمناً. لأنّه لم يكن هناك أيام وليال وشهور وسنون قبل أنْ تبدع السماء، لكنه عندما بنى السماء فإنّه خلقها أيضاً". (أفلاطون: 1994، ص 421-422).

وشكل تعامل هذا الإله مع من حوله من الموجودات يحدده أفلاطون في محاورته طيماوس بنوعين من الأسباب، أحدهما إلهي والآخر ضروري، ويمكننا أنْ نبحث عن السبب الإلهي في كل الأشياء، بقدر ما تسمح به طبيعتنا، بقصد الحياة المباركة. لكن البحث في النوع الضروري بقصد الإلهي فقط هو البحث الذي نصبو إليه آخذين بعين الاعتبار أنّه بدون هذين النوعين وعند عزلنا عنهما فإنّ هذه الأشياء الأعلى التي نرنو إليها لا يمكن أنْ تدرك أو يستطاع تلقيها أو أنْ نشارك فيها بأيّة طريقة." (أفلاطون: 1994، ص 449).

وتقود هذه الصفة الصانع من خلال الأداتين لتحقيق ذلك الإلهي والضروري لحالة أخرى عُرِف بها الإله هي الخير، والتي عُدّت الغاية القصوى والصفة الأعلى درجةً للإله في الفكر الأفلاطوني، إنّها صفة شاملة ومحددة في نفس الوقت، تشمل صورة الوجود واللاوجود، والمتناهي واللامتناهي، صلاح الحال والأحوال لكل شيء في كلياته وجزئياته، إنّه منطلقها وآليتها وغايتها. "دعني أخبرك إذن لماذا صنع المبدع هذا العالم من التولد، إنّه كان خيراً، والخير لا يمكنه أنْ يغار من أي شيء على الإطلاق. وكونه متحرراً من الغيرة فإنّه رغب أنْ تكون كل الأشياء شبيهة به قدر استطاعتها. إنّ هذا هو أصل الإبداع وأصل العالم في المعنى الأصدق. كما أنّنا سنقوم بعمل جيد في اعتقادنا بناءً على شهادة الرجال الحكماء: الله شاء أنْ تكون الأشياء كلها صالحة وألّا يكون أي شيء سيئاً بالقدر الذي أمكن نيل ذلك". (أفلاطون: 1994، ص 413).

ولكون صفة الخير لله فهي منه تصدر وإليه تعود. وأمّا ما هو متذبذب ومتلون فيُعدّ حالة لها تأثيرها السلبي على الوجود وبالتالي تصنف من صور الشر لبعده عن حالة النظام المتشكلة بفعل سيطرة روح الخير. "ولا يمكن أنْ تضمحل الشرور أبداً، إذ يجب أنْ يبقى هناك شيء معاد ومخاصم للخير على الدوام. وبما أنّ الشرور ليس لها محل بين الآلهة في السماء فإنّها تحوم حول المخلوق الفاني بالضرورة وعلى هذه الكرة الأرضية، في حين أنّه يجب علينا أنْ نهرب بسرعة من الأرض إلى السماء وبقدر ما نستطيع. ولكي نهرب يعني أنْ نصبح مثل الله، بقدر ما يكون هذا ممكناً. ولنصبح مثل الله يعني أنْ نصير تقاة عادلين، وحكماء." (أفلاطون: 1994، ص 192)

والصفة الإلهية الأخرى التي تأخذ مكانها في فلسفته هي الجمال، إنّه أحد المظاهر الحقيقية للإله، وبالتالي فهو فكرة مجردة لها مكانتها في عالم المثل الذي يُعدّ جزء من أجزاء تفسير هذه المسألة مع الجزء الآخر الذي سماه أفلاطون " الجدل الصاعد". "عبر الجدل الصاعد نحو فكرة الجمال يقود الحب الأفلاطوني إلى الجمال المثالي، ولمعرفة الجمال الحقيقي الموجود فوق الأرض يتعين تحقيق الفراغ الذهني وتنظيف الذهن من كل ما ليس بصواب ومن كل ما هو ناقص، مما يقتضي مسح كل الأخطاء، ومحاولة العودة إلى الحالة الأصلية الأولى للنفس. إنّ الفن بالنسبة لأفلاطون عموماً هو بحث عفوي، وطبيعي، سليم، وصادق. إنّه اكتشاف وبحث عن الانسجام لنجد من جديد ما كنا نملكه في الأعماق ما قبل وجودنا فوق الأرض." (لشقر: الجماليات، الجزء الأول، ص14).

فالانشغال الجمالي هو مسعى إنساني سامي يطمح الوصول إليه في عالم المثل، إنّه معطى يُعدّ من المكونات الأساسية التي تشكّل هذا العالم، بالتالي فهو يُعدّ من الصفات الجوهرية للإله، وسر وجود هذه الصفة تفسره الباحثة فطيمة الزهراء مرزوقي بقولها في بحثها الموسوم (فلسفة الجمال عند أفلاطون من خلال نظرية المحاكاة)، "وحاول أنْ يربط الجمال بحب الإله حيث كانت هناك ليلة لولادة آلهة الحب (ايروس) آلهة الحب والجمال وهذا الأخير متواجد في الأرواح وهي الروح الإلهية...، ففي العديد من الكتب وردت هذه الفكرة الأفلاطونية نفسها، فيقول إنّ مرتبة الجمال تتمثّل في أنّ الحب الحقيقي هو حب الجمال، وأنّ الجمال المحض هو الله، وبلوغ إدراكه يصل بالمحب إلى نسيان ذاته ليدرك جمال أسرار الكون وهذا يؤدي إلى إدراك جمال الحقيقة الإلهية، ليتصور في النهاية أنّ أي شيء جميل يستمد جماله من الله." (مرزوقي: 2020، ص24-25).

وفي تحديده لطبيعته يضع له عدة مراتب لتصل في النهاية للصورة النهائية للإله "أولها الجمال الحسي إلى الجمال الخلقي، ومن الجمال الخلقي إلى جمال المعرفة، ومن جمال المعرفة إلى المعرفة المطلقة التي يكون فيها الجمال

مطلقاً." (أفلاطون: 1994، ص 63-64) فالإنسان الكائن الذي يتدرج في إحساسه الجمال من العالم الحسي ولاسيما في الجسدي إلى العالم المجرد الذي يتصاعد في قيمته إلى أنْ يصل من النهائي الحب الإلهي أو الخيال الإلهي رغم إيمانه بالعقل وما به من إمكانيات رياضية في كشف الحقيقة الإلهية والكونية إلّا أنّه أمن بقدرة الإلهام وإمكانية التواصل مع العالم المثالي، الصورة النهائية الحقيقية للعالم، يتجلى ذلك في محاوراته المشهورة (فايدروس) عندما ربط أفلاطون بين كل من الفلسفة والفن من جهة، والجمال والحقيقة من جهة أخرى. والنتيجة في هذه المقاربة لا سبيل لإدراك الحقيقية النهائية المؤطرة في الفكرة الإلهية إلّا بالتخلّص من الكهف وأوهامه، وإتاحة الفرصة للفيلسوف لإدراك هذه الحقيقة ذات القيمة الجمالية.

ورغم نقده للعالم الحسي لكونه زائف وطرقه الحسية المعرفية، واقتناعه بالعالم الروحي المثالي المعبر الحقيقي للفكرة الالهية إلّا أنّ أفلاطون في طريقة تعبيره عن هذه الصفات الإلهية والقيمية للإنسان من خير وحق وجمال فإنّه ينطلق تدريجياً من العالم الحسي إلى العالم المثالي الذي في ذاته به تدرّج بحيث يُعدّ الخير الأقصى، وهو أعلى صورة. وبالتالي هذا التدرّج هو شكلي مادي عملي، لإثباته من خلال صورة إلهية روحية. فالنتيجة الروحية تستوجب منهج ومحتوى روحي، والمنهج المادي يستوجب محتوى، ولو أفرغنا هذا المحتوى المادي لأصبح ذلك الشكل الروحي للإله ليس له معنى.

والهوة واضحة بين تصوّر الإنسان للآلهة الذي يُعدّ معطى ضروري وبين صورة الإله المستقلة التي لم يستطع أفلاطون إثباتها إلّا من خلال تلك التجليات المذكورة السابقة. هذه التجليات جانب من الإله ولكنها لا يمكن أنْ تكون الإله بصورته الشاملة.

ويفسر هذا التصور الأفلاطوني سببان: بحثه في المسألة الإلهية التي تلف الموروث من الأديان السابقة من جهة، واقتناع أفلاطون بعدم مقدرة الإنسان الوصول إلى جوهر ومضمون هذه الفكرة.

وبالتالي البعد الاعتقادي بوجود الإله لازال بيننا واضحاً في هذه القضية، ما يشير إلى أنّ أفلاطون وقع تحت تأثير التاريخ الديني الإنساني بشكل عام والموقف المجتمعي اليوناني الديني على وجه الخصوص، رغم محاولاته لسياق مبررات عقلية تدعم بضرورة الاقتناع بهذه الفكرة، وفي كلا الحالتين الإقرار بهذه المسألة ركيزة محورية في تفكيره يدل على تأثير كل ذلك على شخصيته وفكره.

والمتتبع للحياة الفلسفية لهذه الشخصية يلاحظ الصور المتعددة التي يرى فيها الإله، هذا الأمر من الممكن اعتباره انعكاس لتلك الرؤى الدينية المختلفة، والتصورات الفلسفية. فمن يرى من زاوية أخلاقية طبيعة هذا الإله ويظهر ذلك من خلال مناداته بالفكرة النهائية المتمثّلة بالخير، وآخرون يرون أنّه من أنصار التوحيد بسبب إرجاع هذه الفكرة إلى كائن وحيد روحي وراء كل ما هو موجود.

## الخاتمة

نستنتج من كل مما سبق أنّ هناك على الأقل ثلاث عناصر مهمة تحدد الرؤية الأفلاطونية حيال مسألة الوجود ومدى تأثير الدين عليها، أولها الحالة المجتمعية وفاعلية الدين فيها، ثانيها الحالة الفكرية من خلال ظهور حكماء تمردوا على الحالة المجتمعية بطرح رؤى مادية تفسر طبيعة هذا الكون، وثالثها ما لدى أفلاطون من مهارات شخصية ذهنية في قدرة تعامله مع المؤثرات المحيطة به. والنتيجة بلورة مقاربة فلسفية حيال قضية الوجود تتنوع طبيعة مضمونها، أهمها جانبين البعد الديني والبعد الفلسفي.

هذه الصورة العامة في طبيعة المضمون تشير لنا بشكل مسبق إلى حالة التلازم التي تفرض نفسها نتيجة لحاجة الإنسان لها في حياته بين الدين والفلسفة. هذا الأمر لم يكن في صورته العامة فقط بل أيضاً في محددات هذه المقاربة. منها إقراره بمبدأ الوجود قضية محورية للإنسان تستوجب البحث فيها. هذا الموقف المؤسس لمسألة مهمة في الفلسفة بشكل عام ولفلسفة الدين على وجه الخصوص لا يمكن إرجاعه فقط للبعد الإنساني بل أيضاً للبعد الديني الذي أعطى مكانة مهمة لهذه المسألة من الإقرار بوجودها وتقديم لها التفسيرات المناسبة لها والأساطير الإغريقية المشهورة دليل على ذلك.

هذا التأثير المفيد لفلسفة الدين لم يقف عند هذا الحد بل بلغ مداه في الرؤية الأفلاطونية حيال هذه القضية في معطين مهمين: الأول: اعتماده على المنهج الذي يقرّ أنّ الجزء يتبع الكل المجرد، وبالتالي الجدلية والتفكير التركيبي الذي يرتكز على الحدس هو الأساس في ذلك وأبعاد المنهج التحليلي الذي ينطلق من اعتبار الجزئيات هي الأساس في الوصول للكليات. أمّا الثاني: فعندما جعل من الوجود نتيجة وليس سبباً في تحققه، وعندما ميّز بين شكله ومضمونه وجعل من أداة الربط بينهما صورة تشكّل المعاني والدلالات في الأشياء. وبالتالي هناك عالم آخر عرّفه بعالم المثل

يحتوي الحقيقة النهائية لكل ما هو موجود. هذا يعني بطريقة أو بأخرى إبعاد العالم الحسي الدنيوي العالم المتغير المتبدل الذي يتسم بالخداع.

واستغراقه في هذه الحالة الروحية بررت ضرورة وجود الفكرة الإلهية التي كانت المنقذ له في تفسير التصور المثالي لِمَا وراء هذا الوجود. وبغض النظر عن أولوية أي منهما يحدد الآخر عالم المثل أم صورة الإله يبقى تصوره لهذا الإله جانب آخر مهم يؤكد تأثره بالدين من خلال إقراره به، ومن محاولة تبرير وجوده التي تعتمد في النهاية على مسألة اعتقادية مسبقة رغم الجهد المبذول في محاولة إثبات وجودها.

ورغم مثالية أفلاطون في قضية الوجود إلّا أنّه من الممكن اعتباره من المساهمين في تأسيس فلسفة الدين من خلال طرحه العديد من القضايا التي أصبحت فيما بعد محور اهتمام هذه الفلسفة، منها تحديد العلاقة بين التفكير الديني والفلسفي في نظرته في مسألة الوجود، وبالتالي بحكم المرحلة التي ظهر فيها تصنف فلسفته من أنصار المدرسة التقليدية. فهو يُعدّ من مؤسسي التراكم التقليدي الذي أدى في النهاية إلى الأنسنة الأساس الذي انطلقت منه فلسفة الدين في العصر الحديث.

في الختام تؤخذ على الفلسفة الأفلاطونية –في وقتها التاريخي التي ظهرت فيه– وبدون شك العديد من المثالب نشير منها للنقد الأرسطي لها الذي يشير إلى عدم واقعية فكرة الفصل بين العالم الحسي وعالم المثل؛ وذلك لاقتناعه التام بوجود ارتباط مباشر بين المادة وصورتها "فلا صورة بدون مادة ولا مادة بدون صورة" وكذلك فكرة عدم وجود موقف واضح لديه في العلاقة بين المجرد والمادي، التي يصل صاحبها في لحظة ما إلى مسألة اعتقادية أكثر منها عقلية ومنطقية، مما يشير ويؤكد في بعض الأحيان إلى اللجوء إلى فكرة الاعتقاد الغيبي التي لا تحمل أي مبرر عقلي. ورغم كل ذلك يبقى أفلاطون في أفكاره وتصوراته الفلسفية الشعلة التي تنير طريق الفلسفة إلى يومنا هذا.

**قائمة المصادر والمراجع والرسائل والدوريات:**

**أولاً: المصادر:**


- أفلاطون: (1994)، المحاورات الكاملة- المجلد الخامس، محاورة فيدروس- محاورة تياتيوس- محاورة فيليبوس- محاورة طيماوس، نقلها إلى العربية: شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت – لبنان.
- أفلاطون: (2017)، جمهورية أفلاطون، ترجمة: حنا جناز، مؤسسة هنداوي، وندسور – المملكة المتحدة.
-


**ثانياً: المراجع:**


- بدوي: عبد الرحمن (1994)، الموسوعة الفلسفية، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، بيروت – لبنان.
- بدوي: عبد الرحمن (1984)، ربيع الفكر اليوناني، الطبعة الثالثة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة – مصر.
- جعفر: صفاء عبد السلام علي (2001)، محاولة جديدة لقراءة فريدريك نيتشة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية – مصر.
- الخطيب: محمد (2007)، الفكر الإغريقي، منشورات دار علاء الدين، الطبعة الثانية، دمشق – سوريا.
- الخوالدة: محمد عبد الله، الترتوري: محمد عوض (2006)، التربية الجمالية، دار الشروق للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، عمان – الأردن.

- ريكور: بول (2012)، الوجود والماهية والجوهر لدى افلاطون وأرسطو، ترجمة: فتحي إنقزو وآخرون، الطبعة الأولى، المركز الوطني للترجمة، تونس.
- غالب: مصطفى (1979)، أفلاطون، منشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت – لبنان.
- كيلاني: مجدي السيد أحمد (2012)، التاريخ والأسطورة في محاورات أفلاطون، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية – مصر.
- محمد: لشقر (د.ت)، مكانة الجمال في النسق الأفلاطوني، الجماليات، الجزء الأول، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الموقع الإلكتروني لجامعة مولاي محمد، المغرب.
- مطر: أميرة حلمي (د.ت)، فلسفة جمال، دار المعارف، القاهرة – مصر.
- موتسوبولوس: ايفاحبلوس (2003)، من الأسطورة إلى المنطق بدايات الفلسفة اليونانية وبينيتها، ترجمة: هدى الخولي، مطبعة جامعة القاهرة، مصر.
- النشار: مصطفى حسن (د.ت)، فكرة الألوهية عند افلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، مكتبة مدبولي، الطبعة الثانية، القاهرة – مصر.

**ثالثاً: الرسائل والمجلات والدوريات:**

- مرزوقي: فطيمة الزهراء (2020)، فلسفة الجمال عند أفلاطون من خلال نظرية المحاكاة، رسالة إجازة عالية (الماجستير)، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، قسم الفلسفة، جامعة محمد خيضر، بسكرة – الجزائر.
- حيدر: كنزة (2010)، نظرية المثل الأفلاطونية من الوجود الواقعي إلى الافتراض العقلي، حوليات جامعة قالمة للعلوم الاجتماعية والإنسانية، الجزائر.

**المراجع الأجنبية:**

- philo- lettres.fr//Michèle Tillard, la religion Grec.
- Bernard, Andre, Les Grecs devant leurs dieux dans l.Anttaquite, Clio voyage culturels, https www.Clio.fr.